

**ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ТҮРКІ АКАДЕМИЯСЫ
INTERNATIONAL TURKIC ACADEMY
МЕЖДУНАРОДНАЯ ТЮРКСКАЯ АКАДЕМИЯ**



**«ҰЛЫ ДАЛА»
II-ші ГУМАНИТАРЛЫҚ ҒЫЛЫМИ ФОРУМЫНЫҢ
МАТЕРИАЛДАРЫ**

**PAPERS PRESENTED TO THE IIST
FORUM OF SOCIAL SCIENCES
“THE GREAT STEPPE”**

**МАТЕРИАЛЫ II ФОРУМА ГУМАНИТАРНЫХ НАУК
«ВЕЛИКАЯ СТЕПЬ»**

II

**АСТАНА
2017**

ӘОЖ 001
КБЖ 73
Ұ 76

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ТҮРКІ АКАДЕМИЯСЫ

Ұ 76 *«Ұлы Дала»* II гуманитарлық ғылыми форумының материалдары (*екінші бөлім*), Астана: «Ғылым» баспасы, 2017 – 898 бет.

Бұл жинаққа Астана қаласында өткен *«Ұлы Дала»* II гуманитарлық ғылыми форумының материалдары топтастырылған. Кітап түркітанушыларға, жалпы көпшілік оқырманға арналады.

ISBN 978-601-7793-68-5

ISBN 978-601-7793-66-1

ӘОЖ 001
КБЖ 73

МАЗМҰНЫ/ CONTENT /СОДЕРЖАНИЕ

Қазақстан Республикасының Президенті Н.А. Назарбаевтың құттықтау сөзі Greetings of President of Republic of Kazakhstan N.A. Nazarbayev Приветствие Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева	9
--	---

ФОЛЬКЛОР, ӘДЕБИЕТ, ӨНЕР, ДІН/ FOLKLORE STUDIES, LITERATURE, RELIGION ARTS/ ФОЛЬКЛОР, ЛИТЕРАТУРА, ИСКУССТВО, РЕЛИГИЯ

А.Ш. Абдуллина Мотивная структура романа Талхи Гиниятуллина «Загон».....	10
П. Алмаз кызы Кыргыз-Казак адабий байланышы заман агымынын алптары	15
Ж.М. Аппаева Генезис этнического стиля в монументальной скульптуре Кабардино-Балкарии.....	21
М.Г. Арсланов Татарский театр в контексте сценических культур Средней Азии и Казахстана.....	33
Н.В. Афанасьев Огненная стихия тюркских народов Сибири: общее и особенное.....	40
Ә. Ахметов Антропогенездің ақтаңдақтары.....	45
С.Ш. Аязбекова Музыка Вселенной в шаманских обрядах, ритуалах и практиках.....	52
Г.Ш. Байгужина Мотивы жизни и смерти в творчестве Мустая Карима	63
Т.С. Байқұлов Қазақ хандығы: ақиқат пен аңыз.....	68
З.У. Бекбергенова Табиғат құбылыстарын бейнелеуде автор сөзінің көркемдік қызметі мәселесі (қарақалпақ романдары мысалында).....	75
Л.А. Бобров Тактическое искусство древних тюрков середины VI – первой половины VIII вв.	85
Ф.И. Габидуллина Казахско-татарские литературные связи в трудах Х.Ю. Миннегулова	97
Э.М. Галимова Г. Тукай и татарское музыкальное наследие.....	107
Р.Р. Галиуллин / Г.И. Искаева Специфика развития жанра «милищеская хроника» в татарской литературе 60-80 годов XX века	111
А.Ф. Ганиева-Гиниятуллина Концепция счастья в начальном этапе творчества Г. Ибрагимова	116
А.С. Голынская Особенности возникновения и становления сатиры в турецкой литературе.....	122
Х.А. Дадабаев «Девону луготит турк» да озик-овқат махсулотлари номларининг ифодаланиши	133

Г.Ф. Даутов Гаяз Исхаки.....	142
Г.Р. Даутова Исследование культурного концепта «ете» (семь) на материале башкирского фольклора.....	148
М.С. Дедина Авторские стратегии в литературном процессе Горного Алтая во второй половине XX века.....	151
Л.Н. Донина / С.В. Сулова Татарская филигрань в контексте технологических традиций художественного металла Евразии.....	159
А.С. Екимбаева / Р.Н. Кенжебекова XIX–XX ғғ. төте жазуы ескерткіштері.....	168
Л.С. Ефимова Шаманская поэзия тюркских народов Сибири: адресанты, адресаты.....	177
N. Jafarov Mirza Alakbar Sabir's "Fakhriyya".....	187
Н. Жабборов Рукописи малоизученного произведения, приписываемого Ходже Ахмаду Яссави.....	196
Z. Zsidai Turkic peoples in medieval Islamic sources – the other side of descriptions.....	200
А. Жуматурду Манасчылардын орток өзгөчөлүгү.....	206
Н.И. Журакузиев Трех ярусная модель мира в фольклоре и литературе тюркских народов.....	217
М.Х. Закирова Духовная культура ирано- и тюркоязычных народов в исламский период (X–XVI вв.).....	230
Ç. Zaripova Çetin A. İbrahimov'un Kazak Kızı Adlı Romanında Kazak Türklerinin İyiyecek-İçecekleri ve Sofra Adabı.....	235
А.Ф. Илимбетова Люди – потомки змей в религиозно-мифологических воззрениях башир.....	244
E. Kaljanova Devlet, Toplum ve Bilim Adamı Murzatay Joldasbekov'un Kazak Edebiyatına Katkıları.....	252
M. Kazımoğlu – İmanov Mifoloji düşüncədə üçtərəfli qarşılaşdırma və bədii ədəbiyyatda obrazın ikiləşməsi problemi.....	261
F. E. Имамбаева Етістің көне түркі ескерткіштері мен түркология көлемінде зерттелуі.....	266
R. Korkmaz Aytmatov Anlatılarında Varoluş Mekanı Olarak Ana Dil.....	275
K. I. Матыжанов Қазақтың отбасы фольклорының этнографиялық бастаулары.....	281
N. C. Mehdiyeva Kazakistan ve Azerbaycan`nın Sanat Alanında Besteciler Birliği`nin Rolü (1960 – 1980`li yıllar).....	289

Ф.Х. Миннуллина Особенности жанра трагедии в татарской драматургии конца XX века (на примере трагедии А.Гилязова «Три аришина Земли», «Чертов омут» (1999) З.Хакима).....	299
А.М. Муртазалиев «Кавказские воспоминания» Мустафы Бутбая как историко- литературный памятник.....	305
N. Mustafayeva İsmayıl Hikmet Araştırmalarında Azerbaycan Edebiyatı Tarihi ve Edebiyat Tarih Bilimi Meseleleri.....	313
Р.З. Мұқышева Мажар әдебиетіндегі тұраншылық.....	318
А.Н. Мыреева Первые романы в якутской литературе: начало традиции.....	327
Naciye Yıldız Bir Tarih, İki Şiir; “1916 cil” ve “Ürkün”.....	332
Н.Х. Нургаянова Тюркский компонент в музыкальной культуре мордвы-каратаев.....	341
В.П. Ноговицын Древняя религия азиатов как средство возрождения духовности.....	347
Н.Р. Ойнопкинова Культ предков и обряд освящения семейных охранителей у алтайцев.....	356
Тюркан Олджай Обзор переводов турецких литературно-художественных произведений в Болгарии с 1839 по 1945 гг.....	361
С. Оразалиев Қазақстанға жер аударылған түркі халықтарының кейбір мәселесі.....	369
О.К. Павлова Главный герой олонхо якутов (на материале олонхо северо-восточной региональной традиции).....	376
К.С. Палымбетов «Китаби Қорқыт» жырлары және қарақалпақ дастандарының көркемдік байланыстары мәселесіне.....	384
В.В. Понарядов Мамлюкско-тюркская военно-техническая литература.....	395
Г.М. Пономарёва Тюркский компонент в культурософии Николая Трубецкого.....	400
В. Т. Rajabova The first researcher of Amir Temur.....	408
N. Rahmanov Türk-Run Abideleri Örneğinde Eski Türk Dialekti ve Eski Türk Edebî Dili Meselesi.....	415
М.М. Рахматов Әлишер Науаидің “Насаим ул-мухаббат” туындысында айқындауыш мүшелер.....	420
Е.А. Ржевская / А.А. Шевцова Национальные особенности искусства академика Ревеля Федорова.....	427
Н.И. Рыбаков Брачное посольство от карлуков Семиречья к кыргызам Енисея: начало IX века.....	434
З.Т. Садвокасова Идея борьбы в произведениях казахских акынов XIX века.....	443

А.А. Сальникова / Д.М. Галиуллина Татарский букварь «алифба» как объект культурного наследия.....	451
Г.Х. Самирханова Художественные особенности башкирских сенляу.....	456
Н.М. Сиражитдинова Персональная литературная энциклопедия «Мустай Карим» как мост дружбы между народами.....	459
Ж. Қ. Смағұлов Әл-Фараби және әдебиеттану ғылымының негіздері.....	464
М. Соегов Как в 1925 году российские академики-востоковеды рекомендовали ученого из Турции в члены-корреспонденты РАН.....	476
Г.Р. Столярова /С.Ю. Рычков /Н.В. Рычкова Религиозные традиции в культуре питания татар и таджиков г.Казани.....	485
З.К. Сураганова Казахские благопожелания, как дериват древней тюркской традиции алгыс.....	492
Н.Х. Суюнова Ногайский эпос и поэзия йырау в истории словесности тюркских народов.....	502
Д. Сухбаатар Древнетюркские экспонаты в фондах коллекции Национального Музея Монголии.....	510
Г.Н. Тавалдиева / Т.М. Тогаев Бесценное наследие нравственности и созидания.....	512
С.Ш. Тахан Проблемы развития казахской литературы в научных трудах академиков С.С.Кирабаева и Р.Нурғали.....	521
Г.Т. Телебаев Категория «qıt» в древнетюркских письменных памятниках.....	530
Т.М. Тогаев Поэзия Навои и народное творчество.....	538
Ж.Ж.Толысбаева Способы репрезентации гендерного мышления в женской прозе Казахстана.....	545
С.А. Тулеубаева Тюркская составляющая мусульманской цивилизации: история и современность.....	555
О. І. Тұржан Грек мифологиясындағы Аполлонның түркітектілігі туралы.....	565
А. Ә. Үсен Алаштың түркілік тамыры.....	573
V. Настуева Azerbaycan Şairi Nizami Gencevi 'nin Dünya Görüşüne Dair.....	582
А.С. Хайруллина Концепция героя в татарской литературе и прозе Разиля Валева.....	600
М.С. Хамидова Изучение исторического памятника Ходжа Ахмада Яссави (На основе документов ЦГА РУЗ).....	606
Б.Л. Хамидуллин Казахская литература в творчестве татарского писателя и переводчика Лирона Хамидуллина.....	613

Н.А. Хуббитдинова Культурологическое прочтение отражения башкирского эпоса «Кузыйкурпес и Маянхылу» в творчестве русского автора XIX в.....	618
Э.П. Чинина Алтай и младенец – равновесные святыни в поэзии С. Сартаковой	626
D. Chemilovska Polonya Tatarları.....	635
С.Ш. Шарифова Документальность как метод и формы смещения	646
А. М. Şükürov Müstəqillik illərində Azərbaycan-Qazax ədəbi əlaqələrinə dair	653
Д. Ысқақұлы Түркілік ортақ әдебиет мәселелері.....	658
Ж.С. Эшонқулов Эпосда кўмакчи қаҳрамон масаласи.....	669
G. V. Yuldiyeva «Akbozat» Başkurt Mitolojik Destanı Başkurt Halkının Manevi Mirası	677
Н. М. Юсупова /А.Ф. Юсупов Суфизм в средневековой татарской литературе: модели мира, функции и особенности.....	687

**ӘЛЕУМЕТТАНУ, САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ ЭКОНОМИКА / SOCIOLOGY,
POLITICAL SCIENCE AND ECONOMICS/ СОЦИОЛОГИЯ,
ПОЛИТОЛОГИЯ И ЭКОНОМИКА**

Е.У. Байдаров Казахско-китайские связи в контексте исторической ретроспективы и диалога культур... ..	695
Ф.Х. Галиев Традиционная правовая культура тюркских народов в синкретическом измерении	705
N. A. Graham/ Cody Schulz The Political Economy of Economic Diversification in Azerbaijan, Kazakhstan and Russia: Progress and Challenges	713
А.А. Жалмырза Қазақстанда тұратын қарақалпақтардың әлеуметтік-лингвистикалық жағдайы: тарихи анықтама және анкеталық талдау.....	729
Г.С. Жумашова Проблемы развития малых городов в Кыргызстане	739
З.И. Замалетдинова Роль родного (татарского) языка в развитии личности ребенка.....	745
З.С. Исакиева История и современное этнокультурное развитие чечено-ингушской диаспоры Казахстана	751
Ж.Т. Каденова Манастын мекенчил инсан катары калыптанышында ошпурдун педагогикасы	758
Ж.К. Кадыркулова Гендерные аспекты традиционной культуры тюркского народа в современном обществе.....	762

А.В. Мартыненко <i>Татарская умма Республики Мордовия: созидательная деятельность и конфликтный потенциал</i>	770
В.В. Медведев <i>Этнокультурная мобильность чувашей Республики Башкортостан</i>	773
Г.И. Мусаева <i>Проблемы женской безработицы в Республике Казахстан</i>	780
Р.А. Муратова <i>Экономика Казахстана и ее роль в тюркском мире</i>	789
Г.И. Мусаева <i>Проблемы женской безработицы в республике казахстан</i>	794
Т.Г. Мухтаров <i>Милитаризация и войны как фактор ассимиляции башкир</i>	802
Э.В. Никитина <i>Общее и особенное в менталитете тюркских народов Поволжья и Приуралья</i>	813
Г.Р. Нұрымбетова <i>Тәуелсіз Қазақстан жағдайындағы саяси бәсекелестік және демократиялық даму мәселелері</i>	822
Ш.Т. Нұрман <i>Қазақстандағы қоғамдық еңбек феномені: еңбекті ғылыми ұйымдастырудың кеңестік практикасы</i>	828
P. Piłho <i>Folklore, Epics and Copyrights: a review of copyright law of Kazakhstan</i>	834
С.Ш. Саидов <i>Формирование гражданского общества в Узбекистане: перспектива развития</i>	842
О. Н. Сеньюткина <i>Актуальность исследования политической культуры российских тюрков начала XX столетия</i>	849
Г.З. Ситдикова <i>Социальные аспекты развития агропромышленного комплекса Республики Башкортостан</i>	852
G. M. Feyziyeva <i>Energy Security and Azerbaijan</i>	861
Г.М. Шапошников <i>Проблемы активизации трудовой деятельности населения и повышение эффективности сельскохозяйственного производства (на примере Республики Хакасия)</i>	869
М. Ш. Шарифов <i>Влияние этнократизма на проявление государственного суверенитета в условиях федерализма (на материале Поволжья и Северного Кавказа)</i>	875
В.К. Шулбаев <i>Из опыта поддержки малых и отдаленных сел Республики Хакасия</i>	884
И.М. Юсупов <i>Характерологический склад народов Татарстана</i>	891



Қазақстан Республикасының Президенті
Президент Республики Казахстан

АСТАНА, АҚОРДА

.../05/2017

**«Ұлы Дала» II гуманитарлық
ғылымдар Форумы қатысушыларына**

**Құрметті мәртебелі меймандар,
зиялы ғылыми қауым!**

Сіздердің баршаңызды «Ұлы Дала» II гуманитарлық ғылымдар Форумының ашылуымен құттықтаймын!

Ұлы Дала – Еуразия кеңістігін мекендеген халықтардың мыңжылдық байланыстарының шежірелі куәсі, Батыс және Шығыс өркениеттерін тоғыстырған тоғыз жолдың торабы. Оның географиялық ауқымы алыс көкжиектерді қамтиды. Тарихи тамырлары тереңнен таралады. Бай мәдени мұрасы – бүкіл адамзаттың ортақ игілігі. Сондықтан бүгінгі Форум тақырыбының ынтымақтастырушы қуатқа ие символикалық мәні бар деп ойлаймын.

Менің бастамам бойынша құрылған Халықаралық Түркі Академиясы екінші мәрте мұндай форматтағы алқалы жиынның өтуіне ұйтқы болып, биыл рухани жаңғыру мәселесін қолға алып отыр. Осы арқылы Еуропа мен Азия арасындағы алтын көпір саналатын Астананың өз қақпасын әлемдік ғылымға айқара ашқаны – мағынасы зор оқиға.

Бұл Форум құрлықтарды шекарасыз жалғаған ғылыми интеграцияға үлкен серпін береді деп сенемін. Оның аясындағы баршаға пайдалы пікір алмасулардың өзара түсіністік пен ықпалдастықтың дамуына игі ықпалы болары сөзсіз.

Жұмыстарыңызға сәттілік тілеймін!

Нұрсұлтан НАЗАРБАЕВ

**ФОЛЬКЛОР, ЭДЕБИЕТ, ӨНЕР, ДИН/ FOLKLORE
STUDIES, LITERATURE, RELIGION ARTS/ ФОЛЬКЛОР,
ЛИТЕРАТУРА, ИСКУССТВО, РЕЛИГИЯ**

**МОТИВНАЯ СТРУКТУРА РОМАНА ТАЛХИ
ГИНИЯТУЛЛИНА «ЗАГОН»**

Абдуллина Амина Шакирьяновна*

Motivic structure of the novel «Enclosure» by Talkhi Giniiatullin

ABSTRACT:

The article aims at studying the motivic structure of the novel “Enclosure” by Talkhi Giniiatullin. The major motives of the written work are investigated and classified within the postmodernism framework. The motivic structure of the novel is consistent, it possesses evident inner integrity, conditioned by the author’s artistic nature peculiarities.

KEY WORDS: plot, theme, motive, motivic structure, T. Giniiatullin.

Впервые понятие мотива было обосновано в трудах В. Веселовского, комбинации мотивов составляют сюжет. В основе сюжета лежит представление о **событии**: «фабулой называется совокупность событий, связанных между собой, о которых сообщается в произведении. Фабуле противостоит сюжет: те же события, но в их **изложении**, в том порядке, в каком они сообщены в произведении, в той связи, в какой даны в произведении сообщения о них» [Томашевский 2002: 137]. Событие – это мельчайшая нерасторжимая единица в построении сюжета, которую А. Н. Веселовский назвал **мотивом**. Он писал: «Под мотивом я разумею формулу, отвечающую, на первых порах, общественности на вопросы, которые природа всюду ставила человеку, либо закрепляющую особенно яркие, казавшиеся важными или повторявшиеся впечатления действительности. Признак мотива – его образный одночленный схематизм» [Веселовский, 1989: 301]. Общепризнанным показателем мотива является его повторяемость.

* Доктор филологических наук, профессор, Бирский филиал Башкирского государственного университета, aminaabdullina@mail.ru

В свое время, исследуя проблему сюжета литературного произведения, Ю.М. Лотман обращался к вопросу о смысловом наполнении термина «событие»: «Событием в тексте является перемещение персонажа через границу семантического поля... Ни одно описание некоторого факта или действия в их отношении к реальному денотату или семантической системе естественного языка не может быть определено как событие или несобытие до того, как не решен вопрос о месте его во вторичном структурном семантическом поле, определяемом типом культуры. Наряду с общей семантической упорядоченностью текста, имеют место и локальные, каждая из которых имеет свою понятийную границу, событие может реализоваться как иерархия событий более частных планов, как цепь событий - сюжет. В этом смысле то, что на уровне текста культуры представляет собой одно событие, в том или ином реальном тексте может быть развернуто в сюжет. Причем один и тот же инвариантный конструкт события может быть развернут в ряд сюжетов на разных уровнях» [Лотман 1970: 301].

В романе Т. Гиниятуллина «Загон» основные мотивы можно представить следующим образом: социальные, нравственные, философские. Тема свободы в произведении доминирует. Центральным мотивом романа становится изгнание откуда бы то ни было главного героя, жаждущего мира и единения народов, отражающее душевное одиночество персонажа.

Одним постоянным мотивом в произведениях Т. Гиниятуллина можно считать мотив одиночества человека, его замкнутости в этом одиночестве и безысходности. Локализованный в разных частях текста, он проявляется в романе на уровне заглавия («Загон»), создания образов, в композиции, подтексте. С ним тесно связан мотив тоски и страха. В центре романа «Загон» - герой-одиночка. В нем нет ничего романтического, он просто один. Он одинок и не находит никого близкого себе по духу и силе. Этот человек довольно слаб, он зависит от общества и желает быть в нем, свою оторванность от мира воспринимает как тяжкое бремя: «Я не выносил осенние городские вечера. Днем в своих дневных заботах, суете, переживаниях ты как будто живешь вместе с городом, вместе со всеми, а вечерами, особенно ближе к ночи, когда город накрывает промозглая тьма, в окно глядит черный суконный мрак и едва освещенные чахлыми лампочками улицы, переулки и дворы превращаются в дикие пустынные пространства между наглухо запертыми домами, город от меня отдаляется и в четырех стенах своей комнаты, как в одиночном

заточении в душу входит ощущение жуткой заброшенности, потерянности» [Гиниятуллин 2004: 130]. Герой этот явно не героичен, он стремится слиться, обрести связи с этим миром.

Так возникает тема бессмысленности и жестокости жизни, в которой все на первый взгляд вместе, но невероятно одиноки. Герой романа «Загон» живет в мире, где нет и не может быть душевного покоя, равновесия, целостной личности, опирающейся на некие извечные устои. Авторская позиция просто отсутствует. Автор беспристрастно фиксирует события, нет ни осуждения, ни морали, нет ничего, кроме фактов.

Люди в романе не просто одиноки, их одиночество вырастает до символа, определяющего суть миропорядка, а фрагментарность усиливает ощущение всеобщей отчужденности. Привычные, повторяющиеся образы: вечно пьяные соседи, вагон метро с сидящими посторонними людьми: «Все лица были угрюмо озабочены, на всех лежала серая тень усталости, издерганности и нервов. Даже молодые лица были не улыбочивы и без горячего интереса к жизни. Все мы в этом вагоне были бесконечно далеки друг от друга, во всех нас затаенная неприязнь друг к другу, все мы настроены и боимся толпы, все мы чужие. В любую минуту, будь тому повод, из-за пустяка готовы наброситься на соседа как незнакомые уличные собаки» [Гиниятуллин 2004: 155].

Т. Гиниятуллин остро ощущает абсурд человеческого существования, бессмыслицу ежедневной суеты и предпочитает представлять ее подчеркнуто гротескно. Экзистенциализм противопоставляет образ мира и образ человека. Мир воспринимается как некая вселенная, которую невозможно познать, так как она не подчиняется никаким закономерностям, она абсурдна и не поддается логическому осмыслению. Человек заброшен в мир, в определённую социальную среду, историческую ситуацию, он противостоит огромному миру и трагически, фатально одинок. Как пишет М.Хайдеггер, «человек теряет самого себя, ему не хватает человека, и это тем в большей степени, чем исключительнее он делает себя как субъект мерой всего сущего» [Хайдеггер 1991: 23].

Важное место в произведениях Т. Гиниятуллина занимает проблема конфликтности социального бытия творческой личности. Автор сразу же отделяет «творческого героя» от окружающих, указывая странности его характера, образа мыслей, поведения. Творческая личность отличается даже обликом: «малорослый тщедушный очкарик с землистым лицом и робкими глазами» [Гиниятуллин 2004: 162]. Так устанавливается оппозиция: творец —

общество, она часто перерастает в открытый конфликт. Героя почти не интересуют события, свидетельствующие о социалистических преобразованиях, он к ним равнодушен. Это скорее не равнодушие, а неприятие социальных процессов.

Творческая личность не вписывается полностью в существующую систему отношений, принципов и ценностей. Творец всегда странный, всегда оказывается непонятым, непризнанным, смешным, «он ко мне относился несколько настороженно, зная, видно, что я все же окончил литинститут, писатель в некотором роде» [Гиниятуллин 2004: 104]. Его поступки вызывают у окружающих недоумение, он плохо уживается с людьми, никто не хочет дослушать его и понять: «Потом перешел на общелитературные разговоры, у меня это как-то прорвалось, потому, наверное, затосковался по таким разговорам, по такому общению. Лицо Голубятова делалось все грустнее, грустнее; я и раньше замечал: как только я начинал говорить о своих писаниях или вообще о литературе, он как бы сразу отключался и задумывался о чем то своем; я был ему явно неинтересен, мои рассуждения ему были скучны» [Гиниятуллин 2004: 186]. В свою очередь, у творческого человека вызывают недоумение окружающие люди, их мир кажется ему непонятным, нелепым, абсурдным.

Отчуждение героя распространяется на весь мир. Кажется, что некая незримая черта отделяет Толю Гайнуллина, изолирует от всех остальных людей, и он, находясь в обществе и поддерживая с ним лишь формальные связи, совершенно одинок. Герою все чуждо в окружающем мире: чужие души, чужие лица, чужие дела, чужие проблемы: «Дальше бескрайний незнаемый океан человеческой жизни, миллионы чужих, миллионы, которые и не подозревали о существовании какого-то Толи, слесаря из ЦТП, литератора-неудачника» [Гиниятуллин 2004: 132]. Герой не случайно так часто употребляет слова «чужой», «тоска», «заброшенность», «потерянность», они лейтмотивом проходят через все его творчество. Отчуждение сильнее, чем родственные, профессиональные связи, чувства любви и дружбы. Единственная сфера, на которую не распространяется отчужденность героя, - это творчество.

Герой Т. Гиниятуллина – Толя Гайнуллин - в своем творчестве выходит за сложившиеся рамки, вынужден добывать признание своим произведениям и доказывать собственную значимость. Творчество художника всегда ориентировано на читателя, он всегда работает для кого-то, и тем болезненнее оказывается непонимание. В результате — горькое разочарование, бессильное отчаяние, грусть, боль, обида: «Самое печальное было в этих отзывах то, что они почему-то

оставляли во мне ощущение, что мне соврали, что обвинение меня в мрачности, унылости – неискренние. Ведь в некоторых, может, невольных фразах я улавливал, что рассказы им нравятся» [Гиниятуллин 2004: 166]. Творческая несостоятельность и безуспешность объясняются прежде всего непризнанием, непониманием и в итоге - социальной изоляцией талантливой личности. Как утверждают Ф. Кузбеков и Д. Ионис, «роман, основанный на фактах биографии самого писателя, насыщен подробностями о литературной жизни столицы в конце 60-х годов с ее неизменными ориентирами: соцреализм, всесильный главлит, цензура... Духовная жизнь общества протекает скрытно, не выливаясь на страницы газет и журналов. Душно, тяжело, давит безысходность. Вся страна, в образном представлении автора, закрыта в загон. Рукописи начинающего литератора возвращаются из редакций с разгромными рецензиями. Годы работы – в стол, не печатается ни строчки. У редактора вызывает аллергию свежее слово писателя, окопная солдатская правда в его рассказах, острота и глубина проблем, своеобразие стиля. Понимаешь: все это испытал, пережил Талха Гиниятуллин, прежде чем пришел к читателю под именем Анатолий Генатулин» [Кузбеков Ф., Ионис Д. 2006: 104].

Бегство героя от реальности в мир творчества с целью обрести себя и разрешить противоречия с людьми, возможно, примириться с идеологией, запечатлевают мотивы одиночества, сиротства (родители героя к тому времени умерли) и диссидентского поиска смысла жизни. Но ничего не выходит, атмосферу времени 70-х годов автор рисует как период небытия.

Доминирующий в романе мотив гонения, несвободы составляют мотивы движения по пространству. Жизнь Толи Гайнуллина в Москве – это бесконечное, бессмысленное, тупиковое движение по лабиринту, часто герой романа блуждает по московским улицам, переулкам и бульварам, когда даже не осознает, куда и зачем он идет. Бесконечные перемещения героя в пространстве являются отражением его внутренней неуспокоенности и духовных метаний. Финал романа: «...бредет она по пустынной полевой дороге...отрешенная от жизни, сумасшедшая... и свободная...» [Гиниятуллин 2004: 284] свидетельствует о неразрешимости бытийно-философской коллизии героя с окружающим его миром. Мотив - структурная составляющая романа «Загон», обладает признаками концептуальности и репрезентативности и, являясь семантическим стержнем, обеспечивает произведению Т. Гиниятуллина внутреннюю цельность.

ЛИТЕРАТУРА

Томашевский Б. В. Теория литературы. Поэтика. М.: Аспект Пресс, 2002. — 334 с.

Веселовский А. Н. Историческая поэтика. — М.: Высшая школа, 1989. — 408 с.

Лотман Ю. М. Структура художественного текста - М.: Искусство, 1970. — 384с.

Гиниятуллин Т. Загон. — Уфа: Китап, 2004. — 352 с.

Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества. — М., 1991. — 192 с.

Кузбеков Ф., Ионис Д. О времени и о себе. // Бельские просторы. - 2006. - №4. — С.103-111

КЫРГЫЗ-КАЗАК АДАБИЙ БАЙЛАНЫШЫ ЗАМАН АГЫМЫНЫН АЛПТАРЫ

Алмаз кызы Перизат*

Literary connection between Kyrgyzs and Kazakhs Great specialists in study of literature of modernity

ABSTRACT:

This article examines the Kyrgyz-Kazakh literary connection in the basis of the recollection of great writers.

KEY WORDS: Kyrgyz-Kazakh, epic, literature, culture, scientist.

Кылымдарды кыйырына камтып, кыйышпас кыйынчылыктарды басып, бир тамырдан кубат алып, аскасы бийик Ала-Тоонун боорунда байыртан байырлап, анын тунук булактай суусун уртап, абасынан бирге дем алып, бири жанса жанып, жабыркаса жабыркап, кыр-кырларды чоогу ашып, жамааташ жашап келген Кыргыз-Казактын дини, тили, дили бир боордош калк экени айынгыс чындык.

Эки уюткулуу улуу журттун дүйнөлүк руханий баалуулуктары да бирин-бири толуктап, кубулжуп коошуп турат. Эгиз элдин элдүүлүгүдөгү эгемен жылдарына чейинки адабий байланыштары

*КР УИАнын Ч.Айтматов атындагы Тил жана адабият институтунун кенже илимий кызматкери.peri.almazova@list.ru

жана эгемен жылдарынан кийинки байланыш, алакалары мыкты деңгээлде өөрчүп, өнүгүп, өсүп отурду десек жаңылышпайбыз.

Адабий байланыштын негизин түзгөн эки элдин оозеки чыгармачылыгына көңүл оодарсак, андагы руханий көркөм дөөлөттөрдүн орток экенин баамдайбыз. «Эр Төштүк», «Жейренче чечен», «Алдаркөсө», «Асан кайгы», ж.б. көптөгөн уламыштар, жөө жомоктор, элдик ырлардын түрлөрү, макал-лакаптар айрым айырмачылыктарын эске албаганда көбүн эсе окшош айтылат. Тематикасы, негизги идеясы жагынан үндөш туундуулар да бар. Маселен, изилдөөчүлөр казактардын «Козукөрпөш Баянсулуу», «Кыз Жибек» өңдүү эпосторун кыргыздын «Аксаткын менен Кулмырза», «Олжобай менен Кишимжан» сыяктуу эпосторуна идеялык, көркөмдүк жагынан окшоштурушат. Мындай көрүнүш эгиз элдин карманган каада-салты, дүйнө таанымы, жашоо образы бир-бирне окшош болгондуктан алардын ыйык тутканы, сыймыктанганы, дегинкиси эле калк жараткан руханий асыл байлыгы да ошкош болушу табигый нерсе. Окумуштуу адабиятчы А.Акматалиев бул тууралуу мындай дейт: «Кыргыз-Казак элдеринин маданий байлыктары өтө катар өтүшүп, терең тамыр жайган. Айтылуу «Манас», «Эр Төштүк», «Курманбек» дастандары казактарга кандай жакын сезилсе, «Эр Таргын», «Кыз Жибек», «Кабланды» кыргыздардын сүйүктүү чыгармаларынан. Кыргыз элинин баатырдык эпостору «Курманбек», «Жаныш Байыш» менен казактын «Кабланды», «Алпамыш» дастандарынын сюжеттик мотивдердин, образдар системасынын окшоштуктарын оной эле көрүүгө болот... Кээ бир чыгармаларда эки элдин өкүлдөрүнөн катышкан каармандар да жолугат».[1981-ж, 5-б] Айрым учурларда бир элдин эпосунда экинчи боордошунун өкүлү негизги каармандардын бири болуп калганына да күбө болобуз. Маселен, изилдөөчү Р.Мылтыкбаев өз эмгегинде төмөндөгүнү белгилеген: «Главный герой казахского эпоса «Эр Таргын» был кыргызом. Он казахскую землю защищал от врагов, как свою родную землю» [1968-ж, 25-б]. Кыргыз калкынын руханий туу чокусу болгон «Манас» эпосунда да кыргыз менен казактын туугандыгы, жакындыгы дагы бир ирет тасытыкталат. Маселен, окумуштуу Сакен Өмүр өз иликтөөсүндө Жусуп Мамайдын варианты боюнча карап чыгып «Манас» эпосундагы эл достугу жөнүндө» [1994-ж, 13-25б] – деген жазуусунда Манас баатыр менен байланышта болгон уруу, элдер белгилүү каармандар жөнүндө сөз кылып келип, айрыкча чоролордун ар уруудан келген эрлер экендигине көңүл бурат:

“Кара ногой Манжиги,

.....
Бообек, Шаабек, Шүкүрү,
Аргындын Каракожосу,
Казактардын Борончу,
Каракалпак Турнасы...” –

деп башка дагы уруу аттарын, эр ысымдарын берет. Мында дагы аргын, ногой, үйсүн, ууруларынан эрлер, казак калкынан Борончу аттуу чоронун болгону көргөзүлүп олтурат. Көргөзүлүп олтурганы бекерден-бекер эмес анткени башка дагы баатырлар, хандардын алакалары абдан тыгыз болгон. Алар чоогу биримдикте жүрүшүп эл тагдырын да биргелешип чечишкен. Мына ошол башы бириккен баатырлардын арасында “Казактардын кан Көкчөсү” болгон. Каблан Манас менен Эр Көкчөнүн туугандык достук, байланышын эки элдин орток акыны Мухтар Шаханов өзү баш болуп “Манас” эпосунун жазуучу Кеңеш Жусупов кара сөз түрүндө жазып чыккан нускасын казак тилине которуп (жазуучу Рахымжан Оторбаев менен бирге) ал китептин баш сөзүндө эки элдин эзелки биримдигин белгилөө менен бирге жогорудагы баатырлардын баянынан да сөз кылып өтөт: “Манас отуз эки жашында Алтайды мекендеген кыргыздардын калың көчүн бштап Ала-Тоого көчкөндө, көчтүн оң канатын баштап Эр Көкчө кележатты. Чоң казатка аттанганда Манастын жанынан дагы казак досу көрүнөт” [1995-ж, 8-б] – деп акын белгилүү Манасчы Сагынбай Орозбаковдун нускасынан төмөндөгү саптар менен тастыктайт:

“Сары-Арканы жайлаган,
Сан казагын айдаган,

.....
Айдархан уулу Эр Көкчө,
Көкчөнүн колу көрүндү,
Шаң менен аскер көмүлдү,
Өзөнгө сыйбай буркурап,
Өзүң көргөн көп казак,
Өлөнүн айтып чуркурап,
Баатыр Көкчө келгени,
Аттан түшүп Манаска,

Ал да салам бергени...” –

деген саптар казак элинин баатыры Көкчөнүн да биргелешип жоонун жолун тосууга катышкандыгын, тууган башына түшкөндө өз башына түшкөндөй көрүп келип, калдайган калың колу менен тууган элге дем, күч кошконун байкоого болот.

Демек, биздин элдердин достугунун, туугандыгынын мезгил менен убакыт билбей тереңге сиңген, тарыхтын калың катмарларына калган ооздон-оозго, урпактан-урпакка өтүп келгендигинин таасын күбөсү катары “Манас” эпосу эки элдин баатыры менен баатыры, чоросу менен чоросу жанаша жүрүп, жоодон элди коргогонун биримдик менен байланыштын туу чокусун көргөзүп турат.

Уюткулуу улуу журтубуздун руханий кенчи болгон “Манас” эпосуна кайрылуубуздун дагы бир өзгөчө мааниси бар. Эпостун изилденишине бүткүл дүйнө илимпоздору кызыгышкан, алардын ичинен өзгөчө чоң салымды кошкон боордош казак элинин чыгаан илимпоздорунун бири Чокан Чыңгызович Валиханов болгон. Ал 1856-жылы кыргыз жергесине илимий саякат менен келип, Ысык-Көлдө болуп, Каркыра, Текес, Түп, Жыргалаң өзөндөрүн бойлото жердеген кыргыз айылдарын кыдырып, ошол жерден “Көкөтөйдүн ашын” кагаз бетине түшүрүп кеткен. Мындан биз окумуштуу Чокон Валихановдун кыргыз элине өзгөчө маани бергендигин, элдик оозеки чыгармаларга өтө кызыккандыгын көрүп отурабыз. Анын кыргыз элинин руханий байлыгына болгон кылдат мамилеси албетте, казак элинин өзүнөн кийинки илимпоз окумуштууларына үлгү болгон. Бул жаатта улуу жазуучу Мухтар Ауезовдун ысымын атап, эмгегин белгилеп кетүү парзыбыз дейт элем. Себеби, Чокан Валихановдон кийин кашкайган чындыкты жазып, “Киргизский героический эпос – “Манас” деген өз эмгектерин жараткан. Бул эмгекте окумуштуу төмөндөгүлөрдү эскерет: “Мен “Манас” эпосу тууралуу эмгегимди 1935-жылы жазып, 1937-жылы дагы толуктоолорду киргиздим...1944-жылы кайрадан сын көз менен карап чыгып, тил адабият институтуна тапшырдым”. Ал замандын кырдаалында керт башына коркунуч туудурган учурда да өз кызыкчылыгынан артка чегинбей эпосту изилдеп, керек болсо эпоско жан тартып эпосту сактап калган улуу инсандардан болгондугун тарых тастыктап турат.

“Манас” эпосунун тагдырына балта чабылып “эскичил”, “Бай-манапты даңазалайт” деген акылга сыйбас жалаа менен кеңеш өкмөтү өзүнүнүн саясий жоболоруна жат көрүнүш деп таап, ансызда улуттук руханий байлыктын көрөнгөсүнөн өксүп калган элдин оозунан эпосту да жулуп аларда Мухтар Ауезов калыс сөзүн айтып сактап калганына жазуучу Чыңгыз Айтматов өзү күбө болгон. Ал окуяны өзү мындай эскерет: “ – Манастан таза айрыла турган болдук го, – деп журттан таза айла кетип, түңүлгөн кезде трибунага шарт-шурт басып, касиетинден айланайын, Ауезов калбаспы. – Манапта бай-манапты мактаган жери бар чыгар. Бирок бул бүткүл бир калктын элдиги менен эркиндигин, руханий байлыгы менен улуу маданиятынын урпактан урпакка оозеки поэзия тилинде жатка айтылып, уланып келе жаткан көркөмдүккө ширелген тарыхы го. Эмесе, кыргыз калкынын өмүрүнөн Манасты ажыратуу – бул бүткүл бир улуттун тилин кесүү менен барабар эмеспи? Бөрк ал десе баш алууга умтулган алабарман адатыбыздан качан арылаар экенбиз? – деп саамага токтолуп Боровковго карай берди эле, тигил моюнун ичине каткан күрп тооктой башын салып калды” [55-б] – дейт заманыбыздын залкар жазуучусу Чыңгыз Айтматов.

Мухтар Ауезов “Манас” эпосун сактап калуу менен андагы Каблан Манасты, Эр Көкчөнү, Каракожону, Кошой менен Көкөтөйдү, акылман карыя Бакайды ж.б. гана сактап калбастан эң башкысы ал кыргыз менен казактын бир туугандыгын, боордоштугун дагы бир ирет тастыктап, эски кааданы байыркы биримдикти сактап калганын баса белгилеп айта кетишибиз абзел. Манасытын улуулугун андагы тереңдикти, маани мазмунун улуттун түбөлүк кенчи, бүтпөгөн руханий азыгы экендигин аңдап түшүнгөн. Анын “Манас” эпосун сактап калуусундагы башкы максаты эпостогу боордоштук, эл достугу, биримдиги, бир-бирине жөлөк-таяк болуу сыяктуу эң бир сонун эл аралык мамилелердин куюлушкан көркөмдүк менен берилиши; ансыз да өткөнүн унутуп бара жаткан келечек мууну үчүн эң эле зарыл азык болоорун да кыраакы киши сезип туйса керек.

“Баардык элдердин достугу жеке адамдардын байланышынан башталат” – деп акын Мухтар Шаханов кайра-кайра бекер кайталабаган чыгар. Маселен, залкар жазуучубуз Чыңгыз Айтматовго Мухтар Ауезов түздөн түз таасир эткен. Анын

жазуучулук өнөрүнүн өсүшүнө, чыгармаларынын туура бааланышына, адабий чөйрөдө өз ордун табышына көп учурда көмөкчү болгону белгилүү.

Убагында улуу устат жалгыз гана Ч.Айтматовго эмес, андан бир кыйла мурунураак чыгармачылыктын чыйырына келип кошулган кыргыз калемгерлери менен да арасы алыс болбой, кабардар болуп келгенин, алардын чыгармалары менен байма-бай таанышып, устат катары кеңешин берип жазма адабияттын жолуна жаңы түшкөн боордошторго тажрыйбалуу дос-туугандык кылып, кайдыгер карабастан көңүлүнүн чордонунда эки элдин тең адабий, маданий өнүгүүсүнө көз салып келген. Адабиятчы А.Акматалиев өз эмгегинде М.Ауезовдун кыргыз профессионал адабиятыбыздын калыптануу жана өнүгүү процесстерин изилдөөгө да кызыккандыгын билдирип, анын алгачкы муундун өкүлдөрүнүн чыгармачылыгына көңүл буруп, баалуу кеңештерин айтып тургандыгын белгилейт. Айрыкча; “Т.Сыдыкбековдун, А.Токомбаевдин, М.Элебаевдин, Ж.Бөкөнбаевдин, Т.Үмөталиевдин чыгармачылыгына; алардын ийгиликтери менен кемчиликтерин белгилеп достук байланышта болгон” – деп көргөзгөн.

Заман агымынын алптары байыртадан байланыштарын чыңдап боордоштукту бекем тутуп аткарган ак ниеттүү иштери менен азыркы кыргыз-казак жаш муундарына үлгү болуп, келечек муундардын жүрөгүнө учкун салып, жалынга айланышына себепкер болоорун жашыра албайбыз. Кыргыз-Казак адабий, маданий, рухий, экономикалык байланышы мындан да артып, төбөдөгү күнү жаркырай берсин.

АДАБИЯТ

Акматалиев А. Чыңгыз Айтматов жана кыргыз-казак адабий байланышы. – Ф., 1981-ж.

Мылтыкбаев Р. Из истории развития дружбы киргизского и казахского народа в период строительства социализма. – Ф., Кыргызстан, 1968-ж.

Шаханов М., Отарбаев Р. Манас: (Элдик пен эрлик эпосу). – Алматы, 1995-ж.

Асаналиев К. Чыңгыз Айтматов адабий доор. – Б., 2013-ж.

ГЕНЕЗИС ЭТНИЧЕСКОГО СТИЛЯ В МОНУМЕНТАЛЬНОЙ СКУЛЬПТУРЕ КАБАРДИНО-БАЛКАРИИ

Аппаева Жаухар Мустафаевна*

Genesis of ethnic style in monumentalscultures of Kabardino-Balkaria

ABSTRACT:

Local sculptors faced with the task of ethnic art creating. This goal served as a powerful catalyst for their creative searches. As Kabardians and Balkars didn't have the traditions of fine arts, they had to assimilate the techniques and means of expression adopted in the art of other nations, and especially Russian.

Since that time, the Kabardino-Balkarian painters constantly reflect in the context of world art, study and use peculiarities of local folk arts, crafts and architecture, trying to create works that resonate the outlook of their people, reflecting the peculiarities of its mentality. These efforts allowed to some of them to achieve certain successes.

Over time, the Kabardino-Balkarian monumental sculpture acquired its own face, specific characteristics that distinguish it from other regional schools.

KEY WORDS: ethnic style, national culture, ideological art, mentality, genesis.

Возникновением и «ускоренным развитием» (по терминологии культуролога Георгия Гачева) новых для себя видов искусства, которые по аналогии с «младописьменными литературами» позволительно назвать «младоизобразительными искусствами», балкарцы и кабардинцы целиком обязаны политике советских властей, проводимой в области культуры в 1920-1930-х годах.

Сложность развития изобразительного искусства в республике в эти годы заключалась в том, что в Кабардино-Балкарии не было собственной базы для его становления. Необходимо было преломить многочисленные влияния, полученные извне, и заложить основу местных художественных традиций, то есть создавать образы, близкие мировосприятию кабардинского и балкарского народов. На умонастроение кабардино-балкарских художников оказала влияние господствовавшая в ту пору в стране идея нивелирования национальных черт искусства. Художественная культура развивалась в строго очерченных

* искусствовед, Председатель Кабардино-Балкарского отделения АИС РФ, ООО «Ассоциация искусствоведов РФ», appaewa2565@mail.ru

рамках соцреализма. Разговоры же о создании национального по форме искусства носили сугубо декларативный характер.

Вполне понятно, что местные художники ориентировались в своем творчестве вначале на русское и европейское реалистическое искусство, но не потому, что принципы русской и классической европейской художественной школы специально насаждались, а просто потому, что других ориентиров в те годы все равно не было. Если говорить о таком понятии, как заимствование каких-то форм искусства у других народов, то в этом не было ничего экстраординарного. Это вполне естественный процесс, присущий всем народам, но вместе с тем, как пишет литературовед и культуролог З. Кучукова: «Следует признать наличие в этнической субстанции каждого народа стабильного «ядра», «нерастворяющейся гранулы», которая обеспечивает жизнеспособность и самобытность каждой этнической группе». [Кучукова 2005:239] То есть, по ее мнению, даже при заимствованиях можно говорить лишь об «этнической смещенности» онтологических констант, а вовсе не об утрате своей идентичности.

Изначально речь шла о простом подражании стилистике искусства других этносов, и лишь позже была поставлена задача приспособить заимствованные формы к менталитету кабардинцев и балкарцев. Располагая одним и тем же с русскими художниками материалом, местные авторы учились использовать стилистику, сюжетную канву, отвечающие особенностям горской ментальности. Они интуитивно вносили в свои произведения такие элементы и детали, которые отражали их национальный менталитет.

Местные власти, боясь быть обвиненными в национализме, всячески избегали всего, что было связано с чем-то традиционным, этническим. Дело доходило до казусов. Даже на выставку творчества кабардинских художников, посвященную 400-летию присоединения Кабарды к России (1957 год), которая должна была пройти в Дни декады Кабардинской АССР в Москве (балкарцы в это время находились в ссылке в Средней Азии) местные чиновники решили представить произведения художников на темы весьма далекие от местных, к примеру, по мотивам русских народных сказок. Приехавшие для оказания творческой помощи столичные художники Богаткин и Шепелюк были буквально шокированы этим фактом и настоятельно рекомендовали министерству культуры КАССР перезаключить договор, к

примеру, на скульптуру «Каменный цветок», исполненный Г. Бжеумыховым, на его же композицию «Батараз побеждает дракона» на сюжет из Нартского эпоса, а заказ Ф. Калмыкову на «Сказку о рыбаке и рыбке» на его же скульптуру «Конеvod Кабарды». В отличие от местных чиновников столичные художники стремились отобрать произведения с национальными сюжетами. Их внимание привлекало и то, что в них ощущался национальный колорит.

Особенно отчетливо это качество было заметно в творчестве первого кабардинского скульптора Федора Калмыкова, к сожалению, рано ушедшего из жизни и так и не успевшего реализовать свой творческий потенциал. Его однокурсник по Саратовскому художественному училищу Лев Николаевич Головницкий, народный художник РСФСР, лауреат Государственной премии РСФСР им. И.Е. Репина сумел разглядеть в нем национального скульптора еще в годы учебы. «Сознавал ли он свою ответственность первого национального скульптора, которую уготовила ему судьба? – писал он в своих воспоминаниях. – Ни в чем это не проявлялось: ни в разговорах, ни в поступках. Он был занят постижением основ скульптуры, упорно овладевал знаниями конструктивного построения, анатомией и пластикой... И вот, когда наступила пора, что глина стала послушной в руках ученика, Федя все чаще и чаще стал обращаться к родным мотивам в скульптуре, бережно прикасаться к своей культуре как бы изнутри извлекая национальную мелодию в простых на первый взгляд композициях. И в этом была их неповторимость» [Головницкий 1978].

Нельзя не отметить природное чутье Ф. Калмыкова, который очень тонко понимал природу национального и в то же время обладал умением мыслить образно и современно. Конечно же, Ф. Калмыков «извлекал национальную мелодию» по наитию, не отдавая себе в этом отчета, поскольку в годы учебы Калмыков, в первую очередь, был озабочен точностью решения задач, поставленных перед ним педагогами. Это одно из свидетельств того, что способность мыслить категориями своего народа передается человеку на генетическом уровне. Как писал русский философ и публицист Н.А. Бердяев, «человек входит в человечество через национальную индивидуальность, он существует не как абстрактный, а как «национальный человек». [Бердяев 1990:96] Художник-кабардинец Ф. Калмыков интуитивно

преломлял формы европейского искусства, придавая им национальный характер.

Проблема этнического в искусстве начала волновать некоторых других местных художников еще в 1950-е годы. Они мечтали о создании искусства, близкого менталитету своего народа. Однако для ее решения в те годы не было соответствующей базы. А главное, эта цель противоречила общесоюзной программе развития советской культуры. Потому понемногу эту идею предали забвению. Возрождена она была вновь лишь в конце 1970-1980-х годах. К решению национально-региональных проблем подключились и русские скульпторы, поселившиеся в Нальчике в 1950-1960-х годах, которые, конечно, остались людьми прежде всего своих художественных традиций, но их произведения значительно обогатили и укрепили позиции кабардино-балкарского искусства.

Несмотря на сдерживающие факторы со стороны государства местные ваятели занимались поисками уникального способа вписаться в мировое искусство. Они стремились найти такие художественные координаты, которые бы вывели формулу бытия народа или, по крайней мере, позволили в определенной степени отразить национальные черты этноса. Эта цель послужила сильным катализатором их творческих поисков. Скульпторы-монументалисты прекрасно понимали, что из-за отсутствия собственных традиций изобразительного искусства им все равно придется заимствовать приемы и средства выразительности русского, европейского, всего мирового искусства с их последующей ассимиляцией, адаптацией к эстетическим вкусам и мироощущению кабардинцев и балкарцев.

Проблема создания этнического стиля в искусстве не может решиться в одночасье и одним человеком. Многие художники КБР внесли свой вклад в решение этого вопроса. Прежде всего они использовали, разумеется, в несколько преобразованном виде элементы местного народного декоративно-прикладного искусства и архитектуры. Какие-то художественные открытия, вновь найденные удачные элементы подхватывались другими кабардино-балкарскими скульпторами, шлифовались, и на их основе складывались устойчивые формы. Активно использовалась система кодовых онтологических знаков, архаические формы, этнически маркированные элементы и мотивы, чисто местные архетипы, такие, как кавказская бурка, черкеска, всадник, меч, кинжал, воин, национальные орнаменты и узоры.

Очень оригинальной оказалась мысль использовать в монументальном искусстве каменную кладку в балкарском стиле (хуна) в качестве постаментов или подпорных стенок. Таких примеров в республике немало. Это памятники Кязиму Мечиеву и Бекмурзе Пачеву в Атажукинском саду (ск. Х. Крымшамхалов и М. Тхакумашев), С. М. Кирову (ск. В. Славников, арх. Р. Палагашвили), К. Мечиеву в селе Бабугент (ск. Х. Крымшамхалов, арх. М. Каркаев) (илл. 1) и многие другие.

Использование валунов, монолитных кусков скал, имитирующих кавказский ландшафт, также придавало произведениям кабардино-балкарских ваятелей местный колорит. Таких памятников множество: Пушкину в Нальчике (ск. Н. Кузнецов-Муромский, арх. А. Тарарин), А. Головку в г. Прохладном (ск. Х. Крымшамхалов, арх. Р. Палагашвили), воинский памятник, выполненный ск. А. Шекоюном в селе Плановском, надгробие К. Кулиеву в селе Чегем (ск. М. Тхакумашев, арх. В. Бублик), многие другие. Весьма своеобразны памятники Б. Фиапшеву и М. Лермонтову скульптора А. Гушапши, А. Сотгаеву ваятеля М. Узденова (илл. 2) и другие, в которых применен оригинальный прием: в тело цельных гранитных блоков врезаются вставки из другого по цвету материала, что также стало новым словом в монументальной скульптуре. Здесь речь идет не просто о новациях. В этих произведениях интуитивно отражено мировоззрение горцев.

Теме смерти в мировом искусстве отведено значительное место. Интересна ее интерпретация в монументальной композиции С. Катони, посвященной погибшим в Великой Отечественной войне. Автор иллюстрирует стихи К. Кулиева: «Каждая пуля, выпущенная на войне, попадает в сердце материнское». Слова балкарца Кулиева скульптор рассматривает в культурном контексте русского народа. Образ погибшего воина, как бы вырванного с корнем из земли, соответствует представлению европейца о гибели человека. Для горцев же образ смерти связан чаще всего с камнем, сорвавшимся с утеса. Этот образ гениально представлен балкарским поэтом Кязимом Мечиевым в стихотворении «Серый камень» [Мечиев 1968:67]:

Серый камень сорвался с утеса,
В мрачной бездне остался лежать.
Никогда ты наверх не вернешься,
Свой утес не увидишь опять.

Здесь можно вновь говорить о несовпадении этнических моделей мира европейцев и горцев. Работая над композицией, авторы извлекают из глубинных фондов ментальной памяти национальный образ-концепт.

Если в мировом искусстве пирамидальная композиция всегда считалась просто одним из удачных приемов искусства, то у горцев она подсказана самим силуэтом гор. Один из балкарских художников, помню, постоянно посмеивался: я строю свои композиции, как гору. Что касается обелисков, то они повторяют природные формы гор, и потому органично воспринимаются местными скульпторами.

Отсутствие традиций изобразительного искусства заставляет наших художников более пристально изучать язык древних видов искусства кабардинцев и балкарцев. Они специально занимаются изучением Нартского эпоса, устно-поэтического творчества кабардинцев и балкарцев, архитектуры, декоративно-прикладного искусства, хореографии, материалов археологических раскопок и стремятся вербальным и иным образом найти изобразительный эквивалент. Не последнюю роль в становлении изобразительного искусства нашего края сыграло и обращение к историческому прошлому коренных народов, вообще национальной тематике. Были сделаны и серьезные попытки отыскать культурные истоки своего народа в далеком прошлом, и на их основе создать национальную модель искусства. Этнический колорит современным произведениям искусства придают точно найденные типажи, характеры, темперамент горцев, наконец, стилистика произведений, не оставляющая сомнений в принадлежности к определенному народу не только героев, но и авторов этих работ.

Постижение глубинной сущности жизни, создание образов, которые бы народ воспринял как национальные, отражающие его менталитет, такую цель преследуют кабардино-балкарские мастера искусств, и, надо сказать, нередко успешно справляются с этой очень непростой задачей. Еще в начале творческого пути они делают «национальное» неизменным атрибутом своего искусства. Приезжие художники стремились творчески усвоить то, что успели наработать представители коренных народов, пытались взглянуть на мир через призму видения мира кабардинцами и балкарцами. Они тоже нередко использовали национальные орнаменты, кавказские архетипы, но не как древнейшие матрицы художественного сознания горцев, а в сильно стилизованном виде. Тем не менее, ряд их произведений выполнен на высоком

художественном уровне и вполне удачно вписывается в контекст национального искусства.

История монументально-декоративной пластики Кабардино-Балкарии берет отсчет с 1936 года с композиции «Танцующая пара» русского ваятеля Василенко, установленной на аттике кинотеатра «Зимний» в Нальчике, переименованного после войны в «Победу». (илл. 3) Скульптор, приехавший в Кабардино-Балкарию, чтобы полюбоваться красотой гор, был так очарован ими, что задержался здесь надолго для выполнения заказа министерства культуры КБАССР. Ему предстояло изваять две скульптуры для фасада кинотеатра. Но вместо того, чтобы установить скульптуры в нишах на уровне человека, как ему было заказано, он предпочел их вознести вверх. По воспоминаниям солистки Кабардино-Балкарского ансамбля песни и пляски Жануси Аталиковой, послужившей ему моделью для образа танцовщицы, в горах скульптора особенно поразила красота полета орлов, которых он наблюдал в непосредственной близости. Не мог он не заметить, что многие кавказские танцы также имитируют полет птиц. Свои впечатления от увиденного он передал в скульптурной композиции, придав ей орнитогенный характер. Василенко создал образы танцоров, движения рук которых напоминают взмахи крыльев птиц, воспаряющих в небо. Как равнинный житель, Василенко привык смотреть на птиц почтительно, снизу. Потому закономерно он воссоздает в этом произведении собственную русскую картину мира.

У ваятелей-горцев совсем иной подход к созданию орнитогенных образов: для них не существует дистанции между человеком и птицей, поскольку они делят единое жизненное пространство. У нас многочисленные придорожные, фонтанные или парковые декоративные скульптуры горных орлов с раскинутыми крыльями, изображенные в момент приземления либо взлета (чаще всего это тиражные образцы), устанавливались на природных камнях, расположенных довольно низко. Здесь наглядно видно несовпадение пространственных моделей жителей гор и равнин. Это пример того, что образное воплощение у представителей разных народов имеет свои особенности, обусловленные историко-культурными, этнопсихологическими, географическими факторами.

Увлечение орнитогенными образами присуще многим кабардино-балкарским скульпторам. Особенно притягательной эта тема оказалась для С. Катони. В памятнике защитникам Отечества

в г. Баксане движение руки окрыленного победой солдата подхвачено направлением экспрессивно трактованных летящих складок плащ-палатки, которой вполне осознанно автор придает очертания крыла птицы. Скульптурная композиция в с. Шордаково представляет собой статую женщины и как бы парящую в воздухе рядом с ней кавказскую бурку. Хотя С. Катони в этом случае изображает бурку без ее владельца, она воспринимается не как простой элемент кавказской одежды, а как материальное напоминание о погибшем человеке, о солдате, «унесенном» ветром войны.

Надо сказать, что и в некоторых других произведениях Катони использует свой фирменный знак – летящую бурку. На фризе памятника, посвященного 115-ой Кавдивизии (с. Кенже), изображена атака конницы. Это даже не бешеная скачка, а стремительный полет коней, когда бурки и плащ-палатки взлетают в воздух и несутся вслед за всадниками, образуя своеобразные бурные, экспрессивные ритмы и узоры. Вторая тема этого ансамбля – память по погибшим. Ее С. Катони воплотил в образе скорбящей женщины с поникшими плечами и низко опущенной головой. Автор удачно использует контраст динамичного движения отряда и застывшей в горе женщины. Горянка стоит перед воротами, конфигурация которых напоминает мусульманский надгробный памятник. В их проеме силуэтно вырисовывается фигура горца в бурке и папахе, символизирующего погибших в войне, как бы «ушедших по ту сторону жизни».

В монументальном искусстве Кабардино-Балкарии наиболее распространенными мотивами и по сей день остаются кавказская бурка и камень, особенно, когда речь идет о мемориальной скульптуре. С успехом эти детали используют как представители коренных народов, так и русские мастера резца. Бурка украшает скульптурные образы общественно-политических деятелей, писателей, героев войны. К примеру, Хамид Савкуев изваял образ президента КБР В.М. Кокова, сидящим на валуне с накинутой на плечи буркой, хотя тот никогда ее не носил. (илл. 4) Вягель вове не стремился эксплуатировать национальную идентичность своего героя. Одежда используется не в бытовом назначении, а как архетип, как изобразительный знак народа. Эта деталь композиции несет большую смысловую нагрузку, способствует решению чисто художественных задач.

Для своего времени такие авторы, как Г. Бжеумыхов, и Х. Крымшамхалов изваяли подлинно новаторские произведения, используя современные острые средства выразительности, и одновременно создавая этническое по духу искусство. Работая над образом средневекового адыгского мыслителя Жабаги Казаноко, Г. Бжеумыхов апеллирует к древнеегипетскому канону, но создает истинно национальное произведение. Комплекс «Односельчанам, павшим на фронтах Великой Отечественной войны», возведенный в селе Булунгу (ск. М. Горлов, арх. В. Бублик) состоит из протяженной каменной стены, выложенной в балкарском стиле и пятиметрового обелиска, напоминающего по форме антропоморфную надгробную стелу. Правда, она носит не цельный характер, а имеет сквозной проем, в котором четко вырисовываются силуэты двух скорбящих горняков.

Можно перечислить множество и других скульптур мемориального характера, в которых используется мотив надгробного памятника кабардинцев и балкарцев. Познакомиться с подобными образцами они могли по книге А.Я. Кузнецовой [Кузнецова 1982:176] Архитектурный костяк таких памятников обогащается, как правило, декоративным убранством–орнаментами с изображением символично-знаковых атрибутов, подобных тем, что украшали традиционные надгробные памятники и несли информацию о роде занятий, профессии умерших. Нередко можно встретить эмблематические знаки ислама – звезду и полумесяц, древние соляные и астральные знаки, родовые тамги, зооморфные и растительные орнаменты, предметы бытового и ритуального характера, одежду и ее аксессуары, что еще больше связывает памятник с архетипами народного искусства.

Традиционно в русской и советской монументальной скульптуре скорбь народа по погибшим в войне символизирует Родина-мать. Но авторы памятника «Скорбящий горец» (ск. Х. Крымшамхалов, арх. М. Каркаев) отошли от подобной трактовки этого понятия, создав мужской образ, поскольку по-балкарски Родина звучит как Атажурт–земля отцов, то есть Отечество. (илл. 5) И потому вполне в соответствии с менталитетом балкарского народа этот образ авторы воплотили в фигуре горца. Авторы, прежде всего, учитывали уникальную функцию бурки. Она – не только род одежды, произведение декоративно-прикладного искусства, но и архитектуры, поскольку в походах кавказцы использовали ее в качестве палатки. Фигура «Скорбящего горца»,

расчлененная рустом, в какой-то степени напоминает и традиционную балкарскую каменную кладку.

В какой-то мере по этому пути пошел и В. Славников в памятнике павшим героям, возведенном в селе Черниговском, изваяв скорбную и одновременно величественную фигуру мужчины, а не принятый в русской скульптуре образ скорбящей женщины-матери. Он принадлежал к тем художникам, что твердо стоят на почве русского этномира, но порой выходил за его границы, чтобы окунуться в культуру другого народа и, постигнув его специфику, создать на ее основе значительные произведения.

Кавказские горцы, по определению французского философа Гастона Башляра, относятся к «асцензиональным» народам, наделенным «комплексом высоты», для которых восхождение на гору обыденное событие. Даже с примитивным альпинистским снаряжением они без страха шли покорять высочайшую вершину Европы-Эльбрус. Не удивительно, что для горцев-героев Х. Крымшамхалова и М. Тхакумашева, («Первовосходители». В. Баксан) это не сулит особых страхов и переживаний. Один из них - Ахия Соттаев изображен в момент, когда спокойно, деловито выбирает маршрут восхождения. Другой альпинист - Килар Хаширов - изображен в тот момент, когда он взшел на вершину Эльбруса. Однако мы не замечаем у Хаширова того бурного ликования, которое обычно испытывают покорители гор, поскольку для горцев это не было подвигом или особым достижением.

В последние десятилетия более интенсивно идет осмысление этнических особенностей народов, культура каждого народа анализируется с позиций, какую национальную сущность она может явить миру и какие ценности мировой цивилизации могут обогатить ее духовное наследие. Современная культурная ситуация способствует не только унификации, но стимулирует актуализацию собственной национальной культуры с тем, чтобы она представляла интерес для мирового сообщества. В полной мере это касается и культуры Кабардино-Балкарии.

ЛИТЕРАТУРА

Кучукова З. Онтологический метакод как ядро этнопоэтики. Нальчик, 2005

Семейный архив вдовы Ф. Калмыкова В.Х. Калмыковой

Мечиев К. Стихи, Нальчик, 1968

Бердяев Н.А. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990.

Кузнецова А.Я. Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, Эльбрус, 1982

Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. М., 2003

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ:

Крымшамхалов Х., арх. Каркаев М. Памятник Кязиму Мечиеву. 1960, с.Бабугент.

Узденов М. Памятник первовосходителю на Эльбрус Ахии Соттаеву. п. Верхний Баксан.

Василенко. Скульптурная группа «Танцующая пара». 1936, г. Нальчик, кинотеатр «Победа»

Савкуев Х, арх. Матуев З. Памятник первому Президенту КБР В.М. Кокову. 2007, г. Нальчик.

Крымшамхалов Х., арх. Каркаев М. Скорбящий горец. 1967, с. Кенделен.



1 Памятник Мечиеву



2 Памятник Соттаеву



3 Танцующая пара



4 Памятник Кокову



5 Скорбящий горец

ТАТАРСКИЙ ТЕАТР В КОНТЕКСТЕ СЦЕНИЧЕСКИХ КУЛЬТУР СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА

Арсланов Мехаметгали Гилмегаалиевич*

The Tatar theatre in the context of Scenic Cultures Of Central Asia And Kazakhstan

ABSTRACT:

The article reveals the role of leaders of the Tatar theater in the education of young scenic figures of the Uzbek and Kazakh peoples, and also in transfer of own scenic experience and the theatrical ideas apprehended by them from the West European performing Arts.

KEYWORDS: the Tatar Theater, the Uzbek Theater, the Kazakh Theater, transfer of experience, education of scenic figures.

Татарский театр зародился в регионе, расположенном между Востоком и Западом на стыке слияния культур славянского и тюркского миров, многовекового мирного сосуществования двух конфессий - православия и ислама. Весьма выгодное геополитическое расположение Татарстана в центре пересечения водных, желез-нодорожных и шоссейных сообщений, кроме всех прочих, подготовило благоприятные условия для свободного обмена достижениями культуры различных регионов, традициями литературы и искусства многих народов.

Казань - крупный центр научной и культурной жизни Поволжья и Приуралья, прославившийся знаменитым университетом, учеными, писателями, художниками мирового значения, также издревле известен своими богатыми театральными традициями. Здесь, как и в Москве, и в Санкт-Петербурге, создавалось особое силовое поле искусства, и любой, даже самый прославленный актер, режиссер, антрепренер, считал для себя честью быть приглашенным в Казань. Не случайно именно здесь, в центре пересечения культурной жизни Востока и Запада, одним из первых среди национальных театров страны в начале XX века зародился суверенный институт народной культуры - татарский театр.

Возникновение татарского театра как эстетического феномена, как художественного, идеологического и организующего единства было обусловлено усложнением политических, социальных,

* доктор искусствоведения, Член -корреспондент АН Татарстана
g.arslanov@yandex.ru

нравственно-психологических, бытовых форм жизни народа на рубеже XX века. Его зарождение было подготовлено взаимодействием четырех основных компонентов: народного (фольклорного) театра, национальной драматургии, «литературных вечеринок» в медресе, а также опыта западноевропейского театра, проникшего через русскую сценическую культуру. Влияние Запада, западноевропейского театра продолжается на всем протяжении истории татарского театра. Оно не ограничивается заимствованием репертуара, принципов оформления, приемов постановки и актерской игры. Самое главное - восприятие вышедших из центров культуры западных стран театральные идеи. Татарский театр одним из первых среди тюркоязычных сценических культур осваивал достижения театрального искусства Запада и передавал их в родственные театры Казахстана и Средней Азии.

Процесс передачи достижений западноевропейского, русского театров, а также накопленного за годы существования татарского театра собственного опыта, происходил особенно интенсивно в 10-20-е годы двадцатого столетия. Как известно, к тому времени татарский театр в своем развитии достиг значительных успехов. Процесс передачи достижений западноевропейского, русского театров, а также накопленного за годы существования татарского театра собственного опыта, происходил особенно интенсивно в 10-20-е годы двадцатого столетия. Как известно, к тому времени татарский театр в своем развитии достиг значительных успехов. Октябрьскую революцию он встретил уже вполне зрелым, сформировавшимся искусством, с работающими в единой реалистической манере достаточно большими актерскими силами, умной, ищущей национальной режиссурой, сложившимся репертуаром из произведений национальной, русской и западноевропейской драматургии. В тот же период многие тюркоязычные театры страны в своем развитии делали лишь первые шаги, и тогда актеры, режиссеры татарской сценической культуры пришли им на помощь. В этом смысле особенно знаменателен опыт общения татарских сценических деятелей зачинателями театрального дела казахского, узбекского народов.

Театральное воспитание народов Средней Азии и Казахстана деятелями татарской сценической культуры было начато еще в первые годы существования татарского театра. Дореволюционные профессиональные татарские труппы «Сайяр», «Нур», «Ширкат» в начальный период больше работали в передвижных условиях и

очень часто гастролировали в этих регионах. На первых порах труппы были немногочисленными, и, когда не хватало артистов, режиссеры находили и привлекали для участия в спектаклях местных любителей на небольшие вспомогательные роли. Обычно в каждой постановке приезжих артистов участвовало два-три, а то и больше местных жителей. Таким образом, гастролируя по таким городам, как Ташкент, Алматы, Бухара, Самарканд, Хива, Петропавловск, Павлодар, Уральск, Семипалатинск, Кустанай и др., татарские театральные труппы не только эстетически обслуживали местных жителей, но и из способной молодежи исподволь готовили актерские кадры. Очень часто в гастрольных спектаклях выходили на сцену узбеки и казахи, таджики и туркмены. Как бы подтверждая правильность известного высказывания о том, что, однажды вступив на сцену, нельзя забыть ее, некоторая часть молодежи навсегда выбирала сценическую карьеру. Такое явление наблюдалось достаточно часто. После завершения гастролей приезжих артистов местные любители, объединившись, сами создавали драматические кружки и уже своими силами ставили спектакли. К примеру, после гастролей «Сайяр» в 1908-1909 годах по Средней Азии, в Ташкенте была организована и вела систематическую просветительскую работу труппа «Чулпан». Самодеятельные артисты ставили пьесы Г.Камала, Г.Богданова, Ф. Амирхана, М.Файзи. Данная труппа проработала до Февральской буржуазной революции 1917 года. А в 1918 году при участии актеров «Чулпан» при Туркестанском комиссариате по делам просвещения был организован Татарский государственный театр.

В декабре 1920 года решением театрального отдела Наркомпроса Туркестана была создана Образцовая узбекская краевая труппа. Ее руководителями назначались признанные узбекские театральные деятели М.Маджидов, А.Исмаилов и известный татарский актер Н.Сакаев. Очень скоро руководство этим коллективом перешло в руки талантливого актера и режиссера татарской сцены Г.Камала I. Один из ведущих артистов дореволюционной труппы «Сайяр» Камал I, после октябрьских событий, активно пробовал себя и на режиссерском поприще. Он являлся организатором и художественным руководителем Казанской труппы «АЙ», затем работал режиссером татарских фронтовых театральных бригад. И вот накопленный опыт постановочной работы пригодился. Являясь острохарактерным актером на интернациональные роли, в своем режиссерском

творчестве тяготеющий к романтическим постановкам, Камал I оказал весьма значительное влияние на формирование и рост узбекского театра. Первым, чем занялся Камал I, приступая к работе, был репертуар. Узбекский театр в тот период не располагал национальным репертуаром. Тогда Камал I решил обратиться к хорошо известному и близкому по постановкам в «Сайяр» драматургическому материалу. В первую очередь это драматургия Г.Камала, Ф.Амирхана, Ф.Бурнаша, затем западноевропейская и русская классика, произведения Ф.Шиллера, В.Дюканжа, П.Джакометти, Н.В.Гоголя. Этапным спектаклем узбекского театра начала 20-х годов стал «Коварство и любовь» Ф.Шиллера в постановке Камала I. Яркая, эмоциональная постановка, провозглашающая победу подлинных чувств, торжество высоких идеалов, была очень близка людям, переживающим исторический катаклизм, в смутное время потерявшим почву под ногами и пострадавшим от людской жестокости. Именно поэтому она пользовалась огромной популярностью и продержалась в репертуаре вплоть до 1926 года, намного опережая по продолжительности сценической жизни все другие постановки.

Наряду с постановочной деятельностью Камал I вынужден был вести и педагогическую работу. Многие узбекские актеры делали лишь первые робкие шаги на сцене и, естественно, им надо было давать все, начиная с азов актерского мастерства. Камал I работал над развитием внутренней и внешней техники узбекских артистов, старался привить им хороший, вкус, воспитывал уважительное отношение к ценностям мировой художественной культуры.

В двадцатые годы, кроме Н.Сакаева, Камала I на узбекской сцене работал известный танцовщик и балетмейстер Али Ибрагимов (Ардобус). Со второй половины 1920-х годов до конца 1950-х годов режиссером и театральным педагогом узбекской сцены являлся И.Илялов. В тридцатых годах здесь же трудился признанный талантливый режиссер татарского театра Г.Девিশев, а в 1940-1960 годы - не менее талантливый режиссер Г.Исмагилов. Признанные мастера режиссуры, воспринявшие достижения передовой западноевропейской постановочной культуры, они привнесли в узбекский театр любовь к правде жизни, отточенной форме постановок, яркую театральность, предельную простоту и искренность в актерской игре, стремление к углубленной психологической разработке характеров.

В развитие узбекского театра много внесли актрисы-татарки Ф.Камалова, М.Кариева, Х.Илялова, З.Садриева. Очень разные по характеру дарования, масштабам таланта, они вели каждодневную, кропотливую сценическую работу и по мере сил и возможностей помогали становлению и развитию театральной культуры братского народа. Многие признанные спектакли узбекского театра родились благодаря их труду и таланту. В начале своей творческой деятельности несколько лет в Узбекистане проработал выдающийся татарский актер, народный артист СССР Х.Абжалилов. В двадцатых годах он участвовал в организации драматических коллективов в Бухаре и Хиве, затем снимался в фильмах бухарско-русского кинематографического товарищества [Татар совет театры 1975].

Как видно из изложенного, многие деятели татарской сцены весьма активно помогали узбекскому театру. Их творчество, подключенное к живительным источникам братского народа, давало весьма ощутимые результаты. Многое, что написано о взаимодействии татарского и узбекского театров, можно без особых изменений перенести и на взаимоотношения татарского и казахского театров. Близость к территории Казахстана таких известных дореволюционных центров культуры татарского народа, как Уральск, Оренбург, Троицк издревле оказывала очень сильное влияние на культурную жизнь близлежащих казахских населенных пунктов. Важную роль в просвещении казахского народа играли муэдарины и шакирды выпускных курсов из медресе названных городов, выезжавшие для обучения детей в казахские аулы во время летних отпусков. В крупных же городах, таких как Алматы, Петропавловск, Кустанай, Акмолинск, Семипалатинск, начиная с 1911-1914 годов татарские любители стали организовывать «Восточные вечера». Эти вечера, включавшие в программу одноактные спектакли, а также концертные номера, являлись предметными уроками для казахской интеллигенции. Вначале, принимая участие в спектаклях татарских любителей и получая какой-то опыт сценической культуры, они впоследствии и сами стали организовывать молодежные вечера. Объединявшие артистов и зрителей разных народов удивительно теплой атмосферой дружбы и взаимопонимания, восточные вечера являлись своеобразными актами интернационального воспитания. Значение подобных вечеров высоко оценивается и исследователями казахского театра. «Эти выступления, вместе с концертами и спектаклями,

проводившимися татарской молодежью, и легли в основу «Восточных вечеров», в которых принимали участие представители разных народов мусульманского вероисповедания, - пишет, к примеру, Б.Кундакбаев в своем капитальном труде, посвященном казахскому театру. - ...Татарские любительские кружки нередко показывали большие отрывки и целые акты пьес, тем самым побуждая казахов к созданию своих пьес, своей драматургии» [Кундакбаев 1966].

После Октябрьской революции во многих городах и крупных населенных пунктах Казахстана образовались татарские театральные коллективы. Как пишет доктор искусствоведения Н.Львов - большой знаток казахского театра - новая власть поддерживала татарскую театральную самодеятельность и использовала ее для пропагандистской работы в мусульманском крае. В некоторых случаях спектакли устраивались силами профессиональных актеров и любителей, что намного повышало художественный уровень постановок. К примеру, зимой 1918 года в Петропавловске с участием «отца татарского театра» Г.Кариева и ведущего актера дореволюционной труппы «Нур» Ш.Шамильского были поставлены спектакли «Тахир-Зухра» Ф. Бурнаша и «Тайны нашего города» Г.Камала [ГЦТМИБ 1918]. Сам факт выбора этих произведений, требующих для постановки большого коллектива и талантливых исполнителей, говорит об уровне и масштабе мастерства актеров труппы.

Во многих случаях вокруг татарских театральных коллективов организовывалась талантливая молодежь других национальностей. Перенимая опыт старших коллег, они сравнительно легко проходили этапы становления. «Казахские самодеятельные кружки возникали чаще всего рядом с русскими и татарскими профессиональными или полупрофессиональными труппами, - продолжает Р.З.Кундакбаев. - Казахи-любители быстро усваивали опыт русских и татарских товарищей по искусству» [История советского драматического театра 1966].

Естественно, из этих кружков лишь избранные становились профессиональными актерами. Их, может быть, не так много. Однако среди них были основатели казахского профессионального драматического театра Е.Умурзаков, К.Бадыров, видные деятели казахского сценического искусства С.Кожамкулов, И.Мендыханов, А.Кошаубаев, И.Байзаков, Ж.Шанин, Ж.Елебеков, впоследствии определившие пути развития национального театра.

Таким образом, в дореволюционный период развития как результат частых гастролей татарских трупп в городах Туркестана зародились татаро-узбекские, татаро-казахские, иногда просто казахские и узбекские драматические кружки. В них ставились пьесы как татарских, так и местных авторов. Выступая в спектаклях драматических кружков, воспитывались многие, ставшие ведущими деятели казахского и узбекского театров. Факт влияния татарского театра на зарождение узбекского и казахского театров подтверждается многими исследователями этих народов. В частности, в книге «История казахского театра» рассказывается о руководящей роли татарских режиссеров в формировании сначала любительских, позднее профессиональных казахских театров [Исаев театрыный тарихы 1975]. «...Деятельность представителей татарского театра в Туркестане сыграла особую роль в знакомстве узбекского зрителя с европейским театром, - пишет академик, исследователь узбекского театра М.Рахмонов. - Это, в свою очередь, привело к формированию отношений между узбекским и татарским театром» [Рахмонов 1968]. Татарский театр оказал достаточно серьезное влияние и на туркменскую, и на таджикскую сценическую культуру. Об этом можно почерпнуть сведения из трудов историков театра К.Карими и Н.Нурджанова [История советского драматического театра 1966-1971]. Однако при этом необходимо заметить, что творческие контакты между деятелями искусств этих народов гораздо менее интенсивны, по сравнению с узбекским и казахским театрами. Видимо, сказались языковая отдаленность таджикского и территориальная отдаленность туркменского народов.

Обобщая вышеизложенное, необходимо отметить, что татарский театр, возникая на стыке слияния культур Запада и Востока, в течение всей своей истории выполнял функции своеобразного моста, перевалочного, передаточного пункта. Осваивая передовые достижения западного искусства, первым среди тюркоязычных народов страны он на свой лад перерабатывал и передавал их в театры Казахстана и Средней Азии. Являясь мировоззренческим, весьма близким народам мусульманского востока, татарское театральное искусство во многом помогло подготовить зарождение их сценических культур. В этом его своеобразие и большая заслуга перед братскими народами.

ЛИТЕРАТУРА

- Татар совет театры //Казан,1975.
- Кундакбаев Б. Казахский театр// История советского драматического театра. В 6 т.-Т 1. - М.: Наука, 1966. -С. 309.
- ГЦТМИБ Государственный центральный театральный музей им.Бахрушина. Фонд Н.И.Львова. Оп I, Ед. хр. 150, Л. 63; «Маяк» (Петропавловск). -1918. - 23 декабря.
- История советского драматического театра. В 6 т.-Т 1- М.: Наука, 1966. -311
- История театрынын тарихы. -Т.1. -Алматы, 1975. -Б.38-50.
- Рахмонов М. Узб^к театры тарихы. -Ташкент, 1968. -Б.268.
- История советского драматического театра. В 6 т. - М.: Наука, 1966-1971 гг.

ОГНЕННАЯ СТИХИЯ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

Афанасьев Ньургун Вячеславович *

The fire element of the Turkic peoples of Siberia: general and special

ABSTRACT:

The fire element of fire is considered among the Turkic peoples of Siberia. Common features and peculiarities, refined representations and origin of the Spirit of fire are revealed.

KEY WORDS: fire element, spirit of fire, representation, origin, Turkic peoples.

Огонь с древних времен является сакральным символом. В мировоззрениях многих народов мира огонь выступает как посредник, медиатор между миром людей и иным миром, а очаг – сакральным и семантическим центром жилища, определяющим его организацию, и местом обитания хозяина/хозяйки огня [Традиционное мировоззрение... 1989: 138].

Для того чтобы разобраться в общих чертах и особенностях представлений об огне, нам необходимо провести сравнительно-

* Ассистент кафедры фольклора и культуры Института языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова» n.v.afanasev@mail.ru

сопоставительный анализ мифологии якутов и Саяно-Алтайских народов. По верованиям рассматриваемых народов, Дух огня имеет божественное происхождение и, согласно мифологии, у многих тюркских народов, – огонь бывает небесным, земным и подземным.

В соответствии со своими представлениями о трех мирах (верхний, средний, нижний) древние якуты различали разные виды огня. Они выделяли огонь священный – *айыыуота*, огонь полезный, огонь обыденного обихода и огонь ужасный, все истребляющий. *Айыыуота* ‘огонь священный’, по их верованиям, даровал *Хомпоруун Хотой Айыы* ‘Божество орел Хомпоруун’, которого ботулунский род якутов считал прародителем белых шаманов. В материалах героического эпоса – *олонхо* и мифов якутского рода хоро полезный, обыденный огонь дарует людям глава абаасы Верхнего мира – *Улуу Тойон* (Великий Господин). Соответственно огонь у якутов имел два противоположных начала. Доброе начало они представляли в виде священного огня, злое начало видели в ужасном, все истребляющем огня.

У якутов Дух огня имеет божественное происхождение, они представляли его в антропоморфном образе. В некоторых текстах эпоса и в материалах мифологии Дух огня у якутов одновременно считается сыном двух божеств – *ҮрүңАар Тойона* (Белого Священного господина) и *Улуу Тойона* (Великого Господина). Значит, якуты замечали в огне и в Духе огня присутствии двух противоположных начал, доброго и злого.

По представлениям хакасов, огонь бывает трех видов: небесный, земной и подземный. Как пишет В.Я. Бутанаев, особыми защитными свойствами наделялся *типр оды* ‘небесный огонь’, зажженный от огненных стрел Кугурт-Чаячы ‘Громовержца’, поражавшего ими злых духов [Бутанаев 1997: 4]. Огонь злых духов – призрачный огонь хакасы называли *юзют оды* ‘огонь умерших душ’. Этот огонь встречается в местах, где проказничает нечистый дух. Также подобный призрачный огонь встречается и у кыргызов Тянь-Шаня, у них блуждающие огни носят название *албастыоту* ‘огонь демонического существа албасты’ [Проблемы духовной... 2009: 182].

Тогда древние якуты и хакасы в своих мифологических представлениях разграничивали три вида огня. Такое разделение было обусловлено по вертикальному принципу разделения миров. Для них характерны 3 вида огня, которые были связаны с отображением представлений о трех мирах. Значит можно

следовать, что у тюркских народов Сибири проявляются идентичные представления об трех видах огня.

Теперь приступаем к описанию представлений о Духе огня у рассматриваемых народов.

Якуты в силу анимистических представлений Духа огня оформляли в текстах *алгыса* ‘благопожелания’ архаическими эпитетами как *кыыра бырдья* ‘выделяющаяся седина’, *бырдья бытык* ‘седая борода’, *чыыччы кыламан* ‘волосяной покров ресниц’, *кырыа чанчык* ‘седые или поседевшие виски’, *кыырыл төбө* ‘седая голова’, *додо тойон* ‘низкорослый, пухленький господин’, *маһан бахсыл* ‘белоликий старик’, *хантай буодьу* ‘(на голове видны) волосы под краем шапки’. Эти эпитеты передавали его внешность как седобородого, седовласого, имеющего седые или поседевшие виски, низкорослого, пухленького и белоликого старика.

У хакасов Дух огня *От-инези* ‘Мать-огонь’ имела антропоморфный облик женщины. Но в некоторых сказаниях описывается, что *От ине* – это белая красивая, обнаженная женщина. По другим сведениям, ее видят в образе полной женщины в пестром платье и платке. Также нередко ее описывали как седовласую старушку [3]. Хакасы, как и якуты, верили, что *От-ине* у хорошего хозяина юрты бывает благородной, а у плохого хозяина может быть худой и злой.

По мифологии хакасов, *От-Ине* считался богиней и принадлежит к божественному пантеону, т.к., она является родной сестрой богини *Умай* и имеет дочь *ХызылЧылтыс* ‘Красную звезду’, которая разносит животворный огонь по всему миру через моря и океаны. В доказательство этому утверждению приводим текст из заклинания обращенный к *От-ине*. *Чаасманчаргылыг Ылгенменпиртиллиг или Ылгенменүзүктүгүн, Чарыхманчаргылыгзын* ‘Имеет одну судьбу с землей, Имеет один язык с Ульгеном или Ты имеешь одну часть с Ульгеном, Ты имеешь один удел с Белым Светом’ [Бутанаев 1997:3]. В тексте подчеркнуто, что Дух-хозяйка огня имеет один язык и одну часть с верхним божеством Ульгеном. Следовательно, по представлениям хакасов, Дух-хозяйку огня *От-Ине* ‘Мать огонь’ в срединный мир направляет глава белых божеств Верхнего мира – Ульген, т.е. она имеет небесное – божественное происхождение.

Алтайцы Духа огня, так же как и большинство тюрко-монгольских народов, кроме якутов и иркутских бурят, олицетворяли в женском образе и называли Ут-эне ‘Огонь-мать’.

Как подчеркивала Н.П. Дыренкова, Дух-хозяйка огня имела отца и мать. Об этом говорится в текстах обрядовой поэзии: «Мой отец, высекавший великое пламя, мать, сгребаящая каменный –очок, искры искрящая» [Дыренкова 1927: 68]. Так, в алкышах ‘благопожеланиях’ указывается связь Ут-эне с верхним миром. В тексте говорится, что «Мать-огонь, имеющая пуповину в небе, с синим небом одинаковый язык» [Алтай алкыштар... 1993: 66]. Можно предположить, что Ут-эне выступает как богиня, спустившаяся с небес. Она является связующим звеном с высшими божествами. В текстах алкыша ‘благопожелания’, восхваляя Духа огня алкышчы, ‘человек, произносящий благопожелания’, описывал ее как отусбашту от-эне ‘тридцатилетняя Мать-огонь’. Как подчеркивает А.И. Наева, у алтайцев цифра три сакральная, и, преумножая три десятикратно, усиливается святость антропоморфного образа *Ут-эне* до божества [Наева 2011: 41]. Исходя из мифологических преданий и текстов обрядовой поэзии мы выясняем, что Дух-хозяйка огня у алтайцев *Ут-эне* ‘Огонь-мать’ имеет небесное происхождение. Но, в отличие от представлений якутов и хакасов, ее происхождение или назначение высшими божествами отчетливо не упоминается и не подчеркивается.

Тувинцы с самых древних времен представляли и поклонились огню как семейному божеству – покровителю и защитнику. Такое почитание и поклонение огню, по мнению М.В. Монгуша, – прошло длительный путь исторической эволюции и со временем проникло в каноническую систему буддийского верования. Но тувинцы шаманисты называют Богиню огня «От – ие» и обычно представляют в образе полной и доброй старушки у хорошего хозяина юрты, и худой и злой у плохого. Так же как и хакасы по воззрениям тувинцев внешний облик *От-ие* изменяется соответственно и по времени суток и даже месяца [1]. Например, во время новолуния она бывает прекрасной девой, носящая шелковые одежды, а в старый месяц она превращается в глубокую старуху. Как отмечает М.Б. Кеннин-Лопсан, шаманы Богиню огня «От-ие» ранним утром видят как женщина в возрасте, одевающая, грубые одежды, а вечерами она проявляется как красная девица. Иногда, некоторые ясновидящие образ *От-ие* видят как мужчину. Это, по нашему мнению, проявляется амбивалентность одного из самых архаических божеств в традиционном веровании тувинцев.

Таким образом, в верованиях якутов и Саяно-Алтайских народов (хакасов, алтайцев и тувинцев) Дух огня имеет небесное,

божественное происхождение и имеет антропоморфный облик. Но по воззрениям саяно-алтайских тюрков, образ самого почитаемого духа представлена как женщина. Иногда в образе старухи, а иногда молодой девушки. Так же здесь можно подчеркнуть, что ее внешность изменчива по времени (суток и года). Якуты внешний облик Духа огня видели как мужчину – старика, т.е., противоположно тюркам саяно-алтая. Так же его образ устойчив и не изменчив.

ЛИТЕРАТУРА

Абаев Н.В. Обряд углехождения у тувинцев (по материалам полевых исследований) [Электронный ресурс] / Н.В. Абаев, Ч.Ш. Сарыглар // (10.02.2017). URL: <http://tengrifund.ru/obryad-uglexozhdeniya-u-tuvincev.html>

Алтай алкыштар = Алтайские благопожелания / Сост. Укачина К.Е., Ямаева Е.Е.; рец. Чочкина М.П. - Горно-Алтайск: Изд-во «Ак-Чечек», 1993. – 144 с.

Бурнаков В.А. Дух огня в религиозно – мифологической системе хакасов [Электронный ресурс] / В.А. Бурнаков // (24.08.16) URL: http://www.shamanstvo.ru/shamanizm/spirit/spirit_08.htm

Бутанаев, В.Я. Культ огня у хакасов / В.Я. Бутанаев // Вестник ХГУ им. Катанова. 1997. Вып. 3, сер. 3. С. 3-8.

Дыренкова Н.П. Культ огня у алтайцев и телеутов / Н.П. Дыренкова // Сб. МАЭ. 1927. Т. VI. — С. 63-78.

Наева, А.И. Алтайский обрядовый фольклор: специфика жанра (этнокультурологические аспекты). Монография / А. И. Наева. – Барнаул: АРТИКА, 2011. – 125 с.

Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири: сборник статей памяти Юго Юльевича Сурхаско // Ю.Ю. Сурхаско, А. ПКонкка. – Петрозаводск: КарНЦ, ИЯЛИ, 2009. – 447 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова; отв. ред. И. Н. Гемуев. - Новосибирск: Наука, 1988. – 224 с.

АНТРОПОГЕНЕЗДІҢ АҚТАҢДАҚТАРЫ

Ахметов Әділ *

Палеолит, неолит, плейстоцен және өзге дәуірлерде адамзаттың планета бетіне таралып, түбегейлі қоныстануына жол ашқан ұлы көштер мен миграциялық үдерістер, тарихи тұрғыдан келгенде, әлі де толық сыры ашыла қоймаған антропогенез ақтандақтарының қатарына жатады, өйткені ол мәселелерге қатысты ғылым әлемінде қалыптасқан жалпы мәліметтер болғанымен, антропоздің күллі сырын ашатын әмбебап та жүйелі зерттеу жұмыстары 21 ғасырдың басына дейін түбегейлі қолға алынбай келен болатын.

Міне, дәл осы тұрғыдан келгенде, 2008 жылы Қазақстан Республикасы көтерген жаһандық бастаманың орны бөлек. Ол бастамаға Францияның ірі ғылыми орталықтары қолдау көрсетіп, дәл сол жылы Париж қаласындағы ЮНЕСКО-ның бас ғимаратында ұйымдастырылған «Халықтардың алғашқы ұлы көші» («First Great Migrations of Peoples») атты бірінші халықаралық конференция мәнінің зор болғаны күмән тудырмайды және, ең бастысы, бұл шара жоғарыда аталған жаһандық мәселелердің түйінін тарқатуға бағытталған ең алғашқы әрі нақты қадам болды.

Бұлай деуге толық негіз бар. Өйткені әлемнің жүзден аса кәсіби археолог, биоархеолог, палеоантрополог, микробиолог, генетик, географ және лингвист ғалымдарымен қатар, радиометрикалық зерттеу орталықтары мамандарының бастарын бір мезгілде бір жерге тоғыстырған дәл мұндай іргелі үнқатысу алаңы ешқашан және ешқайда бой көтеріп көрен емес-тін.

Дәл осы тұста, бітер істің басына жақсы келер қасына демекші, бұл жаһандық жобаның бастамашысы да, ұйымдастырушысы да, іске асырушысы да халқымыздың тұғыры биік тұлғаларының бірегейі, бүгінгі таңда сексеннің сегіріне көтерілген ірі қоғам және мемлекет қайраткері әрі Қазақстан Республикасының ЮНЕСКО аясындағы Тұрақты өкілдігін көп жылдар бойы басқарған пассионар дипломат Олжас Сүлейменов екенін ерекше атап өтудің жөні бар. Себебі, дүниетанымы терең ғұлама заманауи форумның тартымды да тағылымды болуына ерекше мән берген және алдын ала ойластырылған дайындық жұмыстарын бастан аяқ

* Академик, Қазақстанның еңбек сіңірген қайраткері

жіті қадағалап, үлкен жауапкершілікті өз мойнына алып, аянбай тер төккен. Бұл сипат аса ұқыптылықпен жасақталған конференция бағдарламасынан, тайға таңба басқандай, айқын сезіледі.

Мәселен, конференцияның: «Африкадан Америкаға дейін. Планета бетіне қоныстану»; «Ұлы көштер. Ортақ мұра»; «Еуропадағы алғашқы қоныстардан бастап, ең соңғы ұлы көшке дейін»; «Ұлы көш толқындарындағы көшпелі өркениеттер» атты төрт сессияға жіктелген ірі бағыттары бойынша АҚШ, Нидерланд, Индия, Италия, Қазақстан, Қытай, Перу, Ресей, Ұлыбритания және Франция сынды он мемлекеттен арнайы шақырылған 17 ғалым өте өзекті баяндамалар жасады. Форумға қатысқан өзге ғалымдардың арасында да аталмыш ғылым салаларының өкілдерімен қатар, салааралық зерттеулердің майталман мамандары, оның ішінде, көшпелі өркениеттерді зерттеушілер мен мәдениеттанушылар да болды. Бағдарламаға енген ғылыми баяндамалардың барлығы дерлік өзіндік ерекшеліктерімен қатар, терең мазмұндылығымен заманауи форумға ден қойған сала ғалымдарымен қатар, Париждің зиялы жұртшылығының да ықыласы мен ризашылығына ие болды. Сондықтан таным мен тағылымға толы форумның атмосферасы мен мән-мағынасын оқырман толық сезіну үшін, әңгімені толығырақ тарқатудың жөні келіп тұр.

Айтса айтқандай-ақ, конференцияның бірінші сессиясында сөз алған Францияның генетик ғалымы, доктор Эвелин Эйер «Генетикалық әртүрлілік және қоныстану тарихы» деген іргелі тақырыптың мәнін ашса, оның жерлесі, Пуатье университетінің профессоры, палеолит дәуірін зерттеуші кәсіби маман Роберто Макьярелли өз баяндамасын «Аравия арқылы Африкадан Азияға: үлгілер, болжамдар және адамзат қоныстарының алғашқы кезеңдерінің дәлелдері» деген тақырыпқа бағыштады.

Италияның Болонья университетінің профессоры, палеоантрополог Фиоренцо Факкини «Миграциялық толқындар және адамзат пайда болғаннан бергі ұлы көштер: палеоантропологиялық және мәдени көзқарас» деген ауқымды мәселеге тоқталды. Ал Перудің Джордж Фостер атындағы Зерттеу қорының өкілі, доктор Эльмо Леон Канал «Америка халықтарының плейстоцен дәуіріндегі шекарасы» деген ірі тақырыптың түйінін тарқатты.

Әлемнің ғылым қоржынында екселген дәлелді айғақтар мен нақты дәйектерге негізделген менің ғылыми баяндамам «Байырғы америкалық «үндістердің» Азиядан қоныс аударуы және олардың алтайлық тегі» деген өзекті тақырыпқа арналды.

Конференцияның екінші сессиясының күн тәртібіне енген баяндамаларға да ғылыми жұртшылықтың қызығушылығы ерекше болды. Еліміздің Аль-Фараби атындағы Ұлттық университетінің профессоры, палеолит, неолит және антропогенез бағыттарының ірі маманы Жәкен Таймағамбетов өз баянамасында «Қазақстан - Еуразиядағы ең байырғы мәдени орталықтардың бірі» деген тақырыпқа тоқталды. Американың Пенсильвания университетінің профессоры, археологиялық антропология маманы Дин Р.Сноу «Халықтардың көші-қоны және Қазақстанның археологиялық әлеуеті» деген мәселені қозғады. Францияның Превентивтік археология жөніндегі Ұлттық институтының профессоры Паскаль Депап «Плейстоцен дәуіріндегі Еуропаға қоныстану: үзілістер мен жалғастықтар» деген түйінді мәселені тілге тиек етті. Индиядан келген генетик, Бомбей қаласындағы Биология ғылымдары мектебінің Иммунология департаментінің жетекшісі, доктор Рамасами Питчаппан «Дравидтік мәдени эволюцияның геномдық салдары» деген мәселенің мәнін ашты.

Конференцияның үшінші сессиясы да салиқалы баяндамаларға толы болды. Мұнда бірінші болып сөз алған неолит саласының маманы, Франция профессоры Жан Гилен өз баянамасында «Еуропаға алғашқы қоныстану: миграция ма, әлде мәдени диффузия ма?» деген сауалдың жауабын іздеді. Ұлыбританиялық археолог, Белфаст қаласындағы Корольдік университеттің ректоры, профессор Джэймс Мэллори өз баянамасында «Тарихтан бұрынғы Еуразиядағы көші-қон: археология мен тілдің ара-қатынасының мәселелері» деген өзекті тақырыпты талдады. Нидерландық профессор Джордж Ван Дрием «Гималай тілдері жөніндегі жоба. Үлкен Гималай аумағындағы лингвистикалық қауымның бұрынғы тарихы: жаңа генетикалық материалдардың түсініктемесі» деген ауқымды мәселенің мәнін ашты. Ресейден келен тарих ғылымының докторы Вера Буданова өз баянамасын «Халықтардың ұлы көші: өзгеріс заманындағы этникалық ахуал» деген мәселеге арнады.

Конференцияның төртінші сессиясы тұтастай Ұлы көш кезіндегі көшпелі өркениетке бағышталды. Бірінші болып сөз алған Париждегі Шығыс тілдері мен өркениетін зерттейтін Ұлттық институттың президенті, профессор Жак Легран өз баянамасын «Континентальдық Еуразиядағы көші-қондарға қатысты тарихи үдерістер, олардың жай-күйі мен шектеулері: көшпелі бақташылықтың баламасы» деген ірі тақырыпты тілге тиек етті. Ал Қазақстанның Әлкей Марғұлан атындағы археологиялық

институтының директоры, академик Карл Байпақов «Еуразиядағы түркі және иран халықтары: көші-қондар және өзара қарым-қатынас мәселелері» деген келелі тақырыптың қыр-сырын ашып берді. Қытай халық республикасының Қоғамдық ғылымдар академиясының Археология институты атынан сөз алған доктор Гуо Ву өз баяндамасын «Ертеректегі (б.з.д. 1300-700 ж.) малмен айналысқан көшпелі қоғамның дамуы мен оның Еуразия даласының шығыс аймақтарындағы тарихи мәні» деген тақырыпты қаузады. «Дала көшпелілері мен Алтай мәдениеті» деген тақырыптың мәнін Францияның Сорбонна университетінің профессоры, доктор Анри-Поль Франкфор саралады.

Биік деңгейде өткен бірінші жаһандық форумды қорытындылай келе, Олжас Сүлейменов оның көздеген нысанаға тигенін атап өтіп, бұл іргелі жобаның келешекте әлемнің басқа аймақтарында да жалғасын табатынына сенім білдірді. Конференция материалдары 2009 жылы ағылшын және орыс тілдерінде жеке жинақ болып басылып шықты.

2011 жылы Олжас Сүлейменов бастамашы болған мегажоба мәнді жалғасын қайта тапты. Америка Құрама Штаттарының Нью Йорк қаласындағы әлемнің ең беделді білім ордаларының бірі - Колумбия университетінде Қазақстан Республикасының Елшілігі мен аталмыш университеттің Гарриман институты бірлесе отырып, адамзаттың алғашқы ұлы көштеріне бағышталған екінші халықаралық конференцияны да өте табысты өткізді және ол форумның тезистерін әлемге танымал “Springer” баспасы 2015 жылы “Mobility and Ancient Society in Asia and the Americas” (“Азия мен Америка құрлықтарындағы көші-қон және байырғы қауым”) деген көз тартар айдармен ағылшын тілінде жеке жинақ етіп басып шығарды.

Хронологиялық тұрғыдан, бұл туындыны жоғарыда аталған бірінші халықаралық конференцияның тезистерін топтастырған көлемді ғылыми жинақтың табиғи жалғасы деуге лайық. Солай бола тұрғанмен, АҚШ-та өткен екінші халықаралық конференцияның күнтәртібінегі көкейкесті мәселелер тек ғаламдық антропогенездің көкжиегін ғана кеңейтіп қойған жоқ, сонымен қатар, олар күллі түркі әлемі үшін де, оның ішінде өз еліміздің мерейі үшін де, сондай-ақ, әлемдік түркология ғылымы үшін де өте маңызды мәнге ие болды. Бұлай деуге жаңа жинаққа енгізілген түйінді де татымды ғылыми баяндамалар толық негіз бола алады.

Біріншіден, 13 тараудан тұратын бұл жинаққа АҚШ, Аргентина, Әзербайжан, Бельгия, Бразилия, Германия, Дания, Қазақстан, Ресей және Чили мемлекеттерінен арнайы шақырылып, конференцияға сүбелі үлес қосқан жиырмаға тарта кәсіби антрополог, археолог, генетик және лингвист ғалымдардың іргелі зерттеулерінің нәтижелері топтастырылған.

Екіншіден, әлгі жинаққа енген ғалымдардың ғылыми ізденістерінің нысанасы, негізінен, плейстоцен дәуірінің соңғы кезеңінде, шамамен, 20000 - 15000 жылдар аралығында өмір сүрген адамдардың Ішкі Азия мен Солтүстік Азиядан Жаңа Әлемге қоныс аударуына түрткі болған аймақтық миграциялық үдерістерді сипаттауға бағытталған. Жинақта, сонымен қатар, әлгі үдерістердің орын алған дәуірі ғана емес, географиялық шебі мен шеңбері де, сондай-ақ, Еуразия мен қос Америка материктерінің байырғы тарихына қатысты ғылым әлемінде қалыптасқан сан қилы әрі өте дәйекті ой-пікірлер мен түйінді тұжырымдар терең сарапталған.

Үшіншіден, екінші форумда көтерілген мәселелердің барлығының да америкалық «үндістердің» антропогенезіне тікелей қатысы бар. Сонымен қатар, екі форумның тезистерінде жинақталған ғылыми баяндамалардың бәрі дерлік өткен ғасырдың тоқсаныншы жылдарынан бастап, күні бүгінге дейін осы мақала авторының үздіксіз айналысып келе жатқан байырғы америкалықтардың алтайлық тегіне қатысты ғылыми ізденістерімен сабақтас әрі өзектес.

Төртіншіден, о баста Еуразиядан басталып, алдымен Берингияда, сосын, Америка құрлықтарында жалғасқан байырғы көші-қондар мен ежелгі қауымдардың түпкі тегі туралы баяндамалары қос жинаққа енген ғалымдардың жаңа легі қалыптастырған палеонтологиялық, археологиялық, генетикалық, тарихи және лингвистикалық пайымдары мен тұжырымдары өз монографияларымызда [“Азия – Берингия – Америка немесе америкалық “үндістердің” азиялық тегі” (2003) ; “Азия - Берингия – Америка или азиатское происхождение американских “индейцев” (2006); “Түбі түркі өркениет” (2009); “Байырғы америкалықтардың алтайлық тегі” (2011); “Код Евразии. На пороге пятой цивилизации” (2011); “Еуразия коды. Бесінші өркениет қарсаңында” (2012); “Ғалым, саясаткер және дипломат жазбалары“ (2015); “Жаһанды жалғаған терең тамырлар“ (2016)] түйінделген төл тұжырымдарымыз бен пайымдарымыздан мүлде алшақ кетпейді, керісінше, олардың ғылыми дәйектілігі мен

өзектілігін одан бетер нығайтып, байырғы америкалықтардың ежелгі мекенінің ішкі Азиядағы Алтай екенін ғылымдағы ең соны әрі шынайы антропогенездік айғақтармен айшықтай түседі.

Бесіншіден, қос форумның ең негізгі құндылықтарының бірі - олардың соңын ала жарық көрген саликалы жнақтарға топтастырылған жаһандық антропогенез саласының озық ойлы ғұламаларының ғылыми жұмыстары мен сілтеме жасалған өзге де ғылыми дереккөздерінің тізбегі. Өйткені ол сілтемелерден қос халықаралық форумның өзегі мен арқауына айналған, о баста Африкадан басталған ұлы көштің планета бетіне, оның ішінде, алдымен Таяу шығыс аймағы арқылы Еуропаға, одан соң біртіндеп Ішкі Азияға, содан кейін Солтүстік Азия мен Берингия сынды ұлан-байтақ географиялық аймақтарды көктей өтіп, Жаңа Әлем атанып кеткен қос Америка құрлықтарына және Австралияға қоныс аударған байырғы адамзат қауымдары туралы күллі әлем ғалымдарының антропогенездік (тарихи, географиялық, этнографиялық, палеонтологиялық, археологиялық, биологиялық, генетикалық, радиометриялық және лингвистикалық) тұрғыдан жүргізген жүйелі ғылыми-зерттеу жұмыстарының бірі де шет қалмаған.

Мәселен, екінші жинаққа енгізілген: Майкл Дэвид Фрачеттидің “Номадтық көші-қон, миграция және байырғы Еуразиядағы қоршаған ортаның қысымы”; Ж.К.Таймағамбетовтің “Алғашқы кезеңдегі Қазақстанға адамдардың дендей қоныстануы және кейінгі палеолит дәуіріндегі миграция”; Теадор Шуррдың “Сібірден Америка құрлықтарына дейінгі адамзат көші-қондарының ізімен: генетикалық зерттеулер тұрғысынан түйсіну”; Джон М. Эрландерсон мен Тодд Ж. Бражэнің “Жебенің ұштары, жағалау бойымен көшіп-қону теориясы және адамзаттың Америка құрлықтарына қоныстануы”; Дэвид Г. Андерсон және Тадеуш Г. Биссеттің “Солтүстік Америкадағы бастапқы қоныстану: теңіз деңгейінің өзгеруі, жағалау бойымен жылжу және ұлы көш”; Густаво Политис, Лусиано Пратес және С. Иван Перестің “Америка құрлықтарына Азиядан аттанған алғашқы көші-қон: оңтүстікамерикалық көзқарас”; Марк Хубе, Вальтер Невес және Катерина Харватидің “Байырғы оңтүстікамерикалықтардың краниалдық (бассүйек) морфологиясы: адамзаттың Жаңа Әлемге таралуын түйсінуге тигізетін себі”; Иоханна Николстың “Америка қалай қоныстандырылды: лингвистикалық айғақ”; Джон У. Ивестің “Туыстық, демография және қоныстанудың палеоүндістік тәртібі: кейбір батысканадалық көзқарас тұрғысынан”; Галина

Ершованың “Америка құрлықтарына қоныстанудың проблемалары: бұрынғы және жаңа мақсаттар мен ұстанымдар”; Е. Дж. Диксонның “Кейінгі плейстоцен дәуіріндегі Солтүстік Американың Солтүстікшығыс Азиядан қоныстандырылуы: ірімасштабты реконструкциялау тұрғысынан жаңаша түйсіну” және Олжас Сүлейменовтің “Үшінші толқын: ұлы көштер және қола дәуіріндегі Оңтүстік Арабиядан басталған экспансия” сынды ғылыми баяндамалардың қай-қайсысы да антропогенезді зерттеуге талпынған ғалымдардың келесі легіне таптырмайтын ғылыми іргетас болары еш күмән тудырмайды.

Сөз соңында, әлемдік мәні бар антропогенездік синтезге негізделген іргелі ғылыми-зерттеу жұмыстары мен жоғарыда аталған жаһандық форумдардың нәтижелеріне сүйене отырып, байырғы америкалықтардың түпкі тегінің әуел баста Азиядан өркен жайғанын топшылайтын (бірақ айналымға енген кезде ғылыми негізі әлі толық анықтала қоймаған) гипотезаның бүгінгі таңда күллі ғылым тұрғысынан дәйекті де дәлелді айқындалған, іргетасы мықты, жаһандық антропогенез теориясына айналғанына бүкіл әлем қауымдастығының көзі жетіп отыр деуге толық негіз бар.

Ендеше, осыдан 15000 немесе 20000 жылдар бұрын ішкі Азиядағы Алтай мен Саян тауларынан тәуекелге бел байлап, қиыр шығысты бетке алып аттанған, соңыра Солтүстік Азия мен Берингия сынды шексіз географиялық аймақтар мен кеңістіктерді көктей өтіп, Колумб заманынан бермен қарай Жаңа Әлем немесе Америка атанып кеткен қос құрлыққа аяқ тіреп, сонда қанат жайып, соларды тең жайлаған, алайда басқыншы конкистадорлар тарапынан кеткен өрескел қателіктің салдарынан, өздерімен үш қайнаса сорпасы қосылмайтын үнділерге баланып, еріксіз “үндістер” атанып кеткен жанкешті батырлардың түпкі тегінің пассионар прототүріктер екенін бұл күнде ешкімнен де қаймықпай, батыл да, ашық та әрі жалпытүркілік шынайы мақтаныш сезіммен күллі әлемге паш ететін кез келді.

МУЗЫКА ВСЕЛЕННОЙ В ШАМАНСКИХ ОБРЯДАХ, РИТУАЛАХ И ПРАКТИКАХ

Аязбекова Сабина Шариповна*

Music of the Universe in Shamanic Traditions, Rituals and Practices

ABSTRACT:

The article is dedicated to the issues of shamanic music as music of the universe. One of the characteristics of shamanic music is its ability to combine spatial worlds into harmonic unity. The author analyses the process of creation of unique Power songs, features of sound vibration and sound/noise complex, music instrumentarium, the role of music and musical instruments in shamanic initiation procedures, esoteric practices and shamanic burials. The author argues that music of the universe with its polyfunctional, sacred, formulaic features, compositional openness, absence of strict high-pitch, timbre, and rhythmical fixedness, sound-imitation and sound-creation has found its development as ethno-codifying characteristic of traditional Turkic musical art. It combines ethnical and local styles, creates unity of cultural tradition, brings together music of the universe with music of the soul and music as a type of art.

KEY WORDS: Music of the Universe, Music as art, shamanic music, shamanism, sound vibrations.

Начиная с мезолита и по сей день, духовную связь Земли и Вселенной у многих народов мира выполняет шаман. Об этом свидетельствуют как археологические раскопки, легенды, мифы, фольклор, эпическое творчество, многочисленные описания, видеоматериалы, результаты научных исследований, так и ныне существующий институт шаманства.

Институт шаманства существовал у многих тюркских народов. Казахи, кыргызы и называют их «баксы», узбеки – “бахши”, азербайджанцы и алтайцы - «гам» или «кам» (от этого же слова произошло русское «камлание»), а якутов - ойууну или удаганка.

В древности отличительной особенностью тюркских шаманов являлось их тенгрианское мировоззрение, что нашло отражение в обрядах, ритуалах и практиках, а также той роли, какую Музыка играет в рождении Вселенной, в его структуре и гармонизации.

* Доктор философских наук, профессор, чл.-корр. Международной Академии Науки и Высшего образования (Великобритания), Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, Казахстанский филиал, профессор. E-mail: ayzbekova@mail.ru

Именно поэтому музыку шаманов можно отнести к Музыка Вселенной.

Музыка Вселенной отличается от Музыка как вида искусства. Многообразны ее функции, выходящие далеко за рамки эстетической функции. К ним можно отнести миропорождающую, миромоделирующую, мирорепрезентирующую, мирогармонизирующую, мироструктурирующую, сакральную, житнетворящую, охраняющую, магическую, предсказательную (прогностическую) и другие функции. Этот вопрос уже рассматривался нами на примере наследия Коркут-ата [Аязбекова 1999: 285], а потому рассмотрим Музыка Вселенной в шаманских обрядах, ритуалах и практиках.

Посвящение в шаманы.

Начало шаманского пути – его посвящение. Так, к примеру, у якутов, бурят и тунгусов этот этап начинался с трансформации (рассекания) тела шамана. Согласно легендам и рассказам, посвящение («эттэния») начинается с того, что проходящего эттэнию шамана оставляли в темной юрте без еды и питья на 4-5 дней.

«Пока человек еще не стал шаманом, его Душа (амин) берет утха (те шаманские духи, от которых новый шаман происходит) в «Сайтани суулгандэ» (суулган – собрание, сходка) на небо и там учат. Когда учение кончат, мясо его варят, чтобы он поспел. В старину всех шаманов варили, чтобы они шаманскую грамоту знали. Когда он полумертвый лежит, собираются родственники, песни поют: «Наш шаман живой будет, будет нас выручать!» [Ксенофонтов, 1928].

В этой легенде отчетливо прослеживается момент выхода из «эттэнии», когда посвящаемый мог считаться шаманом. Этот момент «включения» является точкой «сборки» после «рассекания». Границы его явственно обозначаются музыкой-песней, которую поют родственники новому шаману. Только после нее человек получает второе рождение, он становится отличным от других людей, отныне он - шаман.

Как видим, данный ритуал по своему содержанию является ничем иным как инициацией, когда неопит погибает как профанная личность и возрождается как сакральная.

Следующий значимый этап – создание шаманом личной песни Силы, которая поможет шаману привлечь своих Духов, защищающих и поддерживающих его. Исследователь якутского шаманизма Олард Диксон пишет: «Поиск такой песни

сопровождался в древности различными испытаниями, лишениями и медитацией. Один слышал ее мотив в свисте ветра, другой – в скрипе таежных кедров, третий – в журчании горного ручья» [Олард Диксон: 2004].

Эти примеры наглядно показывают, что и становление самого шамана, и обретение его Силы связано с Музыкой, которая есть ничто иное, как Музыка Вселенной, объединяющая все Миры в единое целое и гармонизирующее их. Именно Музыка становится тем каналом, который и обеспечивает «вхождение» шамана в верхние миры.

Иноговорение. Роль музыки в шаманских камланиях зачастую выполняло функцию иноговорения, переводчика, который способствовал обмену информации между земным и небесным мирами, что впоследствии трансформируется в музыкальной культуре тюрков в функцию иносказательности инструментальной музыки, которая могла выразить то, что нельзя было сказать словами.

Возможно, именно о такой языковой бинарности и говорят шаманы, обращаясь к божествам:

«Среди этих данников

Будучи двуязычным,

Стал я толмачом.

Данникам, на земле живущим,

Всем да будет хорошо!» [Сагалаев, Октябрьская: 1990, 147].

Функция иноговорения ярко проявляется и в горловом пении тувинцев, бурят, якутов, монголов в жанре *хоректээр*, который возник на ранних этапах как сакральная речь, с помощью которого шаманы общались со своими духами и предками. Появившись как звукоподражание голосам природы, горловое пение распространилось и на другие виды шаманской практики.

Музыка шаманов – язык Вселенной.

Совокупность действий шаманов укладывается в строгую последовательность этапов: вхождение в транс, ритуальная смерть, путешествие души по различным ступеням мира, в прошлое или будущее, ее возвращение в земное (профанное) пространство [Генепп: 1999, 101]. Важным в этой связи является то, что переход от одного этапа к другому, также, как и перемещение души шамана из одного времени и пространства в другие, - все это осуществляется при помощи музыки, дублирующей звуки Вселенной и Природы: шума ветра, воды, голоса зверей и, в особенности, птиц (*«Я молюсь голосом поющих птиц»*) [Сагалаев,

Октябрьская: 1990, 149]). Поэтому такая Музыка Вселенной является непременным атрибутом шаманской практики.

Музыка Вселенной – это ее язык, язык Природы. Знатоками этого языка Вселенной выступали шаманы, обеспечивая диалог между всеми его сферами. Звуки и шумы, воспроизводящие окружающую действительность, звуковые вибрации, не всегда фиксирующие определенный тембр, высоту и ритм, агогика, «биоакустические сигналы животного мира» [Сузукей: 2007, 22], - все это становится отличительной особенностью музыки шаманов.

Музыка широко применяется в процессе камлания, призывая с ее помощью духов:

«Появление» очередного духа-покровителя или духа-помощника» шаман изображает изменением мелодии и слов песни, особенностями ударов в дунгури звукоподражаниями. Так как духи «пребывают» в образе различных зверей и птиц, то звукоподражания (как телодвижения и мимика шамана) очень конкретны и точно изображают каждого животного. Шаман изображает пение кукушки, злоеющий хохот совы, вой волка, крик журавля, голос и взмах крыльев ворона, голоса утки, белки, бурундука, медведя и т.д. Создается ощущение, что сидящих в юрте людей окружает целое сборище духов в образах зверей и птиц» [Сузукей: 2007, 62].

Анализ бурятских шаманских песнопений *бөө-удаганай дуунууд* и призываний *дурдалга* обнаруживает не только воплощение звуков природы. Эта музыкальная традиция имеет и свои, сугубо специфические музыкальные закономерности. К ним могут быть отнесены такие средства музыкальной выразительности, как широчайший динамический диапазон, формульность, узкообъемные ангемитонные лады, которые придают их семантике глубинную сакральность, символику и поэтику [Дашиева: 2009, 24-28].

Звуковые вибрации и звукошумовой комплекс.

В 80-х годах XX в. Новосибирским институтом клинической медицины было проведено исследование 250 якутских шаманов на предмет звуковых вибраций. В числе многочисленных результатов было выявлено, что все их технологии построены на адаптации к природной среде. Так, в основе ритуала вызывания дождя - подражание звукам природных вибраций, аналогичных тем, которые издают птицы перед дождем, с использованием ударов в бубен в ритме, разряжающим пространство. Это приводит к концентрации облачности в атмосфере, снижению атмосферного

давления, а затем – и к дождю. В процессе ритуала излечения человека, когда шаман «улетает» на небо, возникает созидательный резонанс от звучания бубна и частоты звучания голоса самого шамана, что и создает особые звуковые вибрации, определенный алгоритм, который воздействует на организм больного [Петров: 2002]

Звуковые вибрации создаются целым комплексом музыкальных и внемузыкальных средств, начиная от акустических эффектов, создаваемых пространством юрты, и заканчивая использованием особых средств музыкальной выразительности, включающей гибкую агогику и мелодичность.

Важный атрибут шаманского камлания – обрядовый костюм (плащ, шуба), воплощающий в себе Силу шамана. Металлические подвески в виде фигурок животных или птиц, серебряные монетки, колокольчики и бубенчики, нашивки, наконечники стрел, клыки марала, нанизанные на сухожилия, - все это создавало совершенно особый сакральный звуковой фон, имеющий большую смысловую нагрузку [Сузукеев: 2007, 63-64; Дашиева: 2013, 24-28].

Колебания человеческого и космического пространств возникает и в процессе исполнения личной песни Силы. «Мелодия – это настройка двух пространств, которые начинают колебаться в унисон. Возникающая при этом гармония рассматривается в качестве мостика, по которому слова песни достигают иных ярусов мироздания и доносят духам волю исполнителя» [Олард Диксон: 2002].

У тувинских шаманов звуковые волны дунгура создавали впечатление полетности не только звука, но и самого шамана:

«...дунгур... отзывался на прикосновения орба, производя разнообразные звуки от самого нежнейшего шелеста, сопровождающегося легким позвякиванием, до громоподобных ударов, сливающихся с рассыпающимся звоном железных, бронзовых, медных и латунных подвесок и колокольчиков. От всего этого звукошумового представления перед глазами возникала картина необузданного буйства стихии – грохот грома и вспышки молний, или подвиги шамана, совершаемые в иных мирах; звуки иногда переходили в нараставший и спадавший волнами непрерывный гул.

...Это была игра «красками» звука. Временами шаман пользовался дунгуром как резонатором и при его помощи отклонял звуковые волны вправо и влево, вниз и вверх, отчего казалось, будто голос шамана и дунгура (и сидящих в нем духов)

перемещается из стороны в сторону, снизу-вверх и обратно. Его прыгающая в полумраке тень создавала впечатление, что шаман действительно летает» [Сузукей: 2007, 65].

Этот пример ритуала камлания еще раз свидетельствует о «включенности» музыки в природно-космические процессы, когда звуковые вибрации и весь звукошумовой комплекс направлен на раскрытие сакрального контекста шаманского действия.

Музыкальный инструментарий как реактуализация Гармонии Вселенной.

Акт камлания является действием, реактуализирующим Космос. Важное место в этом процессе имел музыкальный инструментарий, который имел ритуальную закреплённость.

Так, например, у баксов в ходе игры при помощи кобыза и бубна - музыкальных инструментов, символизирующих слияние мужского (смычок, колотушка) и женского (собственно кобыз и бубен) миров, зачинается Космос (Музыка = Гармония), отступает Хаос. На структурирование Космоса, его собирание и гармонизацию в горизонтальной и вертикальной плоскостях направлены и движения шамана, при которых он поднимает и опускает бубен, совершая круговые движения [Галиев: 1997, 120].

Представление о Космической гармонии отражает строение кобыза. Так, дека и расположенные на ней два колка, регулирующие две струны, означают Верхний мир. Выдолбленная часть кобыза, как две половинки мозга, представляет Срединный мир. Нижний мир – низ кобыза – есть не что иное, как воды – Хаос. Соприкосновение смычка и двух струн как двух видов энергии – солнечной и лунной, мужской и женской, пронизывающих весь Универсум, – создает Гармонию Космоса [Каракузова, Хасанов: 1993, 46]. В его конструкции наблюдаются также очертания лебедя, что соответствует тенгрианским представлениям о связующем месте этой птицы между мирами Вселенной, а легенды, связанные с этим музыкальным инструментом, свидетельствуют о его высоком статусе и способности поддерживать разграничение миров, утверждая гармонию Вселенной.

В процессе камлания баксы с целью успешного диалога с верхним миром используют и ударные музыкальные инструменты, такие как дангыра и асатаяк. В ритуальной практике с помощью ударных инструментов, звучание которых имеет грозный характер, баксы, по-видимому, запугивал и отгонял злых духов, с одной стороны, а с другой – использовал их как средство «оповещения»,

«приглашения» духов-аруахов на процесс камлания. Можно предположить в связи с этим, что для первого случая (запугивания и изгнания) служили дангыра и кепшик, а для второго (оповещения) – дабыл.

Шаманские захоронения. Музыкальные инструменты – неперенный атрибут шаманских захоронений. Найденные казахстанской археологической экспедицией под руководством В.Ф. Зайберта в Урало-Иртышском междуречье останки шаманов с просверленным отверстием на трепанированном черепе, сделанными еще при их жизни с захороненными вместе с ними музыкальными инструментами [Зайберт: 2009, 237-239, 242-243, 314-324], свидетельствуют об особых формах установления духовной связи Человека и Вселенной еще в IV–III тыс. до н.э. в ботайской культуре. Эти археологические данные говорят также о высочайшем уровне знаний об анатомии, высоком уровне познания мира, адаптивно-социальной деятельности в рамках экосистемы. А это значит, что были выстроены адекватные взаимоотношения с окружающей средой на основе познаний о климате, ландшафте, гидрографии, фауне, флоре и почвы, где музыке отводилась особая роль.

Открытие археологами в горном Алтае второго Пазырыкского кургана, датируемого V в. до н.э., дали новый источник информации о музыке и музыкальных инструментах скифского периода. В могиле скифского вождя (а он был шаманом и обладал не только политической, но и духовной властью) был найден музыкальный инструмент, который руководитель раскопок С.И.Руденко условно назвал «скифской арфой» [Руденко: 1953, 324]. «Арфа» была найдена и в пятом Пазырыкском кургане, звуки которой и были Последней связью между живыми и мертвыми [Савинов: 1996, 111], однако дальнейшая реконструкция «скифской арфы» («скифской праскрипки») позволила В.Н.Басилову вывести общетюркскую музыкальную генеалогию, нашедшую дальнейшее воплощение в казахско-каракалпакском музыкальном инструменте кобыз, а также сделать заключение о том, что смычковые инструменты у восточноевропейских народов были переняты непосредственно от самих кочевников [Басилов: 1991, 140-154].

Несколько удивительных раскопок удалось найти казахстанскому археологу доктору исторических наук З.Самашеву за хребтом Тарбагатай в долине реки Кара-Каба Катон-Карагайского района Восточного Казахстана. Так, в 2012-2014

годы в казахстанской части Алтая возглавляемыми им экспедициями были обнаружены раннетюркские погребения шаманов, относящиеся к эпохе ранних тюрков (V-VI века н.э.), двое из которых были трепанированы при жизни. Найденные рядом с ними струнные музыкальные инструменты (два кобыза и один пока не изученный), полное воинское снаряжение (шлем, железный нож, топорчик, колчан с наконечниками стрел, деревянный лук с костяной вставкой, сабля и плетка) свидетельствуют о том, что эти шаманы были также и воинами. Кроме того, эти археологические находки позволили исследователю прийти к выводам о том, что «во всем ареале древнетюркской культуры нет такой концентрации в одном месте музыкальных инструментов» [Вологодская: 2014].

Ислам и шаманская обрядность. Изменение традиций шаманской практики начало происходить со времени проникновения ислама. Широкое распространение ислама в тюркской цивилизации наиболее ярко проявилось в городских культурах. При этом ислам не смог полностью вытеснить тенгрианство, как не вытеснил он и шаманскую практику. Так, до настоящего времени у узбеков сохранились песнопения «Куч» или «Жахр», которые исполняются во время шаманского камлания.

В то же время свое влияние ислам все же оказал и на эту сферу тюркской цивилизации. Так, исследования остатков шаманства в традиционном образе жизни узбекского народа (на примере Ферганской долины) выявили насыщение шаманской обрядности исламскими традициями, а те элементы шаманской обрядности, которые входили в противоречие с канонами ислама, постепенно были вытеснены. Проникновение ислама привело и к тому, что из шаманской обрядности стала исчезать музыка, а деятельность стала осуществляться на основе священных книг и четок [Халмурадов: 2012].

Музыка Вселенной – этнокодифицирующий феномен тюркского музыкального искусства.

«Оскюс-оол запел. Из его горла вырывались голоса всех птиц Каргыраа-Карангыты-Тайги. Казалось, таежный ветер запутался в вершинах древних кедров. Притихли сороки и вороны, которые кружились над стойбищем. Женщины плакали, а мужчины были как во сне. Тридцать дней – один месяц, шестьдесят дней – два месяца, девяносто дней – три месяца звенел голос Оскюс-оола над зеленой тайгой. На звуки горлового пения собралось все ханство».

Тувинское сказание «Тос шилги аъттыг Оскюс-оол»

[Цит. по: Олард Диксон:]

З.К. Кыргыз в работе «Ритмы шаманского бубна» отмечает: «Характерная черта в деятельности шаманов – это тесная связь с музыкальным творчеством и искусством вообще. Шаманы были хранителями и исполнителями песенного искусства, передаваемого из поколения в поколение. Слушая шаманские камлания, люди учились интонировать музыку, родной звукоряд, мелодии. Поэтому вполне естественно отражение в шаманской музыке чувств, привычек, потребностей, интересов, вкусов, навыков людей. В шаманском камлании можно обнаружить значительные по мелодическому блеску лирические страницы, стройность музыкальной ритмики и изящества языка» [Кыргыз: 1993].

Важная особенность шаманской музыки – как способа связи Человека и Вселенной – передалась в качестве особой этнокодифицирующей характеристики всему традиционному тюркскому музыкальному искусству, с присущим ему включением в контекст (эпический, мифологический, сказочный, социально-исторический, коммуникативный, ритуализированный, обрядовый) и подтекст (ситуативность общения, импровизационность, индивидуальные особенности), объединением микро- и макрокосмоса, медиативностью статуса музыканта, выходом за рамки эстетического [Мухамбетова: 2002, 168-171. И даже тогда, когда речь не идет о шаманских камланиях, и музыка начинает выполнять сугубо эстетические функции, контекст и подтекст Музыка Вселенной, звуковой мир, звуковые представления и звуковысотная организация, тембро-регистрационная звуковая модель [Утегалиева 2013: 528] продолжают объединять слушателей в единое суперэтническое тюркское целое.

Музыка Вселенной запечатлелась и в композиции казахского кюя. В нем неизменная часть – это обращение к земле, благоговение перед ней, что изначально задает особый глубинный смысл «соединения-слияния» с родной землей, а сама качественная содержательность всего кюя воспроизводит творение человека, охватывая его самого, пространство земли и «жарык дуние» (Вселенную) как целое [Хамитова: 2008].

Выводы. Важная характеристика шаманской музыки состоит в том, что она, в отличие от Музыка, имеющей сугубо эстетические функции и признаки законченного произведения, не вписывается в рамки музыкального искусства. Этот высочайший статус музыки –

как Музыки Вселенной - пронизывает не только обряды, ритуалы и практику шаманов. Она свидетельствует о тенгрианской сущности шаманизма и о космогонических, сакральных и политических (как символа власти) функциях, обозначая связующую роль в космоцентризме древних тюрков.

Музыка Мира с присущей ей полифункциональностью, сакральностью, формульностью, композиционной открытостью, отсутствием строгой звуковысотной, тембровой и ритмической закреплённости, звукоподражанием и звукотворчеством, - нашла свое дальнейшее развитие во всей тюркской музыке, объединяя этнические и локальные стили, создавая единство всей культурной традиции, соединяющей Музыку Мира с Музыкой как видом искусства.

ЛИТЕРАТУРА

Аязбекова С.Ш. Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов - Алматы: Институт философии и политологии Министерства образования и науки Республики Казахстан, 1999. - 285 с.

Ксенофонтов Г.В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. - Иркутск, 1928.

Олард Диксон. **Шаманский бубен – Обретение Песни Силы.** – URL. - <http://clean-sky.ru/skachat-shamanskij-buben-obretenie-pesni-sily/>

А.М. Сагалаев, И.В. Октябрьская. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

Генепп А. Ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер с франц. Ю. В. Иванова. – М.: Восточная литература РАН, 1999.

Сузукей В.Ю. Музыкальная культура Тувы в XX столетии. – М.: Издательский Дом «Композитор», 2007. – 408 с.

Дашиева Л.Д. Шаманская песня улейской девушки в фольклоре западных бурят // Музыковедение. – М., 2009. - № 8. – С. 24-28.

Петров С. Вначале был звук // Шаманство. - 2002 г., август. - http://www.shamanstvo.ru/news_book/book-04.htm

Дашиева Л.Д. Шаманские легенды и песнопения западных бурят: к вопросу типологии // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2013 / 1 (33) . – С. 143- 144.

Олард Диксон. **Шаманский бубен – Обретение Песни Силы.** 2002. – URL. - <http://clean-sky.ru/skachat-shamanskij-buben-obretenie-pesni-sily/>

Галиев А.А. Традиционное мировоззрение казахов. – Алматы: Фонд Евразии, 1997.

Каракузова Ж.К., Хасанов М.Ш. Космос казахской культуры. – Алматы: Евразия, 1993.

Зайберт В.Ф. Ботайская культура. – Алматы: КазАкпарат, 2009.

Руденко С.И. Культура населения горного Алтая. М.-Л., 1953.

Д.Г.Савинов. Об обряде погребения больших пазырыкских курганов // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. Материалы международной конференции. – Санкт-Петербург, 1996.

В.Н. Басилов. «Скифская арфа»: древнейший смычковый инструмент? // Советская этнография. 1991. №4.

Г. Вологодская. Катон-Карагай: Загадки древних тюрков // Республиканская газета «Караван», № 43 / 31 октября 2014 г.; Казахстанские археологи нашли старинный музыкальный инструмент на Алтае. - http://www.archaeolog.kz/index.php?option=com_content&view=article&id=198%3A2014-08-19-12-03-02&catid=6%3Anews&Itemid=2&lang=ru

Халмуратов Б. Р. Остатки шаманства в традиционном образе жизни узбекского народа (на примере Ферганской долины) // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов, 12.11.2012 г. – Курск, 2012.

Олард Диксон. Горловое пение - древнее искусство посвящённых // Сайт Международного фестиваля "Зов 13-ти шаманов". – URL. - <http://13shama.ru/index.php/ru/olard-dikson-gorlovoe-penie-drevnee-iskusstvo-posvyashchjonnykh>

Кыргыс З. К. Ритм шаманского бубна. - Кызыл, 1993. — 48 с.

Мухамбетова А.И. Статус музыкального произведения и импровизация в традиционной культуре казахов // Аманов Б.Ж., Мухамбетова А.И. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 544 с. (С.168-171).

Утегалиева С. Звуковой мир музыки тюркских народов: теория, история, практика (на материале инструментальных традиций Центральной Азии). – М.: Композитор, 2013. – 528 с.

Хамитова А.Б.. Проблемы человеческих ценностей в казахской культуре // Вестник КарГУ, 2008 г.

ВИДЕОМАТЕРИАЛЫ

1. Олард Диксон. Шаманский бубен – Обретение Песни Силы. – URL. - <http://clean-sky.ru/skachat-shamanskij-buben-obretenie-pesni-sily/>
2. Амба Шаман Эльвиль (Олард Диксон) – Шаманские практики: 7 альбомов. – URL. - <http://xemisync.narod.ru/Meditation.htm>
3. Türk Şaman Müziği. – URL. - <https://www.youtube.com/watch?v=aBDK6xH6pEM>

МОТИВЫ ЖИЗНИ И СМЕРТИ В ТВОРЧЕСТВЕ МУСТАЯ КАРИМА

Байгужина Гузель Шакирьяновна*

Motifs of life and death in the works Mustaya Karima

ABSTRACT:

The article about Mustay Karim consider actual themes in the study of the creative heritage of writer. The reasons of life and death in the Mustay Karim works. The author was given an attempt a holistic analysis of the works of the bashkir writer, on the basis of which were identified interpretations and concepts philosophical concepts of life and death.

KEY WORDS: Mustay Karim, bashkir writer, life, death, motifs,

Жизнь и смерть, противоположные по своему смыслу и значению философские категории, всегда интересовали человечество. Литература всех веков и народов пропитана поисками ответов найти смысл жизни и смерти, их ценность и значимость. В философской литературе можно найти разные трактовки ученых, но все же люди творческой природы, поэты и писатели, дают собственную, которая в корне отличается.

Великий башкирский поэт Мустай Карим, прошедший Великую Отечественную войну и познавший муки болезни, которая держала его на грани между жизнью и смертью, в своём творчестве не раз обращался к мотивам жизни и смерти, наделяя и привнося в эти понятия новые смыслы.

* научный сотрудник, руководитель литературно-персональной энциклопедии “Мустай Карим”, ГАУН РБ “Башкирская энциклопедия”, guzelio25@mail.ru

В своем творчестве он зачастую подчёркивает ценность жизни и доносит до читателя мысль, что она уникальна и творится самим человеком, что необходимо постараться наделить ее смыслом, радоваться ей, любить, воплощать в реальность свои мечты. Жизнеутверждающая концепция бытует в повести “Долгое-долгое детство”: “Но пока-то я жив. А живым присуще и страдать, и надеяться, и сомневаться. И надежда ещё меня не оставила. Уж этих-то капель, наверное, поживучей буду!..”. Эта же идея повторяется в его дневниках и интервью: “Прожив жизнь и узнав о жизни из книг, пришёл к выводу: очень рискованно нарушать естественное течение жизни. Жизнь должна идти своим ходом. В ней бывают взлёты, бывают падения. Но нельзя ставить задачу изменить жизнь за считанные годы”, “Нельзя жить только прошлым. Если бы мы жили только страданиями и горечью прошлого, то лишили бы радости и надежд будущее, попросту обкрадывали бы его”.

В повести “Помилование” автором прорисован образ горбуна Тимофея-купца, который несмотря на свою внешнюю ущербность, утверждает ценность жизни: “Люди, наверное, смотрят на меня и думают: этот-то горемыка зачем на свете живёт? И правда, война, голод, мороз сорок градусов, а он знай свой горб таскает. Куда ходит, зачем ходит? Я отвечаю: душа у него не горбатая, – затем живёт, затем и ходит. Свет дневной да жар земной мы, калеки, пуще вашего осязаем, а потому уж если вцепимся в жизнь, не отдерёшь. Мы сами на себя рук не накладываем, потому как мы жизнь не заелись, с жиру не бесимся”.

Возвышенное понимание пути человека обуславливает максимальную сложность смыслового орнамента человеческого бытия. Единство философской идеи в трагедии “Салават. Семь сновидений сквозь явь” создаёт композиционное кольцо, отражающее противопоставление категорий жизни и смерти: “Мир устроен так, /Одни живут и плачутся на жизнь, /Другие и пред смертью распевают”.

Циклический ход времени отображается в человеческих мыслях в зависимости от состояния самого человека, от его культуры, бытия, от умения воспринимать происходящую действительность. В поэме “Чёрные воды” идея восприятия времени через дождь применимо к восприятию быстротечности жизни: “Навеки звёзды, кажется, потухли. /Седую полночь острый дождь сечёт – /Шубур-шубур... И в печке тлеют угли, /И, значит, время на земле течёт”. Зримая сторона картины дождя создаётся в основном на фоне

значимых ритмических перебоев; дождь воодушевляет на новые свершения, даёт остыть повседневной суете, напоминает своим стуком о ритме бытия.

Течение человеческой жизни зависит от воли и мечты. Мысли и действия, акцентированные на положительное, предоставляют больше личных возможностей. Автор в стих. “Исток” показывает связь мыслей и действий, которые являются предпосылкой к раскрытию смысла жизни и существования самого человека: “Свою мечту жизнью я считаю, свой дворец разбираю и играю”.

Смерть в творчестве М. Карима никогда не воспринимается в негативном ключе, так как ментальности башкирского народа характерно восприятие смерти как начала новой жизни. Поэтому представители башкирской ментальности принимают и воспринимают смерть как должное. Особенно ярко это отражено в повести “Долгое-долгое детство” в сцене подготовки Старшей матери к уходу из жизни. Создав всех тех, кого она приняла на белый свет, Старшая мать каждому дает наставление и просит прожить достойную жизнь.

Военной лирике М. Карима характерен патриотический пафос, поэтому тема смерти здесь представлена в положительном ключе: лирический герой стихотворений выше смерти, он смело смотрит ей в лицо, что она сама отступает от него, признавая своё поражение (напр., “Звёзды на земле, “Она была со мною рядом”).

Торжество жизни над смертью представлено в стихотворении “Дожди прошли...” посредством образа лирического героя, искалеченного боевыми ранениями. Произведение выдержано в мрачных тонах, которые в последней строфе сменяются светлыми и некой иронией: “Меняла некий, вечность раздробив, /Тридцатый раз с тех пор меняет зиму /На новую весну!.. А я всё жив. /И странно это, и необъяснимо”.

Вызов смерти наблюдается в стихотворениях Мустая Карима послевоенных лет. Находясь в тяжёлом состоянии, на грани между жизнью и смертью, поэт не теряет своего оптимизма и желания жить и заявляет: “В небытие тропы не проторю – /Пока я жажды жить не утолю...” (стих. “До солнца я с тобой – не до зари...”). Жажду жизни автор передаёт метафорическим восклицанием: “Достану, коль заставит жизнь меня, /Горящий уголь прямо из огня!..”.

Смерть – утверждение жизни на земле, что ярко выражено в стихотворении “Два орла”: “Смертью своей они утверждают жизнь на земле”.

М. Кариму, поэту-певцу любви, расставание с любимым человеком сродни смерти, поэтому в стихотворении “Влюблённые, в упрёках пыл умерьте...” он восклицает: “Влюблённые, в упрёках пыл умерьте... /Разлука – это половина смерти, /Со смертью же – рискованно шутить... /Умрёт любовь и мы погибнем следом...”.

В 90-е гг., в связи со сложившейся политической и экономической ситуацией в стране, М. Карим претерпевает некие духовные переживания и коллизии, что нашло отражение и в его творчестве. Если в послевоенные годы поэт живёт в страхе уйти из мира, то в пору потери нравственных ценностей он заявляет на весь мир: “Со страхом смерти я покончил, /Теперь, страшась людей, живу...” (стих. “Огонь с водою слиться хочет...”).

Чувство страха перед смертью, натолкивающее на безрассудные и трусливые поступки, представлено в поэме “Чёрные воды” посредством образа предателя Якупа, которого не пощадила и не простила за измену Родине даже сама смерть. В пьесе же “Свадьба продолжается” и поэме “Улыбка” смерть – геройство, стремление к подвигу: “Позор тому, кто смерти ждёт в слезах, /Бессмертье – пасть с оружием в руках”.

Игра со смертью наблюдается в поэме “Улмесбай”, где главный герой, наделенный чертами сказочного героя, со смертью на “ты”, не страшась и не боясь ее, совершает ратные подвиги.

Говоря о внешнем облике смерти, то в художественной литературе она всегда представлена в образе костлявой женщины-старухи, как символу коварства и непредсказуемости. В творчестве же Мустая Карима это молодая красивая девушка – муза, которая сопровождала всю его жизнь: “Зря тебя это тревожит, /Я — не чья-нибудь смерть, а твоя, /Я такая одна”. В данном стихотворении “Легенда” смерть героя подразумевает также признание значимости его личности в обществе. Образ художественный коршуна также наделён символикой смерти, что ярко отражено в стихотворении “В начале дня встречает лай меня...”.

В трагедиях МК “В ночь лунного затмения”, “Не бросай огонь, Прометей!”, “Салават. Семь сновидений сквозь явь” дана иная трактовка понятия смерти. Смерть – освобождение от оков безнравственности, традиций и обычаев, путь к духовной свободе и т. д.

В некоторых случаях человека постигает чувство абсурда своего существования на земле, возникающее от отсутствия

глубоких оснований и мотивации на жизнь, что ярко выражено в образе Кадиряна Ябагаев, персонажа пьесы “Страна Айгуль”, предавшего не только своего близкого товарища Ягафара Муратшина, но, в первую очередь, свою нравственную сущность, за что он несет пожизненное наказание. Герой находится в поисках своей смерти, он готов ее принять и бежать от своего бессмысленного существования.

Жизнь и смерть существуют в человеческом сознании нерасторжимой антонимической парой, каждое из которых отрицает другое. Но в некоторых случаях автор переступает эту границу. Так в повести “Помилование” любовь Любомира Зуха и Марии Терезы Бережной автор одаривает бессмертием в образе героини, которая несет в себе это чувство. В стихотворении же “Казалось мне – я время победил...” автор ставит знак тождественности между жизнью и смертью, указывая на их цикличность и непрерывность.

В своих же дневниках М. Карим размышляет о природе смерти, о ее значимости: “23 янв. 1942. Надо лишь представить, что твоя смерть – это событие, не более важное, чем если бы пылинка перелетела с одного места на другое. И в этом будет большая правда. Потому что жизнь человеческая должна измеряться не тем, насколько ужасна смерть, а тем, насколько значима и отрадна жизнь, насколько твоя жизнь дорога остальным”; и значимости своей фигуры на земле и небесах: “2 янв. 1978. Говорят, что смерть уравнивает смертных. А ведь случается и наоборот: уже смерть определяет каждому его место. Вот мы с Расулом, пока живые, друзья на равных. Но после смерти он попадет во дворец для великих, я, скорее всего, в какое-то другое место. Таким образом, смерть расценит нас по-разному”, трагедийности: “Любая смерть – листочка, человека – вот так трагедийна” и др.

Таким образом, смерть в творчестве М. Карима представлена различными способами и посредством различных трактовок: смерть–свобода, смерть–неотвратимый исход жизненного пути, смерть–победа, смерть–подвиг и т. д. Всё больше приобщаясь и приобщая читателя к мотиву смерти, писатель утверждает ценность и красоту жизни, вызывает неутолимую жажду к ней. Исходя из этого, можно сделать вывод, что философские понятия жизни и смерти в творчестве Мустая Карима равнозначные взаимодополняющие друг друга категории.

ҚАЗАҚ ХАНДЫҒЫ: АҚИҚАТ ПЕН АҢЫЗ

Байқұлов Тұңғышбек Сейсенұлы*

ABSTRACT:

Зерттеушілердің әртүрлі пікірлеріне қарап Керей мен Жәнібек хандар тарихы әлі де толық зерттелмеген десек, қателесе қоймаспыз. Тарихшы-ғалымдардың арасында ғылыми тұрғыдан бірауыздылық байқалмайды. Өркім өз білгенінше әрекет жасап жүр. Қалай айтсақ та, еліміздің өткен тарихын бұрмалау – халықтың болашағын ұрлаумен пара-пар екендігі айқын. Дегенмен, Қазақ хандығының құрылу тарихын, сонымен бірге хандардың нақты қай жерде таққа отырғанын жазба және ауызша тарихи деректерді саралап, жан-жақты мазмұнды зерттеу жүргізу – болашақтың ісі деп қарағанымыз жөн.

Орта ғасырлық тарихшы-қаламгер Мұхамед Хайдар Дулатидың «Тарихи-и Рашиди» еңбегінде көрсетілген мәліметтер негізінде 2015 жылы тәуелсіз елімізде Қазақ хандығы құрылуының 550 жылдық мерекесі Астанадан бастау алып, Тараз қаласында салтанатты түрде атап өтілді.

Бұл тек Қазақстанда ғана емес, бүкіл әлемде айтулы оқиға болды десек, асыра айтқандық болмас. Кеңестік билік кезінде Қазақ мемлекетінің арғы тарихы бұрмаланып жазылып, нақты шындық көрсетілмеді.

Алғашқы қазақ хандары Керей мен Жәнібек туралы М. Х. Дулати «Тарихи-и Рашиди» еңбегінде мынадай деректер келтіреді:

«Сол уақытта (1456 ж. шамасында) Әбілқайыр хан Дешті-Қыпшақта билік етті. Жошы тұқымынан шыққан сұлтандар оның қол астында жәбір көрді, солардың ішінде Жәнібек пен Керей Моғолстанға қашады. Исан Бұға қашқындарды жақсы қарсы алып, оларды Батыс Моғолстанды құрайтын Шу және Қозыбасы өңіріне қоныстандырады. Әбілқайырдың өлімінен кейін Өзбек ұлысы құлдырайды. Сол кезде көптеген халық Керей мен Жәнібек хандарға көшіп келді, олардың маңында жиналған адамдардың саны екі жүз мыңға жетті. Оларды өзбек-қазақ деп атап кетті...» [Дулати, 2003:108].

«Халық шежіресіндегі» жазба деректерге және ұрпақтан ұрпаққа жалғасқан ауызша тарихтың мәліметтеріне зер салсақ, 1428 жылы Ақ Орда ханы – Барақ сұлтан қайтыс болады. Содан соң Дешті Қыпшақтағы саяси билік оның баласы Әбілқайыр ханға

* Жетекші ғылыми қызметкер, «Еуразия» ғылыми-зерттеу орталығы

көшеді. 1457 жылы жаз айларының бірінде Әбілқайыр әскері Сығанақ қаласының маңында қалмақтардан ойсырай жеңіледі.

Керей мен Жәнібек қалмақтарға қарсы әскер шығару туралы Әбілқайыр ханның жарлығын тыңдамауы және 1457 жылғы жеңілістен кейінгі қалыптасқан жағдай өздеріне қауіп-қатер төндіретінін білген сұлтандар көшпелі өзбектер мемлекетінен кетуге мәжбүр болады. Өйткені, Әбілқайыр хан өз әскерінің қалмақтардан жеңілгенін қарамағындағы сұлтандардан көріп, оларға қысымшылық көрсетіп, жазалай бастайды. Осындай озбырлыққа шыдамаған Керей мен Жәнібек сұлтандар Моғолстан ханы Есен Бұғамен алдын-ала келіссөздер жүргізіп, өздерінің ұлыстарына жер беруін өтінеді. Бұған ол бірден келіседі. Себебі, Есен Бұғаның өз есебі бар болатын, оның әкесі Уәйіс ханның кезінде қалмақтармен 61 рет соғысқан екен, соның біреуінде ғана жеңіске жеткен, ал қалған 60 шайқаста жаудың жеңісімен аяқталып, елді жаппай тонаған. Сондықтан ержүрек, жаудан тайсалмайтын батыр қазақ руларын Есен Бұға өз қарамағына алып, қалмақтарға қарсы тосқауыл ретінде пайдаланбақшы болады.

Аңыз бойынша, сұлтандардың Моғолстанға көшуіне тағы бір себеп болған тәрізді, ол Қобыланды мен Ақжол би (Дайырқожа) арасындағы дау-жанжалға қатысты болған оқиға себеп болғандығы айтылады. Дайырқожа ел ішіндегі әртүрлі келіспеушіліктерді әділ шешіп отырғандықтан «Ақжол» би атаныпты. Арғын руынан шыққан бидің іс-әрекетіне Әбілқайыр хан үнемі ризашылығын білдіріп отырған. Тіпті, өзінің бас уәзірі етуге де ниет білдірсе керек. Ал қыпшақ Қобыланды батыр да ханға жақын болып, әскердің бас қолбасшысы қызметін атқарған екен. Екеуі бір-бірімен жауласып жүріп, бір күні Қобыланды Ақжол биді далада өлтіріп кетеді. Сол кезде әз Жәнібек хан Әбілқайырдан батырды шарифат дәстүрі бойынша өлтіруге сұрапты. Бірақ, Әбілқайыр хан көп қыпшақтан сескеніп, Қобыланды батырды өлтіруге бермеген соң әз Жәнібек хан өкпелеп кетіп қалған.

Сонда Дайырқожаның әкесі баласының сүйегін ары-бері айналып, көз жасы сорғалап:

«Қарақыпшақ Қобыландыда нең бар еді, құлыным,

Сексен асып таяғанда тоқсанға,

Тұра алмастай үзілді ғой жұлыным...» депті.

Сөйтіп, Керей мен Жәнібек сұлтандар жан-жақтағы рубасыларына түнделетіп, Әбілқайыр ханға білдірмей, Моғолстан еліне көшуге келісімін алу үшін хабар жібереді. Алайда, әу

дегенде рулардың бәрі бірден сұлтандарға қосылуға келісе қоймайды. Соған қарамастан Керей мен Жәнібек өздеріне қарасты ұлыстардың басын біріктіріп Моғолстанға бет алады. Әбілқайырдан жәбір көрген кейбір ру-тайпалар жолда бара жатқан сұлтандардың көшін қуып жетіп, оларға қосылады.

Әбілқайыр хан көшіп бара жатқан елдің артынан әскер жасақтарын шығарып, оларды дйттеген жеріне жеткізбей жойып жіберуге бұйрық берген екен. Қуғыншылар көшті қуып жетіп, екі жақтың әскері бір-біріне қарама-қарсы келіп ұрысқа дайындала бастағанда, Керей сұлтан ортаға шығып:

- Сендер, кіммен соғысайын деп тұрсындар! Көшіп бара жатқан өз бауырларыңды, ағайын-туыстарыңды қырып салуға келдіңдер ме?! – деп айқай салғанда Әбілқайырдың әскер жасақтары келген жағына қарай алды-артына қарамай шегініп кетеді. Көш ілгері жылжып, біраз жерге барған кезде қуғыншылардың көбі қайтып келіп, Керей мен Жәнібек сұлтандардың ұлысына келіп қосылады.

Тарих ғылымдарының докторы, профессор Жамбыл Артықбаев өз зерттеуінде: «Әбілқайыр ұлысындағы дағдарысты пайдаланған, Ақ Орданың қуатты билеушісі Орыс ханның шөбересі, Ақ Орданың белгілі ханы Барактың баласы Жәнібек және оның туысы Керей 1457 жылы өздеріне бағынышты топтарды бастап әуелі Бетпақ дала, одан кейін Шу бойына қарай бөліп әкетті. Әртүрлі тарихи зерттеулер Қазақ хандығының пайда болуын ХҮ ғасырдың 50 жылдарында Керей мен Жәнібек сұлтандар бастаған қазақтардың өзбек ұлысынан бөлініп, Моғолстанға көшуімен және сол себепті көшпелі өзбектер мемлекетінің ыдырауымен байланыстырады. Қалай болғанда да Орда Ежен мен Шайбан тұқымы сұлтандарының күресінде «алаш мыңы» аталатын қауым Жошы балаларының ішіндегі үлкенін қолдады. Бұл мәселе Қазақ хандығы аталатын мемлекеттің әуел бастан негізі Орда Ежен ұлысында, кейін Ақ Ордада құралғанын растайды. Осы мәселе бізге Қазақ хандығының арғы тарихын Ұлытау сияқты Сарыарқадағы тарихи орталықтармен байланыстыруға мүмкіндік береді» деп тұжырымдама жасайды [Артықбаев, 2015: 73-74].

Сонымен қатар Ж. Артықбаев М. Х. Дулатидың «Тарих-и Рашиди» атты еңбегіндегі деректерге және қазіргі тарихшы-ғалымдардың соңғы зерттеулеріне сараптама жасай отырып: «Зерттеушілер жылдан жылға осы тақырыптың көкжиегін кеңейте түсіп, бүгінгі күні Қазақ хандығының 1457 жылдан өз бастауын алатыны біршама дәлелденді. Осындай әртүрлі пікірлерді сараптай

келе, біз Керей ханды қазақтардың алғашқы ханы деп атауға толық құқымыз бар» деген тоқтамға келді [Артықбаев, 2015:87-88].

Соңғы зерттеулердің мәліметтері бойынша, 1457 жылы күз айында Керей мен Жәнібек бастаған рулар Шу бойына көшіп келіп, 1458 жылы көктемде Керейді ақ киізге көтеріп хан сайлайды. 1465-1466 жылдары Керей қайтыс болғаннан кейін Жәнібек хан тағына отырып, осы кезден бастап Қазақ хандығының билігі Жәнібек ханның ұрпақтарына толық көшеді. Сол себепті М. Х. Дулати «Тарихи-и Рашиди» еңбегінде «Қазақ сұлтандарының алғаш билік жүргізуінің басы 870 (1465-1466) жылдан басталады» деп көрсетсе керек [Ислам Жеменей, 2007: 91].

Қазақ аңыздарының бірінде Әбілқайыр хандығынан бөлініп, Моғолстанға көшіп келген ұлыстардың қалай өздерінің ханын сайлағаны жөнінде айтылады.

Бір күні хан сайлайтын жиында рубасылары мен ақсақалдар көп айтысқа түседі. Біреулері хан тағына Керей отырсын десе, ал екіншілері хан болуға лайықты Жәнібек деп есептейді. Жиынға қатысып отырғандардың үшінші тобы екеуін де хан етіп сайлайық деп әлек салады. Бірақ хан біреу ғана болуы керек. Осындай қызу талас-тартыс жүріп жатқан кезде Жәнібек сұлтан орнынан тұрып, халықты тыныштандырып:

- Керей менің ағам, ол менен екі жас үлкен, сондықтан хан тағына отырып елге бас болуға ағамды сайлағандарыңыз жөн болады. Өйткені, оның елді басқаруға қабілеті толық жетеді, - деп ұсыныс жасайды.

Сонда Керей жиылған қауымның назарын өзіне аударып:

- Рақмет, бауырым, егер мен хан болып сайлансам, сен де менің көмекшім ретінде жанымда отырасың, хандықтың барлық мәселелері жөнінде өзіңмен ақылдасып отырамын, - дейді.

Сөйтіп, жиналған жұрт Керей сұлтанды үш мәрте ақ киізге көтеріп:

- Хан! Хан! Хан! – деп айқайлайды.

Бұл аңыздан ағайынды сұлтандардың арасындағы өзара сыйластық, ынтымағы жарасқан, хан тағына таласпайтын адамгершілігі мол, ізгі қасиеттері анық көрініп тұр емес пе?

Әр аңыздың бір шындығы болатынына көзіміз жетеді.

Біз білетін Жетісу өңірінде бірнеше Қозыбасы деген жер атаулары бар. Іле Алатауының солтүстік-батысындағы тау жотасы ертеден-ақ Қозыбасы деп аталған. Сондай-ақ, Бішкек-Алматы бағытындағы Қордай асуында және Мойынқұм ауданындағы Хантау іргесіндегі Қозыбасы деп аталатын шоқыларды жергілікті

халық жақсы біледі. Қырғызстан жерінде де Қозыбасы деген тау бар екендігін «Манас» жырынан талай естігенбіз. Географиялық тұрғыдан қарастырсақ, төрт Қозыбасы да Шу өзені алқабында орналасқан.

М. Х. Дулатидың «Тарихи-и Рашиди» кітабында Қазақ хандығының құрылған жері – Шу мен Қозыбасы деп айтылады. Осы дерекке қатысты тарихшы-ғалымдардың арасында әртүрлі пікірлер бар.

Тарих ғылымдарының докторы, профессор, Қ. А. Ясауи атындағы ХКТУ Археологиялық ғылыми-зерттеу орталығының директоры Сейден Жолдасбаевтың Қазақ хандығының 550 жылдығы қарсаңында «Егемен Қазақстан» газетінің 2015 жылғы 19 наурызындағы санында «Хантау» деген мақаласы жарияланды.

Қазақ хандығының алғашқы ту тіккен жерін анықтау мақсатында ұйымдастырылған экспедиция жұмысының нәтижесі бойынша С. Жолдасбаев: «Зерттеу барысында Қозыбасы деген жер Қордай ауданының шығыс жағында екендігі белгілі болды. Шоқан Уәлиханов Верный бекінісінде болған кезінде Қозыбасы осы бекіністен екі күндік жерде екендігін жазып кеткен болатын. Міне, сол Қозыбасы жайлауында Керей хан болған. Ал Шу – қазіргі Шу стансасының аумағы. Осы стансаның терістік шығыс жағында Хантау стансасы бар. Бұл аумақта Жәнібек хан болған. Оған дәйек, Үлкен Хантаудың шығыс жағында Жәнібек ханның «хан қорасы» деген қора бар» деп қорытынды жасайды [«Егемен Қазақстан», 19 наурыз 2015].

Ғалымның бұл жазбаларына тереңірек үңілсек, Қордай жайлауында Керейдің хан болғаны, ал Жәнібек ханның Мойынқұм өңіріндегі Қозыбасы (Хантау) жерінде билік жүргізгені туралы дәйек пен дерек көздерінің жеткіліксіз екендігі байқалады.

Ал ғасырлар бойы ұрпақтан ұрпаққа жалғасын тауып келе жатқан аңыз-әңгімелерге жаңа тарихи көзқараспен қарасақ, Шудың төменгі бойындағы Мойынқұм даласындағы Қозыбасы тауында Керей сұлтан бірінші болып хан тағына отырғандығы айтылады. Олай болса, халық арасында бүгінге дейін Қазақ хандығы туралы айтылып жүрген осындай ауызша тарих зерттеушілерге ой салады деп сенуге болады.

2003 жылы Б. Көмеков, М. Қойгелдиев және М. Мырзахметұлы секілді айтулы ғалымдардың редакциялық кеңесімен жарық көрген «Тараз. Жамбыл облысы энциклопедиясы» атты еңбекте: «1457 жылдың күз айының соңында көшіп келген екі сұлтан ұлыстарымен Шудың төменгі бойын қыстап шығып, 1458 жылдың

ерте көктемінде Керейді ақ киізге көтеріп хан сайлады» деп жазылған [«Тараз. Жамбыл облысы энциклопедиясы», 2003: 268]. Енді осы деректі жан-жақты қарастырып көрейік.

Шу аумағында ежелден қоныс теуіп келе жатқан халық өткен ғасырларда және бүгінде Шудың төменгі бойы деп, қазіргі Мойынқұм өңірін айтқан, ал Қордай мен Қырғызстан жеріндегі аймақты Шу өзенінің жоғарғы жағы деп атаған. Бұдан байқағанымыз, төрт Қозыбасының біреуі төменгі Шу аумағындағы Қозыбасы (Хантау) тауында Керей ханның билік құрғаны шындыққа жақындау сияқты көрінеді.

2006 жылы Алматы қаласында жарық көрген «Тарих Ата Қазақ хандығы» кітабында «Керей хан Қазақ хандығын 10 жылдай билеген. Аңыз бойынша Хантауы етегінде жерленген» деген мәлімет келтіріледі [«Тарих Ата Қазақ хандығы», 2006:20].

Мойынқұм ауданындағы атақты шопан, Социалистік Еңбек Ері Шоман Шәріпбаев ақсақалмен бір кездескенімізде: «Ата-анам Хантаудың баурайында мал бақты, бала күнімде қой бағуға көмектесіп жүретінмін, сондықтан киелі таудың әр тасын, әр шатқалы мен қыраттарын жақсы білемін. Сол кезде мал бағып жүрген көпті көрген қариялардың айтқан аңыз-әңгімелеріне қызығушылық білдіріп, құлағымды түріп жүрдім. Сонда Керей ханның осы өңірде хан тағына отырғаны және Теректі өзені мен Шаянтастың аралығында жерленгені туралы әңгімелейтін. Мен ақсақалдардан бұл тарихты қайдан білесіздер деп сұрағанымда, олар арғы ата-бабаларынан естігенін нақты дәлелдер келтіре отырып айтып берді. Егер ғалымдар зерттеу жұмыстарын жүргізетін болса, Керей ханның жерленген жерін дәл болмаса да, шамалап көрсетер едім. Ал ханның атымен аталған «Хан тағы», «Хан қорасы» және т. б. мекендердің қайда екенін анық көрсете аламын» деп нық сеніммен айтты.

Мойынқұм-Шу аймағындағы көнекөз қарттардың айтуынша, Керей мен Жәнібек сұлтандар ұлыстарымен Шуға келгенге дейін бұл тау Қозыбасы деп аталған. Алғашқы Хан Ордасы тігілген Қозыбасы тауының атауы кейінірек «Хантау» деп бекерден бекер айтылмаған шығар. Ал Қордай асуындағы Қозыбасы жайлауында «Хантау» деген таудың аты болмаған, ешкім білмейді.

«Халық айтса қалт кетпейді» деген бұрынғы ата-бабаларымыздан қалған сөз бар. Сондықтан да ұрпақтан ұрпаққа, ауыздан ауызға жалғасын тауып біздің заманымызға жеткен Мойынқұм өңіріндегі Қозыбасыда хан болған Керей сұлтанның тарихы шындыққа жақындайтыны анық.

2015 жылы мамыр айында Қазақстан Журналистер одағының мүшесі, өлкетанушы Мәке Уақтегінің бастамасымен және Шу ауданы әкімдігінің қолдауымен алғашқы Қазақ хандығының туы көтерілген аймақпен танысу мақсатында Хантауға автокеруен ұйымдастырылады. Бұл сапарға жол көрсетуші Хантау аймағын жақсы білетін озат шопан, Социалистік Еңбек Ері Шоман Шәріпбаев ақсақалмен бірге Бірлік ауылының тұрғыны Ғалым Құрманғалиұлы да болған.

Сапарда болған жергілікті тарихшылар мен өлкетанушылар Хантаудың үш биігін көріп тамашалайды. Ең биік шоқысы – Сұңқар, екіншісі – Көкшоқы, үшіншісі – Қызылшоқы деп аталады екен. Таудың құзар биік шыңдарына қызыға қарап тұрған журналист Мәкен Уақтегі: «Сұңқар тура қошқар болатын қозының дөң маңдайы сияқты болып көрінеді де, Шуға қарай біртіндеп аласарып барып, көкжиекке бататын жотасы қозының тұмсығына ұқсаса, ал Сұңқар шоқысының ту сыртында тұрған Көкшоқы мен Қызылшоқы қозының екі құлағына ұқсайды» деп тау шоқыларына дәл сипаттама жасайды.

Одан әрі автокеруен жолаушылары Хантаудың теріскей жағындағы «Үлкен Хантағы», «Кіші Хантағы», «Хан қорасы» және т. б. жерлерде болып, тарихи ескерткіштермен жете танысады.

Ал ғалым Зардыхан Қинаятұлы алғашқы қазақ мемлекетін басқарған Өріс ханның ұрпақтары екендігін, сондықтан да Ақ Орда – қазақ мемлекетінің бастауы болғандығын айта отырып, Керей мен Жәнібек сұлтандар 1466 жылы Қазақ хандығын құрып, Ақ Орда мемлекетінің шаңырағын қайта көтергендігі жайында жазады [Қинаятұлы 3, 2004].

ӘДЕБИЕТ

- Дулати М. Х. «Тарихи-и Рашиди», Алматы, 2003, 108 бет.
- Артықбаев Ж. «Қазақ хандығы: тарихы, тағдыры және тағлымы», Астана, 2015, 73-74 беттер.
- Артықбаев Ж. Сонда, 87-88 беттер.
- Ислам Жеменей. «Мұхамед Хайдар Дулат (1499-1551) тарихшы-қаламгер», Алматы, 2007, 91 бет.
- «Егемен Қазақстан» газеті, 19 наурыз 2015 жыл.
- «Тараз. Жамбыл облысы энциклопедиясы», Алматы, 2003, 268 бет.
- «Тарих Ата Қазақ хандығы», Алматы, 2006, 20бет.

Қинаятұлы З. «Қазақ мемлекеті және Жошы хан», Алматы, «Ел Орда», 2004 жыл.

Көнекөз қарттардың естеліктері.

ТАБИҒАТ ҚҰБЫЛЫСТАРЫН БЕЙНЕЛЕУДЕ АВТОР СӨЗІНІҢ КӨРКЕМДІК ҚЫЗМЕТІ МӘСЕЛЕСІ

(қарақалпақ романдары мысалында)

Бекбергенова Зияда Утеповна*

ABSTRACT:

The most part of many literary works are landscape drawings. Especially it is observed in epic works, where detailed view of nature is given, the time and place of heroes' actions; the psychology and spirit of the time are revealed. This article shows from scientific-theoretical outlook the analysis of the features of using psychological parallel and contrast images, which are given as an accepting personage motivating the details of nature drawings in novels compositional structure of T.Kaypbergenov's "The apple of an eye", K.Mambetov's "Broken people", "Turkestan", SH. Seytov's "Torch bearers".

KEY WORDS: Literary work, personage and composition, prose, structure of novel, landscape drawings, hero psychology, motivating, psychological analysis, parallel and contrast images.

Академик В.Виноградов: «Автор бейнесі стилдің әртүрлі формаларында, заттың немесе көркем суреттеу бейнелерінің, мәселен, портрет құрылысы, пейзаж баяны, түр-түс пен бояуларды таңдау және жайластыру сияқты әрқандай тип категорияларына қатысты бейнеленеді және көрініс табады» [Виноградов 1971: 118], – деп жазған болса, әдеби шығармаға ерекше сән беретін көркем бейнелеу негізінен автор сөзі арқылы енгізіліп, ол жазушы стилін белгілеуде ерекше маңызға ие. Әсерлі жаратылған көркем бейнелеу оқырманды толқындандырып қоймастан, оны оқиғалар ағымына алып кіреді және көріністерді пайда етіп, тұрмыстық мінез-құлықтарды көз алдына келтіреді. Көркем әдебиет шығармаларындағы пейзажды бейнелеулер, бір кезде өзінің жайдары көріністерімен көңілді толқытып тербесе, кейде сұрғылт бояуларымен адамда мұңды және көңілсіз сезімдер оятады.

* ӨзРФАҚҚБ Гуманитар ғылымдар ғылыми-зерттеу институты, қарақалпақ фольклор және әдебиеті бөлімі аға ғылыми қызметкері, филология ғылымы кандидаты. E-mail: ziyada.bekbergenova@mail.ru

Ғалым Р.Бердібаев «Қазақ тарихи романы» еңбегінде: «Табиғат суретін сызу – жәй бір жеке мақсат емес. Ол бірде оқиғаны дамыту үшін мотивировкалық қызмет атқарса, және бір жерде типтік мінездерді ашуға көмектеседі. Көркем әдебиетте табиғат көрінісін бейнелеудің ежелден келе жатырған екі түрлі тәсілі бар. Соның бірі – табиғат кейіпкерінің көңіл күйі, ой толғаныстарына қарай салыстырылып, ұштастырыла суреттеледі. Мұнда кейіпкер қуанса, табиғат та қуанып, кейіпкер ренжісе, табиғат та ренжіп отырады. Ал, екіншіден – табиғат адам сезіміне қарсы контраст негізінде суреттеледі», – деп жазады [Бердібаев 1979: 27].

Көпшілік жазушылар пейзаждық бейнелеулерді шығарма құрылымына енгізгенде, оны тікелей өз мазмұнында алумен бірге кейіпкердің ішкі психологиялық жағдайларын ашу мақсатында да қолданады. Кең ауқымды прозалық шығармалар, олардан роман құрылысында кейіпкер әрекет жасап тұрған орын мен қоршаған орталықты суреттеуде табиғат кең және тұрақты нысан болып есептеледі. Сондықтан болса керек, орыс ғалымы Е.Н.Себина: «Әдеби шығармалардың көпшілік бөлігін пейзажды шығармалар құрайды. Егер де, автор өз мәтінінде табиғатты бейнелесе, барлық уақыт мотивировкаланған болады» (яғный, белгілі бір себептерге байланысты қолданылады – Б.З.), – деп жазумен бірге шығарма ішінде пейзаждық бейнелеулер: 1) оқиғаны орны мен уақтың белгілеу; 2) сюжеттік мотивировка (дәлел); 3) психологизм формасы; 4) пейзаж автордың қатынаста болу формасы түріндегі бірнеше маңызды полифункциялар жүктелетіндігіне ерекше назар қаратады [Себина 2000: 229].

Егер де Европа әдебиетінде детальдастырылған анық түріндегі пейзаждар XVIII ғасырда пайда болса, Орталық Азия халықтары әдебиеттерінде, соның ішінде, қарақалпақ әдебиетінде XX ғасырдан бастап әдеби дәстүрге айлана бастады. XIX ғасыр қарақалпақ классикалық әдебиетінде пейзаждың элементтері, оның жалпы жинақталған белгілері қолданылған (мысалы, Бердақта «Дауыл болды, үргін үрді, тұман басты аспан-жерді» деген сияқты) болса, XX ғасырдағы қарақалпақ әдебиетінде детальдастырылған, кейіпкердің күйі, психологиясы, автордың мақсаты, идеясымен тығыз байланысқан пейзаждық бейнелеулер пайда болды.

Біз пейзаж және автор сөзі аспектінде сөз еткелі болып отырған Төлепберген Қайыпбергеновтың «Көздің қарашығы» (1986), Камал Мәмбетовтың «Босқан ел» (1988), «Түркістан» (1993), Шаудырбай Сейітовтың «Шырақшылар» (1986) романдары

құрылысына енгізілген тәбиғат көріністері кейіпкерлер әрекет жасап отырған орталықты, мекенді, ауыл мен қала тұрмысын тура суреттеумен бірге заман рухын, кейіпкер психологиясын ашуда көркемдік қызмет атқарады. Мысалы, жазушы Т.Қайыпбергенов «Көздің қарашығы» романының сюжетін «Жаңалық» кеңшарының директоры Ержан Сержановтың орнына Жақсылық Дәулетовты сайлауға байланысты өткізілетін жиналыс кезінде ауыл тұрғындарының көңілінде әрқандай ойлар пайда болады. Кейбіреулердің көңілінде Е.Сержановтың директорлық қызметінен босатылуы, әйтпесе адамзат жаңа қонысқа немесе басқа ауылға көшіп барса, көп уақытқа дейін сол жерге үйрене алмай қиналатынын елестетсе, кейбіреулеріне дүние жаратылғаннан бастап Күншығыстан шығып, Батыстан бататын болса, енді керісіне айналып кеткендей сезіледі. Ал, кейбіреулеріне «Жаңалық» кеңшарының аспанын бұлт қаптап кеткендей сезіледі. Біреулер бұл жаңалыққа қуанады. Автор осылай ауыл адамдарының ішкі психологиясынан өтіп жатырған әртүрлі ой-пікірлерді табиғат көріністері деталдарының көмегінде суреттейді.

Роман кейіпкері Жақсылық Дәулетов облыс құрылтайында шығып сөйлеген сөзінде соңғы жеті-сегіз жылдың ішінде Ержан Сержановтың басқаруында жұмыс алға жылжудың орнына кері кеткендігін, кейбір көрсеткіштер осыдан он жыл бұрынғыдан да түсіп кеткендігін, өспегендігін, әр жылғы салым тек ақпар бойынша орындалып, жалған сандар жазылып жатырғандықтан, бұл жағдай Әмудәрияның ақпай тынып қалған суын еске түсіретіндігін ашық түрде айтып өтеді. Шынында да, өткен ғасырдың 70-жылдары әкімшілдік-бұйрықпаздық жүйе үстемдік еткен кеңістікте шаруа қожалығын жүргізуде орын алған түсінбеушілік жағдайларымен бірге экологиялық проблемалардың тереңдеуі роман кейіпкерлерінің күйі, ішкі төңкерісімен тығыз байланыста ашылады. Автордың сол кезеңдегі қоғамдағы күйзеліс жағдайларын Әмудәрияның ақпай құрғап қалған суына ұқсатуы мен Ержан Сержанов басқарған бір кеңшардың көрінісінде суреттеуі тосын жағдай емес. Күн тәртібінде тұрған осындай маңызды мәселелерді бейнелеуде автор табиғат көріністері деталдарын роман оқиғасы басталуы мен *сюжеттік мотивировка* және *психологиялық талдау әдісі* негізінде тиімді пайдаланған.

Жазушы К.Мәмбетовтың «Босқан ел» романының бірінші кітабы «Зобалаң»ның «Сарайшық сапары» деген бірінші тарауында Ноғайлы сұлтаны Ысмайылдың ағасы Жүсіп сұлтан

тараптан өлімші жазаланып, ауыр жағдайда жатырғанда үйдің іші Тынахметке күңгірттеніп көрінеді. Бұл көрністі автор былайша суреттеген: *«Үйдің іші ала көлеңке. Тас төбедегі түңдіктен түскен сәуле, тап бір дөп-дөңгелек болған зынданға жоғарыдан төгілген нұрдай, ошақ маңындағы аядай ғана жерді жарық етіп жіберген. Киіз үйдің басқа жерлерінің бәрі тас-түнек. Тар жерден жол таба алмай қалғандай тыпыршылап тұрған Тынахмет басындағы мақпал тақиясын қолына алып езгілеп, жан-жағына алаңдап қараумен...»* [Мәмбетов 1988: 4].

Ысмайыл сұлтан ағасының рұқсатынсыз орыс тұтқындарын босатқаны үшін ауыр жаза алатынын жақсы біледі. Сондықтан да, Ысмайыл сұлтан мен оның адамдары өзін қоршаған ана табиғаттың әлпештеуі мен көркемдігіне әсерленбестен, керісінше, қайғылы сезімге беріледі: *«Сәуір айының жағымды желі өз күдіретін көрсетіп, бүкіл айналаны гүлістанға айналдырғандай, Еділдің екі бойын жайқалтып жіберген. Жолаушылардың ешбірі мұнан мүлдем әсерленетін түрі жоқ. Қиялдары қайғылы. Тап азаға келе жатырғандай көңілдері әбден түсіп кеткен. Жол ұзақ болғанымен күн қысқа. Дерлік күн сәулесі төбеден сырғанақтып келді де ұясына жуықтады. Айнала қараңғыласып келеді. Жолаушылар енді қайда барады. Ол жағы беймәлім»* [Мәмбетов 1988: 24]. Көріп тұрғанымыздай, автор бұл жерде табиғаттың көркем суретін өз бояуында сызумен бірге кейіпкердің түскін кеңіл-күйлерін осы жанды көрініске қарама-қарсы қойып бейнелейді.

Романның «Ерегіскен екі сұлтан» деп аталған он бесінші бабында тұлпардың кісінеуі, тайдың сүрнігіп жығылуы, Еділден алай-түлей болып ағындап келген бір бәленің дауыл болып ұйытқып, құйын болып құйылтып Ақтұбаның еңсесіне келіп жығылуы, ала-бұрқан шаңның бас-аяғы көрінбестен, батыс жақтан бәрін қаптап келе жатырғаны, алғашқысында кітап оқушысының көз алдына табиғаттың қолайсыз және бұлағайлы көріністерін келтіреді. Бірақ, бұл суреттер соңынан, Ноғайлының аға сұлтаны Жүсіптің інісі Ысмайылмен оның жақтаушыларына қарсы жауласуға келе жатырған басқыншылық әрекеттеріне барып ұштасады. Автор бұл орында қарама-қарсы тарапта тұрып бір-біріне қарсы найза алып алаңға шыққан ағалы-інілі сұлтандар арасындағы наразылықты табиғаттың қанық түске енген бояуларына қос-қабат қойып бейнелеген. Автор осылайша табиғат көріністері деталдарынан екі сұлтан арасындағы конфликтті тереңдетіп суреттеуде қолданады. Романның әрбір тарауын бастап

беруде табиғат көріністері деталдары автор баянымен бірігіп келіп, оқиға орны мен уақтың белгілеп беруде, кейіпкер жасаған ортаның портретін сызуда көркем суреттеу құралы ретінде пайдаланылады. «Зобалаң» романының «Жылан жылында» деп аталған отызыншы бөлімі басталуыменен автор ноғайлылар үшін бір мың бес жүз елу жетінші жылан жылы, қыс айының біраз қатты келгендігін, суықтан азап тартып, абдырап қалған халықтың көктем маусымын «тұңғыш баланың туылатын күніндей» асығып күтсе де, көп күттіріп келген көктем адамдардың ойлағанындай болмай, жаңбыр жауып, «егіске қолайлы жағдай туады» деген үмітінің босқа кетіп, таймағаннан соң, егіс те егілмей қалғандығын объектив түрде баяндайды. Романның «Тұрлаусыз перзенттер» деп аталған отыз бірінші бөлімінің басталуында да *«Жылқы жылы бәрінен де жаман болды. Көкек айында жаңа ғана жерден жылт етіп шыққан көк шөп, көктен тамбай жатырған жаңбырдың себебінен көп күнге дейін сарғайып күнге күйіп тұрды да, ақырында маужырап барып құрап түсті. Ауа-райы кенеттен құбылып жеңіл леп есті де алыс-жуық жерлердің байызын кетірді. Қыс бойы ат болып кіснegen дауыл, көктемге келіп бөрі болып ұлды. Халық жылқы жылы, жылан жылына қарағанда да ауыр деуші еді. Дұрыс болып шықты. Ысмайылдың балаларының бір-бірімен басы бірікпей-ақ қойды. «Шөженің қоразы қаһарли болады», бір жағынан қиқаң салып Құлыбай шықты. «Қарын тоймай ұсынған төрелік құрысын» деп екінші жағынан Тыныбай көтерілді»* [Мәмбетов 1988: 266], деген авторлық баяндаудан көрініп тұрғанындай, табиғат көріністерінен алынған деталдар алғашқыда оқиға болған орынды, жыл маусымын белгілеп беру қызметін атқарса, соңынан Ноғайлы сұлтандары арасында келіп шығатын конфликтті дайындайды.

Роман-эпопеяның бірінші кітабы «Зобалаң»ның «Дауыл алдында...» деп аталған ең соңғы, отыз үшінші бөлімінде автор Ысмайыл сұлтанды соңғы сапарға шығарып салған халықтың ертеңгі күнін ойлап қамсығуын: *«Қоңыр салқын жел соқты. Аспанда көгала бұлт қалқып жүр. Бірақ алыс – көкжиектен қалың бұлт көрінеді. Дауыл әкеледі ме, нөсер ме беймәлім. Сонда да, уақытша тыныштық. Аламан да үнсіз. Дүлей дауыл алдындағы үнсіздікке ұқсайды. Лайсаңы соңында емес пе ?...»* [Мәмбетов 1988: 282], – деген тәбиғаттың күңгірт түске өзгерген көріністеріне параллель суреттейді: «Зобалаң» романының аяғында Юсуп сұлтанмен Ысмайыл сұлтан арасындағы конфликт олардың өлімімен аяқталып, оқиға біраз тыныс алғандай сезілсе

де, тақ үшін талас-тартысты жағдайлар соңынан Ысмайылдың ұлдары Тынахмет, Орысбек, Орманбеттер жалғастырып, келесі «Топалаң» романының сюжетіне ұштасып кетеді. Мысалы, «Топалаң» романының «Ұядан қашқан палапан» деген он сегізінші бөлімінде орда иесі Тынахметті туысқан інісі Орысбек қастандықпен өлтіреді. Орысбектің ойсыздығы мен зұлымдығынан қауіптенген Орманбет елден шығып кетуге мәжбүр болады. Автор роман сюжетіндегі туыстар арасында келіп шыққан тартысты табиғаттың бұлағайлы көріністерін параллель қойып суреттейді.

К.Мәмбетовтың біз сөз еткелі «Босқан ел» романы құрылысында тарихи кезең көрінісі мен кейіпкерлердің тағдырын бүгінгі кітап оқушысының көз алдына жанды көрсетуде пейзаждық бейнелеулер сюжеттік мотивировка, параллель психологиялық және контрасттық суреттеу әдісінен тиімді қолданылған.

Жазушының «Босқан ел» тарихи эпопеясының үшінші кітабы «Түркістан» романының құрылысында да табиғат көріністері деталдары шығарманың жалпы атмосферасын беруде белгілі дәрежеде көркемдік қызмет атқарады. Романның «Бірінші күн яки Бұқара сарайындағы кеш» деп аталған негізгі бөлімін «*Бұл келеңсіз оқиға тап сол қараңқалғыр бір мың жеті жүз жиырма үшінші жылдың сәуір айының сегізінші жұлдызында, таңертеңгілі жүз берді. Есіңе алсаң еңсең түсіп, жүректі езіп жібергендей өте бір жайсыз күн еді ғой сол күн...*», – деп тарихи кейіпкер әрекет етіп отырған уақыт пен орынды автордың дәл мерзімменен бастап беруі кітап оқушысын өткен өмір оқиғаларына еріксіз жетелейді [Мәмбетов 1993: 3]. Романның экспозициясында Сығнақ қаласынан Бұқараға керуен тартып келген Аманлықты «Елшілер сарайы»ның айналасына отырызылған алқызыл гүлдер мен кең хауыз бойына отырғызылған мәжнүн талдар ерекше шабыттандырып, шаттандырып жіберген болса, сол күні түнде осыдан он төрт жыл алдын өлген анасын түсінде көруі уайым салады. Сол кезде Аманлыққа өзін қоршаған табиғаттың көркем суреті мен қала көрінісі күңгірт түсті болып көрінеді.

Автор оны былайша суреттеген: «*Таң шамаласып қалыпты. Сонда да, түнгі Бұқара түнеріп көрінгені үшін соншалықты қорқынышты еді. Аспанда жолақ-жолақ бұлттар жүзіп, қала үстіне зобалаң салып тұрғандай сарайдың алдыңғы жағы түнеріп, алыстан көрінген биік мұнараның көлеңкесі лашықтың терезелерін қаптап алып таңның атып келе жатырғанын да сездірмеуге әрекет етеді*» [Мәмбетов 1993: 6].

Романның «Екінші күн» деп аталған бөлімінде белгісіз керуеннің Түркістанға қалмақ – жаушыларының шабуыл жасағанын естіген бойы Аманлық Әбдиләзиз ханның қабылдауында болып жәрдем сұрайды. Бірақ, өтініші орындалмағандықтан, ол бастаған керуен жылдамдықпен Бұқарадан Сығнаққа жол алады. Автор сол мезеттегі Аманлықтың көңілсіз көңіл-күйін қала көрінісінде былайша параллель қойып суреттейді: *«Түс ауа аспанды бұлт қаптады. Тоқсан жұрттан керуендер келіп шырмасқан Бұқара түнеруімен қала берді»* [Мәмбетов 1993: 13]. Жолға шыққан Аманлықтың түсіңкі көңіл-күйін Бұқараның бау-бақшалы шарбақты әдемі қаласы мен көк иісі аңқып тұрған жазық даласы, мұнарланған аласа таулары және сылдырап аққан сулары, Түркістанға жеткенше аяғың шық ермейтін ерекше түсті көріністері шабыттандырмастан, керісінше, көркем табиғат көріністері Аманлықтың көңілсіз күйіне контраст қойып суреттеледі. Осылайша, романның бірінші парақтарынан-ақ, автор табиғат көрінісіне тән қанық бояуларды кейіпкер психологиясын ашудың кілтi етiп қолданады.

Пейзаждық бейнелеулер автор тарапынан әрқашан кейіпкер психологиясын ашу әдісі негізінде емес, олар жасап отырған мекен-жай, тіршілік дүниесін көркем суреттеуде қолданады. Автор Аманлықтың Бұқарадан Түркістанға оралудағы сюжет оқиғаларын біраз тоқтатып, оқушыны ол жасаған Жиделі өңірінің күнкөріс тұрмысы мен көрікті көрінісі арқылы таныстырады:

«Дәл сол бір мың жеті жүз жиырма үшінші жылдың сәуір айының сегізінші күні бұл ауыл ерте оянған еді. Таудың ортасынан көтерілген күн зерлі нұрларын әлемге тарқата бастады да, жердің бетін саңырауқұлақтай қаптап жатырған ақ отауларға қиялап бағып, қой қозылап, бота боздап жатырған таңертеңгі ауыл тіршілігін тосыннан жандандырып жіберді. Күмбірлеген ақ отаулардың түңдіктерінен шыққан түтін шарбы бұлт сияқты шұбатылып кең аспанды қаптай бастады ... Жиделіге биыл көктем өте ерте келген еді. Қаратаудан ескен жағымды жел, енді ғана бүршік атқан тау гүлдерінің алуан иістерін алып келіп, ауыл арасы хош иіске толып кетті...» [Мәмбетов 1993: 14-15]. Осы сияқты пейзаждық бейнелеулердің қызметін әдебиетші Х.Екубов: «Эпикалық баяндауда оқиғалар динамизмін тиісті жерде тоқтатып, соңынан олардың суретін жылдамдатуға көмектесетін стильдік компоненттердің бірі», – негізінде қарастырады [Екубов 1983: 33].

Романның соңғы бөлімдерінде тыныш және тату-тәтті жасап жатырған Түркістан жеріне қалмақтардың бастырып келуімен табиғаттың көркем көрінісі қорқынышты оқиғалармен алмасады. Бұл көріністерді автор: *«Бұл қорқынышты оқиганың өзі екінтіден басталады. Табиғаттың өзі де тылсымдай болады-ау. Кенеттен өзгерді. Бұлт деп бұлт емес, құйын деп құйын емес, қою шаңға ұқсас бір алапат аспанды қаптап кетті. Ұшы-қиыры жоқ бір тұман. Қою шаң ба? Не түтін бе? Әйтеуір біліп болмайды»,* – деп суреттейді [Мәмбетов 1993: 17].

Осылайша, роман сюжетінде бізді қоршаған табиғат көріністері жай ғана пейзаждық суреттеу болып қалмастан, оқиға драматизмін нығайтуға және тарих беттерін қайта жаңғыртуға өз әсерін тигізген.

Ш.Сейітовтың «Шырақшылар» романы құрылысында пейзаждық бейнелеулер бір қарағанда сюжетке тікелей қатысы жоқ болып көрінсе де, кейбір элементтері арқылы автордың алға қойған мақсатын жүзеге шығаруда көркем-эстетикалық функция атқарады. Яғни, жазушының табиғат көрінісіне тиісті үлкен-кіші деталдарды, түстерді қандай мақсатта пайдаланғандығын роман сюжетіне енгізілген әрбір мәтінді оқу барысынан да біліп аламыз.

Роман экспозициясында айтақыр жерлер аяқталып, екі аттылы мен бір есектінің майда тал аралас жыңғылдыққа сіңе бергенінде, олардан көз жазып қалудан қорқып, ізінен бақылауға түскен Ғарлының іс-әрекеттерін кітап оқушысына жұмбақ ретінде беріледі. Осы сырлы жағдайды автор табиғаттың тылсым көрінісімен бірге және де күшейте суреттейді. Ғарлының қобалжулы көңіліне оң жағында сіресіп қатқан Әмудің айдын мұзы, үстіндегі қары ерімеген соң, оңтүстікке жақындаса да айдың ақ қағаздай аппақ нұрларына да жылтырап көрінбейді, сең тығылысқанда адыр-бұдыр сенді жібітіп, ағызып кететін тыныш көктемін күтсе де, бірақ көктемге әлі ертелеу болып, жел болмаса да Әмудің мұзы екі жағалауына әлі салқынын салып тұрғандай сезіледі. Дәл осы кезде, қаһарлы суықта түн ішінде екі нөкердің (Ораз бен Аман) алдында, дұшпандарын өз үйіне еріксіз бастап бара жатырған Есжан қарияның қиялында Кумингерге бақырған сол бір дауысты құлағына қайта естілген сияқты сезілді. Биік жағалықтың басынан, төмендегі қысқа бұталықтардың үстінен өзен жаққа көз тастағанда, қыс айының ең соңғы суықтарының қысымында бурықанып жатырған айдын шалқарлары қатқан күйі жылтырау мен аса суық көрінуі, қарияға осы күндердің әрбір сатысы мен сағатының не өмір, не өлім секілді қәдірлі көрінуі,

өткендерді жатқа алуға уақыт барлығы немесе жоқтығын терең сезінуі табиғат фонымен салыстырылып суреттеледі.

Бізді қоршалаған ана табиғатымыз – жанды бейне есептеледі. Осындай табиғат бейнесі арқылы адамның іс-әрекеті мен көңіл-күйлерін параллель қойып суреттеу роман композициясында жиі ұшырасады. Мәселен, кеш ымырт түскен уақыттағы өзен табиғаты роман кейпкері Есжан қарияның көзқарасымен былай сызылған: *«Ымырт едәуір-ақ түскенімен жұлдыздары жаңа туа бастаған аспан сағымынан дариядағы ойлы-қырлы, есеп-сансыз және тынымсыз әрекеттегі толқындар толқын емес – тап, айдында сан-санақсыз төбеттер аунап ойнап жатырғандай көрінер еді, осы бір сезім, неліктен де, қарияның жылт етіп миына келді. Ол табиғатты неге болса да ұқсата алса өзінен-өзі ләззаттанып, шаршағаны шыққандай қунақ болатын еді»* [Сейітов 1986: 20-21].

Табиғаттың көркем көріністерін осы жағалықта туып, өзеннің ойлы-қырлы, есеп-сансыз толқындарын жад етіп алған және өмірбойы шырақшылық кәсібімен күнелтіп келе жатырған Есжан қария ғана көріп, ойлай алатыны сенімді шыққан. Егер де, автор жанды табиғаттың осы көрінісін басқа бір кейіпкердің көзқарсымен бергенде, кітап оқушысына мұншалықты дәрежеде әсер етпеген болар еді.

Сондықтан да роман ққылысына енгізілген осынау табиғат көрінісі ізсіз қалмастан, сюжет барысында белгілі роль ойнайды. Дұшпандарын өз үйіне бастап келе жатырған Есжан қарияның көзіне атырапты қоршаған табиғат әдеттегіден де ерекше көрінеді: *«... Зеңгір көктегі жұлдыздар, қарияның ойынша, күндегіден де гөрі тас төбесіне жуықтағандай, онша алыс еместей, алайда, суық күшке мінген сайын сәулелери шатынаңқырап-шатынаңқырап, патыраңқырап-патыраңқырап шығып, аспан әлеміндегі түнектен жарқыраған бұл сиқырлы нұр деректерінің қайсысы ірі, қайсысы майда екендіктері де айқындана бастағандай сезіледі.*

Жағлықтан түскеннен соң зымыраған уытты желден ептеп ыққа түскенін қария да, суықтан есеңгіреп келе жатырған ізіндегі екі нөкер – Аман мен Ораз да байқаған еді. Тап, осы мезетте суық жыңғылдықтың арасынан жылтырап, өлімісіреген жарық көрінді» [Сейітов 1986: 46].

Бұл жарық дүниенің сан-алуан түстеги көріністері, әсіресе Есжан қарияның қиялына, зеңгір көктегі жұлдыздардың тас төбесіне жуықтағанындай сезілуі, оның санаулы сағаттардан соң бұл әлеммен қоштасатынына алдын ала ишара жасап тұрғандай

сезіледі. Автор «Шырақшылар» романының тақырыбына қосымша тіркелген «Өмірдің бір кеші» тақырыпшасына ерекше көркемдік функция жүктеген және Есжан қарияның қиялынан өтіп жатырған осындай аласапыран ойларды осы «өмірдің бір кешіне» жайғастырып бейнелеуге ерісе алған. Сол күні Аман мен Оразды өз үйіне бастап келе жатырғанында басында еркі жоқ Есжан қария жетпіс үш жылдық өмірін толығымен көңілден кешіруге, сол «өмірдің бір кеші» жетпесе де, бәрін еске алуға ұмтылады. Ең негізгісі, тап сол күні, тіршілік иесіне (Аллаярға) өз айтқанын істетуді қалай ойлап келе жатырса, үйге келгеннен соң Аллаярдың көмегімен екі дұшпанының үніне су құюға еріседі.

Роман сюжетінде пейзаж деталдары жақын өткен тарихымызда жаугершілікке толы тұрмыс картиналармен бірге сол кезеңде өмір сүрген екі отбасы мүшелерінің (Есжан қария, әйелі Мәһида, көрші әйел Мәрзия және баласы Аллаярлардың) тағдырына байланысты оқиғаларды әлі де терең ашуда параллель психологиялық және контрасттық бейнелеу әдісінен пайдаланады. Есжан қарияның егделерге тән аңқылдақтықпен көшкен көршілерін «өздері жасаған атамекендеріне айналып келеді» деген үмітпен олардың жолына айдай қарап жүргенінде, жас шағындағындай жадыраған жаз маусымы тас төбесіндегі дің аспаннан мұнды ән айтқан құстар керуені сияқты тез өтіп кеткендігін, жанында көмектесіп жүрген Аллаярға «Төрткүлден ыстық жел ессе, аңызғағы біздің жаққа да келеді, Қыпшақтан ессе де, Шымбайдан жылы жел ессе де лебі бізге ұрады» деп көп айта беретін табиғат маусымының алмасуын адамзат өміріне сәйкестендіріп, параллель суреттеген. Бізді қоршаған ана табиғатқа да, жыл маусымдарына да жан ендіріп, жазушы осындай поэтикалық мазмұнға толы этюдтер жасайды. Роман құрылысына енгізілген пейзаж суретінің қайсысын алып қарасақ та, жазушының идеялық-эстетикалық көзқарасы жатқандығын аңғару қиын емес. Жазушы табиғат суретін өмірдің әрбір мезеті мен мезгілінен, уақыт және мекеннен, жалпы тіршілік әлемінен алып отырады.

Қорытындылай келгенде, жоғарыда біз сөз етіп өткен карақалпақ романдарының құрылысында пейзаж және табиғат суреттері жәй ғана иллюстрация мақсатында кіргізілместен, оларға үлкен идеялық-эстетикалық мағына артылғанының куәсі боламыз. Пейзаждық бейнелеулерден пайдалану арқылы жазушылар шығармада ерекше атмосфера пайда етуге және өзі сөз етіп отырған дәуір рухы мен шығарма кейіпкерлерінің көңіл-күйін ашуға еріседі, соған лайықты детальдарды таңдап алады.

Солай етіп, кең ауқымды эпикалық шығармаларда қолданылатын пейзаж деталдары адамзат өміріне тән болған, жер-су, қоршаған орталық, мекенжайды кескіндеп қоймастан, адамды өзіне еріксіз тартып, оның ішкі күйзелістерін ашып беруде көркем психологиялық бейнелеудің бір әдісі болып табылады.

ӘДЕБИЕТ

Бердибаев Р. Қазақ тарихый романы. -Алматы: Ғылым. 1979.

Виноградов В.В. О теории художественной речи. -Москва: Высшая школа, 1971.

Себина Е.Н. Пейзаж / Введение в литературоведение. Литературное произведение: основные понятия и термины. - Москва: Академия. 2000.

Ёкубов Х. Ўзбек прозасида услуб ранг-баранглиги // Ўзбек адабиётида жанрлар типологияси ва услублар ранг-баранглиги. - Тошкент: Фан, 1983.

ТАКТИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО ДРЕВНИХ ТЮРКОВ СЕРЕДИНЫ VI – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ VIII ВВ.

Бобров Леонид Александрович*

Tactical art of ancient Türks mid. VI – first half of the VIII century.

ABSTRACT:

In the presented article, based on the analysis of archaeological, written and pictorial sources, the tactical art of the ancient Turks in the middle of the 6th-first half of the 8th centuries was studied. The following tactics of ancient Türks are distinguished: frontal attack of equestrian warriors with spears, coverage of the flanks of the enemy's army, false flight, attack of foot archers. It is established that the tactics of the ancient Turks are based on the military traditions of Sianbi of Northern China, as well as the nomadic peoples of South Siberia and Central Asia.

KEY WORDS: Ancient Türks, military art, tactics.

* Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Лаборатории гуманитарных исследований Новосибирского государственного университета, spsml@mail.ru

На протяжении почти двух столетий обширные территории Центральной Азии и Южной Сибири являлись объектом военно-политической экспансии древних тюрков (тю-кю, *туцзие*, тюркюты). В середине VI в. древнетюркские армии разгромили войска могущественной державы жужаней, после чего провели серию стремительных военных кампаний, в результате которых под властью каганов из дома Ашина оказалась большая часть Великой степи, а правители оседло-земледельческих империй были вынуждены искать мира и союза с политическими лидерами Великого (551-604), Восточного (604-630), Западного (604-656) и Кок-Тюркского (682-745) каганатов.

Военно-культурное наследие древних тюрков неоднократно привлекало к себе внимание отечественных и зарубежных исследователей. Однако данная тема изучена крайне неравномерно. Если военная история и вооружение тюркютов исследуются давно и плодотворно, то их тактическое искусство изучено в значительно меньшей степени. Отдельные аспекты древнетюркской тактики были рассмотрены Л.Н. Гумилевым, Ю.С. Худяковым, В.В. Горбуновым, Г.В. Кубаревым и др. [Гумилев 1993; Худяков 1986; Горбунов 2003, 2006; Кубарев 2005]. Однако специальные работы, посвященные тактическому искусству древних тюрков, основанные на комплексном анализе, вещественных, изобразительных и письменных источников, в настоящее время отсутствуют. Данный факт затрудняет всестороннее исследование военного дела кочевников Центральной Азии и Южной Сибири указанного исторического периода. В подобных условиях изучение древнетюркской тактики ведения полевого сражения представляется весьма актуальной научной задачей.

Особо отметим, что под тактикой мы понимаем составную часть военного искусства, включающую теорию и практику подготовки и ведения боя. Основными компонентами тактики являются боевой строй и тактические приемы ведения сражения. Дополнительными элементами тактики являются подготовка сражения, развертывание войск (переход от походного строя в боевой), тактическая разведка, организация отступления, преследование войск отступающего противника, военные хитрости и др.

Комплексный анализ источников свидетельствует, что в основе военно-политического могущества древнетюркских каганов лежало передовое для своего времени военное искусство,

представляющее собой симбиоз военно-культурных традиций поздних сяньбийцев Северного Китая, а также кочевого населения Центральной Азии и Южной Сибири [Бобров, Худяков 2005: 165]. В отличие от большинства других кочевников Центральной Азии, которые были вынуждены импортировать железное сырье и готовое металлическое вооружение с территории Южной Сибири и оседло-земледельческих государств, правители тюркютов, обладали собственными центрами железнорудной добычи и оружейными мастерскими. Наличие высококачественной алтайской железной руды, современных для своего времени плавильных и квалифицированных мастеров должно было сказаться на скорости и массовости освоения тюркютами новых видов вооружения и конского снаряжения по позднесяньбийскому образцу.

Процессу модернизации военного дела тюрков невольно поспособствовали их сюзерены-жужани. В 460 г. они переселили из Восточного Туркестана на Алтай «пятьсот семейств» Ашина, которые, вероятно, были хорошо знакомы с военным делом поздних сяньби (еще в 40-х гг. V в. часть «Западного края» была завоевана империей Тоба Вэй). В обязанности переселенцев входила организация добычи железа и изготовление вооружения для жужуньских армий (жужаньский каган Анахуань даже называл тюркского правителя Бумына «мой плавильщик»). По всей видимости, образцом для изготовления вооружения, служили оружие и доспехи тобасского образца, которые жужани захватывали в виде военных трофеев, получали в качестве дипломатических подарков или торгового обмена. Таким образом, древние тюрки смогли познакомиться, как с передовым сяньбийским опытом в области военного дела, так и с новейшими образцами тобасского вооружения. Сочетание полученных знаний с развитой железнорудной и производственной базой, стало одной из важнейших причин успешной модернизации тюркской армии в первой половине-середине VI в.

При этом, тюркские правители, не занимались простым копированием боевой практики Тоба Вэй (ориентированной на ведение военных компаний на восточноазиатском театре боевых действий и прилегающих районах Монголии и Восточного Туркестана), но адаптировали позднесяньбийское военное искусство для ведения масштабных наступательных войн на просторах Великой степи. Так, если самой многочисленной категорией войск Тоба Вэй V в. была пехота, а за армией двигались внушительные обозы, то армия древних тюрков, в

большинстве военных кампаний, состояла почти исключительно из конницы. Численно преобладала легкая конница, набранная из числа покоренных народов (в первую очередь, из различных телеских племен). Описывая внешний вид легковооруженных степных воинов, китайские авторы отмечали, что те «...искусно стреляют из лука с лошади; по природе люты, безжалостны» [Худяков 1986: 166].

Главным оружием легких конников были луки т.н. «тюркского типа». От своих хуннских предшественников они отличались меньшими размерами и меньшим количеством костяных и роговых накладок. Доминирующей разновидностью тюркских луков были образцы с концевыми и срединными боковыми накладками. Известное распространение также получили сложносоставные луки со срединными накладками трапециевидной и полуовальной формы. Древнетюркскими мастерами был усовершенствован и способ сборки *кибиты* лука. Если раньше элементы соединялись внахлест, то теперь их стали собирать встык, что повышало надежность лука при стрельбе. Тем не менее, особенности конструкции *кибиты* тюркского лука часто не позволяли длительное время хранить и транспортировать его с натянутой тетивой (т.е. в состоянии боеготовности). По данной причине, в мирной обстановке тетива снималась с одного конца лука, а *кибиту* помещалась в специальный «чулкообразный» налуч (рис. 1, 1б). Для поражения противника применялись различные типы стрел. Численно преобладали дальнобойные стрелы, снабженные относительно небольшим трехлопастным пером, как правило, удлинненно-пятиугольной или удлинненно-шестиугольной формы [Худяков 1986: 141-149; Кубарев 2005: 81-87; Горбунов 2006: 44, 164-166]. Это позволяет предполагать, что в столкновениях с противником тюркские лучники предпочитали вести стрельбу на средней и дальней дистанции. Важным отличием конского снаряжения тюркских стрелков от их хуннских предшественников, было использование нового типа деревянного седла и парных стремян.

Если легкие лучники являлись самой многочисленной категорией тюркских войск, то главной ударной силой армий каганов была панцирная (средне- и тяжеловооруженная) копейная конница вооруженная и оснащенная по позднесяньбийскому образцу (рис. 1). Элитой латных кавалерийских соединений являлась гвардия кагана, состоявшая из отборных панцирников - «*бури*» (т.е. «волков»). Согласно сведениям китайских авторов

тюркские панцирники были снабжены «...латами, копьями, саблями и палашами»; «...луки и стрелы - их когти и зубы, а панцири и шлемы их повседневная одежда» [Худяков 1986: 166; Горбунов 2003: 98]. Данные сведения подтверждаются вещественными и изобразительными источниками, а также руническими надписями самих древних тюрков [Худяков 1986: 158-163; Горбунов 2003: 95-98, 148]. Стремясь повысить скорость передвижения тяжеловооруженных подразделений, тюрки, а также, их ближайшие соседи и соперники авары, стали не редко снабжать коней облегченным вариантом доспеха, состоявшим только из наголовника, нашейника и нагрудника, но лишенного боковин, накрупника и назадника. В некоторых случаях броней защищали только шею лошади (рис. 1, 10). Согласно сообщениям византийских авторов такой «полуторный» конских доспех мог выполняться из кожи или ткани. Если у поздних сяньби ударные отряды часто целиком состояли из тяжеловооруженной конницы, то у тюрков и аваров всадники на покрытых броней конях («начальники и другие отборные воины») могли формировать только первую шеренгу (шеренги) боевого строя атакующей конницы [Кубарев 2005: 112]. Подобный подход давал двойкий результат. С одной стороны, облегченный конский доспех (или его отсутствие) повышал скорость атаки тюркской панцирной конницы, что имело важное значение в боях с маневренными степными всадниками кочевых народов. Однако с другой, это повышало уязвимость тюркской конницы от стрел противника (см. ниже).

В отличие от сяньбийских латников IV вв. древнетюркские тяжеловооруженные воины достаточно активно применяли луки и стрелы (рис. 1, 1а). При этом, обычно, саадак использовался на начальном этапе сражения, после чего тюркюты и кок-тюрки атаковали врага с копьями наперевес. Если копьё ломалось, то тюркские латники поражали противника мечами и палашами. Подобная последовательность применения оружия дистанционного и ближнего боя приведена в тюркских рунических текстах: «Кюль-тегин сел на белого жеребца из Байырку, бросился в атаку, одного мужа (т.е. воина) он поразил стрелой, двух мужей заколол [копьем], одного после другого...При этой атаке он погубил белого жеребца из Байырку - сломал ему бедро». Позднее Кюль-тегин сев на серого коня Башгу ворвался в ряды тюргешей, «на белом коне Шалчы он заколол [копьем] двух карлуков», в сражения с изгилями он пронзил копьем шестерых огузских

воинов и «в свалке он порубил мечом седьмого», «пронзил трех мужей», в 716 г. он «на белом коне Огсизе заколол [копьем] девять мужей и не отдал орды» и т.д. [Худяков 1986: 168; Гумилев 1993: 335, 336; Горбунов 2003: 96].

Письменные и изобразительные материалы позволяют выделить четыре тактических приема применявшихся древними тюрками VI – первой половины VIII вв.: фронтальный «таранящий» удар конных панцирных копейщиков, охват фланга противника с последующей атакой с тыла, притворное бегство (в том числе в комбинации с засадами), пеший лучной бой. Набор наконечников стрел дает основание предположить, что древнетюркскими полководцами, так же применялись цепи конных лучников, которые вели обстрел противника с дальней и средней дистанции.

Византийский автор «Стратегикона» (конец VI - начало VII вв.) отмечал, что «скифы» (то есть кочевые народы Великой степи, в том числе авары и тюрки) «...бой начинают дальними засадами, обходами неприятеля, притворным отступлением с переходом опять в наступление и строями в виде клина, то есть разбросанными». Им же приведено подробное описание одного из важнейших вариантов притворного отступления комбинированного с тыловой засадой, позволявшей замкнуть противника в тактические «клещи»: «Когда уже началась схватка, то находящиеся в первой линии нарочно обращаются в бегство, и неприятель бросается преследовать их в беспорядке; когда он минует то место, где расположены засады, то они выскакивают и обыкновенно бросаются ему в тыл, а отступавшие до этого поворачивают назад, и таким образом неприятель оказывается окруженным со всех сторон. Такой маневр чаще всего употребляется скифскими племенами» [Кубарев 2005: 113].

Важнейшим тактическим приемом тюркютских и кок-тюркских полководцев был массивированный фронтальный копейный удар панцирной конницы: «...сила натиска в первый момент - а это удар, которым они достигают того, что хотят...» [Кубарев, 2005: 113]. В тюркских рунических текстах результат «таранящей» прорывной атаки описывается, как «...проложили [путь] копьями», а сами подразделения конных латников именуется китайскими хронистами «ту-ки» («тху-ки»), то есть «врубающей конницей» [Худяков 1986, с. 168; Кубарев, 2005: 113; Горбунов 2003: 96]. Характерно в данной связи, что на арабов, столкнувшихся с тюрками в Средней Азии в VII в., легкие

тюркские лучники первоначально не произвели сильного впечатления. Упоминания о них в ранних арабских источниках весьма редки, зато «...постоянно отмечается, что они [тюрки] хорошо экипированы, носили панцирь (ал-джавшан) и кольчугу (дир), щит и шлем (байда)» [Юнусов 1990: 98]. В качестве главного оружия тюрков арабские авторы называют копьё и «меч» (вероятно, палаш). Исследовавший арабские источники о тюрках А.С. Юнусов отмечает, что: «О луках изредка упоминается, зато постоянно подчеркивается, что тюркская конница все время «сражалась на копьях с конницей мусульман» [Юнусов 1990: 98]. Данный факт позволил исследователю прийти к выводу о том, что «...у тюрков в тот период легкая конница была немногочисленна и она играла вспомогательную роль» [там же]. Версия о малочисленности легких тюркских лучников кажется нам маловероятной, однако очевидно, что в древнетюркском военном искусстве панцирная (средне- и тяжеловооруженная) копейная конница играла исключительно важную роль и, во многих военных компаниях, являлась главной ударной силой древнетюркских армий.

Во время атаки степные латники применяли, как развернутый (в том числе лавообразный), так и клиновидный и шереножный строй при котором особое внимание уделялось «равнению по фронту» и «сомкнутости» рядов [Кубарев 2005: 113-115]. В некоторых случаях, если первый удар не приносил решающего успеха, то тюркские войска повторяли нападение. Так, например, в битве при Минша в 706 г. кок-тюрки трижды атаковали армию империи Тан, пока не обратили ее в бегство [Гумилев 1993: 295, 296].

Письменные источники свидетельствуют, что тюркская конница была исключительно опасным противником, как для китайской, так и для иранской или византийской кавалерии, не говоря уже о легких стрелках кочевых народов. Вплоть до конца VI в. китайские полководцы, зная, что тюрки «стремительно вторгаются в линию» и «быстро атакуют», старались избегать кавалерийской схватки с номадами, укрывая свою конницу в пехотном каре под защитой рогаток и повозок [Гумилев 1993: 140; Кубарев 2005: 113].

Как показала боевая практика, наиболее эффективным способом борьбы с тюркской конницей были колонны пеших/спешенных стрелков, способных остановить наступательный порыв тюрков концентрированным лучным

ударом. В 589 г. в битве под Гератом пешие персидские лучники остановили фронтальные атаки кавалерии кагана Савэ и весьма способствовали общей победе иранских войск в данном сражении [Гумилев 1993: 130, 131]. В первой половине VII в. спешенные кочевники-сеяньтосцы (сиры) неоднократно останавливали атаки тюркской конницы интенсивной лучной стрельбой, что позволило китайским авторам утверждать, что «...сеяньтосцы в войне с Шаболо и Ашиною Шежи одерживали победы пехотою» [Худяков 2000: 104]. В битве у р. Ночжэнь в 641 г. сеяньтосские лучники, стреляя по лошадям, в очередной раз вынудили отступить сначала тюркскую, а потом и имперскую кавалерию. Положение спасла лишь атака китайских пехотинцев, а также рейд «отборной» тюркской конницы, которая обошла сеяньтосцев с фланга и ударила по коневодам, охранявшим лошадей спешенных стрелков [там же].

Интересно, что весьма к схожей модели борьбы с конницей кочевников пришли и военные теоретики Византии, которые рекомендовали применять против номадов конных и пеших лучников. При этом особое внимание должно было уделяться стрельбе по лошадям. Так, в частности, известный византийский военный стратег и теоретик Лев VI Мудрый давал такое наставление в своем военном трактате: «...обеспечь войско оружием тех видов, которые были тебе определены, в особенности луками и стрелами в большом количестве. Ведь луки являются основным и наиболее эффективным оружием против народов сарацин и турок, так что вся надежда на победу над ними возлагается именно на луки. Если лучники будут обучены стрельбе не только по ним самим, но и по их лошадям, стрелы, метаемые нашим войском, обеспечат наше превосходство и причинят большой вред врагам, поскольку лошади, столь высоко ими ценимые, будут уничтожены стрельбой из лука, а это сведет на нет пылкую отвагу, свойственную сарацинам в сражениях» [Лев 2012: 272].

Однако победить тюркских латников с помощью пеших лучников получалось далеко не всегда. В сражении под Лянчжоу в 720 г. пешие стрелки империи Тан (в основном телесцы племени киби) были опрокинуты и разбиты панцирными кок-тюркскими копейщиками. Согласно распространенной версии, битва состоялась в очень морозный день. Стрелять в рукавицах имперские лучники не могли, но сняв их, в ожидании тюркской атаки, обморозили пальцы и не сумели обеспечить нужную

интенсивность стрельбы способную остановить набравших разбег тюркских кавалеристов [Гумилев 1993: 318, 319; Худяков 2000: 104].

Победа над спешенными лучниками противника, по всей видимости, считалась среди древнетюркских воинов весьма почетной. Противоборство конных латников и пеших стрелков являлось одним из излюбленных сюжетов степных художников раннего Средневековья [Худяков, 1980: 147; Горбунов, 2003: 148, рис. 1бв, 5].

Спешивание самих тюрков в ходе боя было, относительно редким тактическим приемом. Тем не менее, подобный способ ведения сражения зафиксирован, как изобразительными, так и письменными источниками (рис. 1; 5а, 12). Легкие и панцирные спешенные лучники и (значительно реже) копейщики изображены на раннесредневековых петроглифах Горного Алтая [Горбунов 2003: 147, рис. 34, 1а, 2-б, 9, с. 148, рис. 35, 1в, 5а,в,г; Горбунов 2006: 219, рис. 73, 12-15]. О «пехоте» тюрков (вероятно, спешенных всадниках или вспомогательных пехотных отрядах набранных из представителей зависимого оседло-земледельческого населения Средней Азии) изредка сообщают арабские авторы. Бой в пеших порядках трижды упоминается в рунических памятниках. Причем, не смотря на экстремальность ситуации, воины каганов сражались в спешенном положении весьма уверенно. Так, например, во время Кок-тюркского каганата «безлошадные» тюрки сумели одолеть многочисленную армию уч-огузов [Юнусов 1990: 98; Горбунов 2003: 98]. Не исключено, что определенную роль в усвоении тюрками обновленных принципов ведения боя в пеших порядках сыграли упомянутые выше сеяньтосцы (сиры), которые занимали привилегированное положение во Кок-Тюркском каганате.

Значительный интерес представляют сообщения китайских, византийских и мусульманских авторов о построениях войск древних тюрков. В отличие от армий оседлых народов Западной Азии, которые перед сражением выделяли центр и два фланга, тюрки и авары конца VI - начала VII вв. выстраивались несколькими кавалерийскими отрядами, которые формировали основную линию боевого построения. В некоторых случаях применялось построение в несколько эшелонов, также мог выделяться авангард (авангарды) и резерв. Обоз располагался в 1-2 км позади основной армии под прикрытием специального кавалерийского отряда. Особое внимание уделялось «равнению по фронту» и «сомкнутости» воинских (вероятно, панцирных)

подразделений: «В сражении же боевой порядок их состоит не из трех частей, как у римлян и персов, но из различных ватаг, соединенных между собой так, чтобы казались расположенными в одну линию... Глубина боевого порядка неопределенна и делается, смотря по обстоятельствам; о соблюдении ее, а также равеннии по фронту и сомкнутости заботятся более всего... Скифские племена употребляют, так сказать, один строй и боевой порядок; начальников у них много, но они невежи в военном искусстве; одни только турецкие и аварские племена стараются установить более сильные, чему у остальных скифских племен, строи и боевые порядки и в бою действуют сомкнуто» [Кубарев 2005: 114, 115].

Анализ письменных источников позволяет сделать вывод, что военная организация древних тюрков представляла собой сочетание десятичной и родоплеменной систем [Худяков 1986: 166; Кубарев 2005: 114, 115]. Слабой стороной тюркских армий Великого Тюркского каганата, согласно сообщениям китайских полководцев и чиновников, был низкий уровень военной дисциплины. Если первая атака заканчивалась неудачей, то собрать отряды для нового наступления получалось далеко не всегда. Военачальник империи Бэй Чжоу сообщал, что: «Тукуюские ратники пренебрегают и наградами и наказаниями, мало уважают начальников и по большей части не соблюдают порядка» [Худяков 1986: 166]. Привыкшие к тому, что на полях сражений тактическая инициатива традиционно принадлежит им, тюркюты не всегда успешно справлялись с массированными атаками и контратаками противника. Так, в битве под Гератом в 589 г. степняки не выдержали масштабного персидского контрудара и обратились в бегство, в ходе которого был убит каган Савэ. В сражении с войсками империи Суй в 599 г. китайская конница неожиданно атаковала тюркскую армию, готовившуюся к нападению, но не успевшую выстроить свои боевые порядки. В ходе встречного боя, китайские всадники сумели сдержать натиск тюрков, а подоспевшая китайская пехота обратила армию кагана в бегство [Гумилев 1993: 130, 131, 140]. Лев VI Мудрый, обращая внимания на уязвимость тактического построения кочевников, заметил, что: «...такие народы, как турки, во время преследований атакуют наступающих, не соблюдая строя - по этой причине им легко нанести урон, если преследуемые отойдут организованно и вновь повернут против них» [Лев 2012: 274].

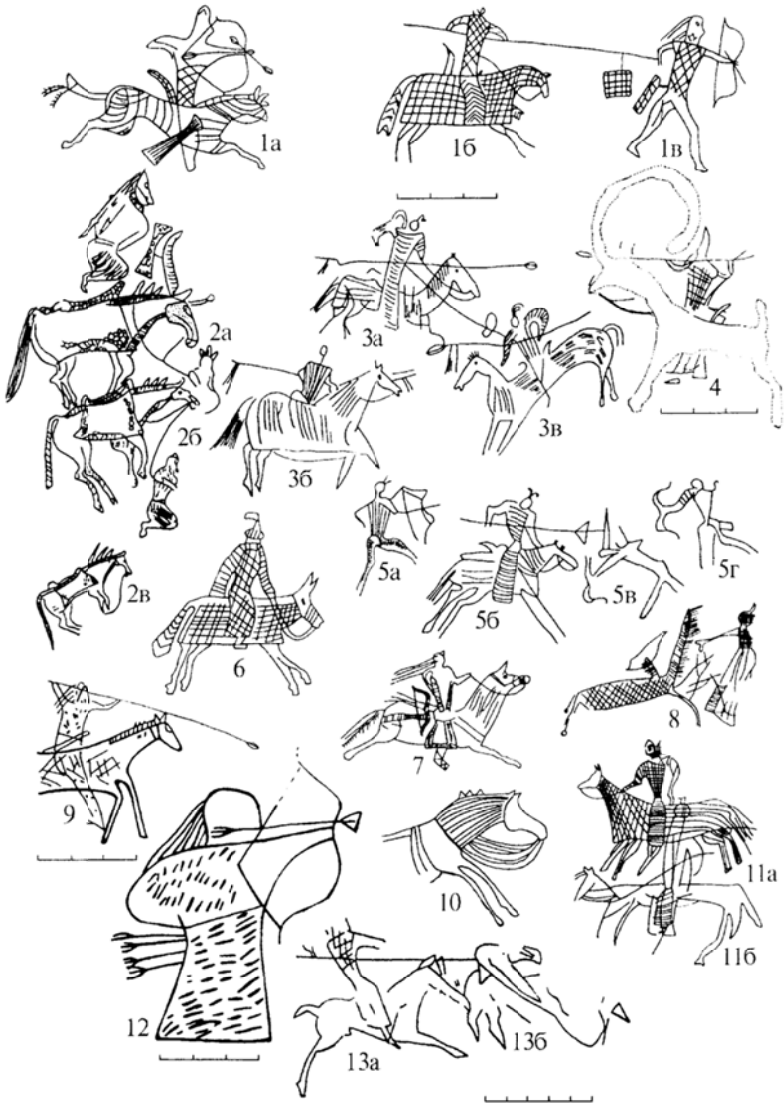
Военно-политическое доминирование Кок-Тюркского каганата в Центральной Азии в конце VII – первой половине VIII вв. основывалось на воинской доблести прекрасно вооруженной и обученной тюркской конницы, способной стремительными копейными атаками опрокидывать гораздо более многочисленные армии противника. Однако главная проблема военной организации кок-тюрков проистекала из особенностей внутривосточной обстановки в каганате, который постоянно сотрясали восстания покоренных кочевых народов. В результате, вместо того, чтобы использовать их ополчения для пополнения своих армий кок-тюрки были вынуждены заниматься перманентным подавлением повторяющихся мятежей своих бывших вассалов [Гумилев 1993: 295, 300, 310-321, 362-365]. В отличие от Чингиз-хана, кок-тюркским каганам не удалось сломить своеволие родо-племенной знати покоренных народов, что стало одной из причин гибели Кок-Тюркского каганата в середине VIII в.

ЛИТЕРАТУРА

- Гумилев Л.Н. Древние тюрки. Москва, 1993.
- Худяков Ю.С. Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1986.
- Горбунов В.В. Военное дело населения Алтая в III–XIV вв. Оборонительное вооружение (доспех). Барнаул, 2003.
- Горбунов В.В. Военное дело населения Алтая в III–XIV вв. Часть II. Наступательное вооружение (оружие). Барнаул, 2006.
- Кубарев Г.В. Культура древних тюрков Алтая (по материалам погребальных памятников). Новосибирск, 2005.
- Бобров Л. А., Худяков Ю.С. Военное дело сяньбийских государств Северного Китая IV–VI вв. н. э. // Военное дело кочевников Центральной Азии в сяньбийскую эпоху. Новосибирск, 2005.
- Юнусов А.С. Военное дело тюрков в VII – X вв. (по арабским источникам) // Военное дело древнего и средневекового населения Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 1990.
- Худяков Ю.С. К вопросу о коннице, пехоте и характере войск древних тюрков // Российская археология. № 4. 2000.
- Лев VI Мудрый. Тактика Льва. Санкт-Петербург, 2012.
- Худяков Ю.С. Вооружение енисейских кыргызов VI – XII вв. Новосибирск, 1980.

Подписи к иллюстрациям.

Рис. 1. Изображения конных и пеших воинов тюркской культуры. 1,4,6. Жалгыс-Тобе; 2. Кудыргэ; 3,5,7,8,11. Кара-Оюк; 9,12. Бичекту-Бом; 10. Шалкобы; 13. Юстыд (по В.В. Горбунову).



КАЗАХСКО-ТАТАРСКИЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ СВЯЗИ В ТРУДАХ Х.Ю. МИННЕГУЛОВА

Габидуллина Фарида Имамутдиновна*

Kazakh-Tatar literary communications in H.U. Minnegulov's works

ABSTRACT:

This article is devoted to the fruitful and many-sided activity of the famous Tatar literary critic and professor Minnegulov in the aspect of the Kazakh and Tatar literatures.

KEY WORDS: Tatar literature, literary critic, scientist Minnegulov, literary connections.

Взаимоотношения двух братских народов, казахов и татар, имеют долговременную, глубокую и чрезвычайно интересную историю. На новый уровень они были подняты на рубеже последних столетий. Это привело к необходимости открытия Генерального консульства Республики Казахстан в Казани, что и произошло 7 июля 2013 года. Значительную роль в данном процессе играла и продолжает выполнять свою миссию духовная и культурная близость наших народов. Именно это всегда подчеркивалось многими общественными деятелями, учеными и художниками Казахстана и Татарстана, неизменно получавшими подтверждение своим идеям и высказываниям самой жизнью.

Особую значимость в контексте данных процессов обретает активная деятельность по изучению казахско-татарских литературных взаимосвязей известным ученым, доктором филологических наук, профессором Х.Ю. Миннегуловым. В статье «Кулбек Ергобек и татарская литература» он пишет: «Казахи и татары - родственные, соседствующие народы, имеющие многовековые взаимосвязи и сотрудничество в различных областях жизни, особенно в сфере литературы и духовной культуры» [Миннегулов 2017: С.290-297].

Эта мысль в той или иной форме, как своеобразный исследовательский лейтмотив, звучала в научных докладах Хати́па Юсуповича на нескольких десятках международных конференций,

* Кандидат филологических наук, доцент, Елабужского института (филиала) Казанского (Приволжского) федерального университета, farida-vip@mail.ru

получила отражение в большом числе публикаций. Поэтому назрела необходимость определения места и роли самого Х.Ю. Миннегулова в современном осмыслении литературных взаимосвязей казахского и татарского народов. Указанной проблеме посвящена изложенная ниже статья.

Сам приход Хати́па Юсуповича Миннегулова к осмыслению казахско-татарских литературных связей был естественным и закономерным. Он - один из наиболее крупных татарских ученых современности. Как ученого-литературоведа, тюрколога, литературного критика, педагога, автора учебников, общественного деятеля его хорошо знают в Республике Татарстан, в ближнем и дальнем зарубежье. По праву Х.Ю. Миннегулов удостоивается почетных званий «Заслуженный профессор Казанского университета», «Заслуженный деятель науки Республики Татарстан» (1994), «Заслуженный деятель науки Российской Федерации» (2005), становится лауреатом Государственной премии РТ в области науки и техники (1995), академиком Российской Академии гуманитарных наук (1996), лауреатом премий имени Кул Гали (1998), Гаяза Исхаки (2005), Джамала Валиди (2014), Суббу́ха Рафи́кова (2015), Почетным профессором Международного казахско-турецкого университета.

Будущий ученый родился в деревне Сармаш-По-Ирне Заинского района Республики Татарстан в семье колхозника. Отец Хати́па Миннегулова погиб в Великую Отечественную войну. Начальное образование получил в родной деревне, далее учился в соседней Федоровской семилетней школе. После получения аттестата зрелости около года работал на заводе, на хлопковых полях Ленинабадской области Таджикской ССР. В связи с болезнью матери вернулся в родную деревню: работал в колхозе, в сельском клубе. В 1959 году поступил на историко-филологический факультет КГУ им. Ульянова-Ленина в городе Казани. С ноября 1967 года по настоящее время работает преподавателем на кафедре татарской литературы К(П)ФУ. В 1972 году защитил кандидатскую диссертацию «Переводы и оригинальные произведения Саи́фа Сараи», а в 1991 году - докторскую по масштабной и чрезвычайно сложной теме «Татарская литература и Восточная классика (Вопросы взаимосвязей и поэтики)». С 1992 года Х.Ю. Миннегулов является профессором. Он автор более 1500 публикаций на татарском, русском, английском, казахском и др. языках, в том числе - 50 книг, 14 монографий (две написаны в соавторстве), 4 учебников

(для 5, 9, 10 классов), 10 учебных и методических пособий, множества программ, статей и текстологических работ.

История и поэтика татарской литературы Средневековья и XIX столетия, а также ее взаимосвязи с классикой Востока стали основной областью научной деятельности Х. Миннегулова. На основе тщательного анализа множества архивных, рукописных и печатных материалов на различных языках, он раскрыл идейно-художественный мир многих авторов (Юсуфа Баласагуни, Ясави и Бакыргани, Кул Гали, Кутба, Махмуда Булгари, Хисама Кятиба, Мухаммедьяра, Шамсуддина Заки, Акмуллы, Мусы Акъегетзаде, Загира Бигиева, Ризаэдина Фахруддина и др.). Благодаря ему выявлены многие особенности литературного процесса до тукаевского периода (начало XX века), разработаны система жанров и литературных форм Средневековья, изучены проблемы преемственности и соотношения традиций и новаторства в татарском словесном искусстве. Публикации Х. Миннегулова получили широкий отклик в научно-практической жизни. Их материалы и полученные научные результаты активно используются учеными, учителями, студентами, а также широкой публикой.

В последние года Х.Ю. Миннегулов особенно интенсивно и плодотворно занимается многоплановым изучением казахско-татарских литературных взаимосвязей. Не случайно в одном своем интервью он говорит: «Казахстан для меня как вторая Родина». Интересный факт - только за 2015 год ему приходилось шесть раз ездить в Казахстан. 23 и 24 октября сделал доклады на темы: «Переводы казахской литературы на татарский язык» и «Профессор Б. Кенжебаев и татарское словесное искусство начала XX века» на Международном тюркологическом конгрессе в казахско-турецком университете имени Х. А. Ясави в городе Туркестане. В этом же городе, в мае 2015 года, состоялась представительная Международная конференция, посвященная 550-летию Казахского ханства, на которой он выступил с докладом по проблеме государственности в тюрко-татарской словесности. Кроме того, он участвовал в Международной конференции (31.05.2015-01.06.2015) в Евразийском университете, где обсуждались актуальные вопросы литературоведческой науки, а также деятельность писателя и литературоведа Рымгали Нургалиева. 6 августа - в Семипалатинске, в Государственном университете им. Шакарима: «Абай и татарская литература». 30 октября - в университете Назарбаева: «Абай и Тукай

(Сравнительно-типологический анализ)». 26 января 2016 года в Казани, в Казанском федеральном университете: «Творчество Абая в контексте казахско-татарских литературных взаимосвязей» и др. Тексты всех этих докладов опубликованы в сборниках и журналах Казахстана и Татарстана.

В своих выступлениях Хатип Юсупович всегда подчеркивает, что в последние годы взаимосвязи между Казахстаном и Татарстаном стали особенно интенсивными. Мы бы хотели отметить, что есть здесь и большая заслуга профессора Миннегулова. Именно благодаря ему реализуются весьма значимые совместные проекты. В частности, ему приходилось работать в составлении альманахов и антологий по «Тюркскому воспитанию», «Тюркскому миру», «Тюркской поэзии», изданных на нескольких языках в Международной тюркской академии (г. Астана). Об этом он пишет в статье «Сокровища тюркского мира» [Казан утлары - 2013. - № 12. - С. 108-113].

Казанский федеральный университет (г. Казань) и Евразийский Национальный университет им. Л.Н. Гумилева (г. Астана) совместно провели ряд международных конференций. Они проходят в Астане, и в Казани. Одно из этих научных мероприятий была посвящена изучению многогранной деятельности известного литературоведа, критика, стиховеда Казахстана, нашего соплеменника, татарина по национальности, Заки Ахметова (1928— 2002). В статье Х. Миннегулова «Профессор казахской поэзии» (Еженедельник «Мәдәни жомга». - 28.06.2013) научное наследия Заки Ахметова рассматривается им в контексте духовных и нравственных ценностей казахской культуры.

В 2015 году в Казахстане широко отмечалось 170-летие со дня рождения великого казахского поэта и мыслителя Абая Кунанбаева. По этому случаю Хатип Юсупович участвовал и выступал с научными докладами на юбилейных мероприятиях в Семипалатинске, выступал на официальном вечере в Большом театре г. Семей, на Международных научно-практических конференциях в университете имени Шакарима (г. Семипалатинск), Университете Назарбаева (г. Астана) на темы: «Абай и татарская литература», «Абай и Тукай»

В статье «Абай и татарская литература» [Миннегулов 2015: С.10-15]. профессор Миннегулов творчество Абая (Ибрагима Кунанбаева) рассматривает в контексте взаимосвязей казахской и татарской литератур, приводит факты и сведения о повсеместной

известности казахского поэта в татарском мире. Хатип Юсупович тщательно рассматривает в публикации идейно-художественные и поэтические особенности его стихотворений, истоки и традиции поэта, говорит о сходствах и типологических параллелях между творчеством казахского поэта и татарской литературой. Он не скрывает свое восхищение поэзией Абая: "...они охватили меня, как будто я впервые встречаюсь с ними. Меня поразили глубина мыслей, искренность чувств, страстность автора. Как будто я не читаю автора, а слушаю поэта, как будто он вживую выступает перед аудиторией, передо мной, играет на домбре, поет; его проникновенные слова, задушевная музыка волнует и нас - людей XXI века".

В братском Казахстане профессор Хатип Миннегулов не только выступает с научными докладами, но и читает лекции. Например, в ноябре 2012 года в Международной тюркской академии он провел трехдневный семинар для литературоведов, а также для молодых ученых.

В мае 2016 года Хатип Юсупович вместе поэтом, драматургом Ркаи́лем

Зайдулло́й принимали участие в научно-культурных и литературных мероприятиях в Международном казахско-турецком университете (г. Туркестан), посвященных многогранной деятельности известного тюрколога, критика, писателя Кульбека Ергобека. 24 ноября 2016 года Х. Миннегулов выступил с докладом «Взаимосвязи казахской и татарской словесностей» на Международном симпозиуме «У вечного народа вечный язык», организованной в Университете Назарбаева по случаю 25-летия независимости Казахстана. Также две недели читал лекции студентам, аспирантам, докторантам Евразийского Национального университета (с 12 по 26 декабря 2016 года) по проблемам тюркских литератур и их взаимосвязях.

Важно, что вопросы казахско-татарского сотрудничества профессор Хатип Миннегулов популяризирует, доводит до сведения широкой общественности. О своих поездках в Казахстан он с замечательным постоянством рассказывает по радио и телевидению Казахстана и Татарстана, делает публикации в периодической печати, а также на страницах научных изданий, сборников конференций. Например, в статье «Международные татаро-тюркские литературные взаимосвязи последних лет» им освещаются различные аспекты и формы международного

взаимодействия татарской литературы с тюркскими литературами в последние годы. В том числе, и с казахской литературой.

«Перевод - справедливо пишет Х.Ю. Миннегулов, - самое испытанное, распространенное, многовековое средство межнациональных взаимоотношений. Несмотря на то, что тюркские народы раньше, в основном, читали произведения друг друга на языке оригинала, но в результате объективных изменений и обстоятельств в новое время создалась необходимость в переводах. В частности, казахская публика читает произведения Г. Тукая, Г. Ибрагимова, М. Джалиля и других на своем языке» [Миннегулов 2016: С.16-28].

Однако это встречный процесс. «В свою очередь, - продолжает Хатип Юсупович, - сочинения Абая, М. Ауэзова неоднократно печатались на татарском языке. В последние годы в Татарстане возрос интерес к поэзии Магжана Жумабаева (1893-1938). Как известно, этот талантливый лирик учился в медресе «Галия» у Г. Ибрагимова, общался с Ш. Бабичем, Х. Такташем. Народный поэт Татарстана Р. Гаташ перевел стихотворения М. Жумабаева на татарский язык и выпустил сборник под названием «Жан сүзе» (2013), где помещены также его предисловие и некоторые переводы Н. Арсланова. М. Аглямова и Ф. Тархановой».

Заслуживают внимание и другие события, на которых останавливается профессор Хатип Миннегулов. Так, на страницах журнала «Казан утлары» (2014. - № 8) была опубликована психологическая повесть Тулена Абдиколы под названием «Акылның канлы яу кыры». С казахского на татарский язык ее перевел Марсель Галиев. В пропаганде произведений казахского словесного искусства в последние годы активно работает Ф. Тарханова; в частности, она перевела сочинения Рахимзяна Отарбаева.

В 2015 году в Казани вышел сборник стихотворений известного казахского поэта и общественного деятеля, председателя Союза писателей Казахстана Нурлана Оразалина под названием «Йолдызлар да елый белә». Переводчик стихов - народный поэт Татарстана Роберт Миннуллин. В том же году, в переводе Рафиса Курбана, вышла книга Галима Жайлыбая «Две поэмы» («Ике поэма»).

Казахские коллеги, следуя логике общих для наших литератур задач, выпускают у себя сочинения татарских авторов. В частности, в 2015 году вышла книга под названием «Татар әңгимелири» («Татарские рассказы») [Алматы: Мерий. —316 с.

Составитель Данил Салихов, переводчик Гульзат Шайбекова]. В сборнике представлены рассказы 36 татарских писателей (Мадина Маликова, Марсель Галиев, Мухаммад Магдеев, Марат Амирханов, Галимжан Гильманов, Набира Гиматдинова, Зульфат Хаким, Камиль Каримов, Фанис Яруллин и др.). Следует подчеркнуть, что изданные в 2015 году татарские и казахские переводы вызвали живой интерес читателей. Состоялись заметные в культурной жизни братских народов читательские конференции, презентации книг. В частности, такие мероприятия проходили в Алма-Ате, Талды-Кургане с участием Р. Миннуллина, Р. Курбана, а также казахских мастеров пера.

В конце публикации автор подчеркивает, что проблема перевода казахской литературы на татарский язык пока изучена слабо. Подавляющее большинство фактов и сведений, относящихся к данному вопросу, не выявлено, не систематизировано. Требуется конкретное сопоставительное исследование оригинала с переводными текстами, раскрытие собственно лаборатории процесса перевода.

Попытка выявить эволюцию постижения татарскими читателями произведений казахской словесности делается Х.Ю. Миннегуловым в статье «К вопросу о переводах казахской литературы на татарский язык». Ученый делает акцент на том, что в течение ряда веков казахи и татары общались без переводчиков, читали литературу друг друга на языке оригинала. Переводы относятся, в основном, к последнему столетию. Татарским читателям доведены на их языке основные сочинения братского народа, определяющие магистральные пути развития казахской литературы. Автор в контексте казахско-татарских взаимосвязей поднимает проблемы совершенствования перевода казахской литературы на татарский язык, приводятся факты и сведения, относящиеся к данной сфере, ставит вопросы для дальнейших исследований переводческой работы.

Не прошла незамеченной статья профессора Хатиба Миннегулова «О казахско-татарских литературных взаимосвязях и о Рымгали Нургали». В ней ученый также исследует основные факторы и предпосылки системных взаимосвязей казахов и татар, особенно в области духовной культуры и литературы. Также автором рассматриваются вопросы взаимосвязей братских литератур в наследии талантливого ученого Рымгали Нургали [Миннегулов 2015: С.7-12.].

По мнению ученого добрососедство казахов и татар обусловлено многими объективными факторами и предпосылками. Прежде всего, нас объединяет общее этническое происхождение: мы – тюрки; близки наши языки, мифология, словесное искусство. Предки современных казахов и татар часто жили в составе одних и тех же государств: в гуннской империи и тюркских каганатах, в Улусе Джучи, Ногайском и Сибирском ханствах, в царской России и Советском Союзе. Единство религии и письма, многовековая ориентация на мусульманский Восток, географическое взаимопроникновение, экономическое и общественное, духовно-культурное сотрудничество, смешанные браки сыграли большую роль в объединении и сближении наших народов.

В период колониального и имперского гнета казахи и татары поддерживали друг друга. Просторные степи, аулы и города Казахстана приютили множество татар, дали им возможность жить и работать. Наши соплеменники продолжают жить в Яике (Уральск) и Актюбинске, Кызыльяре (Петропавловск) и Кокчетаве, Семипалатинске и Караганде, Алма-Ате и Акмолинске. Многие представители татарской интеллигенции, шакирды, будущие писатели, ученые учительствовали в казахских степях. Среди них были такие известные мастера пера, как Г. Ибрагимов, М. Гафури, Ш. Бабич, А. Тагиров и др. Значительная часть таких мугаллимов-учителей осталась там на всю жизнь.

Х.Ю. Миннегулов не раз подчеркивает, что у казахов и татар есть различные варианты и версии одних и тех же дастанов и сказок. Таких, как «Алпамша», «Кузы-Курпач и Баян-сылу», «Идегей», «Чура батыр» и др. Имеются у них и общие писатели: Хасан Кайгы (XV в.), Кадыр Алибек (вторая половина XVI - первая четверть XVII столетия), Акмулла (1831-1895) и др. В статье автор пишет и о роли казахских ученых, которые очень много сделали на пути исследования взаимосвязей культур, в том числе по изучению казахско-татарских литературных взаимоотношений. В частности, он тщательно анализирует монографию Беркута Ыскакова «Казахско-татарские литературные связи».

Также профессор Хатип Миннегулов пишет о значительной роли татарской литературы, культуры, а также периодической печати в развитии казахской культурной и духовной жизни. Констатирует, вместе с тем, что казахские ученые очень много сделали на пути исследования взаимосвязей наших культур, в том числе - в изучении казахско-татарских литературных

взаимоотношений. Им упоминаются научные труды З. Ахметова, Е. Исмаилова, Т. Нуртазина, Б. Ыскакова, Р. Нургалиева, С. Каскабасова, Ш. Ибраева.

В конце 2016 года вышла в свет энциклопедия Г.Тукая. В энциклопедию также включены более 10 статей Х.Миннегулова, посвященных казахско-Тукаевским взаимосвязям [Габдулла Тукай 2016: 864].

В казахстанских журналах и научных изданиях Х.Ю. Миннегулов опубликовал более 30 статьи. Даже беглый обзор показывает многообразие и плодотворность его исследований. Иногда удивляешься, как он может столь интенсивно работать: поездки в различные регионы России, в другие страны, оппонирование на защитах диссертаций, работа в архивах, чтение лекций, работа со студентами, аспирантами... Все задуманное Хатипу Юсуповичу удается сделать вовремя, добротнo, с желанием, более того - с удовольствием. Таков он - всегда от души улыбающийся, стройный и талантливый ученый, профессор Хатип Миннегулов. Мы, его ученики-шакирды, всегда поражаемся, глядя на его многостороннюю деятельность, на его мастерство выступлений, яркий талант, оригинальность, широту и масштаб кругозора.

Международный авторитет Казахстана из года в год растет, укрепляются его многосторонние связи, в том числе и с Татарстаном. Названия значительного корпуса произведений Абая Кунанбаяева, Мухтара Аузова, Олжаса Сулейманова и других казахских писателей хорошо известно татарским читателям. О нашем единстве и сотрудничестве лучше всего сказано Х.Ю. Миннегуловым в статье «О Казахско-татарских литературных взаимосвязях и о Рымгали Нургали. Хатип Юсупович пишет: «Казахи и татары - издавна соседствующие, сотрудничающие, взаимообщающиеся народы. Видимо, сама судьба распорядилась им жить так близко и дружно. Я не помню случая в истории, когда эти народы враждовали, воевали друг с другом. Они только мирно общались, делились духовными и материальными ценностями, обменивались жизненным опытом» [Миннегулов 2015: 7].

Остается лишь добавить: дай нам Всевышний, чтобы наши народы и в последующие века жили также дружно и благополучно. А нашим ученым, в их числе и Хатипу Юсуповичу Миннегулову, желаем крепкого здоровья, дальнейших успехов в научных исследованиях, значительных открытий. Будем знать и помнить, что в развитии и укреплении казахско-татарских

взаимосвязей есть значительная заслуга профессора Хатипа Миннегулова. За это укрепление собственно человеческих отношений между нашими народами, взаимное культурное и духовное обогащение, мы ему очень благодарны и признательны.

ЛИТЕРАТУРА

Габдулла Тукай. Энциклопедия (баш. мөх. З.З.Рәмиев). - Казан: Г.Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институты, Кемерово нәшр., 2016. - 864б.

Миннегулов Х.Ю. Абай и татарская литература / Абайның туганына 170 жыл толуына арналган “Абай және әлемдик өркеният” Халыкаралык ғылыми-тәжірибелік конференциясының пленарлық мәжіліс материалдары. Семей қаласы, 6 тамыз, 2015 жыл. – Семей қаласының Шәкәрім атындағы мемлекеттік университеті, 2015. – Б.10. – 15.

Миннегулов Х.Ю. Записи разных лет (Татарская литература: история, поэтика и взаимосвязи). — Казань: Идел-Пресс, 2010. — 407 с.

Миннегулов Х.Ю. О казахско-татарских литературных взаимосвязях и о Рымгали Нургали // Әдәбияттанудың теориялық мәселелери және Р.Нургали зерттеулері. Халыкаралык ғылыми-теориялық конференция материалдары (Астана, 1 маусым, 2015 жыл). – Астана, 2015. – Б.7-12.

Миннегулов Х. Татарская литература и Восточная классика (Вопросы взаимосвязей и поэтики). — Казань: Изд-во КГУ, 1993. — 384 с.

Миңнегулов Х. Этапы развития тюрко-татарской античной и русской литератур. - Казань: Ихлас, 2016. – 288 с.

Миңнегулов Х. Мохтар Ауэзов һәм татар әдәбияты // Миңнегулов Х. Дөнъяда сүземез бар... — Казан: Татар кит. нәшр., 1999. — Б.281—295.

Миңнегулов Х. Казах шигърияте профессоры (О деятельности казахского литературоведа З. Ахметова) // Мәдәни жомга. - 2013. – 28 июль.

Миңнегулов Х. К вопросу о переводах казахской литературы на татарский язык // Журнал «Түркология» (г. Туркестан). — 2016. — № 2. — С. 16—28.

Миңнегулов Х.Ю. «Кулбек Ергобек и татарская литература» / Тюрко-татарская словесность в контексте в межлитературных связей. Монография. - Казан: Идел-Пресс 2016.- С.280-287.

Г. ТУКАЙ И ТАТАРСКОЕ МУЗЫКАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

Галимова Эльмира Мунировна*

G. Tukay and the Tatar Musical Heritage

ABSTRACT:

This article is written in terms of the study of the specifics of poetry G. Tukai, which became the basis for the creation of the best examples of Tatar music. The outstanding work of the poet allows to analyze of new musical works by composers in a variety of genres who devote their creations to the poet, inspired by his poetry for new experiments and for the basis of the storyline works use dreamlike and mythological heroes, which is an integral part of the creative heritage of G. Tukai.

KEY WORDS: Gabdulla Tukai, Tatar music, music legacy, poetry, the composing work

Тема «Тукай и музыка» неоднократно рассматривалась в татарском музыкознании. На наш взгляд, данная проблема будет всегда актуальна для познания, и иметь тенденцию развития с учётом меняющейся временной дистанции. Сначала творчество Г. Тукая рассматривалась преимущественно в связи с фольклором, раскрывая проблематику «Тукай и народная музыка». Далее рамки этой проблемы были значительно расширены в брошюре Р. Исхаковой – Вамбы «Тукай и музыка». Автор осветила данную тему с разных сторон. С одной стороны автор определила значение и роль народной музыки в жизни поэта и в его поэтическом и публицистическом творчестве. С другой стороны, в работе уделено внимание отражению произведений Г. Тукая в народной и профессиональной музыке. На сегодняшний день, рассматривая проблематику творчества Г. Тукая и татарского музыкального наследия, открываются возможности для выявления новых особенностей. Безусловно, это связано с появлением молодого поколения композиторов, обращающихся к творчеству поэта и в связи с этим рост музыкальных произведений разных жанров. Это зависит также от многообразия подходов к творчеству поэта. Интересен тот факт, что композиторы привносят, как в образ Г. Тукая, так и в его поэзию собственное мировоззрение, индивидуальный опыт и вкус.

* кандидат искусствоведения, заведующий отдела театра и музыки, Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ, galimel@yandex.ru

В настоящее время в затронутой проблематике «Г. Тукай и татарское музыкальное наследие» можно выделить три направления. Первое из них затрагивает произведения, посвящённые памяти великого Г. Тукая. Ко второму направлению относятся произведения, созданные по мотивам творений поэта, преимущественно, сказочной поэзии. Третье направление составляют вокальные произведения, созданные непосредственно на поэтические тексты Г. Тукая.

Самое популярное произведение, посвященное памяти великого поэта – это легендарный «Марш Тукая» первого татарского пианиста Загидуллы Яруллина. Через несколько десятилетий композитор Н.Г. Жиганов сделал переложение марша для симфонического оркестра. Далее начало 1950-х годов ознаменовано появлением симфонической поэмы М. Музафарова, посвящённой памяти Г. Тукая. В симфонической поэме представлены 2 контрастирующие друг другу темы. Главная тема отличается энергичным и целеустремлённым характером, которая изображает бурный расцвет татарской поэзии, стремление татар к освоению европейской культуры. Побочная тема полна грусти и щемящих интонаций известной песни «Анам кабере янында».

К 100-летию Г. Тукая композитор Р. Ахиярова написала симфоническую поэму «Моңлы сазым», в которой каждая тема в разных оркестровых тембрах несёт определённую драматургическую функцию, а кульминацией является проведение напева «Туган тел» как символ вечной жизни родного языка и татарского народа. Также к 100-летию поэта композитор Б. Мулюков и поэт Х. Гарданов посвятили свою многочастную ораторию «Тукай». Авторы стремились раскрыть в ней основные этапы жизни поэта.

К 120-летию Г. Тукая была создана опера «Любовь поэта» композитором Р. Ахияровой на либретто Р. Хариса, отвечающая уровню высоких классических образцов данного жанра. Драматургия этого произведения четко продумана и носит новаторский характер. Основная идея оперы выражает драматичную любовь Габдуллы и Зайтуны и выводит на центральный план сцену героя на больничной койке. Музыкальные картины представлены в виде снов и воспоминаний поэта и контрастируют танцевальным жанрам. Мелодическое богатство музыкальной речи является главным достоинством оперы, что позволяет Р. Ахияровой создать коммуникабельную музыку, направленную на восприятие и к чувствам простых слушателей [Звуковое пространство...2014: 106].

125-летний юбилей поэта ознаменовался премьерой молодого композитора Эльмиры Галимовой музыкальной драмы «Зэйтүнэкэй» (по пьесе Рабита Батуллы) в постановке Р. Аюпова на сцене Казанского Татарского Государственного театра юного зрителя им. Г. Кариева. В данном произведении вновь на первый план выходит драматичная любовь Г. Тукая и Зайтуны, но на этот раз автор раскрывает её сквозь призму женского образа. Жанр музыкальной драмы, выбранный для воплощения данного сюжета, восполнил пробел, возникший после произведений С. Сайдашева в одноимённом жанре, так полюбившемся татарской публике. Музыкальные драмы С. Сайдашева стали принципиальным художественным открытием, равно как и исторической необходимостью в развитии татарской музыки [Салитова 1988: 3]. Композитор Эльмира Галимова сохранила все национальные особенности жанра в характеристике главных героев (Г. Тукая и Зайтуны). В своем творческом видении она использует лейтмотивную систему изложения и современные методы композиторской техники письма в оригинальном сочетании древних пластов, выраженных в гармонии с использованием кварт и пентаккордов; полифонический метод изложения в оркестровке, сквозную форму в построении арий и ариозо. Главные действующие лица музыкальной драмы охарактеризованы своей музыкально-интонационной фабулой. В данном сочинении выстраивается определённая символика музыкальной философии в выражении всей жизненной драмы и внутреннего душевного состояния каждого героя.

Вторая линия – линия воплощения сказочных сюжетов Г. Тукая – представлена произведениями в музыкально-сценическом, хоровом, симфоническом, инструментальном жанре. Композиторам особенно пришелся по душе образ Шурале. Только с этим названием были созданы балет Ф. Яруллина, оратория И. Якубова, фортепианные пьесы А. Ключарёва. Среди этих произведений, безусловно, выделяется балет Ф. Яруллина «Шурале», который завоевал мировую славу и до сих пор актуален в театральном репертуаре. В первую очередь, это связано с яркостью, остротой драматургического развития и богатством мелодического дарования композитора. Особенностью сочинения является то, что смысловое значение лирических сцен, выраженное в мелодии – противопоставлено темам инструментального характера фантастических персонажей [Алмазова 1987: 134]. Музыка балета полна симфонизма и удивительно тесно сливается с танцем. Для татарской музыки это

стало новым явлением, если не считать использования нескольких танцевальных номеров в музыкальных драмах Сайдашева.

70-летие поэта ознаменовалось ещё двумя премьерами на сказочные сюжеты Г. Тукая. Речь идёт о балете Э. Бакирова «Су анасы» (1957) и о балете Р. Губайдуллина «Кисекбаш» (1958). Однако сценическая жизнь этих произведений оказалось не долгой. Основные причины неудачного воплощения были в перегруженности либретто новыми персонажами, в отсутствии стройной линии драматургического и симфонического развития, калейдоскопичность музыки.

Отметим, что оратория «Шурале», написанная композитором И. Якубовым в 80-е годы редко исполняется, хотя сочинение привлекает к себе красочными противопоставлениями реальных и фантастических образов, которые в музыке отражены песенностью и инструментальностью.

Отражения сказочных поэм Г. Тукая также представлена и в симфоническом жанре. Среди произведений отметим симфоническую поэму «Кырлай» Н.Г. Жиганова, «Су анасы» Ф. Шарифуллина, сюита «Сказки Тукая» М. Шамсутдиновой. Тем самым отметим, что Н.Г. Жиганов положил начало развитию программности в татарской симфонической музыке, утверждая её содержательность и возможность воплощать определённые сюжеты, мысли, идеи.

Третья направленность связана с претворением поэтического текста Г. Тукая в разных жанрах вокальной музыки татарских композиторов: песни (Дж. Файзи, М. Музафаров, З. Хабибуллин, Б. Мулюков), романсы и монологи (Р. Яхин, Р. Еникеев, М. Шамсутдинова), кантата И. Якубова; вокально-симфонические произведения А. Монасыпова и Ш. Тимербулатова.

Особенно глубокое впечатление от новаторского решения оставила вокально-симфоническая поэма А. Монасыпова «В ритмах Тукая», премьера которой состоялась в 1975 году. Произведение «В ритмах Тукая», само название говорит уже о том, что композитор обратился не только к стихам поэта, но и непосредственно к интонациям и ритмическому рисунку напевов книжного интонирования мусульман. В татарскую профессиональную музыку они были введены композитором впервые, при этом композитор использует элементы джазовой стилистики, необычные тембровые сочетания инструментального ансамбля: электрогитара, струнные, ударные, орган, фортепиано.

Тукай мыслил свое поэтическое творчество, как пение («көйлим», «жырлыым»). Самозабвенно любя музыку, он отразил ее в разных своих поэтических произведениях. Так он отдал дань

своему самому любимому после поэзии искусству — музыке. Поэзия великого поэта - классика Габдуллы Тукая далеко не исчерпала себя и ждёт новых прочтений от молодого поколения татарских композиторов.

ЛИТЕРАТУРЫ

Исхакова-Вамба Р.А. Тукай и татарская музыка.-Казань: Издательский центр Госкомстата РТ, 1997.-112с.

Звуковое пространство композиторов Татарстана: Очерки. Интервью. Воспоминания / Сост. Р.Г. Усеинова, М.П. Файзуллаева; Общ.ред. М.П. Файзуллаевой. _ Казань, 2014. – 296 с.

Салитова Ф. Ш. Музыкальные драмы Салиха Сайдашева.- Казань: Татарское книжное изд-во, 1988.-180с.

Алмазова А. А.Фарид Яруллин и татарский балет. Казань, 1987. – 160 с.

Друскин М. С. С. Вопросы музыкальной драматургии оперы.- Л: Музгиз, 1952.-344с.

СПЕЦИФИКА РАЗВИТИЯ ЖАНРА «МИЛИЦЕСКАЯ ХРОНИКА» В ТАТАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ 60 – 80 ГОДОВ XX ВЕКА

Галиуллин Радик Рамилевич*

Исхаева Гайда Иншаровна**

The specifics of the genre «militseeskaya Chronicle» in the Tatar literature of 60 - 80 years of the XXth century

ABSTRACT:

The research is devoted to the study of the development of detective genre in the Tatar soviet literature of the 60s-80s. General features of Tatar soviet detective literature, namely so-called «police Chronicles» genre are studied in the article. Special attention is paid to the influence of 'sorealism' upon the literary process. Many literary works of Tatar writers as R. Ishmuratov, A. Rassikh and T. Aydi are analyzed in the article.

* Кандидат филологических наук, заведующий кафедрой татарского языка и литературы, методик их преподавания, Набережночелнинский государственный педагогический университет, radik.galiullin@gmail.com

** кандидат педагогических наук, начальник отдела дополнительного образования, Набережночелнинский государственный педагогический университет, dopobrazovanie@mail.ru

KEY WORDS: Tatar literature, detective forms, police Chronicles, R. Ishmuratova, A. Rassikh, T. Aydi.

Литературные произведения детективного жанра, 60-80 годов прошлого века, безусловно, продолжают тенденции общелитературного направления советского периода. В первую очередь все произведения описывают идеальный социалистический строй, советскую действительность и т. д., а только затем отображают свою жанровую принадлежность. Но в отличие от остальных жанров, авторы детективов критикуют людей, не желающих жить по канонам советского общества, тех, кто пытается противозаконными путями обогатиться, расхищая социалистическое имущество. Именно такими являются персонажи повестей А. Расиха «Украденный клад» («Урланган хэзинэ»), Т. Айди «Кольцо» («Божра»), Р.Ишмуратовой «Лейтенант милиции» («Милиция лейтенанты») и т.д.

Повесть А. Расиха описывает поиск злоумышленников, ограбивших музей. Расследование этого дела передается капитану Ризвану Рахимову. «Автор, учитывая особенности жанра, динамически развивает сюжет поиска преступников, укравших драгоценные монеты периода Волжской Булгарии и Золотой Орды». [Галиуллин 2007: 252]

Несмотря на то, что раскрытие этого преступления описывается захватывающе, притягивая к себе читателя, это не является единственной целью для автора. «В процессе описания событий А. Расих акцентирует внимание читателя на ряде социально-этических проблем» [Галиуллин 2007: 73]. В частности, на росте преступности среди несовершеннолетних. Его волнует молодежь, как Хамит и Клара, которая хочет легкой жизни. Легкомысленное отношение к жизни, чувство безответственности приводит их на путь преступления.

Проблема молодежной преступности в повести А. Расиха носит эпизодический характер. В произведениях Р. Ишмуратовой эта проблема раскрывается более широко. Раиса Ишмуратова – одна из писательниц, оставившая свой след в эволюционном развитии детективного жанра в татарской литературе. Несмотря на то, что ее дилогия «Лейтенант милиции» (1972) и «Судьбы» («Язмышлар») (1977) полностью не отвечает требованиям детективного жанра, тем не менее, может рассматриваться как повести, обогащенные детективными приемами, особенно первая часть дилогии. [Заһидуллина 2006: 145]

Главный герой повести – лейтенант милиции, участковый инспектор Зуфар Марданов. На протяжении произведения на участке Зуфара происходит два преступления: первое – нападение на девушку; второе – кража денег из квартиры пожилой женщины. Оба преступления совершены подростками. Процесс раскрытия осложняется тем, что Зуфар лично знаком с некоторыми из преступников.

Основная проблема данного произведения – проблема подростковой преступности. Несмотря на то, что повесть вышла в свет 30 лет назад, она остается актуальной и в наши дни.

Р. Ишмуратова пытается показать, что все проблемы исходят из семьи, что у молодых правонарушителей существуют какие-либо проблемы с близкими, родными. Салих из благополучной семьи, но он вынужден жить так, как велит мать, она выбирает ему друзей и т.д. В результате он сближается с Талгатом. Талгат, в свою очередь, по причине своей безразличности ко всему и романтическому отношению к рабочему классу знакомится с Галимом. Галим же, желая отомстить матери и отчиму, встает на скользкий путь преступления. Пьянствует, дебоширит и в результате попадает за решетку. «В повести четко описывается то, что Галим и Коля с юных лет были оторваны от родительской любви. Этим автор еще раз напоминает читателю, что семья играет важную роль в воспитании ребенка» . [Мусин 1989: 252] Таких «одиноких» подростков под свое черное крыло берет Фарук.

В качестве антипода этим молодым людям автор дает образ Рашида, одноклассника Салиха. Если поставить рядом персонажи Салиха, Талгата, Галима и т. д., то Рашида мы можем охарактеризовать как сильную личность, опора семьи, человека, сумевшего взять себя в руки, так как он не согнулся под натиском семейных проблем (отец Рашида злоупотребляет спиртным), всячески помогает родной матери, старателен в учебе. Автор словно призывает всю молодежь быть такой как Рашид.

В своей повести Р. Ишмуратова использует ряд детективных приемов:

- 1.Произведение направлено на раскрытие преступления.
- 2.Преступления носят частный характер.
- 3.Автор использует прием ретроспекции при описании событий
- 4.Преступники разоблачаются в конце произведения, что является классическим приемом детективного жанра.
- 5.Четко чувствуется симпатия-антипатия автора к героям.

В повести Р. Ишмуратовой «Лейтенант милиции» мы не видим таких традиционных детективных приемов, как взаимоотношения жертвы и преступника, кульминации связанной с обнаружением жертвы и т.д. Эти моменты позволяют нам говорить о том, что данное произведение не является детективом в чистом виде.

Повесть Тауфика Айди «Кольцо» ближе к классическому детективу. Действия произведения разворачиваются на заводе «Тасманур». С завода похищена тысяча килограмм серебра, дело передается старшему инспектору Айбулату Байчуруну. В результате проверок и следственных мероприятий выясняется, что также с территории завода была украдена фотобумага, фотопленка, спирт, желье. Благодаря четкой, отлаженной работе милиции удается разоблачить преступную группу, возглавляемую Джамилем Гайнуллиным. Государственное имущество возвращается законному владельцу, а именно заводу «Тасманур».

Основываясь на работу А. Вулиса [Вулис 1986: 344], можно также проанализировать данное произведение.

1. В центре стоит раскрытие преступления;
2. Чувствуется симпатия-антипатия автора к тем или иным героям, но она носит оттенок советской действительности;
3. Преступление раскрывается людьми из силовых структур, в данном случае из милиции, что является характерным для детективных произведений советского периода;
4. Традиционно можем вычленим два кульминационных момента. Первый связан с обнаружением кражи; второй – с разоблачением преступников.
5. Взаимоотношения преступника и жертвы трансформируются, так как жертва не имеет лица, как преступник. Жертвой в данном случае выступает государство, завод, чье имущество была похищено.
6. Традиционна и неожиданность раскрытия преступления. В кульминации автор дает захватывающую сцену схватки двух главных героев – Айбулата и Джамиля, она дана в духе зарубежных «боевиков», что напоминает нам о принадлежности жанра к массовой литературе.

Таким образом, мы видим, что повесть Т. Айди относится к детективному жанру, но она еще далека от традиционного, классического детектива, так как творческий метод соцреализма диктует свое. В целом его можно назвать трансформированным детективом, описывающим милицейскую хронику.

Основная направленность повести это – хвала советскому обществу, советской действительности, настоящему советскому человеку в лице советского милиционера. Несмотря на это, детективные произведения данного периода оказали большое влияние на эволюционное развитие детективного жанра в татарской литературе.

Изучив некоторые детективные произведения татарской литературы 1960-80 годов, мы пришли к следующим выводам:

1. Абсолютное большинство произведений описывает работу правоохранительных органов;
2. Восхваляется советская действительность;
3. Оценка героев происходит с точки зрения партийности, коммунист не может быть преступником и т.д.

В дальнейшем, после развала социалистического государства меняется произошли и изменения в повествовании и тематике литературы. Жанр «милицейской хроники» становится менее популярной, появляются новые мировые литературные методы такие как постмодернизм, происходит синтез массовой и постмодернистской литературы. «Татарская литература как часть мировой культуры не осталась в стороне от новых веяний. На рубеже веков зарождаются произведения, обогащенные постмодернистскими приемами. Ярким примером является трилогия Т. Галиуллина «Саид Сакманов». Проанализировав эти романы, мы приходим к выводу о переходе массовой литературы на новый качественный уровень с закономерностью на сближение и объединение с элитарной» [Галиуллин 2014: 70]

ЛИТЕРАТУРА

Вулис А. В мире приключений. Поэтика жанра. – М.: Советский писатель, 1986. – 344 с.

Галиуллин Р.Р. Татар әдәбиятында детективның эволюциясе. – Казан: РИЦ “Школа”, 2007. – 160 б.

Галиуллин Р.Р. Постмодернистские тенденции в трилогии Т.Галиуллина «Саид Сакманов» // В мире научных открытий. № 1.(№ 9) – 2014. – С. 65 – 71.

Заһидуллина, Д. Яңа дулкында (1980 – 2000 еллар татар прозасында традицияләр һәм яңачалык) / Д. Заһидуллина. – Казан: Мәгариф, 2006. – 225 б.;

Мусин Ф. О детективе // Мусин Ф. Серебрянное зеркало: Литературно-критические статьи. – Казань: Тат. книг. изд.-во, 1989. – 256 б.

КОНЦЕПЦИЯ СЧАСТЬЯ В НАЧАЛЬНОМ ЭТАПЕ ТВОРЧЕСТВА Г. ИБРАГИМОВА

Ганиева-Гиниятуллина Айгуль Фирдинатовна*

The concept of happiness in the initial stage in the work of G. Ibragimova.

ABSTRACT:

The article analyzes the romantic stories and novels of the initial stage of creative work of Galimzyan Ibragimov. The author of the article divides works of this period, from the point of view of coverage of the happiness of the individual into two groups: the first group includes works in which is portrayed the hero, who found a happy life in true love, spiritual heights, independence and a clear conscience; in the other group there are those articles where the writer sees the meaning of life and happiness in the service of the people of the nation.

KEY WORDS: G. Ibragimov, the fate of the hero, the meaning of life, spiritual peace, happiness.

Движение национального обновления, появившееся в татарской общественной жизни начала XX века, прежде всего, было связано с усилением внимания писателей к проблеме личности. На протяжении столетий судьба человека, вопросы смысла жизни и поиска счастья являлись объектом изображения литературы, но именно в этот период они прониклись национальным духом или, говоря иначе, судьба человека стала представляться во взаимосвязях с судьбой нации. Видные писатели татарской литературы как Г. Исхаки, Г. Тукай, Ф. Амирхан, Ш. Камал, М. Гафури, Г. Камал посредством судьбы героя размышляют о жизни нации и переживают за её будущее.

Находясь в рядах этих патриотов-писателей, Г. Ибрагимов, в частности, в своих дореволюционных романтических произведениях большое внимание уделяет проблеме счастья и воплощает её, как правило, через судьбу конкретного героя, его раздумья и переживания. Данные произведения с точки зрения освещения темы счастья личности можно разделить на две группы: к первой относятся рассказы и повести, в которых

* Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан aygulgani@mail.ru

изображается герой, обретший счастливую жизнь в истинной любви, духовной высоте, независимости и чистой совести – такие как, «Любовь-счастье», «Жертвы страсти», «На море», «Дети природы», «Мулла - жулик», «Старый батрак», «Пастухи»; ко второй группе можно определить произведения «Изгнание шакирда Заки из медресе», «Картины из жизни молодёжи», «Погасшая преисподня», «Из тетради покойного», где писатель видит смысл жизни и счастье в служении своему народу, своей нации.

В романтическом рассказе «На море», что относится к начальному этапу творчества, автор представляет счастье своего героя в духовном величии. Усилению лиризма способствуют насыщенность образно-языковых средств данного рассказа, одушевление явлений природы и множество сравнений. Под влиянием божественной красоты природы обретают силу жизненные устремления личности, и они получают новые смысловые оттенки: «В безнадежном сердце пробуждается желание жить тысячу, миллион лет. Но не в прежнем жалком телесном существовании. Хочется ощутить другую – красивую, святую и высокую жизнь» [Ибрагимов 1974: 69]. В подобных условиях материальные проблемы действительности кажутся слишком приземлёнными, временными и незначительными. Не существенно, с какой целью герой вышел в открытое море, об этом автор не считает нужным пояснить.

В произведении противопоставляется духовный мир с материальной жизнью: таинственная, восхитительно могучая и исключительно красивая природа моря изменяет душу человека; герой, отдалившийся от суеты мира, предаётся философским размышлениям о жизни. Признавая удивительную отвагу финикийцев, героизм Магеллана, проплывшего вокруг света, и Колумба, открывшего Америку, герой ставит под сомнение их значимость для достижения человечеством умиротворения. «Разве человек по-прежнему не страдает? Может, слезы на лице Земли уменьшилось хоть на одну каплю?» [Ибрагимов 1974: 70], – говорит он. Автор особо подчеркивает то, что человек не должен гнаться за богатством мира, а стремиться следует к достижению духовной гармонии и совершенства.

Рассказы «Старый батрак» и «Пастухи» по своему философскому звучанию очень схожи друг с другом. В обоих счастье представляется в неразрывной связи со свободой личности, с вольной жизнью и материальной независимостью.

Если в «Старом батраке» причиной несчастной судьбы Шахибека является слабый и податливый характер, то произведение «Пастухи» дает повод для размышлений по данной проблеме. Например, в советский период суть всех действий видели в общественных и социальных причинах, а в наше время есть понимание того, что авторские раздумья имели гораздо более глубокий и широкий смысл.

По мнению литературоведа Р. Ганиевой, понятие «Пастухи» связан с традициями, идущими от философии и культуры Востока, обозначает просвещённых людей, несущих знание, мудрецов, направляющих и объединяющих людей. В дополнении к этому в рассказе Ибрагимова метафора «Пастухи» обогащается смысловыми значениями, относящимися к европейской, русской философии и литературе... Традиции, имеющие свои корни в Восточной и Арабской культуре, французской и русской литературно-эстетической мысли встречаются и вступают в синтез [Ганиева 2002: 272].

Шахибек и старик Аптыраш изображены людьми, обиженными судьбой, находящимися в самом униженном положении и не имеющими права голоса и собственного лица. По характеру противопоставленный им бунтарь, надменный и гордый Вахит, повзрослев, также не сумел что-либо сотворить. Затаённая детская обида на жителей деревни постепенно пробуждает в нем злобу ко всему человечеству. Хотя у него была возможность забрать к себе больного отца, за которым по очереди ухаживает вся деревня, он даже не приходит его проведать – создает семью с человеком другой национальности и в полном спокойствии пишет философские произведения. Когда Вахит узнает, что отец помер в чьём-то хлеву среди скота и он обвиняет в этом ученых, философов, гениев и правителей всего мира, то к этому герою возникает чувство ненависти. Ученый А. Яхин подчеркивает, что смысл рассказа вынесен в название, и это слово является омонимом в татарском языке, имеющим второй смысл, означающий, что герои произведения являются людьми, ожидающими палец о палец не ударяя своего счастья. [Яхин 1993: 28-29]. Таким образом, Г. Ибрагимов в произведении «Пастухи» утверждает идею персональной ответственности человека за свою судьбу и достижимости счастья в первую очередь собственными усилиями.

Как упоминалось выше, в относящемся ко второй группе рассказе «Изгнание шакирда Заки из медресе», дается картина

борьбы между джадидистскими и кадимическими медресе, типичная для литературы начала 20 века. Преподаватели кадимисткого медресе добиваются изгнания Заки, требующего обучения по современным и актуальным требованиям эпохи и призывающего одноклассников к дидактическим методам. Как и в первом рассказе Г. Исхаки «Счастье в учении», где речь шла о достижении личностью счастья посредством познаний, так и у Г. Ибрагимова на примере собственной жизни возникает образ Заки, через которого выражается протест кадимистким медресе, лишаящим молодого человека подобного счастья. Надо отметить, что уже в своих первых произведениях указанные авторы выделяют значимые проблемы просвещения начала XX века, призванные сыграть судьбоносную роль в жизни нации.

Данный период был эпохой формирования татарского народа как нации, активной деятельности национальной интеллигенции и особенно молодежи. Поэтому вполне естественен интерес к проблемам того, каким путем последует интеллигенция, какое мировоззрение будет выбрано во время происходящих в обществе обновлений. Главный герой рассказа Г. Ибрагимова «Картины из жизни молодежи», относящегося к раннему периоду его творчества, Салим является представителем национальной интеллигенции своей эпохи. Посредством данного образа автор воплощает свои существенные общественно-политические воззрения, относящиеся к данному историческому времени. Салим несколько раз приезжает в Казань и с каждым появлением получает новые впечатления, воодушевляется разными «идеями».

В первый же приезд «он не мог думать ни о чем, кроме национального прогресса, ощущая расцвет и силу всего национального и готов был пожертвовать собой во имя нации» [Ибрагимов 1976: 481]. Пылая национальными чувствами, во время каждого пребывания в Казани он приходил к погребению «Ханской мечети». Здесь следует обратить внимание на следующее: в начале XX века так называлась башня Сююмбике, образ которой встречается в творчестве Г. Исхаки, М. Гафури, Ф. Амирхана и др. писателей. Стоит сказать, что и в современной литературе башня Сююмбике рассматривается как символ национальной свободы. Таким образом устанавливается преемственная связь между разными поколениями писателей.

Уже во второй приезд Салима в Казань его взгляды немного меняются: теперь он из националиста превращается в гуманиста, начинает говорить, что «моя родина – весь земной шар ..., моя

нация принесет истинную веру руководству человечеством» [Ибраһимов 1976: 481]. Во время третьего посещения он отворачивается от всех «идей», живет в свое удовольствие и встает на путь удовлетворения личных проблем. А позднее, поспорив с новым знакомым Джалилом, обратно возвращается к мысли жить во имя счастья народа. Известно, что в разные исторические периоды проблемы служения народу и самопожертвования во благо счастья других, рассматривалась по-разному. Если в начале XX века была одна позиция, то в советскую эпоху при построении нового общества стали актуальными иные взгляды. Например, Г. Исхаки никогда не отделял счастье личности от счастья народа, он воспринимал в неразрывном единстве такие понятия как, семья, любовь и народ. Он считал, что и служа народу, можно достигнуть личного счастья. В произведении Г. Ибрагимова «Картины из жизни молодежи», написанном в 1909 году, преобладает точка зрения, присущая советской идеологии, а именно, самопожертвование человека во имя счастья народа.

Особое место в дореволюционный период в творчестве писателя занимает рассказ «Погасшая преисподняя». Взаимосвязь картин природы с глубоким психологизмом, раскрывающие внутреннее состояние героя, муки совести, душевные страдания, чувства раскаяния – все это усиливает художественное влияние произведения на читателя. Встреча Садыка с бывшим одноклассником по медресе – бедным, забитым, не отличившимся смекалкой и умом, подносившим самовар более богатым ученикам, и вдруг появившимся спустя девять лет, в облике «земского начальника» в русской одежде, повергает первого в глубокие философские раздумья о собственном существовании и смысле жизни вообще. В произведении люди делятся на две группы: одни берут решение своей участи в собственные руки, и живут по-своему, другие подчиняются судьбе и всю жизнь являются ее рабами. Садык ставит перед собой вопросы о том – кто он, кем хотел стать и кем является, а осознав, что относится ко второй группе, корит себя за подчинение судьбе. «Моим главным желанием было – после обучения в различных медресе изменить себя, усвоить мировую культуру и науки, стать слугой народа, исполняющим свое общественное предназначение», [Ибраһимов 1977: 127] – говорил он. Он видел свое счастье в служении народу, в общественно-полезных делах. Однако сейчас осознание себя не способным достичь поставленных целей, когда половина жизни уже позади, погружает его в мучительные размышления и

переживания. Живя в материальном достатке, он не получил духовного удовлетворения, не достиг желаемого «идеала» и славы, и это является укором для души героя. «Что-то там случилось, раз я с небес, божественного трона, упал куда-то на самое дно» [Ибрагимов 1977: 129] говорил он о себе. Данные слова героя и есть его оценка самому себе. В действительности, будучи честным муллой можно служить народу, нести свет просвещения и нравственности. Поэтому произведение значимо тем, что побуждает каждого читателя оглянуться на прошлое и задуматься о смысле жизни.

Рассказ «Из тетради покойного» по своему идейному содержанию созвучен с «Погасшей преисподнею». Он начинается словами «бывают и счастливые рабы божьи» и в нем речь идет о множестве людей, которые совершая в своей жизни малые дела, довольствуются этим и обретают душевное спокойствие. Однако лирический герой рассказа утверждает, что лишен подобного счастья. Он видит счастье в любви. Первое – это любовь матери. Но она временна, ибо матери уходят, умирают. Вторая – «Жизнь, существование» или женская любовь. И это проходяще, потому что ей угрожают жизненные страсти. «Я искал силу жизни, искал в жизни смысл, стремился к идеалу ради которого, достигнув некоего уровня святости, можно было пожертвовать всеми жизненными удовольствиями [Ибрагимов 1974: 206]» говорит герой. Во время очередной бессонной ночи одно событие позволяет ему понять путь достижения «идеала». Работая в сфере литературы и искусства и рассматривая это занятие лишь как развлечение сытых мещан и богатых аристократов, изнывающих от безделья, главный герой сталкивается с голодным, босым уличной бродягой, который с благодарностью жмет писателю руку со словами «С удовольствием Вас прочитали, спасибо тебе, земляк» [Ибрагимов 1974: 209]. И это открывает герою глаза на то, что его жизнь имеет смысл и не прошла зря, и что любовь к родному народу вечна.

В заключение можно сказать следующее: в своем дореволюционном творчестве Г.Ибрагимов поднимает проблему смысла человеческой жизни и видит счастье личности в духовной целостности, материальной независимости, в служении своей нации, в совершении полезных для народа дел.

ЛИТЕРАТУРА

Ганиева Р.К. Татарская литература: традиции, взаимосвязи. Казань, 2002. 272 с.

Ибраһимов Г. Диңгездә // Әсәрләр: 8 томда. – Т.1: хикәяләр (1907–1929). Казан: Татар.кит.нәшр., 1974. 65-82 б.

Ибраһимов Г. Мәрхүмнең дәфтәрәннән. Казан: Татар. кит. нәшр., 1977. 205-211 б.

Ибраһимов Г. Уты сүнгән жәһәннәм // Әсәрләр: хикәяләр. Казан: Татар. кит. нәшр., 1976. 121-132 б.

Яхин А. Г. Әдәбият: Унберьеллык мәктәпнең 6-7 класслары өчен дәреслек-хрестоматия. Казан: Мәгариф, 1993. 326 б.

ОСОБЕННОСТИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И СТАНОВЛЕНИЯ САТИРЫ В ТУРЕЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Гольинская Анна Сергеевна*

The emergence and development of satire in Turkish literature

ABSTRACT:

Our paper discusses the main differences between the Western and Turkish satirical traditions, namely the character of satire and its form. It investigates the roots of satire in Turkish literature, which can be found in proverbs, myths, anecdotes, legends, riddles and folk games. The paper deals with the peculiar features of the development of Turkish satire and introduces the most prominent poets and writers of this genre, such as Dertli, Kaygusuz Abdal, Nef'i, Ziya Bey, Eşref, Refik Halit Karay and Aziz Nesin.

KEY WORDS: Turkish literature, satire, humour, poetry, prose.

Элементы сатиры и юмора издавна присутствовали в турецкой литературе, но на ранних этапах ее развития они пребывали в синкретичном состоянии. Эту мысль высказывает и Абдюлькадир Карахан, говоря, что «всегда было нелегко отделить сатиру от юмора» [Маштакова, 1972: 6].

Понятию «сатира» в турецком языке соответствует слово «hiciv» арабского происхождения. Синонимом к нему часто называют исконно тюркское «yergi». Однако, как считают

* Магистрант кафедры преподавания турецкого языка как иностранного, Стамбульский университет, anna201188@hotmail.com

некоторые исследователи, эти слова не являются полными аналогами. Помимо этого, для обозначения сатиры западного образца используется заимствованное из французского языка слово «satir», что наглядно демонстрирует расхождения в понимании сатиры в западной и турецкой литературе.

В западной литературе сатира, как правило, социально ориентирована. Сатира либо строится на отрицании всей социально-политической системы, к примеру, как у М.Е. Салтыкова-Щедрина, либо направлена на быт, нравы, культурные навыки и обычаи в обществе, как у Мольера.

Сатира в турецкой литературе вплоть до середины 19 в. имела характер личных выпадов. Сатира обличала индивидуальные пороки и, как пишет Али Риза Алп, не шла дальше «сведения личных счетов» [Маштакова, 1972: 11]. Сатира отличалась крайней резкостью и использовала в качестве своих орудий грубую критику («zemm») и брань («setm»), приближаясь тем самым к пасквилю. Возможно, именно этот факт способствовал формированию негативного отношения к сатире. Так, еще историк 17 в. На'има отмечал, что «сатира – гнусное дело; тратить на нее силы и время крайне нелепо и скверно» [Маштакова, 1972: 7].

Мысль о разнонаправленности сатиры в западной и турецкой литературе подтверждают слова исследователя Хасана Чифтчи, который пишет следующее: «В западной традиции под сатирой обычно понималось мастерски остроумное обличение дурных, ложных, смешных обычаев и явлений. Таким образом, сатира, будучи родом литературы, брала на себя еще и социальную функцию. В литературах Востока, напротив, на первый план вышла сатира, не имеющая социального характера. Поскольку сатира основывалась на критике реально существовавших людей, она считалась ареной для личной мести, и при словах сатира и анекдот первым на ум приходили их примитивные формы» [Çiftçi, 2002: 4] (*Здесь и далее перевод автора*).

Однако будет неправильным считать, что социальной сатиры в турецкой литературе вплоть до обозначенного нами периода не существовало вообще. В некоторых произведениях, таких как «Книга осла» Шейхи, «Теркиб-бенд» Рухи и «Жалобное послание» Фузули, можно выявить определенные социальные мотивы. Шейхи осуждающе пишет о людях, стремящихся не по праву занять высокое общественное положение, Рухи осмеивает ханжество и демонстрирует читателям экономический упадок и социальную деградацию, а Фузули выявляет масштабы

взяточничества и бюрократии в стране. Вместе с тем ни в одном из произведений не встречается открытой критики всей социальной системы. Напротив, сама система считается безукоризненной, а во всех бедах обвиняются те лица, которые приводят ее в исполнение – визири и наместники. Падишах как правитель государства и халиф остается в стороне от критики.

Другим важным отличием турецкой сатиры является ее форма. Несмотря на то, что сатира зародилась в Древнем Риме как малый стихотворный жанр, на Западе большинство заметных сатирических произведений, например, «Дон Кихот» М. Сервантеса или «Гаргантюа и Пантагрюэль» Ф. Рабле, написаны в прозе. В турецкой литературе, напротив, сатира в большей степени проявила себя в поэзии. Это связано с влиянием арабской и персидской литературы, а также с тем, что появление такого крупного прозаического жанра, как роман, позволяющего дать полномасштабную сатирическую картину мира, относится только к 19 в. Как отмечает исследователь Мустафа Апаидын: «...помимо «Жалобного послания» Фузули и нескольких писем Кани, до [эпохи] Танзимата интереса к прозаической сатире не наблюдалось» [Арайдin, 1993: 55].

Истоки турецкой сатиры следует искать в произведениях устного народного творчества. Как пишет исследователь Хасан Чифтчи: «Сатире и шутке в большом объеме отводится место в относящихся к народной культуре тюркю, мани, скороговорках, рассказах, а также пословицах и поговорках, при необходимости использующихся в повседневной речи. Первобытные формы юмора и сатиры заключены и в народных верованиях и мифах, поговорках, зрелищных народных играх, традициях, обычаях и религиозных обрядах, в стихотворениях, загадках, рассказах и легендах. Но среди данных разновидностей фольклора пословицы и поговорки, по сравнению со всеми другими, содержат больше элементов сатиры, юмора и шутки; будучи короткими, они легко запоминаются и передаются из поколения в поколение» [Çiftçi, 2002: 4].

К примеру, обличительный пафос сближает с сатирой такие пословицы, как «Делай то, что говорит ходжа, но не делай того, что он делает», «Лентяем среди христиан является монах, а среди мусульман – дервиш», «Дурак рад дураку, а имам – покойнику», так как в них видна явная критика духовенства.

Здесь следует коснуться вопроса о том, можем ли мы назвать сатирическим любое произведение, содержащее критику. Слабость

комического элемента в сатире давала повод некоторым исследователям утверждать, что сатира может совсем обходиться без комических приемов, что она может изобличать ничтожное и враждебное лишь своим негодованием. Но само по себе негодование при самой большой силе и напряженности не создает сатиры. Элементы смеха и негодования могут по-разному комбинироваться в сатире, но вне комического построить сатиру нельзя. Отрицая комическое как необходимый метод построения сатиры, мы приходим к отождествлению сатиры с критикой, с отрицанием вообще.

Благодатной почвой для развития сатиры стали народные анекдоты – краткие шуточные рассказы, часто злободневного содержания, с остроумной концовкой. Ахмед Кабаклы делит турецкие анекдоты на пять категорий: 1) анекдоты о Ходже Насреддине; 2) анекдоты о Бекташи; 3) анекдоты большого города; 4) анекдоты об Офлу Ходже; 5) анекдоты, в которых в карикатурном виде представлены различные регионы и этнические группы. Соотношение сатиры и юмора в каждой из вышеперечисленных категорий значительно различается.

Так, в анекдотах о Ходже Насреддине юмористические элементы заметно преобладают над сатирическими: «Мировоззрение, философия данных анекдотов оптимистичны... В них видно уважительное отношение к религии, государству, традициям и человеку... Ходжа – общественный критик, а не сатирик. Ему не по нраву обидные замечания и плохое обращение» [Kabaklı, 1994: 185].

Гораздо больше приближены к сатире анекдоты о Бекташи. Герой этих анекдотов – находчивый остролов и весельчак, выступающий против человеческой ограниченности, религиозного фанатизма, ханжества, глупых суеверий. Анекдоты о Бекташи по своему настрою заметно отличаются от анекдотов о Ходже Насреддине: «... Поскольку анекдоты о Бекташи основаны на насмешке и иронии, в них невозможно найти ту созидательную философию, которая присутствует в анекдотах о Ходже Насреддине» [Kabaklı, 1994: 177].

Рассказы, входящие в цикл анекдотов о большом городе, разнообразны по своей тематике. Среди них отдельную группу составляют анекдоты, названные Ахмедом Кабаклы «социальными». Это анекдоты, в которых отражены представления простого народа о жизни, протекающей за высокими стенами особняков и дворцов. Один из главных героев

данных анекдотов – Инджили Чавуш – лицо историческое. Предположительно, Инджили Чавуш жил на рубеже 16-17 вв. при дворе Ахмеда I. Будучи приближенным к султанскому двору, Инджили Чавуш не понаслышке знал о нравах и быте придворных, которых он и подвергал осмеянию.

Основным объектом анекдотов об Офлу Ходже, как пишет Ахмед Кабаклы, выступала интимная жизнь человека. Следует отметить, что данная тематика была свойственна не только «низкой», но и «высокой», диванной литературе. По словам Мустафы Апайдына: «Излюбленной темой поэтов-сатириков являлась интимная сфера... В источниках особым образом подчеркивается постыдный и агрессивный характер сатиры, то, что она при любом удобном случае покушается на личную жизнь человека; а также отмечается, что сатирических произведений, которых не вогнали бы читателя в краску, в турецкой литературе очень мало» [Apaydin, 1993: 28].

Особое место среди вышеупомянутых групп занимают анекдоты о национальностях. В них высмеиваются бытующие в массовом сознании стереотипы национального характера представителей отдельных народов. Эта традиция была продолжена и в теневом театре Карагёз, где, помимо главных героев, задействовано множество вспомогательных персонажей (*Bolulu, Kayserili, Kastamonulu, Laz, Arnavut, Arap, Acem, Rum, Ermeni, Yahudi, Kürt*), и в диванной литературе.

Анекдоты еще нельзя назвать настоящими образцами сатиры. Однако налицо зарождение определенных тенденций, которые впоследствии привели к появлению подлинно сатирических произведений.

Как известно, в период 14-19 вв. турецкая литература не представляла собой единого массива и развивалась по трем основным направлениям: народная литература, диванная литература и суфийская литература. В каждом из данных направлений в той или иной мере нашлось место сатире и юмору.

В ашугской поэзии выделяется особый жанр – ташлама (*taşlama*). К примеру, однажды ашуг Дертли (1772-1846) получил от кадия Бейпазары следующий наказ: «Пусть он сломает и выбросит свой саз. Играть на сазе грешно, в нем заключен дьявол». В ответ на это Дертли сложил следующее восьмистишие: «Имя ему – струнный инструмент, / Он не слушает ни аятов, ни кадиев, / Тот, кто играет на нем, и сам поймет, / Где же здесь дьявол. / Если ты совершил омовение, он не говорит, что ты

совершил его, / Если ты совершил намаз, он не говорит, что ты совершил его, / Он не ест недозволенного, подобно кадию, / Где же здесь дьявол» [Kabaklı, 1994: 191].

Сатира проявила себя и в суфийской поэзии, а именно в форме шатхие (*şathiye*). Особенность шатхие заключается в том, что понимание смысла этих стихов может варьироваться в зависимости от их интерпретации. Иными словами, в шатхие важно не то, что лежит на первом плане, а то, что скрывается за ним. Приведем пример шатхие, принадлежащего перу Кайгусуз Абдала (1341-1444): «Ты создал мост из волоска, чтобы твой раб прошелся по нему, / Мы пока тут постоим, а ты перейди его, коли смел, Создатель. / Ты создал своего несчастного раба, обрек его на страдания, / Забросил его в этот мир, а сам забрался не вершину, Создатель» [Abdal, 1989: 81].

Наибольшего расцвета сатира достигла в диванной литературе 17 века. Е.И. Маштакова называет семнадцатый век «веком сатиры». Усиление сатирических тенденций в турецкой литературе данного периода связано в первую очередь с социально-политической обстановкой, сложившейся внутри самого государства. Как выразился Мустафа Апайдын: «Распад и деградация социальной системы приводит и к нравственному падению индивидуумов в обществе. А для сатириков это служит отличной мишенью, в которую они выпускают свои стрелы... Поскольку история сатиры в турецкой литературе еще не написана, говорить что-то определенной будет неверным, однако даже небольшое исследование выявит, что начиная с 17 века количество сатирических произведений стало расти» [Apaydın, 1993: 50].

Несомненным мастером сатиры рассматриваемого нами периода является Неф'и (1582-1636). Ахмед Кабаклы называет его крупнейшим поэтом 17 в., «человеком, по своему величию находившимся над всей эпохой и вне той среды, в которой он жил» [Kabaklı, 1997: 650].

В диванной литературе сатирические стихотворения получили название хиджвие (*hicviye*). Из хиджвие составлен сборник Неф'и «Стрелы судьбы» («Siham-ı Kaza»). Некоторые из хиджвие Неф'и содержат грубую брань, так что Ахмед Кабаклы с сожалением пишет: «Произведение под названием «Стрелы судьбы», составленное из его сатир, наполнено пошлостью и скабрзностью, что не к лицу такому великому поэту, каким был

Неф'и» [Kabaklı, 1997: 649]. Вместе с тем среди них встречаются и довольно изящные образцы сатиры.

Сатирические стихотворения Неф'и, как правило, представляют собой эпиграммы в адрес кого-либо из его недоброжелателей. Намерение осмеять пороки и недостатки определенных лиц привело к созданию серии карикатур, злых или ироничных, остро насмешливых или добродушно юмористических. Так, в ответ муфтию, назвавшем Неф'и неверным, поэт сочинил следующее четверостишие: «Господин муфтий назвал меня неверным, / Предположим, назову я его мусульманином. / Завтра, когда мы доберемся до ссудного дня, / Окажется, что бы оба были неправы» [Sarıoğlu, 2013: 105].

Как было сказано ранее, первоначально турецкая сатира имела индивидуальную направленность и уничижительный характер. И как следствие, располагала определенным устоявшимся набором тем. Эпоха Танзимата открыла новую эру в развитии турецкой литературы вообще и сатиры в частности. Крупнейшим сатириком этого времени по праву признан Абдулхамид Зия Бей (1825-1880), чья «Книга о победе» («Zafer-name», 1868) стала первым образцом сатиры в ее западном понимании, отличающимся от всех предыдущих произведений как стилем и техникой написания, так и содержанием.

Основным объектом сатиры Зия Бея выступает его личный неприятель великий визирь Али Паша. Тем самым, на первый взгляд, «Книга о победе» продолжает традицию средневековой сатиры. Однако, это не совсем так. Мустафа Апаидын главным отличием сатиры Зия Бея называет отсутствие оторванности от реальности: «Зия паша, как и сатирики старого поколения, стремится унизить свой объект осмеяния. Но его материал не находится в отрыве от реальности. Сатира полностью построена на проблемах, переживаемых обществом, политической обстановке и всем известных поступках обличаемого им человека» [Apaudin, 1993: 161].

Установление в Османской империи режима единоличной власти Абдул Хамида II (зулум) привело к новому всплеску сатирической литературы, наиболее ярким представителем которой стал поэт Эшреф (1847 – 1912). Как и Зия Бей, Эшреф долгое время находился на государственной службе и был свидетелем творившихся там беззаконий. Написанные им сатирические стихотворения послужили причиной того, что поэт

попал в немилость, был снят с должности и осужден, а затем бежал за границу.

Будучи порождением своего времени, сатира Эшрефа отличается резкостью и прямолинейностью; она полна горечи и сарказма, но вместе с тем остроумна и оригинальна. Излюбленной стихотворной формой Эшрефа было четверостишие – кыта: «Во имя Аллаха, пусть никто не посещает мою могилу, / пусть не приходят, ей-богу, отрекусь от собственного брата / Моему взору так надоели люди, что / Не нужна мне фатиха, главное чтоб камень не украли» [Çilesiz, 2012: 69].

Новую страницу в истории турецкой сатиры открыл Рефик Халид Карай (1888-1965) – писатель и журналист, издатель сатирических газет и журналов. Рефик Халид Карай отходит от представления о сатире как об унижительном обличении порочных явлений. Он пишет: «Юмор – это не ручка от метлы, он существует не для того, чтобы бить, колотить, сместить непристойностями... Это щеточка, которая сметает пыль, накопившуюся в нашем уме за время утомительных путешествий по дорогам знания и жизни» [Kabaklı, 1997: 713].

Особое место в творчестве писателя занимает политическая сатира. Канат Рысбай объясняет причину, по которой Рефик Халид обращается к политической сатире, следующим образом: «Причина, по которой Рефик Халид начал писать сатирические произведения на сатирическую тему после провозглашения Второй Конституции, являлось то, что государственные деятели от имени конституционного правления, которое, как он считал, является лучшей формой государственного устройства для турок, стремились управлять народом грубой силой и оружием, угрожали интеллигенции ради собственной выгоды, а некоторых даже убивали» [Rysbay, 2007: 9].

Политическая сатира Рефика Халида завуалирована, порой даже аллегорична. Так, в статье, по сюжету напоминающей известную сказку Г.Х. Андерсена «Новое платье короля», писатель рассказывает о том, как два плута, выдав себя за ткачей, взялись соткать одному правителю такую ткань, которую люди ограниченные и недалекие видеть не могли бы. Делая вид, что усердно поработали, плуты вручили заказчику «ничто», пустоту вместо ткани. Однако правитель и все окружающие притворились, что видят прекрасную материю; ведь иначе бы вышло, что они не отличаются умом. Король гулял нагишом, а все восхищались его одеждой. В конце статьи Рефик Халид делает следующий вывод:

«Это «сокровище», которое невозможно ни увидеть, ни потрогать, – наша Конституция; оставшийся голым король – народ, а портные, раздевшие и обобравшие его, – известное всем Собрание» [Rysbay, 2007: 12].

Для усиления комического эффекта Рефик Халид Карай использует разнообразные приемы: вставные эпизоды – анекдоты о Ходже Насреддине, сравнения, загадки. Одним из излюбленных приемов писателя был прием сравнения. Так, описывая министра просвещения Нуруллаха Эфенди в статье «Знаменитые лица первого выпуска», писатель сравнивает его с малярной кистью: «Не увидев его лица, вы найдете в нем сходство с кем-то другим: сросшиеся с ресницами брови, за которыми скрываются очки, волосы, прикрывающие рот и запутавшиеся в бороде. И лишь только его текущий нос меж этих волос застыл, словно совок, глотая нюхательный табак. В целом же его лицо похоже на большую старую малярную кисть, которую опустили в смолу» [Rysbay, 2007: 16].

Крупных сатирических произведений среди литературного наследия Рефика Халида Карая нет, о чем говорит и сам писатель: «У меня есть юмористические произведения на политическую тему: политическая сатира. То есть я не писал юмористических романов. Но среди героев моих романов есть такие, которые описаны со скрытым юмором» [Kabaklı, 1997: 712].

Настоящим апофеозом турецкой сатиры и юмора стало творчество Азиза Несина (1915-1995), выдающегося новеллиста, драматурга, романиста, публициста и поэта, в произведениях которого мы видим новый взгляд на сущность сатиры. Мастерство писателя-сатирика проявилось во многих жанрах. Упомянем только некоторые из них.

Особый интерес в творчестве Азиза Несина представляет жанр политической сказки. Рассмотрим собрание сказок «В одной стране», вышедшее в свет в 1953 г. Как отмечает Тахир Алангу, сказки Азиза Несина содержат в себе элементы турецких народных сказок, рассказов меддахов и басен: «Азиз Несин в первом сборнике сказок «В одной стране» (1958) использовал два основных приема. Первый из них присутствует в занимающих большую часть книги рассказах-сказках, в которых говорится о насущных общественных и политических проблемах современности. Эти рассказы, цель написания которых ясна, а аллегории очевидны, больше похожи на сказания меддахов, чем на

сказки... Второй путь, по которому пошел писатель, – новая интерпретация рассказов о животных (басен), в которых тесно взаимосвязаны мощь сатиры и сила политического нравоучения» [Alangu, 1966].

Азиз Несин обращался и к жанру ташлама, которые составили сборник «Азизнаме» (1948). В отличие от ранее упомянутых нами стихотворений данного жанра, в ташлама Азиза Несина не просто бичуются отдельные пороки, а поднимаются серьезные экономические, политические и социальные вопросы, причем в иронической форме.

Помимо малых прозаических жанров, среди сатирического наследия Азиза Несина встречаются и произведения крупной формы. Наиболее яркий пример – роман «Зюбюк» (1961). При создании сатирического образа Зюбюка писатель поднялся на самый высокий уровень обобщения, типизации. Энгин Испир верно отмечает: «Зюбюк – тип, присущий не только какой-то определенной области или стране, он может обитать в любой части света. Его жизнь не ограничена местом обитания или временными рамками. Пока мы живем и позволяем жить Зюбюку внутри нас, он будет продолжать свое существование» [İspir, 2006: 179]. Действенная сила этого образа такова, что имя Зюбюка стало нарицательным и вошло в разговорный обиход со значением «лгун», «обманщик», «мошенник», «аферист», «хитрец», «плут».

Итак, мы проследили путь, по которому прошла турецкая сатира от древности до современности, и познакомились с ключевыми фигурами, определявшими ее развитие. Мы выяснили, что своими корнями турецкая сатира уходит в произведения устного народного творчества, преимущественно анекдоты. Становление турецкой литературы, начавшееся в 14 в., сопровождалось формированием самобытной сатирической традиции. Хотя сатира проникла и в ашугскую поэзию (в форме ташлама), и в поэзию суфиев (в форме шатхие), наибольшего расцвета она достигла в диванной литературе. Непревзойденным поэтом-сатириком 17 в. стал Неф'и, написавший множество эпиграмм на отдельных визирей и сановников своего времени. Сатира сохраняла индивидуальную направленность вплоть до эпохи Танзимата, когда вышла в свет «Книга о победе» Зия Бея,

считающаяся первым примером сатирического произведения западного образца. Деспотический режим Абдул Хамида II вызвал очередной подъем в области сатирической литературы. Своеобразным откликом на творившееся в стране беззаконие стала сатира Эшрефа, по своей резкости и силе обличения сопоставимая с сатирой Нef'и. В творчестве Рефика Халида Карая сатира утратила свой нападнический тон, приобретая при этом новый формы выражения содержания. Наконец, Азиз Несин, чье сатирическое творчество отличается жанровым многообразием, сумел достичь высшей степени типизации сатирического образа.

ЛИТЕРАТУРА

Маштакова Е.И. Из истории сатиры и юмора в турецкой литературе. М., Наука, 1972.

Çiftçi H. Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri. Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Apaydın M. Türk Hiciv Edebiyatında Ziya Paşa: Doktora Tezi. T.C. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 1993.

Kabaklı A. Türk Edebiyatı: I Cilt. İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1994.

Abdal, K., (Yay. Haz: Prof. Dr. Abdullah Güzel), Saraynâme. Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1989.

Kabaklı A. Türk Edebiyatı: II Cilt. İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1997.

Sarıoğlu G. Bakî, Nefî Ve Nedîm Divanlarında İroni: Yüksek Lisans Tezi. T.C. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, 2013.

Çilesiz C. “Bürokrasi ve Mizah”, İdarecinin Sesi, Ocak-Şubat 2012.

Rysbay K. Refik Halit Karay'ın Eserlerinde Mizah ve Hiciv: Yüksek Lisans Tezi. T.C. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.

Alangu T. “Aziz Nesin ve Halk Masalları”, Yeni Dergi, Sayı 23, Ağustos 1966.

İspir E. Aziz Nesin'in Romanları Üzerine Bir İnceleme: Yüksek Lisans Tezi. T.C. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. – Konya, 2006.

“ДЕВОНУ ЛУҒОТИТ ТУРК”ДА ОЗИҚ-ОВҚАТ МАҲСУЛОТЛАРИ НОМЛАРИНИНГ ИФОДАЛАНИШИ

Дадабаев Хамидулла Арипович*

Representation of production names of food in “Devonu lugatit turk”

ABSTRACT:

The paper deals with the lexemes that illustrated the names of food which are given in “Devanu lugatit Turk” considering one of the precious source of old Turkish language.

KEY WORDS: lexeme, Turkic, topical group, derivation, semema

Маҳмуд Кошғарий тузган фундаментал “Девону луғотит турк” илк ўрта асрларда ҳаёт кечирган туркий қавмлар, қабилалар, аймақлар, тоифалар, халқлар турмуш тарзи хусусида батафсил маълумотлар бериши билан характерланади.

Асарда изоҳланган турфа мавзуий гуруҳларга хос лексик бирликлар ичида аجدодлар кундалик ҳаётида муҳим аҳамият касб этган, яшаш учун зарур ҳисобланган озиқ-овқат маҳсулотлари номларини англатувчи сўзларга кенг ўрин ажратилган. Ушбу мавзуий гуруҳга тааллуқли лексик бирликларни уларнинг маъно-мазмуни, вазифаси нуктаи назаридан ўз навбатида бир нечта кичик гуруҳларга тақсимлаган ҳолда таҳлил этиш мақсадга молик.

Озиқ-овқат маҳсулотларини ифодаловчи лексемалар: а) гўшт ва ёғ маҳсулотлари; б) сут маҳсулотлари; в) ун маҳсулотлари; г) нон маҳсулотларини англатувчи сўзларга бўлинган тарзда тадқиқ қилинди.

а) *Гўшт ва ёғ маҳсулотлари номларининг ифодаланиши.*

“Гўшт” маъносини ифодалаш вазифаси асл туркийча *эт* сўзи зиммасида бўлган [Девону луғотит турк-I 1960: 70]. Ушбу сўздан *этлә* – “гўшт қилмоқ, этламоқ” [Девону луғотит турк-I 1960: 281], *этләл* – “гўштланмоқ, гўшт бўлмоқ” [Девону луғотит турк-I 1960: 290], *этләт* – “гўшт қилдирмоқ” [Девону луғотит турк-I 1960: 263], *этлик*: *этлик киши* “этли, барваста, бўйдор киши”, *этли қой*

* Доктор филологических наук, профессор, Ташкентский государственный университет узбекского языка и литературы имени Алишера Навои, h_dadaboyev@mail.ru

“сўйиш учун тайёрланган қўй” [Девону луғотит турк-I 1960: 127] каби сўзлар ва бирикмалар ҳосил қилинган. “Пишган гўшт” *бышыг эт*” [Девону луғотит турк-III 1963: 334], “яхши пишмаган, сели бор гўшт” маъноси эса “хом” маъносидаги сўллўг (< сўл “гўшт ва ёғочдаги намлик” + лўг) дериватининг *эт* лексемаси билан муносабатга киришидан юзага келган *сўллўг эт* бирикмаси ёрдамида англашилган [Девону луғотит турк-III 1963: 148]. “Бир тилим, бир бўлак гўшт” маъноси ҳам *бир тилим эт* [Девону луғотит турк-I 1960: 378], ҳам *бир тилкә эт* [Девону луғотит турк-I 1960: 404] бирикмалари ёрдамида ифодаланган. *Тилим* ва *тилкә* сўзлари “узунасига кесмоқ, ёрмоқ” ни билдирувчи *тил-* [Девону луғотит турк-II 1961: 31] феълидан ясалган. Ҳозирги ўзбек тилида *тилим* мотивланган сўзи “нарсаларнинг узун-узун қилиб тилиб, кесиб ажратилган ҳар бир бўлаги, тилик”. *Бир тилим гўшт*” [ЎТИЛ II 1981:176], *тилкә* эса “бўлак-бўлак, пора-пора” маъносини англатади [ЎТИЛ II 1981:177]. Гўшнинг навларини ифодалаш учун *бош эт* “юмшоқ гўшт” [Девону луғотит турк-II 1961: 137], *қақ* “қоқ гўшт” лексемалари қўлланган. Гўшнинг қоқ бўлиш жараёни *эт қақсады* [Девону луғотит турк-II 1961: 300] гапида аксини топган, дейиш мумкин. Ҳозирги ўзбек тилида *қоқ* лексемаси “жуда ҳам қуруқ, қуриган, сира ҳам нами қолмаган; жуда ориқ, чандир” маъноларини билдиради [ЎТИЛ II 1981: 607]. “Жигарга яқин ерда жойлашган, унга уланган безли гўшт” *йуһ* сўзи билан ифодаланган. Бу безли гўшт фақат хотинлар томонидан истеъмол қилинган [Девону луғотит турк-III 1963: 393].

“Куз фаслида ҳар хил хушбўй ўтлар билан қуритилиб, кўкламда ейиладиган гўшт” маъноси *йазуқ эт* бирикмаси ёрдамида ифодаланган. Маҳмуд Кошғарийнинг таъкидлашича, бу бирикма *йаз оқ йэ* – фақат кўкламда егин иборасидан олинган. Чунки кўкламда моллар ориқлаб қолади. Бу хилда гўшт қуритган киши баҳорда ҳам семиз гўшт ейди [Девону луғотит турк-III 1963: 24].

“Сўйиладиган ҳайвон, кўпинча сўйиладиган от” маъноси “урмоқ” семали *тоқу-* феълидан ҳосил қилинган *тоқум* деривати билан англашилган [Девону луғотит турк-I 1960: 377]. “Қутаду билиг”да юқоридаги феълнинг *тоқы-* шаклидан ясалган *тоқым* фонетик варианты айни маънода ишлатилган [ДТС 1969: 576]. Ҳозирги ўзбек тилида “сўйиш учун семиртирилган, бўрдоқи қорамол” семемаси эски туркийча *тоқым//тоқум* сўзининг *сўқим* фонетик варианты (т>с) билан англашилади [ЎТИЛ I 1981: 100]. Луғатда гўшндан тайёрланган баъзи маҳсулотларнинг номлари ҳам изоҳланган. Чунончи, “гўшт ва дориворлар билан тўлдирилган

ичак, яъни колбоса” [ДТС 1969: 571] *тоғра*- феълидан ҳосил қилинган *тоғрыл* деривати билан ифодаланган [Девону луғотит турк-I 1960: 446]. *Йӱргӱ*- “ўрамоқ” феълидан -*мӱч* аффикси иштирокида ясалган *йӱргамӱч* сўзи “қорин ва ичак ингичка ичак ичига солиниб, киздирилиб ёки қайнатилиб ейиладиган” ҳасип, колбосани [Девону луғотит турк-III 1963: 64] билдирган. “Киритмоқ, жойлаштирмақ, тўлатмоқ” маъносидаги *соқ*- феълидан ясалган *соқту* сўзи “жигар, гўшт ҳамда турли дориворлар билан тўлатилиб, қайнатиб ейиладиган ичак”, яъни ҳасипни ифодалаган [Девону луғотит турк-I 1960: 394]. Ҳозирги ўзбек тилида ичак ичига гурунч, гўшт ва хушбўй дориворлар солиб, пишириладиган ҳасип “Девон”да *соғут* деривати билан англашилган [Девону луғотит турк-I 1960: 338].

“Девон”даги изоҳдан “уруғ ва ўсимлик ёғи” маъносининг *йағ* сўзи кўмагида очилганини билиб оламиз [Девону луғотит турк-III 1963: 175]. Шу билан бирга, давр тилида “кунжут” маъносида ишлатилган *кўч* [Девону луғотит турк-III 1963: 132] ҳамда *йағ* *йӱрри* [Девону луғотит турк-I 1960: 88] дан олинадиган “кунжут ёғи” маъносининг *кўч* *йағи* [Девону луғотит турк-III 1963: 132] бирикмаси билан ифодаланишни эътироф этамиз. Турк (уйғур) хатида битилган қадимги туркий тил манбасида *кўнчит* *йағи* билан бир қаторда “сигир (мол) ёғи” маъносидаги *иҗӱк* *йағи* бирикмаси ҳам қайд этилган [ДТС 1969: 223]. Маҳмуд Кошғарий ўғузларнинг “чарви”ни *йағ* деб аташларига алоҳида диққат қилган [Девону луғотит турк-III 1963: 175]. “Ёғни, эритмоқ, доғламоқ” маъноси *йағни* *эрўт*- бирикмаси билан англашилган: *Ол йағни эрўтти* – у ёғни эритди [Девону луғотит турк-I 1960: 215]. Ёғ эритил(доғлан)гандан кейин идиш тубида қоладиган қуйқа *тар* сўзи билан ифодаланган [Девону луғотит турк-III 1963: 162]. Кундалик дастурхондан ўрни билан балиқдан тайёрланган таомлар ҳам ўрин олган. Турфон битигларида кўлланган *балық* зооними эски туркий тилда ҳам фаол истеъмолда бўлган [ДТС 1969: 80]. “Девон”да ушбу зооним нафақат сувда яшовчи жонзот, балки балиқ гўштини ҳам ифодалаган [Девону луғотит турк-I 1960: 360]. Ушбу зооним асосида ясалган *балықса*- феъли “балиқ ейишни истамок, хоҳламоқ” маъносини англаган [Девону луғотит турк-III 1963: 347].

б) *Сут маҳсулотлари номларининг ифодаланиши.*

Мазкур мавзуй гуруҳга доир лексемалар “Девон” матнида сон жиҳатдан салмоқли бўлиб, улар давр туркий халқларининг асосий турмуш тарзи – чорвачилик билан бевосита боғлангандир. Шуни

алоҳида таъкидлаш жоизки, ҳозирги қариндош туркий тиллар, хусусан, ўзбек тилида сут маҳсулотлари турларини ифодалаётган сўзларнинг аксарияти Маҳмуд Кошғарий луғатида аксини топган. Чунончи, “молнинг елинидан соғиб олинган оқ суюқлик” семемасининг *сўт* лексемаси билан ифодаланганини [Девону луғотит турк-III 1963: 132] кузатамиз. Айни сут ундан тайёрланадиган овқат ва маҳсулотлар учун асос бўлиб хизмат қилган. *Сўт* лексемаси умуман молдан соғиб олинадиган оқ суюқликни ифодалаш билан характерланади. Шу билан бирга, муайян мол туридан соғиб олинадиган сутни ифодалаш мақсадида алоҳида сўзлар, би-рикмалар аجدодлар тилида қўлланган. Хусусан, йилқи сути *қымыз* лексемаси билан англашилган. Маҳмуд Кошарий бу сўзга қуйидагича изоҳ беради: кимиз, бу йилқи сути бўлиб, уни саноч-мешларга солиб, ачитиб ичилади [Девону луғотит турк-I 1960: 346]. Шу ўринда қадимги туркий тил обиларидан бирида *ит сўти* бирикмаси билан ифодаланган маҳсулотнинг шифобахш хусусиятга эгалиги борасидаги ашёвий мисолни келтиришни ўринли ҳисоблаймиз: *ит сўти бор бирлә ичсәр* –ит сути шароб билан ичилса [ДТС 1969: 519].

“Сутдан томизғи солиб ивитиб тайёрланадиган маҳсулот” [ЎТИЛ II 1981: 560], яъни қатик эски туркий тилда “аралаштирмақ, қормоқ” маъносини ифодалаган *йогурт*- ҳаракат феълидан ясалган *йогурт* деривати билан англашилган [Девону луғотит турк-III 1963: 179]. Бу сўзнинг *йогурт* фонетик шакли ҳам истеъмолда бўлган [Девону луғотит турк-II 1961: 292]. Сўзнинг айни фонетик шакли “Қутадғу билиг”да ишлатилган: *қымыз сўт йа йўн йағ йа йогурт қурут* –кимиз, сут ёки жун, ёғ ёки қатик, қурт [ДТС 1969: 270]. Кейинги давр манбаларидан “Таржумон”да кўрилаётган сўз *йагурт* тарзида қайд этилган [Таржумон 2000: 17b1]. “Ат-туҳфа”да гарчи, *йогурт*-//*йовурт*- феъли юқорида келтирилган “аралаштирмақ, қормоқ” маъносида кузатилса-да [Ат-туҳфа 1978: 2569;25бМ], бироқ унинг асосида юзага чиққан *йогурт* ясамаси учрамайди. Мазкур обидада *йогурт* лексемаси ифодалаган маъно “қотмоқ, қуюлмоқ” маъносидаги *қат*- феълидан -қ аффикси иштирокида ясалган *қатық* дериватининг “Девон”да “сирка ва қатик қаби тутмоч овқатига қўшиладиган доривор “ҳамда “қотиштириш, аралаштириш” маъноларини ифодалаганлиги эътироф этилган [Девону луғотит турк-I 1960: 363]. *Қатық* сўзининг ҳозирги ўзбек тилидаги маънода қўлланиши илк бор “Ат-туҳфа”да кўзга ташланади. Айни чоғда ушбу сўзнинг “Девон”да берилган иккинчи маъносини ҳам сақлаб қолганлиги

кузатилади. [Ат-тухфа 1978: 462]. Қатик ивитиш учун сутга солинадиган ачитки, томизғи *қор* туб сўзи билан ифодаланган. Махмуд Кошғарий томизғи иштирокида маҳсулот тайёрлаш жараёнини қуйидагича баён этади: идиш (хурмача) тагида қолдирилган ивитилган қатик ёки ачиган қимиз устига сут кўшилиб, қатик ёки қимиз қилинган [Девону луғотит турк-III 1963: 133]. Ушбу баёнда нафақат қатик, шунингдек қимиз тайёрлашда ҳам ачитки-қордан фойдаланилганликка диққат қаратилган. *Қор* сўздан ҳосил қилинган *қорлан*- ясамасининг “ачимок”: *қымыз қорланды* - қимиз ачиди ҳамда “куюлмок” маъноларини ифодалгани қайд этилган [Девону луғотит турк-III 1963: 214]. *Қорлан*- феъли англаган кейинги маънода *қойул*- сўзи ҳам ишлатилиб, синонимик қатор юзага чиққан: *йогурт қойулды*- қатик қуюлди [Девону луғотит турк-III 1963: 207]. Кейинги лексема ҳозирги ўзбек тилида *қуйул*- тарзида қўлланишда давом этмоқда.

“Қатикқа сув кўшиб шопириб тайёрланадиган ичимлик” семемаси “Девон”да *айран* лексемаси ёрдамида ифода этилган [Девону луғотит турк-I 1960: 142]. Айроннинг сув кўшиб тайёрланишини ҳисобга олиб, “суяқ қатик” маъносидаги *сувуқ йогурт* бирикмасининг [Девону луғотит турк-I 1960: 179] *айрон* сўзига маълум даражада маънодошлигини таъкидлаймиз. Кези келганда, *сув* туб сўздан -қ аффикси иштирокида ясалган ва “ҳар бир суяқ нарса, чунончи, суюлтирилган қатик, сузма, ширинликлар” [Девону луғотит турк-III 1963: 179] маъносидаги *сувуқ* сўзининг ҳозирги ўзбек тилида *суяқ* тарзини олганлигини эслаб ўтиш фойдадан холи бўлмас [ЎТИЛ II 1981:90]. “Сув кўшилган айрон, шунингдек, буғдой сувининг шароблик қуввати кетгандан кейинги сувлик ҳолати” маъноси *сувсуш* сўзи ёрдамида ифодаланганига луғатнавис диққатини қаратган [Девону луғотит турк-I 1960: 428]. Ушбу сўз бошқа эски туркий тил манбаларида ишлатилган эмас.

“Халтага солиб осиб қўйиб сузилган қатикдан ҳосил бўлган маҳсулот” семемаси луғатда, бизнингча, “тинитмок, тозаламок” [ЎТИЛ II 1981: 82] маъносидаги сўз-феълидан ясалган сўзмā деривати билан англашилган [Девону луғотит турк-I 1960: 407]. “Мол сутидан ажратиб олинган ёғ” маъносини ифодалаш *сағ йағ* бирикмаси зиммасида бўлган [Девону луғотит турк-III 1963: 168] ва у илк бор тиббиётга оид қадимги туркий тил манбаларида қўлланган [ДТС 1969: 480]. Бирикманинг биринчи компоненти *сағ* “тоза, ширин” маъносини билдирган бўлиши мумкин. Зотан, “тоза,

ширин сув” маъноси *сағ сув* бирикмаси билан англашилган [Девону луғотит турк-III 1963: 168]. “Таржумон”да бирикманинг *са йағ* [Таржумон 2000: 17b10], “Ат-тухфа”да эса *сары йав* [Ат-тухфа 1978: 19a9,20a2] фонетик шаклларида ишлатилгани ва “сариёғ” ни ифодалгани диққатга молик.

Ҳозирги ўзбек тилида *қаймоқ* лексемаси “бир нача вақт турғизиб қўйилган сут бетида пайдо бўладиган ёки сутдан сепаратор ёрдамида ажратиб олинадиган қуюқ ёгли маҳсулот” семасасини ифодалайди [ЎТИЛ, II 1981: 538]. “Девон”да “қаймоқ” маъносининг *қайақ* сўзи ёрдамида ифодаланиши, арғу ва булғор тилларида бу сўздаги *й* фонемасининг *н* га алмаштирилиб, *қанақ* тарзида қўлланиши қайд этилган [Девону луғотит турк-I 1960: 365]. Луғатда “сардак” маъносини билдирувчи *қыйақ* дериватининг [Девону луғотит турк-III 1963: 39] “кесмоқ”ни билдирувчи *қый*-сўздан [Девону луғотит турк-III 1963: 264] ясалганини эътиборга олиб, *қайақ//қанақ* ҳам айни шу асосдан шаклланган, деган мулаҳазани билдириш мумкин.

“Сузмани ёнғоқдек-ёнғоқдек юмолоқлаб қуришиб тайёрланган маҳсулот” маъноси [ЎТИЛ II 1981: 624] “суви, нами қочиб, суви, намини йўқотиб қурук ҳолга келмоқ, қурук бўлмоқ” маъносидаги *қуру*- феълидан *-қ* кўшимчаси билан ясалган *қурут* сўзи ёрдамида ифодаланган. Мазкур лексеманинг илк эски туркий тилда фаол қўлланганини юқорида “Қутадғу билиг” пандномасидан олинган фактик мисол ҳам тасдиқлайди. Қадимги туркий тилга оид турк(уйғур) ёзувли буддавий манбалардан бирида ушбу сўзининг *қурут* шаклдоши(омоними) “солиқ тури, қурут” маъносида қўлланган [ДТС 1969: 470]. “Таржумон” асари муаллифи кипчоқлар тилида *қурут* сўзи билан ёнма-ён қора рангли қуртни англаувчи *қара қурут* бирикмасининг ҳам ишлатилишига эътибор қаратган [Таржумон 2000:17b5]. “Ат-тухфа”да фақат *қурут* лексемаси ифодасини топган [Ат-тухфа 1978: 463].

в) *Ун маҳсулотлари номларининг ифодаланиши.*

“Девон” сўз бойлигида ун маҳсулотлари турларини номловчи бир нечта лексемалар ҳам қайд этилган. Улар ўтмиш, яъни қорахонийлар даврида ажодлар кундалик турмушида яшаш учун зарур ҳисобланган ун маҳсулотларидан қай даражада истифода этгани хусусида маълумот беради. “Донни тегирмонда тортиш йўли билан олинадиган куқунсимон озуқа” маъноси *ун* туб сўзи билан англашилганлиги луғатда аксини топган [Девону луғотит турк-I 1960: 83]. Қадимги туркий битигларда бу сўз кўзга ташланмайди. “Қутадғу билиг”, “Ҳибат ул-ҳақойиқ” сингари илк

эски туркий манбалари сўз бойлигида ҳам ушбу лексема йўқ. Маҳмуд Қошғарий ун сўзининг “хамир” маъносида ҳам қўлланишини таъкидлаган [Девону луғотит турк-I 1960: 282]. Хамир қоришдан олдин ун эланган. “Эламоқ” маъноси *элгä-* сўзи ёрдамида очилган: *Ол анар ун элгäшти* – унга ун элашда кўмак берди [Девону луғотит турк-I 1960: 241]. “Қўл” маъносидаги *эл* сўзига алоқаси бор *элгä-* феъли кейинчалик *элä-* шаклини олган ва ҳозирга қадар туркий тиллар, жумладан, ўзбек тилида дастлабки маъносида қўлланишда давом этмоқда.

“Оқлаб туйилган бутун дон, оқланган ғалла маҳсулоти”, яъни “ёрма” маъносини ифодалаш *йармаш* лексемасига юклатилган: *Йармаш ун* бирикмаси “майда ун”ни англатган. Луғатнависнинг ёзишича, бу икки сўз бир-бирига зид маънодаги сўзлардандир. Ҳақиқатда, бу сўзларнинг асли бирдир [Девону луғотит турк-III 1963: 47]. Ҳозирги ўзбек тилидаги *ёрма* сўзи қадимги туркий тилда *йарма* шаклида “крупа” маъносида ишлатилган [ДТС 1969: 242]. “Девон”да бу сўз *йувга* лексемаси билан бириккан – *йарма йувга* ҳолда “бир хил қатлама” маъносида акс этган [Девону луғотит турк-III 1963: 41].

“Одатда унни сув ёки сутга қоришдан ҳосил бўладиган юмшоқ чўзилувчан қоришма”, яъни “хамир” маъноси эски туркий тилда “қормоқ, аралаштирмақ”ни англатувчи *йогур-* ҳаракат феъли асосида юзага чиққан *йогрум* лексемаси билан ифодаланган: *бир йогрум ун* бир хамирлик ун [Девону луғотит турк-III 1963: 54]. Ўрганилаётган мавзий гуруҳ сирасига “қоришмоқ” биргалик ва “қордирмоқ, хамир қилдирмоқ” буйруқ даражаларини ифодаловчи *йогруш-*[Девону луғотит турк-III 1963: 112] ҳамда *йогурт-* [Девону луғотит турк-III 1963: 422] феълларини ҳам киритиш зарур. Луғатда келтирилган *Йогурмыш ун сувулды* [Девону луғотит турк-II 1962: 112] жумласида фикр қорилган хамирнинг суюлгани ҳақида бораётгани аниқ.

г) *Нон маҳсулотлари номларининг ифодаланиши.*

Ушбу мавзуий гуруҳ сон жиҳатдан анча кенглиги билан ажралиб туради. Унинг таркибида нон маҳсулотлари номларини билдирувчи лексемалар қатори уларни тайёрлаш жараёни билан бевосита боғлиқ тушунчаларни англатувчи сўзлар ҳам мавжуд бўлган. “Хамирдан тайёрланиб, тандирда, печда пишириладиган егулик” семемасининг ҳозирги ўзбек тилида форс-тожик тилидан ўзлашган *нон* сўзи билан англашилиши барчага маълум [ЎТИЛ I 1981: 510]. Эски туркий тил, хусусан, “Девон”да қайд этилган маъно ўта фаол қўлланишда бўлган асл туркча *этмак* лексемаси

билан ифодаланган [Девону луғотит турк-I 1960: 127]. Ҳозиргача маълум қадимги туркий тил битиглари матнида бу сўз учрамайди. XIII-XIV аср эски туркий тил обидларида у кенг қўлланган [Таржумон 2000: 16b12]. Алишер Навоийнинг “Ҳайрат ул-аброр” достонида таҳлил қилинаётган сўз *экмәк* шаклида ишлатилган: *Экмәк эмәс барча буқим турғасән, Арпа-у бугдай сачыбан орғасән* [АНАТИЛ III 1983: 562]. Сўзнинг Алишер Навоий қўллаган шакли айни маъноси билан ҳозирги турк тилида ишлатилмоқда [TRC 1977: 264]. Хоқонияликлар тилида “лочира, юпка нон” маъноси *бўшкәл* лексемаси билан англашилгани луғатда таъкидланган [Девону луғотит турк-I 1960: 445]. Ноннинг лочирадек, жуда юпка ҳам, қалин ҳам бўлмаган тури *синчү* сўзи билан ифодаланган [Девону луғотит турк-I 1960: 394]. “Таржумон”да “юпка” тарзида изоҳланган *йупқа этмәк* бирикмаси [Таржумон 2000: 16b17] маъно нуқтаи назаридан *синчү* сўзига маълум даражада яқинлашади. Маҳмуд Кошғарий *қара этмәк* бирикмаси билан аталган бир хил нонни қуйидагича шарҳлайди: гўшт хил-хил пишиб, сўнгаллари айрилиб кетгунча қайнатилади. Сўнг устига ун, ёғ, шакар солинади, бир-бирига аралаштирилиб қуйилгунча қайнатилади, сўнг ейилади. Бу (сўз) *қара қура* тарзида ҳам қўлланади [Девону луғотит турк-III 1963: 241-242]. Нон ёпиш жараёни *этлир этмәк йапты*-Хотин тандирга нон ёпти (ёпиштирди) [Девону луғотит турк-III 1963: 65]. Ноннинг қат-қат тури “Девон”да *йувға/йуга* сўзи билан ифодаланган [Девону луғотит турк-III 1963: 34]. “Тандирда ёпилган кичкина думалоқ нон, яъни кулча” семемасини ифодалаш учун эски туркий тилда *чүрәк* сўзи ишлатилган [Девону луғотит турк-I 1960: 359]. “Таржуман” [Таржуман 2000: 16b13] ва “Ат-туҳфа” [Ат-туҳфа 1978: 286м]да ҳам аксини топган ушбу сўздан “чурак кулча(лочира) ясамоқ” маъносини билдирган *чүрәклә*- деривати ҳосил қилинган [Девону луғотит турк-III 1963: 453]. Ҳозирги ўзбек тилида *чуррак, чуррак нон* “Кавказ халқларининг тўрт бурчак шаклидаги тарам-тарам нони”ни англатади [ЎТИЛ II 1981: 383]. “Парда пиширилган, енгил ҳазм бўлувчи нон” *чуқмын* лексемаси билан англашилган [Девону луғотит турк-I 1960: 415]. Келиб чиқиши қоронғу ушбу лексема бошқа бирорта манба сўз бойлигида мавжуд эмас. Аждодлар нонни кулда пишириш технологиясини ҳам билишган. “Кулда пиширилган нон” маъноси *көмәч* [Девону луғотит турк-I 1960: 51] ҳамда *көзмән* [Девону луғотит турк-II 1962: 35] лексемалари билан ифодаланган. Ҳозирги ўзбек тилида “иссиқ кулга кўмиб пишириладиган нон” семемасида

[ЎТИЛ I 1981: 415] қўлланаётган биринчи сўзнинг “кўммоқ” маъносидаги *кўм-* феълидан ясалгани шубҳа туғдирмайди.

“Ёғли хамирдан қатлаблаб ёғ суриб, юпка ёйиб ёғда пиширилган нон, яъни қатлама” маъноси луғатда *йарма йувга* [Девону луғотит турк-III 1963: 41] ҳамда *қатма йувга* [Девону луғотит турк-I 1960: 428] бирикмалари ёрдамида англашилган. Ҳозирги ўзбек тилидаги *қатлама* сўзи кейинги сўз бирикмасининг биринчи компоненти (*қатма* < *қат*) негизида воқеланган. Маҳмуд Кошғарийнинг гувоҳлик беришича, *қуйма* истилоҳи билан ифодаланган бир хил ёғли нон тури куйидагича тайёрланган. Куйма шарбат билан қорилган хамирдан юпка қилиб кесилган. Сўнг қозонда қайнаётган ёққа солиб, аралаштирилган, кейин устига шакар сепилиб ейилган [Девону луғотит турк-III 1963: 188]. Ёғли нон турини билдирган *қуйма* термини билан ҳозирги ўзбек тилида “тухумга ун чалиб ёғда қовуриб тайёрланган овқат”ни ифодаловчи *қуймоқ* лексемаси [ЎТИЛ II 1981: 614] орасида ҳам структур, ҳам семантик жиҳатдан муайян боғлиқлик мавжуд.

“Қовурилган дон, қуритилган нон ва шу кабилардан туйиб тайёрланган емиш” семемасининг ҳозирги ўзбек тилида *толқон* сўзи билан ифодаланиши маълум [ЎТИЛ II 1981: 109]. “Янчмоқ” маъносини англатган *тал-* феълига *-қа* ва *-н* аффиксларини кўшишдан ҳосил қилинган [ЎТЭЛ 2000: 346] ва дастлаб Турфондан топилган қадимги туркий обидалар матнида *талқан* шаклида акс этган [ДТС 1969: 529] бу сўз “Девон”да ҳам қўлланган: *Ол талқанқа йағ қаттурды - У толқонга ёғ қўштирди* [Девону луғотит турк-II 1962: 220]. “Ат-тухфа”, “Таржумон” ва “Қисаси Рабғузий” матнида бу сўз учрамайди.

АДАБИЁТ

АНАТИЛ –Алишер Навоий асарлари тилининг изоҳли луғати. I-IV. Тошкент: Фан, 1983-1985.

Ат-тухфа – Изысканный дар тюркскому языку (Грамматический трактат XIV в.на арабском языке). Введение, лексико-грамматический очерк, перевод, глоссарий, грамматический указатель Э.И.Фазылова и М.Т.Зияевой. Ташкент: Фан, 1978.

Девону луғотит турк – Маҳмуд Кошғарий. Девону луғотит турк. I-III. Таржимон ва нашрга тайёрловчи филология фанлари кандидати С.М.Муталлибов. Тошкент, 1960-1963.

ДТС – Древнетюркский словарь. Л., 1969.

СУЯ – Фазылов Э.И. Староузбекский язык. Хорезмийские памятники XIV века.Т.І-ІІ. Ташкент: Фан, 1966,1971.

Таржумон – Kitab-i Mecmu-i Tercuman-i Turki ve Acemi ve Mugali. Ankara, 2000.

ТРСл – Турецко-русский словарь. М., Русский язык. 1977.

ЎТИЛ – Ўзбек тилининг изоҳли луғати.Т.І-ІІ. М.: “Русский язык”, 1981.

ЭТЭЛ – Раҳматуллаев Ш. Ўзбек тилининг этимологик луғати (туркий сўзлар). Тошкент: Университет, 2000.

Қисаси Рабғузий – Gronbech K. Rabguzi Narrationes de Prophetis, Cod.Mus. Brit.Add.7851. Kopenhagen 1948.

ГАЯЗ ИСХАКИ

Даутов Гумар Фильгизович*

Gayaz Iskhaki

ABSTRACT:

Life is a fight. The fight with yourself, with public disorder. Someone struggles with this on the political scene, others reflect it in their literary works. Gayaz Iskhaki uses the literature as his weapon.

KEY WORDS: literature, Struggle, nationality, work, biography

Мы, татары – народ, обладающий очень интересными этнопсихологическими качествами. К ним я отношу присущие им трудолюбие, старательность, скромность, деликатность, которыми мы пропитаны до мозга костей. Пропитаны, потому что мы с детства слышим наставления бабушек, которые, похлопывая нас по спине, приговаривают: «Расти, малыш, счастливым и благочестивым». И родители увещевают: «Не спорь со старшими, будь терпеливым». Однако излишняя безотказность, незнание своих прав, когда ты допускаешь возможность того, что кто-то другой благодаря твоему труду добивается успехов – это уже переход некой невидимой грани.

Поэт Р. Файзуллин пишет: «Нам нужны борцы!»

С этим не поспоришь, нужны, да и симпатия народа в большинстве случаев – на стороне борцов. Булат в «Голубой

* Кандидат филологических наук, доцент ЕИ КФУ, capslock78tat@mail.ru

шали» К. Тинчурина – храбрый, решительный. Уж не в этом ли секрет популярности данного произведения? Не сломленный болезнью Габдулла Тукай и до конца жизни заражающий своим оптимизмом Альмандар Туфана Миннуллина – быть может, народ любит их именно за это? Вполне вероятно, что и роман Т. Галиуллина «Петля» сделал самой читаемой книгой Саэт Сакманов, способный на истинно мужские поступки.

Умение бороться за свои права – самое необходимое для нашего народа качество. Несомненно, борцы у нас есть и сегодня. Однако... не хватает работы в направлении изучения творчества и деятельности тех, кто самоотверженно сторел в этой борьбе.

Один из великих татарских борцов – Гаяз Исхаки. «После стольких десятков лет сокрытия от народа его несправедливо оговоренного творческого наследия, этот писатель был «возвращен на Родину» в начале 90-х годов прошлого столетия. В условиях нынешнего сложного времени творчество Исхаки обладает особенной значимостью. Для татар, многие из которых потеряли свой язык и корни, идеи и проблемы, поднятые в произведениях писателя – словно глоток отрезвляющего свежего воздуха. «Среди талантливых людей есть и такие, кто стремится к славе, кого прельщают деньги, и ради достижения этой цели они не жалеют ни своего таланта, ни сил. Такие тоже могут «поднять» свою нацию. Однако, в отличие от них, Гаяз Исхаки – великий деятель, который ради того, чтобы видеть свой народ свободным, счастливым, жизнерадостным, осознанно отстранился и от материального богатства, и от славы, это гениальный творец и мужественный борец, какие рождаются лишь один раз в сто лет», – написал о нем Тауфик Айди (Әйди Т. Үлемсез исем // Казан утлары, 1994, №2, 6.147).

Г. Исхаки борец, национальный борец, и эта черта характера становится его образом жизни. В духовно-интеллектуальном процессе Возрождения татар Г.Исхаки выступает как лидер [Габидуллина 2016:49]. Сагит Рамиев и Габдрахман Хусаинов, с которыми он учился в медресе, пишут о том, что он никому не позволял обижать себя, да и не только себя – он еще и заступался за других (Рамиев С., Хусаинов Г. Мөхәммәтгаяз әфәнде // Казан утлары, 1994, №2).

Однако лишь стремление защищать справедливость не смогло бы сформировать Г. Исхаки как национального героя. Для этого нужно любить и всецело понимать свой народ, его бытие, мировосприятие, мышление. Видеть суть и красоту

сформированных за много веков традиций, обычаев, нравственных норм и отражать в произведениях всю их гамму – все это подвластно лишь перу Г. Исхаки. Писатель сумел показать в литературной огранке трагическую историю своего народа, его самоотверженное противостояние политике русификации.

Каждое произведение писателя посвящено той или иной проблеме татарской нации. Он воспринимает жизнь татар как общество со своими внутренними закономерностями. Живущие в нем могут быть довольны своей жизнью («Суннатчи бабай¹»), а могут – и нет («Тормышмы бу?» – «Жизнь ли это?»). Суннатчи бабай живет в полной гармонии с окружающим миром, а герой романа «Жизнь ли это?» не смог найти общий язык ни с собой, ни с обществом.

Роман Г. Исхаки «Жизнь ли это?» интересна тем, что в ней подняты общечеловеческие проблемы, при этом они обогащены татарским национальным колоритом. Свое произведение «Жизнь ли это?» автор называет рассказом, тогда как исследование показывает, что оно больше соответствует жанру романа [Габидуллина 2013:50].

Герой романа – человек, который не смог применить в социуме свой талант и деятельность. Он, без сомнения, умен, знает себе цену, однако любит копаться в своем внутреннем мире. Излишнее внимание к своим ощущениям заставляет его постоянно сомневаться в каждом шаге, действии. Именно по этой причине он, несмотря на приятную внешность, в юности не общался с девушками. «Я, и в самом деле, наверное, стал привлекательным юношей. Когда на меня смотрят девушки, мое сердце готово выпрыгнуть из груди. А если они совсем близко, то у меня начинают гореть уши и щеки. Ну а если в дверной щели я встречаюсь взглядом с девушками, то, сколько бы мне ни хотелось смотреть дальше, мой взор невольно падает на землю. В ответ на их взгляды я размякаю и становлюсь словно кисель». (Исхакий Г. «Жизнь ли это?» // Мирас, 2002, №2.)

Хоть со стороны девушек и проявляются знаки внимания, он находит ту или иную причину, а затем уходит, впоследствии коря себя за нерешительность и слабохарактерность.

Причина всех этих метаний и терзаний парня, вероятно, не только в его безволии и нерешительности. В начале XX века в татарскую общественную жизнь глубоко проникают буржуазные

¹ Суннатчи бабай – совершитель обряда обрезания у мусульман

отношения, они затрагивают каждого, в том числе и нашего героя. Во время его бытности шакирдом, отец – мулла, приверженец старых взглядов, был еще для него идеалом. Однако парень, читая в медресе светские книги, расширял свой кругозор, и, став муллой, он уже не перестает помещаться в деревенские рамки. Он понимает, что способен на более великие дела, но герой, который еще в молодости ограничивал себя в общении с девушками лишь потому, что «кто-нибудь увидит», «кто-нибудь узнает», уже будучи сформировавшейся личностью, все так же не может выйти за определенные рамки. Он и муллой-то стал, только послушавшись родителей. Он был несколько знаком со светской литературой, поэтому понимал всю ничтожность своего нынешнего занятия, однако не мог найти ни сил, ни способа изменить нынешнее положение вещей. Будучи сентиментальным, эмоциональным человеком, он представляет свое будущее исключительно в темных тонах: «Вон мое будущее! Я с огромным животом, съедающий в день по 10 бэлезей, мерзкий, развлекающийся с соседками и содержанками! Вот я, с подкупными свидетелями, из-за пустяков таскающийся с мужиками по судьям! Вон я, скандалящий с соседскими бабами из-за гусят!...»

Для писателя нет мелких вопросов в национальном бытие [Даутов 2013:81]. Для него важно все: и внутренние переживания юноши, который благодаря чтению расширил свой кругозор, и перспективы, ожидающие человечество через двести лет, и Суннатчи бабай, который в обычной татарской деревне занимается благородным и святым делом.

Главный герой произведения «Суннатчи бабай» – естественный, неотъемлемый элемент простой татарской деревни. Г. Исхаки в данной повести описывает спокойную, размеренную специфическую жизнь татарской деревни, поставленной в определенные условия: она бесправна в национальном и экономическом плане, ведущее ее сословие – мурзы – уничтожены и загнаны в деревенские рамки, а сама она вынуждена заниматься лишь земледелием. Это бытие до того естественно и незатейливо, что жители даже не могут представить себе иного существования. И если случается небольшой сдвиг, то он приводит к трагедии. Вот как описывает писатель Суннатчи бабая: «Деревенские старики, мужчины средних лет и те, что помоложе – все признавали его Суннатчи бабаем. Так и называли: Суннатчи бабай». А его дом: «Каждый его уголок, каждый закуток был похож на Суннатчи

бабая. Крыша, еще в незапамятные времена покрытая досками, с течением времени почернела. То там, то здесь доски искривлялись и выпирали наружу, тем самым отчетливо напоминая лицо Суннатчи бабая». Вот так, слившись с деревней, с ее жителями и их бытием, размеренно текла жизнь Суннатчи бабая. И если бы его жена также не приноровилась под его жизненный уклад, полная гармония бы не состоялась. Исхаки, будучи великим мастером слова, через присущие только татарским женщинам качества, словно рождает образ удивительно прекрасной, привлекательной, милой сердцу его старушки. За многие годы они словно слились, превратившись в единое целое: «В их внешнем виде, лицах, манерах, характере не осталось никаких различий. Скорее, это уже были не два разных человека, а один, появившийся от их слияния».

Они живут вот в такой гармонии. Их жизнедеятельность подстроена под исконно татарские условия жизни. Суннатчи бабай, как видно из его имени, имеет лишь одну-единственную специальность. Это занятие позволяет ему накопить средства, чтобы безбедно пережить очередную зиму. Для этих людей, живущих в условиях натурального хозяйства, полные зерна клетки – важное условие для выживания.

Суннатчи бабай доволен своим существованием. Он гордится собственной работой, своим мастерством, его право на это занятие задокументировано. Документ – его родословная. Испытывать гордость за свой род, знать предков до седьмого колена – одна из самых замечательных традиций татарского народа.

В целом, произведение «Суннатчи бабай» отличается от привычных нам сложных литературных произведений с захватывающими событиями. Сюжет до того прост, что это произведение может даже показаться обычным жизнеописанием. Однако перо мастера художественного слова Исхаки описывает интересно, увлекательно; детали и события, составляющие свойственные каждому народу быт и культуру, изображаются автором очень занимательно. Образный язык писателя позволяет рисовать живые картины происходящего. Хочется привести такой пример. Книга «Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях» ученого Казанского университета Карла Фукса, жившего в XIX веке, считается самым компетентным трудом о казанских татарах. В данной книге ученый описывает казанских татар, опираясь на богатые научные материалы, проверенные, увиденные собственными глазами и

изученные лично факты. Например, описывая званый обед и угощения на нем, знаменитый ориенталист, отмечая богатое разнообразие угощений, перечисляет: «...второе блюдо было что-то в роде лапши с бараниной, третье – пельмени, четвертое – пироги с мясом, пятое – ..., шестое – ..., восемнадцатое –...». Наверное, нынешнему читателю достаточно трудно представить себе обед с восемнадцатью блюдами. А, вероятно, в XIX – начале XX века ходить в гости, перещеголять друг друга в угощениях для татарской общественности было своеобразным средством общения и самоутверждения. В произведении «Суннатчи бабай» дается та же картина: «...против пятого самовара был уже не только хазрат, но и абыстай... следом за этим подавали куриный бульон. Не успевал он закончиться...» и так далее, и так далее – перечисление всех яств заняло бы много времени.

Суннатчи бабай не может себе представить другой жизни. Потому что все это – его, он впитал в себя это с детства, в этих условиях он формировался как личность. Он не имеет вредных для здоровья привычек, здоров, поэтому радуется жизни, благодарит Всевышнего за все, что имеет. Однако внезапная смерть супруги нарушает его привычный уклад жизни, ее гармонию. Отклонение от привычного ритма приводит к трагедии – вот этой мыслью писатель словно хочет предупредить татарский народ: если возьмешь в качестве примера образ жизни другой нации, жди беды.

В одной статье, опубликованной в 1938 году в издававшемся в Берлине журнале «Новый национальный путь» («Яңа милли юл»), Исхаки пишет об одном татарине, играющем в церкви на музыкальном инструменте, и называет его несчастным. Потому что он потерял свою сущность. Другой народ его не примет, он чужд для него, в то же время он отстранился и от своей нации [Хайруллина, Даутов 2014:157]. Как говорится, где родился – там и пригодился. В произведении «Суннатчи бабай» также передается вся суть трагедии, возникшей из-за нарушения гармонии человека, который привык жить в согласии с местными обычаями малой родины. Неожиданная смерть человека, с которым он прожил бок о бок всю жизнь, приводит к сбою в его отлаженной системе существования и в итоге приводит к уходу из жизни самого Суннатчи бабая.

Как видим, поднятые в свое время Гаязом Исхаки проблемы сегодня звучат еще более значимо и актуально. Пусть же идеяматематика произведений писателя служит своего рода

предупреждением татарам, которые день ото дня теряют свой язык, а вместе с ним – обычаи, традиции своего народа, его самобытность.

ЛИТЕРАТУРА

Габидуллина Ф.И. Проблемы изучения жанровой природы татарского романа. // Филологические науки. Вопросы теории и практики. - Тамбов: Грамота. Ч. I. №7 (25). 2013. - С. 49-51.

Габидуллина Ф.И. Просветительские традиции в творчестве Г.Исхаки / Проблемное обучение в современном мире. VI Международные Махмутовские чтения: сборник статей. под ред.: Е.Е. Мерзон; В. Л. Виноградова; Р. Ф. Ахтариевой; В. А. Мартыновой. Изд-во: КГУ Казань, Елабуга, 12-14 апреля 2016 г. - С.98-102.

Даутов Г.Ф. Структура рассказа А.Еники "Гостеприимный враг" // Современные проблемы науки и образования, 2013. -№1. - 367с.

Хайруллина А.С., Даутов Г.Ф. Образ матери в повести Разиля Валеева «Жить хочется!»// В мире науки, 2014-№ 1. –С.154-160.

Фукс К. «Казанские татары» – Казань, Фонд Т.Я.К., 1991, с.73.

ИССЛЕДОВАНИЕ КУЛЬТУРНОГО КОНЦЕПТА «ЕТЕ» (СЕМЬ) НА МАТЕРИАЛЕ БАШКИРСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Даутова Гульнара Раилевна*

Research of a cultural concept "ete" (seven) on material Bashkir folklore

ABSTRACT:

In the offered article the research of a cultural concept to an eta on material of the Bashkir folklore is considered. The cultural concept to an eta has sacral value.

KEY WORDS: folklore, cultural concept, Bashkir people, culture, history

* старший методист, Государственное автономное учреждение дополнительного профессионального образования Институт развития образования Республики Башкортостан, dilmuh-gr@mail.ru

Фольклор каждого народа является хранилищем национальной культуры, где как его отражение закреплены и вербализованы культурные концепты.

Культурный концепт, являясь одним из основных понятий науки лингвокультурологии, учеными толкуется по-разному: В.И. Карасик «как первичные культурные образования, которые являются выражением объективного содержания слов, имеющими смысл»; Н.Ф. Алефиренко как «единицу мысли»; Г.Г. Слышкин как «единицу, призванную связать воедино научные изыскания в области культуры, сознания и языка»; М.В. Пименова как «некое представление о фрагменте мира или части такого фрагмента, имеющей сложную структуру, выраженную разными группами признаков, реализуемых разнообразными языковыми способами и средствами»; С.Х. Ляпин как «своеобразные культурные гены, входящие в генотип культуры»; В.Г. Зусман как «микромодель культуры» [Гуров, Даутова, 2016:30].

Л.Г. Саяхова отмечает, что «концептами культуры становятся ключевые слова, передающие наиболее значимые для данного народа предметы и явления» [Саяхова, 2009: 93].

Как пишет Л.Х. Самситова, культурные концепты характеризуют специфику культуры конкретного народа, представляют совокупность лексических единиц, отражающих своеобразие культуры, истории, философии, психологии, менталитета народа [Самситова, 2014: 5].

Как видим, культурный концепт не имеет единого толкования, однако объединяющим является определение, которое рассматривает концепт как ментальную единицу, отражающую знания и опыт человека и обладающую сложной, многомерной структурой. Человек мыслит концептами и является носителем культуры.

По мнению профессора Л.Х. Самситовой, исследование культурных концептов может помочь выявить систему ценностей, установок и традиций, присущих разным культурам и народам [Самситова, 2014: 5].

«Ете» (семь) – это число, имеющее «мощную сакральную семантику», «магический характер» [Новичкова, 1984: 150] и являющимся «священным» в тюркских языках [Евсюков, 1988: 35].

В башкирском языке, как отмечает Р.Н. Хадыева, числом «ете» (семь) выражается представления башкир о мифологическом пространстве. По народным поверьям, земля и небо состоят из семи слоев. Небесное мифологическое пространство обозначается

выражением **ете кат кук** (букв. семислойное небо), где седьмой свод является миром ангелов, высших сил. Выражение **ете кат ер асты** (букв. под семью слоями земли) указывает на мифологическое пространство, где обитают злые силы, низшие существа. Выражение **ете дингез арьягында** (букв. за семью морями), **ете тау артында** (букв. за семью горами) обозначают границы, где начинается чужой мир. Понятие **ете юл сатында** (букв. на перекрестке семи дорог) является обозначением открытой местности, пересечение нескольких дорог, опасной границы [Хадыева, 2005: 113-114].

Кроме этого, у башкирского народа с числом «ете» (семь) связано очень многое, и оно окружает его повсюду, отражая историю и культуру народа: «ете ырыу» семь основных родов (бурзян, усерган, тангаур, кыпсак, катай, мин, табын); каждый башкир обязан знать семь поколений своего рода; башкирский народный танец «Ете кыз» (семь девушек); в символиках Республики Башкортостан изображен курай с семью лепестками, символизирующий единство башкирского народа, Етегэн йондоз (Звезда «Большая Медведица»), «Ете богол» тауы (гора Семиколенка), расположенная в Зианчуринском районе Республике Башкортостан и т.д.

Культурный концепт «ете» семь часто встречается в башкирском фольклоре, особенно в пословицах и поговорках. Это объясняется тем, что народ верил в магическую силу, тайну, удачу данного числа. При этом в пословицах и поговорках данный культурный концепт имеет разное значение. Например, значение успеха и удачи отражено в следующих пословицах: «Ете кат улсэ, бер кат кис» (Семь раз измерь, один раз отрежь), «Ете илден телен бел" (букв. Знай язык семи стран); значение предостережения, предупреждения: «Ете ул ойлэндергэн – бай булган, ете кыз биргэн-болгэн» (букв. Кто женил семерых сыновей – разбогател, кто выдал семерых дочерей – обеднел), «Кемден кем икэннен ете конлок юлга сыккас белерхен» (букв. Человека узнаешь в семидневном пути), «Дусынан айырылган ете йыл илар, иленэн айырылган илле йыл илар» (букв. Отделившись от друга будешь плакать 7 лет, отделившись от родины – 50 лет) и т.д.

В загадках культурный концепт «ете» семь несет тайную, скрытую, загадочную информацию. Например, ете туган юлга сыкты, етехе лэ бер йэштэ, исемдэре башка (букв. В путь вышли семь родных, одного возраста, с разными именами) (дни недели) и т.д.

Таким образом, исследование культурного концепта способствует выявлению этнических особенностей стиля мышления башкир как образа культуры, являющегося одним из аспектов духовной культуры. Менталитет народа отражается именно через культурные концепты.

ЛИТЕРАТУРА

Гуров В.Н., Даутова Г.Р. Формирование этнокультурной компетентности обучающихся на уроках родного языка в контексте ФГОС ОО. Уфа, 2016.

Саяхова, Л.Г. Компетентностный подход к изучению русского языка в учебниках для 10-11 классов школ гуманитарного профиля с обучением на тюркских языках: Пособие для учителя [Текст]/ Л.Г. Саяхова. – СПб.; филиал изд-ва “Просвещение”, 2009.

Самситова, Л.Х. Культурные концепты в башкирской языковой картине мира/ Л.Х. Самситова: дисс.докт.филол.наук.- Уфа, 2014.

Хадыева, Р.Н. Башкирская этнокультура и язык: Опыт воссоздания языковой картины мира- М., Наука, 2005.

АВТОРСКИЕ СТРАТЕГИИ В ЛИТЕРАТУРНОМ ПРОЦЕССЕ ГОРНОГО АЛТАЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

Дедина Маргарита Сергеевна*

The author's strategy in the literary process of the Mountainous Altai in the second half of the twentieth century

ABSTRACT:

The article considers the main tendencies of development of Altai literature in the second half of the 20th - early XXI centuries. The main vector of the study is aimed at the problem of defining the author's strategy as a way of self-expression of the creative personality. The object of study is considered both in its subjective manifestation and in the impact on the artistic world of works of ethnocultural, geographical, contact factors that influenced the contemporary literary process in the Altai Mountains.

KEY WORDS: Altai literature, author's strategy, style, evolution, motive, genre.

* Кандидат филологических наук, доцент, Горно-Алтайский государственный университет, старший научный сотрудник, Институт алтаистики им. Сазона Суразакова, Республика Алтай, dedina76@yandex.ru

История алтайской литературы сегодня нуждается в комплексном исследовании современного состояния, оценки перспективных направлений развития, а также в перечтении и новом осмыслении пройденного исторического пути. Это направление литературоведческой деятельности предполагает изучение особенностей развития литературного процесса в Горном Алтае в середине XX в начале XXI вв. через осмысление основных тенденций развития алтайской литературы в жанровом, тематическом, идейно-эстетическом, философском и других аспектах.

Н.М. Киндикова предложила новую периодизацию алтайской литературы, обозначив в ее развитии несколько временных отрезков, обладающих определенными историческими и социальными особенностями развития художественного мастерства писателей и основных этапов их творческой эволюции. Согласно данной работе, литературу XX века исследователь относит к четвертому периоду, включающему два временных отрезка: 20-50-е и 60-80-е года. «Литературу 90-х годов XX столетия по сегодняшний день целесообразно определить «современной», что соответствует переосмыслению исторического прошлого и переоценке литературных ценностей в годы перестройки с включением литературы начала XXI века <...>. Литературу последних лет можно отнести к «новейшей» литературе», отмечает Н. Киндикова [Киндикова.2014. с.181].

Исследование особенностей литературного процесса Горного Алтая второй половины XX века было начато литературоведческой и критической мыслью уже в начале 50-х годов прошлого века и бурное литературное развитие во второй половине XX века связано и с развитием алтайского литературоведения. Зарождение литературоведческой науки принято связывать исследованиями Н.А. Баскакова [Баскаков 1948], С.С. Суразакова [Суразаков 1962], З.С. Казагачевой [Казагачева 1972], С.М. Каташева [Каташев 1974], Р.А. Палкиной [Палкина 1979] и др. Наряду с литературоведением как научным изучением истории литературы, разбором и оценкой художественных произведений занимается критика. На данном этапе в Горном Алтае уже существовал некоторый пласт критических работ, касающихся литературного наследия алтайских писателей, куда, безусловно, входила и читательская, и писательская критика, зарождение и развитие литературной критики приходится на 60-е года XX века. Алтайская литературная

критика в конце XX начале XXI веков переживает кризис, и настойчивое желание алтайских писателей видеть отзывы на свои изданные в те годы произведения не всегда находит отклик в виде рецензий, критических заметок, литературоведческих работ. Исследуя современное состояние литературной критики Ю.А. Говорухина справедливо отмечает, то что «ситуация идентификационного кризиса» в современной науке имеет в своей основе две причины: во-первых, фактор «смены поколений», когда изменяется сам способ самоидентификации, направленной от желания выступать «от группы» к эгоцентричному типу проявления «самости»; во-вторых, «отсутствие методологической парадигмы, которая была бы релевантна особенностям литературно-критического мышления переходной эпохи, сформированного кризисными социокультурными обстоятельствами» [Говорухина 2012: 5-6].

С ускоренным развитием, наблюдавшимся в середине XX века, в литературах младописьменных народов, отмечается и усиление критической мысли, являющейся неотъемлемой частью литературного процесса и выполняющая функцию самосознания литературы, послужившая стимулом для творческого самосовершенствования писателей.

Однако необходимым этапом для осмысления творческих исканий писателей данного периода является определение их эволюционного развития и особенностей авторского самовыражения. Для детального и всестороннего изучения творческого пути ярчайших представителей литературы алтайского народа и осмысления истории и современности алтайской литературы в аспекте национальных и региональных особенностей необходим субъективный подход к творческой личности и выявление авторской стратегии как своеобразного перспективного долгосрочного плана творческой эволюции.

Авторская стратегия в современном литературоведении «понимается как создание собственной поведенческой линии в творческом процессе, основанная на субъективных факторах человеческой психики на базе гносеологической парадигмы. «Начиная с Серебряного века русская литература, как андеграунда, так и постсоветского периода, характеризуется «производством» текстуальных проектов. Современный поэт больше чем поэт, он режиссер своей судьбы и создатель своей стратегии; доминанта смещается с содержания на тип художественного поведения» [Погорелова 2014]. Известно, что творческий путь писателя

вписывается в определенный культурный контекст, влияющий на специфику его миропонимания и мироотражения, и наличие собственного узнаваемого стиля, концептуальность философской парадигмы, выстраиваемой в единый концепт творческой субъективности автора. Это «позволяет писателю не потерять себя в потоке интертекстуальных связей, в необозримом числе культурных кодов, функционирующих в его произведениях; ведь любой текст «продолжает пространственно-временную проблематику мужкультурной коммуникации текстов и их диалогической интерпретации» [Погорелова 2014: 349].

В 2004 году было издано 2 книги "Истории алтайской литературы"[История 2014], включившие в себя осмысление эволюции литературы алтайцев от фольклорных истоков до конца XX века. Первая книга представляет собой комплексное исследование, тематически разделенное по главам в соответствии с исторической периодизацией. Вторая книга этого издания включает литературные портреты шести алтайских писателей: Аржана Адарова, Лазаря Кокышева, Эркемена Палкина, Сазона Суразакова, Дибаша Каинчина, Бориса Укачина. Работа по исследованию алтайской литературы в исторической ретроспекции была начата огромным авторским коллективом, в число которых вошли такие ученые как Г.В. Кондаков, Р.А. Палкина, Е.П. Маточкин, С.С. Каташ, Н.М. Киндикова, Э.П. Чинина, М.П. Чочкина и др. В 2008 году в ГАГУ небольшим тиражом, необходимым для курса "История алтайской литературы" для студентов вуза было издано учебное пособие в 2 книгах, где были опубликованы обзорные статьи, касающиеся творчества некоторых алтайских писателей. Ограниченный тираж, отсутствие доступа к изданию массового читателя не позволяет говорить о наличии необходимых материалов для осмысления творческого наследия алтайских писателей для широкого круга исследователей и читателей.

Контекстное исследование творчества писателей позволило исследователям очертить целостную картину литературной эпохи, выявить традиции и новаторство в творческом наследии алтайских писателей, классиков алтайской литературы. Однако, создание литературных портретов таких алтайских писателей, как Кюгюй Телесов, Шатра Шатинов, Паслей Самык, Александр Ередеев, Бронтой Бедюров, Дергелей Маскина, Байрам Суркашев, Сурайа Сартакова и др. остается актуальнейшей задачей современных литературоведов. Детальный анализ творческой эволюции

отдельного писателя с последующим сравнительно-сопоставительным обобщающим анализом позволит выявить основные тенденции развития литературного процесса Горного Алтая второй половины XX - начала XXI вв. в контексте авторского субъективного восприятия мира, типологических черт истории алтайской литературы указанного периода. Основным вектором исследования, направленный на авторские стратегии крупнейших писателей алтайского народа, классиков, обусловлен необходимостью представить целостную картину литературного фона, субъектных форм выражения авторского сознания и трансформацию его философии в хронологическом аспекте. Кроме этого, литературный процесс продолжает свое развитие и уже сегодня необходимо отметить, что в алтайской литературе есть большой пласт произведений, написанных в новейший период ее развития. Он отличается от предыдущего и по характеру тематики, и по творческой манере письма, и по углублению способов и приемов авторского самовыражения... Исследование творчества писателей предполагает сравнительно-историческое изучение как типологических, так и генетических взаимодействий, типичных и специфических черт авторской стратегии. Историко-типологическое описание основных тенденций развития новейшей алтайской литературы не стало предметом специального изучения, при этом на данном этапе важен анализ влияния фольклора и литературы тюркских народов, мирового художественного процесса на возникновение новых жанров в алтайской литературе, на эволюцию ее поэтики.

Продолжая энциклопедическое исследование истории алтайской литературы, особое внимание для осмысления авторской концепции необходимо уделить сбору, систематизации, критической переработке, комплексному осмыслению творческой лаборатории писателя, с использованием новых методов исследования. Таким образом, наиболее интересной становится работа с архивными материалами писателей, сбор сведений биографического материала из воспоминаний их современников, родственников, друзей и т.д., анализ рукописного наследия (текстологическая работа с черновиками, с неизданными рукописями и т.п.). Все это создаст необходимую основу для изучения генетических предпосылок общего развития, а так же особенностей проявления творческой индивидуальности алтайских писателей.

Авторские проекты алтайских писателей во многом связаны с трансляцией образа родной земли. Одним из центральных в их творчестве становится мифологема Алтая, репрезентируемая не только как локальное фоновое пространство, в котором разворачивается действие того или иного произведения, но нередко он становится и активным действующим героем. Мифологизация образа Алтая восходит своими корнями в древнейшие религиозные пласты мировоззрения алтайского народа. Языческие представления алтайцев, в которых Алтай представлен живым, мудрым и великим, воплотились во многочисленных мифологических и фольклорных произведениях, сохранившихся до настоящего времени и представляют базовую основу этнического самосознания алтайского народа.

В середине XX века политическая доктрина, так сильно повлиявшая на литературу всего советского народа, наложила свой отпечаток и на творческое сознание алтайских писателей. В стихотворениях раннего А. Адарова, П. Самыка, Б. Суракшева, к примеру, присутствует тематика торжества человека над природой, прорыв научно-технического прогресса в сфере управления природной стихией (так явно присутствовавшие в произведениях алтайских писателей первой половины XX века). Уже в 1960-е годы в алтайской литературе на первый план выходит понимание взаимосвязанности и взаимозависимости человека и природы, мотивы трепетного и бережного отношения к окружающей среде, которые в 1980-е годы выливаются в тревожную экологическую тематику («Горные духи» Б. Укачина, «Аба јыштын балазы» Д. Каинчина и др.).

Мифологема Алтая в творчестве алтайских писателей представлена через традиционную мифологическую и топонимическую символику: гора, река, дерево. «Я горного кедра колючая ветка...» - писал в своем стихотворении Б. Укачин, представляя себя частью своей родной земли. Символом-маркером Алтая становится и гора Белуха, и река Катунь, священные для алтайцев, кроме этого целебные родники, вершины гор и т.д.

В новейшей алтайской литературе образ Алтая сохраняет религиозно-мистическое содержание, наполняется духовно-нравственным смыслом для воздействия на экологическое, морально-этическое воспитание нового поколения алтайского народа.

В современной литературе особняком стоит творчество женщин писательниц. В общем литературоведении этот термин

обозначился в конце 80-х начале 90-х годов прошлого века. Алтайские писательницы в своих произведениях пересматривают традиционные взаимоотношения человека и природы, личности и общества, власти и народа. В поиске новых тем и жанров современная алтайская женская литература достигла значительного успеха в своем поступательном развитии.

В поле зрения женщин-прозаиков - образ современного человека, многообразные человеческие характеры, нравственные проблемы, историческое прошлое народа, судьбы героев.

В женской алтайской прозе своеобразно решаются вопросы о месте человека в мире, взаимоотношениях людей, о нелегкой судьбе деревни человека, живущего в данной среде, в повестях («Айна» Ж.Я. Маскиной).

Проблематику, связанную с исследованием женской прозы нельзя считать исчерпанной. Можно рассмотреть некоторые вопросы, представляющимися нам важными, но недостаточно исследованными:

1. Исследование концепций женственности в творчестве известных писательниц - Ж. Маскиной, Г. Елемовой, Н. Бельчевой, и тех, кто недавно пришел в литературу, - А. Маймановой, А. Монголовой.

2. Исследование автобиографического подтекста произведения.

3. Перевод художественных женских произведений.

4. Сопоставительный анализ алтайской женской прозы с произведениями женщин-писательниц в других литературах, особенно интересно, как нам кажется, и в тюркских.

5. Осмысление женской литературы, как отдельной категории, с ссылкой на женскую ментальность, психотип, женский логос.

В формировании прозаических жанров в женской литературе большую роль играли этнография, фольклор и национальные реалистические художественные традиции. Прямое использование фольклорных принципов изображения в творческом пути отдельной писательницы было необходимым условием их эволюции. Например, непосредственное влияние героических сказаний обусловило в некоторых произведениях героизацию образов и обстоятельств («Чоокыр атту Чодыр баатыр» Н. Бельчевой).

В жанровом разнообразии алтайские писательницы в основном обращаются к таким жанрам как повесть, рассказ, притча, басня, стихотворения. К сожалению, жанр роман в женской литературе

еще не вышел в свет, не говоря уже об остальных жанрах литературы.

В совокупности, творчество женщин писательниц можно разделить на следующие виды:

1. Психологические.
2. Новеллистические.
3. Лирические.
4. Сатирические произведения.

Женская алтайская проза разнообразна по тематике, по глубине и силе художественного языка, по гибкости и выразительности речи. Их творческое наследие нужно исследовать и дальше, учитывая, что жизнь и судьба каждой алтайской писательницы тесно связаны с их творчеством.

Исследование авторской стратегии станет необходимой ступенью для дальнейшего изучения истории алтайской литературы, обобщив существующие исследования и существенно дополнив их новыми изысканиями, фактами и выводами. Изучение литературных портретов алтайских писателей является необходимым этапом для комплексного и углубленного осмысления особенностей литературного процесса Горного Алтая середины XX начала XXI веков.

ЛИТЕРАТУРА

Киндикова Н.М. Изучение периодизации тюркоязычных литератур Сибири. ВЕСТНИК БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА. 2014. № 10. С. 179-182

Баскаков Н.А. Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск, 1948.

Суразков С.С. Алтай литература. Горно-Алтайск, 1962.

Казагачева З.С. Зарождение алтайской литературы. Горно-Алтайск, 1978.

Каташев С.М. Алтай ұлгер керегинде. Горно-Алтайск, 1973.

Палкина Р.А. Роман в литературах народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 1979.

Говорухина Ю.А. Русская литературная критика на рубеже XX-XXI веков. Красноярск, 2012.

Погорелова И.Ю. Авторская стратегия в метапоэтическом дискурсе русской литературы // <http://pglu.ru/upload/iblock/61b/avtorskaya-strategiya-v-metapoeticheskom-diskurse-rus.lit..pdf>

История алтайской литературы. Книга 1 / под ред. Р.А. Палкиной. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2004. – 420 с.

ТАТАРСКАЯ ФИЛИГРАНЬ В КОНТЕКСТЕ ТЕХНОЛОГИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МЕТАЛЛА ЕВРАЗИИ

Донина Лариса Николаевна*
Сулова Светлана Владимировна**

Tatar filigree in the context of technological traditions of jewelry art of Eurasia

ABSTRACT:

The article presents the results of research of the Kazan Tatar Filigree, its genesis and ethno-specific features. *Openwork filigree* prevailed among the Kazan Tatars jewelry. It connected with the jewelry art of the Volga Bulgaria and the Golden Horde. The original *tubercle filigree* took place in the secular culture of Western European countries and in the cult tradition of Russia (icons décor). *Filigree on a metal plate* was formed mainly under the influence of jewelry traditions of the Turkic peoples of Eurasia.

KEY WORDS: Tatar filigree, genesis, jewelry art of Eurasia

Филигрань – самый сложный и трудоёмкий вид художественной обработки металла, требующий высочайшей квалификации. Технологические закономерности филигрании предопределяют общность стилистического развития и усреднённые технологии, которые характерны для большинства локальных школ. Чтобы отнести филигранные изделия к той или иной технологической школе и тем более выявить их этноспецифические особенности и истоки, визуального стилистического анализа недостаточно. Необходимо определить технико-технологические параметры основного элемента

* Кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник, отдел этнологических исследований, Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, lis.art@mail.ru

** Кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, отдел этнологических исследований, Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, sv_suslova@mail.ru

филиграни (проволоки). По мнению Н.В. Жилиной, параметры проволоки могут иметь характер индикаторного признака для определения региональной технологической традиции [Жилина 2010: 38, 45]. На основании анализа результатов осуществлённой в Особой кладовой НМ РТ макросъёмки нами было выявлено, что для изготовления филиграни XVIII–XIX веков применялись все известные виды проволоки: гладкая (гладь), витая (скань), спиральная (канитель) и штампованная.

Гладкая проволока изготавливалась в исследуемый период путем волочения. Способов её использования наблюдаем несколько: обматывание, плетение, витьё, украшение поверхности. В ажурной филиграни плющенная она выполняла несколько функций: служила в качестве силового каркаса и использовалась в качестве мелких элементов орнаментации.

Гладкую проволоку Н.П. Кондаков считал одним из самых древних видов: «Она испокон веков господствовала на древнем Востоке, в Египте, древней Греции и Этрурии, в изделиях ювелиров Сирии, Малой Азии, Афин и Тосканы. Около IX столетия филигрань из волоченной нити становится господствующим видом» [Кондаков 1896: 38, 51]. Известный исследователь художественного металла древности и средневековья Р.С. Минасян предполагает, что вероятнее всего способ волочения изобрели в странах Ближнего Востока и в Египте в эпоху средней и поздней бронзы. Волочильные доски (фильеры) изобрели ранее VI в. до н.э. [Минасян 2014: 240, 277]. Б.А. Рыбаков датирует время перехода на Руси отковки проволоки к её волочению на специальном стане не позднее X века [Рыбаков 2015: 300]. Начиная с первой половины XVII века в России появляются специальные мастерские, где работают «волочильщики». С конца XVIII по начало XX века в Москве и в Петербурге работали канительные фабрики, специализирующиеся по волочению проволоки [Чавушьян 2008: 22].

Гладкая проволока круглого сечения в качестве основного декора широко представлена в изделиях болгарского периода, датируемых XII веком: в известных плетёных серебряных браслетах и гривнах, в золотых височных украшениях. Колечки из плоской или круглой глади использовались в качестве накладной орнаментации [Руденко 2011: 80].

Витая проволока (рус. «скань») изготавливалась способом витья из двух проволок и использовалась, преимущественно, в качестве миниатюрной орнаментации в

сочетании с зернью. В татарской ювелирной традиции скань использовалась редко: круглого сечения – для оформления основания кастов, вальцованная – для завитков внутри каркаса. В накладной скани, представленной преимущественно предметами культа (коранницами, амулетницами), генетически восходящими к искусству накладной скани золотоордынского периода, она служила в качестве *бордюров* для зон орнаментации, а также «гнездами» под крупную зернь и для оформления кастов.

Витая филигрань (скань) из волооченной проволоки зародилась в мастерских Древнего Востока и Греции, а к IX веку широко распространилась и в византийской культуре [Кондаков 1896: 38–39]. Скань и зернь были доминирующими средствами орнаментации в ювелирном искусстве булгар. Например, в качестве элемента филиграни использовались колечки из круглой или плоской верёвочки [Руденко 2011: 80]. Некоторые принципы сочетания скани и зерни нашли продолжение и в ювелирной традиции Золотой Орды [Сокровища 2000].

Спиральная проволока (рус. «канитель») изготавливалась способом спиральной навивки на стержень (ригель) и использовалась вместе с ним. У татар самое широкое распространение получила канитель вальцованная. Она использовалась для заполнения пространства внутри каркаса ажурной и бугорчатой филиграни. Для создания ленточной филиграни с дробным зерневым эффектом и высоким рельефом применялась плотная навивка. Некоторые способы создания такой филиграни, как известно, были технологическими секретами. Канитель круглого сечения в основном применялась в качестве накладной орнаментации.

Технология спирального навивания с раннего средневековья была характерна для изделий римско-византийского круга, а на Руси она получила распространение, начиная с XII – первой трети XIII веков [Жилина 2010: 41, 42, 47].

Штампованная (рубчатая, зерневая) проволока изготавливалась в технике кругового или спирального штампования. В татарских ювелирных украшениях плоская штампованная проволока, только иного способа изготовления, получила распространение в технике бугорчатой филиграни.

Рассматривая общее развитие филиграни, так называемые «зернистые нити», т.е. штампованную проволоку, Н.П. Кондаков также считал одним из древних видов филиграни [Кондаков 1896: 49–60.]. Технология штампования известна с эпохи античной

Греции, применялась в Риме и Византии. В эпоху средневековья она была воспринята повсеместно в Европе, с X века распространилась и на Руси. В древнерусских филигранных изделиях использование тонкой штампованной проволоки в качестве «завиткового» декора явление довольно редкое, а в западноевропейских произведениях оно преобладало [Жилина, Макарова 2008: 125–130].

Все виды проволоки, изготовленные способом витья, навивки и штампования, имеют разный, но характерный зернистый эффект. Филигранные украшения, изготовленные из разных видов проволоки, классифицированы как *ажурная*, *бугорчатая* и *накладная* филигрань и введены в научный оборот повсеместно.

В ювелирном искусстве казанских татар *ажурная филигрань* получила наибольшее распространение. Принцип ажурной орнаментации заключается в использовании проволоки различной толщины, чередовании гладкой и витой проволок, в заполнении крупных элементов мелкими. Все этапы изготовления сопряжены с соблюдением определённых условий техники пайки. Из набора общих технологических приёмов создаётся множество этноспецифических самобытных образных решений.

Татарские филигранные украшения многосоставные. Основой каждого элемента служит силовой каркас из гладкой проволоки прямоугольного сечения (1,5x1,5 мм; 1,5x1,2 мм.), определяющий толщину пластины. Каркас состоит из двух вписанных друг в друга частей: внешняя определяет форму, внутренняя служит основанием оправы для камня. Они соединяются *спиралями* из той же гладкой проволоки, являющимися основными элементами структуры орнамента. В казанско-татарской традиции спирали берут начало от внешнего или внутреннего каркасов, включая их в общее орнаментальное пространство. Аналогичный принцип наблюдаем и в золотоордынских филигранных изделиях [Сокровища 2000: 201]. Образованные пустоты внутри и между спиралями заполняются простыми односторонними *завитками*, завитками в один или два оборота из вальцованной проволоки, идущими от внешнего края спирали к центру.

Нами было выявлено, что морфология витья проволоки на изделиях татарских ювелиров имеет ряд специфических признаков: разделение витков на ребре проволоки сильно разглажено при вальцевании, рельеф состоит из мелких полукруглых лепестков. Подобный филигранный эффект может сохраняться лишь при технике плотной спиральной навивки.

Завитки заготавливались из плющеной канители, имеющей пропорции 0,5x1,5 мм. Для достижения подобного рельефа и пропорций ленты был использован стержень в три раза толще навиваемой на него проволоки. Эти параметры преобладают, что указывает на стабильность ювелирной традиции и технических приспособлений, имеющих характер индикаторного признака для определения технологической традиции казанско-татарской филигрании.

Применение спирального навивания стандарта 0,5x1,0 мм было характерно для русского ювелирного искусства постзолотоордынского периода [Жилина 2001: 77, 81, 91, 92, 98]. Есть основания предполагать, что традиции изготовления казанско-татарской ажурной филигрании скорее всего также сложились под влиянием искусства Золотой Орды, что согласуется и с выводами М.Г. Крамаровского [Крамаровский 2000: 278].

Ажурная филигрань бывает и так называемой *объемной*, широко распространенной, например, у крымских татар [Акчурина-Муфтиева 2008: табл. 3.25: е, л; 3.27: п, р; Qirimtatar 2001: 20–22], у ряда народов Кавказа [Бикбулатова и др. 2001: табл. XLV–XLVI], но не получившей заметного распространения у казанских татар этнографического периода. В коллекциях РЭМ, ГИМ, НМ РТ, представляющих ювелирное искусство разных народов, наблюдаем большое количество подвесок и пуговиц, выполненных в технике объемной филигрании, но вопрос атрибуции их места и времени производства остаётся достаточно проблематичным.

Бугорчатая филигрань известна у казанских татар с XVIII века. Техника её изготовления владели только высококвалифицированные ювелиры, предметы зачастую носили элитарный характер. Технология бугорчатой филигрании во многом сходна с ажурной. Принципиальная разница заключается в том, что её орнамент строится из плотных завитков (бугорков) в 4-5 оборотов в форме конуса, возвышающегося выше каркаса. В зависимости от их высоты различают низкую и высокую бугорчатую филигрань. Для завитков казанские ювелиры использовали вальцованную канитель плотной вертикальной навивки. Она имела иные пропорции: толщина в переделах 0,3–0,4 мм, высота соответствовала высоте каркаса – 1 мм или 1,3 мм. В ряде изделий использовалась штампованная проволока, имеющая характерный профиль – «рубчатый верх». Для изготовления подобной проволоки московские ювелиры второй трети XIX века

применяли приспособление, напоминающее вальцы, с использованием шестерёнок вместо валов, через которые пропускали вальцованную гладь [Чавушьян 2008: 29, 58]. Об особенностях изготовления штампованной проволоки казанскими мастерами нет сведений. Предполагаем, что татарские ювелиры использовали аналогичный способ.

Бугорчатая филигрань представляет особый интерес в плане генезиса. Так, в историографии сложилось убеждение, что бугорчатая скань является «самобытной и уникальной техникой, не получившей распространения в ювелирном деле других народов» [Татарская 2002: 468]. Однако наши исследования последних лет дают основания утверждать, что она бытовала и в ювелирном искусстве ряда народов европейской части Евразии. Мы выделяем два технико-технологических способа её изготовления:

- *бугорчатая накладная* (на металлической основе);
- *бугорчатая ажурная* (без основы).

Накладная бугорчатая филигрань, начиная с XII века, встречается в русской культовой традиции. Известны произведения, относящиеся ко времени великокняжеской Москвы, определяющим элементом декора которых являются сканые конусы. Например, золотая цата с тремя восьмилепестковыми подвесками конца XIV – начала XV веков, входившая в состав драгоценного убора иконы «Богоматерь Боголюбская» [Русское 1987: 10, 15, 186]. В силу исторических причин, до наших дней сохранились лишь немногие художественные изделия этого периода. В кругу изделий казанско-татарских мастеров этот способ применения бугорчатой филигрании нами не обнаружен.

Бугорчатая филигрань без основы, аналогичная казанско-татарской, известна в светской традиции западноевропейских стран. Так, в экспозиции ГИМ (2015 г.) были представлены женские ювелирные украшения начала-середины XIX в. (ожерелья, броши, серьги), изготовленные итальянскими и французскими мастерами.

Накладная филигрань в качестве основы она имеет гладкую, либо чеканную или гравированную металлическую пластину. Получившая наибольшее развитие у ювелиров Востока, она была мало характерна для татарской ювелирной традиции.

Миниатюрной орнаментацией этого вида филигрании служат зёрна различного диаметра, скань, гладь или канитель. Проволока круглого сечения служит украшением основания кастов, играли

роль бордюров для зон орнаментации и края пластины. Основными модулями зерневого орнамента являются минитреугольники из трёх или треугольники (пирамидки) – из шести гранул. Счётный орнаментальный ряд подчёркивает форму предмета и центр композиции, оформленный в виде розетки. Минитреугольники украшают основания кастов с самоцветами, также образуя небольшие розетки. Одиночные крупные гранулы, как правило, сажаются в гнезда из филигрании. Подобная система декорирования является характерной особенностью сарматских ювелирных украшений и ювелирного искусства греческих городов-колоний Северного Причерноморья [Ефимова 1960: 197; Валеев 1975: 76].

Наиболее полно накладная филигрань представлена в известных болгарских материалах: височных украшениях, ожерельях, перстнях. Височные кольца с уточками со счетной системой орнаментации, относящиеся к разряду мировых шедевров, являются классическими изделиями Волжской Болгарии домонгольского времени. М.Г. Крамаровский полагает, что «здесь, на Средней Волге, в местной ремесленной среде получило неожиданное и в высшей степени своеобразное развитие традиция мастеров Фатимидского Египта X в.» [Классическое 2013: 138]. Накладная филигрань со сканью и зернью известна и по произведениям искусства Золотой Орды [Сокровища 2000]. По бытованию она достаточно широко представлена в комплексе украшений татарской знати раннего периода национальной истории. Н.И. Воробьев еще в середине прошлого столетия заметил, что «некоторое количество украшений, употреблявшихся татарами, было определено не местного происхождения, но разобраны в этом крайне трудно, т.к. местные ювелиры изготовляли украшения иногда по привозным образцам и, обычно, очень неплохо» [Воробьев 1953: 288].

В татарских этнографических коллекциях НМ РТ, РЭМ нередко встречаются изделия (обычно амулетницы, коранницы), орнаментированные ложной (псевдо) зернью, которая изготавливалась методом проката в вальцах со специальной насечкой и являлась, по сути, копированием древних образцов более поздними упрощенными технологиями. Аналогичный приём декора на коранницах, судя по музейным материалам и научной литературе, наблюдается и у народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана [Тохтабаева 2002: рис. 122; Сычева 1984: рис. 82, 84].

Выявленные в ходе исследования морфологические характеристики проволоки, структурно-образное решение изделий, позволяют высказать предположение, что ажурная и бугорчатая филигрань казанских татар не является генетической преемницей исключительно болгарских традиций. Это предположение подтверждается и результатами последнего исследования болгарской филигрании [Руденко 2011: 256].

Особого совершенства казанская ажурная и бугорчатая филигрань достигла на рубеже XVIII–XIX веков и развивалась на фоне широкого её распространения в Европе и Азии [Чавушьян 2008: 11,15, 16]. Материалы исследования показали, что у казанских татар наибольшее развитие и распространение получила ажурная филигрань без основы. Её технико-технологические параметры устойчивы, что говорит о стабильности национальной традиции, имеющей характер индикаторного признака.

Традиции изготовления и особенности казанской ажурной филигрании скорее всего сложились под влиянием золотордынской с идентичными в целом технологическими характеристиками, на что указывал и М.Г. Крамаровский. Распад Золотой Орды, затухание её мощной городской культуры затормозили в целом дальнейший расцвет этого искусства.

Особый интерес в плане генезиса представляет бугорчатая филигрань. Несмотря на то, что она имела место и у других народов Евразии, её можно считать казанско-татарской этноспецифической поскольку она была не известна сопредельным народам региона (тюркским, финно-угорским, славянским), с которыми казанские татары находились в постоянных контактах [Бромлей 1973: 65].

Специфические технико-технологические особенности татарской высокохудожественной ажурной и бугорчатой филигрании позволяют говорить о сложившейся к середине XIX века казанско-татарской ювелирной школе.

ЛИТЕРАТУРА

- Жилина Н.В. Зернь и скань Древней Руси. – Москва, 2010.
- Кондаков Н.П. Русские клады. Исследование древностей великокняжеского периода. Санкт-Петербург, 1896.
- Минасян Р.С. Металлообработка в древности и средневековье. Санкт-Петербург, 2014.
- Рыбаков Б.А. Ремесло Древней Руси. Москва, 2015.

Чавушьян Д.М. Техничко-технологические и художественные особенности московской скани конца XVIII – начала XX вв.: Дисс. ... канд. искусствоведения. Москва, 2008.

Руденко К.А. Булгарское золото: филигранные височные подвески. Древности Биляра. Том I. Казань, 2011.

Сокровища Золотой Орды. Каталог выставки / Общ. ред. М.Б. Пиотровского. Авторы каталога: Ю.И. Елихина, М.Г. Крамаровский, Г.Ф. Полякова. Санкт-Петербург, 2000.

Жилина Н.В., Макарова Т.И. Древнерусский драгоценный убор – сплав влияний и традиций IX – XIII вв. Художественные стили и ремесленные школы. Москва, 2008. .

Жилина Н.В. Шапка Мономаха. Историко-культурное и технологическое исследование. Москва, 2001.

Крамаровский М. Г. К истокам казанской скани // Средневековая Казань: возникновение и развитие. Материалылы межд. науч. конф. (1–3 июля 1999 г. Казань) / Отв. ред. Ф.Ш. Хузин. Казань, 2000.

Акчурина-Муфтиева Н.М. Декоративно-прикладное искусство крымских татар XV – первой половины XX вв. (этапы развития, типология, стилистика, художественные особенности). Симферополь, 2008.

Qirimtatar Decorativ-Ameliy Sanati (XIX–XX asir) / Tertip etici F.Asanova. Simferopol, 2001.

Бикбулатова А.Г., Гаджиева С.Ш., Сергеева Г.А. Одежда народов Дагестана. Историко-этнографический атлас. Пушкино, 2001.

Татарская энциклопедия. Т.1: А–В / Отв. ред. Г.С. Сабирзянов. Казань, 2002.

Русское золото XIV – начала XX века из фондов государственных музеев Московского Кремля / Авторы-составители: С.Я. Коварская, И.Д. Костина, Е.В. Шакурова. Москва, 1987.

Ефимова А.М. Бутаевский клад ювелирных изделий волжских болгар // Советская археология. 1960. № 3.

Валеев Ф.Х. Древнее и средневековое искусство Среднего Поволжья. Йошкар-Ола, 1975.

Классическое искусство исламского мира IX – XIX веков. Десяносто девять имён Всевышнего. Каталог выставки: [20 февраля – 19 мая 2013]. / Сост. Г.Ласикова. Москва, 2013.

Воробьев Н.И. Казанские татары: Этнографическое исследование материальной культуры дооктябрьского периода. – Казань, 1953.

Тохтабаева Ш.Ж. Шедевры Великой степи. Алматы, 2002.

Сычева Н.С. Ювелирные украшения народов Средней Азии и Казахстана XIX–XX веков. – М, 1984.

Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. Москва, 1973.

XIX -XX ҒҒ. ТӨТЕ ЖАЗУЫ ЕСКЕРТКІШТЕРІ

Екимбаева Анар Срайловна *
Кенжебекова Роза Нүсіпқалиқызы **

Monuments of the ancient writing of the 19-20 centuries

ABSTRACT:

This article describes the ancient writing of the 19-20 centuries. The authors of the article describe the written culture from ancient times to the beginning of the 19th century. The article shows the Issyk runic script, which was used by the Saki, the gunas that inhabited the territory of Central Asia. Also, the authors describe the writing of the Turkic tribes: Uysyn, Kanly, Kypchak. The main idea of the article is to show the influence of Islamic writing on Kazakh culture. It should be noted that the article shows documents written on the old written language of the twentieth century, which are stored in the Russian National Library. Copies of these documents were brought to Kazakhstan in 2007.

KEY WORDS: Written culture of Kazakhstan, runic letters, Arabic letters, works written in ancient writing

Азия мен Еуропаны қосып жатқан Қазақстанмен әлемнің көптеген елдері әртүрлі тарихи, мәдени, қоғамдық, саяси-экономикалық байланысын күні бүгінге дейін үзбей жалғастырып келе жатыр. Ежелден басталған бұл байланыс халық өмірінің мәдени өміріне, рухани дүниесіне де өзінің барлық болмысымен ізін қалдырғаны даусыз. Адамзат қоғамының бір бөлшегі ретінде жасап келе жатқан қазақ жеріндегі төте жазу шығыстық өркениеттің құрамдас бір бөлігі ретінде дамуда.

Қазақ мәдениеті мен әдебиетінің қалыптасу, даму жолы мен өркендеуі түркілік дүниетанымның негізінде өріліп, өзіндік

* ҚР Ұлттық музейінің ғылыми қызметкерлері gosaken4@mail.ru

** ҚР Ұлттық музейінің ғылыми қызметкерлері gosaken4@mail.ru

сипатқа ие болғанымен, дара дамыған ерекше дүние емес, ол бүкіл әлемдік әдебиетпен үндестікте, байланыста қалыптасқан деп айтуға болады. Әсіресе, орта ғасырда қазақ жеріне ислам дінімен қабат келген араб мәдениеті мен әдебиеті біздің бүгінгі ұлттық әдебиетіміздің өсіп-өркендеуіне, ықпалы зор болды деп айтуға толық негіз бар. Қазақ жеріндегі төте-араб жазуы байланыстарының тамыры өте тереңде жатыр.

Қазақстанда Араб жазуы ислам діні арқылы VII–IX ғасырлар аралығында таралғаны белгілі. Қазақстан жерін жайлаған көне сақ, ғұн, тайпалары пайдаланған көне Руна іспетті жазу («Есік жазуы») сол тайпаларға тән мәдениеттің тарихи мұрагері – қазақ халқының негізін құраушы үйсін, қаңлы, қыпшақ және т.б. тайпалардың ең көне жазуы болып саналып отыр.

Көне түркілер VI ғасырда өзіне тән алфавиттік жүйесі бар руна (бітіг) жазуын пайдаланған. Түркі империясында руна жазба мәдениеті дамыды. Көк түркілердің тасқа қашалған жыр – дастандары олардың ежелгі отаны Моңғолия жерінен табылды. Бірақ XIX ғ. дейін құпия болып келген құлыптастардағы жазу сырын алғаш рет түріктанушы В.Радлов пен дат ғалымы В.Томсен ашты. Көне түркі руна жазуының ең үлкен ескерткіштері болып табылатын «Күлтегін», «Білге қаған» және «Тоныкөкте» ел бірлігін сақтау, ел тәуелсіздігі үшін күрескен тұлғалар – қағандар мен батырлардың ерліктері жырланады.

Ал VII–IX ғасырлар аралығында Қазақстан аумағындағы ортағасырлық мемлекеттерде көне руналық түркі жазуының қолданылу аясы біршама зор болған, яғни б.з.д. V–IV ғасырлардағы қорымдардан Оңтүстік Сібір (Алтай) мен Қазақстаннан (Талас) табылған руналық немесе руна іспетті екі ойма жазу ежелгі көшпелі тайпаларында өзіндік әліпби болғандығын айғақтайды.

XX ғасырдың бас кезінде Шығыс Түркістанда түркі руналық жазудың шамандық, манихейлік, буддалық дін және заң мазмұнында қағазға жазылған нұсқалары (VIII–X ғғ.) айқындалды. Соңғы отыз жыл ішінде Қазақстан жерінде де көне түркі жазба ескерткішінің бар екендігі анықталды [Сартқожаұлы 2007:164,166].

Көне түркілер дүниеге әкелген 60 өлеңнен тұратын «Ырқ бітіг» поэтикалық шығармадан түріктердің мұсылмандықты қабылдағанға дейінгі тұрмыс-тіршілігінің көпшілікке беймәлімдеу тұстары мен наным-сенімдері және оларды қоршаған орта туралы мәліметтерді көруге болады.

Көне түркі бітіг жазуының кілті табылған соң, көне түркі мәтіндерін жан-жақты зерттеуге ден қойылды. Байырғы түркі бітіг жазуы жайлы отандық Ғ.Айдаров, А.Аманжолов, О.Сүлейменов, М.Жолдасбеков, Қ. Сартқожаұлы, Т.Еңсегенұлы және т.б. ғалымдар зерттеп келді. Қазіргі кезде Моңғолия мен Қазақстан аумағы арасынан 500-ден артық жазба ескерткіштері табылып отыр. Бірақ әлі де өз құпиясын ашпаған ескерткіштер жетерлік.

Ерте орта ғасырларда түркі халықтары өздерінің төл жазуымен бірге соғды жазуын да пайдаланған. Соғды жазуы дегеніміз – орта ғасырлардағы парсы жазуы. Соғды жазуының өз тілдеріне икемделген нұсқасын түркілер алғашында «ұйғыр жазуы», кейінірек «найман жазуы» немесе тот моңғол жазуы деп атаған.

Түркітанушы Г. Клоссон соғды жазуын сол кездегі дипломатиялық қажеттілік негізінде туындаған деген пікір білдірген. Одан кейін, Ұйғыр қағанаты құрылуына байланысты манихей жазуы енді. Оның таралуы Манихей дінінің таралуына байланысты болды. Ұйғыр жазуының ескерткіштері бізге Шығыс Түркістаннан табылған қолжазбалар арқылы жетті.

Кейін бұл жазуларды Ислам дінінің ықпалымен енген Араб жазулары ығыстырып шығарды. Ислам мәдениетінің таралуына байланысты түркі халықтары араб әліпбиін пайдалана бастады.

Қарахандықтар дәуірінде (X–XIII ғғ.) ислам дінінің ресми дінге айналуы мен діни-ағарту, іс қағаздары араб тілінде жүргізілуі бұл үрдісті күшейте түскені мәлім. Араб әліпбиімен хатқа түскен сол заманғы еңбектер: Махмұд Қашқаридің «Диуани лұғат ат-түрігі», Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігі», Қожа Ахмет Йасауидің «Диуани хикметі», Сүлеймен Бақырғанидың «Хикметі», Рабғузидің «Қиссауыл әнбиясы» («Әулиелер дастаны», «Оғызнама» (IX–X ғғ.), Әбілғазы Баһадүрдің «Түрік шежіресі» және т.б., олар араб жазуын өздері туып-өскен орталарында үйренгені, сол дәуірлерде арабша оқытатын медреселер болғанын көруге болады. Түркі мәдениетінің шарықтап гүлденген тұсы араб графикасы кезінде болды [Қойгелді: 2014 69].

Шағатай әдеби тілі Кіші Азия мен орталық Азияға үлкен әсерін тигізді. Жаңа түркі мемлекеттерінің қалыптасуына байланысты тілде де айырмашылықтар пайда болды. Осының негізінде қазақ халқы төте жазу үлгісін қолдана бастады [Молдабай 2016: 71].

Осының айғағы ретінде белгілі ғалым, профессор Әбсаттар қажы Дербісәлі Түркиядағы «Ислами зерттеу орталығынан», Стамбул, Топкапы Сулеймания, Баязит, Нури Османия, Миллет, Көпрүлү кітапханаларының қолжазба қорларынан түрлі

тақырыпты қамтыған еліміздің орта ғасырлық шаһарлары мен кенттерінен шыққан ғұламалардың еңбектерін кездестірген. Ғалымды олардың көптігі мен әртүрлі тақырыпты қамтығаны таңқалдырған. Мысалы: Әбу Насыр әл-Фараби, Мұхаммед бин Ахмед бин Иусуф әл-Исфиджаби, Абд әл-Уахид бин Мұхаммед ас-Сайрами, Ала ад-дин Түркістани, Һибатулла ат-Түркістани ат-Тарази, Хұсам ад-дин Хұсейн бин Әли Хажжаж әл-Ханафи ас-Сығнақи, Мұхаммед Абд ас-Саттар әл-Кердери, Мұхий ад-дин Женди шығармалары және Қожа Ахмет Йасауи «Диуанының» көшірмелері жиі кездескен [Дербісәлі 2013:].

Қазақ жазба мұраларының көпшілігі араб әліпбиі арқылы біздің заманымызға жетті. Әсіресе ХІХ ғасырдың соңы мен ХХ ғасырдың басында жырлаған ақын-жазушылар шығармаларында араб-парсы сөздері көп кездеседі, ал оның негізін діни терминдер құрайды. Өйткені, сол кезеңдегі қаламгерлер діни тақырыпқа тек өлеңдер мен қарасөз үлгілерін ғана емес, көлемді дастандар да арнаған.

Сонымен бірге, ХХ ғасырдың басында баспа ісінің жолға қойылуы төте жазуының өркендеуіне ықпал жасады. Баспа жұмыстарын ұлттық теңдік пен саяси бостандықты ту еткен ағартушы демократтық бағыттағы ақын-жазушылар қолға алды. Бұл кезде кітап басып шығару Семей, Омбы, Орал сияқты мәдени орталықтарда елеулі дамыды. ХІХ ғасырдың соңында «Түркістан уалаятының газеті» мен «Дала уалиятының газеті» атты екі басылым шығып тұрды. 1905 жылға қарай бірқатар жаңа газеттер мен журналдар пайда болды.

Оқу ағарту мен білім идеяларын бұқара арасында насихаттау мен бастауыш білім беру жүйесін кеңейтуде «Айқап» журналы, «Киргизская степная газета», «Степной край», «Қазақ» газеттері елеулі рөл атқарды.

Араб графикасына негізделген қазақ әліпбиін кезінде А.Байтұрсынов реттеп, тіл ерекшеліктеріне сай жетілдірді. А.Байтұрсынұлының 1912 жылы осы төте жазу жүйесімен «Оқу құралы» деп аталатын тұңғыш кітабы жарыққа шықты. Ол қазақ жазуы тарихында «жаңа емле» (төте жазу) деп аталып, халықты сауаттандыруда ірі бетбұрыс жасады [Қазақстан тарихы 2010:].

Әліпби 1913 жылдан бастап мұсылман медреселерінде, 1929 жылға дейін кеңестік мектептерде қолданылды. Бұл қазақ халқының рухани-мәдени өміріндегі үлкен жаңалық болды. Өйткені қазақ балаларына өз ана тілінде хат танып, ана тілінде жазуға жол ашылды.

А.Байтұрсынұлының енгізген «төте жазу» жүйесін Қытай Халық Республикасы Шыңжаң Ұйғыр автономиялық ауданындағы қазақтар мен Ауғанстан, Иран және Пәкістан елдеріндегі қазақ диаспорасы қолданды, әлі де қолданып келеді. Байқап отырғанымыздай, алыс шетелдегі қазақтар қазір де бірнеше ғасыр бойы араб жазуын пайдаланып келеді.

Біздің қолға алып қарастырып отырған мәселеміз, Мәскеудегі Румянцев музейі (кейін Ресей Мемлекеттік Ұлттық кітапханасы) қорында сақталған, көшірмелерін 2007 жылы Қазақстан Республикасы Ұлттық кітапханасы Мемлекеттік «Мәдени мұра» бағдарламасы аясында елге жеткізілген төте жазумен жазылған Абай Құнанбаев, Дулат Бабатайұлы (1801-1874), Тахир Жомартбаев (1884-1937), Есенұлы, Мұхаммед-Мақсұд ибн Хамидулла Бекметов (1883-1912), Балмұхамедов, Қасым Бұлхайырұлының шығармалары. Кітаптар Қазан қаласындағы Императорлық университет, Шарафь, ағайынды Қаримовтар және Уфадағы «Шығыс баспаханасы» мен Семейдің «Ярдам» баспаханаларында 1907 - 1914 жылдар аралығында баспадан шыққан.

Қазақтың жазба әдебиетінің негізін қалаған Абай Құнанбаевтың туындылары тұңғыш рет 1909 жылы Санкт-Петербург қаласында басылып шыққан болатын. Ал екінші рет хакім Абайдың «Тандамалы өлеңдері» атты қолжазбасы қазақ-қырғыз ғылым комиссиясы тарапынан 1922 жылдың 22 сәуірінде Ташкентте басып шығарылды. Жауапты редакторы Халил Дос-Мұханметифұлы-Жан Омариф. Ұлы Абайдың өлеңдері, аудармалары, қара сөздері араб графикасы негізінде құрылып, төте жазумен жазылған. [Құнанбайұлы1922].

Шамседдин Хусейннің «Дуниядан шикает (шағым)» атты қолжазбасы 16 беттен тұрады және төте жазумен жазылған. 1908 жылы Қазан қаласында Императорлық университетінің баспасында басылған. Кітап ішіндегі мәтін қара өлең түрінде төте жазумен жазылып, өлеңнің аралары екіден бастап он беске дейін рим сандарымен бөлінген. Өлеңдер діни адамгершілік құндылықтар аясында жазылған, тәрбиелік және өсиеттік мәнге ие. XIV бөлімде мақалдар жазылған. Кітап мынандай өлең жолдарымен басталады:

او يلا سق برگه براؤ عزيز قوناق
 نه حکمت بر کون مثال کورسه داغی
 کونکل نينک آينه سين توزانک باسقان
 بو آينه هيچ نرسه من تازر مايدی
 آيريلمق ايرته کيچ به بر کون بولمق
 بو کونکلده بولمايدی عبرت آلماتق؟
 کناننک کيری برلان آرالاصقان
 علم صؤی بولماسه توفيق قوسقان

Аудармасы

Ойласақ, бірге бару ғазиз қонақ,
 Айрылмақ ерте, кеш бір күн болмақ.
 Не хикмет бір күн масал көрсе-дағы,
 Бұ көңілде болмайды ғибрат алмақ.
 Көңілінің айнасы тозақ басқан,
 Күнәнің кірі бірлән араласқан.
 Бұ айна хич нәрсемен тазармайды,
 Ғылым суы болмаса тауфиқ қосқан... [7.Хусейнов1908:86].

Шамседдин Хасенұлының «Қисса-и Наурызбай төре Қасымоғлы (ұлы) Қасым Абылайханов» атты қолжазбасы 58 беттен тұрады, төте жазумен жазылып, 1912 жылы Қазан қаласында Императорлық университетінің баспасында басылған. Онда қазақ халқының аты аңызға айналған хан Абылайдың ержүрек ұлы Қасым сұлтан мен немересі Наурызбай сұлтанның батырлықтары, ерліктері жырланған. Қасым мен Наурызбай сұлтандар жерді, елді қорғау үшін бүкіл өмірлерін Ресей империясына қарсы күресте өткізді [Хасенов 1912].



шығарылған. Қолжазба төте жазумен жазылған және 48 беттен тұрады. Т. Жомартбаевтың «Қыз көрелік» романы – құрылымдық

ерекшеліктері мен көркемдік бейнелеу құралдары, тақырыптық-идеялық мазмұны жағынан сол кезеңдердегі тың, әрі көлемді шығармалардың бірі. Өйткені дәстүрлі тақырыптан жаңа проблематика қозғаған. Автор ХХ ғасырдың басында көп қозғала бастаған әйел теңдігі тақырыбына өзінше жаңа қырынан келген. Әдетте, бұл тақырып қыздардың қалыңмалға, ескі әдет-ғұрыпқа қарсылығы күресімен қабаттаса баяндалады. Ал, «Қыз көрелік» романында осы тақырып проблематикасы мүлде басқа: енді қыз таңдап жүрген мырзаларды қыздың өзі таңдауы керек. Жаңа идеяның өзі, әрине, жаңа пішінді талап етеді. Автор осы идеяны шартты реалистік мазмұнға көшіріп, көркем бейнелеуге тырысқан. «Қыз көрелік» туралы пікір айтушыларды біраз ойға қалдыратын мәселе, ағартушы-демократтық идеясы айқын шығармада ертегі фабуласының пайдаланылуы. Қазақ қыздарының өздеріне жар таңдауы, сүйгеніне қосылуы тарихта болмаған іс емес, алайда Т.Жомартбаев романында мүлде шартты шешімге барады. Автор баяндауында ойнақылық, юмор, ирония басым. Көлемді шығармада шағын ертегіні мақсатты қолдану арқылы шығарма идеясын, авторлық ойды, көркемдікті күшейтуге қол жеткізген [Жомартбаев 1912]

Шамседдин Хасенұлының **«Қасым Бұлхайырұлының зынданда жатып айтқаны»** қолжазбасы 16 беттен тұрады, төте жазумен жазылған. 1908 жылы Қазан қаласында Шараф баспасында басылған. 1902 жылы 21 мартта Ақмола облысының Омскі уезінің нөмір 4-ші ауылында Қасым Бұлхайырұлы деген кісі жастайынан ата-анасынан жетім қалған. Сол кісі бір орысты өлтіріп түрмеге түскен. Кітапта Қасым Бұлхайырұлының түрмеде жатып шығарған өлеңдері жазылған. Өлеңдері мынадай тақырыптарға бөлінген: Ата-анасына шығарғаны, Түрмеде жатып қаторғаға кетерінде айтқаны, Тұрғандай кәусәр шарап алып ішіп, Қаторгадан әйеліне жазған сәлемі, Монолог өлеңдері берілген [Хасенов 1902].

Мұхаммед-Мақсұд ибн Хамидулла Бекметовтың **«Қазақтың өлеңдері: қазақтың жақсы өлеңдері жиналды (қазақ тілінде)»** атты жинағы 1908 жылы Қазан қаласында ағайынды Каримовтар баспасында 18 бетпен және төте жазумен басылып шыққан. Жинақта өлеңдер тақырыптарға бөлінген: Қазақ өлеңдері, Жаман қатын, Жақсы қатын, Мылтық мерген, Суырлар хикаесі, Тышханның жауабы, Данадалғы атты өлеңдер берілген [Бекметов 1908]

Балмұхамедовтың «Тарих Мұхаммедие» атты қолжазбасы 66 беттен тұрады және төте жазумен жазылған. 1907 жылы Қазан қаласында «Шараф» баспасында басылған. Кітапта Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) өмірбаяны жазылған. Кітаптың ішіндегі тақырыптардың мазмұны кітаптың соңында берілген. [Балмұхамедов 1907].

Шамседдин Хусейн оғлының (ұлының) «Өсиетнаме» бірінші бетінде «Бұ кітаптың басмасына рұқсат берілді қазан 10-шы июльде 1880-шы жылда. Бұ кітап басыма олунмушдур – басылған Қазан Кукубиннің таб‘ханесінде-баспасында Қазан уезі Курса ауылының қаражатымен 1297-ші сенеде-жылда (хижра күнтізбесі)» деп жазылған. Ішіндегі мәтін өлең-жыр түрінде 16 беттен тұрады және төте жазумен жазылған. Кітаптың авторы бірінші бетінде жоқ, бірақ соңғы

16-шы бетте өлең-жырдың соңғы жағында «Әууал/Әуел бастап языпты/жазыпты Бабатай оғлы/ұлы Дулатай...» деп жазылған. [Хусейн1880]. Яғни, бұл көрнекті ақын Дулат Бабатайұлының шығармасы. Бұл жинаққа ақынның сол кездегі қазақ елінің саяси-әлеуметтік өмірін шыншылдықпен жырлаған ой-толғаныстары енген.

Қазақ шығармаларында көркем сөз шеберлігіне енген төте жазудың көркемдік үлгілері мәтіндік талдау арқылы нақтылы мысалдармен дәлелденіп, қазақ жазу тарихы үшін қайталанбас үлгі саналатын қазақ қаламгерлерінің шығармаларында шығыстық сарын айқын аңғарылады. Ақын, жазушылардың төте жазу шығармаларында тек тақырыптық қана емес, көркемдік үлгілерден

(۳)

سوغوب كيتكان چيل من تينك	كى يمانغه سوز ايتسانك
داريا چالغار كرل من تينك	خيرلى بولسه كى بخشى
ايل قوزغان چولمن تينك	خيرى چوق بايلارنك
قارا بولان نارمن تينك	قايميسين چورتقه بارماسى
كيتك ديناسى تارمن تينك	اوايم چيل آدم نك
آلتى باطمان كيرمن تينك	كى يمانغه سوز ايتسانك
آلتى توپوق يارمن تينك	قاينى اويلاغان يمانغه
سازداغى بئكان طال من تينك	سيلى چوق باى تيراك
قازاباسه صارمن تينك	ايرروب سالسە آن صونكقار
آلوا شكربال من تينك	ملادن سباتى آلساتكز
چيم خورسينزال من تينك	فاينه يوقفه چالونه
كزركى سرخان غل من تينك	سچرا توغان آدم نك
قوانكئان چقان اوت من تينك	فاره خور بولغان تورلار
توقه انناغى چال من تينك	چيتاسى چمان بوس بالا
ساواداسى بئكان بيارت مين تينك	تورا ديكان خلكتكز
آدم اجلاس سؤمن تينك	آيتكان آمه تى دنك
آشى لى آو من تينك	كى چمان نك تلى بار
چارى بيوك طالومن تينك	بخشى بولماس بولسه
كزركى آلتون بؤن تينك	دولتى باسم بايلارنك
كولده يوزكان نؤمن تينك	قايراتدى بولسه اولوغونك
گؤهر چراغ شام بين تينك	بخشى لارنك عقى
آنوق آتقان تانك من تينك	بخشى نك كوركان چاروغى
چورنه تئش بورمايدى	يماندار سويلى پامايى
أجلى يتكان آنك من تينك	اولوغى نك آلبونده
خاى سوزين بورمايدى	قاى بريبخشى خوش بولسه
قارا باسى خان من تينك	اونونك اوزى چكتلار
ايشكلى قمز جلى بولسه	آولونكته باى بولسه
بولوطدن چقان كون من تينك	بخشى لى كوريسنك چارائالار
چيولقان طوبنى كورمايدى	كى برچمان بولادى
بوغوب اوسكان تازمن تينك	اونونك اوزى چارائالار
چاققان اطداى چناسار	بخشى كيز بولسه ايكى

де классикалық араб әдебиетінің ықпалын анық аңғаруға болады және бұл шығыстық дүниетаным деңгейімен де тығыз байланысты болып келеді.

Сол кездегі төте жазумен баспалардан шыққан қолжазбалар, өлеңдер, хиса-дастандар, шығармалар қазақ халқына тарап, қазақ жастарының білімге деген құштарлығын оята түсті, әрі бүкіл әлем әдебиеттерімен танысуға мүмкіндік алды. Бұл төте жазу өзінің құндылығын жоғалтпай, әлі де алыс шетелдегі қандастарымыз қолданып келеді.

Жалпы шығармалардың тақырыптары әртүрлі болғанымен, әр ақын қарапайым өмір тіршілігінен бастап әр саланы жырлады. Бірақ осы шығармалардың идеясы бір - ол түркі халқын рухани бірлікке, сыртқы жауға қарсы ұйымдасқан күреске, ата-баба жолын берік ұстауға шақырғандығы. XX ғасырдың басындағы халықтың қолына тиген бұл шығармалардың қазақ халқын азатшылыққа, күрескелікке, тәуелсіздікке, рухани дамуға жол ашқаны анық.

ӘДЕБИЕТ

Сартқожаұлы Қ. Байырғы түрік жазуының генезисі. Алматы, 2007.

Қойгелді М. «Қазақ елі» тарихын тарқатсақ... мемлекет құру тәжірибеміз осы идеядан бастау алатынын ұмытпауға тиіспіз. // «Түркістан», 2014 ж., 22 ақпан.

Молдабай Т. Жазу тарихы аясында көне түркі бітіг жазуының зерттелуі // Түркі жазба мәдениеті: тарихы, тағлым және тәуелсіздік мұраттары атты республикалық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. Өскемен, 2016.

Дербісәлі Әбсаттар. Қауам ад-дин әл-итқани (Иқани) Әл-Фараби ат-Түркістани. Өмірі мен мұрасы. Алматы, 2013

Мамырбекова Г. Кірме сөздер сөздігін жасау – уақыт талабы. // «Ана тілі», №13, 2015.

Қазақстан тарихы көне заманнан бүгінге дейін. Бес томдық. 3 том. Алматы «Атамұра». 2010

Құнанбайұлы А. Таңдамалы өлеңдері. Ташкент, 22.04.1922.

Хусейнов Ш. «Дуниядан шикает (шағым)». – Қазан: Император университетінің баспасы, 1908.

Хасенов Ш. «Қисса-и Наурызбай төре Қасымоғлы (ұлы) Қасым Абылайханов». – Қазан: Император университетінің баспасы, 1912.

Жомартбаев Т. Қыз көрелік. – Семипалат:«Ярдым» ширкеті нашриятындан, 3-ші кітап. 1912.

Хасенов Ш. Қасым Бұлхайырұлының зынданда жатып айтқаны.–Қазан: Шараф баспасы, 1902.

Мұхаммед Мақсұд ибн Хамидулла Бекметов. Қазақтың өлеңдері: қазақтың жақсы өлеңдері жиналды (қазақ тілінде). – Қазан: ағайынды Каримовтар баспасы, 1908.

Балмұхамедов. Тарих Мұхаммедие. – Қазан: «Шараф» баспасы, 1907.

Хусейн Ш. Өсиетнаме. – Қазан: Кукубиннің таб‘ханесінде баспасы, 1880

ШАМАНСКАЯ ПОЭЗИЯ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ: АДРЕСАНТЫ, АДРЕСАТЫ

Ефимова Людмила Степановна *

The shamanic poetry of the Turkic people of Siberia: Addressers, Destinations

ABSTRACT:

The Addressers, Destinations of shamanic poetry of the Turkic peoples of Siberia are considered in the article. First, the author analyzes the terminology of the shaman's poetry of Turkic people the tur. *kam (kham)* and the yakut. *ojuun*. She assumes two variants of the formation of the word *kam (kham)*. Next, the author considers of etymology of the Yakut word – *ojuun*. The author believes that in the Yakut language the word "*ojuun*" is formed from the verb *oj-*

Shamans were the Addressers in the shamanic poetry of the Turkic peoples of Siberia. The Addresser is a shaman, whose content is to help people and get rid of "misfortune, trouble". *Ojuun* and *Udahan* acted Addressers on the Yakuts shamanic poetry.

The Destinations were cults of worship, the masters of the Middle World, the dark forces of the Lower World, the spirits of disease and the assistants of shamans in the shamanic poetry among the Turkic peoples of Siberia. They were according to their traditional picture of the world. Addressers were *Ajyyylar* 'Higher Deities' – *Djesegey Ajyy*, *Khotoy Ajyy*, *Suge Toyon*, *Ajyyhyt Hotun*, *leyekhsit Hotun*. Next, shamans turned to *ichchiller* 'to the spirit-masters of the Middle World'. Yakut shamans appealed to *Aal-uot ichchite* 'to the spirit-master

* доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры фольклора и культуры ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова» Ludmilaxoco@mail.ru

of the fire' and was go to *Aan dojdu ichchite* 'the Spirit-master of the Universe'. Shamans turned to the *abaahyalar* 'dark forces' led by *Uluutuyar Uluu tojon*, *Hara Suorun tojon*. The Destinations were spirits-assistants and spirits-patrons of the shamans themselves unlike other Turkic peoples of Siberia.

KEYWORDS: shamanic poetry, oyuun, udagan, destination, addresser

Сбор материалов по шаманским песнопениям у саяно-алтайских народов начал Н.Ф. Катанов в конце XIX – в начале XX в.в. [Катанов 1963; 2000]. В начале XX века ценные материалы по шаманизму алтайских народов собрал А.В. Анохин [Анохин 1924]. С.Е. Малов оставил материалы о шаманах у сартов Восточного Туркестана [Малов 1918: 1-16]. С.И. Вайнштейн изучал тувинское шаманство [Вайнштейн 1964]. Шаманизм тюрко-язычных народов Сибири в контексте ареального исследования были рассмотрены Н.А. Алексеевым [Алексеев 1984]. Типология и функции шаманского обряда на материале сибирских традиций были изучены Е.С. Новик, рассмотрена структура обряда и фольклора [Новик 1984]. Исследован шаманизм хакасов и опубликованы шаманские молитвы [Бутанаев 2006]. Шаманские *алгышы*, их сюжеты и поэтика, обрядовая практика и фольклор тувинцев конца XIX и начала XX в.в. были рассмотрены М.Б. Кенин-Лопсан [Кенин-Лопсан 1982; 2009]. Культы поклонения и шаманство алтайских народов, их молитвы, тексты шаманских камланий телеутов были изучены Н.П. Дыренковой [Дыренкова 1949]. Алтайский шаманизм, его теология, исторические корни и пантеон были исследованы Л.П. Потаповым [Потапов 1991]. В последнее время Д.А. Функ провел историко-этнографическое исследование о шаманизме телеутов, реконструировал картину их представлений о вселенной [Функ 2003]. Им рассмотрены шаманские и эпические традиции тюрков юго-западной Сибири.

Из числа ранних исследователей истории, этнографии якутов первые замечания о шаманах оставил Я.И. Линденау. По его сведениям, были *Tangara ojun* [*таңара ойууна* - Л.Е.], который «имеет своими покровителями *Varilaka* и *Tuttorbit Tördo*» [Туттарбыт төрдө - Л.Е.] и *semagk ojun* [сизмэх ойуун – Л.Е.], состоящий «в подчинении у *Agis Ataktak Adsjarai* Бого» [Аһыс атахтаах Адъарай Бөһө - Л.Е.] [Линденау 1983: 39]. Эти данные в общих чертах подтверждаются материалами последующих исследователей и информаторов. Они среди шаманов выделяли *абааны ойууна* 'черного шамана, служащего посредником между злыми духами и людьми'. Обилие терминов по поводу различий

статуса шаманов наводит на мысль, что шаманство у якутов – явление очень сложное, серьезное и до конца все еще не исследованное. Наравне с мужчинами-шаманами были и *удаганки* – женщины-шаманки.

Первая работа по шаманизму якутов была представлена В.Ф. Трошанским, она была издана после его смерти [Трошанский 1903]. Наиболее подробная и письменная фиксация шаманских камланий якутов и перевод материалов на русский язык впервые была осуществлена И.А. Худяковым [Худяков 1969]. Полные тексты камланий шаманов Вилюйского округа были собраны А.А. Поповым в 1922-1925 г.г. материалы А.А. Попова были изданы только в 2008 году [Попов 2008]. Некоторые камлания якутских шаманов записаны Г.В. Ксенофонтовым, к сожалению, они до сих пор еще не изданы. Исследование по сибирскому шаманизму было начато Г.В. Ксенофонтовым. В 1925-1929 г.г. он собрал материалы по сравнительно-сопоставительному изучению шаманизма и христианства. Ему принадлежит сбор, издание легенд о якутских и бурятских шаманах, подготовка и издание фундаментального труда «Хрестес. Шаманизм и христианство» [Ксенофонтов 1928; 1929; 1992]. В 24-м томе «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» были включены тексты шаманских камланий [Обрядовая поэзия... 2003: 278-284, с. 308-310]. Шаманство на севере Якутии стало предметом исследования П.Н. Ильяхова [Ильяхов 1996].

Шаманские камлания якутов впервые были систематизированы Г.У. Эргисом, выявлено 44 их вида [Эргис 1974: 49-58]. Н.А. Алексеев впервые классифицировал шаманские камлания [Алексеев 1984: 157].

Адресанты

На языке саяно-алтайских тюрков шамана называют *кам* (или *хам*). У древних тюрков термин *кам* в значении ‘шаман’ употреблялся даже с V века, «название *кам* в памятниках XI века встречается не только в словаре М. Кашгарского, он есть и в «Кутудгу билиг»...» [Потапов 1991: 125-127]. Тунгусо-маньчжурские племена называли шамана *хамāн* – *самāн*, так, эвенк. *самāн* (*хамāн*), эвен. *хамāн* (*амāн*, *самāн*), нег. *самāн*, орок. *сама(н)*, уд. *сама(н)*, ульч. *самā(н)*, орок. *сама(н)* [Сравнительный словарь...1977: 59] и вилюйские тунгусы называли его *самāн* [Маак 1994: 292]. Еще в середине XIX века молодой бурятский исследователь Доржи Банзаров попытался объяснить этимологию

слова *саман*. Он считал, что «*саман* происходит от корня *сам*, к которому относятся несколько слов маньчжурских и монгольских; таковы: маньдж. *сам-арамби* ‘мешать жидкость’, монг. *сам-оромой* ‘мешать жидкость; отсюда: бултыхаться, плавать, биться, *сам-агу* ‘беспорядочный, распутный, возмутившийся, бунтовщик, маньдж. *самдамби* ‘пляшу’. Значение этих слов вообще выражает беспокойное, возмущенное состояние, след. *саман* означает человека взволнованного, испуганного, восторженного, какими, действительно, являются шаманы» [Банзаров 1846: 52-53]. Н.С. Щукин приволил несколько параллелей, обозначающие шамана как бур., монг. *буге*, якут. *оюн*, тур. *кам*, у самоедов *тарыб*, у остяков *тадыб*, кирг. *гакс* [Щукин, 1848: 25]. В.Ф. Трощанский впервые в сравнительно-сопоставительном плане рассмотрел несколько терминов тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских народов. Он писал, что «шаман по-якутски *ойуун*, по-монгольски *бугэ*, по-бурятски *бугэ* и *бё*, по-тунгусски *саман* и *хамман*, по-татарски *кам*, по-алтайски *кам* и *гам*, по-урянхайски *хам*, по-карагасски *хам*, по-киргизски *баксы*, по-самоедски *табыр* [Трощанский 1903: 118]. Ныне Е.С. Сидоров приводит новые интересные языковые соответствия: айнское *saman*, *shaman* ‘шаман’, индонезийское *saman*, *sjamas* ‘священнослужитель’ [Сидоров 1997: 104]. Так, можно предположить две версии этимологии тюрк. *кам*. Первая версия тюрк. *кам* истинно тюркское слово. Второе предположение, что оно было заимствовано из тунгусо-маньчжурских слов как *хаман* – *саман*, так, эвенк. *саман* (*хаман*), эвен. *хаман* (*аман*, *саман*), нег. *саман*, ороц. *сама(н)*, уд. *сама(н)*, ульч. *саман(н)*, орок. *сама(н)*. Но в данном случае, тунгусо-маньчжурские слова по фонетической структуре СГСГС являются двусложными, когда тюрк. *кам* выступает как СГС – односложное слово.

Шамана якуты называют *ойуун*. Этимология слова до конца еще не выяснена. Якутское слово *ойуун* ‘прыгун, скакун; шаман; жрец, кудесник; ворожея’ считалось образованным от глагола *ой-* ‘делать скачок или прыжок, скакать, прыгать, скакать на обе ноги, перескакивать, перепрыгивать, отскакивать’, который дается в сравнении с монг. *oi-* ‘отскакивать, убежать, уклоняться, удаляться’ с помощью аффикса *-ун*, (*-уун*) [Пекарский 1958-1959: 1806-1807; 1796]. К якут. *ой-* ‘прыгать, отпрыгнуть’ приводится параллель ст.монг. *ойи-* ‘отскакивать, убежать’ [Сидоров 1997: 54]. Такие сопоставления подтверждаются лексикой шаманских плясок. Шаман такими движениями «удалялся» от срединного мира,

выражая смысл его «путешествий» в другие миры. Но это только внешняя сторона шаманских действий. Невербальные действия якутского шамана подтверждаются семантикой терминов, относящихся к шаманской практике тюркских народов. Др. тюрк. *ojuu* 'игрок', *ojuu* 'игра, состязание; танцы, музыкальная игра, забава, увеселение' [Древнетюркский... 1967: 365-366] и тюрк. *oın* = *ojuu*, *uın* 'игра, шутка, игра на музыкальном инструменте, пение', *oınak* 'детская игрушка; место, где играют, играющий, дурак; плясун, скакун, подвижный; игривый, резвый, дерзкий, непостоянный, обманщик' [Радлов 1893: 972] семантически очень близки к некоторым значениям якут. *oıuun* 'прыгун, скакун; жрец, кудесник; ворожея; волчок (игрушка) волчок деревянный'. С.Е. Малов замечал у сартов Восточного (Китайского) Туркестана в начале XX века, что «шаманские церемонии называются словом *ojuu*, что значит «игра», «забава», хотя нужно иметь в виду, что во время моления бывают танцы, музыка, пение» [Малов 1918: 5]. Из тюрко-язычных народов только якуты шамана называют *oıuun*. В значении данного слова сохранена основная семантика древнетюркских основ *ojuu*, *ojuu* 'игра, игрок, плясун, скакун, подвижный; игривый, резвый, дерзкий'. Значит, судя по семантической близости, можно считать, что якутское слово *oıuun* со значением 'прыгун, скакун; жрец, кудесник; ворожея' было образовано от глагола *oi-* 'делать скачок или прыжок, скакать, прыгать, скакать на обе ноги, перескакивать, перепрыгивать, отскакивать', имеющего параллели как монг. *oi-* 'отскакивать, убегать, уклоняться, удаляться' и ст. монг. *oıı-* 'отскакивать, убегать'. В якутском языке слово *oıuun* имеет значения 'прыгун, скакун; жрец, кудесник; ворожея' и было образовано от глагола *oi-* 'делать скачок или прыжок, скакать, прыгать, скакать на обе ноги, перескакивать, перепрыгивать, отскакивать' (ср. монг. *oi-* 'отскакивать, убегать, уклоняться, удаляться'. Так, глагол *oi-* с помощью аффикса *-un*, (*-uun*) образовал слово *oıuun* и слово использовалось в качестве термина для обозначения шаманов.

Таким образом, в шаманских текстах тюркских народов Сибири адресантом выступает *kam* или *ham*. В шаманской поэзии якутов адресантами выступали *oıuun*, *udaıan*. Они являлись проводниками просьб, чаяний народа, согласно по традиционной картине мира тюркских народов Сибири, Высшим Божествам, культукам поклонения, духам-хозяевам Срединного мира, силам Нижнего мира.

Адресаты

В начале камланий алтайских шаманов, по материалам А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, они обращаются к духу-хозяйке огня и заручались её поддержкой. Алкыш духу-хозяйке огня начинается с традиционными эпитетами в обращении к ней: «*Одус башту От-энем, Ойгон камыш кулакту, Кырык башту Кыс-энем Кыган камыш кулакту От жаказын оиноткон, Күл жаказын күбреткен* (Тридцатиголовая Огонь-мать моя, С вырезанными камышовыми ушами, Сорокаголовая Девица-мать моя, С разрезанными на ленты камышовыми ушами, Подле огня играющая, Возле золы рассыпающаяся)» [Дыренкова 1949: 123]. Только в материалах А.В. Анохина дух огня иногда выступает в качестве хозяина: «*Жалыр одым әзі! Ышталгалу таш очок, Үзү күлгән кәр-жалдын* (Хозяин пламенного огня! Закоптелый каменный очаг, Жарко горящее могучее пламя)» [Анохин 1924: 79]. Далее следует просительная часть алгыса, шаман произносил «*Көзі жаман көргүтә, Кууни жаман таңдатпа, Ак жалкын тартып кәл, Алты ироло курчап кәл, Көк жалкын тартып кәл, Ада болуп, ајлап кәл, Әнә болуп курчап кәл!* (Скверному глазу не показывай, Худому намерению не давай осуществляться, Белое плямя притяни, Шестью кругами опояшь, Синее пламя притяни, Отцом будучи окружи, Матерью будучи опоясь!)» [Дыренкова 1949: 123]. Шаман угощает духов-помощников мясом, отрезав несколько кусочков, бросает их во все стороны избы. Алтайский шаман, обращаясь к духу-хозяйке огня, выполнял алкыш с обращением, просьбой и угощением. Далее он за помощью обращался к духу-хозяину гор, произносил его имя и благословлял. Благословение состояло из двух частей: обращения и просьбы. Обращался он словами: «*Улу Баят кәзә отурбан, Үссүн жаның муң казык, Үч толукту әнәм Јүрәкәј, Кайракан!* (Старшим – великим Бочатом ведущая, Вверху у тебя три кола, Внизу у тебя тысяча колов, О трёх углах, мать моя Јүрекей Кайракан!)» [Дыренкова 1949: 151]. Просил он духа горы: «*Ајдар малға пијан пәр! Абар јуртуна кәжігін пәрзін* (Пусть даст милость перегоняемому скоту! Пусть даст для населения благоденствие своё!)» [Анохин 1924: 80]. Значит, алтайский шаман при проведении камлания обращался к нескольким духам-хозяевам и своим духам-помощникам. Из нескольких примеров мы взяли только два характерных примера: алкыши духу-хозяйке огня и духу гор. При этом в процессе камлания он посвящал им трёхчастные алкыши, состоящие из обращения, просьбы и угощения.

Благословения духу-хозяйке огня в ходе камланий выполнял и хакасский шаман. По материалам Н.Ф. Катанова, он обращался к духу следующими словами «*Оттыс тістіг от енім, Кырык тістіг каҕ енім!* (Ты – огонь моя мать, имеющая тридцать зубов, Ты – моя тёща, имеющая сорок зубов!)» [Образцы... 1907: 561; 547]. Шаман Питух, живший в начале XX века, в ходе камлания обращался к ней с такими же словами: «*Оттыс тістіг от инем, Кырык тістіг Хыс инеем!* (Тридцатизубая моя мать огня, Сороказубая моя дева-мать!)» [Бутанаев 2006: 197; 203]. Далее он призывал духов нескольких священных гор, «*Майдаc хайа хайрахан! Күнү таг хайрахан! Тискер миштіг Типсей хайрахан! Туран таг хайрахан! Удуглыг кічигліг Пилө таглар хайрахан! Көп хуйулыг Хара тасхыл хайрахан! Хан Пурғус тасхыл хайрахан!* (Владыка гора Майнаш, Владыка гора Куня, Владыка Тепсей, держащий лицо вспячь, Владыка гора Туран, Владыка малой и большой гор Белё, Владыка хара-тасхыл, имеющий много пещер, Владыка ханский Борус!)» [указ.лит.: 198; 204]. В конце камлания он, по-видимому, угощал духа огня, т.к. он обычно произносил слова угощения «*Хол көдірін ілім читсін! Холтых ачып нааным читсін!* (Подняв руку, пусть достигнет кропление, Открыв подмышку, пусть возлияние достигнет)». После обращений обязательно провозглашается просьба к адресатам. Так, в данном камлании шаман, возвращая *кут* ‘душу’ больного, говорил «*Худайлардаң полыс ползын! Чайаннардаң часка ползын! Ымай ічең сайгодың, Ах чылаңаснаң холла марха, Хызыл чібек сөзірте! Аарлыг худыңникте!* (Пусть будет помощь от богов! Пусть будет счастье от творцов! Твоя госпожа мать Умай Пусть притянет душу через фетиш из белой раковины каури, Бронзовой пуговицы и красной шёлковой нити Закрепи твою дорогую душу – хут!)» [указ.лит.: 201; 206]. По материалам В.Я. Бутанаева, помощники шамана, угощая духов-помощников, плещут вином к дверям, брызжут воду в дымовое отверстие. Значит, хакасский шаман во время камлания, как и алтайский, провозглашал трёхчастные алфасы духу-хозяйке огня и духам гор.

Тувинский шаман призывал духов болезней, обращаясь к ним и произнося им просьбу. Например, он говорил красивыми словами, чтобы увлажить их слух: «*Капыр кара нұраларым!* (О, верблюжки мои жеребцы, красные, тучные, увешанные кистями и имеющие чёрные щёки!), *Кадыр күләр пузам!* (О, мой бык, бронзовый господин, увешанный широкими кистями!), *Ак тайлактарым, өрчәңәр!* (О, белые мои трёхлетние верблюжата, доходящие до

небес!)). В просительной части шаман просил отпустить болезни, выздоровления больных: «*Каја көрнүп чәмнәм-бә! Казандыкка паштам-ба! Пәр көрнүп чәмнәм-бә! Кара пакша паштам-ба!* (Помилуйте! Не питайтесь в неопределённом месте! Не играйте возле заплотов! Не питайтесь, будучи видны здесь! Не играйте с имеющим чёрную голову)» [Образцы... 1907: 162; 190]. Шаман при общении с духами болезней обращался к ним и просил их освободить людей от болезней. Итак, шаманы тюркских народов выполняли аналогичные действия при камлании. Они обращались к духам-хозяевам, духам-помощникам, духам болезней, далее провозглашали просьбы к ним. В ходе камлания или в конце обязательно одаривали духов, участвовавших в процессе камланий.

Таким образом, адресантами в шаманской поэзии тюркских народов Сибири выступали шаманы. Адресантом является шаман, содержанием камланий которого было оказание помощи людям и избавление их от «несчастья, беды». В шаманской поэзии якутов адресантами выступали *ойуун, удабан*.

Адресатами в шаманской поэзии у тюркских народов Сибири являлись, согласно их традиционной картины мира, культы поклонения, духи-хозяева Срединного мира, темные силы Нижнего мира, духи болезней и помощники самих шаманов. У якутов адресатами выступали *Айыылар* 'Высшие божества' как Джесегей Айыы, Хотой Айыы, Сүгэ Тойон, Айыыһыт Хотун, Изйэхсит Хотун. Далее шаманы обращались к *иччилэр* 'духам-хозяевам Срединного мира'. В отличие от других тюркских народов Сибири, они обращались к *Аал уот иччитэ* 'духу-хозяину огня' и *Аан дойду иччитэ* 'духу-хозяйке Вселенной'. Кроме них шаманы обращались к *абааһылар* 'тёмные силы' во главе с *Улуутуйар Улуу тойоном, Хара Суорун тойоном*. Далее адресатами были духи-помощники и духи-покровители самих шаманов.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев Н.А. Шаманизм тюрко-язычных народов Сибири: опыт ареального сравнительного исследования. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1984. – 233 с

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910-1912 г.г. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. – Л., 1925. – 152 с.

Банзаров Доржи. Черная вера или шаманство у монголов. Казань, 1846. 68 с.

Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: изд-во Хакасского госуниверситета, 2006. 254 с.

Вайнштейн С.И. Тувинское шаманство. Доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М.: Наука, 1964. 10 с.

Древнетюркский словарь. Л.: «Наука», 1969. 67 с.

Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов // Сборник МАЭ, том X. М.-Л., Изд-во АН СССР, 1949. С. 207-186.

Ильяхов П.Н. Шаманство на севере Якутии (1920-1930 г.г.): автореф. дис... канд. ист. наук. – Якутск, 1996. – 15 с.

Катанов Н.Ф. Хакасский фольклор. Абакан: Хакасское книжное изд., 1963. 162 с.

Катанов Н.Ф. Избранные научные труды. Тексты хакасского фольклора и этнографии. Анкара, 2000. 544 с.

Кенин-Лопсан М.Б. Сюжеты и поэтика тувинского шаманства (опыт историко-этнографической реконструкции). Автореф. дисс... к.и.н. – Л., 1982. – 18 с.

Кенин-Лопсан М.Б. Тувинские шаманы. – М.: ООО «Маска», 2009. – 328 с.

Ксенофонтов Г.В. Легенды о шаманах у якутов, бурят и тунгусов (Материалы к мифологии урало-алтайских племен в Северной Азии). Иркутск: Тип. издательства «Власть труда», 1928. 77 с.

Ксенофонтов Г.В. Легенды о шаманах у якутов, бурят и тунгусов (Материалы к мифологии урало-алтайских племен в Северной Азии). Иркутск: Издательство «Власть труда», 1928. 77 с. часть 1.

Ксенофонтов Г.В. Хрестес. Шаманизм и христианство (факты и выводы). Иркутск: Типография издательства «Власть труда», 1929. 143 с.

Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды (публикации 1928-29 г.г.). Якутск: Творч.-произв. фирма «Север - Юг», 1992. 316 с.

Линденау Я.И. Описание народов Сибири: I пол. XVIII в. Магадан: Книжное изд-во, 1983. 175 с.

Маак Р.К. Вилуйский округ. Якутск: АО «Яна», 1994. 592 с.

Малов С.Е. Шаманство у сартов Восточного Туркестана // Сборник МАЭ. Том IV, выпуск 1. Петроград, 1918. С. 1-16.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. – М.: Наука, 1984. – 304 с.

Образцы народной литературы тюркских племён, изданные В. Радловым. Часть. IX. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведённые Н.Ф. Катановым. – СПб. 1907. – 668 с.

Обрядовая поэзия саха (якутов). – Новосибирск, Наука, 2003. – 512 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 24).

Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. Л.: АН СССР, 1958-1959. 3858 с.

Попов А.А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа: тексты. – Новосибирск: Наука, 2008. – 464 с. (Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа)

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1991. 319 с.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. I, часть 1. СПб.: Типография императорской АН, 1893. 968 с.

Сидоров Е.С. Якутские лексические схождения. Выпуск 1. Якутск: изд-во Якутского университета, 1997. 146 с.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Том II. Л.: Изд-во «Наука». Ленинградское отделение, 1977. 992 с.

Трошанский В.Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. – Казань: Типо-литография Импер-го университета, 1903. – 185 с.

Функ Д.А. Шаманская и этническая традиция традиции тюрков юго-западной Сибири (историко-этнографическое исследование телеутских и шорских материалов II половины XIX – нач. XXI в.в.): автореф. дис... докт. ист. наук. М., 2003. 20 с.

Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Изд-во «Наука», 1969. – 438 с.

Щукин Н.С. Шаманство у народов Северной Азии // Библиография для чтения. 1848. Т. 91, отдел 3, С. 25-44

Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Издательство «Наука», 1974. – 402 с.

MIRZA ALAKBAR SABIR'S "FAKHRIYYA"

Jafarov Nizami*

ABSTRACT:

Великий азербайджанский поэт, в начале XX века Мирза Алекбер Сабир в своем известном сатирическом стихотворении "Фахрия" анализирует историю тюркского мира. Сущность, идеологической позиции автора, заключается в том, что личные, политические, религиозные разногласия, интриги, лишняя самодовольность между тюрками были во все исторические времена причиной распада тюркского мира.

Стихотворение впервые было напечатано в журнале "Молла Насреддин" (26.VIII.1907). Когда великий поэт писал это стихотворение, поэты-романтики тюркского мира необычными метафорами хвалили исторические заслуги гениальных тюрко-туранских полководцев, правителей. Но Сабир говорит об исторических раздорах между Амир Тимуром и Илдырым Баязидом, Шах Исмаилом и Султан Салимом.

Такой аналитический подход гениального сатирика к этой теме имеет большое идейно-эстетическое значение.

KEY WORDS: Sabir, Fakhriyya, Chingiz khan, Emir Teymur, turks.

To know the history of the nation deeply and to be proud of it from the point of national self-perception are as important as to treat that history analytically-historically. Mirza Alakbar Sabir's famous poem "Fakhriyya" which was published without signature in "Molla Nasreddin" collection numbered 32 dated August 26, 1907, in the true sense of the word, is the historical sample of such an analytical-critic (and sober philosophical!) attitude to the Azerbaijan, in general Turkic people. The great poet doesn't only speak the truth, but also demonstrates how deeply he knows the history of the people with the entire splendor.

Though "Fakhriyya" was so original in idea and content, but it wasn't original in form and structure. It's an analogy. Professor Akram Jafar who paid attention to this matter for the first time writes in his article-research under the title "Tahzil, Nazira and Analogy in Sabir's Creation": "It's important to explain Sabir's great analogy here. It came to the mind of neither compilers nor others that, it's an analogy. That poem which may be considered the great poet's masterpiece is famous by the title "Fakhriyya". If this work is a formal analogy to Abdulkhalig

* Professor, Corresponding Member of the National Academy of Sciences of the Republic of Azerbaijan

Gafarzadeh Jannati's poem "Fakhriyya", in fact, it's a sharp reply and a devastating criticism to it".

Let's remember the expressions "a sharp reply and a devastating criticism" herein...

Later a well-known literary critic writes: "Jannati's this poem was published in "Fuyuzat" magazine on August 7, 1907, whereas Sabir's unmentioned answer in "Molla Nasreddin" magazine on August 26, 1907. Jannati's poem consists of 6, but Sabir's 11 couplets. Both of them have been written by chorus in sixes and are of the same rhythm..."

A.Jafar who compares A.G.Jannati's "Fakhriyya" with Sabir's decides that, there's a deep contradiction in these poems in idea and content. Jannati's poem is dealt with the praise of the Turans regardless of time and space from the beginning till the end. But Sabir's poem has come until the 20th century following the history of the Turks and the most important periods, including the events since the Seljugs. Jannati's poem expresses, mainly the same motive with all the couplets: "The Turans are heroes, they're noble, honorable and we're their worthy sons and daughters". But Sabir's poem is a severe indictment for the history of the whole Turkic people and their former famous rulers who have been in power for thousand years".

The great literary critic who firstly defines the similarity between Sabir's and Jannati's "Fakhriyya" continues in his comparison: "While indulging to silly pride by common words he said that we got accustomed to be strong when we're in cradle, learnt to be courageous and the ability in wars had been given us as the gift of our honor... But relying upon concrete historical realities Sabir noted that we're enemies to each other, we sow discord, killed one another obeying various padishases (emperors), we had beaten and been beaten by ourselves".

The wise Akram Jafar (who suffered from the Soviet inquiry much!) "justifies" "the proletarian poet" Sabir once more: "The great poet explains with the bitter irony how the Turkish people had killed each other, waged wars and been defeated for thousand years in his work".

And the master completes his "ideological-diplomatic mission" like this: "It's quite clear that, Sabir's poem is utterly contrary to Jannati's together with the formal union in idea and content. We can call Sabir's this serious historical poem neither tahzil nor nazira in poetic quality. It may be called only an analogical answer for Jannati's work. But this answer differs from Sabir's (the master defined that Sabir had written thirty four tahzils, naziras and analogies for the poems of the eighteen poets, whereas for Hadi's one poem two naziras, for one poem one

answer) analogical answer by the poem under the title “Our Liberty is Funny” for M.Hadi’s poem “Our Liberty is Bright”. In his answer for Hadi Sabir advises him not to believe in what he believes and says: “I don’t believe, I don’t say as the world has already become prosperous”. In his analogical answer for Jannati Sabir criticizes Jannati’s views and opinions about the history of the Turks severely.

And in order to rescue himself from ideology that pursued him once “the ideologist-formalist” had written with an experienced vigilance at the beginning of the article: “Jannati Abdulkhalig. There isn’t information about this in connection with our topic anywhere. But Sabir’s famous “Fakhriyya” published in “Molla Nasreddin” is closely connected with Jannati’s in “Fuyuzat”. There’s no doubt that if the compilers or the prose-writers of “Hophopname” didn’t pay attention to these works Sabir’s poem would be called nazira to Jannati”.

Akram Jafar almost investigating all the publications of “Hophopnameh” explained the appropriate terms in his article “Tahzil, Nazira and Analogy in Sabir’s Creation”:

“Banzatma – (Analogy), in general means the similarity of one poem to another from inner and outer aspects. This may be or may not be nazira, as well as it may be or may not be tahzil.

Nazira means alike, similar in the dictionary; but it means the similarity of two or some poems to each other both from the point of form and content in poetry. However, these are similar in form and don’t go beyond ideological constituency in content.

Tahzil means to make a joke in the dictionary, but it means the use of a serious work, mainly a poetic work in a satirical manner and the change of its ideological direction within the frame of the same poetic form”.

Who was the poet – Abdulkhalig Gafarzadeh Jannati whose works was made alike by great Sabir writing similarity for poets, such as Firdovsi, Sadi, Hafiz, Fuzuli, Seyid Azim, Hadi, Namig Kamal? How great was he that Sabir had made alike one of his “masterpieces” (Akram Jafar), mainly to one of his works (-N.J.)? And why wasn’t such a great poet in our literary-social thought?..

It appears that he was!..

Abdulkhalig Gafarzadeh Jannati was one of the great poets who had been grown up by Azerbaijan Turkish Literature at the end of the 19th and at the beginning of the 20th century that it’s our, but not his fault that we don’t know and remember him!... And it’s the fault of time, but not of those who knew and forgot!..

If a literary-social thought forgets something under any ideological-social or other influences in a certain period, restores them in the most appropriate form it'll be difficult to answer normally the great writer and thinker Elchin's question – "What did socialist-realism give us?" applying to the whole Azerbaijan literary-social environment. So, historical incompleteness or looseness shows itself in subsequent phase.

However, it's necessary to write the names of the great artists in the history of our literature who have been reflected in the books, monographs, whose anniversaries have been held (whose monuments have been erected), including others who deserve to be appreciated.

One of them is Abdulgadir Gafarzadeh Jannati. He's that Jannati whose name is mentioned with the great Sabir today. That Jannati in whose "Fakhriyya" our great history is written in a wide romantic range. And that Jannati for whose poem the great Sabir was in need to write an analogy keeping the poetchnological structure. As a result, he created "one of his masterpieces".

Abdulkhalig Abdulfafar oghlu Gafarzadeh Jannati (1855-1931) was born in Baku, he got Madrasah education and wrote poems in the classical style in Azeri-Turkish and Persian. The poet known by the pen-name Jannati, including Attar, Vagif, Najjarzadeh and Dashkasanoghlu was one of the creators and active members of "Majma ush-shuara" in Baku. Except lyrical poems he's other poems, such as "Freedom", "Country Melody", "Earth", etc written in the social theme.

As "Fakhriyya" is one of M.A.Sabir's masterpieces, it's A.G.Jannati's one of the masterpieces, almost the first as well. And, contrary to the Professor Akram Jafar's claim being under the known ideological pressure it's a rather perfect work both in form and content:

Though we cause tortures and sufferings,
Though we get into troubles,
Those who consider us miserable,
In fact, we're aristocrats,
We're the bearers of fidelity and faith
in the square of zeal and honor...

We're Turans, we're the owners of fame and glory!
We're worthy sons and daughters of our ancestors!

Even the national history and its heroes (leaders!) had been embodied with special love in the artistic creation (especially epics!) of the most outward people. The creation of dozens, even hundredth of such poems was admirable as being natural in the period when the national ideals (and movements) of the Turks strengthened at the end of

the 19th century and at the beginning of the 20th century. In spite of all contradictions and problems (Didn't it happen in the history of all the people!), the Turks being the owners of such a grand history that had been kept in the memory of the world since Ancient Times had really rights to be proud of their pasts.

But Jannati isn't satisfied only to be proud of the history of the people, but also tries to create an objective imagination in the mind of those who reproach us for the disasters that we're doomed reminding the splendor of history.

And in fact, Jannati approaches the modern condition of the people rather critically; notwithstanding that, Jannati crosses over the issue meekly he doesn't hide his inner anxiety and excitement as being fanatic-romantic in style... Therefore, Akram Jafar's aggressive opinion about this poem (and poet!), of course, cannot justify itself.

When both Jannati's and Sabir's "Fakhriyya" appeared the ideology of Tukism was widely spread in Azerbaijan, in general in the Turkic World and the basis of that magnificent program was created to save the nation from the backwardness, especially in the mind of the intellectuals of that period.

It could seem externally that the great poet-thinker – Sabir opposed or mocked that ideology unlike Jannati...

But naturally it wasn't so...

The great Sabir wasn't able to write "a severe indictment against the history of the Turkic people and their famous rulers who had been in power for thousand years". Here we can speak about the criticism of those disagreements that damaged the development (and integrity) of the Turkic World...

M.A.Sabir was a great intellectual loving his nation... In spite of the all difficulties of his personal (and social!) life, he could demonstrate his talent, mental-intellectual strength within the opportunities offered him by fate and react to any positive or negative event of the environment quickly (bravely!) overcoming any restrictions. It's not accidental that he had written "one of his masterpieces" (Akram Jafar) – "Fakhriyya" in such a short time that it's impossible not to enjoy it, even it's an analogy. In twenty days after the publication of Abdulkhalig Gafarzadeh Jannati's poem in "Fuyuzat" Sabir's poem was in "Molla Nasreddin". It's impossible to imagine that Sabir had mastered the history about Malik shah, Chingiz khan, Mohammad Kharazm Shah, the Crusades (a serious of religious wars), Garagoyunlus, Aghgoyunlus, Emir Teymur, Ildirim Beyazid, Tokhtamish khan, Golden Horde, Russian Invasion, Shah Ismail, Sultan

Selim, Nadir Shah, etc., so deeply. And he had created such a perfect historical view... In fact, M.A. Sabir knew this history as much as Hasan bey Zerdabi, Ismail bey Gaspirali, Ali bey Huseynzadeh... (and A.G. Jannati!); he knew it so well that even the most great European turkologists of his period couldn't argue with him. They could only refer to him as a reliable source and learn from him.

But Sabir belonged only to his people with his self-belonging style – “diplomacy” (and “policy”) as a historian-turkologist. He socialized his intimate love and connected it to his people refusing from his lyrics, libels as his great intellectual contemporaries, especially the great Jalil Mammadguluzadeh. And he's always ready to answer any voice coming through the spirit of the nation that he belonged in time (even before the time) via the whole energy (and intellect!).

Sabir called the people to take a lesson from history, to see the difficult condition of the Turks as a result of meaningless and unlucky conflicts that had happened among the Turkic States, especially the rulers since the Ancient Periods via his self-belonging style. And he didn't avoid saying it with anxiety (strictly!) in order to put an impact on the people:

Though we're the captives of the chain of time,
Though we're doomed to disasters,
Don't think that we look for the ways to live as a man,
We're as the same now as before...
We're Turans, we're the owners of fame and glory!
We're a plague to our people!

And he continues:

We're dark lovers when we're three-five years old,
Intrigue arises from our lands and stones,
We take taxes plundering our brothers,
We cannot quit this habit...
We're worthy sons and daughters of our ancestors!
We're a plague to our people!

In comparison with the first couplet in the second one the poet shows how the Turkic-Muslim World lives in the darkness, suffocates in the mud of treacheries, brotherly feuds, conflicts and emphasizes the continuation of old habits which splits the nation, leaves them face to face at the beginning of the 20th century – i.e. in the period when the people unites, the cooperation enhances for the sake of the national interest by a clear language.

And he applies to history:

When Malik shah Buzurg was decrowned,

We obeyed two treacherous viziers,
We killed each other so much,
At last the enemy robbed our throne...
We're so powerless to require out rights!

We're Turans, we're the owners of fame and glory!

We mean that Malik shah who was the shah of the great Turkish khanate when he's eighteen years old and created the Great Seljug Empire in the geography lying from China to Byzantine – Anatolia, from Caucasus to India thanks to his morality, wisdom and the ability of the great public administration. As a result of internal conflicts in Baghdad in 1092, Malik shah was poisoned and assassinated when he's forty years old. Thus, his “followers” decimated this Turkish-Muslim state.

But Chingiz khan's period destroying firstly Kharazm, later other Turkic-Muslim states that moved from the East to the West began in the 13th century:

When we're the defenders of Chingiz khan's army
We destroyed the Khorezms once for all.
The shah of Khorezms were obliged to run,
We destroyed the mosques and schools again...
We're worthy sons and daughters of our ancestors!
We're a plague to our people!

Chingiz khan wasn't a Muslim, therefore, he destroyed the products of the Turkish-Muslim Renaissance Period (9th-13th centuries), i.e. schools, mosques and ruined the big cities of century-old history under the influence of “the wild life” that he got accustomed. The majority of Chingiz khan's invincible army was the Turks that when Sabir said: “Once when we're the defenders of Chingiz khan's army” – he meant this. Though, the oghuz-seljugs who had been coming to the Caucasus, Anatolia, including Byzantine and settling down in these places since the beginning of the 11th century couldn't resist against a long-lasting movement – i.e. the Crusades beginning through Europe, they're getting weaker as a result of internal conflicts and power struggles:

When we got ready for the Crusades
We defeated the Europeans,
We caused one more tragedy without having a rest,
We cut our roots with our own swords...
As if we're the straw in the desert!
We're a plague to our people!

It's a pity that the ruthless conflicts, including fraternal massacres among the Turkic-Muslim states and rulers which have been going on

not only during the Middle Ages, but also passing into a New Period weren't the components of our history together with rather progressive events. Even the adherents couldn't directly follow the ways of their ancestors, obey their rules, whereas they could keep the inheritance of history in some cases. So, this put the foundation of a negative (anti-historical!) "tradition" as to begin the history again (through own!) each time.

Strong Turkic streams began from the East-Middle Asia to the West-Azerbaijan, Anatolia again in the 15th century:

When we're Garagoyunlu, Aghgoyunlu,
We moved to Azerbaijan and Anatolia;
We're tired of killing each other so that,
We're killed and tired...

We're Turans, we're the owners of fame and glory!
We're a plague to our people!

As the great poet said firstly the Garagoyunlus' later the Aghgoyunlus' movements from the East to the West were accompanied by serious conflicts and massacres.

Amir Timur's attack to Azerbaijan and Anatolia via strong army caused rather great tragedies. Amir Timur who defeated Ildirim Beyazid near Ankara resisted against the settlements of the Turks in the West of Europe.

When we divided into two parts,
Some of us bowed Teymur shah,
Others obeyed Ildirim khan,
There's bloodshed and resurrection in Ankara...
Bravo to us! We're both beater and target!
We're a plague to our people!

Amir Timur's hostile attitude to Tokhtamish khan (and the Golden Horde State) led to the strengthening of Russian government as Moscow being the center. As a result, the foundation of the Russification of the Turks in mass was put...

When Timur shah was invalid by the decree of the fate
We shed Tokhtamish khan's blood;
The Golden Horde State ravaged,
This square was useful for Moscow shah...
Today we've an honor to be Russian!
We're a plague to our religion!

The poet is completely right that some people (the Russians, Persians and others) being under the political, economic and cultural impact of the Turks seized the power as a result not only of the Turks',

but namely the Turkish rulers' faults, groundless claims and wrong policies.

“The struggle” between Shah Ismail and Sultan Selim for Shiitism and Sunnism created such conflict that it had gone on for centuries:

When we admired of Shah Ismail and Sultan Selim
We divided Islam into two parts,
We put these two names against each other;
Sunnism and Shiitism attacked each other...
As long as we live under this condition
We're a plague to our religion!

Even today the enemies of the Turkic-Muslim World try to split the Turks and make use of the conflict creating by the deepness of the Sunni and Shia movement.

Though Nader shah who was born among people and became the ruler thanks to his power, ability, tried to put an end to Shia-Sunni enmity, but failed:

Nader took into consideration these two diseases,
He wanted to cure this grief,
For this purpose he decided to wage war,
We left his corpse on the ground as being assassinated...
I don't know we're somehow strange!
We're a plague to our religion!

But the Perso-Ottoman enmity began after the Sunni-Shia one:

Now we've fresh news and good performance,
The Perso-Ottoman name is the life-giving;
A big fight began for the earth like a continent,
If the field is up we'll be destroyed as a whole...
So, we died completely!
We're a plague to our people!

It's impossible not to see and feel (and to appreciate!) Sabir's much severe love behind his “severe critic attitude” (let's not forget that this was his style) to the people that he belonged to.

M.A.Sabir has an unusual fate as a poet-thinker; he'd been published and read both when he's in life and died (in the Soviet Period!). Sabir doesn't cause objection in the Modern Period that we got independence as well...Why is the poet-thinker who doesn't avoid criticizing everything beginning from everyday life to public administration, showing the misery of the peasants, workers, impersonality and multi-faces of the intellectuals loved so much?..

Because he loved both the workers, the peasants and the intellectuals of his people (including the nation that he belonged to!).

Why has M.A.Sabir written so many analogies, naziras and tahzils?..

Because a great poet-thinker wanted to express his attitude to the whole literary-social ideas appeared in history, to create such history which had a passion to live the future and progressive opportunities. In this sense, he's the greatest of the great romantic.

It's impossible to imagine a second poet-thinker criticizing and being proud of his nation as M.A.Sabir. In spite of so many problems and irritations in various periods of history, the Azerbaijan people had erected their first monuments namely for Sabir...

РУКОПИСИ МАЛОИЗУЧЕННОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ, ПРИПИСЫВАЕМОГО ХОДЖЕ АХМАДУ ЯССАВИ

Жабборов Неймат *

Ходжа Ахмад Яссави – известный среднеазиатский поэт, великий учёный-мыслитель, знаменитый духовный наставник-шейх и выдающийся философ. Он родился в Исфиджабе, (нынешний Сайрам), учился в Бухаре. Обучался у великих учителей-мастеров как Арсланбаб, Шихабуддин Исфиджаби, Юсуф Хамадани. В результате стал великим учёным-мыслителем, разрабатывавшим в своих произведениях духовно-нравственное учение, на основе которого создал так называемый первый в Центральной Азии мистический орден яссавия. Произведения Ходжи Ахмада Яссави были весьма популярны среди народов, проживавших в Центральной Азии. Они первоначально передавались из уст в уста, а в дальнейшем были закреплены в рукописях. Хотя Ходжа Ахмад Яссави хорошо знал арабский и персидский языки, но в своих произведениях отдал предпочтению чагатайско-тюркскому языку. Таким образом, благодаря его заслугам тюркский язык был сохранён и введен в литературный обиход.

Заслуги Ходжа Ахмада Яссави были высоко оценены в свое время. Например, основоположник узбекской литературы Алишер

* младший научный сотрудник Института востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республика Узбекистан (Республика Узбекистан, Ташкент) e-mail:beruni1@uznet.net; jabbni@yahoo.com

Навои в своем произведении *«Насаим ал-мухаббат мин шамаил ал-футува»* («Зефиры любви, доносящиеся от ароматов благородства») дал высокую оценку личности Ходжи Ахмада Яссави, возвеличивая его *«Туркистон мулкетинг шайх ал-машойихи»*, что в переводе означает *«Главный шейх Туркестанского края»* (рукописи инв. №№ 857, 1828, 3415, 5420...). Кроме того, Абдуррахман Джами, считающийся основоположником таджикской литературы в свое время относился с большим уважением к личности Ходжи Ахмада Яссави, описывая его в своей книге *“Нафахат ал-унс мин хазрат ал-кудс”* (Ароматные веяния из вершин святости) как *«Сар халка-и машойих-и атрок»* (рукописи инв. №№ 633, 634, 1331/II, 1785, 2136, 2155/I, 2996), что в переводе означает *«Глава звена тюркских шейхов»*. Народы Центральной Азии испокон веков о нём говорили: *«Мадинада – Мухаммад, Туркистонда – Кул Ходжа Ахмад»*, т.е. «В Медине – Мухаммад, а в Туркестане – Божий раб Ходжа Ахмад». Ему также присвоены многочисленные звания как *«Пир-и Туркестан»*, *«Султан ал-арифин»*, *«Хазрат-и Туркестан»*, *«Хазрат-и Султан»* и т.д.

В рукописях и литографированных книгах, а также в изданных исследованиях и даже на веб сайтах приводятся различные даты относительно его смерти. Однако, на наш взгляд более правильная дата указана в трудах другого среднеазиатского шейха Ходжаги Ахмада Касани-Дахбеди, прекрасно владевшего историей суфизма в Центральной Азии, более того благосклонно относившегося как к личности и наследию великого Ходжи Ахмада Яссави, так и последователям его тариката. В 5 рукописях (Р.№ 1443/XXIX, Р.№ 10626/IX, Р.№ 5239/II, Р.№ 858/II, Р.№ 2352/XXXI) известного среднеазиатского шейха Ходжи Ахмада Касани-Дахбеди, сохраняющихся в Фонде рукописей Института Востоковедения Академии наук Республики Узбекистан дата его смерти написана по-персидски прописью («Король святых и источник благочестивых Султан Ходжа Ахмад Яссави умер в пятьсот четырнадцатом году, и его благословенная могила находится в Туркистане»). Поэтому считается целесообразным в дальнейших исследованиях и изданиях указать 514/1119-1120 как год смерти великого святого шейха Султана Ходжи Ахмада Яссави.

"سلطان الاولياء حجة الاتقياء سلطان خواجه احمد يسوى... فى شهر اربع عشر و

خمسمائة از دنيا برفت قبر مبارك وى در تركستانست"

Что касается научно-нравственного наследия Ходжа Ахмада Яссави, то оно исследовано и опубликовано многократно

ведущими научно-исследовательскими центрами России, Франции, Германии, Турции, США и многих других стран. Более того, ЮНЕСКО учитывая огромный вклад Ходжа Ахмада Яссави во всемирную цивилизацию, 2016 год, наряду с выдающимися учёными как Аристотель, Насими, объявила годом Ходжа Ахмада Яссави. Тем не менее, всё ещё рано говорить, что все его произведения исследованы. В качестве примера можно привести *«Рисола дар одоби тариқат» («Трактат об этике тариқата»)*. Исходя из содержания произведения, мы перевели его как *«Трактат об этике ордена яссавия»*, хотя само собой подразумевающееся слово «яссавия» в названии оригинала не существует.

В фонде рукописей Института Востоковедения Академии наук Республики Узбекистан хранятся три рукописные копии данного трактата за инв. № 3808 (312^б – 316^б), 6652 (361^а – 363^б) и 9175 (69^а – 74^а). Научное описание данных рукописей отсутствует в изданных известных каталогах таких как «Собрание восточных рукописей Института Востоковедения АН УзССР» (11 томов были изданы в Ташкенте в период с 1952 по 1987 гг.), «Қожа Ахмет Иасауи хикметтеринин колжазба каталогы» (Туркістан, 2006) и т.д. Видимо поэтому оно осталось вне поля зрения исследователей. В связи с чем мы сочли целесообразным вкратце дать их описание.

1. Рукопись за инв. № 6652 состоит из 441 листов и охватывает около 10 трактатов. На странице 01^а имеется нижеследующее примечание “Қағоқулда уозилган”, что в переводе означает, что данная рукопись переписана в Каракуле. Каракул, ранее упомянутый в исторических источниках как «Пайкенд» является одним из древнейших городов Центральной Азии (см.: Материалы Бухарской археологической экспедиции. Выпуск XII. Отчёт о раскопках в Пайкенде в 2011–2012 гг. – Санкт-Петербург, 2013), ныне представляет собой районный центр Бухарской области Республики Узбекистан и находится в 60-70 км от г.Бухары). *«Трактат об этике ордена яссавия»* находится на листах 361^а – 363^б. На каждой странице – 19 строк. Язык – персидско-таджикский. Вид почерка – *настаълик*. Названия глав и основной текст трактата написаны черными чернилами. Бумага – восточная, кустарная, грубоватая среднего качества. Переписчик не указан, но в результате анализа почерков, этого и предыдущих трактатов можно предположить, что его переписал некий Мухаммад Сафар (210^а) родом из Каракула. Год переписки именно этого трактата отсутствует, но предыдущий ему трактат переписан в 1245 г.х.

(210^b), что соответствует 1829-30 гг. Имеются кустоды. На странице 362^b имеется одно ценное примечание. Размер – 14,5 x 25,5 см.

2. Рукопись за инв. № 9175 состоит из 200 листов содержит около 10 трактатов. «Трактат об этике ордена яссавия» находится на листах 69^a–74^a. На каждом листе по 18 строк. Язык – персидско-таджикский. Вид почерка – *настаълик*. Названия глав написаны красными, а основной текст черными чернилами. Имя переписчика и год переписки не указаны. Бумага – восточная, кустарная, среднего качества. Имеются кустоды. Размер – 14,5 x 25,5 см.

3. Рукопись за инв. № 3808 состоит из 325 листов и включает в себя более чем 20 трактатов. «Трактат об этике ордена яссавия» находится на листах 312^b – 316^b. На каждом листе по 15 строк. Язык – персидско-таджикский. Почерк – *настаълик*. Названия глав написаны красными, а основной текст черными чернилами. Переписчик не указан, но в результате сопоставительного анализа почерков этого и предыдущих трактатов можно предположить, что его переписал Ганиходжа, сын Хайруллаходжа (255^b). Год переписки именно этого трактата отсутствует, но предыдущий ему трактат переписан в 1253 г.х. (255^b), что соответствует 1837-38 гг. Бумага – тонкая, восточная, кустарная, с глянецом, светло-кремового цвета. Имеются кустоды. На полях примечаний нет. Размер – 14 x 24,5 см. На странице 220 «Каталога суфийских произведений XVIII-XX вв. из собраний Института Востоковедения им. Абу Райхана ал-Бируни Академии наук Республики Узбекистан» (FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART, 2002.) указано лишь название данного трактата.

Богатое научно-духовное наследие Ходжи Ахмада Яссави, в число которого входит и «Трактат об этике ордена яссавия», служило распространению и укреплению религии ислама среди народов Центральной Азии, сохранению традиционных общечеловеческих ценностей и их воплощению в жизнь, духовному обогащению всех тюркоязычных и персоязычных народов, формированию искренних взаимоотношений таких как человеколюбие, милосердие, честность, справедливость, доброжелательность, веротерпимость, толерантность и прочное доверие между ними. Путём анализа данных, приведённых в различных рукописях можно делать вывод о том, что малоизученный «Трактат об этике ордена яссавия»,

приписываемый Ходже Ахмаду Яссави является одним из важных источников ордена яссавия.

TURKIC PEOPLES IN MEDIEVAL ISLAMIC SOURCES – THE OTHER SIDE OF DESCRIPTIONS

Zsidai Zsuzsanna *

ABSTRACT:

The identification of people living on the medieval Eurasian Steppe has always been a serious and common problem discussed by scholars researching the early history of this territory – and one of these peoples is the "Turk".

These Turkic peoples were mostly depicted as barbarian nomads in medieval Islamic sources. However, at the same time, the settled Muslim authors were fascinated by their life and trade, hence they give us a valuable description of their lifestyle, environment and the like. Since most of the Turkic peoples were nomads, their history - at least the earlier stages - might be retraced from the works written mostly by outsider writers with a negative approach. Regarding Turkic peoples' medieval history, we must face the fact just like in the case of other nomadic peoples' history, that if we want to consider their historical writing, we can rarely find their own written sources. Due to this, we need to search for other possibilities in order to gain a deeper understanding of the processes in their history, while taking into account all the methodological issues that may arise.

In this paper, I would like to show a different interpretation of some texts written by Arabic authors. This "other" point of view will be diverse from those found in the sources of the Turkic peoples' history and I intend to use various genres of Arabic literature such as geographical and historical works and dictionaries from the 9-12th centuries. My aim is to emphasize that based on the eastern texts, there is still some space left for further interesting studies in the field of the early history of the Eurasian Nomads.

KEY WORDS: history, Eurasian nomads, Turkic peoples, early medieval world, culture

The identification of various, mostly nomadic people living on the medieval Eurasian Steppe has always been a serious and common problem discussed by the scholars researching the early history of this territory – and one of these steppe peoples is the Turk. As the written sources clearly demonstrate, the ethnonym "Turk" may be interpreted in different ways, but this is not the subject of the present paper. In the

* Assistant Research Fellow, Hungarian Academy of Sciences. Email: zsuzsannazsidai@gmail.com

following, I would like to show a short, general overview as regards the occurrences of name "Turk" representing Eurasian nomads in the medieval Arabic texts and some questions of that.

Considering the Turks in the medieval Arabic sources, on the one hand, there is some vagueness in this term/ethnonym. But, on the other hand, we will see that if we have a closer look at the sources and their context, then we could find some valuable informations as well that may help us to understand more about the different life and characteristics of these peoples and its importance later on. We are lucky, because even if we do not have a lots of sources, we have essential and valuable secondary literature on the history of the Eurasian Turkic peoples that give a good base for further studies.¹

If we take into consideration the Turkic peoples' courage and talent in military affairs and their emergence into the politics of the Islamic caliphate during the following centuries of the Arabic conquests, it is very interesting to see how these nomadic, barbarian and pagan Turkic peoples became the defender of the Islamic faith and the Caliphate then. It is important to note that there is a general overview of the Turks as Nomads in the medieval Arabic texts written by Yehoshua Frenkel focusing on the geographical sources. He found that the image of the Turks had changed over time and there are two main periods of the Turks' description in the Arabic sources, namely the early stage contacts (ca. 650-830, people of Steppe as barbarians) and the later period (830-1055) during which their image evolved into that of the noble savage². He analyzed the second period in his article using a wide range of sources. His examinations and his recent translations³ are very important and highly valuable in this field of studies showing the main characteristic of Turkic peoples in the medieval Arabic texts.

First of all, we must emphasize that we can find Turks in cities and villages as well,⁴ but the name "Turk" mostly denoted nomadic peoples in the medieval Arabic texts. The Arabic authors spoke of these peoples as "savage" or "barbarians" in the beginning, however at the same time, they were fascinated by their different lifestyle and their military skills.

¹ In general see for example: Bosworth (ed.) 2007; Golden 1992.

² Frenkel 2005, p. 234.

³ Frenkel 2015.

⁴ See for example: al-Marwazī, *Sharaf al-zamān*, p. 29; *p. 17; but al-Mas'ūdī's description gives the best example for that in general: "... and they have cities and fortresses (*mudun wa ḥusūn*) and there are [people] among them [who] live on the top of the mountains and [there are people who dwell] in the steppes in felt tents and they have no other work except of hunting" al-Mas'ūdī, *Akhbār al-Zamān*, p. 99.

In their works, we can find the main characteristic of these Nomadic peoples between the lines despite the fact that they wrote about these peoples as "others" in some ways from the point of their "civilized" world. What is sure from our sources that the Turks were strongly connected with the "wilderness" which is also a vague term in itself⁵. Apart from the modern usage, this word can denote any kind of territories where it is difficult to live and is far from the civilisation. This way, it can refer to mountains, forests, deserts or the steppe at the same time – and sometimes it is not easy to translate the terms referring to wilderness and nomadic lifestyle.⁶ In the earlier Arabic sources, this kind of wilderness is present as well, for example Ibn Rusta (10th c.) mentions that the Turks dwell far from the sun and this influences their physiognom, so their faces are red because of the cold and the frostbite, then he writes that "in the nature of the people of this region [you can find] the roughness, the enmity among relatives and the doubtfulness."⁷ Or, some centuries later, al-Idrīsī wrote the following about the Turkic Bashkirs: "...the adaptation [of the traveller's behaviour] to his track is difficult for the diversity of the people (umam) living there, and [also for] their hard customs"⁸

Other travellers related also that the land of the Turks is very cold and this harshness of their life might seem like a commonsense, but it is very essential: the settled authors explain the Turks' barbarism partly with that – does not matter whether it was the cold or the harsh life of the steppes and deserts. Most probably, these kind of descriptions were also to emphasize the "otherness" of these pagan, primitive peoples who by that time, did not belong to the "ahl al-Kitāb". However, at the same time, the Turks had gained their extensive military knowledge based on their lifestyle in their natural environment: it is not a coincidence that their mobility helped them in their success in warfare and politics later on.⁹ So, as D. Sinor has noted, the history of Central Asia is the history of the "barbarian".¹⁰

⁵ In general see Meserve 1982; also Frenkel 2005, p. 211.

⁶ A good example for that is the description of Rashīd al-Dīn about wilderness as referring to a pastoral nomadic lifestyle: Atwood (2013, p. 229)

⁷ Ibn Rusta, *Kitāb al-a'lāk al-naḥīsa*, p. 102.

⁸ al-Idrīsī, *Opus Geographicum* VIII, 922–925

⁹ On the importance of mobility in warfare see for example: as regards its importance in Inner Asia: Di Cosmo 1999, p. 9; 14; 17. It has been already emphasized in the Orkhon inscriptions where Bilge kagan mentioned the importance of the Turks' mobility in their successful campaigns. Also see Ch. Atwood's arguments about mobility as projecting power: Atwood 2015, pp. 297; 315.

¹⁰ Sinor 1987, 18.

For these nomadic Turks, the animals were essential – as they are still today – and they moved with their livestock very often. In our sources, we can find many terms that were used frequently to describe their way of life and the Arabic authors were also interested in their rich livestock like the numbers of their horses and sheeps or their trade. It is also note worthing that the enemies of these Nomadic peoples had to buy their horses from them, so the horse trade has played a central role in the life of the Eurasian nomads.¹¹ The importance of livestock is still reflected in some Turkic languages, just see for example the Arabic loan word ”*mÁP*” which originally means goods, property is to denote animals in the Mongolian and Kazakh language.¹²

Of course, in the sources we can face the problem of pastures quite often when reading about nomads. This resulted many times disputes and fights between tribes, settled and nomadic peoples or caused migration. Sometimes even the location of pastures is given, like in the case of Kimak and Oghuz turks who had their winter and summer pastures along the Irtysh river.¹³ There are other occasions where pastures of the nomads were mentioned – mostly because the pastures could not supply their animals and troops any more.¹⁴ In terms of the migration of nomadic peoples on the Eurasian steppe, all these tiny details are very important since methodologically, the problem of the nomads history is that it is hard to find them,¹⁵ and even if we can there are some details of their pastures or migration how we can use that? Unfortunately, there is little mention of their migration in details, but considering the migration theories in historical writing, it must be always emphasized how important the mobility of nomads was. They were constantly moving, searching for new pastures that could have many reasons: weather conditions, natural disasters, lack of pastures, the attack of other peoples and the like. What is sure that their life was based on the necessity of their animals and their adaption to the new natural and political conditions – and as we could see, these factors are all reflected in our sources – even if from the eyes of the ”other”.

¹¹ Sinor 1972

¹² See some old greetings in these languages like Kazakh ”*Male zhane amanda?*” In al-Kāshgharī’s *DĀwĀn* there are also many words refelcting the importance of livestock and animals in the life of Turkic nomads.

¹³ al-Masʿūdī, *KitĀb al-tanbĪh*, p. 62

¹⁴ For example al-Marwazī relates that the Quns moved from their land because they did not have enough pastures. Or, looking for pastures was also a reason of the Kara *Khītays’* raids to the lands of Balāsāghūn and Transoxania in 536/1141. Ibn al-Athīr, *Kāmil* IX, p. 321.

¹⁵ Khazanov 2013, p. 20.

And last but not least, next to mobility, their resiliency helped the nomads to become the famous warriors of Islam later on. The "furūsiyya" of Turks was famous and their courage was always emphasized in the geographical and historical literature as well. However, the furūsiyya literature flourished during the Mamluk age, its roots go back at least to the 9th century– and the Turks have played an important factor in that. Of course, we should not forget that this kind of medieval military literature has Central Asian roots together with the traditions of ancient cultures like Greek, Iranian and the like.¹⁶ It is al-DjĀhiŪ's(+869) work which shows quite well how did the description of the Turks evolve – we can say that since the age of the Arabic conquests, their description has reached its zenith:

„We have spoken of the cause by which vigor and horsemanship were perfected in the Turk above all other peoples and about the reasons for which they incorporated all the qualities of war, including marvellous disciplines and wondrous characteristics. Among these were are the generosity, high ambition, and pursuit of their goal with which they are provided. Another is the indication of the right training, sound judgment, penetrating intelligence, and piercing insight. Do you not see that a master of war must have self-control and knowledge, determination and resolve, patience and discretion, skill, a minimum of carelessness and maximum of experience. It is necessary to have a good eye for horses and weapons, to be fully informed about men and nations, to have knowledge of the place and time, of tricks, and of what will secure all these matters.”¹⁷

But the way to this positive description of Turks in Islamic literature was long and there are still a lots of questions as regards the early history and the depiction of these courages and excellent warrior barbarians. What would be interesting and needs further examination is the depiction of various Turkic peoples (settled, semi-nomads and nomads as well) in the medieval authors' works and the process of the changing view about them. Adding to this, it is also interesting what could happened exactly on the Central Asian borderlands during and after the Islamic conquests.¹⁸

In conclusion, the scarcity of the sources as regards the Eurasian nomadic peoples' history is a big issue, but there is still some place left

¹⁶ al-DjĀhiŪ, *Ras'Ā'il*, p. 209. translation by W. M. Hutchins.

¹⁷ al-Djahiz, *Ras'Ā'il*, p. 209. tr. by W. M. Hutchins

¹⁸ D. Tor has already raised that it is interesting why the sources are so silent about these events and she assumes that's because these unsuccessful raids resulted a big deficit for the caliphate. Tor 2009: 291-292.

for further studies as regards their medieval history in the Arabic sources. Furthermore, despite the methodological difficulties which should be always considered, interdisciplinary studies may help this work.¹⁹

BIBLIOGRAPHY

Atwood 2013 - Atwood, Ch. P.: Mongols, Arabs, Kurds, and Franks: Rashīd al-Dīn's Comparative Ethnography of Tribal Society." In *Rashīd al-Dīn as an Agent and Mediator of Cultural Exchanges in Ilkhanid Iran*, ed. Anna Akasoy, Ronit Yoeli-Tlalim, and Charles Burnett. London: Wartburg Institute, 223-250.

Atwood 2015 - Christopher P. Atwood: Imperial Itinerance and Mobile Pastoralism. The State and Mobility in Medieval Inner Asia. (Inner Asia Vol. 17, Nr. 2., pp. 293-349)

al-Idrīsī, *Opus geographicum* - al-Idrīsī, *Opus geographicum sive Liber ad eorum delectationem qui terras peragrarare studeant, consilio et auctoritate E. Cerulli, F. Gabrieli, G. Levi Della Vida, L. Petech, G. Tucci una cum aliis ediderunt A. Bombaci, U. Rizzitano, R. Rubinacci, L. Veccia Vaglieri. Napoli-Roma, 1970–1984.*

al-Marwazī, *Sharaf al-zamān*. Ed. & tr. by V. Minorsky. London, 1942.

al-Mas'ūdī, Abu'l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn: *Akhbār al-zamān*. 1938.

al-Mas'ūdī, *Kitāb al-tanbīh*: al-Mas'ūdī, *Kitāb al-tanbīh wa'l-ishrāf*. Lugduni Batavorum, 1967.

Maḥmūd al-Kāshgharī: Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān lughāt al-Turk). Edited and Translated with Introduction and Indices by Robert Dankoff in collaboration with James Kelly. Harvard University 1985

Ibn Rusta, *Kitāb al-a'lāq al-naḥḥa*. Ed.: M. J. De Goeje. Lugduni Batavorum, 1967.

Bosworth (ed.) 2007 - Bosworth, C. E. (ed.): *The Turks in the Early Islamic World*. Aldershot.

¹⁹ For example, as regards early Seldjuk history, C. S. Peacock also suggested that because of the limitations of sources, analogy with the history of other Eurasian nomads might help the research – however the comparison in itself does not prove anything. See Peacock 2010. Recently Nicola Di Cosmo mentioned how important it is to catch every information about the history of the nomads of the Eurasian Steppe. <http://www.doaks.org/news-events/newsletter/news-archives/climate-ecology-and-mobility-of-the-steppe-nomads>.

Di Cosmo 1999 - Di Cosmo, N.: State Formation and Periodization in Inner Asian History. *Journal of World History*, Vol. 10. Nr. 1. pp. 1-40.

Interview with Nicola Di Cosmo: Climate, Ecology, and Mobility if the Steppe Nomads <http://www.doaks.org/news-events/newsletter/news-archives/climate-ecology-and-mobility-of-the-steppe-nomads>. Last accessed on 28 June 2016

Frenkel 2005 - Frenkel, Y.: The Turks of the Eurasian Steppes in Medieval Arabic Writing. In: *Mongols, Turks and others*. Ed.: Amitai, R. – Biran, M. Leiden–Boston, pp. 201–244.

Frenkel 2015 - Frenkel, Y.: *The Turkic Peoples in Medieval Arabic Writings*. Abingdon, Oxon –New York.

Golden 1992 - Golden, P.: *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*. Wiesbaden.

Khazanov 2013 - Khazanov, A. M.: Nomads in History. A View from the SFB. In: *Nomad Aristocrats in a World of Empires*. Ed. by Jürgen Paul. Wiesbaden. pp. 17–22.

Meserve 1982 - Meserve, R. I.: The Inhospitable Land of the Barbarian. *Journal of Asian History* Vol. 16., Nr.1, pp. 51–89.

Sinor 1972 - Sinor, D.: Horse and Pasture in Inner Asian History. *Oriens Extremus* Vol. 19., pp. 171–183.

Sinor, D. (1987), Introduction: The concept of Eurasia. In: *The Cambridge History of Early Inner Asia*. Ed. by D. Sinor. Cambridge.

Tor 2009 - Tor, D. G.: The Islamization of Central Asia in the Sāmānid era and the reshaping of the Muslim world. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* Vol. 72., N.9, pp. 279–299.

МАНАСЧЫЛАРДЫН ОРТОК ӨЗГӨЧӨЛҮГҮ

Жуматурду Адыл *

ABSTRACT:

This paper is mainly clearly pointed out the semantic meaning and the identity of manasches as creator, performer, transmitter and inheritor of the great epic. At the same time, comparatively discussed different level of their artistic creativity, their teacher pupil relationship in the multicultural society and each of their typical feature as divided in different school.

* Профессор, Филология Илиминин Доктуру, Кытай Мамлекеттик Коомдук Илимдер Академиясы Улуттар Адабият Институту Бейжин(Кытай) Mobile : 0086-13651096338 E-mail : adiljumaturdu@126.com adil@cass.org.cn

KEY WORDS: epic Manas, manaschi, feature, performance, school

Элдик өнөрпоздор өздөрүнүн бардык акыл-парасатын «Манас» аткарууга сиңиргендиги үчүн «Манасчы» деген ардактуу наамга татыктуу болгон. Манасчылар окшобогон уруу, окшобогон райондордо жашап, жаш жана жынысы өз ара айырмалуу болгону менен, биз алардын угармандарды тартуу жеке күч кубаты, адамдык сапаты, Манас үйрөнүү жүрүшү, аткаруучулук өзгөчөлүктөрү катарлуу жактардан күзөткөнүбүздө, айрыкча алардын арасындагы көзгө көрүнгөндөрдүн бир бөлүк ортоктугу бар экендигин баамдайбыз.

Бул өзгөчөлүктөр манасчыларды башка формадагы элдик чыгармачыл топтордон айырмаландырып, өзүнө таандык тартуу күчүнө ээ орток өзгөчөлүктөрүн байкалат. Алардын орток өзгөчөлүктөрү төмөндөгү жааттардан туюнтулат: биринчиден, алар кыргыз оозеки тил көркөм өнөрчүлүгү ичиндеги өзгөчө топ. Алар эркин төкмө акындардан, ары ар түрдүү элдик ырларды жараткан жана аткарган ырчылардан мейли чыгармачылык арга, мейли мазмун жактардан зор айырмаланат. Акындар менен ырчылар көлөмү кыска болгон уйкаштуу чыгармаларды жаратууну негиз кылат. Ал манасчылардын жаратканы болсо зор көлөмдүү эпикалык баяндарды камтып, көптөгөн баатыр кейипкерлердин баатырдык иш издери чагылдырылган, окуясы татаал, мазмуну мол болгон эпостор. Экинчиден, “Манасчы” атка конгон бул өзгөчө топ ичиндеги ар бир көзгө көрүнгөн манасчы коомдук тарыхый өнүгүүнүн талабына негиз, эпос аткаруу барышында эпостун мазмунун ого бетер байытып жана өркүндөтүп, эпостун таралуусу жана сакталып калуусу үчүн салым кошот. Алардын салымы дагы эле өздөрү ар түрдүү жолдор менен ээ болгон эпостун салттуу айтымдары кезеңинде алымча кошумча киргизүү же ошол салттуу айтымдары кайрадан бириктирүү, кемелдендирүү жүрүшүндө бардыкка келет. Үчүнчү, алардын “аткаруу учурундагы чыгармачылыгы” барышы жекенин чыгармачылык таланты жана эпостун салттуу өзгөчөлүгү бирдей айкын көрүнүү менен бирге, эриш - аркак аралашып жатат. Бирок, салттуулук даде жетекчи орунда турат. Манасчы жаңы бир оозеки айтымды жаратпайт, ал салттуу ыкма менен байыртан бери кең таралган Манастын мазмунуна карата чыгармачылык алып барат. Ушул негизде өзүнө таандык көркөм өнөрлүк өзгөчөлүккө ээ варыянтты жараткан соң гана анын аткаруучулук таланты айгине болот. Ошондогана угармандардын ынануусун колго келтирет, жана ага жараша

жогору баасына ээ бололат. Төртүнчүдөн, ар бир жаңы тексттин жаралуусу, ар бир манасчынын өзүмдүк айтуу стилинин калыптануусунда угармандардын таасири жана рольун ат үстү кароого болбойт. Эпостун мазмууну улам жаңы коомдук чөйрө жана реал тил чөйрөсүнө үздүксүз шайкешип, улам жаңыланып, өркүндөп жана көбөйүп турат. Жөрөлгөнүн мураскердик кылынуусу жана сакталуусу манасчы менен угармандын кең көлөмдүү үзгүлтүксүз тандоосунан өтүп, манасчы менен угармандардын өз ара кыймылдуу байланышында иш жүзүнө ашат. Мына ушундай кыймылдуу байланышта бардыкка келген текст ого бетер көп угармандардын кабылдоосуна ээ болуп, ансайын кең көлөмдүү таралып, салттуу жөрөлгөнүн курамдаш бөлүгүнө айланат.

Манасчылардын өсүп-жетилүүсү алардын орток өзгөчөлүгү төмөнкүдөй бир канча жактардан туюнтулат: Биринчи, бала кезинен эле тилитак, зеени ачык болуп, элдик ыр, жомок жана эпосторго берилип аларды угууга же болбосо эпостун кол жазмаларын окууга кызыгып, элдик төкмөлөрдүн чыгармачылыгына шык байлашат. Алтүгүл белгилүү деңгээлге жеткенде эпос угу жана үйрөнүүгө «Кумар» болушат. Жүсүп Мамай кичигинун ошондой болуп, мал багып жүрүп агасы Балбай калтырып кеткен «Манас»тын кол жазмаларын окуп, жаттоо аркылуу эпоско жан-дүйнөсү менен берилип, багып олтурган козусунун сууга агып кеткенин, бээнин жаңы туулган кулунун чайнап койгонун да туйбай калат[Адыл Жуматурду, 2002: 86,87]. Ал дайыма уктап жатканда жөөлүп «Манас» айтып үйдөгүлөрүн ойготот. Үйүндөгү ата-энесы анын түшүндө «Манас» айтып жатканын билгендиктен аны ойготпостон, кайра «Манас» угуп жата беришкен. Жүсүп Мамай токтолбой нече саат айтып, бүткөн боюн кара тер басып, акыры чочуп ойгонуп кетет. Үйдөгүлөрү ага: «Сен, биз укпаган мазмундарды айттың» дегенде, ал күлүмсүрөп коёт да, үн катпайт. Анын «Манас» үйрөнүүгө жан-дүйнөсү менен кирип кеткенин билбегендер анын өзү менен атчан, бет маңдай келип калган да салам айтпай, же саламын алик албай өзүнөн өзү күңгүрөнүп «Манас» айтып өтүп кетбергенин өз көзү менен көргөндөр «Жиндичалыш болуп кеткен көрүнөт» деп калышчу экен. Ошону менен айылда «Жүсүп Мамайга жинтийп алжыптыр» деген сыңар ушак-айындар таралат. Кийинче урук-туугандары да ага «Жин-шайтан жабышып калдыбы, кандай?» деп чочулашкан [Адыл Жуматурду, 2002: 92.93]. Кыргызстандак манасчы Тыныбек «Түшүндөө колдоочулар аяан берип үйрөтүшүнөн» улам келесо

өңдөнүп калган. Бир жолку сапарда, атчан баратып толкунданганынан эки түн, бир күн «Манас» айтат. Ал дайыма өзү жалгыз ээн-талаада же түшүндө «Манас» айтат. Анын бул абалын көргөн атасы аны ошол учурдагы атактуу манасчыга алып барып «Манас» үйрөнүүгө берет [Актан Тыныбеков, 1991: 521-530]. «Манаска» ушунча берилип кетүүсү бир жекенин өз ояундагы собектив факторлорунан башка, кыргыздардын оозеки тил көркөм өнөрүнө болгон өзгөчө туюму жана бул салттуулукту жогору баалаган ички коомдук күчтөн бөлө кароого болбойт.

Чындыгында, адамдар Кыргыздардын эне тилин колдонуу ыкмасына таңданбай койбойт. Кыргыздар аябай шыдыр, так сүйлөшөт, эч качан токтолуп же сүрдөп калбайт. Кыргызар өзүнүн тилин эзелтен таамай жана туура туюнтуп келген. Бул тилдин адамды мындай суктандырган, иликтөөгө тиешелүү өзгөчөлүктөр булар гана эмес. Андан тышкаары, биздин тилибиз аябай разик жана кооз келет. Күндөлүк турмушта да кыргыздар куюлушкан уйкаштуу сөздөрдөн сүйлөм курап, сөз-сүйлөмдөрдү кудум ыр сабындай айкалыштырат. Кыргыз тилин мейли кайсы кезде уксаң да уйкаштуу тил өзгөчөлүгүн дароо баамдоого болот. Кыргыздын аябай тасыккан манасчысынын «Манас» айтканын угуу чындыгында эле жан-дүйнөнү толкундаткан жагымдуу жагдай. Адамдар алардын «Манас» айтууга ошончо шыктуу келип, өзүнүн ынты-зынты менен берилгенин байкайт. Манасчы эпосту дагы бир жолу жаңыртып айтып, өзүнүн көркөм чыгармачылыгы таланты менен угармандарына таасир көрсөтүүсүн күзөтүү аябай кызыктуу просес. Угармандар болсо, башка бир кырынан эпосту жаратууга катышып, чыгаан манасчылардын аткаруучулугун бүт ынтаасы менен тыңшап, андан үзүрлөнөт жана шаттанат. Алар бирде ымалалуу, кыраакылыкка бай бир топ болуп куралып, ар бир жолу өз маалында айтылып, таамай колдонулган, окуяны туура туюнткан сөз же чебер кураштырылган сөз бирикмелери жана сүйлөмдөрдү, сүрөттөлөрдү жагымдуу айгай-сүрөөн менен коштоп, манасчылардын талантына болгон сыйын билдирип турса. Бирде манасчылардын аткаруучулук өнөрүнө магниттей тартылып жана мемиреп, кереметтүү жымжырт маанайга чөгөт. Мындай жымжыртчылык угармандардын сонун, терең маанилүү сөздөр жана айтылган мазмундагы ар түрдүү, тамашалуу баяндарга болгон алкыштары же кыраан каткырыктарынан улам бузулат. Угармандар дайыма түркүн-түстүү шырдак, кийиздин үстүндө же жерде манасчыга бет-мандай олтуруп, жалындуу, толкундаган,

кубанчтуу, куштарлыгы менен манасчынын бет - бейнесине тигиле карап, анын оозунан чыккан ар бир ооз сөздү эшитип турат.

Кыргыздардын тил туюнтуудагы мындай адаттан тышкары жөндөмүнүн пайда болушу алардын көчмөн чарбачылык турмуш ыкмасынын натыйжасы. Алар узун убакыт сарптап өзүнүн тил менен туюнтуу чеберчилигин жана адатын жетилдирет. Тамактанган жана уктагандан сырт, алар ар дайым токтобой сүйлөп тургансыйт. Адамдар тилдүү чечендердин же аткаруучулардын талантына каяыл болуп, үзүрлөнүп, уйкаштуу тилди бардык көркөм чыгармачылык кыймылдарынын туу чокусу эсептешет. Бул накай кыргыз элдик ырларынын ошончолук бийик деңгээл жараткандыгынын түп себеби. Макал-ылакап, чечендик сөздөр, тамсилдер, уйкаштуу же кара ырлар, тарыхый ырлар, баатырдык ырлар, той-томолок ырлары, өлүм-житим кошоктору кыргыздардын ар кандай көңүл ачуу чогулушу жана аза күткөнүндө айтылат, аткарылат жана жогору бааланат. Ошондой эле алкышка ээ болот. Кыргыздардын аткаруучусун төкмөлүк өнөрдүн ээси деп айтса да болот. Жат кишилерге сыртынан эле мындый түшүнүк келип калат, ар бир элдик өнөрпоз, алтүгүл тажрыйбасы дээрликтей эмес өнөрпоздор деле эч кандай даярдыксыз туруп эле чакырылган сыйлуу конокторго урмат ырларын дароо эле курай баштайт деп карашат. [Энциклопедический Феномен Эпоса Манас, 1995: 274-275]

Ушундай коомдук турмушта жашаган, акылы курч, көрөгөн, оозеки айтуучулук өнөрдү бериле күзөткөн жана кабылдаган бир бөлүк жаштар белгилүү мезгил өткөн соң бышып, тасыгып, бат эле башкалардан озуп өтүп, өздөрүнүн тил көркөм өнөрү жагындагы өзгөчө талантын байкатат. Алар эпос айтуучуну адаттагы күзөтүү жана анын айтканын кайталап угуу барышында эске түйүүсү менен алгачкы кадамда өздөрү келечекте айта турган мазмундарды тандап жана чогултуп меесине жыя баштайт. Ары тели-теңтуштары же үй-бүлөсүндөгүлөргө эң алгачкы Манас айтыуусун баштап, өзүн сынап, келечектеги жетишкендиктерине негиз каалашат. Көчмөн турмуш, үрп-адат, жөрлгөлүү салт-санаа, демейки көңүл ачуу кыймылдары алардын өздөрүнүн тил жагындагы талантын ашырып, көркөм өнөрү деңгээлинин үзгүлтүксүз жогорлоосун ылайыктуу өсүп-жетилүү чөйрөсү менен камдайт. Коом жана үй-бүлөнүн таасиринде туулма талант, ою өткүр, түшүнүгү жана эс тутуму башкалардан өйдө болгон мыктуулары озуп чыгып, элден бөтөнчө тил көркөм өнөрү жаатындагы курбатын жана оозеки чыгармачылык деңгээлин

таасын байкатат. Муну Кытайдагы атактуу манасчылар Жүсүп Мамай жана Эшмат катарлуу манасчылардын өсүп-жетилүү жүрүшү далилдеп берет [Лаң Йиң, 1999: 184].

Экинчи, ар бир таланттуу жана зор натыйжаларды колго келтирген манасчылардын баардыгында элден бөтөнчө эс тутум болот. Башкаларга окшобогон бул сыяктуу эс тутум ар бир атактуу манасчыларга орток өзгөчөлүк. Жүсүп Мамай 8 жашынан баштап «Манасты» жатка айта баштаган. 18 жашында эпостун сегиз урпак 2 жүз нече миңден ашуун ыр сабын көңүлгө кытай куюп, эпосту шыдыр айта баштаган. «Манас»тан башка, «Эр Төштүк», «Курманбек», «Багыш», «Толтой», «Кыз Сайкал» сыяктуу Кыргыздын ондон ашык кенже эпосторун үйрөнгөн жана жатка айталган. Эгер бул кенже эпостор менен «Манас» эпосун кошуп эсептесек, Жүсүп Мамай айткан эпос 300 миң саптан ашат. Ушул күнгө чейин Кытайда жана Кыргызыстанда бирбөлөк залкар манасчылар нече жүз миң саптан ашыра айта алат. Мисалы: Кыргызстандын залкар манасчысы Саякбай Каралаевден жазып алынган «Манас» эпосунун биринчи бөлүмү эле 83830 сап. Эгер ал айткан эпостун беш бөлүмүнүн мазмунун кошуп эсептесек, ал айткан «Манас» 500553 сап болуп, учурда дүйнөдөгү көлөмү эң зор «Манас» варианты эсептелет.[«Манас энциклопедиясы», 1995: 186] Эгер элден бөлөкчө эс тутум болбосо, бир канча жүз миң ыр сапты эсептеле турган бул эпос мазмундарынын бир адамдын башына сыюусун элестетүү кыйын. Тактап айтканда, өзгөчө эс тутум манасчылардын, айрыкча көзгө көрүнгөн манасчыларга орток өзгөчөлүк. Эпос айтуучулардын мындай элден бөтөнчө эс тутумга ээ болуусу кыргыздарда эле эмес, Кытайдагы тибет, Моңгулдардын оозеки чыгармачылык жөрөлгөсүндөгү жалпылык көрүнүш [Йаң Ынхун, 1993: 86; Жамса, 1996:61].

Үчүнчү, манасчылардын өтө жогору деңгееде курч тилде туюнтуу жана төкмө -чыгармачылык курбаты болот. Манасчылардын аткаруу учурунда төкмө-чыгармачылыгы өтө маанилүү фактор саналат. Төкмө поэзия чыгармачылыгы кыргыздарга кылымдар бою жоро болуп келген жөрөлгө. «Төкмө - чыгармачылык бир түрдүү психик гин болуп, Кыргыз ичинде урпактан урпакка уланып келет.[Вейко, 1986: 248] Манасчылардын акыл - идиреги мына ушундай салттуу «Гин» менен өз ара биригип, журулушуп олтуруп алардын теңдешсиз эпос аткаруу жана чыгармачылык курбатын жетилдирген. Төкмө-чыгармачылык жөндөм «Манас» айтуу чеберчилигин ийгерүү, ар түрдүү орундарда эпосту аткаруу, эпоско мураскердик кылуу

сыяктуу жааттардын бардыгында маңыздуу роль аткарат. Бул жерде тактап алуучу нерсе, төкмө -чыгармачылык «Манас» айтуунун сырткы формасы. Чындыгында, эпостун чыгармачылык жүрүшүндө манасчынын ар бир кеп- сөздөрдү байланыштыруусу, формулалашкан ыр саптарын ийкемдүү колдонуусу жана эркин пайдалануусу, ыр саптарын айтуу барышында шыдыр түзүшү сыяктуулардын баардыгы аябай татаал ички жаатта жашырын жүргүзүлүү механизминде ээ болуп, адаттагы жөнөкөй элдик оозеки чыгармалардан зор айырмаланат. Манасчынын төкмө-чыгармачылыгы тек гана «Манас» эпосунун салттуулугу негизинде, эпостун мазмунунун жөрөлгө чектөөсүндө алып барылат. Себеби, манасчылар менен угармандар бирдей эле ушул жөрөлгөнүн орток мураскерлери, ар кандай жаңылык жаратуу жана мазмунду байытуу ушул эки тараптын тандоосу жана кабылдоосу аркылуу эпос жөрөлгөсүнө кошулуп, эпостун жаңы мазмууну болууга шарт түзүлөт. Эпосун салтуу курулмасы, окуялардын орундаштырылышы жана өнүгүү багыты, кейипкерлер жана образдар, жана жөрөлгөлүү, салтуу формулалар сыяктуу элементтер манасчылардын ар жолку аткаруусун жөрөлгө салтуулук менен тыгыз байланыштырат. Окуяларды эн-жайкын каалагандай кошууга жана алыпташтоого болгон далалаттар деле жөрөлгөнүн күзөтүүсү жана чектөөсүнөн алкып кете албайт. Эпоско зордоп киргизилген, салттуу мазмундарга жат, угармандар кабылдай албаган артаңдай бейтааныш мазмундар тез эле жерип ташталат. Ошондуктан, бул жерде тилге алынган «Төкмө - чыгармачылык» кыргыздардын төкмө акындары сыяк бүткүлдөй реал тил контекстине негизделип, кыска ары нуска лирик, куйкумдуу, апыртмалуу ырларды ошол замат курап чыкпайт же болбосо күчтүү атаандаштык маанайга тунган айтыштарда, өнөктөшүнүн суроосуна жооп берүү үчүн төкмө-чыгармачылык алып барган ыкмада болбойт. Кыргыз сыяктуу кылымдар бою өз маданиятын оозеки формада улантып келген улуттар үчүн алып айтканда, төкмө поэзия чыгармачылыгы байыртан тартып бүгүнкүгө чейин үзүлбөй, учугу уланып келген жөрөлгө, ошондой эле алардын оозеки көркөм чыгармачылыгындагы эң негизги ыкмасы. Төкмө чыгармачыл эл акындары улуттун тилинде «Акын» деп айтылат. Алар тил жаатта элден бөтөнчө туюнтуу курбатына ээ, көзү көргөн заттар буяум же түрдүү кишилерди, коомдук кубулуштарды эч кандай даярдыксыз жагдайда уйкаштуу ыр менен сүрөттөп, мактап же келекелей турган элдик оозеки өнөрпоздор тобу. XIX кылымдын кийинки

жарымында, Радлов кыргыздар жашаган чөлкөмдөргө барып, чоң чогулуштарда ыр менен өздөрүнүн арзуу-арманын туюнтуп, ошол учурдагы көрүнүштөрдү сүрөттөгөн таланттуу элдик акындарды башкалардын урматтап «акын» деп ардактуу наам ыйгарганына күбө болгон. «Акын»дардын чыгармачылыгы эң бийик деңгээлге жеткенде анан манасчы болууга шарт түзүлөт. «Манас» эпосу байыркы акындардын эң жогорку чыгармачылык деңгээлинин туюнтулушу. Ар бир мыкты манасчы «Манас» айткандан тыш, баардыгы ар кандай формадагы уйкаштуу чыгармаларды төгүп, эмин-эркин жарата алат. Бирок, акындардын баардыгы эле «Манас» айтып манасчыболуп чыгалбайт. Манасчылардын төкмө-чыгармачылыгы дагы башка бир формасы татаал чыгармачылык кыймыл. Муну ылайыктуу төкмө чыгармачылык деп түшүнсөк болот. Албетте, Манасчылардын «Манас» айтуу жүрүшүндө төкмө-чыгармачылык менен алектенүү мүмкүнчүлүгү зор. Алар өздөрүнүн төкмөлүк талантын жерине жеткире көрсөтө алат. Алар адатта бир даракты керемет өскөн чоң даракка айландыра алат, дагы бул укмуштай өскөн дарактын шактарын бутап, шыңкыйган кооз даракка айландырат. Атактуу манасчылардын көп бөлүгү күчтүү төкмөлүк талантка ээ. Алар көптү көргөн, эл ооз адабияты боюнча билими терең, алар астраномия, географияга чейин билишет. Улуттун тарыхы, маданияты, үрп-адат, билими мол. Алар дайыма эпостун туруктуу окуяларына көптөгөн жаңы мазмун, жаңы кейипкерлерди кошот. Ар бир манасчы аткарган «Манас» өзүнө таандык өзгөчөлүктөргө ээ.[Лаң Йиң, 1999:162]

Манасчылар өздөрүнүн «Манас» айтуусун «Арбактардын колдоосу, эпостогу баатырлардын үйрөтүүсүнөн улам» деген көз карашта бекем турсада, бирок, алар өздөрүнүн төкмө чыгармачылыгын жашырып жаппайт. Мисалы: Жүсүп Мамай эпостун жомок башында мындай төкмө-чыгармачылыктын бар экендигин түздөн - түз айтып өтөт.

Э.....й.....

Айтайын баатыр Манасты,
Анын арбактары колдосо,
Айтканым жалган болбосо,
Жарымы төгүн, жарымы чын,
Жарандардын көөнү үчүн,
Жанында турган киши жок,
Жалганы менен иши жок;
Көбү төгүн, көбү чын,
Көпчүлүктүн көөнү үчүн,

Көрүп турган киши жок,
Көбөйткөн менен иши жок.
Күпүлдөтүп ырдап,
Көпчүлүктүн көөнү ток.
Атаңардын жомогу,
Айтпай койсок болобу?
Атадан мурас ыр болуп,
Айтып калдык ушуну,
Айтып кумар жазбасак,
Айкабыбыз толобу?
Бабалардын жомогу,
Баштасак келер оролу,
Баштабасак болобу? [Жүсүп Мамай, 1984:1]

Төртүнчү, көпчүлүк манасчылардын үй-бүлөсүндө же тууган-урук тааныш-билиштери арасында «Манас» айтуучулар бар болуп, бул манасчылар аларга шык берип, тарбиялап, аларды манасчылык өнөрдүн ыйык жолуна баштап келет. Өздөрүнүн кечирмелери жана андан алган турмуш сабактарына негиз келечек манасчыларга «Манас» билимдерин сиңдирип, алардын өнөрү өркөндөп алга жылышына шык берип, көзөмөл болуп, оңдоп-түзөп жана сынап көрүшөт. Көпчүлүк ата-энелер же башка жакын туугандарынын алардын «Манас» үйрөнүү же айтуу жүрүшүндө шык беришип, сүрөп турушат. Мындайча айтканда, «Манас» айтуу өнөрү үй-бүлө аркылуу улануу салты «Манастын» таралуусунда маңызы зор. Мисалы: Жүсүп Мамайдын эпос айтуу чеберчилиги үй - бүлөсү аркылуу уланган. Анын ата-энеси эпос сүйгөн, «Манастын» күйөрмандары болгон; агасы Балбай өз доорунун атактуу манасчысы. Улуу-Чат районунда жашап өткөн атактуу манасчы Эшматтын атасы Мамбетжүсүп, жездеси Асанбек да манасчы. [Лаң Йиң, 1999:152] XX кылымда, Кыргызстанда жашап өткөн манасчы Жаңыбай Кожобектин атасы, чоң аталары болуп үч урпак манасчылар болгон. XIX кылымдагы атактуу манасчы Балык, Тыныбек катарлуу манасчылардын уулдары Найманбай, Актандар XX кылымдагы атактуу манасчылардан болуп эл оозунда калган. Келечек муун манасчылардын жетилишинде үй-бүлө же жакын туугандар чечүүчү роль аткаргандан сырткаары, бир өрөөндө айылда жашаган белгилүү тааныш манасчылардын таасири да зор. үй - бүлөдөгү сүрөөн жана жетектөө, бир айылда жашаган манасчылардын түздөн-түз таасири катарлуулар келечек манасчылардын жетилүүсүндө кем болбой турган объектив шарт-жагдай. Үй-бүлөлүк мураскердик жана тааныштардын таасири

даяр обектив шарт-жагдай жана фактор. Бирок, чыган манасчылардын басым көпчүлүгү үй-бүлөдөн башка, дайыма атактуу манасчыларды дилгирлик менен издеп жана устаз кармап, «Манас» айтуунун оозеки чеберчилигин үйрөнөт.

Бешинчи, ар кандай бир натыйжага ээ манасчы өзүнүн «Манас» үйрөнүү барышын белгилүү табияттан алкыган сырдуу күчкө байлап, түшүндө эпос кейипкерлеринин арбагы «Манастын» окуясын жемектикке айландырып оозуна салып койгондугу үчүн, өзүнүн ушунча зор көлөмдүү эпосту айта ала тургандыгын баяндашат. «Мен эзелтен башкалардын ырын ырдабайм, бул ырлар өзү эле менин жүрөгүмдүн терең катмарынан оргуп чыгат.» дегендей кеп - сөздөрдү көпчүлүк манасчылардын оозунан угабыз. Алар чынында ушундай айтууга акылуу. Себеби, алар «Манас» айтуу чеберчилигин үйрөнүп ээлегенден тышкаары, талантына таянуусу эң маанилүү жагы. Накай алардын элден бөтөнчө таланты эл ичинде узактан бери сакталып келе жаткан көлөмү зор эпосторду толук ээлеп алуусуна мүмкүнчүлүк жараткан. Алардын жан - дүйнөсүнө жашырынган туулма таланты акырындап эпос жөрөлгөсү менен жуурулушуп, белгилүү баскычка жетип көкүрөгүнөн оргуп чыкканда, талант ээси өзү да кудум эле кокустан жаңы бир мекенге келгендей, көз алдында дароо сырдуу дүйнө пайда болуп, жүрөктүн тереңинде бир сырдуу күч өзүн жетелеп келаткандай сезет. Ошентип, алар ушундай сезимди түш көрүү, ээлирген абалда болуу, эпос кейипкери Манастын колдоосу жана шыктандыруусу менен байланыштырат.

«Түшүндө үйрөнүү» манасчыларга орток көз караш. Элибиздеки атактуу манасчы Жүсүп Мамай он жашында эпостогу баатыр Манас жана анын чоролорун түшүндө көрөт. Кырк чоронун бири ары ырчысы Ырчуул ага «Манас» эпосун үйрөтөт. Ошондон баштап ал албарысты баскандай эси ооп энделектеп, акыл - эси ордунда болбой калат. Мейли өчүндө же түшүндө болсун «Манас» эпосун жөөлүп айтып, өзүн унутканга барат. [Адыл Жуматурду, 2002: 92; Лаң Йиң, 1999:153] «Манаска» баш оту менен берилип, жан дүйнөсүн «Манаска» арнаган Жүсүп Мамайдын бейнормал кылык - жоругун көргөн урук-туугандары аны «Куу шайтан» деп аташат. Мындан сырт, ал бир мезгил «Манас» айтпагандыгы үчүн белгисиз оорулуу болот. Нече жыл өтүп кайрадан эпос айта баштаганда, анын ден соолугу улам калыбына келе баштайт. Андан башка, Жүсүп Мамайдын агасы Балбай, [Адыл Жуматурду, 2002: 59] Жүсүп Мамайдын алгы муун

устаты Жүсүбакун Апай, Ыбрайм Акынбек катарлуу манасчылар да ушуга окшош түш көргөн. [Адыл Жуматурду, 2002:60]

«Түшүндө үйрөнүү» Акчий районундагы манасчылар арасында гана сакталган көз караш эмес, Манасчылар ошондой эле атпай кыргыз эли ичинде мурдатан уланып келген жөрөлгөлүү тааным. «Түшүндө арбактардын үйрөтүүсү» көз карашы келечек манасчылардын шыгын козгоп, айтуучулук өнөрү артып, ошондон улам «Манас» айтуу чебердигин үйрөнүүсүнө белсемдүү роль аткарат. Мындан тышкаары, «Түшүндө арбактардын үйрөтүүсү» көз карашынын таралуусу, эпос окуясынын өзөгү жана салттуу эпизоддордун мураскердик кылынуусу, сакталып калуусунда маанилүү орду бар. Манасчылар жалпы жонунан өздөрүн арбактардын жарчылары деп карашат. «Манас» айтуу жүрүшүндө «Манастын» нукура стилин сактап калуу, арбактар даарыган жол менен айтууну өздөрүнүн ыйык милдети деп карайт. Эгерим бул принципти бузуп койсо манасчылар арбактардын жазаасына учурап, айтуучулук өнөрүнөн ажырап, төшөк тартып жатып калат, дене жактан азап тартат. Ошого, ар кандай манасчы эпосту жакшы айтуу үчүн чымырканышат.

АДАБИЯТ

Адыл Жуматурду, Токтобүбү Ысак, «Залкар манасчы Жүсүп Мамай», Кытай тилинде, Ички Монгол университет басмасы, 2002.

Актан Тыныбеков: «Тыныбектин өмүр баяны», «Кыргыздар» (биринчи том), Бишкек, Шам басмасы, 1991.

С.Алиев, Т.Кулматов түзгөн «Манасчылар жана «Манас» изилдөөчүлөр», Бишкек, Мамлекеттик «Манас-1000» уюмдаштыруу коому, 1995.

Radlov Vsiliiv: Proben der volkslitteraturader Nördlichen Türkischen stamme vol. 5, Der Dialect kara - kirgisen. St. P. Pertersburg, 1885. Радлов: «Түндүктөгү Түркий улуттардын оозеки адабият үлгүлөрү», бешинчи томдун бет ачар сөзү.

Энциклопедический Феномен Эпоса Манас, Бишкек, 1995.

Лаң Йиң, «Манаска жоромол», Ханзу тилинде, Ички Монгол университет басмасы, 1999.

«Манас энисклопедиясы», экинчи том, Бишкек, 1995.

Йаң Ынхуң: «Эл ичиндеги ырдын пири - Гисарчыларды изилдөө», Бейжин, Кытай тилинде, Кытай тибет таануу басмасы, 1993.

Жамса, «Эпос «Жаңгыр» жөнүндө изилдөө», Ваң Жуңйиң которгон. Үрүмчү, Шинжаң эл басмасы, 1996.

Вйико, «Жаңы илим», которгон Жу Гуаңчиян, Бейжин, Кытай тилинде, эл адабияты басмасы, 1986.

Жүсүп Мамай, «Манастын» биринчи бөлүгү, Жомок башы. Кыргызча, Үрүмчү, Шинжаң эл басмасы, 1-бет, 1984.

ТРЕХ ЯРУСНАЯ МОДЕЛЬ МИРА В ФОЛЬКЛОРЕ И ЛИТЕРАТУРЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Журакузиев Нодирбек Имомкузиевич*

Three-tier model of the world in the folklore and literature of the Turkic peoples

ABSTRACT:

The article analyzes three tiers model of the world of the Turkic peoples in the background of common Turkic folklore and literature. And also some ancient Türkic mythological images and motifs were studied.

KEY WORDS: three tiered model of the world, Kyok Tengri, Umai, Er-Su, Erlik

Трех ярусная модель мироздания. Древние тюрки представляли мир трехэтажным, в горизонтальной форме. Каждый из этажей представлял собой отдельный ярус.

Первый ярус – высший мир Кёк Тенгри. Древние тюрки называли этот этаж мироздания “Узä”, т.е. “Высшим” [𐰉𐰺𐰽 - *üzä*]. В это мире жили *Кёк Тенгри*, его помощница *Умай*, а также духи *Мангдашира*, *Майтура*, *Япкара*, *Шалйима*, *владыка погоды Уркер*, *владыка грома Насигай* (он же — громовой меч Кёк Тенгри) и прочие вспомогательные духи.

Второй ярус — срединный мир, Священный Ер-Сув. Древние тюрки называли этот мир “Экин ара”, т.е. “срединный — между небом и землей” [𐰉𐰺𐰽𐰸𐰸 - *äkin ära*]. Главным божеством срединного мира считался Священный Ер-Сув, вместе с ним в этом мире обитали семнадцать вспомогательных духов,

* Ташкентский государственный университет Узбекского языка и литературы имени Алишера Навои, старший научный сотрудник-исследователь, nodirbekjurakuziyev@mail.ru

могущественный *Ио-кан*, вода [Kalafat 1995: 52], лес [Алексеев 1980: 63], *горные духи* [Рахмонов 2002: 64-65] и *сыны человека*.

Третий ярус — подземный мир под владычеством Эрликхана. Древние тюрки называли этот мир “Асра”, т.е.

“нижний” [𐰽𐰺𐰸 - *asra*]. В этом мире обитал Эрликхан (в некоторых источниках – Эрклиг), его девять сыновей – *Караши*, *Маттир*, *Шингай*, *Кюмирхан*, *Бадиш бий*, *Ябаи*, *Темирхан*, *Учархан*, *Керейхан* и две дочери – *Киштей ана*, *Эрке Султан*, наскоро вызывающий смерть *Бурт* (в некоторых источниках – *Бюрт*) и другие злые духи.

Все правители и духи в трех мирах подчинялись Кёк Тенгри. Рассмотрение каждого из названных миров на основе первоисточников и выявление разнообразия во взглядах относительно них позволит определить практическое значение, цель и идею работы. Поэтому рассмотрим каждый из миров на основе точных сведений из первоисточников.

Первый ярус (Высший мир). Согласно древнетюркским мифам, в высшем мире обитал владыка вселенной (трех миров), создавший ее, определяющий жизнь людей, дающий каганам власть и силу, справедливый, мудрый Кёк Тенгри. Кёк [Кононов 1978: 159-179] Тенгри имел эпитет “*т^нгри-т^г: т^нгри*” [𐰽𐰺𐰸𐰸𐰺𐰸𐰽], т.е. “*небесный бог*” [Рахмонов 1983: 115], что можно объяснить следующим образом. Слово “Тяңри” используется в древнетюркских источниках в значениях «бог» и «небо», и эти значения взаимодополняют друг друга. На основе древнетюркской грамматики и семасиологии данное омонимическое явление можно перевести как «небесный бог». В. В. Бартольд, останавливаясь на небесном и земном культах в Орхонских памятниках, полагает, что слово “Тяңри” использовалось в значениях «небо» и «бог» [Бартольд 1968: 26-27]. Считалось одинаково почетным и ответственным клясться на имя Кёк Тенгри и на имя кагана, ибо каганы считались посланцами бога на земле. Кёк Тенгри, согласно мифологии, ходил на небесном коне [Тилавов 2000: 19]. По сведениям китайских хронистов, почитание Кёк Тенгри существовало у тюрко-монгольских народов Средней Азии – ухуаней, сяньби, жуаньжуаней, хойху (уйгуров) и тюрков – тугю уже в I веке н.э [Стеблева 2007: 21]. Многие ученые называют древнетюркскую религию «тенгрианством» или «религией Тенгри» ввиду того, что

в жизни древних тюрков важное место занимал Кёк Тенгри, который в то же время являлся основой всего мироздания и главой божественного пантеона. В произведении «Диван лугатит-турк» Махмуда Кашгари описываются поверья древнетюркских народов, а также комментируется слово «Тенгри».

Согласно источнику, **تَنْغْرِي** – великий бог. В пословице говорится: **تَيْنِ تَبْعَسَاقُ تَنْكَرِي سَفِيحِ سِز** *tojın tapuğsaq, täncri cəfincisiz* – религиозные лидеры неверных молятся великому богу, но великий бог не одобряет их дела. Эта пословица используется в отношении людей, которые считают, что их дела понравились людям, но на самом деле они не нравятся. В стихотворении говорится:

<p>تَنْ كُنْ تَيْنِ تَنْكَرِيكَ بَيْنَمَغَلْ قُرْقُبْ أَنْكَرْ أَيْمَنُو أَيْنَمَغَلْ</p>	<p>Түн күн тапун тәңригә бојнамағіл Қорқуп анар әјмәнү ојнамағіл.</p>
---	---

С утра до вечера молись великому богу, и не сходи с его пути. Бойся бога, стыдись его, из-за боязни будь на стороне от игр. Неверные, да погубит их бог, называют небо **تَنْغْرِي** täncri. Кроме того, они называют **تَنْغْرِي** täncri все крупное, что им бросается в глаза, в частности, большую гору или крупное дерево. Поэтому они почитают такие вещи и явления. По этой причине они называют мудрого человека **تَنْغْرِيكَ** täncrigän. Просим господу убежища от их заблуждений” [Кошғарий 1963: 387-388]. С. М. Муталлибов проанализировал приведенный выше отрывок, писал: «Комментарии Махмуда Кашгари к слову *Тенгри* можно понять двояко:

1. Комментарии не описывают положение дел в языке народов, живших в XI веке, а относятся к более древнему времени, и являются сведениями о поверьях народов времен шаманизма, при котором люди почитали землю, небо, солнце, растения. Потому что М. Кашгари объясняет слово *кёк* только как небо, и не поясняет, что его почитали как бога.

2. Можно также объяснить отрывок тем, что племена, не принявшие ислам в XI веке, имели такие религиозные представления. Второй вариант еще ближе к правде, поскольку в Орхонских памятниках мы можем проследить следы данных поверий. Следует напомнить, что в Орхонских надписях мало сведений о возникновении мироздания и религиозных взглядах. В них речь идет только о почитании бога, о смерти и поминках. Но в

В дальнейшем В. Радлов оценил данный образ на основе изучения шорских мифов в качестве «духа, охраняющего детей и матерей» [Radloff 1894: 18-19]. Однако Л. П. Потапов считает, что первые сведения об Умай приводятся у Н. Ф. Катанова. По его словам, в письменных отчетах о полевых исследованиях, проведенных в 1892 году на левом берегу Абакана (Хакасия), в улусе Арык, сохранились некоторые размышления по данной тематике. В частности, приводятся слова, изреченные шаманом в процессе одного из ритуалов “Тебе, мать Умай, я дам пищу, а ты охраняй моих сестер, детей, мое поколение” [Катанов 1907: 564]. Еще одной характерной стороной космогонических мифов является наличие вспомогательных духов, составляющих свиту основных культов. В древнетюркских письменных источниках можно проследить следы такой божественной иерархии. В верхнем миру вместе с Кёк Тенгри жили его помощники *Мангдашира, Майтура, Шалйима, Янкара и дух грома Насигай*. По мнению таких исследователей, как В. И. Вербицкий, С. Ландышева, Г.Н. Потанина, И. Зовалишин, эти персонажи вошли в тюркскую мифологию из буддийского пантеона [Сагалаев 1984: 41-42].

Второй мир (Срединный мир). Согласно древнетюркским мифам, главным божеством срединного мира является Священная *Ер-Сув* (𐰽𐰺𐰍: 𐰽𐰺𐰍𐰽𐰺𐰍 - *i'd"q i'r:sub*). Во многих памятниках Орхон-Енисейской группы упоминается данное божество. Византийский автор VII века Феофилакт Симокатта, албанский историк Мовсес Каганкатватци, арабский хронист X Азмед ибн Фадлан упоминают о наличии у древних тюрков священного понятия “земля-вода” [Сейидов 1973: 63]. Как и Кёк Тенгри с Умай, Священная Ер-Сув считалась одной из богинь-покровительниц у древних тюрков. Ей подчинялись семнадцать духов. Слово Ер-Сув использовалось у древних тюрков в двух значениях. Первое – родина, где человек родился, а второе – главная богиня и правительница срединного мира. Перед именем Ер-Сув всегда добавлялся эпитет “ыдуқ” [Менгес 1976: 102-103], т.е. “священная”, “благородная”. Ер-Сув древние тюрки представляли в образе красивой женщины [Бисенбаев 2007: 8]. В эпитафии Кюль тигина она описывается так:

Оригинал: [Абдурахмонов, Рустамов 1982: 96]		
<p> 1ЖКЗ: 133: 111 81111: 11111: 11111: 11111 : 11111: 11111111: 1111: 11111: 11111 </p>	<p> <i>Vза:</i> тур^к: <i>t²нгриси:</i> тур^к <i>ыд^к йәри:</i> субы: <i>^aнча т²м^с:</i> тур^к <i>:бод^н:</i> <i>йоқ:болм^aзун:</i> <i>тәй^н</i> </p>	<p> “... в небе тюркский Тенгри, тюркская Священная Ер- Суви сказала так: “да не исчезнет тюркский народ...” </p>

Как видно по данному пассажиру, Священная Ер-Сув оберегали древних тюрков от исчезновения и различных зол* [Анохин 1925: 15].

В срединном мире, согласно мифам, жили также и люди. О появлении человечества упоминается в том же памятнике Кюль тигина:

Оригинал: [Абдурахмонов, Рустамов 1982: 101]		
<p> 1Ж10111: 111: 1111: 1111: 11111: 11111111 : 11111111: 11111: 11111: 11111111 </p>	<p> <i>Vзә</i> кәк: <i>t²нгри:</i> ^aсра: <i>й^aә^бз:</i> й^р: <i>қыл^бнт^кда:</i> <i>^ркин ^aра:</i> киси: <i>оғлы:</i> <i>қыл^бнм^бс:</i> </p>	<p> “Когда созданы наверху синее небо, внизу бурая земля, между ними создан сын человека” </p>

Значит, Кёк Тенгри создал небо и землю, а между ними создал человека или «сына человека», исходя из текста надписи. Люди выполняли обязанности, наказанные Кёк Тенгри, и надеялись на его помощь. Весною и летом тюрки приносили жертвы Священной Ер-Сув и богам ее свиты. Жертвоприношения исполнялись в горных высотах, поскольку тюрки считали горы священными явлениями, которые оберегали их от врагов. Тюркские народы считали, что истинными охранителями земли и воды являются не земные существа — люди, а духи из предков, живущих на небесах. Передаче землю и небо врагу было равносильно передачи душ предков врагу. Поэтому земля предков, родина считалась

* По наблюдениям А.В. Анохина, понятие Ер-Сув у тюрков в широком смысле означало “Дух земли”, а в узком значении — “Дух горы”.

священной, а Священная Ер-Сув – богиней добра. Но иногда по приказу Кёк Тенгри Ер-Сув наказывала людей за их грехи. Ее символами были бурый (черный по другим источникам) и зеленый цвета. Самым сильным среди многочисленных помощников Священной Ер-Сув в срединном мире был *Йо-кан*. Причина тому – он жил в центре «мирового дерева», расцветшего в середине мира. Древние тюрки считали дерево создателем всего мира и людей в частности, их покровителями и символом вечности. Согласно преданиям, рост такого дерева доходил до высшего мира, к Тенгри. Священной Ер-Сув также помогали *горные, озерные (водные) и лесные духи** [Радлов 1905: 497]. Места, имевшие воду и пригодные для жизни, считались у тюрков священными. Вода, помимо того, чтобы быть источником жизни, жизнедеятельности и благодати, считалась важным в хранении скота и различных животных. Тюрки верили, что каждое водное имеет своего водного духа. Бездетные женщины поливали высушенные реки водой или вином и таким образом, радуя местных духов, просили у них ребенка. Необходимым считалось не бросать в воду нечистоты и сохранять воду в чистоте. Вышеназванные духи защищали древних тюрков от врагов и злых духов.

Третий мир (Подземный мир). Главным божеством подземного мира являлся *Эрлик (Эрклиг) хан* (ᠡᠷᠯᠢᠭ - *erkl'ig*) [Kalafat 1995: 36]. Согласно мифам, он является младшим братом Кёк Тенгри. Он описывается в мифах как «Сильный и мускулистый, несмотря на старость, грузный, с кривыми глазами, жирной бровью, с черной бородой до колен, искривленные усы окружают уши, с уродливой головой, рога как корни дерева, с курчавыми волосами, с мечом из синеватого железа в руках» [Сагалаев 1984: 69]. Эрлик бродил по подземному миру на бешенном черном быке и следил за работой своих свирепых помощников. На попону этого быка якобы не хватало кожи одного коня [Анохин 1924]. Тюрки считали, что одно упоминание его имени приведет к злу. Возможно, поэтому в источниках его имя встречается крайне редко. Образ Эрлика в древнетюркских мифах описывается как правитель подземного края, где царят смель и зло, а слезы текут полными реками [Каруновская 1935: 176]. Наблюдается некоторая синкретизация данного образа. С. Г.

* Приведены названия священных лесов, таких, как *Алтун йыш, Кадыркан йыш, Кугман йыш, Сунга йыш, Отыкен йыш. Йыш* — чернь, густой горный лес. У В.В. Радлова *Йыш* – горы, покрытые льсомь чернь.

Кляшторный в своих работах допускал тождественность данного образа с индо-буддийским *Яму (Уата)* [Михайлов 1980: 320], тибетско-ламаистическими *Чойджал* и *Шиндже* и находил в их атрибутике и функциях много общего. В древнетюркском источнике «*Брк битиг*» есть некоторые космогонические мифы, в частности, некоторые сведения о подземном мире Эрлик хана. Как мы рассмотрели это выше, древние тюркские народы представляли мироздание в разрезе трех измерений, трех этажей — неба, земли и подземного мира. Главным богом неба и всех трех миров был Кёк Тенгри, главной богиней земли – Священная Ер-Сув, главным богом подземного мира – Эрлик хан, и каждый из них имел целый ряд вспомогательных духов. Один из этих образов – Эрлик хан упоминается в контексте космогонических мифов [Кляшторный 2006: 250]:

<p><i>XII (e)r: (a)bqa: b(a)rmyš: tayda; q(a)ml(a)myš* [ДТС 1969: 415] t(e)nrīde: (e)rkl(i)g: tir: anča: bilinl(e)r: j(a)b(y)z* [ДТС 1969: 222]: ol</i></p>	<p><i>XII. Муж пошёл на охоту, провел обряд в горах, господом является Эрклиг (Эрлик – на небе), говорят: знайте же, это – плохо.</i></p>
---	---

Несмотря на то, что чтение данного предсказания в различных источниках даётся в различных переводах, в любой из версий оно оживляет перед нами космогонические представления. Неотъемлемой частью жизни древних тюрков являлась охота. Понятно, что речь идет о мужчине, идущем охотиться. Однако, по-нашему, в данном случае имеются в виду не обычный человек, а кам* (шаман) [Гумилев 2007: 96]. Поскольку только камы молились Тенгри, забираясь в высокие горные склоны. Слова «*tayda; q(a)ml(a)myš*» в отрывке могут указывать именно на такое значение. Обратим внимание на значение слов «*q(a)ml(a)myš*». В «Диван лугатит-турк» Махмуда Кашгари есть слово *قام ارقلادي* (кам їркладї) — «вещатель предсказал что-то» [Кошғарий 1963: 447]. В ДТС пишется, что шаман означает исполнителя религиозных обрядностей. Слово «*Qam*» видоизменилось до формы шаман и сохранилось до наших дней. Шаманы были ответственны за то, чтобы тенгрианство и его обычаи без изменений переходили из поколения в поколение. Теперь обратим

* QAMLA – камлать, совершать шаманские обряды.

* JABIZ – ничтожный, плохой, слабый.

* По словам Л.Н. Гумилева, “У тюрков Джунгарии и Алтая камлание появилось между VI-VII вв.”

внимание на значение слова «шаман». Слово шаман взято из языка тунгусских народов, живших у берега реки Удэ. Переводится оно как “мудрый человек”, “человек, которому известно все”. Если обратить на разбираемую фразу из текста произведения, нетрудно заметить, что “*taɣda; q(a)ml(a)tuʂ*” должно переводиться как «провел шаманский обряд в горах». Как мы рассмотрели это выше, древние тюркские народы представляли мироздание в разрезе трех измерений, трех этажей – неба, земли и подземного мира. Главным богом неба и всех трех миров был Кёк Тенгри, главной богиней земли – Священная Ер-Сув, главным богом подземного мира – Эрлик хан, и каждый из них имел целый ряд вспомогательных духов. А теперь остановимся на значении слов “*господь Эрклиг*” (*Эрклик на небе*). Согласно мифам [Безертинов 2004: 88], Эрклик хан считался братом Кёк Тенгри. В одном мифе он так говорит человеку, который скрывается от Тенгри, не молится и хочет создать землю: “*Те, кто молятся мне, видят солнце, видят свет. Я возьму настоящее имя Курбистан**. А твое имя да будет Эрлик. Те, кто будут прятать от меня свои грехи, да будут твоим народом, а те, кто таит свои грехи от тебя, да будут моим народом». Поэтому Эрлик изгоняется с лица земли. В это время Эрлик услышал глас большой толпы людей и сказал: “Откуда такой шум?”. Тенгри ответил: “Ты тоже один каган, я тоже один каган, а народ, который шумит, это мой народ”. Эрлик попросил у Тенгри отдать этот народ ему. На что Тенгри ответил: “Ладно, отдам, смотри за ними сам”. Эрлик сказал «Встану и посмотрю, да увижу этот улус Тенгри» и поднялся, затем направился к толпе. Достиг одного места. Здесь увидел он людей, диких животных, птиц и другие живности. Эрлик подумал: “Как же Тенгри создал все это, чем они кормятся?”. Люди здесь питались плодами деревьев. Они ели плоды только с одной стороны дерева и не ели плоды с другой стороны. Эрлик спросил причину этого. Люди ответили: “Тенгри запретил нам есть плоды этих четырех ветвей. Приказал есть плоды с пяти ветвей, находящихся по сторону солнца. И приказал, что бы мы не позволяли змею и собаке есть плоды этих четырех ветвей. После этого Тенгри возвысился в небо. И плоды пяти ветвей

* *Курбистан* – покровитель добрых душ.

стали нашей пищей”. После того, как Эрлик кўрмус* услышал эти слова, встретил человека по имени Туренгей и обманом заставил его съесть запретный плод. Поскольку Эрлик обманул людей, Тенгри сказал: “Есть мир под тремя слоями земли, там, где нет луны и солнца. Я отправлю тебя туда” [Rahmonov 2005: 9-12].

Согласно другому мифу, Кёк Тенгри изгнал Эрлик хана в подземный темный мир и запер его за множеством замков. В дальнейшем он начинает управлять темными духами подземного мира и творить злодеяния. Его подземный мир изобилует болотами и озерами, наполненными слезами и кровью людей. Устье пещеры, откуда начинается страна Эрлик хана, охраняли его сыновья. Кам (шаман), который хочет вступить в контакт с подземными духами, приходил к устью этой пещеры и взывал к духам. Как и всем духам и божествам, Эрлик хану тоже приносили жертву. Жертвоприношения осуществлялись в основном ночью. Жертвенное животное или предмет соответствующего назначения должен был иметь какой-нибудь недуг или изъян. Считалось, что, если не приносить жертву Эрлик хану, он отправлял с подземного мира на мир внешний различные болезни. Его дворец располагался у берегов реки «Тоймадым»* [Алексеев 1984: 53], по которой текли слезы и кровь. Древние тюрки знали Эрлик хана как символа звездной ночи. В подземном мире проживали девять сыновей Эрлик хана (**Караиш, Маттир, Шингай, Кумирхан, Бадиш бий, Ябаиш, Темирхан, Учархан, Керейхан**), две дочери (**Киштей ана, Эрке Султан**), посланники (прислужники), **дух смерти Бюрт*** [ДТС 1969: 126] и прочие злые духи. В древнетюркских мифах они описываются антропоморфными существами с железной головой. Каждый из них выполнял определенную функцию. Так, например, **Темирхан** считался охранником врат в подземный мир. Только с его разрешения камы (шаманы) могли получить право на проникновение в подземный мир [Каруновская 1935: 176]. Таким образом, считалось, что

* *Курмус* – сатана. В.В. Радлов этимологизирует данное слово как *көрмөс* (*көрүнмөс*) – невидимый, и отмечает, что оно может быть связанным с образами *Хормузда* и *Кормузда* в древнетюркских источниках по манихеизму.

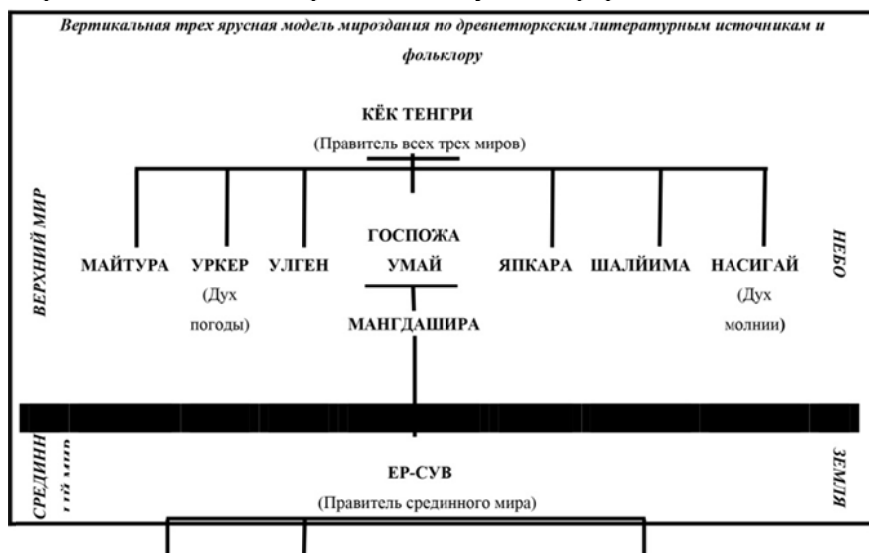
* Название легендарной подземной реки. Согласно преданию, Эрлик плывал по этой реке на “черной лодке”.

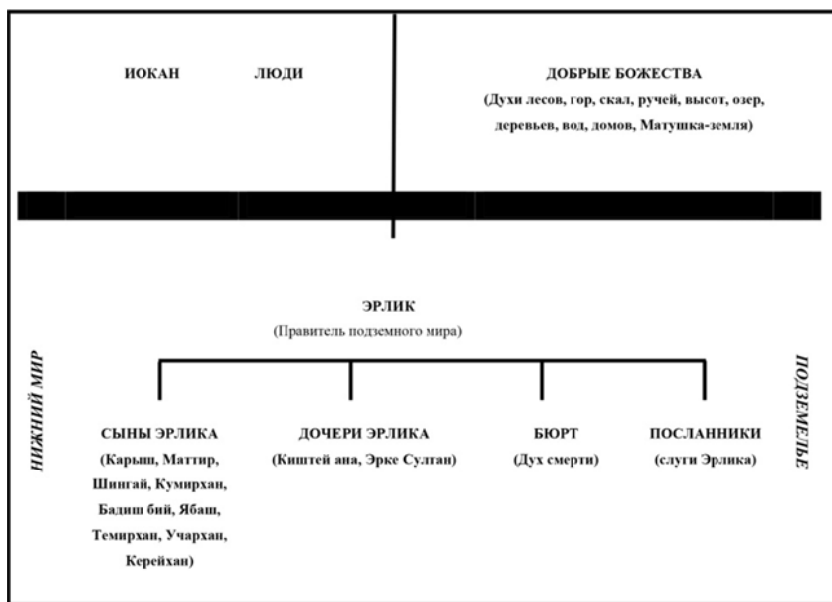
* BURT – *кошмар*; Ж. Колосон эса *bür* – “обманом скручивает жертву”; К.К. Юдахин воспроизводит от кырг. *мүрт* – “внезапная смерть”, *бүрт кет* – “скоропостижно умереть”.

возвышение такого злого божества до небес с занятием места Тенгри не приведет к добру.

Смысл, выводящийся из данного космогонического мифа, а также чтения и анализа источников, состоит в следующем. Мужчина (шаман) пошел на охоту, где помолился Тенгри и получил известие о том, что Эрлик на небесах, ему стало понятно, что, по вышеприведенным причинам, данное обстоятельство не к добру. Эрлик никогда не может выйти из подземного мира и достичь небесного, высшего мира. Только Кёк Тенгри способен сделать это. Поэтому шаман считает данное обстоятельство плохим.

Кроме того, в первой книге другого образца древнетюркской литературы – «Сутры золотого блеска» – есть присутствует образ Эрлик хана [“Олтун ёруғ”-1 2009: 27]. Образ Эрлик хана в «Сутре золотого блеска» пытается судить Ку Тау за его злодеяния. Эрлик хан является правителем царства мертвых. Согласно легенде, Эрлик хан в древности был монахом, который достиг самого высшего уровня просветления и владел сверхъестественными способностями. «Победитель смерти» Ямандаг поверг Эрлик хана и отправил его в подземный мир. После этого Эрлик хан остался в подземном мире и стал его правителем и арбитром. Хотя Эрлик был врагом Ямандага, в скульптурах их лицо изображалось одинаковым. Исходя из вышеизложенного, модель трех ярусного мироздания можно изобразить в следующей форме:





ЛИТЕРАТУРА

“Олтун ёруғ”. 1-китоб. “Фан”. – Т.: 2009. Нашрга тайёрловчи ва табдил муаллифи Н. Раҳмонов.

Kalafat Y. Doğu Anadolu`da Eski Türk İnançlarının izleri. AKM. Ankara. 1995.

Radloff W. Die alttürkischen Inschriften , I, St.-Pbg., 1894.

Rahmonov N. O‘zbek mumtoz adabiyoti namunalari. I jild. “Fan”. – Т.: 2005.

Абдурахмонов Ғ., Рустамов А. Қадимги туркий тил. “Ўқитувчи”. – Т.: 1982.

Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Наука. Сибирское отделение. – Нов-ск.: 1984.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. – Л.: 1925.

Бартольд В.В. Сочинения. Т V. «Наука». – М.: 1968.

Безертинов Р.Н. Тенгрианство-религия тюрков и монголов. «Слово». – Казань.: 2004.

Бисенбаев А. Мифы древних тюрков. – Алматы.: 2007.

Бурдуков А.В. Русско-монгольский словарь-разговорник. – Л.: 1935.

Гумилев Л.Н. Қадимги турклар. “Фан”. – Т.: 2007.

Древнетюркский словарь. «Наука». – Л.: 1969.

Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной (Материалы к алтайскому шаманству). «Советская этнография». Изд. АН. СССР. – М.: 1935. № 4-5.

Катанов Н.Ф. Образцы народной литературы тюркских племен. XI часть. Перевод, СПб., 1907.

Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. «Наука». – С. Питер.: 2006.

Кошғарий Махмуд. Девону луготит турк. III Томлик. ЎзРФА. – Т.: 1960, 1963. Таржимон ва нашрга тайёрловчи С.М.Муталлибов.

Менгес К.Г. Тюркское *idi* ‘господин’, некоторые его рефлексy в тюркских языках и параллели в других языковых семьях. – В кн.: «Turcologica». – Л.: 1976.

Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). «Наука». – Н.: 1980.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. «Наука». – Л.: 1991.

Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972. «Наука». – М.: 1973.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Типография Императорской Академии Наук. Санктпетербургъ. 1905.

Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. «Наука». – Нов-ск.: 1984.

Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. «Наука». – Нов-ск.: 1984.

Сейидов М.А. К вопросу о трактовке понятий *jer sub* в древнетюркских памятниках (в сопоставлении с реликтами домусульманских верований) // Советская тюркология №3. – Баку.: 1973.

Стеблева И.В. Жизнь литература доисламских тюрков. «Восточная литература» РАН. – М.: 2007.

Тилавов А. Ўзбек халқ дostonларидаги от образининг тарихий асослари ва бадий талқини. Филол. фан. ном. дисс. – Т.: 2000.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ИРАНО- И ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ В ИСЛАМКИЙ ПЕРИОД (X-XVI ВВ.)

Закирова Маргарита Хайдаровна*

Spiritual culture of the Iran and the Turkic-speaking peoples in islam period (X-XVI centuries)

ABSTRACT:

The article analyzes the impact, synthesis and symbiosis of Iranian and Turkic culture. Many ideas of religion of Islam were perceived by Turkic peoples, and were contributed to the development of art, literary, architecture, as well as the addition of urban culture.

KEY WORDS: Islam, Turkic peoples, culture, influence

Религия ислам оказала непосредственное влияние на социальную и духовную жизнь ирано- и тюркоязычных народов. Несмотря на завоевания и смену идеологии, тюркский мир смог сохранить и воплотить в религии ислам, высшее духовное содержание переданное предками.

Основные черты культовой системы тюркских народов, отражались в развитии культа великого божества и культа матери – земли, а также представлении идеи смерти и воскрешения духов, задабривания духов стихий природы. Несомненно, с божеством плодородия связывали и культ предков, духов стихий (воды, огня) а также покровителей определенных профессий, связанных с сельским хозяйством и ремеслом.

Первые контакты арабов-мусульман с тюрками произошли в 751 году в Семиречье в Таласской битве. Первым тюркским властителем, принявшим ислам и объявившим его официальной религией своего государства, был Абд ал-Карим Сатук Богра-хан (901-955), основатель Караханидской державы в Средней Азии. С этого момента исламизация тюрков происходила весьма быстро и приняла массовый характер [Абусейтова 2003: 162]. Тюркские племена чигиль, карлуки и ягма, сыгравшие важную роль в этногенезе народов Средней Азии, войдут в состав государства Илекханов (Караханидов). Тюрки активно интегрировались в исламский мир, этот период предзнаменует активизация степных

* Магистрант Национального Университета Республики Узбекистан имени Мирзо Улугбека

кочевых народов и создание ряда тюрских государств (Газневиды, Караханиды, Сельджукиды).

На начальном этапе, связанным со сложением исламской культуры (XI- нач. XIII вв.), принесенная арабами эстетика, воспринятая и усвоенная местными народами, смогла объединить и адаптировать к собственным интересам различные элементы, ставшие впоследствии классикой исламского искусства [Гюль 2005: 142].

В Средней Азии X – XII вв. ведущую роль в политической жизни больше играют правители и династии тюрского происхождения, тем не менее, в самом искусстве и духовной культуре, особенно в мусульманский период происходит синтез культур различных народов, чему также способствовал Великий Шелковый Путь.

Соседство с исламским миром и духовно-мировоззренческие общности в исламе и тенгрианстве повлияло на принятие тюрками ислама.

Главным божеством у тюрков являлся верховный бог Тангри (небо) и Куктангри (голубое небо) [Дервиш 1994: 29-30]. У тюрков – Тангри, у монголов известен как Тэнгри [Жаххаров 2015: 20]. Тюрки исповедовали культ «дух синего неба» - (Тенгри), поклонялись ему, просили покровительства и защиты. С верховным божеством Тенгри у тюрков был также связан культ коня, люди верили, что лошадь видит злых духов, и может защитить от них. Необходимо заметить что, у божества Тенгри была дочь – Алтын - дьюстик - в алтайской мифологии небесная дева, – она славилась красотой, умением чародействовать [Валянская 1992: 20]. В мифологии монгольских народов была известна Охин-Тенгри – женское небесное божество. Относится к разряду чой-джинов – грозных божеств, гневное воплощение богини Цаган Дарэке (Белая Тара). Наделенная функциями божества времени, в сопровождении богинь времен года, она была связана с судьбой и загробным миром, Охин-Тенгри также выступает богиней-матерью и всеобщей прародительницей. В различных традициях Охин-Тенгри рассматривают как благодное божество или божество смерти, особенно детской.

Почитание неба, солнца и земли среди народов, населяющих Центральную Азию считалось священным, и ни в коем случае нельзя осквернять их своими мыслями и поступками. При Чингизхане тенгрианство, которое со времен тюркских каганатов было государственной религией кочевников еще сохранило свою силу

как государственная идеология. У монгол было распространено предписание, согласно которому не должна проливаться на землю кровь верховного правителя. Поэтому когда надлежит предать смерти самого правителя или кого из членов правящего рода, изобретают такой метод казни, чтоб кровь правящей династии не попала на землю. Внук Чингизхана, хан Кублай (Хубилай – 1213-1294 гг.), победив восставшего против него дядю Найяну, приказал завернуть Найяна в ковер и подбрасывать до тех пор, пока тот не умрет, чтобы не проливать кровь на землю и не выставлять на обозрение солнцу и небу. У татар принято было душить свою жертву, так как проливать кровь на землю не пристойное дело. Бакши (монгол. жрец) также считали, что проливать на землю кровь дурно [Фрэзер 1984: 220-221].

В сказаниях большинства тюркских народов их великой прародительницей считается легендарная Умай. У казахов Умай - ене – дух – покровитель детей. Умай в свою очередь генетически связана с иранской мифологической птицей Хумай (Симург), которая бросая свою тень на человека, делает его счастливым, особенно это ярко прослеживается в эпосе «Рустамнаме» [Короглы 1983: 52].

Большое значение придавалось божествам различных природных явлений, стихий, растений и животных. Так, Мюйюздую Эне – дочь кайына – божества-покровителя диких животных. Мюйюздую Эне считается покровительницей озера Иссык-Куль [Валянская 1992: 187].

С водной стихией и плодородием связано божество Албаства. Албаства - у турок, казанских, крымских и западносибирских татар, казахов, башкир, тувинцев, алтайцев, узбеков (албаствы, алвасти), туркмен (ал, албассы), киргизов (албарсты), каракалпаков, ногайцев (албаслы), азербайджанцев (хал, халанасы), кумыков (албастыкьатын) – злой демон, связанный с водной стихией. У казахов, каракалпаков, киргизов, узбеков называлась также – марту (мартуу, мартув, мартук), у узбеков Зарафшанской долины – сарыкыз (желтая дева). Обычные атрибуты Албаствы – магическая книга, гребень монета. В казахских мифах у Албаствы есть муж – леший сорель. По представлениям большинства народов, В киргизских и казахских мифах, Албаства крадет легкие (печень, сердце) роженицы, и как только она отпускает их в воду, считается, что роженица скоро умрет. Но также считается что, если человек завладеет волосом Албаствы, то ее можно подчинить, у туркмен и узбеков это еще предметы – книга, монета, гребень.

Албаста способствует обогащению своего хозяина, помогая ему излечивать заболевших по ее вине людей.

В дальнейшем на место богини воды и плодородия стала Ардви-Сура-Анахита – богиня священных вод, девушка носящая венец из чеканного золота, золотую обувь, плащ из меха выдры, обитает на звездах. Бесстрашная она продвигается на четырехконной колеснице и сокрушает демонов и притеснителей. Все боги зывают к ней и просят у нее богатства, она обеспечивает плодородие природы и живущих существ, покровительствует стадам и пастбищам. Нужно заметить что, культ женского божества Анахиты угас в VIII в. н. э., когда в Средней Азии воцарился ислам [Снесарев 1978: 98]. Однако функции которые выполняла Анахита, прежде всего забота о продолжении человеческого рода, сохранился в Центральной Азии и после распространения ислама, только в других духовных образах.

Примечательно что, Анахита также известна как Нахит и вообще представляет собирательный образ многих божеств Центральной Азии, а также зороастрийских богинь как Аши, Хайварат. В дальнейшем данный образ перешел на мусульманских святых, на дочь Мухаммада Фатиму и покровительницу женщин Анбар-она [Джабборов 1993: 57-58]. В Средней Азии сохранился культ святых женщин в образе Анбар – она, известная в Хорезме как повивальная бабка, в Самарканде покровительница женских занятий.

К стихии огня восходит культ Жалмауыз Кемпир матери – покровительницы, которая выполняет функции хозяйки родового огня, шаманки – покровительницы [Дервиш 1994: 23]. Огонь считался символом мироздания, к нему относились с большим уважением. С культом огня, связывают культ коня. Так на многих монетах III-IV вв., существует изображение мчащегося коня с развивающейся гривой, на обратной стороне с изображением символами огня.

В мифологии казахов и киргизов также известно злое демоническое существо Жалмауыз Кемпир – выступающее в образе старухи с 7 головами [Валянская 1992: 186]. Людоедка, похитительница детей, в образе легкого она плавает на поверхности воды, а когда приближается человек, превращается в семиглавую старуху, хватая и вынуждает отдать сына.

Помимо прочего, поклонялись и низшим формам – джинам, пери, девам. Считалось что, задобив дух, он будет помогать,

выступать оберегом семьи. В случае если разозлить дух, то можно навлечь беду – смерть, неурожай.

Девы - антропоморфные духи, преимущественно огромных размеров, обладающие невероятной силой. По поверью народов Средней Азии, девы обитали в логовах, называемых «девлох», расположенных к югу от Гиссарского хребта в Таджикистане [Короглы 1983: 27]. Особое почитание в Таджикистане получил Белый див – покровительствующий пряхам. А пятница была посвящена – Белой богине «Дэви сафед» , в этот день пряжи воздерживались от работы а вечером приносили жертву.

Помимо прочего в тюркской и арабской мифологии существуют Пари - духи. Пари выступает как в отрицательном образе – засухи и неурожая, так и в положительном образе красивой девушки творящей добро. У таджикских народов пари предстает в антропоморфном и зооморфном обликах. Доброжелательные пари появляются в облике птиц, лягушках, черепахах, тигра, в образе девушки в синей, красной или белой одежде. Злые пари имеют отталкивающий вид и носят грязную одежду, у них есть свой шах и старшие. Пари имеют связь с водным источником и земледелием [Валянская 1992: 210].

В эпоху Амира Темура и Темуридов для иновлиний складывается гораздо более благоприятная атмосфера: господствующая в обществе религиозная и этническая толерантность, светскость культуры и искусства благоприятствовали к обращению к традициям иных культур. Особое внимание в контексте сложения и эволюции культуры и искусства средневекового Востока привлекает Иран. В культуре Ирана и Маверанахра прослеживается влияние тюркской эстетики, и наоборот арабесковый декор на темуридской керамике является подражанием персидским образцам.

В заключение, необходимо отметить, что в начале XVI века, когда крупнейший культурный центр Темуридской державы Герат, был завоеван Шейбани-ханом, происходил постоянный приток тюрков, а с ними приходили и новые культурные и религиозные мировоззрения и идеи.

ЛИТЕРАТУРА

Абусейтова М. Ислам в Казахстане: история и современность //Казахстан и современный мир. 2003, № 3 (6). - С.162

Гюль. Э. Диалог культур в искусстве Узбекистана. Античность и средневековье. - Т., PRINT – S.2005. – С. 142

Дервиш Р. А., Левтеева Л. Г., Мусакаев А. Памятники истории, религии и культуры в Узбекистане. – Т., Укитувчи. 1994. – С. 29-30

Каххаров. А. Древнетюркская Уйгурия. (Этносоциальная истори). – Алмата., 2015. – С.20

Валянская О. П. Женщина в мифах и легендах.// Энциклопедический словарь. – Т., Шарк. 1992. – С. 22

Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. – М., Политиздат. 1984. – С. 220-221

Короглы Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. – М. 1983 – С. 52

Валянская О. П. Женщина в мифах и легендах.// Энциклопедический словарь – Т., Шарк. 1992. – С. 187

Снесарев Г. П. По следам Анахиты. Этнографы рассказывают. – М. 1978. – С. 98

Джабборов И. Дресвянская Г. Духи, святые, боги Средней Азии. – Т. 1993. – С. 57-58

Дервиш Р. А., Левтеева Л. Г., Мусакаев А. Памятники истории, религии и культуры в Узбекистане. – Т., Укитувчи. 1994. – С. 23

Валянская О. П. Женщина в мифах и легендах.// Энциклопедический словарь – Т., Шарк. 1992. – С. 186

Короглы Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. – М. 1983 – С. 27

Валянская О. П. Женщина в мифах и легендах.// Энциклопедический словарь – Т., Шарк. 1992. – С. 210

İBRAHİMOV'UN KAZAK KIZI ADLI ROMANINDA KAZAK TÜRKLERİNİN YİYECEK-İÇECEKLERİ VE SOFRA ADABI

Çulpan Zaripova Çetin*

Features of Kazakh national cuisine and the culture of behavior at the table in the novel by G. Ibragimov "Daughter of the Steppe."

ABSTRACT:

In the novel The Daughter of the Steppe, G.Ibragimov described the life of the Kazakh people in an important historical period when tribal feuds occurred and people craved freedom. In the novel from the first lines the author

* Yrd.Doç.Dr., Kafkas Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Slav Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Öğretim Üyesi.

describes with love traditions, way of life, nature, material and spiritual cultural values of the related Kazakh people. Much attention in the work is given to the national cuisine and culture of the feast of Kazakhs, which was formed in close relationship with nomadic life, livestock and farming.

KEY WORDS: Galimdzhan Ibragimov, "The daughter of the steppe", Kazakhs, national cuisine, culture of feast.

Tatar edebiyatında Romantizmin temelini atan, edebiyat teorisi ve tenkidini geliştiren büyük Tatar yazarı, ünlü devlet ve cemiyet adamı, filolog, tarihçi ve muallim Alimcan (Galimcan) İbrahimov'un (1887-1938) XIX. yy. sonu – XX. yy. başında Kazak bozkırında olup biten olayları anlatan Kazah Kızı (Kazak Kızı) adlı romanı 1911 yılında yazılmış olsa da ancak 1917 Ekim Devrimi sonrası 1924 yılında yayımlanır. XX. yy. başı Tatar bilim adamı G. Rahim'in de dediği gibi "A. İbrahimov, Kazah Kızı (Kazak Kızı) romanı ile kendisinin bilgili, duygusal ve geniş epik planda çalışan bir yazar olduğunu bir kez daha kanıtlar. Bu eser, göçebe Türk boylarının bozkır kokan ulu destanlarını ve çok özel bozkır şairlerinin yazdıkları şiirleri hatırlatıyor." [Sadekova 1995: 58].

Kardeş Kazak Türklerinin hayatını, geleneklerini, kültürünü Tatar yazarı bizzat kendisi tanır. A. İbrahimov, 1905 Rus İnkılabı döneminde şakirtlerin isyanına katıldığından dolayı Orenburg şehrinde eğitim gördüğü Veli Molla Medresesi'nden kovulur ve Kazak bozkırlarına gidip altı ay Kazak köylerinde öğretmenlik yapar. Bu halkın zengin söz varlığını, günlük hayatını yakından öğrenir, akınların söylediği *üley* dedikleri türküleri dinleyerek ilham alır ve bütün gördüklerini, duyduklarını ve yaşadıklarını Kazah Kızı (Kazak Kızı) adlı eserinde usta bir kalemlle tasvir edip Tatar okuyucularına sunar. Tatar halkbilimci Aysılı Sadekova'nın da belirttiği gibi, bir bozkır halkının çetrefilli kaderini, çok özel hayatını ve geleneklerini böyle geniş epik planda göstermeyi başaran uluslararası nitelikte olan başka bir eser Tatar edebiyatında henüz görünmedi. [Sadekova 1995: 58].

Kazak Kızı adlı romanında edip Kazak halkının tarihin önemli bir kesimindeki hayatını kaleme alır: Aşiretler arasında mücadele, halkın azatlığa kavuşma isteği, kızların ve kadınların evlenirken özgür seçim yapma isteği vb. Roman, ilk satırlarından sonuna kadar Kazak Türklerinin gelenek göreneklerine, örf âdetlerine, giyim kuşamına, mutfak kültürüne, halk edebiyatı örneklerine, kültürel değerlerine ve yaşadıkları coğrafyanın doğasına, güzelliğine hayranlıkla yazılan bir eserdir.

Kazak Türklerinin beslenme ve mutfak kültürü, onların yüzlerce yıl öncesine dayanan göçebelik dönemindeki yaşam biçimine, hayvancılık ve tarıma dayalı ekonomik etkinliklerine, tarih içerisinde karşılaştıkları komşu kültürlerle etkileşimlerine, en önemlisi de millî kimliklerinin belirleyici ögesi olan gelenek görenekleriyle dinî inançlarına göre şekillenmiştir. Kazak Türklerinin ulusal sofrasında en eski yemekler et, süt ve sütün türevlerinden oluşan hayvansal besinlerdir.

Et. Kazak Türklerinin mutfak kültüründe ana yiyecekler, et (kısır kısırak *-tu biye-* eti, altı aydan fazla beslenen koyun *-tuktu-* eti, at etinin göğüs eti ve at etinden yapılan sucuk *kazılık*, vb.) ve kıymız idi. Bu durum hem toy hem misafir hem günlük sofralar için geçerli idi: “Bir afta sonra bozkırın yukarı ve aşağı ucuna at gönderip milleti bir araya topladılar. Kıymızın bol, tuktuların semiz zamanı, yarış atlarının da kanı kaynayıp kalbin gür vurduğu zamanı idi.”; “Evin sahibinin yanından yer gösterdiler. Tuktunun semizini, yılki kazılığının yağlısını ikram ettiler. Bu evde yine iki ayak kıymız içti.”; “Tuktunun semizleri kesildi, kıymız bol ikram edildi.” [İbrahimov 2002: 392, 414, 507]. At, deve, öküz gibi büyükbaş ve koyun gibi küçükbaş hayvan besleyen Kazakların ana yemeklerinin et olması hiç de şaşırtmıyor: “Kapı açıldı da büyük çağan ve tabak ile kıymız alıp Tukul girdi.”; “Ulu ev ile Ak çadırda et yiyip kaldılar.”; “Tukul, orta evin karşısında büyük kazanı doldurup et pişiriyor.”; “Kazan dolusu et pişiyor, fokur fokur semaver kaynıyordu.” [İbrahimov 2002: 440, 518, 446, 490].

Bugün bile yarı göçer hayat tarzını benimseyen Kazakların en değerli hayvanları: At, koyun, deve vb. Yedikleri et çeşitleri de bu hayvanlarla ilgilidir: pişmiş et, *kazılık*, atın yelesinin yanındaki etten yapılan bir çeşit yağlı yiyecek *maylı jalsa*, koyunun karaciğerinden, böbreğinden, yüreğinden, akciğerinden ve kuyruk yağından yapılan bir çeşit yağlı yiyecek olan *kurdak*, etle yapılan kendi yağında kızartılan, içine baharatlar ve patates, soğan da koyulabilen bir çeşit yemek *köygen böyrek*: “Baybişe misafirlerin değerini bilerek nadir yiyeceklerden olan kurdak, köygen böyrek gibi ikramlarda bulundu.”; “Tukalın çoktandır kazana attığı semiz koyun eti, yağlı kazılıkları, jalları uzun uzun pişerek, acayip lezzetli, kuvvetli olup hazır oldular.”; “Komşuda yaşlı bir kadın çok hastaymış. Dün ‘Altınçeç uğrasa iyi olurdu.’ diye birini göndermişti. Bike küçük deri kaba kıymız koydurdu, küçük bir kazılık ile yağlı jalsa aldı da köyün kenarında bulunan çadıra hasta ziyaretine gitti.” [İbrahimov 2002: 507, 453, 437].

Ancak bütün hayvanların arasında Kazak için en değerlisi attır. At eti göçebe beslenmesinde önemli bir yere sahiptir. Kazak hanlarından birisi şöyle demiş: “At, bizim şerefimizdir, onurumuzdur. Eti, en

sevdiğimiz yiyecek, sütü de en sevdiğimiz içecektir.” [Materialı 1969: 160]. Kımız. Eserden de görüldüğü gibi, kısrak sütünü acıtıp yapılan kımız da Kazak sofralarında et kadar değerli ve vazgeçilmez olurdu. Hem toylar, hem meclisler hem misafir ağırlama hem hasta ziyareti hem yolculuk, bunların hiç biri kımız olmadan geçmezdi. Kımız meclisleri, oyun eğlence, meclis sonrası uzun sohbetler, bunlar hepsi Kazak Türklerinin bozkırdaki hayatını açıklayan önemli detaylar: “Ortadaki ulu evde erkekler yemek bekleyip sohbet edip oturuyorlar olmalı. Oradan kahkahalar duyulmakta. Az önce Tukul’ın ak oramal sardığı başı, kazan altında oynayan ateşin alevi göründü...”; “Evvelki gün akşama doğru koyun sürüsünden semiz tuktılar getirtti. Buna ek olarak kazana kazılığın yağlısını koydurdu. Kımızı bol hazırlattı da Ak çadira güvendiği üç Kazak gencini çağırttı.”; “Bugün kısrak kesildi, kımız çok içildi. Karlıgaç Silu’nun gelin olup gelmesini oyun ve eğlence, at yarışlarıyla gürültülü bir şekilde kutladılar. Ama gerçek düğün daha ileride idi.”; “Düğünü büyükten yaptılar. Düğüne etraftaki bütün Kazakları getirmeye çalıştılar. Kesilen malın, içilen kımızın hesabı yoktu...”; “Deri tursıktan Buhara’nın yeşil piyalasına (kase) koyup kımız içirdi.”; “Bike için küçük deri tursık ile deveye kımız astılar.” [İbrahimov 2002: 394, 515, 520, 527, 400, 493].

Kımızın ve etin olmadığı ev, eserden de anlaşıldığı gibi fakir ev sayılırdı: “Kazakların eski âdetine uygun olarak o, konuğa hizmet etmek sadece kımız ve etle olur diye düşünüyor. Semaver, çay, bavırsak gibi bidatleri işe yarıyor diye saymıyordu. Gelini çay sofrası hazırlayınca özür dilemek gerektiğini doğru buldu: ‘Uzak yerin misafiri bizi ayıp etmesin: zenginliğimiz tükendi. Evimiz kımızsız kaldı! Yoldan geçen konukları et ve kımız ile ağırlamaya gücümüz yetmediğinden gönlüm bozuluyor.’ dedi.” [İbrahimov 2002: 410]. Et, tüm göçebe toplumlarda beslenmede, yönetici sınıfının üyeleri arasında büyük bir öneme sahiptir. Bu sınıfın gözünde et; canlılık, fiziksel enerji ve savaşıma yeteneği gibi gücün gerekçesini oluşturan unsurları sağlamada bir vasıta. Öte yandan et yiyememe, yoksulluğun bir işaretidir. [Montanari 1995: 28-30]. Türklerde de üretim koşullarının belirleyici etkisiyle et - özellikle koyun eti- temel besin durumundadır. Bu kapsamda “Tepe tepe et yığmak ve göl gibi kımız sağımak” zenginlik göstergesi olarak önemli anlam kazanmaktadır. Hakan, beylerini ağırlarken bol et ve bol kımızı eksik etmezdi. [Beşirli 2011: 145-146]. Tek bir sofrası et yenilmeden ve kımız içilmeden geçmeyen Kazak Türkleri, misafiri en güzel yiyeceklerle ağırlamak isterler. Her ne sebeple olursa olsun eve gelen misafiri karşılayıp kabul etmek, onu evin en seçkin yerine oturtmak, onun için hayvan kesip *konakaşı*

vermek, saygı göstermek Kazakların 7.-10. yüzyıllardan kalmış gelenekleridir. Ama tabii ev sahibinin maddi durumuna göre bu sofraya değişiklik gösterebilirdi. Örneğin, eserde zengin olan Sarsımbay, misafirleri mutlaka semiz *tuktılar* ve bol kımızla ağırlar: “Tuktıların semizi kesildi, kımız bol koyuldu, Baybişe değerli konuklara çok nadir olan kuvırdak ve köygen böyrek gibi yiyeceklerden hazırlattı.”; “Karlıgaç diğer taraftan kâseleri almaya giderken Tukul’ı gördü. ‘Ablam, konuğun değerlisi geldi... Tuktının semizini kestirip kazana kazılığın, jalın yağlısını at.’ dedi.”; “Arıslanbay Azım Eke’ye güler yüz gösterdi, zengin bir şekilde süslenen güzel büyük Ak çadırın başköşesine değerli yere oturttu. Çadırdaki dolaşan geline yarı şakalı yarı ciddi bir şekilde ‘Eski dönürünüz ayıp edip gitmesin. Tuktının semizini kesin, kımız bol getirin.’ dedi.” [İbrahimov 2002: 507, 442, 416]. Kısırak sütünün mayalanmasıyla elde edilen, hafif alkollü, ekşi, çok eskiden beri bilinen bir Türk içkisi olan kımızın esritici özelliği eserde şöyle anlatılır: “Herkesin şakakları kızardı, yüzlerine ter vurdu. Esriklik kan damarları ile dağılarak keyifli bir hal aldı.” [İbrahimov 2002: 442].

Sütten Yiyecekler. Kazaklar kısırak, deve, koyun, keçi ve sığır sütünü hem tek başına hem de türevleriyle birlikte geniş ölçüde tüketmektedirler. Kasımanov’un tespitiyle bunlar; süt, yoğurt, süzme yoğurt, ayran, *ayran köje*, *koyırtpak*, *ayran-şalap*, *boza*, *irkıt*, *bırsıma*, *kaymak*, *kaspak*, *ağız (uvız)*, süt, *göğ süt*, *kadırgan süt*, *turnıyyaz*, *ecegey*, *aşıtkı*, *akirim*, *irimşik*, *akirimşik*, *mandır (mayek)*, peynir, taze peynir, köpük, sıcak peynir, sıkma peynir, *marıta*, ezilmiş peynir, *ak malta*, öğütülmüş peynir, peynir yağ, *peynirsorpa*, *aklak*, *ak tuşpara*, *uvız irimşik*, *köpirşik*, *süt katılan irimşik*, *irimşik döğme* ve *cent (kospa)*tir. Eserde birkaç günlük toplanan sütü önce kazanda kaynatıp *irimşik* dedikleri lor peyniri ve sonra onu güneşte kurutarak *kurut* dedikleri çökerek de yaparlar: “Henüz kurumayan kurutları güneşe çıkardı. Önce astıkları ile yan yan üçüncü kazanı da asıp altına tezek atıp birkaç gün devamında toplanan sütten irimşik kaynatmaya başladı.” [İbrahimov 2002: 422].

Hamurdan Yiyecekler. Bavırsak. Eserde çay sofrasına yöresel yiyecek olan *bavırsak* koyulur. Bu yiyecek, birçok Türk boyu için ortak olan, mayalı ya da mayasız hamurdan yağda kızartarak yapılan ve çay sofrasına koyulan lokmalardan ibarettir. Bavırsağın çay sofrasına koyulması eserde şöyle anlatılır: “Kazakların eski âdetine uygun olarak o konuğa hizmet etmek sadece kımız ve etle olur diye düşünüyor. Semaver, çay, bavırsak gibi bidatleri işe yarıyor diye saymıyordu.”; “Kapıdan semaverle gelin girdi. Tirmenin sol tarafında duran alçak dolaptan kirli sofraya örtüsü, sapı kırık çaydanlık, yamalı

fincanlar, birkaç bavırsak koyulan bir tabak alıp bunları misafirin önüne koydu. Koyu kaymakla çay koymaya başladı.”; “Vakit geç de olsa gelin kuyudan su getirip semaverin altını yaktı. Raftan kaymak, bavırsak aldı, fincanları çıkardı.” [İbrahimov 2002: 410, 409, 534].

Örneklerin bir tanesinden görüldüğü gibi Kazaklar, çaya koyu kaymak katarak içmeyi çok severler. Bu âdet, diğer Kıpçak boylarında –Tatarlarda, Başkurtlarda- da günümüze kadar korunmuştur. Eserden görüldüğü gibi fakir olanlar günlük hayatta et yiyip kımız içemiyor. Bu yüzden fakirleşen Biremcen Eke çay, *bavırsak* ve kaymak gibi nimetleri konuğa layık olarak görmez, onun için misafiri ağırlarken mutlaka et ile kımız olmalı idi sofrada. Fakirlerin yediği yemek yazar tarafından şöyle anlatılır: “O arada Tupal, aksak koyuncunun bütün ihtiyacını karşıladı. Yaşlı adam eline birkaç damla su damlatıp kirli havluya sildi de ağaç kap ile verilen koyu küceyi, pişirilip kurutulan darı yarmasını yiyip küçük deri tursıka koyulan ayranı alıp avluya çıktı.” [İbrahimov 2002: 419].

Örnekten görüldüğü gibi kımız yerine de fakirler ancak ayran içebilirdi. Eski Türk yiyeceklerin adları –*bavırsak*, *küce*, *kazılık*, vb. – bu eserde tarih ve etnografi, dil açısından dikkate layık çünkü birçok şivede ağızda onlar günümüzde de korunmuş vaziyette. [Bayazitova 2007: 185]. *Küce*, buğdayı havanda dövdükten sonra kazanda kaynatarak pişirilen etsiz cıvık keşkek, lapa. [Tatar 1979: 378]. Ekmek Kazaklarda genelde yufka şeklinde yenir ve ona *nan* derler: “Benim nanımı yiyorsun, kımızımı içiyorsun.” [İbrahimov 2002: 510]. Gelen misafire sofraya hazırlayıp yemek yedirmenin konukseverlik dışında diğer görevi de vardı. Aynı kazandan yenilen yemeğin hakkı büyük diye inanırlardı. Örneğin, eserde aynı sofrada kımız içip et yemek, aşiretleri kan davasından da kurtarır: “Kımız çok içildi. Tuktiların iyisi asılmış, kurdak yapılmıştı. Yurdu kana bulayacak bir işten bu şekilde kurtulmalarına sevinip sohbet ettiler de ‘Devletin bol olsun!’ diye elçi konuklar Sarıbay’ın yaylasına barış haberi götürmek için yola koyuldular.” [İbrahimov 2002: 524].

Sofra adabı. Gerek bir toplantıda, gerek bir davette, gerekse evde aileler günlük sofrada yemek yerken dikkat edilmesi gereken kurallara sofraya adabı veya sofraya görgüsü derler. Yüzyıllar devamında gelişen sofraya adabına göre, yemekten önce ve sonra ellerin yıkanması, yemeğe besmele ile başlayıp yemeği bitirince Yaradan’a verdikleri nimetler için şükür etmek, yemeğe önce büyüklerin başlaması, bunlar her toplumda herkese tanış kurallar. Türklerde ise sofraya, eskiden de günümüzde de herkes toplumda tuttuğu yere, gördüğü saygıya göre oturur. A. İbrahimov’un romanında bu güzel âdet şöyle anlatılır: “Herkes

toplumda gördüğü saygıya göre kimisi kapı yanında durmuş, kimisi çömelmiş, büyükler keçe üzerine oturmuştu. Törde - evin başköşesinde-kadife yolluğun üzerinde bağdaş kurup büyük semiz gövdesi ile evin sahibi Sarsımbay oturuyor. Onun bir tarafında sırmalı börk giyen konuk genç Arıslanbay, ondan sonra atlara bakan Jilkıışı Ata, onun yanında köyün fakir ihtiyarı İrcan Baba, Bey'in diğer tarafında ise onun ticari işleriyle uğraşan Kuybagır adlı genç, ondan sonra bu yaylanın orta yaş fakir Kazakları dizilip meclisi daire şekline getiriyorlar. Başkalar bu meclise dâhil olmuyor, onlar kenarda bekliyor.” [İbrahimov 2002: 454]. Tarım ve hayvancılığa dayalı üretim gerçekleştiren ataerkil bir toplumda evin ya da çadırın başköşesi olan *törde* oturma, üretimin asli unsuru olan erkeğin ve yaşa dayalı hiyerarşi de, evdeki en yaşlı erkeğin hakkı olacaktır. Sofrada herkesin oturduğu yerin farklı ve hiyerarşiye bağlı olmasına gelince, Priskos'un seyahatnamesinde Atilla'nın misafirleri ağırlamasında bu sağ ve sol simgeselliği bir örneği görülmektedir. Misafirler kapının eşiğinde tam Atilla ile karşı karşıya oturmuşlardır. Misafirlere oturmadan, Hunların örf ve âdetlerine göre Atilla'ya selam vermek üzere sakiler tarafından kadeh verilmiştir. Misafirler verilen içtikten sonra yemek sırasında oturmaları için tahsis edilen iskemlelere oturtulmuşlardır. Priskos'un ifadelerine göre mekânın ortasına bir divanda Atilla oturmaktadır... Yemekte en hürmetli yer Atilla'nın sağ tarafıdır. İkinci mevki sol tarafıdır. Misafirler bu sol tarafa oturtulmuştur.[Beşirli 2011: 143-144].

Kazaklarda ziyafet sofralarında önce koyun ve at etinden yapılmış iştah açıcı yiyecekler ikram edilir. Bunlar *kazı, sujuk, jal, jaya, suryet, karta, kaburga*'dır. Bunların yanında hamurdan yapılmış yassı ekmekler getirilir. Kazakların en popüler yemeği de Kazak yöntemiyle pişirilen ettir. Hayvanın uygun yerlerinden büyük parçalar halinde haşlanarak hazırlanan etler sofraya bütün olarak getirilir. *Konakşı* kabına kesilip pişirilen hayvanın başı ve kalça kemiği, kaburgası, aşıklı ilik kemiği konulur. Tüm zamanlarda devam eden bu töre, bugünde ziyafetlerde aynı şekilde varlığını sürdürmektedir. Bozkırda eti sofraya getirmenin ve onun konuklar arasında paylaşılıp yenilmenin kendi düzeni vardı. Yiyecekler ve yemek üzerinden statü inşa etme sürecinde oturma düzeninden sonra en önemli unsuru yemekten alınacak payın yemeğin neresi olacağı oluşturmaktadır. Yemekten alınacak pay bireyin toplumsal hiyerarşideki yeri esasında şekillenmektedir. Hayvansal üretimin esas olduğu bozkır toplumunda ana besin maddesini oluşturan etin her parçasının ayrı bir değerde olması ve parçaların değerlerine göre paylaşımına girmesi beklenir. Bu farklılaşma aynı zamanda o parçayı almaya hak kazanan kişinin de toplumsal hiyerarşideki yerinin

en önemli göstergesi olmaktadır. Törenselleşmiş bir yemekte, konargöçer Türk toplumunun temel besini olan koyundan herkesin yiyeceği kısım önceden belirlenmiştir. Bu atalardan gelen mirasla olmaktadır. Yani ataların hizmet ve bahadırılık derecesi, topluluk tarafından tanınmakta ve nesiller boyunca devam ettirililmektedir. Tabi olarak torunlarda kendi hizmet ve bahadırılıkları yolu ile üleş veya pay haklarını yükseltebilmektedirler. Kötü bir hareket yapıp cezalandırılanlar ise üleş ve pay haklarını kaybetmekte aynı zamanda bunlar mera ve otlak haklarını da kaybetmiş olmaktadırlar. [Ögel, 1982: 16].

Romanda yemek öncesi sofraya toplanan herkese önce ellerini yıkatırlar: “Colkınbay, eline küçük pirinç leğen ile ibrik alıp daire şeklinde oturan konuklara sıra ile ellerine su dökmeye başladı.” [İbrahimov 2002: 454]. Et, tabağa süzülerek önce erkeklerin bulunduğu eve verilir: “Kapı açıldı ve içeriye ellerinde tabaklarla Tukul ile hizmetçi kadın girdi. Kapı yanındaki halk aç gözlerini buharlı yağlı etlere dikti. Üzerine kadar doğranmadan semiz tuktı ve kazılık dolu tabağı başköşedeki sofraya oturtular. Tabağın üzerinde tütülenip pişirilen koyun başı ve biraz yufka vardı.” [İbrahimov 2002: 454]. Âdete uygun olarak evin sahibi Sarsımbay, Tanrıya verdiği şükrederek yüzünü sıvazladıktan sonra tabağı Jilkışı Ata dedikleri evin yıkıklarına, atlarına bakan adama uzatıyor ve eti o paylaşır: “İhtiyar Yunus, önüne tabak gelince cebinden deriden bir kutu çıkardı. Oradan ağaç saplı küçük bıçağı aldı da önüne tabak gelince, bıçağı demir tabağın kenarına sürtüp “Verdiğine şükür!” diye eti bölmeye başladı. Önce başı ev sahibi Sarsımbay’a verdi. O, birkaç yerinden tattı da değerli konuğu Arıslanbay’a uzattı.” [İbrahimov 2002: 454].

Kadınlar eserde yemeği ayrı çadırda ayrı sofrada yer: “Kadınlara Ak çadıra et götürmek için küçük beyaz demir tabak getirdiler. Jilkışı Ata oraya birkaç kazılık, dört kaburga, bir tane yağlı böbrek, biraz yufka koydu da ‘Alınız.’ dedi.” [İbrahimov 2002: 455].

Et yenildikten sonra sofraya kaynayıp soğumuş *şulpa* –et suyu- getirilir ve bu da içildikten sonra artık herkes Yaradan’a verdiği nimetleri için şükreder ve böylece yemek faslı kapanmış olur. Daha sonra birer kâse kıymız içerler. Fakat Kazak Türklerinde eskiden de günümüzde de yemek yenildikten sonra hemen sofradan kalkılmaz, uzun uzun sohbetler açılır ve bu tür sohbetler, Kazak erkekleri için bir eğlence rengi de alır. A. İbrahimov bu alışkanlığı şöyle tasvir eder: “Çayı yavaş içerek, konuk ile misafir uzun uzun sohbet ettiler.”; “Haber geldiğinde o kendi köyünden olan zengini Ahmet’in ulu çadırında konuklarla kıymız içip eski sohbetleri yenileyip oturuyordu.” [İbrahimov 2002: 534, 521]. Romanda, Kazak erkeklerini yemek sonrası sindirimi

kolaylaştırmak için ağızlarına keyif verici *nasbay* attıkları da anlatılır: “Genç gelinler, çocuklar, hizmetçiler, komşu gençler çıkınca evde kalanlar tok yemekten sonra birer kâse kıymız içip herkes gördüğü saygıya göre yer alıp minder, yolluk, keçe üzerine ya da ateş yanındaki yere uzanıp arada bir geçirip ‘Elhamdülillah, verdiğiğine şükür!’ diye, yine geçirip dil altına *nasbay* koyup bazıları sigara içip uzun uzun eğlenceli sohbete başladılar.”; “Birinden alıp aşını sindirmek için dilinin altına *nasbay* koydu.” [İbrahimov 2002: 457, 414]. Orta Asya’da geleneksel tütün türü ve hafif narkotik olan *nasvay*, küçük yeşil toplar şeklinde tütünden yapılır. Eskiden *nas* adlı bitkiden yapıldığı için adını *nasvay* demişler. *Nasvay* yaparken karbonat ya da onun yerine tavuk veya deve dışkısı da kullanırlar. Değişik bitkiler, yağ ve baharatlar ile de hoş koku vermeye çalışırlar. Romanda sofrada gençlerin büyükler yemeği bitirmeden sofradan kalkmaması gibi kurallardan da bahsedilir: “Genç başı ile büyüklerin sözünü, meclisi bırakmak olmadığı için fırsat bekleyip oturuyordu.”; “Kadın biraz sakinleşti, kıza havlu uzatıp kendisi tabak yanına oturdu. Bir iki lokma aldı da elini silip âdeti bozmak olsa da başkalarının yiyip bitirdiğini beklemeden ibriği eline aldı.” [İbrahimov 2002: 457, 518].

Sonuç olarak, Tatar yazarı Alimcan İbrahimov Kazak Kızı adlı eserinde okuyuculara kardeş Kazak halkının gelenek-görenekleri ve kültürel değerleri ile beraber geleneksel mutfak kültürü ve sofrada adabı ile de geniş bilgi vermektedir. Eserde anılan yiyecek ve içeceklerin ve sofrada uyulması gereken kuralların birçoğuna yüzyıllardır bozkırda konargöçer hayat sürdüren Kazak Türkleri günümüzde de sadık kalmışlardır.

KAYNAKÇA

Bayazitova, F. “G. İbrahimov Eserlerinde Xalík Traditsiyeleré Leksikası.” Galimcan İbrahimov Hem XXI. Gasır. Tuvuvına 120 Yıl Tuluga Bağışlangan Xalíkara Fenni-Gameli Konferentsiya Materialları. Kazan, 2007.

Beşirli, Hayati. “Türk Kültüründe Güç, İktidar, İtaat Ve Sadakatin Yemek Sembolizmi Esasında Değerlendirilmesi.” Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 2011, N- 58, s. 143-144.

İbrahimov, G. Saylanma Eserler. Kazan, TaRİX, 2002.

Materialı Po İstorii Kazahskih Hanstv XV-XVIII vv. (İzvlеçeniye İz Persidskih i Türkskih Soçineniy.) Alama-Ata, 1969.

Montanari, Massimo. Avrupa’da Yemeğin Tarihi. Çev: Mesut Önen-Biranda Hinginar. İstanbul, Afa Yayıncılık, 1995.

Ögel, Bahaeddin. “Türk Mutfağının Gelişmesi ve Türk Tarihi Gelenekleri.” Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri. Ankara, Kültür Turizm Bakanlığı, Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1982.

Sadekova, A.H. Folklor v Estetike Galimcana İbragimova. Kazan, İYLİ im. G. İbragimova, 1995. (G. Rahim’in makalesi için: Béznéj Yul, 1925, N-5.)

Tatar Télénéj Añlatmalı Süzlégé. Öç Tomda. II Tom. K-S. Kazan, Tatarstan Kitap Neşriyatı, 1979.

ЛЮДИ – ПОТОМКИ ЗМЕЙ В РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ БАШКИР

Илимбетова Азалия Фаттаховна*

People – descendants of snakes in religious-mythological outlook of Bashkirs

ABSTRACT:

In the article says that in religious-mythological outlook of Bashkirs are the motives of the birth of children from earth woman and snake-father, also from snake-woman and earth men or from parents of snakes. Similar motives are found in the folklore of other peoples of the world and have a planetary character.

KEY WORDS: cult, snake, mythology, customs, Bashkirs.

Как известно, отождествление сообщества первобытных людей и отдельных видов животных является краеугольным камнем тотемизма [Авдеев 1959: 70; Золотарев 1934: 8–10, 44–45; Илимбетова, Илимбетов 2012: 7–9; Селиванов 1976: 72; Семенов 1966: 332–333; Толстов 1935: 26–27, 46 и др.]. В процессе дальнейшей эволюции подобных суждений у палеолитических охотников, рыболовов и собирателей сложилась идея о происхождении человека и почитаемого вида животных от единого зооантропоморфного тотемического предка и об их взаимном родстве. Их атавизмы сохранились до наших дней в различных жанрах устной словесности, обычаях и обрядности башкир в виде отдельных сюжетов сказок, легенд, преданий и поверий.

*Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, ilimbetovazalia@mail.ru

Например, в сказке «*Йылан*» («Змей»), записанной у бурзянцев Баймакского района РБ, отцом детей молодой женщины объявляется змей (уж): во время купания девушек в озере на платье одной из них вполз необыкновенный, говорящий по-человечески уж. Он согласился отдать девушке ее платье, если она выйдет за него замуж. Девушка уступила. Змей, оказывается, был сыном подводного (подземного) царя и мог принять человеческий облик, сняв змеиную шкуру. Змей увел девушку в подводное царство. Вскоре у них друг за другом родились двое детей – сын и дочь [Башкирский фольклор 1995: 186–187]. А в поговорке «*Был да балам балаһы – кара йылан анаһы*» («И он детеныш моего дитя – его мать черная змея») [БНТ 1980: 190] преломляется отзвук веры глубокой древности: о возможности рождения ребенка от человека-отца и змеи-матери.

В свою очередь, в сказке тех же бурзянских башкир «*Йылан батыр*» («Змей-батыр») присутствует мотив происхождения змей от человека: у старика со старухой, живших одиноко в дремучем лесу появляется на свет ребенок – змей, который рос не по дням, а по часам, говорил по-человечески и мог перевоплощаться в красивого батыра [БНТ 1976: 253–257]. Близкие по содержанию устные рассказы были распространены в прошлом среди башкир – усерган Хайбуллинского, кыпсаков Кугарчинского районов РБ [БНТ 1989: 464], а также гайнинцев Бардымского района Пермского края [Тулвинские татары и башкиры 2004: 303].

Созвучные мотивы имели широкое бытование в международном масштабе. Сюжет типа башкирской сказки «*Йылан*» отмечен в устной традиции многих урало-алтайских народов. Так, в чувашской и татарской сказках уж заползает на платье одной из купающихся девушек и отдает его только после обещания выйти за него замуж. Он приводит ее в подводный дворец, где становится человеком. За время счастливой совместной жизни у них рождается сын и дочь. В калмыцком мифе старик приносит полынь на топливо, в полыни оказался змей. Он велит старику сосватать за него ханскую дочь. Хан ставит перед стариком невыполнимые задания, но чудотворный змей выполняет их и женится на ханской дочери. Вскоре у них рождается сын [Березкин: Е11, F30]. Тема рождения людей или происхождения целых народов от змеи были характерны в Средней и Центральной Азии. По преданиям древних кипчаков, люди являются потомками святого змея по имени Бегша, обитавшего у основания мировой горы [Аджи 1994: 336]. Согласно

легенде, первопредком казахов считается мифический персонаж Жылан-баба (Змей-предок) [Кондыбай 2005: 122]. Тотемных предков символизировали онгоны в виде змеи у бурятских шаманов [Токарев 1931: 148]. В фольклоре финнов и вепсов змей прячет одежду купающейся девушки, возвращает ее за согласие выйти за него замуж. В его подводном замке она приносит ему двоих детей. В рассказе манси члены одного из родов объявляют себя потомками змея и первой женщины-праматери [Березкин: ВЗА, F30].

Данный мотив не в меньшей мере был популярен среди индоевропейских и кавказских народов. В персидском эпосе богатырь Рустам происходит по материнской линии из рода Заххака – змееподобного мифического иранского царя [Фирдоуси 1972: 32, 97, 106]. В русских, украинских, белорусских байках женщина рождает сына и дочь от ужа-мужа [Сравнительный указатель сюжетов 1979: 132]. В сербском эпосе отцом Вука Огнезмия называется Огненный змей [Иванов, Топоров 1991: 223]. По свидетельству римского историка Тита Ливия (59 г. до н.э. – 11 г. н.э.), будто Александр Македонский, царь Македонии (336–323 гг. до н.э.) – сын змеи и земной женщины [Афанасьев 1982: 274]. По поверьям древних греков, бог Загрей был сыном Зевса-змеи и богини Персефоны [Тахо-Годи 1991 а: 217]. Афиняне выдавали себя за потомков Кекропа, получеловека-полузмеи, основателя Афин [Кун 2000: 164]. Древние итальянцы признавали местного гения (духа) в образе змеи прародителем рода [Тейлор 1939: 406]. Лезгины (Дагестан) причисляли змею, живущую в доме в круг одного из их предков [Гаджиев 1977: 122]. Поверья о сожительстве женщины со змеем-оборотнем зарегистрированы у рутульцев (Дагестан) и грузин [Березкин: К76В]. Змея считается родственником абхазского рода (фамилии) Квициния / Куцния (Закавказье) [Чеснов 1993: 75].

Аналогичные сюжеты известны народам Южной, Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании. Например, в древнекитайской мифологии божественные персонажи полузмеи-полулюди Нюйва и Фуси предстают прародителями предков протокитайского племени ся в районе среднего течения р. Хуанхэ [Рифтин 1991: 407], а также народностей мяо, яо, и, тун и др. Юго-Западного Китая [Всемирная история 1999: 63–64]. В Пенджабе (Северо-Восточный Пакистан, Северо-Западная Индия) до сих пор существуют племена, ведущие свое происхождение от змеи [Маретина 2005: 11; Соколова 1972: 182]. Фантастические змеи

(варианты: Радужный Змей, Белый Змей, Черный Змей, Агуна и т.п.) числятся первопредками австралийских аборигенов Западной пустыни и полуострова Арнемленда [Белков 2004: 14, 174; Мелетинский 1991: 462], меланезийцев о. Кристоаль (Соломоновы о-ва) [Полинская 1991: 16].

Змей – чудовищный прародитель многих народов Ближнего Востока и Африки [Корочанцев 1978: 177; Маретина 2005: 4], в том числе змеевидные демон Самаэль и первая женщина Ева у иудеев [Папазян 1991: 477], гении-домашние змеи у мусульман Ближнего Востока [Ирвинг 1849: 87], (Гана) [Котляр 1991 б: 416], змей-радуга Айдо-Хведо у фон (Бенин) [Котляр 1991 а: 26].

Башкирский мотив «*балам балаһы – кара йылан анаһы*» («мать моего внука – черная змея») имеет параллели в фольклорной прозе казахов, где уббе, су пери, водные девы змеиной природы выступают в роли матерей земных батыров [Кондыбай 2005: 126]. В суевериях узбеков Ферганской долины святая прабабушка Зурек-Момо выглядела иногда в виде белой змеи [Горшунова 2012: 143]. По преданиям алтайцев Таз-аже / Таз-каан, праматерь людей и богов имела змеиную наружность [Кондыбай 2005: 126; Неклюдов 1991 а: 562].

Группа доарийских нагских племен ао, сема, ангами Северо-Восточной Индии выдают себя за потомков детей риши (мудреца) Кашьяпы и праматери змей Кадру. В древнеиндийском гимне змея-нагиня, сестра царя змей Васуки производит на свет от риши Джараткару божественного сына Астику [Маретина 2005: 23–24, 104; Мифы и легенды народов мира 2004: 134]. В мифе палаунов (Северо-Восточная Мьянма) принц Схурия вступает в брак с нагиней со змеиным туловищем и человеческой головой Тузанди. С этим браком связывают свое происхождение народы и династии шанов, палаунов и качинов Юго-Западного Китая, Таиланда, Мьянмы и Северо-Восточной Индии [Чеснов 1991: 553].

В древней индоарийской традиции легендарным автором «Рамаяны» называется аскет Вальмики, сын змеи Канники и божественного мудреца [Маретина 2005: 24]. По поверьям курдов-езидов райские красавицы гурии – пери являются порождениями змеи-матери [Авдал Амин]. Древнегреческий историк Геродот (V в. до н.э.) включил в свое сочинение предание о происхождении скифов от одного из троих сыновей (Скифа) Геракла и полудевы-полузмеи [Геродот 1972: 189]. В трудах античных авторов сохранился и другой миф о том, что богиня земли и вод Апи в облике полуженщины-полузмеи вступает в брак с первочеловеком,

собственным сыном Таргитаем и рождает от него трех сыновей Липоксайя, Арпоксайя и Колаксайя, основателей трех одноименных скифских родов [Раевский 1991: 51–52]. Змея предстает как праматерь в суевериях болгар: они обращаются к змее по имени прародительницы человечества Евы [Гура 1997: 279]. В древнегреческой мифологии один из храбрейших ахейских героев Ахилл выдается за сына nereиды (морской богини) Фетиды в змеиной внешности от Пелея, сына Зевса [Ярхо 1991: 434].

Древнейшие рудименты умозрений о змее-родоначальнице проглядываются в изображениях змеи, обнаруженных в святилище Чатал-Хююка (Южная Турция, 7–6 тыс. до н.э.). Исследователи рассматривают их как символы змееподобной богини-матери [Иванова 2009: 151]. Реликты веры в генезис людей от змея дают себя знать в воззрениях афразийских народов. В библейских сказаниях иудейская Ева, арамейская Хевья, финикийская Хвт – «Змея» родила от Адама сына Сифа, потомки которого составили человечество Левин 1991: 205; Немировский 2000: 159]. В одном из хадисов говорится, что пророк Мухаммад предупреждал своих последователей-арабов не убивать домашнюю змею, так как она может оказаться гением – зачинательницей и покровительницей рода [Ирвинг 1849: 87].

Всемирную популярность имеет также башкирский сюжет о рождении у бездетных супругов сына-змеи (в очень редких случаях – дочери со змеиной внешностью). По суевериям чувашей, выброшенные в овраги новорожденные младенцы распутных девушек могут превратиться в змеенышей-призраков (вёре сёлен) [Салмин 2007: 471]. Вполне допустимо, что данный предрассудок является атавизмом более древнего предубеждения о способности женщин произвести на свет непосредственно детенышей-змеенышей. В казахской сказке «Джигит в змеиной коже» у старухи рождается сын в змеином обличье [Золотая бита 1983: 217–224]. По поверьям турок, беременная женщина, убившая змею, может принести ребенка с очевидными змеиными свойствами [Серебрякова 1986: 207]. В калмыцкой сказке у седобородого старика, духа-хозяина водной стихии Усун-Хадын Эзен есть дочь в виде змеи [Неклюдов 1991 б: 565]. В марийской притче жена бедняка разрешается от бремени сыном-змеем. Идеи о возможности рождения от женщины детей-змеенышей содержатся в устном творчестве удэгейцев, корейцев и японцев [Березкин: Е11, К76В].

В древнеиндийской поэме «Махабхарата» (конец II тыс. до н.э.) и в пуранах встречаются образы величественных многоголовых (вариант: до тысячи голов) змей Васуки, Шеша, Калия и др. – детей Кадру (одного из многочисленных дочерей бога Дакши) от божественного риши Кашьяпы [Маретина 2005: 24, 97]. Эпизоды рождения змеобразных сыновей у бездетных супругов имеются также в индийских и сингальских баснях и новеллах, включенных в санскритский сборник III–IV вв. «Панчатантра». В иранском дастане жена шаха, в курдской сказке жена пастуха производят на свет сыновей змеиной наружности. Прецеденты подобных представлений установлены в фольклорных традициях армян и осетин [Березкин: E11, K76B]. В скандинавской саге великанша Ангрбода рождает от бога Локи мирового змея Ермунганда [Гербер 2006: 89]. В древнегреческой мифологии афинские цари Кекроп и Эрихтоний, имевшие внешний вид получеловека-полузмеи, в также чудовищный змей Пифон считались сыновьями Геи (мать-земли) [Кун 2000: 164–165; Тахо-Годи 1991 б: 442].

Данная тема была свойственна устной словесности народов Центральной, Юго-Восточной Азии, Океании и Африки. Так, в тибетской версии эпоса о Гэсэре («Лин Гэсэр») ханша Гонсон разрождается десятисаженным черным змеем и ребенком Гэсэром [Шаракшинова 1987: 183]. В мифе ами (Тайвань, Филиппины) брат и сестра, спасшиеся во время великого потопа, стали сперва прародителями змей, а затем – людей. В легендах тиморцев (Индонезия), меланезийцев о-ва Сан-Кристоваль (Соломоновы о-ва), сандаве (Судан, Вост. Африка) у старух (женщин) появляются на свет сыновья-змеи [Березкин: A4, E11, H5, K76B].

Весьма возможно, что во всех вышеизложенных сюжетах (в том числе и у башкир) речь идет не об обыкновенной женщине, а о матроне, в какой-то степени связанной со змеей или о миксантропической женщине-получеловеке-полузмее, тотемической прародительнице как первых людей, так и змей. На такую мысль наталкивает множество примеров из верований народов Южной и Юго-Восточной Азии, Океании, Африки и Америки. Например, в суверных рассказах мизо (лушеев) и миньонг Северо-Восточной Индии, бирманцев Мьянмы, кхмеров Камбоджи, исанзу Танзании, наскапи, сенека (Северо-Восток, США, Канада) арапахо (Великие равнины, США), чакобо (Боливия-Гуапоре), иранше (Южная Амазония) [Березкин: F30, i43B] и др. девушки или женщины берут в любовники змею

(питона, анаконду) и рожают от них змей, от которых происходят нынешние змеи.

Таким образом, ареал башкирских фольклорно-мифологических мотивов «змей-предок» – отец ребенка земной женщины, «змея-прародительница» – мать младенца от человека-отца, «супруги-родители дитя-змееныша» и, очевидно, «женщина – мать змеенышей» охватывают весь земной шар, их отголоски последовательно выражены в религиозно-мистических воззрениях народов во всех частях света.

ЛИТЕРАТУРА

Авдал А. Культы и верования курдов-езидов. Режим доступа: http://www.ezid.ru/articles/emine_evdal/kultura_verovaniya.

Авдеев А.Д. Происхождение театра. М., Л., 1959.

Аджи М. Полюнь половецкого поля. М., 1994.

Афанасьев А.Н. Древо жизни. Избранные статьи. М., 1982.

Башкирский фольклор. Исследования и материалы. Вып. 2. Уфа, 1995 (на башк.яз).

Башкирское народное творчество (далее и в тексте – БНТ). Сказки. Книга 1. Уфа, 1976 (на башк. яз.).

БНТ. Пословицы и поговорки. Уфа, 1980 (на башк. яз.).

БНТ. Т. 4. Волшебные сказки. Сказки о животных. Уфа, 1989.

Белков П.Л. Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб., 2004.

Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения 22.11.2016).

Всемирная история. Т. 5. Становление государств Азии / А.Н. Бадак, И.Е. Войнич, Н.М. Волчек. Минск, 1999.

Гаджиев Г.А. Верования лезгин, связанные с животными // Советская этнография. 1977. № 3.

Гербер Х. Мифы Северной Европы. М., 2006.

Геродот. История в девяти книгах. Памятники исторической мысли. Л., 1972.

Горшунова О.В. Женские образы Среднеазиатской агиологии: домусульманские традиции и народный ислам // Религиозная жизнь народов Центральной Евразии. М., 2012.

Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Золотая бита. Казахские волшебные сказки / сост. и авт. предисл. Е. Турсунов. Алма-Ата, 1983.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Змей Огненный Волк // Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1991.

Иванова В.В. Змея-джинн-предок: Анатолийский взгляд на хранителя дома // Азиатский бестиарий. Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии. СПб., 2009.

Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. 2-е изд., испр. и доп. Уфа, 2012.

Ирвинг В. Жизнь Магомета. Изд. четвертое / пер. Л.П. Никифорова. М., 1849. 312 с.

Кондыбай С. Казахская мифология. Краткий словарь. Алматы, 2005.

Корочанцев В.А. Африка под покровом обычая. Континент, расстающийся с прошлым. М., 1978.

Котляр Е.С. Айдо-Хведо // Мифологический словарь. М., 1991 а.

Котляр Е.С. Онины // Мифологический словарь. М., 1991 б.

Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. Ростов н/Дону, 2000.

Левин И. Ева // Мифологический словарь. М., 1991.

Маретина С.А. Змея в индуистской мифологии. (На материалах МАЭ). СПб., 2005.

Мелетинский Е.М. Радужный Змей // Мифологический словарь. М., 1991.

Мифы и легенды народов мира. Древняя Индия. Сборник / сост. А.И. Немировский. М., 2004.

Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока. Ростов н/Дону, 2000.

Неклюдов С.Ю. Ульгень // Мифологический словарь. М., 1991 а.

Неклюдов С.Ю. Усун-Хадын Эзен // Мифологический словарь. М., 1991 б.

Папазян А.А. Самаэль // Мифологический словарь. М., 1991.

Полинская М.С. Агунуа // Мифологический словарь. М., 1991.

Раевский Д.С. Апи // Мифологический словарь. М., 1991.

Рифтин Б.Л. Ньюва // Мифологический словарь. М., 1991.

Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб., 2007.

Селиванов В.В. Человек и зверь (о двух ведущих темах палеолитического искусства) // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.

- Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966.
- Серебрякова М.Н. Функциональная роль магии в обрядах деторождения у современных турок // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
- Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., 1972.
- Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников и др. Л., 1979.
- Тахо-Годи А.А. Загрей // Мифологический словарь. М., 1991 а.
- Тахо-Годи А.А. Пифон // Мифологический словарь. М., 1991 б.
- Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
- Токарев С.А. Буряты // Религиозные верования народов СССР. Сборник этнографических материалов. М., Л., 1931. Т. 1.
- Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты / отв. ред. А.В. Черных. Пермь, 2004.
- Фирдоуси. Шах-наме / подг. текста и прим. Н. Османова; вступ. статья Б. Гафурова. М., 1972.
- Чеснов Я.В. Тузанди // Мифологический словарь. М., 1991.
- Чеснов Я.В. «Культ онгонов» или «эффективность символов»? (к интерпретации магического лечения у абхазов) // Этнографическое обозрение. 1993, № 2.
- Шаракшинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987.
- Ярхо В.Н. Пелей // Мифологический словарь. М., 1991.

DEVLET, TOPLUM VE BİLİM ADAMI MIRZATAY JOLDASBEKOV'UN KAZAK EDEBİYATINA KATKILARI

Kaljanova Elmira *

Statesman, scientist and social scientist Mirzatay Joldasbekov's contributions to Kazakh literature

ABSTRACT:

In our study, the contributions of Prof. Dr. Mirzatay Joldasbekov, renowned Kazakh statesman, Ambassador, scientist, man of social sciences and literature, turcologist, poet and composer, to the advancement and development of Kazakh literature is covered in three thematic areas:

1- His studies which date Kazakh literature to the VII century, based on old Turkic scripts.

*Lev Gumilyov Avrasya Milli Üniversitesi Öğretim Üyesi, doktor, ekaljan@gmail.com

2- His academic papers on famous Kazakh bards Jambıl Jabayev and Kenen Azerbayev, as well as his efforts to make Jambıl's teachers and contemporaries better known, including his contributions on the art of "atışma" (a form of poetic discourse between two bards).

3- His articles, thoughts and memoirs on the classical and contemporary writers, poets, enlightened thinkers of the Kazakh nation; Abay Kunanbayev, İlyas Jansügirov, Muhtar Avezov, Çokan Valihanov, Mukağali Makatayev, Abdilda Tajibayev, Beysembay Kenjebayev, Abış Kekilbayev and others.

KEY WORDS: Mirzatay Joldasbekov, Kazakh literature, Orkhon script.

Prof. Dr. Mırzatay Joldasbekov, yurt dışında ve Kazakistan'da bağımsız ülke Kazakistan Cumhuriyeti'nin iç ve dış politikasının esaslarını oluşturmada önemli katkıları bulunan büyük bilim insanı, Türkolog, toplum ve devlet adamı, Kazak milletinin kültürü ile gelenek ve göreneklerini iyi bilen, yetenekli diplomat olarak tanınan büyük şahsiyettir.

Uluslararası Yüksek Okul Bilimler Akademisi üyesi, Kazakistan Cumhuriyeti Demokratik Reform Programları Hazırlama ve Netleştirme Devlet Komisyonu üyesi, eğitimci ve vatansever Joldasbekov, pek çok alandaki üstün başarılarını çalışkan, azimli, gayretli ve becerikli olma özellikleri sayesinde elde etmiştir.

27 Mayıs 1937 tarihinde günümüz Jambıl Bölgesi Talas İlçesi Aktöbe Köyü'nde¹ sıradan çiftçi ailesinde dünyaya gelip büyük bir istekle kitap okuyarak ve yaşlı insanların anlattıklarını dikkatle dinleyerek büyüyen, çocukluğundan dile ve edebiyata ilgi duyan genç, 1955 yılında dönemin en önde gelen yüksek öğretim kurumu olan El Farabi Kazak Millî Üniversitesi'ni kazanır. O dönemde adı geçen üniversitede Muhtar Avezov, Nığmet Savranbayev, İsmet Kenesbayev, Yesmagambet İsmailov, Beysenbay Kenjebayev, Mavlen Balakayev, Zeynolla Kabdolov, Muhametjan Karatayev gibi büyük dilci ve edebiyatçı aydınlar ders veriyordu. Öğretim üyeleri arasında Kazak milletinin sevilip sayılan yazar ve şairleri Sabit Mukanov, Gabit Müsrepov, Ğabiden Mustafın, Abdijamal Nürpeyisov, Tayır Jarokov, Kalijan Bekhojin, Jumağali Sain, Hamit Yerğaliyev vardı.

Üniversiteyi başarıyla tamamlayan Mırzatay Joldasbekov, lisansüstü eğitimde bilim adayı tezini de başarıyla savunup aynı üniversitede asistan, kıdemli okutman, doçent, Filoloji Fakültesi Dekanı görevlerinde bulunur (1967-1977 yıllar) [Biobibliografyalık Körsetkiş 2007: 14].

¹ 2007 yılında M. Joldasbekov'un doğumunun 70. yılı kutlamaları sırasında köye "Mırzatay" adı verilmiştir (M. Joldasbekov Kisilik Kitabı. Astana, 2012. s. 519).

Joldasbekov, bundan sonra çeşitli yıllarda İlyas Jansügirov Taldıkorgan Pedagoji Enstitüsü Rektörü (1977 – 1987), Kazak SSC Eğitim Bakanı (1987 – 1988), Kazakistan Komünist Partisi Merkez Komitesi İdeoloji Bölümü Başkan Yardımcısı, Başkanı (1988-1990), Kazak SSC Sosyal Kalkınma Devlet Danışmanı, Kazakistan Cumhuriyeti Yüksek Sovyeti Milletvekili (1990-1991), Kazakistan Cumhuriyeti Başbakan Yardımcısı (1991-1993), Kazakistan Cumhurbaşkanı Danışmanı (1993), Kazakistan Cumhuriyeti'nin İran İslam Cumhuriyeti nezdinde Olağanüstü ve Tam Yetkili Büyükelçisi (1993-1996), Kazakistan Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı Diplomasi Yüksek Okulu Rektörü (1996-2000), Lev Gumilyov Avrasya Millî Üniversitesi Rektörü (200-2004), Lev Gumilyov Avrasya Millî Üniversitesi Avrasya Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi Müdürü (2004-2006), Kazakistan Cumhurbaşkanlığı Kültür Merkezi Müdürü (2006-2012) gibi pek çok görevlerde bulunmuştur [https://kk.wikipedia.org/wiki/Мырзатай_Жолдасбеков].

Hâlihazırda Avrasya Üniversitesi Türkoloji Bölümü Başkanı ve Kazak Millî Sanat Üniversitesi Korkut İlmi Araştırmalar Enstitüsü Müdürü görevlerini üstlenip ilgili alanlardaki çalışmalarına devam eden devlet ve toplum adamı, bilim insanı Joldasbekov, görevleri sırasında siyasi, eğitim, kültür, tarih, dil, edebiyat ve diğer alanlara çok değerli katkılar sağlayıp Kazak milletinin ve ülkenin her yönden gelişmesinde önemli roller üstlenmiştir. Biz burada Sayın Joldasbekov'un Türkolog ve filolog yönleri üzerinde durup Kazak edebiyatının gelişmesine sağladığı katkılardan söz etmek isteriz.

Bilim insanının Kazak edebiyatına katkıları 1) Kazak edebiyatı tarihinin Orhon ve Yenisey yazıtlarının yazıldığı dönemlerden başlatılmasına temel teşkil eden eski Türk yazıtlarıyla ilgili çalışmaları, 2) Jambıl Jabayev ve Kenen Azerbayev gibi ünlü Kazak ozanlarının, Jambıl'ın hocaları ve çağdaşları olan diğer ozanların daha iyi tanınmasına, atışma sanatına yönelik yazıları, 3) Kazak milletinin Abay Kunanbayev, İlyas Jansügirov, Muhtar Avezov, Çokan Valihanov, Mukağali Makatayev, Abdilda Tajibayev, Beysembay Kenjebayev, Abiş Kekilbayev, Şerhan Murtaza ve diğer klasik ve çağdaş edebiyatçıları, aydınları, şair ve yazarlarıyla ilgili makaleleri, düşünce ve hatıraları olmak üzere üç alanda değerlendirilebilir.

Prof. Dr. Mırzatay Joldasbekov, Kazak edebiyatı tarihini netleştirmeye, Kazak edebiyatı tarihini Orhon-Yenisey yazıtlarının yazıldığı dönemlerden başlatmaya öncülük edenlerden olarak bilinir. Zira o dönemlerde yüksek öğretim kurumlarında okutulan ders kitaplarında Kazak Edebiyatı tarihi on sekizinci yüzyıldan başlatılırdı.

Böylece üniversiteli genç, dönemin totaliter siyasetinin hoşuna gitmeyen, resmen onaylanmayan tarihî konuları gündeme getirme, eskiyi karıştırma gibi pek istenmeyen, kimselerin araştırmaya pek cesaret edemediği konulardan birini üstlenip Kazak edebiyatının eski devirlerini araştırmaya başlar. Araştırmaya nasıl başladığını, Kazak edebiyatının o dönemdeki durumunu kendileri şöyle anlatırlar:

“1960 yılında üniversiteyi bitirdiğim zaman Beyseken² yanına çağırıp: “Mırzatay, bizzat kendim danışmanlık yapacağım, sen üstesinden gelirsin. Diğer kardeş ülkelere baksana, komşu Tatarlara, Özbeklere bir bak, hiçbiri millî edebiyatını dünden, XVIII. yüzyıldan başlatmadı. Bizim onlarla tarihimiz aynı, kaderimiz aynı, kökenimiz aynı. Hepimiz aynıyız. F. Engels’in: “Yüzyıllar dibine indikçe aynı kökten gelen halklar arasındaki fark kaybolur” sözleri vardır. Biz, kökü aynı, tarihi aynı halklarız. Öyleyse onların kendi tarihlerine dâhil ettikleri, hoş koku yayan bozkır gibi mükemmel eserlerin neden kendi tarihimize ilgisi olmadığını söylemeliyiz?... Atalarımızın bıraktığı değerlerimizden neden yangından kaçır gibi kaçmalıyız? Ben bunu anlamıyorum” derdi.

“Altmışlı yıllarda Kazak edebiyatı tarihine ilişkin birkaç toplantı, konferans yapıldı. Beyseken konuyu hem sakın bir şekilde hem kızarak, ama içtenlikle dile getirirdi. Ancak o dönemlerde onun fikirlerine karşı çıkan bilim adamları az değildi. Altmışlı yılların ortalarında düzenlenen konferansın birine hocamız yüreklendirdiği iki lisansüstü öğrencisini, beni ve Muhtar Mağavin’i gönderdi. Biz de konferansta: “Halkın bulunduğu yerde edebiyat, edebiyatın bulunduğu yerde tarih vardır. Biz, tarihi derinlerde bulunan milletiz. Milletimizin zengin edebiyatı vardır. Bu nedenle edebiyatımızı diğer Türk kökenli halklar gibi araştırmalıyız” cümlelerini söylediğimizde akademi üyesi Kajım Jumaliyev’in: “Hey Beysembay, çek şu eniklerini havlatmadan!” diye bağırdığını hâlâ hatırlıyorum. Beyseken o zaman çok üzüldü, ama geri adım atmadı. Kararlılığı daha da pekişti. Beni “Köne Türk Adebieti Yeskertkişteri jane Olardın Kazak Adebietine Katsısı (Eski Türk Edebiyatı ve Kazak Edebiyatıyla İlgisi)” tezini yazmam konusunda cesaretlendirdi (Asıldarım 2012: 129-130).

1. Eski Türk Yazıtlarıyla İlgili Çalışmaları

Tez danışmanı Beysenbay Kenjebayev, öğrencisine önce tez konusu olarak “Oğuznâme” konusunu verir. M. Joldasbekov, bilim adayı ünvanını almak için iki tez üzerinde çalışmak zorunda kalır. Tezlerin Moskova

² Beysenbay Kenjebayev

düzeyinde kayda alındığı o dönemlerde iletmiş olduğu Oğuznâme konusunun Sovyet Birliği çapında bir kişi tarafından incelenip tamamlandığı ortaya çıkınca yeni konuya başlama zorunluluğu hasıl olur. Yeni konu ise Orhon yazıtlarının Kazak edebiyatıyla ilgisi olur. Böylece araştırmacı, “Eski Türk Edebiyatı ve Kazak Edebiyatıyla ilgisi” adlı tezinde Orhon yazılarındaki metinleri Kazakçaya çevirir, edebiyatçı gözüyle bakıp eski Türk eserinin Kazak edebiyatı ile benzer yönlerini ispatlar; Bilge Kağan, Kültegin, Tonyukuk adlı eşsiz şahsiyetlerin bağımsız devlet kurma yönünde sergiledikleri kahramanlıklarını, savaşlarını, vecize sözlerini tahlil edip metinlerde geçen atasözü ve deyim nitelikli ifadelerin Kazakçada kullanılan bu nitelikteki ifadelerle aynı olduğunu ortaya koyar, “Alpamış”, “Kobılandı Batır” gibi destanlarla benzer yönlerini gösterir. Böylece Kazak edebiyatı tarihini bin yıl gerilere, VIII. yüzyıla götürür [Mın Jıldık Jolavşı 2012: 180].

Tez savunmasını Joldasbekov’un kendisi: “Tez önce bölümde tartışıldı. 1968 yılının yazı, eğitim öğretim yılının sonu idi. Tez danışmanım Beysembay Kenjebayev, akademi üyesi Alkey Marğulan, profesörler Malik Ğabdullin, Yesmağambet İsmailov, Muhametjan Karatayev, Temirğali Nurtazin, araştırmamı Kazak edebiyatı için iyi bir gelişme, yeni bir adım olarak değerlendirdi. Bölümce alınan sonuç bu doğrultuda oldu.

1969 yılında tezimi savundum. Savunma beş saat sürdü. Konu hem ilginç, hem çetrefilli olduğundan, yangına körükle gider gibi tartışmalar çoğalıp değişik fikirler öne sürüldüğünden zamanın nasıl hızlı geçtiğinin farkına bile varmamışız. Alkey Marğulan ağabeyin ayağa kalkıp: “Bu, çok zor bir konu. Doktor unvanı verilmesini talep etmek istiyorum!” dediğini hatırlıyorum.

Korkunç İvan gibi bastonuyla adım alarak savunmaya şair Abdilda Tajibayev geldi. Beyefendi söz aldığıında salon yerinden oynadı. Eski Türk metnini taş a kazıyan bitikçi misali kadim atalarımızın üslubuyla yaptığı konuşma içimize işledi.

Katılanlar gürültüyle dağılmaya başladı. Sevincimin haddi hesabı yoktu. Zeynolla ağabeyimiz kucağını açıp: “Gel bakayım Mırzaş, Kazak edebiyatı tarihini on iki yüzyıllık gerilere götürdün!” diye büyük bir sevinçle sarıldı.” diye anlatır (Asıldarım 2012: 133-134).

Alanın ilk ders kitabının hazırlanmasındaki katkılarıyla ilgili de sunları söylemiştir: “Üniversitede kesintisiz on yedi yıl çalıştım... Okutmanlık ve eğitimlik, edebiyatçı ve bilim insanı niteliklerim bu yıllarda oluştu. “Eski Kazak Edebiyatı” “Jambıl ve Halk Şiir Sanatı”, “Eski Türk Edebi Eserleri ve Kazak Edebiyatıyla İlgisi” derslerinin

temelini oturtup bu dersler için müfredatlar hazırlayarak 1967 yılında yayımlanan “Yertedeği Adebıyet Nuskaları “(Eski Edebıyat Örnekleri)” ders kitabının yazarlarından biri oldum. Sekizinci yüzyılda taşlara kazınarak yazılan Orhon yazıtlarının Kazakçaya ilk olarak tam çevirisini yapıp metinleri ilk defa bu kitapta yayımladım.” [Mın Jıldık Jolavşı 2012: 185].

“Eski Edebıyat Örnekleri” kitabı çıktığında Moskova’nın saygın dergisi “Voprosıy Literaturıy” (1968, Sayı 3): “Bu kitabın yazılmasıyla Kazak edebıyatının tarihi on iki bin yıl kadar gerilere gitti” diye yazar [Mın Jıldık Jolavşı 2012: 97].

Adı geçen kitapta Kazak edebıyatı tarihinin çok eskilere dayandığının altı çizilip Kazak edebıyatı aşğıdaki dönemlere ayrılır:

I. Eski Edebıyat (V-XIV. yüzyıllar arası). Eski Türk kökenli boy ve tayfalara ortak edebıyat.

II. Hanlık Devri Edebıyat (XV-XVIII. yüzyıllar arası). Kazak edebıyatının başladığı dönem.

III. XIX. yüzyıl edebıyatı.

IV. XX. yüzyıl başlarındaki (1900-1920 yılları arası) demokratik edebıyat.

V. Kazak Sovyet Edebıyatı [Yertedeği Kazak Adebıyeti Hrestomatiyası 2012: 13].

Orhon yazıtları üzerindeki çalışmalarına daha sonraki dönemlerde de devam eden araştırmacının bu yöndeki çalışmalarının neticesinde aşğıdaki eserler yayımlanır:

1. Joldasbekov, M. Orhon Yeskertkişteri: Ğılımi Zerttev (Orhon Yazıtları: Bilimsel Araştırma). Astana, 2001. - 176 s.

2. Joldasbekov, M. Tastar Söyleydi: Ğılımi Zerttev (Taşlar Dile Geldi: Bilimsel Araştırma). Astana, 2002. - 194 s.

Joldasbekov, M. Kamni Zagovorili (“Taşlar Dile Geldi” eserinin Rusçaya çevirisi. 2003 yılı baskısı K. Serikbayeva, 2007 yılı baskısı İ. Stebleva tarafından çevirilmiştir). Semey 2003, 2007. – 216 s.

3. Joldasbekov, M. Sartkojaulı K. Orhon Yeskertkişterinin Tolık Atlası (Orhon Yazıtlarının Tam Atlası). Astana, 2005. – 359 s.

Joldasbekov, M. Sartkojaulı K. Atlas Orhonskih Pamyatnikov (“Orhon Yazıtlarının Tam Atlası” eserinin Rusçaya çevirisi. Çeviren: N. Şaymerdenova). - Astana, 2006. - 360 s.

Sayın Joldasbekov, Dede Korkut ve Oğuznâme üzerinde de çalışır. Bu çalışmaları “Asıl Arnalar” kitabının “Yejelgi Adebıyet (Eski Edebıyat)” bölümünde yer almıştır. Bu bölümde sırasıyla şu çalışmalar bulunur:

1. Kazak Edebiyetinin Tüp-Törkini Jayında “Kazak Edebiyatı’nın Kökeni Üzerine” (s. 9-19);
2. Orhon Yeskertkişteri (VII-VIII. ğğ) “Orhon Abideleri (VII-VIII. yy)” (s. 19-21);
3. Orhon Yeskertkişteri Tuğan Davir, Ondağı Tarihi Şındık “Orhon Yazıtlarının Yazıldığı Devir, Tarihi Gerçek” (s. 21-71);
4. Orhon Yeskertkişterinin Janrlık Sıpatı “Orhon Yazıtlarının Tür Bakımından Özellikleri” (s. 71-114);
5. Korkıt Jayındağı Anızdar Jane Korkıt Jırları “Korkut Hakkındaki Efsaneler ve Korkut Hikâyeleri” (s. 114-119);
6. Bukaş Jırı “Boğaç Han Hikâyesi” (s. 119-121);
7. Salor Kazan Ordasının Şabıluvı Turalı Jır “Salur Kazan’ın Evinin Yağmalanması Hikâyesi” (s. 122-123);
8. Bamsı-Beyrek Jırı “Bamsı Beyrek Hikâyesi” (s. 123-130);
9. Oğuz-Nama (IX. yy.) “Oğuznâme” (s. 130-142).

2. Kazak Ozanları, Atışma Sanatıyla İlgili Yazıları, Hatıraları

Mırzatay Joldasbekov’un, özellikle yüce ozan Jambıl Jabayev (1846-1945) ve Jambıl’ın öğrencisi, büyük ozan ve besteci Kenen Azerbayev (1884-1976) hakkında pek çok yazıları mevcuttur. Kenen ozanı bizzat tanıdığından onunla ilgili yazıları hem araştırma hem de hatıra niteliğindedir. Bahse konu ozanlarla ilgili yazılarında pek araştırılmayan ve tanınmayan Kazak ozanlarından bahsedip atışmalarından örnekler de verir. Bu bakımdan Joldasbekov’un Kazak edebiyatına sağladığı katkılar çok takdir edilmektedir. Kendisinin de gazeteye verdiği mülakatlardan birinde [Kisilik Kitabı 2012: s. 494-497] “halkın kaybettiği asilleri aramak için yaratılmış bir insanım” dediği gibi daha önceleri pek bilinmeyen halk ozanlarının tanınması yönünde büyük çabalar sarf eder. Kazak ozanları ve genel olarak atışma sanatıyla ilgili kaleme aldığı başlıca yazıları ve hatıraları, yaptığı konuşmaları şunlardır:

“Asıl Arnalar” kitabında:

1. “Jambıl Jane Onın Akındık Ortası (Jambıl ve Yaşadığı Şiir Çevresi)” s. 143-154;
2. “Jambıldın Ustazdarı (Jambıl’ın Hocaları: Kaban Jırav, Süyinbay, Mayköt, Sarıbay ozanlar hakkında)” s. 155-176;
3. “Jambılmen Tustas, Ökşeles Akındar (Jambıl’la Çağdaş, Yaşıt Ozanlar: Kuvandık, Sarbas, Savıtbek, Orakbay ozanlar hakkında)” s. 177-197;
4. “Jambıldın Akındık Şeberligi Turalı (Jambıl’ın Şairlik Ustalığı Hakkında)” s. 198-222;

5. “Alatavdın Akiyiği (Aladağ’ın Üstadı, Kenen hakkında)” s. 223-273.

“Kisilik Kitabı”:

1. “Aytıs Akındarına Birer Söz (Atışma Ozanlarına Birkaç Söz, Jambıl ve Kenen hakkında)” s. 11-27;

2. “Aytıstı Alasartıp Almayık (Atışma Sanatının Değerini Düşürmeyelim)” s. 48-60);

3. “Kazakka Allanın Bergen Sıyı Yedi, Aytıs Yerikkennin Yermegine Aynalıp Baradı (Atışma, Allah’ın Kazak Milletine Bahşettiği Armağan İdi, Canı Sıkılanın Uğraşına Dönüşüyor)” s. 78-89;

4. “Törletinder, Akındarım! (Buyurun, Ozanlarım! Uluslararası Nevruz Atışması aşılışı sırasında yaptığı konuşma)” s. 113-118;

5. “Kaban Jırav” s. 126-12;

6. “Asimhanmen Kezdeskende (Asimhan’la Buluşma. Şair Ümbetali’nin öğrencisi şair Asimhan Kosbasarov’un Ümbetali’nin ölümünü Kenen’e duyurması, Kenen’in cevabı, Yesimhan’ın veda şiiri, Asimhan’ın Kenen’le görüşme sırasındaki selamlaşması, Kenen’in cevabı) s. 136-142.

“Asıldarım” kitabında:

1. “Menin Pirim – Süyinbay (Benim Pirim Süyinbay, Jambıl’la ilgili)” s. 75-92;

2. “Düldül Yedi, Bulbul Yedi Kaneken (Düldül İdi, Bülbül İdi Kaneken, Kenenle ilgili)” s. 93-106.

Prof. Dr. Joldasbekov ayrıca Jambıl’la ilgili “Jambıldın Jastık Şağı (Jambıl’ın Gençlik Dönemi)” adlı iki bölümlü film ve “Bulbul Yedi, Düldül Yedi Kaneken (Bülbül İdi, Düldül İdi Kaneken)” adlı Kenen Azirbayev’in doğumunun 125. Yıl Dönümü münasebetiyle düzenlenen edebiyat ve müzik programı için senaryo yazmıştır [Şirkin, Davren 2012: 19-61, 131-137].

3. Klasik ve Çağdaş Kazak Edebiyatçıları, Aydınları, Şair ve Yazarlarıyla İlgili Makaleleri, Düşünce ve Hatıraları

Sayın Joldasbekov’un Kazak tarihinde derin izleri bulunan büyük şahsiyetler, üniversitede okurken dinlediği, ders aldığı değerli hocaları ile sevip saydığı çağdaşları, klasik ve çağdaş edebiyatçıları hakkında kaleme aldığı araştırmaları, yazıları, derin düşünceli esseleri, hatıraları bulunmaktadır. Bilim insanının bu tür başlıca yayınları şunlardır:

“Asıl Arnalar” kitabında:

1. “Kazak Adebietinin Bayteregi (Kazak Edebiyatı’nın Ulukayını. İliyas Jansügirov’la ilgili)” s. 292-298;

2. “Şokandı Tolğandırğan Adebiet (Çokan’ı Düşündüren Edebiet. Çokan Valihanov’la ilgili)” s. 297-310;

3. “Avız Adebietinin Oysıl Ğalımı (Halk Edebietinin Düşünür Bilgini. Muhtar Avezov hakkında)” s. 311-332;

4. “Akademik Marğulan (Akademi Üyesi Marğulan. Alkey Marğulan hakkında)” s. 324-332.

“Kisilik Kitabı” kitabında:

1. “Alıptar Tobının Akiyığı (Uluların Üstadı. Ğabiden Mustafın’ın doğumunun 90. yıl dönümü kutlaması konuşması)” s. 119-120;

2. “Sırşıl Suretker (Esrarengiz Ressam. Ğabit Müsreprov’un doğumunun 90. yıl dönümü kutlaması konuşması)” s.121-122;

3. Halkı Süygen Kalamger (Halkı Seven Kalem Ustası. Şerhan Murtaza’nın 60. yaşını kutlama konuşması)” s.123-125;

4. “Marğulan Turalı Söz (Alkey Marğulan hakkında)” s.187-190);

5. “Tulğa (Şahsiyet. Oljas Süleymenov’un 55. yaşını kutlama konuşması)” s. 198-200;

6. “Abız (Bilge. Muhtar Avezov hakkında)” s. 223-228;

7. “Asıl Ağa (Değerli Ağabey. Abdilda Tajibayev hakkında esse)” s. 242-258;

8. Bir Özi Bir Alemge Aynaldı (Tek Başına Bir Dünya Oldu. Abiş Kekilbayev’in 70. yaşını kutlama programı konuşması)” s. 258-264.

“Asıldarım” kitabında:

1. “Abayşa Süyip, Abayşa Küyip Jürmiz Be? (Abay Gibi Seviyor, Abay Gibi Yanıyor Muyuz?)” s. 55-74;

2. “Mustafa Şokay” s. 107-114;

3. “Asıldarım (Asillerim. Hocaları M. Avezov, B. Kenjebayev, A. Marğulan, A. Tajibayev, Z. Kabdolov hakkında hatıra nitelikli yazı)” s. 115-178;

4. “Bavırjan (Bavırjan Momışulu hakkında)” s. 179-188;

5. “Kazak Jırının Hantaniri (Kazak Şiir Sanatının Han Tengrisi. Mukağali Makatayev hakkında)” s. 263-272;

6. “Halkının Kızıl Jebesi (Şerhan Murtaza hakkında)” s. 283-285;

7. “Yelinin Yelşisi, Ultının Uyatı (Ülkesinin Elçisi, Milletinin Vicdanı. Oljas Süleymenov hakkında)” s. 286-302;

8. “Avliye (Evliya. Abiş Kekilbayev hakkında)” s. 303-316.

Prof. Dr. Joldasbekov ayrıca lirik şiirin büyük ustası Mukağali Makatayev’in doğumunun 75. yıl dönümü, yüce şair, besteci ve düşünür Abay Kunanbayev’la ilgili, ünlü yazar, şair Alaş Hareketi üyesi Mirjakıp Dulatov’un doğumunun 125. yıl dönümü münasebetiyle düzenlenen edebiyat ve müzik programları ve İkinci Dünya Savaşı gazisi, yazar Bavırjan Momışulu’nun doğumunun 100. yıl dönümü

töreni için senaryo yazmışdır [Şirkin, Davren 2012: 62-75, 123-131, 138-156].

Büyük bilim insanı, Türkolog, şair, besteci, toplum ve devlet adamı, büyükelçi, rektör Prof. Dr. Mırzatay Joldasbekov'un Kazak edebiyatının gelişmesine sağladığı katkılar elbette burada sıralananlarla sınırlı değil ve sınırlı kalmayacaktır. 80 yaşını doldurmak üzere olan değerli hocamıza bu vesileyle sağlık, uzun ömür ve başarılarının devamını dileriz.

KAYNAKÇA

Biobibliografialık Kőrsetkiş (Biobibliografik Rehber), Joldasbekov M. Astana, 2007.

https://kk.wikipedia.org/wiki/Мырзатай_Жолдасбеков (Vikipedi: Özgür Ansiklopedi sayfası).

M. Joldasbekov. Asıldarım (Asillerim), Yedi ciltlik külliyat. 4. cilt. – Astana: Kültegin, 2012. - 360 s.

M. Joldasbekov. Mın Jıldık Jolavşı (Bin Yıllık Yolcu), Yedi ciltlik külliyat. 7. cilt. – Astana: Kültegin, 2012. - 536 s.

Yertedegi Kazak Adebietiyeti Hrestomatiyası (Eski Kazak Edebiyatı Örnekleri), Hazırlayanlar: Kenjebayev B., Süyinişaliyev H., Joldasbekov M., 2012. 2. baskı

M. Joldasbekov. Kisilik Kitabı (Kişilik Kitabı), Yedi ciltlik külliyat. 3. cilt. - Astana: Kültegin, 2012. - 544 s.

M. Joldasbekov. Şirkin, Davren (Hey Gidi Zaman), Yedi ciltlik külliyat. 6. cilt. - Astana: Kültegin, 2012. - 224 s.

M. Joldasbekov. Asıl Arnalar (Kıymetli Mecralar), Yedi ciltlik külliyat. 1. cilt. - Astana: Kültegin, 2012. - 344 s.

MİFOLOJİ DÜŞÜNCƏDƏ ÜÇTƏRƏFLİ QARŞILAŞDIRMA VƏ BƏDİİ ƏDƏBİYYATDA OBRAZIN İKİLƏŞMƏSİ PROBLEMİ

Kazımoğlu – İmanov Muxtar *

Xeyir-şər, yaxşı-yaman, yuxarı-aşağı kimi ikitərəfli qarşılaşdırmaların mifoloji düşüncə üçün nə qədər səciyyəvi olması məlum və məşhur bir məsələdir. Amma unutmmaq olmaz ki, mifoloji düşüncədə üçtərəfli qarşılaşdırmalar da mühüm yer tutur və burada

* Akademik, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutunun direktoru

üçüncü tərəf, tərəfləri yaxınlaşdırmaq, qovuşdurmaq, birləşdirmək funksiyası daşıyır. Türk mifologiyasına görə, Yuxarı və Aşağı dünyalardan əlavə, Orta dünya da mövcuddur. Orta dünya Yuxarı ilə Aşağıyı birləşdirir. Yerlə göyün, kişi ilə qadının birləşməsi məhz Orta dünyaya aid olan amildir. Gur işıqla zill qaranlıq Orta dünyada adi işıqlaşma kimi meydana çıxır. Yuxarı dünyada gələcək, Aşağı dünyada keçmiş bərqərar olursa, həmin zamanlar Orta dünyada indiki zaman şəklində bir-birinə yaxınlaşır. Ağacın budaqları Yuxarıya, ağacın kökü Aşağıya aiddirsə, köklü budaqları birləşdirən gövdə məhz Orta dünyaya daxildir (1, 101). Orta dünya ilə bağlı mifoloji təsəvvür folklordakı Qarğa, Tülkü, Kosa, Keçəl (Kələqlan) və s. trikster (kələkbaz) obrazlarında özünü qabarıq şəkildə göstərir. Bu obrazlar, Orta dünya təsəvvürünə uyğun olaraq, özlərində yaxşı və yamanı, yuxarı və aşağıyı yaxınlaşdıran, qovuşdurən, birləşdirən, xeyiri təmsil etdiyi kimi, şəri də müəyyən dərəcədə təmsil edən obrazlardır.

Bir çox miflərdə trikster obrazı mədəni qəhrəman funksiyası daşıyır, yəni triksterlə mədəni qəhrəman eyni bir şəxsin timsalında təqdim olunur. Qarşıya belə bir sual çıxır: bəs triksterlə mədəni qəhrəmanın ayrı-ayrı şəxslər timsalında təqdim edildiyi miflərdə bu obrazların bir-birinə münasibəti hansı şəkildə ortaya çıxır? Suala belə cavab vermək olar: Orta dünya təsəvvürünün məhsulu olan trikster obrazı mifdəki mədəni qəhrəmanla, həmçinin nağıl və dastanlardakı baş qəhrəmanla paralellik yaradır və həmin qəhrəmanların əkiz tayına, dvoynikinə çevrilir. Qəhrəman və trikster paralelliyi folklorda bu paralelliğin xüsusi bir sistemini əmələ gətirir. Qəhrəman və trikster (antiqəhrəman) qarşılaşmasının folklorda səciyyəvi nümunələri meydana gəlir: hökmdar və yalançı hökmdar, bahadır və yalançı bahadır, adaxlı və yalançı adaxlı... Qəhrəmanla antiqəhrəman bir-birini tamamlayır; yalançı hökmdar həqiqi hökmdarın, yalançı bahadır həqiqi bahadırın, yalançı adaxlı həqiqi adaxlının yenidən doğulmasında, yenilməz güc-qüvvət qazanmasında mühüm rol oynayır.

Baş qəhrəmanla trikster obrazının paralellik yaratması bir çox başqa eposlarda olduğu kimi, «Dədə Qorqud»da da öz əksini tapır (2). «Dədə Qorqud» eposunun «Bamsı Beyrək» boyunda həqiqi adaxlılardan hər ikisinin – həm Banıçıçəyin, həm də Bamsı Beyrəyin yanında yalançı adaxlılar olduğunu görürük. Qısırca Yengə və Boğazca Fatma həmin boyda Banıçıçəklə; Yalançı oğlu Yalancıq və dəli ozan isə Bamsı Beyrəklə paralellik yaradır. Yalançı oğlu Yalancıq «ciddi» yəndə, Qısırca Yengə, Boğazca Fatma və dəli ozan isə komik planda təqdim edilsə də, bu obrazlar eyni funksiya daşıyırlar: çətinliklərdən keçib yenidən doğulan baş qəhrəman üçün magik güc mənbəyinə çevrilmək.

«Bamsı Beyrək» boyunda eyni funksiyanı daşıyan yalançı qəhrəmanlarla bağlı bir cəhəti də xüsusi diqqətə çatdırmaq lazım gəlir. Bu cəhət ondan ibarətdir ki, həmin boydakı yalançı qəhrəmanlardan biri – dəli ozan baş qəhrəmanın ikiləşməsi sayəsində ortaya çıxır. Bamsı Beyrəyin bu cür ikiləşməsi boyda, həmçinin bütövlükdə «Dədə Qorqud» eposunda xüsusi bir hal kimi diqqəti cəlb edir. «Dədə Qorqud» eposunun tədqiqatçılarından Kamal Abdulla yazır: «Dastanda belə bir qəhrəman – ikiləşə bilən, daxili psixoloji yükə malik olan (sirri olan!) başqa bir surət yoxdur» (3, 202). Kamal Abdulla Beyrəyin ikiləşməsini mifdən çox yazıya, yazı mədəniyyətinə aid bir amil kimi qiymətləndirir: «Beyrək yeni qəhrəman kimi ilk növbədə Yazının qələbəsidir. Məhz Yazı Beyrəyə öz içinə gedən yolu göstərib və məhz Yazı mədəniyyətinin gücü ilə Beyrək özünəməxsusluq kəsb edib, mənən zənginləşib, situasiyanın dəmir mənəgənəsindən çıxıb, özü öz hərəkəti ilə bütün Mif çərçivələrini, Mif hədəflərini vurub dağıdıb» (3, 191). Göründüyü kimi, Kamal Abdulla ikiləşməni yazılı ədəbiyyatda psixoloji obrazlara məxsus bir cəhət kimi götürür və bu cəhəti müəyyən qədər özündə ehtiva etməsinə görə Beyrəyi «Dədə Qorqud» eposundakı digər epik qəhrəmanlardan fərqləndirir. Kamal Abdullanın sözüne qüvvət verib qeyd edirik ki, məsələni daha geniş müstəvidə araşdırsaq, obrazın ikiləşməsinin ibtidai formalarını mifdə də tapa bilərik. Qəhrəmanın libas dəyişib yeni bir adla ortaya çıxması ikiləşmənin ibtidai formalarından biridir və bu formadan «Bamsı Beyrək» boyunda da istifadə olunur. Bamsı Beyrək boyda hərfi mənada dondan-dona girməmişdən xeyli qabaq məcazi mənada dondan-dona girir. Beyrək atasının Rum elinə göndərdiyi bəzirganları kafir əlindən qurtarır, amma özünün kim olduğunu onlara qətiyyənlə bildirmir. Bəzirganları kafir əlindən qurtarması barədə atasına da bir kəlmə danışmayan Beyrək nəticədə hiyləgərcəsinə bəzirganlar və atası Baybörə üçün gözlənilməz olan bir səhnə qurur. Dinləyici (oxucu) bu səhnəyə qədər Bamsı Beyrəyin necə bir igid olmasından xəbərdardır. Bu səhnə Bamsı Beyrəyin iti ağıl yiyəsi olduğunu, oyun qurmağı bacardığını dinləyiciyə (oxucuya) çatdırmaq üçündür. Bu cəhət Beyrəklə bağlı sonrakı epizodlar (məsələn, dustaqxana epizodu) üçün də səciyyəvidir. Beyrək dustaqxanadan məhz ağıl işlətməklə xilas ola bilir. Bu cür kələkbazlıq səhnələri göstərir ki, Beyrək obrazına müəyyən qədər trikster obrazının əlamətləri hopdurulub. Dədə Qorqud kimi bir övliyanın trikster cizgiləri ilə təqdim edildiyi bir boyda Beyrəyin triksterliyi təəccüb doğurmamalıdır. Nəzərə alınmalıdır ki, bahadır üçün norma, «olar-olmaz» çərçivəsi əsədirsə, trikster üçün normasızlıq, çərçivəsizlik əsasdır. Əlbəttə, biz Beyrəyi heç də büsbütün normasız, çərçivəsiz

qəhrəman adlandırmaq fikrində deyilik. O fikirdəyik ki, Beyrək obrazında normasızlığın, çərçivəsizliyin triksterlikdən gəlmə elementləri var və dondan-dona girmək həmin elementlərdən biridir. Boyun sonunda Beyrəyin həm hərfi, həm də məcazi mənada dondan-dona girməsinin daha mükəmməl bir mənzərəsi ilə tanış oluruq. Bu mənzərə on altı illik əsirlikdən sonra öz el-obasına qayıdan Beyrəyin yalançı ozan libası geyməsi mənzərəsidir. Niyə məhz yalançı ozan? Əsirlikdə olarkən Beyrək qopuz çalib-oxumaq məharəti nümayiş etdirirsə, onu əsl ozan adlandırmaq doğru olmazmı? Xeyr, Beyrəyi bu yerdə yalançı ozan adlandırmaq daha doğru olar. Məsələ burasındadır ki, Beyrək Oğuz elinə çatan kimi atını verib bir ozandan qopuz alır və bir növ həmin ozanın «ikinci nüsxə»si mahiyyəti qazanır. Qısırca Yengə, Boğazca Fatma (bu, məzəli ad sahibləri!) Banıçığəyin mifoloji parodiyası olduğu kimi, Beyrək də «dəli ozan» adı altında əsl ozanın mifoloji parodiyasına çevrilir. Bu parodiyanın, bu oyunçuxarmağın qabaqcadan nəzərdə tutulmuş müddəti var. Müddət başa çatandan sonra Beyrək baha qiymətə öz atını ozandan geri alıb, qopuzu təzədən ona qaytarmalıdır. Oyun müddətində Beyrəyin başlıca qayğısı özünü nişan verməmək, dəli ozan olduğuna hamını inandırmaqdır. Dəli ozan donuna girməklə Beyrək «Oğuz elində mənim dostum, düşmənim kimdir?» sualına cavab tapmaq, nişanlısı Banıçığəyin ona sadıq qalıb-qalmamağını öyrənmək istəyir. İkiləşən, həqiqi Beyrək və yalançı Beyrək tərəflərinə ayrılan baş qəhrəman, Banıçığəklə (kənülsüz olaraq Yalançı oğlu Yalancığa ərə verilməkdə olan Banıçığəklə) görüşmək ərəfəsində dəli ozan hoqqalarının sayını bir az da artırmalı olur: yemək dolu qazanları vurub böyrü üstə yerə yıxır; bişirilmiş əti götürüb ora-bura atır; zurnaçıları, nağaraçıları toydan qovur; kimini döyür, kiminin başını yarıq. Dəli ozan oyunu Banıçığəyin olduğu qız-gəlin məclisində də davam edir. Banıçığəyin öz eşqinə sadıq qalmasına inandıqdan sonra Beyrək oyuna son qoyub, axır ki, özünü nişan verməli olur. Beyrəklə Banıçığək uzun ayrılıq və çətinlikdən sonra bir-birlərinə məhz yenidən dirilən-dirçələn istəklilər kimi qovuşurlar. Bu məhəbbət tarixçəsində Beyrək ikiləşən obraz kimi özünü göstərməklə xüsusi yadda qalır.

Trikster obrazlarında kosmosla xaosun, yəni nizamlı nizamsızlığın qaynayıb-qarışması; həmçinin trikster obrazlarının mədəni qəhrəmanlarla paralellik və mifoloji vəhdət yaratması yazılı ədəbiyyata öz təsirini göstərir, müsbət və mənfi, yaxşını və pisi, xeyiri və şəri, dramatism və komizmi özündə birləşdirən yazılı ədəbiyyat qəhrəmanları öz başlanğıcını, heç şübhəsiz, mifologiya və folkloradakı həqiqi qəhrəman və yalançı qəhrəman sistemindən götürür. Yazılı ədəbiyyatda düşünən, özünüdərk prosesi keçirən mürəkkəb təbiətli

qəhrəmanlar daxilən ikiləşirsə, onların daxilində Öz səsi ilə Özgə səsi üz-üzə gəlib toqquşursa, bu səslər bir-birini həm təkzib, həm də təsdiq edirsə, istər-istəməz folklorda obrazın ikiləşməsi sistemi yada düşür. Və şübhə etmirsən ki, yazılı ədəbiyyatdakı ən mürəkkəb modellərin belə ortaya çıxmasında sadə (amma sistemli) mif modellərinin, ilkin obraz və arxetiplərin xüsusi payı var.

Eposda sadə forma və məzmununda gördüyümüz ikiləşmənin psixoloji nəsrədə, heç şübhəsiz, çox mürəkkəb nümunələri ilə qarşılaşırıq. Bu nümunələrin mürəkkəbliyi, hər şeydən qabaq, qəhrəmanı daxili düşüncələr əsasında təqdim etmək prinsipindən irəli gəlir. Qəhrəmanı zahiri hərəkət və davranışlar fonunda təqdim edən N.Qoqol nəsrindən fərqli olaraq, L.Tolstoy və F.Dostoyevski nəsrində qəhrəmanın hiss-həyəcan, duyğu və düşüncələri ön plana keçir. Təəccüblü deyil ki, gerçəkliyi qəhrəmanın təfəkkür süzgəcindən keçirərək qələmə alan F.Dostoyevski və L.Tolstoy nəsrində daxili monoloq aparıcı bədii struktur elementi olduğu halda, qəhrəmanın daxili aləmini zahiri hərəkət və davranışlarda ifadə edən N.Qoqol nəsrində daxili monoloqa, demək olar ki, rast gəlmirik. Mənəvi genişlik baxımından səciyyəvi obrazlar yaradılarkən daxili monoloq ən gərəkli bədii forma olduğu halda, mənəvi məhdudluq baxımından səciyyəvi obrazlar yaradılarkən daxili monoloqa o qədər də ehtiyac olmur. Psixoloji nəsrin tarixi təcrübəsindən məlumdur ki, daxili monoloqun estetik mükəmməlliyi onun dialoqlu səciyyə daşıyıb-daşımaması, mənəvi kolliziyanı əks etdirib-etdirməməsi ilə daha çox ölçülür. F.Dostoyevski yaradıcılığını polifonik nəsr baxımından araşdıran M.Baxtin F.Dostoyevski nəsrindəki daxili monoloqları personajın öz-özü ilə və özgüləri ilə «gizli dialoqu» və «mübahisəsi» sayır (4, 141). Ədəbiyyatşünas A.Boçarov müasir nəsrədə daxili monoloqun başlıca mahiyyətini konfliktlə bağlılıqda görür: «Daxili monoloq o zaman yaranır ki, dialoqlu səciyyə daşısın, başqa sözlə məzmununda konflikt ifadə edilmiş olsun... Əgər qəhrəmanda iki təsəvvür və anlayış üz-üzə gəlsə, əgər insan öz-özü ilə, yaxud xəyalən başqaları ilə gərgin mübahisə edirsə, daxili monoloq meydana çıxır» (5, 216). Çağdaş psixoloji nəsrədən tipik bir nümunəyə – Anarın «Macal» povestinə (6) nəzər salsaq, görərik ki, bu əsərdə baş qəhrəman Fuadın düşüncələri qeyri-qəti və ikili mülahizələrdən ibarətdir. Çünki bu düşüncələrə müxtəlif adamların müəyyən məsələlərlə bağlı müxtəlif qənaətləri qarışır. Fuadın öz-özünə münasibəti həm onun ətrafdakı adamlara münasibətindən, həm də ətrafdakı adamların ona münasibətindən asılıdır, Fuadın timsalında özünü təhlil xarici təsirin bilavasitə nəticəsi kimi meydana çıxır. Fuad başqalarının onun barəsində düşüncələri və

dediklərini təkzib etməyə çalışsa da, onun daxilində inamla şübhə, Öz qənaəti ilə Özgə qənaəti üz-üzə gəlir. Özgə qənaətlərinin təsiri ilə Fuadda ikinci «mən» yaranır və bu halda başqa adamlarla daxili dialoq formasını qəhrəmanın öz ikinci «mən»i ilə dialoq forması əvəz edir (6, 17).

Beləliklə, aydın olur ki, həqiqi qəhrəman və yalançı qəhrəman paralellərini qabarıq əks etdirən folklordan qidalanmaqla yazılı ədəbiyyat insanı bütün daxili mürəkkəbliyi ilə təqdim etməyin müxtəlif nümunələrini ortaya qoyur.

ƏDƏBİYYAT

1. Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Устманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, Наука, 1988.

2. Kitabı-Dədə Qorqud ensiklopediyası, 2 cildə, 1-ci cild. Bakı, Yeni Nəşrlər Evi, 2000.

3. Kamal Abdulla. Mifdən yazıya və ya gizli Dədə Qorqud. Bakı, Mütərcim, 2009.

4. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. Москва, Советская Россия, 1979.

5. Бочаров А. Требовательная любовь. – Концепция личности в современной советской прозе. Москва, Художественная литература, 1977.

6. Anar. Macal. Bakı, Gənclik, 1978.

ETİSTİŇ KÖNE TÜRKİ ESKERTKİŞTERİ MEN TÜRKOLOGİYA KÖLEMİNDE ZERTTELÜİ

Имамбаева Ғайша Ертайқызы*

The research of Voice Category among ancient monuments and in the sphere of Turkic science

ABSTRACT:

Our work examines the works of a well-known Turkic scientists regarding to the problem of Voice structures as well as implementing them in the communicative speech. A comparative analysis among various languages

*Филология ғылымдарының докторы., профессор, Инновациялық Еуразия Университеті, lady.gaysha@mail.ru

relating to the Turkic group is taken an important part of our research thus, denoting the differences and similarities of these languages in the ancient monuments.

KEY WORDS: Voice Category, ancient monuments, Turkic science, Turkic inscriptions.

Көне түрік ескерткіштерінде қазіргі қазақ тілінде орын алып тұрған барлық етістің түрлері көрініс тапқан. Бұған көптеген түркітанушы ғалымдардың ғылыми-зерттеу еңбектері дәлел, соның ішіне, белгілі тілші-ғалым А.С. Аманжоловтың көне түркі ескерткіштеріндегі етіс жайлы зерттеулерін алуға болады. Мәселен, етістердің барлық түрінен бөлек ырықсыз етіс туралы мәліметтерді қарастырсақ, ескерткіштер тілінде олар ерекше көрініс тапқан. Профессор А.С. Аманжоловтың «Көне түркі ескерткіштер тіліндегі етістіктердің меңгеруі» атты ғылыми еңбегінде ырықсыз етіс каузатив етіс сияқты қимыл-әрекеті грамматикалық объектімен тығыз байланыса жасалына отырып, грамматикалық субъектіге ауысуы арқылы болатындығын көрсетеді.

А.С. Аманжоловтың еңбегінде бірқатар ырықсыз етіс жасайтын көне жұрнақтары берілген, мысалы: -л//-ыл//-іл//-ул//-үл жұрнақтары дауысты (мұның өзі өте сирек) және дауыссыз дыбыстардан (олар – түбір –л дыбыстарына аяқталғандардан басқа) кейде -н//-ын//-ін жұрнақтары арқылы сабақты етістіктен ғана жасалады, –деп айтылған. Жалпы алғанда, көне түркі ескерткіштерінде ырықсыз етіс өздік етіспен қатарласа қолданылып, одан ажыратылуы тек контекст арқылы болған. Осыған орай, еңбек авторының мынадай мысалдары бар: сын – «сындыру, сындырылды» (сы – «сыну»), қылын – «істеліну, істелінді» (кыл - істеу), тағы да басқа.

Автор ырықсыз етістің тым аз қолданылатын -тук//-дук аффикстерін атап, олардың ырықсыз етіспен қоса ортақ, өздік етісті болатындығын айқындайды, мәселен: булдук – «табылды». А.С. Аманжоловтың айтуынша, көне түркі ескерткіштерде туынды ырықсыз етісті етістіктер қолдануда тек қана грамматикалық толықтауышсыз, немесе логикалық субъектісіз кездесе береді.

Профессор А.С. Аманжоловтың ырықсыз етіске байланысты ой-пікірін ғылыми еңбекте берілген сөйлемдер тұрғысынан байқауымызға болады. Еңбек бетінде сегізден аса сөйлемдер келтірілген. Содан алынған үзіндіге назар аудармасқа болмайды: «Бәш йәгірмі йашда алынмышым» - «Он бес жаста мен

(қытайлықтарға тәрбиеленуге) алындым» [Аманжолов 2002: 73]. Бірнеше сөйлемдерді келтіре отырып, автордың пікірінше, қазіргі түркі тілдеріндегідей көне түркі ескерткіштерінде ырықсыз – өздік «адырыл – айырыл» деген етістіктер жатыс, шығыс септіктерде тұратын есім сөздермен байланысып, қолданыла алады. Алайда, Енисей ескерткіштерінде «өлу» мағынасын білдіретін «адырыл» деген етістік қазіргі түркі тілдерінде кездеспей көбінесе, барыс септікпен тіркесе отырып, қолданылады.

Орхон-Енисей ескерткіштерінің көне түркі тілдерін зерттей отырып, профессор А.С. Аманжолов «адырыл» етістіктен басқа барыс септікте тұратын «өлу» деген мағынаны білдіретін: адыр – «бөлу», адырын – «бөліну», йәріл – «жарылу», өл – «өлу», кіт – «кету», қач – «қашу», - деген етістіктер бар екендігін айтады. Бұл еңбектің ырықсыз етіске арналған бөлімінің соңында автор Күлтегін ескерткішіндегі «өлу» мағынасындағы «уч - ұшу» етістіктерге біздің назарымызды аудара отырып, ырықсыз етістің аффикстері салт етістіктерге қосылып, ортақ-өздік, немесе медиалдік етістіктер жасай алатындығын бірнеше мысалдар арқылы айқындайды: «тасул – жүгіру, шығу» қазақшасымен салыстырсақ: «тасы» – «ағу», «тасу» деген ұғымдарында жұмсалады.

Қазақ тілінде ырықсыз етістің осындай қыр-сипатын айта келе, бұл етістің барлық тілдерде, еуропа тілдері болсын, шығыс тілдері болсын, басқа етіс түрлеріне қарағанда, сол тілдер құрамында нақты орныққандығы байқалады.

Қазақ тілінде етіс категориясы, негізінен, морфологиялық тәсіл арқылы жасалады. Әрбір етіс түрі арнайы аффикстермен сипатталады және барлық етістіктен етіс формасын жасауға болады. Алғашқы грамматикалардан бастап, 30 жылдарға дейінгі еңбектерде етіс түрліше бөлініп келді. Бұл категория 50-жылдардан бастап арнайы зерттеу нысанына алынып, ғылыми негізде қарастырыла бастады. Оған Н.А. Баскаковтың «Залогии каракалпакского языка» (1951), А. Қалыбаеваның «Қазақ тіліндегі етіс категориясы» (1951), өзбек тілінің етістері жөнінде С.А. Фердаустың, түркімен тілінің етіс категориясы туралы Б. Чарыяровтың, башқұрт тілінің етістері жөнінде А.Х. Фатыховтың диссертацияларын атауға болады.

Жоғарыда айтылғандай, етіс қосымшалары түркологияда үш түрлі бағытта (сөз тудырушы, форма тудырушы, екі қызметтік) зерттелгендігі байқалады. Өз зерттеуінде Н.А. Баскаков сөз тудырушы деп анықтаса, қазақ тіл білімінде етіс категориясын

арнайы қарастырған А. Қалыбаева сөз тудырушы қосымша деп қарастырады. Дегенмен, түркологияда етіс қосымшаларын форма тудырушы деп анықтаушылар саны өте көп. Олардың қатарында А. Щербак, Б.А. Орузбаева, Ф.А. Ганиев т.б. атауға болады.

Әр елдің, әр халықтың рухани, мәдени, тарихи құндылықтары бар. Ол құндылықтар қаншалықты көне болса, оның зерттеу тарихы да соншалықты тереңге барады. Сол сияқты қазақ халқының рухани мұрасын зерттеу, жинақтау жолының түп негізі де тым тереңге барады. Оның көне іздері V-VIII ғасыр ескерткіштері Орхон-Енисей жазбаларынан табылса, одан бергі орта ғасырлық жазба деректердің барлығында да халық мұрасы өз тамырын үзбей, әр деңгейде бой көтеріп отырады. Олардың жүйелі түрде толық ғылыми негізде хатқа түсіп жариялануы XIX ғасырдың екінші жартысынан басталады.

XIX ғасырдың екінші жартысында қазақ фольклорын зерттеп, қағазға түсірген, кейінгі ұрпаққа жеткізу бағытында елеулі еңбек жасағандар – орыс саяхатшысы, этнограф және географ Г.Н. Потанин және түркология ғылымының бүкіл бір дәуірін зерттеген атақты ғалым В.В. Радлов.

Ғалым шығыс тілдерімен шұғылданды, оны Орал-Алтай тілдері мәселелері қызықтырды. В.В. Радлов қазақ тілін зерттеуде жемісті еңбек етті. Алтай, Қазақстан және Сібір түркі тілдеріне, фольклорына, этнографиясына, тарихына қатысты материал жинады. Көптеген фактілерді жинақтай келіп, бір жүйеге түсірді. Осы кезеңде «Түркі тайпалары халық әдебиетінің үлгілері» атты жинағының 1-томы жарық көрді (мұның 3-томы түгелдей қазақ ауыз әдебиетіне арналған). Оның екі еңбегі: «Солтүстік түркі тілдерінің салыстырмалы грамматикасы» және «Сібірден» (екеуі де неміс тілінде) жарық көрді. В.В. Радловтың бірнеше құнды зерттеулері басылды. Әсіресе көп томды «Түркі тілдері сөздігін жасау тәжірибесі» атты еңбегі баспадан шықты. Құнды еңбектерінің тағы бірі – «Солтүстік түркі тілдерінің фонетикасы» деп аталды. В.В. Радлов көне түркі жазба ескерткіштерін, Орхон-Енисей көне ұйғыр жазуын және олардың тарихын зерттеді. Бұлардың грамматикалық құрылысы жайында да бағалы, бағдарлы пікір айтты.

Ғалымның түркология тарихында жасаған үлкен еңбектерінің бірі Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білігінің» аудармасы.

Ол түркологияның барлық саласына зор еңбек етті. Атап айтқанда, салыстырмалы және тарихи фонетика мен түркі грамматикасы, түркі текстологиясы мен көне түркі, көне ұйғыр

және араб жазуымен жазылған ескерткіштер, түркі халықтарының фольклоры, этнографиясы, тарихы және археологиясына байланысты түбегейлі де көп зерттеулер қалдырды. Оның тарих пен этнография саласындағы туындылары мына мәселелерді камтыды:

1) Сібір мен Орта Азия түркі тілдес халықтарының этнографиясы;

2) олардың көне тарихы; археологиясы мен мәдениетінің даму жолдары;

3) аңшылық пен көшпелі халықтардың тарихи даму ерекшеліктері, әсіресе түркі халықтарының рулық құрамын анықтауға үлкен мән берді.

В.В. Радлов жалпы тіл білімі мен түркі тіл білімінің теориялық мәселелері туралы да еңбек сіңірді. Оның ел аузынан дәлме-дәл жазып алған шығармалары, халық шығармаларының тіл және стиль ерекшеліктерін анықтауы күні бүгінге дейін мән-маңызын жойған жоқ.

Ғалым түркі жазба ескерткіштерін ашуға да көп үлес қосты. В. Томсенмен қатар Монғолия өңірінен табылған Орхон жазбаларының ерекшеліктерін, сырын тануда үлкен білгірлік көрсетті.

В.В. Радлов салыстырмалы-тарихи зерттеулерінің нәтижесінде Орта Азия, Қазақстан және Сібірдегі түркі халықтары фольклорының төркіні ортақ екенін айтты. Өзінің көптеген ғылыми еңбектерімен жаңа түркологияның негізін қалады, ғылыми бағытын анықтап, мектебін ашып берді. Түркология ғылымының дамуына зор еңбек етіп, отан түркологиясының шын мәнісінде ірге тасын қалады.

Ұлттық мәдениетке, ұлт тіліне деген жаңа түсінік пен қоғамдық сұранысқа байланысты жоғарғы оқу орындарында оқылатын қазақ тілі пәнінің де қадір-қасиеті тиісті мән-мағынасына ие болды. «Тарихсыз болашақ жоқ», – дегендей, жазба ескерткіштерін ғылыми зерттеу қоғамның рухани мәдениетінің тарихын, тілін терең танып, байыпты білуге жол ашады. Жазба ескерткіштерді зерттеу тілдің тарихын және қоғамның рухани мәдениетін терең тануға мүмкіндік туғызады.

Түркі тілдерін зерттеудің алғашқы қадамы түркі ғалымы Махмұд Қашғаридың Диуанынан басталады. Махмұд фонетикалық, морфологиялық, ара -тұра лексикалық та белгісіне сүйеніп, түркі тілдерін оғыз, қыпшақ, түркі деп үш түрге бөледі.

Классификацияның бұдан кейінгі түрлері 18 ғасырдан бастап Еуропа, Ресей ғалымдары еңбектерінде кездеседі. Батыс Еуропа ғалымдары ішінде түркі тілдерін түрлерге бөлу жүйесімен алғаш айналысқан француз ғалымы А. Ремюза. Ол 1820 жылы Парижде жарияланған еңбегінде түркі тілдерін якут (якут тілі), ұйғыр (ұйғыр, шағатай, түрікмен тілдері), ноғай, татарлар, қызғыз топтары деп бес түрге бөлген.

Отандық түркологияда бұл мәселемен И.Н. Березин, В.В. Радлов, А.Н. Самойлович, Ф.Е. Корш, В.А. Богородицкий т.б. айналысты.

Қазақ тілінің етіс категориясы да, грамматиканың басқа салаларындай белгілі тарихи дәуірде пайда болып, күні бүгін мағынасы және атқаратын қызметіне сай, белгілі тұлғалық ерекшеліктерімен тілден орын алған грамматикалық категория. Оның пайда болуы және тұлғаланып қалыптасуы етістіктің тарихи даму процесімен тығыз байланысты.

Қазақ тіліндегі етіс категориясының тілден алатын орны қазіргі кезге дейін ғылыми негізінде айқындалған емес. Өйткені тек қазақ тілінде ғана емес, жалпы түркі жүйелі тілдердегі етіс мәселесі өз алдына ерекше тақырып болып зерттелмеген. Басқа тілдерде, оның ішінде орыс тілінде, етіс категориясының, қарастырылуы, негізінде қазіргі уақытқа дейін ертедегі көне грек, латын тілдерінің зерттелуі ықпалында келгендігі байқалады.

Етіс категориясы индоеуропа тілдерін зерттеу тарихында бұрыннан-ақ, сөз болып келе жатқанымен, бүгінге дейін тиянақты ғылыми жүйеге салынған жоқ.

Сөйтіп, етіс категориясы өзінің зерттелу тарихында белгілі ғылыми жүйеге салынбағандықтан, тілдің грамматикалық құбылысынан алатын орны шектеу тауып қалғандығы рас. Етіс категориясы түркі тілдер халықтар тілдерінде, соның ішінде қазақ тілінде, ерекше тақырып болып жүйелі түрде зерттелмеген тың мәселе еді. Сондықтан, қазақ тіліндегі етіс категориясын зерттеп, белгілі ғылыми жүйеге салу үшін, тіл жөніндегі қағидаларына сүйеніп, қазақ тілінің мәліметтері негізінде тілдің басқа салаларымен, әсіресе, етістікпен байланыстыра қарап, етіс категориясын түрлі жағынан зерттеуді ескерген жөн. Сонымен, жоғарыда көрсетілгендей, басты мақсат – етіс категориясын зерттеп, етіс категориясының тілдің грамматикалық құрылысынан алатын орнын анықтауға негізгі нұсқау беру, табиғатын ашу. Тіл туралы жазылған еңбектерге сүйене отырып, қазақ тіліндегі етіс

категориясын жан-жақты қарастыру үстінде, деректемелерімізді, кейбір өзгерістер мен түзетулермен толықтыруға тура келеді.

Қазақ тіліндегі етіс категориясының зерттелу тарихынан қысқаша мәлімет берсек, орыс ғалымдары XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап түркі тілдерін зерттей бастады. Сол кезден бері жазылған еңбектерде грамматиканың басқа салаларымен бірге етіс категориясы да сөз етілді. Бұл мәселе жөнінде түркі тіл біліміндегі ғалымдардың кейбір пікірлері қазақ тілін зерттеушілері үшін алғашқы зерттеу қадамы болды. Солай болғандықтан, түркі тілдерін зерттеуші ғалымдардың етіс категориясы жайында айтылған ең маңызды пікірлері негізге алынды, мәселен, түркі тілдері жөнінде жазылған еңбектердің бастамасы – М.А. Казем-бектің 1845 жылы Қазанда басылып шыққан көлемді кітабы еді.

Кітаптың етістікке арналған бөлімінде түркі тілдеріндегі етістікке тән етіс, рай, шақ және жіктік жалғау категорияларының бар екендігі айтылғанымен, ол категорияларға толық анықтама берілген жоқ.

Бірсыпыра ғалымдар өздік етіс пен ырықсыз етістердің жасалуындағы тұлғалық ұқсастығының себебін көрсетпек болып, тілдің ерекшеліктерін, мазмұнын тілден алатын орнын жоққа шығарғандығын байқаймыз. Бұлай болу – түркі тілдер жүйесіне енетін басқа тілдерді түркі тілінің диалектісі деп, тілдің даму үрдісін қате түсінгендіктен болған сияқты.

Түркі тілдерінде бір түбірге бір ғана емес, екі, не одан да көп, бірнеше етіс жұрнақтарының қатар қосылып айтылуы – заңды нәрсе екендігін білеміз.

Профессор М.Н. Казем-бектің зерттеулерінде елеулі кемшіліктер бар болса да, ол түркі тілдері жөнінде жазылған еңбектің бастамасы, сондықтан, өзінің соңғы шыққан еңбектеріне жоба (желіс) нұсқаулығы ретінде саналды.

Етістіктің тек қана оның лексика–семантикалық мазмұнынан шыққан сабақтылық пен салттық қимыл-әрекет етістігі мен көңіл-күй етістік түрлері, олардың актив пен пассив категорияларының қайшылықтарынан тарихи қалыптасқан құбылыс.

Бұл етістіктер есім сөздермен қатар, есім сөз бен етістікке бөлінбеген бірінші түбірден шыққан.

Көне түркі мәтіндерде көрініс тапқан түркі тілдерінің бұл даму кезеңінде субъекті – объектік қатынастардың морфологиялық көрсеткіштері бірінші түбірімен өздік, «негізгі» етістікке еніп кеткен. Осындай негізгі немесе түбір етістіктері әртүрлі мағынаға ие болып, осыған орай, негізгі түбір ұғымынан басқа мағыналық

түрлі түбір етістіктердің шығуын дәлелдейтін тиісті факті санын жинап алу мүмкін емес. Бірақ та негізгі етістіктің түбірі аяқталатын дауыссыздары –т, –р, –з, –л, –н, –ш етістердің морфологиялық көрсеткіштерімен байланысты жалпы біркелкілігін дәлелдейді [Харитонов 1955: 141-143].

Ғалым Э.В. Севортяннің айтуынша: «Әзірбайжан тілінің грамматикалық дамыған, не тиісті дамымаған барлық етіс түрлері грамматикалық субъектіге қимылдың қатынасын білдіреді де, негізінен, грамматикаға жатады» [Севортян 1962: 550].

Көне түркі ескерткіштер жазбаларының етіс жасау (-т, –ур, –уз, –тур, – туз, –л, –н, –ш, –с) аффикстеріне етіс мағынасының әмбебаптығы болуы мүмкін емес [Дмитриев 1940: 179].

Ғалым К.М. Любимовтың еңбектерінде: «Етіс аффикстерінің форма жасау функцияларын грамматика бөлімінде, ал олардың сөзжасам функциясын лексика бөлімінде қарастыру керек», – деп айтылған [Любимов 1958: 179].

Түркі тілдерінің етіс категориясына байланысты қайшылықты екі пікірдің болуы құқықтығын түсіндіруде Э.В. Севортян нақты назар аударарлықтай пікір айтуға талпыныс жасаған: «Бір тілдерде грамматикалық категория деңгейіне дейін өсіп, лексикалық шектеулерден айырылым, басқа тілдерде сөзжасам функциясынан мүлдем айырылмай, түркі тілдеріндегі етіс категориясының сипаты әртүрлі көрініс табады» [Севортян 1962: 48].

Етіс категориясында субъект – объектік қатынастардың синтетикалық (морфологиялық) сөзжасам жолының ашық (дифференциясы) бөлінуі арқылы беріледі.

Етіс қосымшалары тарихына көз салсақ, қазіргі тілдің ерекшелігіндегі етіс деп аталатын үлкен категориялық морфологияның бір құрылымы екі жікке бөлінеді. Бұлар салт және сабақты етістіктер. Олардың былай жіктелуіне негіз болған етіс қосымшалары.

Көне жазба ескерткіш тілінде -л, -ыл, -іл мынадай мәнде қолданылған: «Түркі будун қанып болмайды. Білге Тоңукук бен өзүм табғач іліңе қылынтым» (т) –л тұлғалы етістіктер кейде бірге шылау арқылы да берілген. Мысалы: «Табғач будун бірге түзелтім». Осы мағыналы сөздердегі етіс тұлғаларына назар аударатын болсақ, тұлғалығы ырықсыз етіс жұрнағында беріліп отырса да, өздік етіс мәнін білдіреді. Осындай өзгерістер түркі тіліне жататын қазақ тілінде болса, арғы тамыры сан ғасырлық уақиғаларды қозғайтын монғол тілінде ырықсыз етістің формасы морфологиялық тұлғасы дейтін жалғыз тұлға үлгісі бар. Бұл –«gd»

тұлғасы. Ал қазақ тіліндегі қосымша тұлғаларынан *-ыл, -іл, -л* тұлғасына жақын келетіні ырықсыз етіс болып шығатыны анық. Жалпы, біздің пайымдауымызша, өзгелік етіспен ырықсыз етістің семантикалық жағынан жақындығы бар. Ырықсыз етіс ырқынан тыс іс-әрекеттің орындалуы болса, өзгелік етіс өзге біреудің әсерінен іс-әрекеттің болуын міндетті етеді. Екеуінің айырмашылығы шақтық қатынаста жатыр. Осы себепті де, ежелгі дәуірде бірінің орнына бірі қолданылуы тіл заңдылығында орын алған болуға тиісті құбылыс деп қарауға болады.

Тіл дамуының тарихи негіздеріне сүйене келіп, түркі тілдерін, соның ішінде, қазақ тіліндегі бірсыпыра ерекшеліктерді қарастырғанда, кейбір қосымшалардың негізі – есімдік, етістіктерге барып тіреліп жатыр.

Өзекті мәселенің жалпы қорытындысына келетін болсақ, қазақ тіліндегі кейбір қосымшалардың тарихи іздерін тұтастай морфологиялық құрылым ретінде қарастырғандығымыз. Сондықтан да, қосымшалардың тарихын, олардың тілдік категорияларынан жеке алып көріп, морфологияның тұтас құрылымындағы бір тұлғасы есебінде тілді тарихы тұрғысынан қарастырылып, саралануы, көне түркі ескерткіштеріндегі етіс категориясының сырын ашуға үлес қосатындығы, сөзсіз.

Қорыта айтқанда, қазіргі таңда тіліміздің дамуы мен үлкен мәртебе сатысына көтерілуі – тарихтағы деректермен тығыз байланысты екені сөзсіз. Халқымыз айтқандай: «Тарихсыз болашақ жоқ». Тіліміздің болашағы да осыған тіреледі. Қазіргі заманның ғалымы, түркі тілдерін зерттеген өкілдерінің бірі – А.С. Аманжоловтың тілдің тарихына байланысты көптеген еңбектері барлығымызды әлі де ашымай жатқан тіл сырларын ашуға, білуге, «бал бұлақтың» қасынан нәр алғандай, көмек ететіні аян. Сондықтан, бұл еңбектің бөлімінде тек қана тақырып ретінде етіс табиғатына қатысты мәліметтер айтылса, толып жатқан дариялы тіл тарихына бетбұрыс жасауымыз – барлық тілшілердің парызы деп ұғуымыз керек.

ӘДЕБИЕТ

Аманжолов С. Қазақ тілі теориясының негіздері. – Алматы: Ғылым, 2002. – 368 б.

Харитонов Л.Н. К вопросу о происхождении некоторых глагольных аффиксов в якутском языке // Учёные записки ИЯЛИ Якутского филиала АН СССР.– Якутск, 1955. - Вып. 3. – С. 141-143.

Севортян Э.В. Аффиксы глаголообразования в азербайджанском языке. – М., 1962. – 643 с.

Дмитриев Н.К. Грамматика кумыкского языка. – М.-Л., 1940. – 179 с.

Любимов К.М. О двух функциях золотовых аффиксов в турецком языке. – М., 1958, – 179 с.

AYTMATOV ANLATILARINDA VAROLUŞ MEKANI OLARAK ANA DİL

Korkmaz Ramazan *

Mother tongue as a setting for existence in Aitmatov's narratives

ABSTRACT:

In Aitmatov's narratives, when the human being, who is the consciousness of the World, faces the calamity of losing all his/her historical collective knowledge by becoming alienated in the swiftly flowing flood of time, s/he can re-seize the possibility of becoming her/himself by clinging to the basic recovery themes/images present in her/his sub-conscience. These basic themes are items referring to the previous and post conditions of "peace/order/cosmos" of the memory settings systematically destroyed.

In Aitmatov's narratives, the "mother tongue", which is the voice produced for the human being who is lost in the chaotic hollowness of the World to become him/herself again, is a recovery theme, existential in essence. When the human being faces the misfortune of becoming an "other" buried in the material reality of the World or blinded greed, s/he should listen to the voice containing the eternal facts of existence (edios) and follow the path dictated by this voice. These sacred call voices will carry the human being, who always possesses the potential to destroy oneself, to become her/himself again and prevent new Meduzas, Tepegöz or Mankurts, which are the signs of universal calamities of humankind, from appearing.

KEY WORDS: Chingiz Aitmatov, White Ship, The Day Lasts for a Century, Other, Mother Tongue

Evrenin boşluğuna bırakılan ruh, ilk önce söze tutundu, sonra kendini sözde (kelamda) açarak bu 'tutunma noktası'nı, bir oturma mekanına dönüştürdü. Böylece dil, ruhun dünyalık evi/yuvası oldu.

*Prof. Dr., Kafkasya Üniversiteler Birliği (KÜNİB) Başkanı; Maltepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dekanı. r_korkmaz@hotmail.com

Ontolojik anlamdaki hiyerarşik sistemin en üst basamağını oluşturan tinsel tabaka (Geist), bu ‘tutunma’ ve ‘dönüştürme’ sürecinin özel bir görünümüdür. Tinsel tabaka, kendini gerçekleştirme yolundaki varlığın, bütün tarihsel açılımlarını, kazanımlarını öz olarak içeren, üst bir değer kategorisidir. İnsan soyu, bu kategoriye daha çok dil ile bağlıdır.

Düşünürler, insan dışındaki hiçbir yaratığın tarihsel bir ‘varlık alanı’na sahip olmadığını [Mengüşoğlu 1972: 216]. söylerken, onun diğer varolanlarda görülmeyen ‘geçmişin bilgi ve deneyimlerini barındırma yeteneği’ne özellikle vurgu yaparlar. Doğrusu hiçbir insan, yaşama, kendi başarıları ile başlamaz. Onun varlığı, önceki nesillerin deneyimleri, kazanımları ve başarıları üzerinde şekillenir.

İnsan, barındırılmış bilgi ve deneyim değerlerinin özel adı olan ‘varlık alanı’na, ancak dil aracılığıyla ulaşır. O halde dil olmadan ‘tarihsel varlık alanı’ olamayacağını; tarihsel varlık alanından yoksun insanın, doğal bir varlık olarak Leibniz’in monad’ına benzer, tek başına ve hayvan tekleri gibi yan yana ama anlaşılmadan yaşayacaklarını, bunun da hiçbir zaman insani bir boyut taşıyamayacağını özellikle belirtmemiz gerekir.

Bu yüzden Aytmatov anlatılarında dil, özellikle de anadil, yazarın bir söyleşisinde belirttiği gibi “toplumu asimile olmaktan koruyan” [Parlatır 1992: 61]. yaşatıcı bir değer olmanın yanı sıra, insanları ve çağları birbirine taşıyan niteliğiyle de önemli bir kendine dönüş izleği olarak karşımıza çıkar. *Beyaz Gemi*’de ani bir düşman baskını ile soykırıma uğrayan Kırgızların son iki temsilcisi çocuğu kurtaran Maral Ana, onları Issık Göl’e getirip yerleştirdikten sonra; “*İşte yeni yurdunuz burasıdır. (..) Soyunuz, nesliniz çoğalsın ve her tarafa yayılsın. Sizden gelenler sizin dilinizi hiç unutmazınlar. Analarınızın, babalarınızın dilini konuşmaktan, şarkı söylemekten zevk alsınlar. İnsan gibi yaşayın.*” [BG. s. 64] der.

Öyküde mitik tefekkürü temsil eden Maral Ana, evrensel bir hakikati dile getirirken; dilin, zamanları, nesilleri birbirine bağlayan oluşturucu, kurucu yönüne özellikle işaret eder. İnsan neslinin türemesi, çoğalması ve yayılmasına anlam kazandıran, kuşaklararası bağlaşımı sağlayan dil olgusudur. Maral Ana, ‘gelenler’in (yeni nesil), gidenleri (eski nesil) unutmamasını, atalarının diliyle konuşma ilkesine bağlar. Mit, ‘insan gibi yaşa(ma)’yı; ataların dile ile konuşma ve ‘şarkı söylemekten zevk al(ma)’ gibi iki temel etkenle açıklamak ister.

Birey, atalarının dilini konuşma ile söz’de barındırılmış olan’a; ‘şarkı söylemekten zevk alma’ ile de ses’te barındırılmış olan’a açılır. Zira mitin kendisi (Buğu Ene/Maral Ana) de, yüzlerce yıl dil aracılığıyla yaşayacak ve Issık Göl’de bir bakıma yeniden doğacak bu

nesle yaşamın temel varoluş ilkelerini öğretecektir: Buğu Ene'nin çocukları, Issık Göl'de çoğalırken, zamanı, insani bir nitelikte dönüştürmeyi ihmal etmezlerse, bu cennet mekanda yüzlerce yıl 'insanca' yaşayabileceklerdir.

Ataların dilini konuşma, masallarını/ efsanelerini anlatma, türkülerini söyleme gibi etkinlikler, insanı, yaşamın basit biyolojik kimliğinin dışına taşır ve zamanı insani bir dönüşüme tabi kılar. Böylece insan (Buğu Ene'nin çocukları), biyolojik kimliği dışında, onu asıl var eden tinsel kimliğini de kazanır ve Korzybski'nin ifadesiyle "time binders" [Bachelard 1995: 95] (zaman kurucu)'a dönüşür.

Beyaz Gemi'de kaba bir hayvan gibi, her şeyi öfkeyle tekmeleyip ezen Orozkul, yaşamla ilişkisini, bir türlü biyolojik düzlemin üstüne çekemez; doğrusu böyle bir şeyin eksikliğini de hiçbir zaman duyumsamaz. Bu yüzden Maral Ana (Buğu Ene) efsanesine inanmadığı gibi, hiçbir ahlaki değere de itibar etmez. Sürekli içer ve olmadık bahaneyle karısını döver, Mümin Dede'yi aşağılar, Kimsesiz Çocuk için cehennem bir yüze dönüşür; kuşları, ağaçları yok etmek ister. En büyük arzusu şehre gitmek, orada bir aktristle evlenmek, dairede bir 'iş kapmak' ve yalnızca Rusça'nın konuşulduğu bir eve sahip olmaktır;

"(Şehirde) "Sayın Orozkul Balacanoviç!" derlerdi. (..) Evde yalnızca Rusça konuşulurdu. Köyde konuşulan kaba kelimelerle beyinlerini doldurmak ne işe yarardı? İşte böyle yetiştirirdi çocuklarını: "Papiçka, mamiçka, haçu, to haçu eto..."¹

Atalarının diline ve değerlerine saygılı olmayan bu kaba adam, iyi yetişmiş, ilkeli bir komünist de değildir. Koruması için kendisine emanet edilen ormanın ağaçlarını keserek gizlice satar. Komünal mülkiyet anlayışını içten tahrip eder. Eğzerlerin 'olması gerek' sesi, bu öteki için tamamen 'duyulmaz' hale gelmiş ve Orozkul'u bir "anti-insan" kimliğine açmıştır. Yaşamla yalnızca biyolojik bir düzlemde ilişki kuran "anti-insan", bu hayvanca varoluş biçiminden daha yüksek bir aşamaya geçmek için bir gayret sarf etmediği gibi, anadilini, değerlerini yadsıyarak bu süreci tamamen ortadan kaldırmış da olur.

Bir konuşmasında "*milletin dili ölürse, o milletin kendisinin de ortadan kalktığını düşünmemiz gerekir.*" [Bice 1990: 51]. diyen yazar, şehirdeki evinde yalnızca Rusça konuşurmayı hayal eden ana dilini "kaba, yararsız, köylü dili" diye aşağılayan Orozkul tipiyle, bu düşüncesine yaşamsal bir perspektif de kazandırmış olur. Mit, Buğu Ene'nin çocuklarına, 'uluslaşma' veya 'sürüleşme / ötekileşme'

¹ - Rusça "Babacığım, anneciğim, şunu istiyorum, bunu istiyorum..." anlamında bir ifade

arasındaki keskin ve tehlikeli yol ayrımına geldiklerinde nasıl davranacaklarını söyler.

Buğu Ene miti gibi, Kırgız ulusunun ölmezlik ruhunu simgeleyen Manas da dilde barındırılmıştır. *Yıldırım Sesli Manasçı*'da “*zamana meydan okuyan insan hafızası*” [H-2, s. 16], kimliğin temel belirleyicisi olan dil [Akarsu, 2001: 23] aracılığı ile varlığını korumaktadır. Sözde barınmış olan atalar ruhu, düşmanın zulmüyle dağlara kaçan ve ümitsizliğe düşerek “*korkudan nefesi kesilenlere*” [s. 16]. Yeniden mücadele gücü ve cesareti vermektedir. Bu yüzen, Kırgızları yok etmek isteyen düşman, Manas'ı anlatarak dinleyenlerin ruhlarındaki özgürlük ateşini yakan Eleman'ın kellesi için “*bin saf kan at*” ödül koymuştur.

Sözün gücü, mütecaviz düşman için, bütün zamanlarda en tehlikeli silah olarak görülmüş ve daima susturulmak istenmiştir. Yıldırım Sesli Manasçı Eleman da böyle bir anlayışla gözleri oyulmuş ve dayanılmaz işkenceler altında yok edilmiştir.

Ne var ki, binlerce yıllık süreye rağmen insanın egemenlik tutkusu ve yok etme dürtüsü hiç değişmemiştir. Bu yüzden mütecaviz güç, daima düşman olarak gördüğü ‘kendisi olma’nın önünü tıkayarak tiranlık süresini uzatacağını zanneder. Mitik dönemdeki Kırgız soyunu yok etmek isteyen kara güçlerin, 20. Yüzyılda da aynı yöntemleri kullandıklarını görüyoruz.

Keneşbek Asanaliev, *Çıngız Aytmatov* adlı eserinde, Kırgız Bilimler Akademisi'nde yapılan 6-10 Haziran 1952 tarihli toplantıda “Manas Kırgızlara gerekli mi?” konusu tartışılır. Konuşmacılardan Boronkov, “Manas, partinin şimdiki politikasına ters düşen bir eserdir. Aramızda yaşamakta olan Pantürkizm’in gözüdür” [Aytmatov, Şahanov 1998: 68]. iddiasında bulunurken, P. İ. Baltın ise “Manas destanını tamamen yok etmek gerekir” [Asanaliev 1995: 96]. der. Bu görüşlere, Stalin dönemi diktasının en keskin zamanında karşı çıkabilmek, *Yıldırım Sesli Manasçı*'nın akıbetine ortak olmak anlamı taşımasına rağmen B. M. Yunusaliev ve Muhtar Avezov gibi aydınların ölümü göze alarak Manas'ı savunduklarını [Aytmatov, Şahanov 1998: 69]. ve böylesi bir kötü sondan kurtardıklarını, bugün bu aydınları saygıyla anarak bilmekteyiz.

Atalar ruhunun Kırgız dilindeki barınağı olan Manas destanı, yok edildiğinde Kırgızların asimile edilmeleri çok daha kolaylaşacak ve geri dönüşü imkânsız bir cinayet işlenecekti. İnsanlık adına, hangi dilde ve hangi kültürde böyle bir kazanım varsa, tüm insanlık bu kazanımı korumalı ve -kendi selameti adına da- bu zenginlik değerine sahip çıkmalıdır. Bütün zamanlardaki insan yaratılarına sahip çıkmak, insanlığımızın en büyük görevi ve övüncü olmalıdır.

Gün Uzar Yüzyıl Olur'da yazar, Sabitcan-Tansıkbayev tipleriyle anadil izleğini daha sorunsal bir boyuta taşır ve bu sorunsallığın sistematik kurgusuna dikkati çeker. Sovyet yatılı okullarında Rusça eğitim alan ve ideolojik koşullanma ile yönlendirilen bu insanlar, Orozkul gibi, kendilerini yalnızca yatay bir akışta ve biyolojik bir düzlemde gerçekleştirebilmektedirler. Bütün endişeleri daha rahat yaşamak, daha üst bir rütbeye atanmak ve başkalarınınca hak etmedikleri saygıyı görmekten oluşmaktadır.

Bu insanlar belli bir süre sonra, kendi varlık alanına tecavüz eden gücün kendisine dönüşerek anadillerini 'yararsız' diye tanımlayabilmektedirler. Boranlı istasyonuna gelişiyse, kozmik bir huzur çağını cehenneme dönüştüren Akdoğan bakışlı müfettiş Tansıkbayev, öğrendiği masal, türkü ve efsaneleri Kazakça yazıp çocuklarına aktarmak isteyen Abutalip'i "*unutulmuş, yararsız ata dilini canlandırmaya, milletlerin eritilmesini önlemeye çalışmak gibi zavallı bir çaba*" [GUYO s. 88]. ile suçlar. Stalin dönemi eritme, asimile etme politikalarına göre 'büyük suç' sayılan bu kurgu, Abutalip'in ölümüne neden olur.

Ne var ki, kader, Tansıkbayev soyadını bir kez de Nayman Ana Gömütlüğü'nde Yedigey'in karşısına çıkaracaktır. Kazangap'ın Nayman Ana Gömütlüğü'ne getirilen naaşı, dikenli tellerle çevrili gömütlüğe sokulmayınca, Yedigey alanın güvenliğinden sorumlu nöbetçi subayla görüşmek ister. Teğmenle Kazakça konuşmayı dener. Fakat aldığı tepki karşısında şoke olur; Tansıkbayev soyadlı teğmen ona "*-Yabancı yoldaş, lütfen benimle Rusça konuşunuz. Ben şu anda görevinin başında bir subayım!*" [GUYO s. 373] diye yanıt vermiştir.

Uğradığı yıkımla "*söyleyeceklerini de unut(an)*" Yedigey, derin bir iç sorgulamaya girişir; "*Püsküllü örtüsüyle, yeni takımıyla düğüne gider gibi allayıp pulladığı Boranlı Karanar yüzünden gülünç düşmüş, incinmişti (Yedigey); çünkü ana dilinde konuşmak istemeyen ya da konuşmaktan korkan Tansıkbayev adlı teğmencik, deve mi donatılmış, yoksa ne yapılmış; ne anlardı bundan, onun yanında bunun ne değeri vardı? Kazangap'ın ayyaş güveni yüzünden gülünç düşmüş, incinmişti.*" [GUYO s. 324].

Romanda, olayların geçtiği yıllardaki devrin ruhunu yansıtan tarihsel hakikatlerle de karşılaşırız; Stalin döneminde uygulanan terör ve etnik sindirme, eritme politikası yüzünden Kazak dili, resmi makamlarca yasaklanmıştır. Aynı ulusun çocukları halde, Kazakça konuşanları Teğmen'in "yabancı!" sözcüğü ile nitelemesi, anadilin, etnik ve kültürel kimliğin belirlenmesindeki önemini göstermektedir. Yedigey'e Kazakça mukabelede bulunamayan Teğmen, istikbal

korkusuyla nasıl bir cinayete ortak olduğunun farkında değildir. Yazar bu anekdotla, kendilik değerlerinin ve kimlik bilincinin barınağı işlevindeki ana dilinin yasaklanmasını eleştirir ve ötekileşmenin veya bilinçli benleşme/ bizleşme'nin temel göstergesi olarak ana dil konuşmayı/ konuşmamayı gösterir. Sabitcan, Şaymerden ve Subay Tansıkbayev ana dilleri ile eğitim alamadıklarından ve onu günlük hayatlarında kullanamadıklarından zorunlu bir mankurtlaşmaya/ ötekileşmeye tabi tutulmuşlardır.

Aytmatov anlatılarında, ötekinin önemli özelliklerinden birisi de varlıkalanları ile ezbere ilişkiler kurmasıdır. Ezberlenmiş ilişkilerin oluşturduğu körlük alanı, değerleri ve insanı yutan kaotik bir boşluğa kolayca dönüşebilmektedir. Ötekileşme sürecinde, anadille ilgili - Abutalip, Tansıkbayev, Orozkul ve Eleman örneklerinde görüldüğü üzere- ciddi yaptırımların bulunması, dil ve yaratıcı düşünce ilişkisine yeni açılımlar kazandırır. Takiyettin Mengüşoğlu, *“Düşünme ile dil, görme ile dil arasında sıkı bir ilişki vardır. Yaratıcı bir görme, yaratıcı düşünme dilde de yaratıcı olur. (...) Bir şeyi / fenomeni/olguyu kendi öz diliyle gören ve düşünen bir insan, o şeyi kendi dili ile mutlaka anlatabilir. Bir şeyi, düşünülen ve görülen bir şey'i kendi dili ile anlatamayan bir kimse, ezbere gören ve ezbere düşünen, yani varlık dünyasında bir karşılığa dayanmadan söz söyleyen, yazı yazan kimsedir.”* [Mengüşoğlu 1992: 237]. derken, yaratıcı düşünce ile Tanrı armağanı olan ana dili arasındaki doğrudan bağıntıya dikkati çekmek ister. Fakat iradesini, zorunlu da olsa ihlal nitelikli koşullamaların buyruğuna vermiş birisi için, değer dünyasının da hiçbir anlamı yoktur.

Ana dilleri ile yazamayan, eğitim görmeyen ve konuşmayan kişiler/toplumlar varlık alanlarıyla ezbere ilişkiler kurduklarından asla derinlik ve özgünlük kazanamazlar. Sabitcan veya Teğmen(cık) Tansıkbayev'in Yedigey'i anlamaları da bu yüzden olanaksızdır. Dikkat edilirse böyle insanlar anlatılarda tek boyutlu, yalınkat birer 'öteki' trajiği yaşarlar. *Dişi Kurdu Rüyalari*'nda Akbar, kendi dilince Böri Ana'ya seslenirken; atalarının dilince konuşmaktan, düşünmekten ve dua etmekten korkan insanları, utanmaya davet eder.

Evrensel düzenin huzur ve selametini tehdit eden öteki, ruhlarımızın barınağı olan ve içinde bireysel ve toplumsal kimliğimizin dokunduğu, örüldüğü ve onandığı anadiline tutunarak yeniden kendilik değerlerine ulaşabilir.

Bu yüzden Aytmatov anlatılarında insanın anadiline karşı ilgisizliği; Mankurt oğlun, içtenliğin sesi olan öz annesini öldürerek kendini ebedi mankurtluğa mahkûm edişine benzetilir.

KAYNAKÇA

Mengüşoğlu T. Fenomenoloji ve Nicolai Hartman, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1972.

Parlatır İ. “Cengiz Aytmatov ile Dil ve Edebiyat Üzerine Söyleşi”, Türk Dili, S. 487, Temmuz 1992.

Bachelard G. Yok Felsefesi, (Çev. Alp Tümertekin), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.

Bice H. “Dönenbay Kuşu Bize de Uğrar mısın?” Türk Yurtları, Nisan-Mayıs-Haziran 1990, S.2.

Akarsu B. “Dil-Düşünme-Dünya İlişkisi”, Bilim ve Ütopya, S. 80, Şubat 2001.

Aytmatov C. - Şahanov M. Kuz Başındaki Avcının Çılgılığı, (Akt.: Banu Muyaeva), Tolkun Yayınları, Ankara, 1998.

Asanaliyev K. Çingiz Aytmatov, Bişkek, 1995.

Mengüşoğlu T. Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.

ҚАЗАҚТЫҢ ОТБАСЫ ФОЛЬКЛОРЫНЫҢ ЭТНОГРАФИЯЛЫҚ БАСТАУЛАРЫ

Матыжанов Кенжехан Ісләмжанұлы*

Ethnographic sources of Kazakh family-ritual folklore

ABSTRACT

Ethnographic sources of plot's motives and artistic means of Kazakh family - ritual folklore are being investigated in this research work. The role of rituals and people's traditional philosophy of life in artistic and poetic means of folklore forming is shown on the bases of comparison of ethnographic databases of folklore material.

KEY WORDS: Kazakh family, ritual folklore, ethnographic, people's traditional, poetic.

Белгілі ғалым Арнольд ван Геннеп табиғаттың да бір маусымнан екінші маусымға ауысып отыратындығы адам ғұмырымен де тікелей байланысты екендігін еске салады. Мәселен, көктемнің келуі – табиғат ананың тууы, өмірдің

* Филология ғылымдарының докторы., М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты, аға ғылыми қызметкер, kmatyghanov@gmail.com

жасаруы. Сондықтан, адамның тууы мен көктемге байланысты ғұрыптардың барлығында өсіп-өну (обряд плодородия) ғұрыпына қатысты ортақ сипаттар бар. Олардың барлығын бір жүйеге біріктіріп, «өтпелі ғұрыптар» («обряды перехода») деп атайды[Арнольд ван Геннеп 2002: 198]. Яғни, адамның дүниеге келгенінен бастап әр жас кезеңіне ауысуы, бір кәсіптен (қызметтен) екінші кәсіпке алмасуы, табиғат құбылыстарының бір күйден екінші күйге ауысуы, т.с.с. толып жатқан өтпелі жағдайларға байланысты атқарылатын ғұрыптық рәсімдердің барлығын осы өтпелі ғұрыптар тобына жатқызамыз.

Егер қазақ отбасылық ғұрып фольклорындағы ғұрыптарды, фольклорлық мотивтер мен сюжеттерді бір-бірімен шендестіре отырып этнографиялық материалдармен байланыстыра зерттесек, өзара іштей байланысып жатқан ежелгі дүниетанымның болмыс-бітімін тануға болады. Мәселен, сәбиді қырқынан шығару, жұбайлардың қырық күн тойын жасау («отыз күн ойын, қырық күн тойы» дегендей), өлген адамның қырық беру. Осы үш ғұрыпты байланыстырып тұрған тек «қырық» саны ғана ма, олардың ішкі мағыналық байланыстары қандай?

Таратынқырап айтсақ, ұзатылатын қыз оң жақта шымылдық ішінде отырады, мәйіт те оң жаққа қойылып, шымылдықпен бүркеледі. Қызға да үйден шығарда арнайы киім кигізеді, өлік те кебінделеді. Ұзатылған қыз «сыңсу» айтып зарланса, өлікке «жоқтау айтылады». Ұзатылатын қызға арнайы «отау» тігілсе, өлген адамға мола тұрғызылады. Ұзатылған қызды арнайы әбзелденген атқа мінгізіп шығарып салса, өлген адамның (ер адам) атын тұлдап, асына сояды, тіпті ертеректе өлген адамды ат-әбзелімен қоса жерлеген. Өлген адамды ақ киізге, кілемге орап шығарса, ертеде келінді де үйге ақ киізге немесе кілемге салып көтеріп әкелген. Келін бір жылдан соң сәукелесінен бастап үйінен киіп келген киімдерін шешіп, келіншек киімін (кимешек, жаулық, т.б.) кесе, бір жылдан соң өлген адамның қара туы жығылып, тұлдаған киімдері таратылып (ертеде өлген адамның киімін «тұлдап» төрге қою салты болған) тұл аты сойылып, ас беріледі. [Қазақтың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері өткендегісі және бүгінгі 2001: 428]

Фольклорлық шығармалар мәтінінде де осы ғұрыптық жоралғылар өз көрінісін тауып отырады.

Мәселен, қазақ отбасылық ғұрып фольклорындағы қыз ұзату мен өлік жөнелту ғұрыптарында көрініс тапқан қыздың ұзатылуын өліммен теңестіре қарау ұғымы сыңсуда анық, ашық айтылады:

... Ұзатқаны қыздардың – өлгенмен тең, жар-жар,

Өлең айтып шығарар жаназасын, жар-жар,- [Тал бесіктен жер бесікке дейін. Қазақтың отбасылық ғұрып жырлары 1996: 272] деп еңірейді ұзатылатын қыз.

Қыз ұзату салтының бүкіл өн бойында бұл мотив үздіксіз жалғасып отырады. Алдымен, бұл жердегі ұқсастық – қыздың бүкіл ұзатылу рәсімін өлімді жөнелту рәсімімен теңдестіруінде. Қыздардың сыңсуында «қыз дәуренді» пәни дүниемен теңдестіріп, кейінгі дүниені «о дүниеге» балау сарыны бар. Ежелгі дүниетаным бойынша пәни дүние – жалған, өтпелі, уақытша кезең. Қыз-ғұмыр да сондай жалған, өтпелі. Қыз-ғұмырдың аяқталуы – оның өлуі. Міне, қыз сыңсуындағы басты мотив те осы өтпелі уақыттың аяқталуын, қыз-ғұмырдың “өлгенін” мойындау, соған өкіну. Яғни, қыз өзінің аттану сәтін өлімді жөнелту кезіндегі рәсіммен барабар сезінеді. Өзін «өлі қызбен» тең көреді. Былайша айтқанда, жар-жар мен сыңсудың мазмұны «жоқтаумен» төркіндес. Ұзатылып бара жатқан қыздың:

Түндігімнің төрт бауы – мақта, шеше, жар-жар – ау!

Қызың кетіп барады, жоқта, шеше, жар-жар-ау! –

деп жырлайтыны да сондықтан.

Бұл жерде енді ғұрып жай ғана теңдестіріліп қоймайды, олар формасы жағынан да, мән-мазмұн жағынан да, атқаратын қызметі жағынан да, орындалу мәнері жағынан да үндес шығып жатады.

Оны тарата түсіндіру мақсатында бүкіл үдерістің әр кезеңіндегі рәсімдік кешен элементтерін жеке-жеке салыстыруға болады. Мысалы, қыз «сыңсуының» тармақтарын ғұрыптық рәсімдермен шеңдестіре қарасақ, сол сырдың ұшығын суыртпақтауға болады.

Сөздің басы бісмілла,

Бісмілла бітпес мың жылда.

Шапан келді – сын келді,

Қызыл тілім қимылда, -

деп жылайды аттанайын деп жатқан қалыңдық. Бұл тұста ұзатылатын қызға сәукеледен бастап арнайы киім тігілетін белгілі жай меңзеліп отыр. Ол киімді ұзатылар сәтте жеңгелерінің арнайы рәсіммен, жол-жорамен кигізетіні де анық айтылады.

Киім кигізудің арнайы жол-жоралғы арқылы атқарылатын киелі рәсім екендігін балаларға қатысты ғұрыптардан да көреміз. Мәселен, жаңа туған нәрестеге «ит көйлек» тігіп, кигізудің өзінше рәсімі бар. Жаңа киім киген балаға:

«Киімің тоза берсін, өмірің оза берсін», - деп тілек айтып жатады, мұның барлығы киім кию жоралғысының халықтық

дәстүрде кәстерлі ғұрыптық рәсім екендігін көрсетеді. Үш ғұрыптық кешенде (туу, үйлену, өлу) ғана емес, басқа ғұрыптық салттарда да сақталған (мәселен, хан сайлау дәстүрі) киім кигізу рәсімі әр ғұрыптық кешенде формалық жағынан да, атқаратын қызметі жағынан ұқсас.

Мәселен, балаға кигізетін ит көйлек пен өлімге кигізетін кебін формалық жағынан ұқсас (үшкілсіз, тігісі сыртына қаратылған, кебін - тігіссіз, түсі ақ). Матасы да бірдей. Ал ұзатылатын қыз бен ханға кигізетін киімдер – бір-біріне ұқсас. Барлығына ортақ сипат-бір әлемнен екінші әлемге ауысуды өтпелі рәсімді қамтамасыз етуде.

Ежелгі ұғым бойынша өлген адам басқа дүниеге аттануда ұзақ сапар шегеді, оның өзі бірнеше кезеңнен тұрады. Осы кезеңдерде адамның рухы айналып соғып тұрады, тіпті, қайта оралып келуі мүмкін деген де ұғым болған. Қазақ тіліндегі «дүниеден қайтты», «сапарға аттанды», «өлікті жөнелту», «аттандыру» деген тіркестердің өзі соны меңзейді. Жоқтау жырларындағы:

... Сапар шекті атакем...

Атакем сапар шеккен соң,

Пайғамбардың жасында.

Аңырап қалды ордасы, -

дейтін жолдар да осыны дәлелдейді.

Көне ұғым бойынша өлген адамның рухы түрлі кедергілерден өтіп, басқа дүниеге жеткен соң, ол жақта да жер бетіндегідей тірлік кешеді. Кейбір деректерге қарағанда, бұл сапар бір жылға созылады. Өлген адамның бір жылдан соң асын беретіні де сондықтан. Ендеше, оған ас-су да, киім-кешек те, ат, әбзел де, ер адам болса, қару-жарақ, әйел болса, тұрмыстық бұйымдар қажет. Яғни, ежелгі дүниетаным бойынша өлім – бір әлемнен екінші әлемге ауысудағы өтпелі кезең. Міне, осы өтпелі кезең дәстүрлі дүниетанымда жол, сапар бейнесі арқылы көрініс береді.

Бұл орайда, сапар мотиві көп жағдайда жылқы бейнесімен тіндесіп келеді. Қазақ дәстүрлі ұғымындағы адамның ең жақын серігі - жылқы. Ал өлік жөнелту рәсміндегі жылқының рөлі өз алдына мәселе [Нестеров С.П. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья 1990: 143]. Ол аза жырларында, әсіресе, жоқтауда молынан көрініс береді. Басқаны айтпағанда асқа сойылатын жылқымен өлген адамның туысқандары "жоқтау" айтып, жылап қоштасады. Ал өлімді көп жағдайда атқа мініп сапар шегумен астастыра бейнелейді.

Ежелгі скифтердің өлген патшаны арбаға артып 40 күн бойына бүкіл елін аралататынын Геродот жазады [Геродот. История в девяти книгах 1972: 204-205]. Дәстүрлі қазақ мәдениетінде де өлікті көлігімен жөнелту салты күні кешеге дейін сақталған. Ер адамды, ертеректе ат, әбзелімен қоса жерлесе, кейіннен атын тұлдап, асына соятын болған. Ал өлген адамның асына сойылған жылқымен жырлап қоштасып, оның басын молаға қою салты Қазақстанның шығыс аймағында әлі күнге дейін бар. Ал батырлар жөніндегі аңызға құлақ салсақ, олар өлер алдындағы өсиетінде өз сүйектерін ақ бас атанға артып қоя беруді өтінеді (Қабанбай батыр, Райымбек батыр жөніндегі аңыздар). Атан шөккен жерге өздерін жерлеуді сұрайды. Ал Едіге батыр жөніндегі аңызда оның өтініші бойынша сүйегін өзінің тұлпарына артып қоя берген екен дейді. Жануар батыр сүйегін алып қазіргі Едіге сүйегі жатқан (Ұлытау) төбенің басына шығыпты-мыс. Ел-жұрты оны сол жерге жерлеп, белгі тұрғызғаны көрінеді. Мұның барлығы екі ғұрыптық кешенде де жол мен көліктің маңызды орын алатындығында.

Жол мотиві қыз ұзату мен аза жырларында ғана емес, балалар фольклорында да анық көрініс береді. Мұнда адам өмірінің өзін сапар ретінде түсіну сарыны бар. Оны баланы *"ашамайға мінгізу"* немесе *"тоқым қағар"* рәсімінен байқауға болады. Ашамайға мінгізіп, аттың тізгінің ұстатқан бүлдіршінге:

Асқар, асқар таудан өт,

Ағыны қатты судан өт.

Ит тұмсығы батпайтын

Іргесі бітеу нудан өт.

Айдын шалқар көлден өт... [Қазақтың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері өткендегісі және бүгінгі 2001: 206]

деген ақсақал батасынан көшпелілер ұрпағының идеалы көрінеді .

Өлген адамның о дүниеге ұзақ сапар шегіп баратындығы қазақ миф, аңыз, ертегілерінде де бейнеленген. Өлген адам жанының екі дүние аралығын кезіп жүретіндігі жөніндегі ежелгі наным-сенім Ш. Уәлиханов жазып қалдырған «Өлі мен тірінің, достығы» ертегісінен анық көрінеді [Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах 1985, Т. 2: 416.

Қазақ фольклорындағы «жол» мотиві қыз ұзату салтында айқын сақталған. Тіпті, "ұзату" сөзінің өзі «сапар» сөзімен тәркіндес. Ең алдымен, ұзатылатын қыздың киімі мен жасау-жабдығы, ат әбзелдері - күмістеген ер-тоқымнан бастап, қыз ұстайтын камшысына дейін дайындайды. Қыздың жанына шешесі бастаған

құрбы-құрдастарынан нөкер ереді. Тіпті, "қызды ұзату" деген сөздің өзі сапарды меңзеп тұр.

Қазақ дәстүрінде өлген адамды оң жаққа салып, шымылдық құрыш, қоршаған ортадан аулақтайды. Бұл ғұрыш қызды ұзатуда да қайталанады. Сыңсу айтып отырған қыздың:

Шымылдық құрдым оң жаққа,

Шыбыным ұшты сол жақтан, -

дейтіні сондықтан. Қызды тек шымылдық ішіне ғана отырғызып қоймайды, оның бетін ақ желекпен бүркейді. Өлімнің бетін де акпен бүркейтiнi белгiлi. Қазақтың "ару" сөзі мен "арулау" сөзі де осы ырыммен төркіндес болуы керек. Жалпы, көне дүниетаным бойынша ақ түс белгілі дәрежеде қазіргі кара тустің, яғни, азаның түсі ретінде танылған. Ертедегі қазақтар қыз балаға ақ орамал тартқызбаған. Шындығына келгенде, алғашқы қауымдық құрылыста «аза» тұту ұғымы басқашалау, былайша айтқанда, сапарға аттандырғандай өткізілген. Қазақтың «Торқалы той - топырақты өлім» деп, ас пен тойды бір үрдісте бағалайтыны да сондықтан. Үйлену тойы мен аста атқарылатын ғұрыптық ойындар да (бәйге, палуан күрес, жамбы ату, айтыс, т.б.) бірдей.

Екі ғұрыптық кешенді олардың сыртқы ұқсастығын емес, атқаратын қызметіне дүниетанымдық тегіне қарай сараласақ, арғы тектерінің бір тамырдан нәр алғандығына көз жеткізу қиын емес.

Отбасылық ғұрып фольклорындағы көп жырланатын киелі ұғымның бірі - есік немесе босаға, маңдайша, табалдырық. Өзінше символдық мәнге ие болған бұл ұғымдар фольклор поэтикасында формулаға айналған. Мәселен, жаңа туған баланың "жолдасы" табалдырық астына көміледі. Сондықтан табалдырықты басуға болмайды. Босағаның өзін "ақ босаға", "алтын босаға" деп қастерлеп атайды. Ұзатылатын қыз үйімен, елімен қоштасарда:

Алтын да менің босағам,

Аттап бір шығам деп не едім?!

Күміс те менің босағам,

Күңіреңіп шығам деп не едім,

немесе

Өлгенде шығам деп едім,

Жібермеші босағам...—

деп табалдырыққа бүгіліп, босағадан ұстап жібермейді. Дәл осы сияқты өлікті шығарарда да табалдырыққа қойып тоқтатады. Өлікті үйден аяқ жағымен шығарады. Екі ғұрыптың да мәні басқа әлемге аттанардағы шекарадан өту. Табалдырықты басуға, есікті керуге болмайды дейтін тыйымның сыры да осында. Халық

шығармашылығында табалдырық, босаға, маңдайша - бүтіннің орнына жүретін есіктің бөлшектері. Оның ішінде көбірек қолданылатыны - босаға. Отбасылық ғұрыптарының қай-қайсысында болмасын бұлар аса маңызды рөл ойнайды. Осы ғұрыптың дүниетанымнан фольклорға ауысқан бұл ұғым отбасылық ғұрып поэзиясында, әсіресе, қыздың қоштасуында тұрақты формулаға айналған.

Қыздардың сыңсуында бүгінгі көзбен қарағанда, әншейін ұйқас үшін алынғандай көрінетін, осындай жолдар жиі кездеседі. Этнографиялық детальдармен салыстырғанда ғана олардың түпкі мазмұнын, астарлы мағынасын аңдауға болады. Мысалы:

Төрге бидай шашайын,

Төрге кілем басайын.

Айырма, халқым, айырма,

Жылап, мауқым басайын,-

деген қыздың қоштасуындағы алғашқы екі жолдың этнографиялық астарына үңілсек, мұнда өлім кезінде істелетін салт бейнеленгенін көреміз. Өлікті шығарған соң, оның аруланған орнына бидай шашып тазалау ғұрпы ел ішінде күні кешеге дейін сақталған. Оның мәні - арты өркенді, жақсы болсын дегенге саяды. Сонымен қоса өлген адамның орынын жаңа ұрпақ басады, яғни өлім - өсіп-өнуге, жаңа өмірдің көктеуіне себепкер деген көне ұғым ізі де бар. «Өлім, мәйіт, қан - жерге көмілген. тұқым іспеттес, жерден жаңа өмір сипатында өркендеп шығады» [Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса 1990: 543], - деп жазады М. Бахтин ол жөнінде. Сол сияқты:

Төр алдында жер қаздым,

Қамшы бойы ор қаздым.

Көтеріп атқа салғандай,

Ағатай, саған не жаздым?-

деген қыз қоштасуында да өлімде атқарылатын салт көрініс береді. Оған байланысты: «...өлікті жуып шығарған мұндай орынды "аруланған жер" деп атайды» [Арғынбаев Х. А. Қазақстандағы семья мен неке 1973: 327] деп жазады профессор Х.Арғынбаев. Жоғарыдағы өлеңде қыз өзінің аттанып бара жатқан сәтін өлімді аттандырғаннан кейін жасалатын салтпен ұқсастырып тұр.

Сол сияқты өлікті мүрдеге қазақтар ақ киізге орап, кілемге салып кетеріп апаратты. Бұрын келінді де үйге таяғанда ақ киізге немесе кілемге салып, кетеріп апару салты болған. Келінге арнап

отау тігілсе, өлікті бөлек киіз үйден шығаратыны, кейіннен «үй» (мола) тұрғызатыны тағы бар. Қазақтың күмбезді көне зираттары киіз үй пошымдас. Мола салдық дегеннің орнына "үй тұрғыздық", "там салдық" деп жатады.

Бұл ұқсастықтардың барлығының төркіні бір әлемнен екінші әлемге ауысудың өтпелі жолы деп ұғынатын көне мифологиялық дүниетанымда. Көне қоғамдағы өлікті жөнелту ғұрпының жиынтығы осы дүниетаным негізінде қалыптасқан. Ежелгі халықтардың адамның өлуін олардың басқа әлемде тууымен барабар санауы (тіпті, өлімнің келуі онын тууы деп түсінілген) туу мен өлімге байланысты рәсімдердің біртектестігіне себепкер болған. Ал неке болса - туу мен өлімнің арасындағы өтпелі белес, сондықтан ол - кету мен келуді, туу мен өлуді қабат бейнелейтін тоғыспалы ғұрыптар кешенін құрайды.

Көне дүниетаным бойышша, өлу - басқа әлемге ауысу ғана емес, басқа сипатта қайта туу. М. Бахтинша айтқанда, туу мен өлімге байланысты рәсімдердің «амбивалентті» болатыны сондықтан. Адамдардың болмысын өзгерту үшін өліп, қайта туу керек. Яғни, патша, абыз, әулие, бақсы, ақын-жыраулық қасиетке ие болу - өліп, қайта туумен барабар. Демек, өлімге байланысты ғұрыптар - қос тінді, М.М. Бахтинше айтқанда, «амбивалентті». Ол - бір жағынан өлімді бейнелесе, сонымен қатар тууды, жаңғыру, жанаруды бір сипаттан екінші сипатқа, бір әлеуметтік мәртебеден екінші әлеуметтік мәртебеге ауысуды бейнелейді. Сондықтан ол жоралғылар бірде бала тууға, бірде қыз ұзатуға, енді бірде жаңғыру, жаңаруға байланысты басқа ғұрыптарда көрініс тауып жатады.

Біз қарастырған әлемдік фольклортану ғылымында «ортақ тұстар» (общие места) деп аталып кеткен мұндай ғұрыптық параллельдер фольклор поэтикасының этнографиялық бастауларын зерттеудегі аса маңызды детальдар. Этнографиялық және фольклорлық материалдар тұтастығы арқылы ежелгі дүниетаным, мифологиялық сана іздеріне жетелейді

ӘДЕБИЕТ

Арнольд ван Геннеп. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Москва, 2002.

Қазақтың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері өткендегісі және бүгінгі, Алматы, 2001 .

Тал бесіктен жер бесікке дейін. Қазақтың отбасылық ғұрып жырлары. Алматы, 1996.

Нестеров С.П. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск, 1990.

Геродот. История в девяти книгах. Ленинград, 1972.

Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Алматы, 1985.

Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. Москва, 1990.

Аргынбаев Х. А. Қазақстандағы семья мен неке. Алматы, 1973.

KAZAKİSTAN VE AZERBAJCAN'IN SANAT ALANINDA BESTECİLER BİRLİĞİ'NİN ROLÜ (1960 – 1980' li yıllar)

Mehdiyeva Nisbet Canmammad kızı*

The role of Unions of Composers of Kazakhstan and Azerbaijan in the Sphere of Art (1960 – 1980 years)

ABSTRACT

The solution of theoretical and practical problems of culture have been caused of paying attention of specialists of different spheres of science to this sphere. The development of society is closely connected with Art. This is to be considered as natural phenomenon. Therefore, the investigation of cultural relations is very important. From this point of view, the role of composers, performers and musical collectives of Kazakhstan and Azerbaijan is to be considered of being worthy of paying special attention. The connections in the sphere of music have been developed in different ways among indicated republics. The musicians with following directions of composers have held different steps and performed with various concert programs and playbills. The convocation of congresses and plenums of composers, the holding of festivals and competitions, the organizing of musical collectives performance, the participation together in very important steps, the performing of musical pieces, the celebration of Art holidays and jubilees of the composers, the creating of scientific and cultural connections, rewarding, decoration and the solution of other problems have been paid special attention. From this point of view, the international, All – Union and republican meetings are to be considered of being worthy of paying grate attention and very important too.

KEY WORDS: Kazakhstan, Azerbaijan, art, composers, tours

Müzik kültürünün gelişmesi ulusal ve halk işinin ayrılmaz bir parçasıdır. Dünya halklarını ayıran ve onları bir – birine yaklaştıran

* tarix elmleri doktoru, professor, Bakü Dövlət Universiteti, nisbetmehdiyeva@mail.ru

araçlardan biri de müziktir. Azerbaycan halkı her zaman kendi sanatını diğer ülkelerin halkları, öncelikle türk halkları ile iş birliği alanında zenginleştirir ve ulusal başarıların transferi bazında geliştiriyor. Sanat yaşamın karmaşık olaylarının anlaşılması, yüksek inanç, ahlaki saflık, manevi olgunluk, vatanseverlik ve enternasyonalizmin oluşumunda önemli bir faktördür. Bu açıdan opera ve bale, şarkı yaratıcılığı, estrada müziği, yorumculuk sanatı vb. alanlarda Bestecliği'nin rolü büyüktür.

Azerbaycan Besteciler Birliği'nin sanat alanında faaliyeti geniş ve çeşitlidir. Bunun temel formları kongre ve uluslararası müzik forumlarında katılım, yolculuklar, temsilciliklerin değişimi, on yıllar, festival, sanat günleri, müzik topluluklarının turneleri vb. `den oluşmaktadır. 1963 – yılında besteci R.Hacıyev`in yönetimi altında estrada orkestrası Merkezi Asya ve Kazakistan şehirlerinde turnelerde olmuştur [ARDƏIA: 46].

Kazakistan'ın Alma-Ata kentinde sahneye uyarlanan besteci Arif Melikov'un "Mehebbet efsanesi" balesi ona ün kazandırmıştır [ARDƏIA: 89]. Moskova'nın Birleşik Müzik Yayıncılığı besteci Musa Mirzeyev`in senfonik orkestra için "Azerbaycan dansı" ve "Hızlı hareket" skertsosunun partiyonu yayımlamıştır. Bu müzik parçası ülkenin bir çok şehri, aynı zamanda Alma – Ata`da kendi müzik dilinin zenginliği ve uyumluluğu ile icracıların dikkatini çekmiştir. [Moskvanın musiqi nəşriyyatında 1965: 3]. Piyanocu T.Mahmudova besteci K. Karayev ve R.Hacıyev`in müzik eserlerinden bazılarını kendi icrasında banda aldırıştır. Bu piyanocu ülkemizin birçok bölgesi, aynı zamanda Mərkəzi Asya'da sunum yapmıştır [İstedadlı pianoçu 1965: 4]. 1966 yılının 2 Aralık tarihinden 28 Aralık tarihine kadar Merkezi Asya ve Kazakistan'da Azerbaycan sanatının tanıtımı amacıyla "Sovyet Zakafkasyası`nın sesleri" adlı festival düzenlenmiştir [ARDƏIA: 198]. Festival günlerinde Azerbaycan Devlet Estrada Orkestrası, Devlet Yaylı Çalgılar Dörtlüsü, "Gaya" vokal dörtlüsü, cumhuriyetin halk sanatçıları Ş.Alekberov ve S.Gadimova, emektar sanatçılardan M.Magomayev, F.Muradov ve E.Rahimova konuşma yapmışlar. Toplamda 100 konser verilmiştir [ARDƏIA: 36]. "Kazakıstanskaya pravda" ve başka gazetelerin sayfalarında Azeri müziğinin gelişimi hakkında cumhuriyet okurlarına bilgi verilmiştir. Bestecilerden S.Rüstemov, C.Cahangirov, T.Guliyev, Ş.Ahundova vb`nin eserlerinin icra olunması istenmiştir. Merkezi Asya'da düzenlenen Zakafkasya müzik festivalinin katılımcıları Kazakistan'ın Alma – Ata ve Çimkend şehirlerinde olmuşlardır [Ürəyə yatan mahnılar 1967: 3]. Dinleyiciler Azerbaycan sanatı ile tanışırken Ü.Hacıbeyov, K. Karayev, C.Hacıyev vb`nin müziği, Azerbaycan muğamları ve aşık şarkılarını memnuniyetle

karşılamaşlardır. Abay Kunanbayev adına Opera ve Bale Tiyatrosu'nda Azerbaycan'ın emekdar sanatçısı M.Magomayev'in solo konseri olmuştur. M.Magomayev'in icrasında P.Çaykovski, S.Rahmaninov, C.Verdi ve C.Rossi'nin eserleri, Sovyet ve yabancı bestecilerin şarkıları seslenmiştir. Şarkıcının icra ettiği İtalyan şarkıları izleyiciler tarafından büyük beğeni ile karşılanmıştır [Qazaxıstan Azərbaycan incəsənətini alqışlayır 1966: 3].

Kazakistan'da cumhuriyetin halk sanatçısı, piyanocu F.Bedelbeyli, emekdar sanatçı Z.Adıgözelzade, V.Resulova, Azerbaycan Koro Kapellası, Azerbaycan Devlet Müzik ve Dans Grubu, "Biz Bakılıyığ" ve "Bakılılar estradaya" kolektifleri konuşma yaptılar. 1970 – yılında Nahçıvan'ın "Araz" müzik topluluğu Kazakistan'da konserler vermiştir [ARMTNMA: 162].

1973 yılı Ekim ayında Azerbaycan müzik toplulukları Asya ve Afrika ülkelerinin III Uluslararası müzik tribününde yer almışlardır. Bu etkinlik Kazakistan'ın Alma-Ata şehrinde UNESCO'nun bünyesinde faaliyet gösteren Uluslararası Müzik Konseyi hattı ile yapılmıştır [ARDƏİA: 91]. Bu etkinlikte Azerbaycan'dan besteci ve müzisyenler – E.Abbasova, A.İsazade, N.Memmedov ve R.Ferhadova katılmıştır. Teyp yazısında Azerbaycan folklor müziği örnekleri, özellikle cumhuriyet bestecilerin eserleri seslenmiştir. K.Karayev'in Üçüncü senfonisine skertso (hızlı çalınan küçük müzik eseri), F.Emirov'un "Azerbaycan" senfonik süitesinin ikinci bölümü, S.Rüstemov'un halk çalgı aletleri orkestrası için 3 numaralı süiti, F.Garayev'in piyano için konseri (icracı D.Garayev) dinlenilmiştir. Besteciler E.Abbasova ve N.Memmedov "Muğam ve Azerbaycan simfonizmi" raporu ile sunum yapmıştır [Справочник 1973: 12].

1974 yılı Kasım ayında Kazakistan'ın Alma – Ata şehrinde eski SSCB MSG folklor Komisyonu sosyoloji konularına ilişkin seyyar genel kurulu açılmıştır. Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti emektar sanat adamı N.Memmedov "Muğamın tür özellikleri" konulu bir sunum yapmıştır. Besteci Ü.Hacıbeyov adına Azerbaycan Devlet Konservatuarı folklor Kurulu'nun çalışması hakkında B.Hüseynli bilgi vermiştir [Союз 1979: 11]. 1978 yılında Kazakistan'ın Alma – Ata şehrinde "Elm" basımevinde yayımlanan "Müzik folklorunun öğrenilmesinin sosyolojik yönleri" adlı makaleler koleksiyonu "Modern Azerbaycan halk müziği yaratıcılık" konusunda makale yayımlanmıştır [Союз 1979: 126].

Azerbaycan'ın konser organizasyonları diğer cumhuriyetlerde geniş programla sahne aldı. Cumhuriyetin konser toplulukları ve ayrı – ayrı sanatçılar Merkezi Asya ve Kazakistan'da konserler vermişlerdir. 1961

yılı 15 Temmuz gününde Azerbaycan sanatçılarının bir grup Pavlodarsk, Selinograd ve Kustanay vilayetlerine turne seferine çıkmıştır. M.F.Ahundov adına Azerbaycan Devlet Akademik Opera ve Bale Tiyatrosu, S.Vurgun adına Azerbaycan Rus Dram Tiyatrosu, M.Magomayev adına Azerbaycan Devlet Filarmoni ve Azerbaycan estrada sanatçılarından oluşan topluluğa Kültür çalışanları Sendikalar Birliği Cumhuriyet Komitesi Başkanı S.A.Seyidova açtı. Bu müzik topluluğunun bünyesine T.Bedirova, H.Memmedov, S.Hasanov, B.Aliyev, M.Mütellimov, R.Mehdiyev, H.Bayramov, M.Şarov, Ç.Mehdiyev ve b. girmişlerdir. Sanatçılar yabancı ülkelerde buldukları süre içinde Azerbaycan halk şarkıları ve bestecilerin eserleri, hiciv,mizah, opera ve bale parçalarından oluşan konser programı sunmuştur [Xam torpaqlarda 1961: 1].

Kazakistan'ın Makançi ve Korostelev sovhozlarında yaşayan Azerbaycanlılar kendi ana müziklerini unutmamış ve sürekli onu seslendirmişlerdir. Yurttaşlarımız Kazakistan'ın sadece Makançi sovhozunda çalışmışlardır. Onlara Korostelev sovhozunda da rastlamak mümkündür. Kazakistan çalışanları Korostelev kaymakamlığına Bakü kaymakamlığı adını vermişlerdir. Bu Türk halklarının bir – birine karşı tutumunun bir örneğidir [Hasilova 1961: 2].

1979 yılı 17 temmuz gününde Kazakistan Kültür Bakanlığı ham ve dince konmuş toprakların benimsenmesinin 25 yıldönümüne atanan "Altın başak" festivalinde Azerbaycan Devlet Müzik ve Dans Topluluğu katılımına göre Azerbaycan Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı'na teşekkür etmiştir [ARMTNMA: 190].

1980 yılında İtalya'da Genç icracıların Uluslararası müsabakası düzenlenmiştir. Burada dünyanın 25 ülkesinden 123 müzisyen yer almıştır. Sovyet piyano okulunun öğrencileri Kazakistan'ın Alma - Ata şehrinden Gülcemile Kadirbekova, Azerbaycan'ın Bakü şehrinden Vasif Hasanov ve b. yarışmaya katılmıştır. Yarışma sonuçlarına göre 5 aday arasında Alma – Ata'dan G.Kadirbekova I dereceli ödül ve Bakü'den V.Hasanov II derece ödül almaya kazanmıştır [Касимова 1982: 71 – 72].

1984 yılında SSCB Besteciler Birliği'nin Kazakistan'ın Alma-Ata şehrinde yapılan genel kurulda besteci Ağşın Alizade'nin yaylı orkestra için yazılmış IV "Muğam" senfonisi seslenmiştir [Тағизаде 1986: 103]. Bestecilerin VII Birlik kongresinde her iki cumhuriyet – Kazakistan ve Azerbaycan'ın heyetleri yer almıştır [Xalq üçün yaradılan musiqi 1986: 2]. Bu etkinlikler geleneksel nitelik taşımaktadır. 1989 yılı Ekim ayında Kislovodsk şehrinde düzenlenen müzik festivalinde bestecilerden Alma

– Ata`dan Beybit Daldenbayev, Azerbaycan'dan ise Çingiz Almaszade kendi yaratıcılıkları ile izleyicileri tanıştırmıştır [Ренерт 1989: 3].

Kazakistan'ın Alma – Ata şehrinde 1989 yılında "Altın elma" adlı Uluslararası müzik festivali yapıldı. On yedi ülke temsilcisinin yer aldığı festivale Azerbaycan müzisyenleri de katılmışlardır. Azerbaycan'ın folklor toplulukları altı şehir ve bölgeyi temsil etmişlerdir. Besteci Hasan Adıgözelzade`nin sözlerine göre, davulcu Alibala Mürselov`la Dmitri Pokrovski`nin folklor – etnografi topluluğunun ortak sunumu başarıyla geçmiştir. D.Pokrovski muhteşem yorumculuk yeteneğine göre E.Mürselov`u yurtdışı turnelerine davet etmiştir. Cumhuriyetimizin temsilcileri Kazakistan`da yaşayan azerbaycanlılar önünde birkaç konser vermişlerdir [Əlvan musiqi çələri 1989: 3].

Müzik kendi popülaritesi ile sanatın diğer türlerinden farklıdır ve insanların bilinci, düşünme tarzı, bakış açısı, his ve düşüncelerini daha güçlü ve duygusal etkiler. Bununla da çeşitli uluslar arasında daha fazla karşılıklı kültürel işbirliği ve manevi yakınlık oluşur. Azerbaycan MSG başka cumhuriyetlerin müzik kurumları ile yakın ilişkide gelişim yolu geçmiştir. Besteci K. Karayev, F.Emirov, A.Melikov vb.`nin müzik eserlerinin diğer cumhuriyetlerde dinlenmesi her müzik hayranı için değerlidir. F.Emirov`un senfoni muğamlarının yenilik önemi milli senfoni üsluba değerli katkıda bulunmakla birlikte, Merkezi Asya cumhuriyetlerinin senfoni kültürünün oluşmasında da kendine özgü rol oynamıştır [Тағизаде 1986: 103]. Bunlar kültürel ilişki ve karşılıklı ilişkiler temelinde oluşmuştur. Besteciler Birliği etkinliğinde önemli konulardan birini cumhuriyet bestecileri yaratıcılığında uluslararası konuların işlenmesi ve karşılıklı alış-veriş oluşturur. S.Alesgerov`un "Ulduz" opereti Merkezi Asya cumhuriyetlerinde sergilenmiş ve büyük başarı kazanmıştır [ARDƏİA: 24, 25]. Besteci N.Tağızade – Hacıbeyov iki cumhuriyet arasında sanat alanında hizmetine göre Kazakistan'ın üstün diplomasını almaya hak kazanmıştır [ARDƏİA: 219].

TÜRKSÖY 2013 yılını "Mukan Tölebayev" yılı ilan etmiştir. Mukan Tölebayev profesyonel Kazak müziğinin kurucusu sayılır. Onun "Birjan ve Sara" eseri Kazak müziğinin incisidir. Yazarın doğumunun 100. yıldönümü münasebetiyle TÜRKSÖY ve Samsun Devlet Opera ve Bale Tiyatrosu bu operayı sahneye uyarlamıştır. Oyunun yapımcı yönetmeni yurttaşımız, emektar sanat adamı Eflatun Nemetzade olmuştur [Rəhimli 2014: 11].

Kazakistan'ın Alma – Ata kentinde TÜRKSÖY`un girişimiyle Jambıl Kazakistan Devlet Filarmonisi`nde "Türk dünyası çağdaş – klasik müzik konseri" isimli program düzenledi. Azerbaycanı bu

etkinlikte Türkiye'de yaşayan balaban icracısı Alihan Samedov temsil etmiştir. Etkinlik sonunda müzisyenlere TÜRKSÖY `un diplomaları verilmiştir [Soltanlı 2016: 8].

Azerbaycan MSG müziğin tanıtılması, yayılması ve diğer halklarla ilişkilerin oluşturulması konularına özel dikkat ediyordu. 1960 yılı Mart ayında Kazakistan Devlet Senfoni Orkestrası Bakü'de turnede olmuştur. O dünyanın bir çok şehri, aynı zamanda Çin Halk Cumhuriyeti, Romanya ve b. ülkelerde konserler vermiştir. Orkestrada kobız, prima, sıray gibi Kazak müzik aletleri ile birlikte kontrabas ve başka müzik aletleri de seslenmiştir. 29 Mart gününde Bakü'de düzenlenen konserde P.Çaykovski'nin "Kuğu Gölü" baletinden parçalar, besteci Sadıg Muhamedcanov'un "Vatan sevgisi", Kurmangazi'nin "Sarı çöl" ve diğer eserler icra edilmiştir. Orkestranın solistlerinden Bibigül Tuligenova Kazak halk şarkısı "TOLIK" ve Alyabyev'in "Bul – bül" şarkıları, Bigen Jilibayev "Karagöz" adlı Kazak halk şarkısı ve "Boran" isimli Rus şarkısını icra etmişlerdir. 30 Mart gününde Kazakistan Devlet Senfoni Orkestrası televizyonda konuşma yapmıştır. Televizyon izleyicileri yetenekli Kazak müzisyenlerinin performanslarını dinlemişler. Bakü'ye turneye gelmiş senfonik orkestranın repertuarı Kazak bestecilerin eserlerinin yanı sıra, M.Glinka, P.Çaykovski, L.Bethoven, F.Şubert, C.Verdi ve M.Musorgski'nin eserleri de yer almıştır. Orkestra şefi Kazakistan'ın emektar sanatçısı Bigen Jilibayev ve Vasili Gluşşenko olmuştur [Qazax simfonik orkestrinin qastrolları 1960: 1].

Cumhuriyet Besteciler Birliği 1960 yılı Nisan ayında yapılan genel kurulda yer almak üzere diğer Sovyet cumhuriyetlerinden temsilciler davet etmiştir [ARDƏİA: 29 – 30].

1961 yılında Azerbaycan'da Kazak filmleri festivali düzenlenmiştir. Festivalde yer almak için Kazakistan'ın çeşitli sinema adamı, kültür çalışanı ve sanatçısı Bakü'ye gelmiştir. Şehrimizde 17 – 22 Aralık tarihleri arasında devam eden festivalde yönetmen ve sanatçılar ile görüşler olmuştur. Görüşte kültürel ilişkilerin daha da güçlendirilmesinin zorunluluğu, izleyicilerin artan talebini karşılamak ve yaratıcılık konularında söz edilmiştir. Festival günlerinde Kazakistan'ın "Eğer her birimiz", "Müzik çağırır" vb. filmleri gösterilmiştir. Kazakistan sinema çalışanları ve müzik adamları Azerbaycan'ın sanat adamları ile danışmanlık yapmış ve görüşmeler gerçekleştirmiştir. Bu tür toplantılardan birinde sanatçı Gülfeyruz İsmaylova Azerbaycan sanatının seçkin ustaları hakkında kendi görüşlerini söylemiştir. Kazakistan sanatçısı Azerbaycan'da olurken Sanat müzesine gittiğini ve orada Nadir Abdürrehmanov'un tablolarına

baktığını söylemiştir. Sanatçı kendisiyle Leningrad Ressamlık Akademisinde eğitim gördüğünü vurgulamıştır. O, bestecilerden Ü.Hacıbeyov'un "Köroğlu" ve K.Karayev'in "İldırımlı yollarla" balelerini seyrettiğini de kaydetmiştir. Yazar Ü.Hacıbeyov'un eseri hakkında izlenimlerini paylaşarak, bu konuda Kazakistan basınında yazacağını ve K.Karayev'in "İldırımlı yollarla" balesini Kazakistan Opera ve Balesi sahnesinde görmek istediğini beyan etmiştir. O bu eserin tiyatronun repertuarına alındığını da göstermiştir. Onun sanat adamları ile görüşleri, Sanat müzesi ve gruplar hakkında görüşleri yaratıcı aydınlar için önemli katkı sağlamıştır [Qazax kinofilmleri festivali 1961: 1]. Bu gelenek sonraki yıllarda da devam etmiştir.

1962 yılı Ocak ayında çağırılmış Azerbaycan bestecilerinin II kongresinde Sovyet Cumhuriyetlerinin ilgili kuruluşları ile ilişkilerin daha da güçlendirilmesi konusunda karar alınmıştır [ARDƏİA: 18]. 1962 yılı 28 Ağustos gününde Kazakistan Devlet Müzik ve Dans Grubu Bakü ve bölgelerine tur seferleri sırasında halka verdiği kültürel hizmete göre Azerbaycan Yüksek Sovyeti Yüksek Diploması'nın alma-yı hak kazanmıştır [ARPIİSSA: 98].

Bakülüler Kazakistan'ın görsel sanatlar temsilcileri ile Azerbaycan Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı Fuar salonunda tanışmışlar [Təzə sərgilər 1964: 4].

1967 yılında Azerbaycan'da Kazakistan senimacılarının festivali düzenlenmiştir. Bu festivalde "Qazaxfilm" in sevilen özelliği sosyal motiflerle birlikte şarkı ve vatana sevgiye geniş yer vermesinde olmuştur. "Şarkının kanatları" filminin yaratıcıları şarkıcıların kaderinden konuşuyor. En ilginç olanı ise, olaylar halkın yaşamı ile yoğun ilişkilendirilmesidir. 17 Ağustos gününde Azerbaycan'da düzenlenen Kazakistan günlerinde Cumhuriyet Bilgi toplumunun Merkezi Konferans salonunda kamuoyunun temsilcileri ile görüşler yapılmıştır. N.H.Babayev Mangışlağı "Defineler yarımadası" olarak tanımlamış ve Bakü petrocülerinin bu alanda rolünü de kaydetmiştir. Konferansta Kazakistan'ın hem de tahıl kaynağı olması da gösterilmiştir. Kazakistan Sinema Çalışanları Birliği birinci sekreteri Saken Aymanov kaydetmiştir ki, biz zengin Azerbaycan sanatının gelişimini dikkatle izliyoruz [Respublikamız öz qonaqlarını qarşılıyır 1967: 4].

1970 yılı 1 – 10 Mart tarihleri arasında Azerbaycan'da Sovyet halklarının Sanat Bayramı düzenlenmiştir. On gün içinde Kazakistan sanat adamları da Bakü, Gence, Nahçıvan, Ali – Bayramlı ve Mingeçevir şehirlerinde konserler vermişler [ARDƏİA: 40].

1978 yılı Şubat ayında Azerbaycan Milli İlimler Akademisi'nde besteci Kara Karayev'in yaratıcılık sorunlarına ilişkin bilimsel

oturumda diğ er temsilcilerle birlikte, Kazakistan Konservatuarı Rektörü G.Jubanova da konuş ma yapmış tır [Союз 1979: 41 – 42].

Azerbaycan'ın "Edebiyat ve sanat" gazetesi yazar, besteci, ressam, heykeltraş, oyuncu, sinema çalış anı ve yaratıcı meslek adamları ile sıkı iliş ki kurmuş ve onlara ait çeş itli konulu malzemeleri aydınlatmaya çalış mış tır. 1984 yılında bu yayın kurumu 50. yıldönümü dolayısıyla "Kazak Edebiyatı" dergisinin basımeviden tebrik telgrafı almış tır. Gazete kendi sayfalarında Kazakistan'a da uygun konuda yer ayırmış tır [Tağıyev 1984: 15, 86]. Kazakistan'ın kültürel hayatı, onun sanatı ve Besteciler Birliğı'nin faaliyetleri hep ilgi odağı olmuştur.

Azerbaycan bestecilerinin VI kongresinde (1985) vatanseverlik, enternasyonalizm ve dostluk duygularını yaratan müzik kültürünün iliş kilerin güçlendirilmesinde rolü belirtilmiş tir. Aynı zamanda uluslararası iliş kilerin güçlendirilmesi alanında Cumhuriyet Besteciler Birliğı'nin yürüttükleri çalış maların sonuçları açıklanmış tır [Qəhrəmanlıq zəmanəsini tərənnüm etməli 1985: 1].

1986 yılında Bakü'de Güney Kafkasya ve Orta Asya cumhuriyetleri üzere halk çalgı aletlerinde müzik yorumcularının besteci Ü.Hacıbeyov adına I Cumhuriyetlerarası müsabakası düzenlenmiş tir. Halk çalgı aletlerinin ilk notalı öğreti mi girişimciliğı Ü.Hacıbeyov'a nasip olmuştur. O bu girişimiyle sadece Kafkasya ve Merkezi Asya cumhuriyetlerinde değı l, aynı zamanda özellikle Ortadoğı'da halk çalgı aletlerinin öğretimine yol açmış tır. Müsabaka iki şubede düzenlenmiş tir: mızrapla icra edilen aletler, kemanla icra edilen aletler. Yarışmaya Kafkasya ve Merkezi Asya halklarının tar, keman, kanon, lute, dombra, dutar, santur, hicag, ceng vb. gibi çalgı aletleri temsil edilmiş tir. Genç müzisyenlerden Azerbaycan'dan Elş en Mansurov, Arzu Salimova (kemança), Kazakistan'dan Meruert Ş abdarova vb.`nın icracılığı, hem icra ettikleri aletlerin sanat – teknik olanaklarının gösterisi açısından, hem de repertuarın seçilmesi yönünden dikkat çekici olmuştur. Alma-Ata Devlet Konservatuarı dombra anabilim dalı başkanı, Profesör Kubus Mühitov'un sözlerine göre, besteci Ü.Hacıbeyov'un "Arş ın Mal Alan" opereti bizi düşündüren sorunlara atanmış tır. "Köroğ lu" operasının virtüözü üvertürası Kazak halk çalgı aletleri Orkestrasının değı rli repertuarı olarak kabul edilmelidir. Halk çalgı aletlerinde icracılık sanatını Doğı ve Batı müzik kültürlerinin sentezi yollarında arama gibi nitelendirilebilir.

Musabakada Kazak müzisyenleri Y.Mustafayev ve G.Moldakerimova (kobız) birinci derece ödül almaya hak kazanmış lar. İkinci dönem sonuçları icracılarımız için de başarılarla akıllarda kalmış tır. Azerbaycan Devlet Konservatuarı kıdemli öğretmeni İlgar

İmamverdiyev, V sınıf öğrencisi Malik Mensurov, kemancılar Arzu Salimova ve Elşen Mensurov birinci olmuşlardı. Musabakada 16 icracı ikinci, 17 icracı ise üçüncü derece ödül almaya hak kazanmıştır. Ü.Hacıbeyov`un eserlerinin en iyi icra ettiğine göre 5 müzisyen ödül almaya hak kazanmıştır [Мирзоева 1986: 3].

Türk halklarının müziğinin benzerliği, bir – birini zenginleştirilmesi önemli bir faktör olarak görülmelidir. Bu çalışmada bestecilerin rolü oldukça büyüktür. Türk halkları uygarlığının gelişmesinde sanat, edebiyat, bakış açısı, düşünce tarzı, kısacası geçmişi ve bugüne dayanır. Haklı olarak S.A.Yelemanova türk uygarlığının araştırılmasında müziği temel kaynak olarak göstermiştir. Kazakistan'da geleneksel müzik festivallerinin hazırlanması, katılımcıların seçimi ve konser programlarının düzenlenmesinde temel amaç geleneksel sanata ilginin değiştirilmesi ve ona yüksek sosyo – kültürel statünün geri verilmesi olmuştur [Елеманова 2011: 339].

2012 yılında Azerbaycan'da Kazakistan Kültür Günleri düzenlendi. Bu günlerde Kazakistan'ın Kültür ve Bilişim Bakanı Darhan Minbay, opera solisti Ayzada Kaponova, şarkıcı Januzak Bibigül və b. yer almıştır. Januzak Bibigül "Küçelere su sepmişem" Azerbaycan şarkısını ifa etmiştir [Bayramqızı 2012: 6].

2013 yılında Azerbaycan Devlet Akademik Opera ve Bale Tiyatrosu'nda Kazak bestecisi Erkegalı Rahmadiyev`in "Alpamış" operasının galası yapılmıştır. Kazak bestecisinin operasının Bakü sahnesinde sahneye uyarlanması büyük bir olaydır. Bu TÜRKSÖY `un özel projesi kapsamında düzenlenmiştir [Qazax bəstəkarının operasının Bakı səhnəsində uğurla tamaşaya qoyulması böyük hadisədir 2013: 13].

Müziğin kapsamlı tetkiki Türk halkları hakkında geniş bilgi verir. O bu halkların dünya kültürünün oluşmasında rolü, yeri, önemi ve ileride gelişim özelliklerini belirler. Herhangi bir halkın geçmişini bilmeden, onun geleceği hakkında fikir söylemek mümkün değildir. Türk halkları geleceği olan ve umutla yaklaşan, dünya kültürünün gelişiminde yeri ve kendine has özellikleri olan, seçkin halklardır. Türk halklarının geçmişi, tarihi gelişim yolu ve bugünü bize çok bilgi veriyor. Bu bilgiler temelinde dünya kültürünün gelişmesinde türk halklarının rolünü gösterebiliriz.

KAYNAKLAR

Azərbaycan Respublikası Dövlət Ədəbiyyat və İncəsənət Arxivi (ARDƏİA), f. 501, siy. 1, iş 129, v. 46

ARDƏİA, f. 254, siy. 2, iş 181, v. 89

Moskvanın musiqi nəşriyyatında/ Ədəbiyyat və incəsənət. –1965. – 10 iyul. – S.3

- İstedadlı pianoçu/ Ədəbiyyat və incəsənət. – 1965. – 17 iyul. – S. 4
ARDƏİA, f. 501, siy.1, iş 155, v. 198
ARDƏİA, f. 501, siy. 1, iş 256, v. 36
Ürəyə yatan mahnılar/ Ədəbiyyat və incəsənət. – 1967. – 18 mart. – S. 3
- Qazaxıstan Azərbaycan incəsənətini alqışlayır/ Ədəbiyyat və incəsənət. – 1966. – 10 dekabr. – S. 3
Azərbaycan Respublikası Mədəniyyət və Turizm Nazirliyinin Mərkəzi Arxivi (ARMTNMA), f. 13, siy. 7, iş 345, v. 162
ARDƏİA, f. 501, siy. 7, iş 311, v. 91
Справочник. Союз композиторов Азербайджана. Октябрь 1968 г. – ноябрь 1973 г. Баку, 1973
Союз композиторов Азербайджана. Справочник. Декабрь 1973 – июнь 1979 гг. Баку: Ишыг, 1979
Хам torpaqlarda/ Ədəbiyyat və incəsənət. – 1961. – 29 iyul.– S. 1
Hasilova X. Qardaş torpağında/ Ədəbiyyat və incəsənət. – 1961. – 2 sentyabr.– S. 2
ARMTNMA, f. 13, siy. 7, iş 341, v. 190
Касимова Н.К. Музыка, молодость, талант: очерки о молодых музыкантах – исполнителях Азербайджана. Баку, 1982
Тагизаде А.З. Акшин Ализаде. Баку, 1986
Xalq üçün yaradılan musiqi/ Kommunist. – 1986. – 3 aprel. – S. 2
Ренерт В. Музыка взаимопонимания и доверия/ Молодежь Азербайджана. – 1989. – 23 ноября. – С. 3
Əlvən musiqi çələngi/ Bakı. – 1989. – 31 avqust. – S. 3
ARDƏİA, f. 254, siy. 2, iş 132, v. 24, 25
ARDƏİA, f. 501, siy. 6, iş 156, v. 219
Rəhimli İ. Məhəbbətin ülvüyyəti/ Mədəniyyət. – 2014. – 20 iyun. – S. 11
Soltanlı S.Türk dünyası çağdaş klassik musiqi konserti/ Mədəniyyət.– 2016.–17 fevral. – S. 8
Qazax simfonik orkestrinin qastrolları/ Ədəbiyyat və incəsənət. – 1960. – 2 aprel. – S. 1
ARDƏİA, f. 254, siy. 2, iş 122, v. 29 – 30
Qazax kinofilmləri festivalı/Ədəbiyyat və incəsənət. – 1961.– 23 dekabr. – S. 1
ARDƏİA, f. 254, siy. 2, iş 144, v. 18
Azərbaycan Respublikası Prezidentinin İşlər İdarəsi Siyasi Sənədlər Arxivi (ARPIİSSA), f. 1, siy. 383, iş 157, v. 98
Təzə sərgilər/ Ədəbiyyat və incəsənət. – 1964. – 1 may. – S. 4

Respublikamız öz qonaqlarını qarşılıyır/ Ədəbiyyat və incəsənət. – 1967. – 19 avqust. – S. 4

ARDƏİA, f. 501, siy. 1, iş 256, v. 40

Tağıyev R., İmanov M. Keçilmiş yol. Bakı: Kommunist, 1984, s. 15, 86

Qəhrəmanlıq zəmanəsini tərənnüm etməli/ Kommunist. – 1985. – 23 yanvar. – S. 1

Мирзоева С. Подведены итоги/ Бакинский рабочий. – 1986. – 2 октября. – С. 3

Елеманова С.А. Музыка как источник изучения тюркской цивилизации. – Материалы Международной научной конференции «Тюркская цивилизация и суверенный Казахстан», посвященной 20 – летию независимости Республики Казахстан, Астана: Турки академиясы, 2011, с. 338 – 342

Bayramqızı Ə. Qazaxıstan və Azərbaycan arasında mədəniyyət və dostluq körpüsü/ Xalq qəzeti. – 2012. – 1 dekabr. – S.6

Qazax bəstəkarının operasının Bakı səhnəsində uğurla tamaşaya qoyulması böyük hadisədir/ Azərbaycan. – 2013. – 7 may. – S. 13

ОСОБЕННОСТИ ЖАНРА ТРАГЕДИИ В ТАТАРСКОЙ ДРАМАТУРГИИ КОНЦА XX ВЕКА

(на примере трагедии А.Гиязова «Три аршина Земли», «Чертов омут» (1999) З.Хакима)

Миннуллина Фатыма Халиулловна*

Features of the genre of tragedy in the Tatar dramaturgy of the late XX century (On the example of A. Gilyazov's tragedy «Three Arshins of the Earth», «Devil's Whirlpool» (1999) Z. Khakima)

ABSTRACT:

The article is devoted to the study of the poetics of the tragic as a form of figurative thinking and its reflection in the tragedy of A. Gilyazov «Three arshins of the earth», «Devil's whirlpool» (1999) Z. Khakima. Cher, where the tragedy of a man is shown, to whose share severe life tests have fallen.

KEY WORDS: Tragedy, tragic, hero, conflict, suffering, conflict, tragedy

* Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, minnullina77@mail.ru

Начавшиеся в конце 1980-х гг., демократические процессы повлияли на культурную ситуацию в обществе. Демократические явления, определяющие основу современных общественных изменений, ставят на повестку дня необходимость решения важных проблем. Эти изменения проявились, в изображении и преобразований связанные с общественной жизнью и их влияния на человека, где раскрываются его внутреннее, психологическое состояние. Как отмечает А.Закирзянов: «В татарской литературе советского периода жанр трагедии развивается более сдержанными темпами. Главная причина известна: это существование литературы в рамках социалистического реализма, подчинение ее идеологическим нормам» [Закирзянов 2011: 104].

Однако друг за другом появляются такие произведения, как «Трагедия сынов земли» Х.Такташа (1922), «Плач» К.Тинчурина (1923), «Спартак» (1940), «Идегей» (1941), «Муса Джалиль» (1955) Н.Исанбета, «Последнее испытание» (1968), «Улетел из клетки мира» (1980-1991), «Встреча с вечностью» (1982) И.Юзеева. В конце XX века жанр трагедии активизируется. В трагедиях «Три аршина земли» (1987) А.Гилязова, «Страна Белых корней» (1990), «Дочь хана» (1995) Р.Хамида, «Идегей» (1994), «Перстень кинжал» (1998) Ю.Сафиуллина, «Чертов омут» (1999) З.Хакима, «Сююмбике» (2002) М.Маликовой и др, где показано трагическое состояние героев и общества.

Данное исследование посвящено анализу особенностей жанра трагедии в татарской драматургии конца XX века. Объектом исследования являются трагедии «Три аршина земли» (1987) А. Гилязова, «Чертов омут» (1999) З.Хакима, «Страна Белых корней» Р.Хамида. В произведениях трагическое раскрывается через тяжкие страдания личности, где отражаются проблемы общественного смысла жизни человека, активность трагического характера по отношению к обстоятельствам. Особое внимание акцентируется на жестокость повседневности, на отчуждение личности от мира.

В связи с изменениями в обществе усиливаются изображения темных сторон жизни. Социальные, нравственные аспекты всегда были основным моментом трагических конфликтов. Трагический конфликт в пьесах возникает в связи несогласия героя с существующими порядками, в которых раскрывается трагедия личности. Проблема противостояния героев трагическим обстоятельствам в безвыходной ситуации является основополагающей и решается по-разному. Как указывает

В. Волькенштейн, анализ специфических признаков трагедии - задача довольно трудная, так как в течение веков трагедия модифицируется и дифференцируется. Но суть жанра - трагический конфликт персонажей между собой или с высшими силами, приводящий к гибели героя (или героев), - остается, так как именно это является основной особенностью жанра. После периода соцреализма, где трагические герои боролись и погибали за идеалы, в отечественной литературе наметилась иная крайность в освещении трагического. Стали преобладать образы пассивных жертв трагического насилия со стороны тоталитарного государства, образы обездоленных и униженных персонажей, не способных к волевым собственным поступкам в критической ситуации.

В пьесе А. Гилязова показана новая концепция трагической личности, не похожая на эти две крайности. В пьесе «Три аршина земли» на первый план выходят трагические обстоятельства и мотив страдания, показывающий трагическое состояние героев. Через личную человеческую судьбу драматург отразил социально-историческую сущность эпохи.

Данного трагического героя отличает от всех - предприимчивость, несмирность в критической ситуации, активность, что в совокупности является признаками свободного действия персонажа. Пусть его выбор преступен, потому что он не в состоянии победить то, что пока сильнее его, но герой сам выбирает свою судьбу. В итоге А. Гилязов создал нового для татарской литературы персонажа - одинокую сильную личность, разрушающую все вокруг себя и обреченную на страдания. Герой автора по природе своей неспособен согнуться, он неуклонно стремится к своей цели и, наконец, не признает компромиссов. Образ Мирвалия не вписывался в существовавшую концепцию личности, которая приветствовалась в советской литературе. В пьесе написанной по мотивам одноименной повести, рассказывается о судьбе крестьянина Мирвали, потерявшего в годы коллективизации возможность вести собственное хозяйство. Мирвали пошел против обстоятельств, существующих правил. С одной стороны - Мирвали жертва существующих порядков, с другой - он совершает преступный выбор. Во время коллективизации он отказывается вступить в колхоз, в результате сжигает все свое добро и сбегает вместе с женой с родной земли, обрекая Шамсегаян на муки, делая ее несчастной. Шамсегаян также переживает личную драму. Она одинока, в окружающем ее в

мире. Даже зная свое бессилие, героиня продолжает уговаривать вернуться мужа на родную землю. Шамсегаян, переживая духовные потрясения и жизненные испытания, оказалась не в состоянии победить то, что сильнее ее. По мнению М. Хабутдиновой: «...в имени Шамсегаян заключена семантика луча (нура) – истинного света. Долгие годы свет, льющийся из глаз жены, согревал героя, заменял солнце родной земли. Любовь и тепло Шамсегаян помогли Мирвали преодолеть «круг» обстоятельств его непутевой жизни, выйти с «кривой» дорожки на «прямую» [Хабутдинова 2009: 103–109]. Через 40 лет Мирвали возвращается в родную деревню, для того, чтобы похоронить жену. Трагическая судьба Мирвали и Шамсегаян становится отражением горькой судьбы людей, уехавших со своей родной земли и вынужденных жить на чужбине. Герои пьесы драматурга представлены как жертвы порожденные политикой насильственной коллективизации. В произведении важную роль играет образ дороги. Для А. Гилязова дорога является символом жизни, где отражается встреча с совестью и воспоминаниями, где раскрывается человеческая трагедия.

В пьесе А. Гилязова на первый план выходят трагические обстоятельства и мотив страдания. В свое время Гегель отмечал, что трагическое это – результат взаимодействия трагического характера и трагедийных обстоятельств [Гегель 1958: 64]. Герои пьесы «Три аршина земли» попадают в трагические ситуации благодаря исторической обстановке, порождаемой деятельностью отдельных людей. В произведении несмиренность под ударами судьбы, активность – есть основная черта взаимоотношения трагического характера и трагических обстоятельств. В пьесе А. Гилязова героем трагедии является человек, стремившийся к внешней и духовной свободе и тем самым вступивший в неразрешимое противоречие. Власть событий, происходивших в стране, ставят героя на распутье и приводят его к необходимости избирать совершенно противоположный путь. Но решения в выборе того или иного пути зависит от самого героя, а не от события. Но как только выбор сделан, дальнейший ход событий становится неизбежен, т.е. подчиняется уже внеличной необходимости, часто предчувствуемой, но непредотвратимой [Любимова 1985: 313]. По Аристотелю, трагедия воспроизводит переход человека от счастья к несчастью [Аристотель 1984: 651]. Так и происходит с героем А. Гилязова. Негативные явления привели к рождению нового человека, страдающего от утраты

смысла жизни, одиночества. Здесь нет трагического героя, сознательно выбирающего гибель во имя идеалов. Трагический герой Мирвали представлен как личность, попавшая в ситуацию разлада с жизнью, а потому обреченный на страдания.

Конец XX – начало XXI вв. характеризуется активными поисками в области литературоведения, формированием различных идейно-эстетических, философских взглядов, изменением парадигм [Закирзянов 2009: 17]. Например, в творчестве Т. Миннуллина, Ю. Сафиуллина, З. Хакима, М. Гилязова, Р. Хамида, А. Халима и др. прослеживается сочетание традиционных и нетрадиционных приемов. Эти изменения проявились в изображении преобразований, связанных с общественной жизнью и их влиянием на человека, где раскрывается его внутренний мир.

Показанный автором мифологический образ черта дает возможность раскрыть реальную действительность общества. Этот образ служит для отображения борьбы добра со злом. В энциклопедии «Мифы народов мира» образу шайтана (черта) давалось следующее определение: «Шайтан – в мусульманской мифологии одна из категорий джиннов. По представлениям мусульман, каждого человека сопровождает ангел и шайтан, побуждающие его соответственно к добрым и нечестивым поступкам» [Мифы народов мира 1991: 671]. Как отмечается в мифологических словарях, черти могут появляться где угодно, вмешаться в жизнь человека в любую минуту. Они искусно сталкивают людей с различными искушениями. Например, человек, который увлекается алкоголем, поддается искушениям черта. Любимейшее занятие чертей – соблазнять женщин [<http://www.etheroneph.com/gnosis/168-obraz-chjorta-v-russkoj-ustnoj-proze.html>]. Так же происходит и в пьесе З. Хакима. В трагедии большой интерес представляют образы Ильгиза и Ильгизы. Они выступают в пьесе одновременно как реальные и как мифические образы. В пьесе З. Хакима «Чертов омут» изображается жизнь полюбивших друг друга юноши и девушки – Расима и Фанзили. Окончив школу, Фанзиля уезжает в город учиться. К сожалению, молодая девушка постепенно втягивается в соблазны городской жизни. В душе девушки поселяется черт-шайтан в облике мужчины. Ильгиз-Шайтана видит только сама девушка. В результате она не только общается с ним, но и влюбляется в него. Подобные события происходят и с Разимом. Парень, увлекшись девушкой Ильгизой-Шайтан, по ее наущению

затянут в омут пьянства. Черт в человеческом виде манит людей в пропасть. Название трагедии также дает представление о нечистом месте, которое выражено преимущественно чертовым названием, несущим смысл присутствия чего-то опасного. *Чертов омут* – это место на реке, где никто не может достичь дна. Озеро воспринимается как место гибели одного или нескольких людей. По научению Шайтана Разим и Фанзиля прыгают в Чертов омут и погибают. Драматург раскрыл, какими противоречивыми и болезненными могут быть изменения, происходящие в душе человека. Жизненная модель вобрала в себя два мира: один – мифический, где живет Ильгиз-Шайтан и Ильгиза-Шайтан, второй – реальный, со свойственными ему будничными событиями, где герои легко перемещаются из одного мира в другой. Герои пьес, написанных в жанре трагедии, осознав свое бессилие и встав перед лицом смерти, продолжают бороться за социальное и национальное равенство, свободу и справедливость. К сожалению, парень и девушка в пьесе З. Хакима «Чертов омут», встретившись с серьезными препятствиями в жизни, совершают неверный шаг. Воплощаясь в чертей, Ильгиз и Ильгиза показывают темную сторону нрава человека. В пьесе через раздвоение личности показана душевная борьба главных героев между добрым и злым началами. Эта борьба приводит к трагедии. Такие люди лишены индивидуальности, у них нет идеалов и веры в смысл жизни.

Как отмечает А. Закирзянов, центральная проблема современной литературы связана с отношениями человека и нового общества. Соответствие творчества писателя духу времени объясняется отражением в его произведениях социально-общественных вопросов эпохи и их решением. В 1990-е годы на первый план выдвигается раскрытие представлений человека о мире в условиях посттоталитарного общества. С одной стороны, в произведениях значительное место занимает критика советской системы, с другой – наблюдается отражение в социально-философском плане трагедии человека, оставшегося в тяжелом положении в результате жестких условий того времени [Закирзянов 2011: 87].

ЛИТЕРАТУРА

Аристотель. Сочинения. М., 1984. – 830 с.

Гегель. Сочинения. В 14 т. М., 1958. – Т. 14. – 621 с.

Әхмәдуллин А.Г. Татар совет драматургиясен яңача өйрәнү мәсьәләләре // Дәрәслеккә ирешү юлында. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1993. – Б. 7-19.

Закирянов А.М. Основные направления развития современного татарского литературоведения (кон. XX – нач. XXI в.). – Казань: Ихлас, 2011. – 320 с.

Каюмова Г.И. Концепция личности в драмах Р.Хамида и ее художественное воплощение.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2007. – 22 с.

Любимова Т.Б. Трагическое как эстетическая категория. М.: Наука, 1985. – 127 с.

Хабутдинова М.М. Национальный миф в повести Аяза Гилязова «Три аршина земли» // Вестник Татарского государственного гуманитарно-педагогического университета. – 2009. – №1 (16). – С.103 – 109.

Энциклопеди. Том 1. – М.: Слветская энциклопедия, 1991. – 671.с

<http://www.etheroneph.com/gnosis/168-obraz-chjorta-v-russkoj-gustnoj-proze.html>.

«КАВКАЗСКИЕ ВОСПОМИНАНИЯ» МУСТАФЫ БУТБАЯ КАК ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК

Муртазалиев Ахмед Магомедович*

"Caucasian memories" Mustafa Boothbay as a historical and literary monument

ABSTRACT:

The article gives a scientific assessment of the diaries of Mustafa Boothby, the Turkish emissary in the North Caucasus. They describe the most important events that took place during the Civil War in the regions of the North Caucasus: Dagestan, Chechnya, Ingushetia, Ossetia, etc. It is noted that this work is both historical and literary essay, containing valuable material on the history, culture, geography, ethnography of Caucasian peoples.

KEY WORDS: Diary entries, Turkey, the Caucasus, the journey

* Доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Института ЯЛИ ДНЦ РАН ahmurt@mail.ru

Бурные события, происходившие в Дагестане в годы Гражданской войны, нашли отражение в турецкой литературе в виде дневниковых записей, мемуарных сочинений, разделов в исторических трудах. Авторами этих произведений, как правило, выступают турецкие офицеры, разведчики, эмиссары – непосредственные участники событий на Кавказе и в Дагестане в названный период. Одним из них является Мустафа Бутбай, писатель, педагог, историк и разведчик, автор популярных дневниковых записей «Кавказские воспоминания» [Бутбай 1990], которые вел во время своего пребывания на Кавказе в феврале-июне 1920 года. «Впервые обнаруженные и изданные в 1990 году в Анкаре Ахмедом Джевдетом Джанбулатом, они являются не только уникальным документом, проливающим свет на многие неизвестные страницы Дагестана и Чечни, но и увлекательнейшим повествованием, почти детективным истории сюжетом» [Murtazali].

Дневниковые записи Мустафы Бутбая – это не сухой перечень событий, в них ощущается душа автора, который эмоциональным, живым, ярким языком описывает свое шестимесячное пребывание на Кавказе, жизнь северокавказского социума в эпоху великих потрясений. При этом внутренний мир автора раскрывается в его отношении к тем или иным явлениям и фактам, в стремлении сравнивать и оценивать их. Реалистическое описание того, что автор наблюдал лично, многообразие и разносторонность содержания придают дневниковым записям особую ценность. Будучи человеком для своего времени достаточно образованным, искушенным в политических делах, Мустафа Бутбай проявляет неподдельную любознательность, умение видеть и анализировать происходящее вокруг. Делая акцент на описании общественно-политической обстановки на Кавказе, расстановке и состоянии различных сил и групп, втянутых в водоворот Гражданской войны, оценке известных общественных, политических и религиозных деятелей описываемого периода, писатель особо выделяет явления и стороны жизни, которые отвечают интересам Турции, ее стратегическим целям на Кавказе.

Наряду с этим дневники содержат интересные сведения о населенных пунктах Кавказа и Дагестана, об этнографии, истории, культуре и языке народов, проживающих здесь. Искренность повествователя, его наблюдательность, достоверность приводимых фактов и сочувственное отношение ко всему происходящему – несомненное достоинство «Кавказских

воспоминаний», представляющих собой ценный источниковедческий материал.

Свои записи Мустафа Бутбай делал в пути под впечатлением от увиденного и услышанного. Сам автор, обращаясь к читателю, пишет: «Мое путешествие на Кавказ было мучительным и опасным, но для меня оно остается удивительным. Условия же поездки были таковы, что возможностей для ежедневных записей я не имел. Для того, чтобы спасти от исчезновения все то, что осталось в моей памяти и в маленькой записной книжке, я через 13 лет переписал, т.к. считал себя обязанным ознакомить с записями тех, кто придет после меня. Поэтому эти записи не являются ни романом, ни, тем более, описанием путешествия. Это только дневниковые записи» [Бутбай 1990: 5].

Мустафа Бутбай и его товарищи свое путешествие на Кавказ начали 2 февраля 1920 г., отплыв из Стамбула на пароходе «Гюльнихал». Проехав через территории Грузии и Азербайджана, останавливаясь в разных городах и населенных пунктах, таких как Батуми, Тбилиси, Баку и пр., пережив ряд приключений, связанных с риском для жизни, лишь через месяц они достигли Дагестана. Здесь их подстерегали трудности и опасности, с которыми столкнулись с первого же дня путешествия.

Проехав с юга на север по предгорной и горной (центральной) части нашего края, Мустафа Бутбай делает интересные, хотя иногда и субъективные наблюдения о его географии, о социально-экономической и политической жизни населения. Вот, например, его мнение о Дагестане и дагестанцах: «Дагестан – это название горной страны. Местные жители в основном бедный люд. Там плодородны только долины. Очень много фруктов. Их села похожи на турецкие села в долине Анкары и Коньи. Дома стоят вроде один на другом и в полном беспорядке. Однако по сравнению с напминающими кротовые норы азербайджанскими селами, ... дагестанские дома весьма приглядны [Бутбай 1990: 28].

В ходе путешествия автор стремится точнее уловить и зафиксировать детали, нюансы маршрута своей маленькой группы. Это приближает читателя к описываемым событиям, позволяет ему понять и максимально вникнуть в их содержание. Так, он фиксирует, например, названия почти всех сел, населенных пунктов Дагестана, в которых ему пришлось побывать, из чего видно, что маршрут Мустафы Бутбая и его спутников пролегал через Марага, Чияхна, Маджалис, Акуша, Леваши, Хунзах, Холут (?), Гуниб, Тлох, Анди, Гагатли, Муни и еще ряд аулов без

названий. Кроме того, турецкому эмиссару удалось побывать и в г. Темир-Хан-Шура.

Рассказывая о посещении таких аулов, как Марага, Маджалис, Гуниб, Гагатли, автор в первую очередь подчеркивает то главное, что характерно этим населенным пунктам. Так, о Марага он пишет, что это было не село, а орлиное гнездо, где каждый дом стоял или на скале, или на краю пропасти. В том же ключе, но несколько шире описан Маджалис: «Это село расположено на крутой возвышенности и имеет естественную неприступность. Вообще большинство дагестанских сел построено в таких труднодоступных местах. Их можно защищать малыми силами. Этим людей постоянные войны вынудили выбрать для обитания именно такие места» [Бутбай 1990: 15].

Несколько эмоционально описан Гуниб, символизирующий в глазах турецкого эмиссара мужество, героизм горцев, их стремление к свободе и независимости: «Гуниб расположен на высокой горной вершине. Русские протянули прекрасное шоссе до расположенного на вершине аула. Левая сторона этого вьющегося как змея шоссе обращена в сторону глубокого ущелья и для безопасности ограждена столбами. На разных участках этого пути к вершине стоят памятные каменные столбы. Гора Гуниб является самой высокой среди окружающих ее гор. На вершине ее расположены основательно построенные казармы и прекрасные помещения для офицеров... Гуниб и его окрестности такие же величественные, какими были сражения за него. Я был потрясен величием окружающей Гуниб местности» [Бутбай 1990: 24].

Особое внимание в дневниковых записях уделено образам известных дагестанцев – представителей различных военно-политических и религиозных сил, социальных и национальных групп. Тон и содержание описания того или иного деятеля зависит, как правило, от личности последнего, его статуса и роли в общественно-политической жизни Дагестана и, наконец, степени и характера контакта с автором воспоминаний. Ценность авторских оценок заключается и в том, что содержащиеся в них детали, факты, штрихи дополняют общеизвестные сведения о конкретной личности, как о гражданине и политике, способствуют коррекции взглядов читателя на его место и роль в истории Страны гор.

Вот, например, небольшая зарисовка о Гайдаре Баммате, к которому автор явно испытывает позитивные чувства: «Хайдар Баммат из кумыков. Очень умный юный джентльмен. Имеет совершенное образование. Кроме русского, прекрасно владеет

французским и немецким языками. Приятной наружности, соответствующего роста и телосложения, он вызывает у собеседника приятное о себе впечатление. Он самый яркий приверженец независимости и является самым активным членом общества» [Бутбай 1990: 9].

Несколько суховато оценена личность другого известного дагестанского деятеля – Джелалудина Коркмасова: «Джелал Коркмасов по национальности татарин... Он крепко держался за свой идеализм... Сегодня Джелал стоит во главе большевистской власти в Дагестане... С виду он был сторонником независимости Кавказа, однако по сути – нет! Он считает, что народ еще не достиг политической зрелости» [Бутбай 1990: 34].

Интересны наблюдения автора об одном из лидеров контрреволюции Дагестана полковнике Кайтмазе Алиханове: «По пути в Ведено нам надо было зайти в крепость Хунзах. Эта крепость находилась в руках царского полковника, местного князя Кайтмаза Алиханова. Алиханов – по своей природе враг большевиков... Не встретиться с этим человеком было опасно и противоречило бы нашим целям. Оказывается, Алиханов и Узун-хаджи были врагами. ... Алиханов был с жителями аула (Хунзах. – *А.М.*) в плохих отношениях. Естественно, аульчане были большевиками, а он – меньшевик» [Бутбай 1990: 23, 25].

В воспоминаниях турецкого эмиссара особо выделяется одна социальная группа дагестанцев – это авторитетные религиозные деятели. В тот период ключевые позиции в вопросах, касающихся политического устройства Дагестана, его будущего, занимали Али-Гаджи Акушинский, Нажмудин Гоцинский и Узун-хаджи.

С шейхом Али-Гаджи автору посчастливилось познакомиться лично, будучи принятым им у себя в селении Акуша. Встреча с известным религиозным деятелем, как можно судить по словам Мустафы Бутбая, произвела на него приятное впечатление: «Али-ходжа... был известным в Южном Дагестане человеком, авторитетным шейхом и имамом..., несмотря на свои семьдесят с лишним лет, он был дальновидным и здравомыслящим человеком» [Бутбай 1990: 22–23].

Отношение к личности Нажмудина Гоцинского у турецкого эмиссара субъективно-негативное, т.к. оно базируется на слухах, отрывочных сведениях об имаме, которые имели хождение среди определенной части дагестанского общества: «Нажмудин один из известных и богатых мулл Дагестана. Я слышал, что у него одна

забота – увеличение количества овец. Свои личные интересы он иногда ставил выше интересов народа, и потому народ его возненавидел. В последнее время сторонники большевиков в аулах растащили его овец» [Бутбай 1990: 27].

С большим уважением, симпатией, почти в одических тонах говорится в дневниковых записях о шейхе Узун-хаджи, которого автор сравнивает с самим имамом Шамилем: «В день моего пребывания в Ведено я застал Узун-хаджи на смертном одре. Я очень расстроился и опечалился, увидев в таком положении современного шейха Шамиля Кавказа, ибо таким был этот благословенный и храбрый человек. Царское правительство сослало в Сибирь этого человека чести. Долгие годы провел в ссылке этот прославленный среди горцев патриот. И его смерть сейчас принесет большую потерю для Кавказа» [Бутбай 1990: 31].

Наряду с известными историческими персонажами, в воспоминаниях представлены и несколько простых дагестанцев, с которыми судьба свела автора в его трудном путешествии. Говоря о них мимоходом, несколькими словами или предложениями, автор в своих оценках стремится подчеркнуть то существенное, знаковое в их образе, чем они запомнились ему, оставили в его памяти след. Например: «Перейдя через Хунзахские горы, мы легко добрались до аула Глох... Остановились в доме молодого человека по имени Идрис... Я подарил ему свою фотографию, чтобы осталась на память об этих днях» [Бутбай 1990: 28]. «Нас к себе домой пригласил шейх Мухамад, происходивший из рода шейха Хамзы... Их род по происхождению аварский» [Бутбай 1990: 39].

Мустафа Бутбай старается писать объективно, с тактом о любом человеке, независимо от того, кто он, каких взглядов придерживается. Но есть среди них один горец, о котором автор отзывается с особой теплотой и благодарностью – это лакец Герай, активный представитель партии протурецки настроенных дагестанцев. Жизнь этого молодого человека и ее драматический финал – типичная судьба многих дагестанцев, воевавших в годы Гражданской войны на стороне антибольшевистских сил: «Вместе с Абубекиром Плиевым мы отправились в Ведено. С собой взяли знакомых всем проводников. Их было четверо. Старший был мужественный кумухец Герай. Я хочу с благодарностью вспомнить этих уважаемых и героических дагестанцев и их

помощь. Они за свои деньги и на своих конях сопровождали нас, как братья, по всему этому длинному и изматывающему пути...

После возвращения в Турцию я узнал и очень был опечален, что кумухец Герай был замучен большевиками. Пусть помилует его Аллах! Он является одной из жертв независимости Кавказа. Герай имел большие заслуги в действиях турецких войск на Кавказе и был награжден боевой медалью, которую он постоянно и с гордостью носил на груди. Он был примером для всех горцев своей молчаливостью, отвагой и героизмом. Он убил двух внезапно напавших на него большевиков, но и сам пал за веру. Село Куба в царское время долго имело самоуправление, и потому большевики жестоко расправились с ним» [Бутбай 1990: 23].

Одной из острых проблем, которую поднимает Мустафа Бутбай в своем произведении, является тема северокавказской интеллигенции. На протяжении всего повествования на ней сконцентрировано авторское внимание, что подчеркивает ее идейно-эстетическую ценность в решении задач, поставленных в воспоминаниях. Из них выясняется, что еще в Турции Мустафа Бутбай встречался с представителями Северного Кавказа. Это были известные политические деятели Абдулмеджид Чермоев, Гайдар Баммат, Симон Басария и др. В результате у автора сложилось в целом позитивное мнение об этих и других политических лицах, их деятельности, а через них и о роли северокавказской интеллигенции в происходящих событиях. Именно в европейски образованной части горских народов он видел ту силу, которая была способна возглавить и вести северокавказское общество по пути свободы и независимости.

Однако уже в начале своего пути, в Тбилиси, у автора наступает момент разочарования. Столкнувшись здесь с разными представителями северокавказской интеллигенции, наблюдая их в повседневной жизни, видя, как они проводят время, Мустафа Бутбай приходит к выводу, что их вопрос о независимости не особенно волновал».

С этого момента меняется позиция турецкого эмиссара в отношении северокавказской интеллигенции, происходит эволюция его взглядов в сторону разочарования ее местом и ролью в происходящих событиях. Политическая близорукость и пассивность ее представителей, их безответственность и пренебрежение интересами народа вызывают у Мустафы Бутбая

негативную реакцию, что естественным образом отражается и на его оценках – они отрицательны, более того, уничижительны. Главную причину краха идей политической и национальной самостоятельности Кавказа Мустафа Бутбай связывает с предательской позицией, которую заняла кавказская интеллигенция, в частности ее лидеры, жившие больше своими, корыстными интересами, нежели интересами родины и народа.

Дневниковые записи Мустафы Бутбая интересны и в этнографическом плане. Несмотря на то, что основной целью его путешествия на Кавказ было изучение сложившейся здесь общественно-политической и военной обстановки, он, как было сказано, не упускает случая обратить внимание на быт, культуру, традиции, психологию, языки местного населения. Так, наблюдая за аварским, андийским и другими дагестанскими языками, Мустафа Бутбай приходит к выводу, что на слух самым приятным является чеченский язык. От внимательного взгляда турецкого эмиссара не ускользает также факт, что в 20-х годах прошлого века на Северо-Восточном Кавказе еще крепки были позиции арабского языка. Он «в Дагестане и Чеченистане был средством общения, и в каждом ауле было несколько человек, говоривших и писавших по-арабски» [Бутбай 1990: 41].

«Кавказские воспоминания» Мустафы Бутбая относятся к числу редких и ценных иностранных первоисточников, которые содержат сведения о различных аспектах жизни Дагестана, Чечни и в целом Кавказа в один из драматических периодов их истории. Это произведение является замечательным литературным памятником, внесший свой вклад в кавказоведение. К нему обращаются не только профессиональные исследователи, но и те, кто интересуется историей и этнографией своего края.

ЛИТЕРАТУРА

Butbay M. Kafkasya Hatıraları. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.

www.murtazali.livejournal.com/158526.html (Дата обращения: 21.01.2017)

İSMAYIL HİKMET ARAŞTIRMALARINDA AZERBAIJAN EDEBİYATI TARİHİ VE EDEBİYAT TARİH BİLİMİ MESELELERİ

Mustafayeva Nurlana *

Özet

Makalede geçen yüzyılın 20.yıllarında bir süre Bakü'de yaşamış Türk edebiyat bilim adamı İsmail Hikmet'in "Azerbaycan Edebiyatı Tarihi" kitabında edebiyat tarihi bilimi sorunları inceleniyor. İ.Hikmet'in araştırmalarında Azerbaycan edebiyatının tarihi ve edebiyat tarih bilimi meseleleri önemli yer kaplıyor. Şöyle ki, Azerbaycan'da daha edebiyat tarihi ve edebiyatının ayrı ayrı temsilcilerinin edebi kişilikleri henüz tam olarak araştırılmadığı bir zamanda İ.Hikmet sistemli ve sürekli şekilde bu meseleleri araştırmaya çalışmıştır. Onun "Azerbaycan Edebiyatı Tarihi" kitabında otuza kadar Azerbaycan şairinin hayatı ve edebi kişiliği ve farklı dönemler, süreçler sistemli şekilde inceleniyor. Eserin en büyük önemi yeni tür edebiyat tarihi tarzında yazılması ve şairlerin edebi kişiliklerinin objektif olarak değerlendirilmesidir.

Anahtar kelimeler: İ.Hikmet, Azerbaycan edebiyatı ve edebiyat tarihi bilimi, mesele, araştırma

Azerbaycan edebiyatı tarihi ve edebiyat tarihi biliminin oluşmasında Türk edebiyat bilim adamlarının belirli katkıları olmuştur. Öyle ki, yirminci yüzyılın başlarında bu yöndeki karşılıklı araştırmalar, 20.yıllarda da devam etmiştir. Bu yıllarda edebiyat tarihi bilimi sorunları henüz yeni oluşmakta, yeni edebiyat tarihleri yazılmakta devam ediyordu. F.Köçerli'nin artık birkaç yıl süren araştırmaları ölümünden sonra "Azerbaycan Edebiyatı" adı ile yayınlanmakla beraber, yeni bakış açısı olan edebiyat tarihi ve edebiyat tarihi bilimi sorunları da edebiyat biliminin esas konularından olmaya başlamıştı. Abdullah Sur, Yusuf Vezir Çemenzeminli, Seyid Hüseyin, Emin Abid, Bekir Çobanzadə vb. makalelerinde sık sık edebiyat tarihi bilimi meselelerini ele alıyor, yeni tür edebiyat tarihinin yazılması gerekliliği belirtiyorlardı. Azerbaycan edebiyatı tarihi, onun ayrı ayrı yazar, şairleri ve edebiyat tarihi bilimi bağlamında yazılan araştırmalar arasında türk edebiyat bilim adamı İsmail Hikmet'in araştırmaları önemli yere sahiptir. Sadece şunu söylemek yeterlidir ki, 20.yıllarda Bakü'de yaşayan İ.Hikmet beş yıl içinde otuzdan fazla makale ve F.Köçerli'den sonra yayınlanan ikiciltlik "Azerbaycan Edebiyatı

* Doç., Dr., Azerbaycan Diller Üniversitesi (Azerbaycan)nurlanagasimli@ymail.com

Tarihi"nin yazarıdır. Özellikle belirtmek gerekiyor ki, değerli edebiyat bilim adaminin arařtırmaları kendisinin bilimsel, bilimsel yenilięi ve önemi ile tamamen yeni bir aşamayı yansıtıyordu.

Bilindięi üzere, İ.Hikmete kadar edebiyat tarihi bilimi yönünde yazılan eserlerde edebiyat biliminin teorik ve metodolojik olanakları o kadar belli değildi. Özellikle, bu yönde çalışmalarını olan F.Köçerli'nin Bolşevikler tarafından katletilmesinden sonra oluşan boşluk edebiyat tarihi ve tarihi bilimine dikkat ayırmayı gerektiriyordu. Edebi tarihi sürecin tamamını yazılan makalelerde kendini aksettirmiyor, fakat döneme, ortama kavramsal yaklaşımda sosyolojik eğilmeler kendini gösteriyordu. Her şeyden önce, edebiyat tarihi ve tarihçiliğine bakış açısı henüz tümüyle gelişmedi. Çünkü, edebiyat tarihi ve ayrı ayrı temsilcileri ile ilgili yeteri arařtırmalar yapılmamıştı. Mevcut arařtırmalar ise basit ve sade içerięi ile yeni edebiyat tarihinin ihtiyaçlarına cevap veremiyordu. řu durumu özellikle kasteden prof. Bekir Çobanzade yazıyordu: "Azerbaycan edebiyatının tarihi çeşitli konulara ilişkin ayrı ayrı arařtırmalar, monografiler yazmadıkça geliştirilemez. Ön hazırlık yapılmadan ortaya çıkacak olan eserler eski Doęu biçiminde yazılmış tezkirelerden daha derin, daha yüksek olamaz" [Çobanzade 1930: 4].

İ.Hikmet'de 20.yıllarda yaptığı arařtırmalarda edebiyat tarihi ve tarihi bilimini işte bu yönden ele alarak, onun kavramsal çözümüne çalışıyordu. Onun edebiyatın teorik ve metodolojik konular ile ilgili yayınlanan makaleleri edebiyat bilimine yeni yaklaşımı yansıtıyordu. "Lirizm" (2), "Sanat ve Sanat Eseri"(3),"Sanat Konuları"(4)," Eski Edebiyatta Şekil"(5) vb. makalelerinde, her şeyden önce, edebiyatın teorik meseleleri ile ilgileniyordu, sanatsal metne bilimsel yaklaşım prensiplerini uyguluyordu. Onun "Halk Edebiyatı" ile ilgili bir dizi makalelerinde de milli edebiyatın sözlü başlangıcı ele alınıyordu. Azerbaycan edebiyatının klasik döneminin ayrı ayrı temsilcilerinin yaşam ve edebi kişiliklerinin geniş bir şekilde arařtırılması artık onda milli edebiyat tarihi ve tarihi bilimi ile ilgili belirli fikirlerin şekillendięini gösteriyordu. Bu arařtırmalar onun Azerbaycan edebiyat biliminde sistemli karakter almış ve nihayet "Azerbaycan Edebiyatı Tarihi" kitabının yazılması ile sonuçlanmıştır(7). Bu kitabın yayınlanması ile edebiyat tarih bilimi açısından yeni bir tecrübe kazanılıyor ve hem yeni edebiyat tarihinin yazılması, hem de onun metodolojik esaslarının oluşmasında önemli yere sahip oluyor. İşte bu arařtırmalardan sonra Azerbaycan edebiyatı tarihinin metodolojik sorunları belirlenmeye başlıyor.

İ.Hikmet'in "Azerbaycan Edebiyatı Tarihi" ikiciltlik kitabı yapısı ve içeriği açısından edebiyat bilimimizin ilk başarılarından olarak düşünülebilir. Kitapta yazarın edebiyat tarihi ile ilgili görüşlerinde bir sistemliliğin ve objektif yaklaşımın olduğu açıkça görülmektedir. Onun edebi düşünce bölümü de yeteri kadar bilimsel ve sistemlidir. "İslamiyet'ten Milâdî XII.Yüzyıla Kadar", "İslamiyet'in Kabulünden Önce Azerbaycan", "Miladi XII.Yüzyıldan XV.Yüzyıla Kadar" bölümü ve bu kapsamda şairlerin hayat ve edebi kişiliklerine yer ayırması, değerlendirmesi yeni edebiyat tarihçiliği kavramının oluşmasına müsaitti. "Azerbaycan Edebiyatı Tarihi"nin "Başlangıç" kısmında düşüncelerini esaslandırmaya çalışan İ.Hikmet yazıyordu: "Türkler İslamiyet'ten önce çeşitli sosyal, ekonomik ve siyasi ilişkilerde buldukları İranlıların adet, edebi, gelenek ve kültürleri ile hars ve tasarruflarından birçok intibalarla ilgilenmişlerdi. Fakat bu hal sadece tek taraflı değildi. Türkler, aynı zamanda, kendi gelenek ve göreneklerinin birçoğunu komşu halklara aşılamışlardı "[İsmail 2013:70].

İ.Hikmet'in İslamiyetin kabulünden önceki Azerbaycan'ın varlığı, edebi gelenek ve kültürünü araştırması daha o zamanlarda edebiyat tarihi biliminde bir bakışın artık oluşmakta olduğunu gösteriyordu. Yazar Oğuz kabilelerinin İran, Azerbaycan ve Anadolu'ya yayılmalarını, sosyal, ekonomik ve edebi, kültürel düşüncelerini, hem de ilk edebi ürünlerini ortaya çıkarmasını yeni bilimsel düşüncenin başlangıcı olarak görüyordu. Bu araştırmalarda Azerbaycan'ın edebi, ekonomik, siyasi durumları komple olarak inceleniyor. Selçuklular döneminde Oğuzların kurdukları hükümet ve yarattıkları kültür ortamıyla beraber, edebi ürünleri de araştırıyor. Bu edebiyatların hangi dilde yaranması göze alınmadan birbirinin mirasçısı olarak kabul ediliyor. İslami edebiyatın Selçuklu edebiyatının mirasçısı olarak kabul etmesi de buradan kaynaklanıyor. Fakat edebiyat Oğuz Türkçesinde yazılan eserlere özel önem vererek "Selçukluları ve zamanında Oğuz Türkçeciyle eserler verenleri mümkün olduğunca yakın görmek istedik" [İsmail 2013:78] diye anadilli sanatsal örneklerle sevgisini gizlemiyor.

İ.Hikmet Azerbaycan edebiyatının başlangıcı olarak halk edebiyatını ele alıyor. Bu yönde bilim adamı hem de Avrupa bilim adamlarının görüşlerine dayanıyor. Halk edebiyatının türlerini belirlerken Avrupa bilim adamlarının bölgesüne dayanması, hem de onun araştırdığı yeni edebiyat tarihinin Avrupa edebiyat bilimsel sistemine daha çok yakın olduğunu kanıtliyordu. Bu açıdan halk edebiyatını "Şarkılar", "Hikayeler", "Oyunlar", "Danslar" vb. gibi bölümlerde araştırıyor ve bunların her birinin içinde bulunan bölümlere de dikkat ediyor.

Şarkıların içerisinde doğum şarkıları, çocuk ninnileri, aşk nağmeleri, şikesteler, bayatları vb. araştırıyor. Bu açıdan İ.Hikmet ağıtları ölüm şarkıları gibi değerlendiriyor. Ağıların sadece Türklere değil, aynı zamanda, eski Mısırlılar ve Yunanlılara da ait olduğuna dikkat çeken bilim adamının geldiği sonuçlar oldukça ilginçtir: "Halk edebiyatında da bu tarzda yazılmış manzumeler vardır. Azerbaycan'da bu tarzda yazılmış şiirlere ağıt denir. Bu tür manzumelere eskiden sağı denirdi ve sağı söyleyenlere de sağıçu ismi takılırdı. Bu iki kelime de Çağatayca günümüzde mevcuttur. Aynı zamanda, adeti İslamiyet'ten çok önce Hyunqı-Nular da vardı. Hatta ölümler için yuğ denilen matem ayinleri düzenlenirdi. Ve baksı-ozan denilen sahir şairler kopuzlarıyla bu ayinlere katılırlardı. Törenin bazı özellikleri de mevcuttu. Ağıtlar da şeklen ve vezn olarak manilelerin bir türüdür. Sadece anlam ve konu itibarıyla öfkeli ve ölümlüdür "[İsmail 2013:100]

İ.Hikmet'in destanlardan bahsederken "Dede Korkut" a geniş yer ayırması da ilginçtir. Çünkü, henüz buna kadar Azerbaycan'da "Dede Korkut"la ilgili yalnızca A.Abidin bir konuşması dinlenmişti. A.Abidin yaşamı ve edebi kişiliği ile ilgili monografisi bulunan prof. Bedirhan Ahmedov doğru olarak bu destanın Bakü'ye getirilmesi, araştırılması ve ilk kez ayrı ayrı boylarının yayınlanmasını onun adı ile bağlıyor: "A.Abid" Azerbaycan Türklerinin Edebiyatı Tarihi "eserinde destanın 12 boyunun tamamının edebiyat bilim tarihimize ilk kez olarak, içeriğini yazmış, eski bir Ozan'ın kadınlar hakkındaki görüşlerini ve "Hanım Hey, Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boyunu Beyan Eder" boyunu olduğu gibi, yani orijinalini kitabına eklemiştir " [Ahmedov 2003: 117]. Bununla beraber İ.Hikmet kendisinin "Azerbaycan Edebiyatı Tarihi" kitabında destandan bahsederek onu biçim ve içerik yönünden takdir eder. Ona göre, bu destan bin yıldan fazla bir zamanda Dede Korkut tarafından hazırlanmış ve Oğuzcada kaleme alınmıştır. "Dirse Han Oğlu Bakaç (Boğaç) Han Boyunu Beyan Eder, Hanım Hey!" boyunu tümüyle edebiyat tarihine dahil eden bilim adamı destanın birçok yönden araştırmaya özel ihtiyacın olduğunu belirtmesi eserin önemini iyi anladığını gösteriyor.

İ.Hikmet'in "Azerbaycan Edebiyatı Tarihi" ni özel yapan durumlardan birisi de onun ayrı ayrı edebi şahsiyetler hakkında yazdığı portre denemelerden oluşması değil, hem de yazıların yazılmasıdır. Bu, genellikle edebiyat tarih bilimine yeni Avrupa sisteminin gelmesi demektir. Çünkü bu zamana kadar yazılan edebiyat tarihlerinde genelde tezkirecilik pozisyonu tercih olunuyordu. Bu açıdan İ.Hikmet'in edebiyat tarihindeki değerlendirmeleri kendi bilimsel ve değerlendirme kriterlerinin objektifliği açısından dikkat çekicidir. Eserin "Miladi

XV.Yüzyıldan XVIII.Yüzyıla Kadar" üçüncü bölümünde dönemin edebi-bedii manzarası oluşturulmakla yanı sıra, dönemi karakterize eden edebi eğilimleri doğru olarak tanımlamaya çalışmıştır. Bu dönemin manzarasını inceledikten sonra araştırmacının geldiği son fikir şudur: "Safeviler edebiyat sahnesine getirdikleri bir büyük fayda odur ki, dini ve mezhebi bir propaganda yapmak ve halkı kendilerine taraf çekmek için Türk dilinde basit, anlaşılır bir edebiyat yaratmışlardır. Gerçekten de, bu edebiyat sınıfı bir edebiyat, bir tarikat edebiyatı, yani dini akımın halk arasına sokulması demekti [İsmail 2013:230].

İ.Hikmet'in "Azerbaycan Edebiyat Tarihi" nde bulunan bu makalelerin genel sayfası az olsa da, yeni edebiyat tarih biliminde oldukça önemli bir yere sahiptir. Şunu da söylemek gerekir ki, araştırmacı ayrı ayrı edebi yazarlara adadığı portre denemelerde bile genel fikirlerle dönemin edebi manzarasını değerlendirmeye çalışıyordu. Araştırmacının herhangi bir şairin hayatı, sanatı ile ilgili belgelere sahip olması ile beraber, eserlerinin değerlendirilmesinde de sanatsal kriterlere dayanması onun çalışmasının esas içeriğini oluşturmaktadır. İşte bu objektif değerlendirmeler sonucunda Azerbaycan edebiyatının ayrı ayrı dönemleri, yazarları, edebi sürecini çok açık bir şekilde görebiliriz.

KAYNAKLAR

1. Çobanzade B. Azeri Edebiyatının Yeni Dönemi. Adeti Yayınları, Bakü, "Azernesr", 1930.
2. İ.Hikmet. Lirikizm. "Maarif ve Kültür", 1923, N 11, s.
3. İ.Hikmet. Sanat ve Sanat Eseri. "Maarif ve Kültür", 1924, N 1, s.
4. İ.Hikmet. Sanat Konuları. "Maarif ve Kültür", 1924, N 1, s.
5. İ.Hikmet. Eski Edebiyatta Resim. "Maarif ve Kültür", 1924, N 1, s.
6. Hikmet İ. Halk Edebiyatı. "Halk Edebiyatı Halktan Doğar". "Komünist" gazetesine ek, 1923, N 1, s. 1-2; N2, s. 2; N 3, s. 1; vb.
7. Hikmet İ. Azerbaycan Edebiyatı Tarihi. I-II kitap, Bakü, "Azernesr", 1928.
8. İsmail Hikmet Ertaylan, Azerbaycan Edebiyatı Tarihi. I-II, Ankara: "Akçağ" Yayınları, 2013, 511 s.
9. Ahmedov B. Bir İstiklal Yolcusu (Emin Abid: hayatı, yaşamı, edebi kişiliği). Bakü: "Bilim", 2003, 204 s.

МАЖАР ӘДЕБИЕТІНДЕГІ ТҰРАНШЫЛДЫҚ

Мұқышева Раушангүл Зақанқызы*

Turanism in Hungarian literature

ABSTRACT:

In this article we discuss the impact of the turanism in Hungarian literature. Turanism is a movement that has left strong traces in Hungarian culture and literature. In the 19th century the founder of Hungarian Turkology Ármin Vámbéry scientifically established this movement and one of the most faithful representative of Hungarian romantism János Arany supported the scientist's thoughts. The poet's work, for example, "The death of Buda" (Buda halála) serves as evidence of this. The biggest representative's of turanism, Árpád Zempleni's, volume of poems "Turanian songs" (Turáni dalok) deserved an important place in the history of Hungarian literature. In addition the poem "Turán" of Andor Kozma enriched Hungarian literature by genre and poetic point of view.

KEY WORDS: Turan, Turanism, Hungarian literature, János Arany, Árpád Zempleni, Andor Kozma

Тұраншылдық – мажар халқының тарихында қоғам, ғылым, мәдениет, өнер салаларын қамтыған құбылыс. Тұран қозғалысы өкілдерінің аттары Мажарстанға ғана емес, Еуропа жұртына кең танылған қоғам қайраткерлері, ғалымдар, ақын-жазушылар, архитекторлар, суретшілер, өнер адамдары болды. „Еуропаға бұл ұғым қалай тарады?” - деген сұраққа жауап беру үшін мажар зерттеушілерінің еңбектеріне жүгінейік: «Тұраншылдық теориясының соңғы талдауы Макс Мюллер атты тілшіге тиесілі. Ол 1861 жылы Еуропа мен Азиядағы үнді-еуропалық және семит тобына жатпайтын тілдердің барлығына „тұрандық” деген ат берді. Оның жіктеуінің мәнісі мынадай еді: тілдерді екі ірі топқа: отырықшы халықтар тілдері және көшпенді халықтар тілдеріне бөліп, соңғысын „тұран тілдері” деп атады. „Тұран” сөзі – көне иран сөзі. Алғаш рет Авестада және Фирдоусидің шығармаларында ұшырасады. Ираннан солтүстікке дейінгі аумақты белгілеген. Ол жерді иран және иран емес тайпалар мекендеп, оңтүстіктегі егіншілікпен айналысатын халықтарға үздіксіз шабуыл жасаумен болған. Еуропа қауымына „тұран” сөзі Абылғазының “Шежіре-и Түрк” (“Түркілердің шежіресі”) деп

* Филология ғылымдарының кандидаты, қазақ тілі мен әдебиетінің оқытушысы, Сегед университеті, raushangulmukusheva@gmail.com

аталатын жұмысының аудармасы арқылы танылды. Бұл сөзді еуропалықтар Каспий теңізінен Памирге дейін созылған аумақ деп түсінді. Ал тілші ғалымдардың басым бөлігі әуелде географиялық мағынадағы терминді жылдам филологиялық термин ретінде қолдануға кірісіп кетті. Алайда соған қарамастан ұзақ уақытқа дейін бұл ұғым урал-алтай халықтарының жалпы атауы ретінде жүрді.» (Германус, 1916; Немет, 1921 – Ева Кинчеш Надь 1991: 43).

Жиырмамыншы ғасырдың басында мажар тұраншылдығы ерекше өзекті тақырып болды. 1910 жылы Алайош Пайкерт құрған „Мажар Тұран қоғамының” (Мажар Азия қоғамы) құрамында географтар Йенё Чолноки мен Пал Телеки, түркітанушы Армин Вамбери, иврит, араб тілдерінің маманы Игнац Голдзихер және Михай Карой бар еді. Тұраншылдар Шығысқа бет бұрғанда мажар ұлттық санасын жаңғыртуға және мажар ғылымы мен экономикасына қажет маңызды деректерді іздеді: «Қоғамның мақсаты –бізбен туыс Еуропа және Азия халықтарының ғылымын, мәдениетін және экономикасын зерттеу, дамыту және мажар мүдделерімен үйлестіру. Алтруистік бағытты ұстанады, саясатқа, дінге және наным-сенімге байланысты мәселелерге, жеке бас мүдделеріне қызмет етпейді. Жұмысы негізінен ғылыми сипатта, іскерлікпен айналыспайды. Мақсаттарына басқа тұран емес халықтармен үндестікте және олармен бірлесе отырып жеткісі келеді» [„Тұран” 1913/1: 51 – Егей 2002: 7].

Алайда тұраншылдардың шығысқа бағытталған сауда-экономикалық жоспарлары да болды. Шығыс нарығын игергісі келді. Немістердің, бельгиялықтар және голландиялықтардың үлгісімен экономикалық мүддені де көздеді. Азияны батыс отаршылары секілді тонауды мақсат етпейтіндіктерін, мүмкіндігінше тұран халықтарына Еуропаның білімі мен тәжірибесін алып баратындарын, сөйтіп оларға әлемдік өркениетке қол жеткізуге көмектесетіндерін айтты: «Мадьяр халқы Тұран даласынан жаңа Отанын іздеуі керек. Басқыншы емес, отаршы емес, көмекші ағайын, тұран даласы халқының оқытушы шебері ретінде» [Чолнаки 1922: 21]. Географтар жер астын байлығын зерттеді, Кіші Азияға, Каспиге, Кавказға, Арал Теңізіне экспедициялар жөнелтілді. Осы экспедициялардың нәтижесінде көптеген этнографиялық деректер жиналды.

Тұраншыл қайраткерлердің ұлттық басылымы „Тұран” атты журналда әр түрлі тақырыптағы зерттеулер, мақалалар жарық көрді. Олар тұран халықтарымен одақ құру, мәдени байланыс

орнату туралы және олардың тілі мен әдебиеті, этнографиясына қатысты материалдар жариялады. 1913, 1917-1918, 1922-1944 жылдары барлығы 27 маусым шығарылды. „Тұран” журналының финн-угор көрсеткішінің алғысөзінде Емеше Егей басылымға: «Екі дүниежүзілік соғыс арасындағы туыс халықтарды іздеу бағытындағы материалдармен танысу және сыртқы әлеммен байланыстарымызды зерттеу үшін таптырмайтын дереккөздер», - деп баға береді. [Егей 2002: 13 бет]. Соғыстан кейін бұл басылымның шығуына тыйым салынды, алайда саяси жүйе ауысқан соң, 1980 жылдардың соңынан бастап қайта жаңғырды.

„Тұран” қоғамының тұсаукесеріне орай шығарылған санында „Тұран идеясы және Тұран халықтарын таныстыру, ұйымның мақсаты” деген атпен Иенө Чолнакидің көлемді жазбасы жарияланды. Автор: «Мажар халқы туыссыз емес, жетім емес, себебі туыстары өте көп. Еуропаның шығысында, Азияның ішінде және Азияның шығыс қиырында көптеген тұран халқы өмір сүреді,» - деп жазды. (Чолноки 1922: 3-4). Тұраншылдар өз ұлтын, мәдениетін, көне тарихын мақтан тұтты: «Мажарлар Еуропаны атқа отырғызды, атқа мінуді үйретті. Ат – тұран халықтарының ең мықты этнографиялық белгісі. Үзеңгіні қолданған, сауытсыз немесе жеңіл сауытты тұран халқы жеңілмейтін қарсылас болды. Рим легионерлері жаяу әскер еді, олар жиналып болғанша, тұран атты әскерлері оларды қоршап алды, қалаларын бағындырды. „Гусар” сөзі де мажарлардікі. Жеңіл атты әскерді қолдануды Еуропа мажарлардан үйреніп, римдіктердің атты әскер дәуірі пайда болды. Мажарлар Еуропаға келмесе, атты әскерлер ордені, аттылар дәуірі болмас еді. Түймелі жейде, сауыт, семсер – мажарлардың әкелгендері [...]. Мажар корольдерінің мемлекетті билеуі де конституциялық негізде болған. Еуропа құрлығында алғашқы нағыз конституциялық мемлекет құрған – бізбіз. Біздің жерімізде инквизиция секілді қан төгу болған жоқ [...]. Әйелдеріміз еркектермен бірдей құқықта болды. Дін негізінде адамдарды қудалаған жоқпыз, тұтқындарымызды азаптаған жоқпыз» [Чолноки 1922, 12-14].

Мажар тұраншылдығының тарихы оның алдындағы ғасырлардан бастау алады. Тұраншылдықтың негіздері 19-ыншы ғасырда-ақ қаланды. Сол уақыттағы мажар ғылымының тіл білімі, этнография, тарих, археология және шығыстану секілді салаларында жазылған еңбектердің қомақты бөлігі осы тұраншылдық қозғалысының әсерінен туған. Оған себеп – мажарлардың өз ата-тегін, ата жұртын тұран халықтарының

арасынан іздеуі. Мажарстан Ғылым Академиясының академигі Армин Вамбери, мажар түркітануының негізін қалаушы ғалым, тұраншылдықтың ең көрнекті өкілі және оны ғылыми негіздеуші болды. Әрине, оның ғылыми тұжырымдары негізінен этнографиялық, тілдік зерттеулерге сүйенді. Мажар тұраншылдарының ішінде дилетант ғалымдардың да болуын бұл қозғалыстың халықтың әр түрлі әлеуметтік топтарына кең таралғандығымен түсіндіруге болатын секілді. Яғни олардың құрамында тек кәсіби мамандар мен ғалымдар болған жоқ, білім дәрежесі, деңгейі әр түрлі азаматтар да болды.

Тұраншылдық өнерде де өз ізін қалдырды. Сол кездегі мажар елінде салынған ғимараттарда, қылқалам туындыларында шығыстық белгілер көптеп орын алды. Ақын, аудармашы Янош Арань (1812-1882) – Мажарстан Ғылым академиясының мүшесі, мажар тілінің тегіне байланысты „угор-түрік соғысы” деп аталған ғылыми талас-тартыста Армин Вамбериді қолдаған ақын. Мажар романтизмінің көрнекті өкілі Арань өзінің көркем туындыларында тарихи тақырыптарға жиі жүгінеді. Мажар романтикасының ерекшелігі – тарихилығында. Араньның шығармашылығын мажар әдебиетіндегі орнын тек тұраншылдықпен шектеп қоюға болмас. Себебі тұраншылдық мажар әдебиетінде ерекше із қалдырғанмен, мажар әдебиетінің жалғыз тірегі емес. Араньның шығармашылығын мажар әдебиеттанушылары едәуір кең мағынада қарастырады. Тұраншылдықтың әдебиеттегі бастауы ақын өмір сүрген кезеңде қалыптасқанын мойындауымыз керек. Сол кезде мажар әдебиетінде мажарлардың ескі тарихы, ғұндарға, сақтарға байланысты тарихи аңыздар көркем әдебиеттің сюжеттеріне айналды. Мажарлардың „Аттила” туралы эпостары сақталмаған. Алайда мажар әдебиетінде романтизм өкілдері батырлық жырларды қайта тірілтуге тырысқан. Солардың бірі – Янош Арань. Ол Аттилань тағдырына қатысты „Буданың өлімі” деген поэма жазды. „Буда өлімінің” мақсаты мажардың ескі тарихын жазу, аңғал ұлттық эпосты қайта жандандыру. Әуелде тағы бір ұлы мажар ақыны Михай Вөрөшмарти және реформа уақытындағы романтиканың ізімен мажарлардың Еуропаға көшуі барысындағы шайқастарды суреттеуге талпынды.

1848-1849-ыншы жылғы Габсбургтер үстемдігіне қарсы ұлт-азаттық көтерілістің жеңіліске ұшырауы, өзгерген тарихи жағдай ғұндар тарихына назар аудартты. Жалпы тұраншылдық мажар тарихында мажар халқының шығу тегіне қатысты сұрақтармен тікелей байланыста туып, ел басына қиындық түскен сәттерде

ерекше сипат алып, үдеп отырған. Араньның көтеріліс аяусыз басып жаншылған соң, іле-шала эпос жазуды қолға алуын осымен түсіндіруге болар. Арань Янош шығарманың жазылуына аса ыждаһаттылықпен кіріскен. Сол кездегі тарих ғылымы ғұндар мен мажарлардың туыстығын теріске шығармаса, ақын соны өз поэмасымен бекітуге күш салды. Көне жылнамашылар Анонимус, Кезаи, Туроцилердің ескі тарихи жазбаларын, Арнольд Ипоидің „Мажар мифологиясын”, Франция тарихшысы Тьерри Амаденің Аттила туралы зерттеулерімен егжей-тегжейлі танысты. Ақынды парсы шайыры Фирдоусидің „Шах-намесі” де шабыттандырды. Иран және Тұран халықтарының бірнеше ұрпақтарының бір-бірімен шайқасын ғұн-гот күресімен салыстырды.

Әуелде Янош Арань ғұн эпосын трилогия болады деп жоспарлады. Алайда ақын дйттеген мақсатына жетпеді. Тек бірінші бөлім толық жазылып, „Буда өлімі” деген атқа ие болды. Янош Араньның шығармасында Буда Аттиланьң ағасы деп беріледі. Буда патша Аттиламен інісімен (Етелемен) билігін бөліседі: «Інім сен қылыш бол, Мен таяқ болғаймын, Тәңірім жақсылыққа жақсылық жолдайды.» Алайда биліктен бас тарту тыныштыққа емес, екі ағайын елдің арасындағы араздыққа себеп болады.

Етелеге көктен түскен белгі бар. Ол – әлемді билеуге бұйырылған ғұндардың құдайы Хадурдың ғажайып қылышы. Бұл қылышты бір сиыршы тауып Етелеге тапсырады. Осы сак патшаларының Құдайдан барлық халықты жеңу үшін алған бір ғажайып, керемет күшке ие қылышы туралы аңыз Йорданес жылнамасында да баяндалады. [Мажар халқының аңыз-ертегілері 2015: 19-20]. Сақтарды мажар аңыздары ғұндардың бабалары санайды. Янош Арань поэмасында ғұндардың құдайы Хадур: «Бұл қылышпен жер бетіндегі халықтың бәрін билейсің, бірақ ең алдымен сен өзінді билеуің керек!» - деген шарт қояды. Алайда Аттила бұл шартты орындай алмайды, ағасы Буданы өлтіреді.

Янош Арань Буда мен Аттиланьң бас араздығынын сөз ету арқылы, мажар ұлтының бірлікке мұқтаждығын жеткізгісі келеді. Детренің аярлығын байқамаған ұлттың қаперсіздігі, жаудың қайдан келетінін аңғармағандығын сынайды. Сөйтiп поэмада Буданың салған қамалы, қазіргі мажар елінің астанасының орнындағы ескі қала, ағайын араздығының қанына малынады. *Нogy mily nagy az ország, s kicsiny az ő fészki* = «Аясы кең елімнің ұясы тар», - дейді Арань. [Арань 1864: 225]. Поэманың басты ойы: «Ұлтты құтқаратын – бірлік».

Мажар тұраншылдығының нағыз „ұраншысы” деп Арпан Землениді (1865-1919) атауға әбден болады. Ақынның қайтыс болғанына жиырма жыл толғанда қаламдас достары оған арнап естелік жинақ шығарады. Бела Викар ол туралы: «Арпад Земплени – Михай Чоконани Витез, Шандор Петөфи, Янош Араньдардың қатарындағы ақын, яғни мажардың ұлы ақындарының бірі,» - деген баға береді [Викар 1940: 3]. Мажар тұраншылдығы туралы мейлінше сыншыл көзқараспен жазылған, осы қозғалыстың 19-ыншы ғасырдың бірінші жартысынан бастап күні бүгінге дейінгі тарихын қамтыған, ең жаңа зерттеу – Аблонци Балаждың „Шығысқа мадьяр!” (Kéletre magyar! 2016) кітабы. Осы зерттеудің Земпленидің өлеңімен аталуы және осы өлеңінің бір шумағын эпиграф етіп алуы кездейсоқтық емес. Ғалым тұраншыл ақын туралы: «Земплени Шығысқа қатысты мазалаған ойлардың, түп-тамырымызды қайта табудың „барды” болды», - дейді (Аблонци 2016: 13).

Ақынның 1900-1910 жылдары жазылған „Тұран жырлары” (Turáni dalok) атты өлеңдері мен балладалары көркемдік-бейнелілік жағынан да мажар әдебиетінің үздік туындылары саналады. Негізінен аңыздық және тарихи, батырлық жырлардан тұрады. Оның „Шығысқа Мадьяр!” өлеңі мажар тұраншылдарының ұранына айналған өлең болды:

Шығысқа мадьяр!

Бұрыл шығысқа!

Кез бол даңқты,

Ұлы туысқа.

Ондағы ел-жұрт

Қарамас атүсті.

Қалдыр өзіне

Күнбатысты.

Сегіз ғасыр бойы

Қаныңмен сенің

Батыстың бүтін

Діні мен жері.

Шығысқа мадьяр,

Қара шығысқа,

Мыңжылдықтарда

Еркін тыныста... ”¹

¹ Өлеңді мажаршадан аударған мақала авторы - Р. М.

Бұл өлең мажар халқының арасына кең тарады. „Тұран жырларында” Земплени нанымы – шамандық, жаратылған жері – аспан мен жердің арасы, намысты, текті тұран халықтарын мадақтайды. Земпленидің түсінігінде финн-угор халықтары да Орал мен Алтайды мекендеген текті тұран халықтары. Өлеңдерінің қаһармандарының бірі – мажар шаманы „Талтош”:

Қара тұлпарға мініп, талтош қанатын көкке ілді.

Бүркіттей айналып, ұшты жарқанат секілді.

Алдыңғы қос аяғы қос қанатындай қара аттың,

Ескекті қайықтай ағысқа қарсы дара ақты.

Түн қара қоңыр, жұлдыздар ұйқыда қазір,

Астында ашулы бұлттар шайқасқа әзір.

Дүлей жел жармасты талтоштың кебенегіне,

Шапаны желбіреп, жарқылдап енді түн еліне, -

деген жолдармен өлеңімен басталатын жинақтың екінші жыры сібірдегі вогулдардың дүниенің жаратылу туралы аңызын баяндайды.

Өлеңнің аты „Нуми-Таром және Йелемпи”. Өлеңнің оқиғасы жер жаралмаған заманда өтеді. Астыңғы әлем – көк теңіз, үстіңгі әлем – көк аспан. Астыңғы көкте бесік жүзіп жүр. Оның күміс шынжырының бір шеті – суда, бір шеті – көкте. Осы бесікте кіндік баулы құрсақтағы баладай бір ұл мен қыз өмір сүрген. Көк аспан мен көк теңізді шарлағанмен, құрғақ жер таппаған олар Таром шалдан көмек сұрайды. «Бесік-үйіміз тұрақтайтын шөкімдей болса да, қара жер бер!»- деп жалбарынады. Нуми Таромның² рақымы түсіп арал береді. Сол жерде Йелемпи³ өмірге келеді. Өсе келе Йелемпиге ол жер де тарлық етеді, еркін шапқылап ойнауға да жарамайды. Онын үстіне Күн де жоқ, қараңғы. Йелемпи шынжырмен өрмелеп үстіңгі көкке шығып, қараңғыда тұрған алтын үйді көреді. Ол – Торумның алтын үйі, жеті қақпасында жеті күзетшісі тұр. Таром Құдай оған: «Судың астындағы топыраққа қол жеткізсең, қалағаныңдай үлкен жерге ие боласың,» - дейді. 77 рет суға сүңгіп, тұншыға жаздап судың бетіне шығады. Соңғы рет сүңгігенде қолында бір уыс топырақ ілінеді. Ол топырақтан Жер жаралады. Уралдың тауының жаралуы туралы аңызда баяндалады. Жер айналып, аяқ астында айналып

² Финн-угор халықтарының космогониялық мифтеріндегі әлемді жаратушы құдай. Комилерде – Ен, марийлерде– Кугу, удмурттерде – Инмар, Обь угорларында – Нуми-Торум [Токарев 1988: 563-564].

³ Әр түрлі финн-угор халықтарындағы аспан құдайының бейнесі [Токарев 1988: 564].

болмайды. Есі шыққан Йелемпи Таромнан көмек сұрайды. Ол белдігін беріп: «Осымен байласаң, Жер тұрақтанады,» - дейді. Ол белдік Орал таулары екен [Земплени 8-19].

Земплени шумерлер және аккадтардың мифтік-эпикалық батыры Гильгамешті жырға қосады, „Эдда” жырының оқиғасымен „Балға”, „Кек” деген өлеңдер, ханты, вогул аңыздарының ізімен де өлеңдер жазады. Мажар аңыздарының сюжетімен Аттила туралы „Кұдай қылышы” деген баллада жазады. Сент-Галлен оқиғасы, сібір татарларының балладасы, Нимродтың ұлдарына өсиеті секілді мажар, урал-алтай халықтарының аңыздарына, тарихи оқиғаларына сүйенген жырлар өреді. Осылардың бәрін оқырманына тұран халықтарының жырлары деп ұсынады.

Мажар әдебиетіндегі тұраншылдықтың тағы бір мықты өкілі – Андор Козма (1861-1933). Оның „Тұран” атты дастаны мажар әдебиетіндегі іргелі туындылардың қатарынан орын алды. Онда тұран халықтарының атасы Тұрдың⁴ дүниеге келуі, ер жетуі, жаулармен айқасуы, оның ұрпақтары, соның ішінде мажарлардың тарихы да баяндалады. 188 беттен тұратын қомақты жырда Тұр нәсілінің тектілігі, батырлығы жырға қосылады. Дастанда Тұрдан жеті ұл тарайды: Хунор, Мадьяр, Шом (суоми немесе финндер), Угор, Түрік, Татар, Күн (мажарша Нап, күншығыс халықтары) [Козма 1926:77]. Бұл дастан қазақтың батырлар жыры секілді жеті-сегіз буынды тармақпен жазылған.

Серена Пап-Вари Елемерне Сиклаидың „Тұран аңызы” (Turáni legenda, 1921) атты кітабы, Мария Кисейдің мажар халқының тоғыз ғасырлық тарихынан сыр шертетін „Тұрандықтар” (Turániak, 1944) романы да тұран қозғалысының ықпалымен туған туындылар. Шағын мақалада тұраншылдыққа қатысты туындылардың барлығын қамту мүмкін емес. Болашақтағы зерттеулерде басқа шығармаларға да кеңірек тоқталамыз.

Мажар тұраншылдығы мажар халқының ұлттық сана тарихында айырықша орын алған, күні бүгінге дейін жалғасып келе жатқан, үздіксіз талас-тартыстардың өзегіне айналған құбылыс. Бұл қозғалыстың мажарлардың ұлттық мақтаныш сезімдерін биікке көтеруде маңызды рөл атқарғанын теріске шығаруға болмас. Тұраншылдықтың ықпалымен туған көркем туындылар, ғылыми зерттеулер (олардың тұраншылдықты қолдау-

⁴ Тұра (авест.), Тұр (парсы) иран мифологиясында тұран халықтарының Атасы (оларды әуелде көшпенді шығыс иран тайпалары, кейінірек түркілер деп түсінген) (Әлем халықтарының мифтері, 1988, II.: 534)

қолдамау мәселесіне қарамастан) мажар ұлтының рухани қазынасына қосылып жатқан еңбектер. Бұл қозғалысы мажар халқының рухани дүниесіне, тұран халықтарымен мәдени байланысы тарихына жаңа бейнелер, жаңа деректер қоса бермек. Ал тұран халықтары, әсіресе қазақтар үшін, мұндай көркем туындылардың маңызы әрқашан жоғары. Сондықтан зерттелуі бұл мақаламен аяқталмайды.

ӘДЕБИЕТ

Кинчеш Надь Ева = Kincses Nagy Éva. Turáni gondolat//Östörténet és nemzetudat – Тұрани ой-сана//Көне тарих және ұлттық сана. Szeged, 1991

Егей Емеше = Egey Emese. A turan című folyóirat és a finnugor néprokorság két világhaború közötti Magyarországon //A turan című folyóirat 1913, 1917-1918, 1922-1944 finnugor mutatója – Тұран журналы және екі дүниежүзілік соғыс арасындағы Мажарстандағы финн-угор туыстығы//Тұран журналының библиографиялық 1913, 1917-1918, 1922-1944 финн-угор көрсеткіші. Budapest, 2002.

Чолноки Иенө = Cholnoky Jenő. A Magyarországi Turán-Szövetség. A turáni gondolat és a turáni népek ismertetése, a szövetség célja – Мажарстан Тұран Қауымдастығы. Тұрани ой-сана және тұран халықтарын таныстыру, қауымдастық мақсаты. Budapest, 1922.

Мажар халқының аңыз-ертегілері (ауд. Раушангүл Мұқышева). Астана, 2015

Арань Янош = Arany János. Buda halála – „Буда өлімі”. Pest, 1864

Викар Бела = Vikar Béla. Arolékos holmi Zempleni Árpádról //Zempléni Árpád emlékezete (szerk. Rubinyi Mózes) – Арпад Земплени туралы жиған-терген естелік// Арпад Земплениді еске алу (ред. Мозеш Рубини) Budapest, 1940

Аблонцзи Балаж = Ablonczy Balázs. Keletre magyar! – Шығысқа мадьяр! Budapest, 2016

Земплени Арпад = Zempléni Árpád. Turáni dalok – Тұран жырлары. Budapest, 1910

Токарев С. А. Мифы народов мира. Москва, 1988.

Козма Андор = Kozma Andor. Turan ősrége – Тұран дастаны. Budapest. 1926

ПЕРВЫЕ РОМАНЫ В ЯКУТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: НАЧАЛО ТРАДИЦИИ

Мыреева Анастасия Никитична *

The first novels in the Yakut literature: the beginning of the tradition

ABSTRACT:

In the aspect of the origin of the tradition of the Yakut literature novel genre considered works "The Youth of Marykchana" (1942) S. Yakovlev-Erylic Eristiina and "Spring time" (1944) N.E. Mordinov-Amma Achchygyya. It revealed a general specific the national-historical perspective: attraction to monumentality, many heroes, the complexity of plot and compositional organization. "The Youth of Marykchana" shown as the most "pure" expression of the historical-revolutionary novel.

The difference of the novel "Spring time" identified in the deep comprehension of philosophy of the people's life in ethno-genetic beginning. Illustrated the diversity of national concept sphere of the world in defining the concepts: native language, family, Alaas (Elan), house. The material and spiritual life of the people appears as an organic unity. Tradition of a broad epic narrative, the beginning of which was supposed to be the first novelists developed in the best events of the genre of the novel in the Yakut literature.

KEY WORDS: Novel, Yakut, literature, genre, tradition

В аспекте зарождения традиции жанра романа в якутской литературе рассмотрены произведения «Молодежь Марыкчана» (1942) С.Яковлева-Эрилик Эристиина и «Весенняя пора» (1944) Н.Е. Мординова-Амма Аччыгыйа. Выявлено общее определенное национально-исторической проблематикой: тяготение к монументальности, многогеройность, сложность сюжетно-композиционной организации. «Молодежь Марыкчана» показан как наиболее «чистое» выражение историко-революционного романа.

Отличие романа «Весенняя пора» выявлено в глубинном постижении философии народной жизни, в этногенетическом начале. Показано своеобразие концептосферы национального мира в определяющих концептах: родной язык, семья, алаас (елань), дом. Материальная и духовная жизнь народа предстает в органическом единстве. Традиции широкого эпического повествования, начало которому было положено первыми

* Доктор филологических наук, доцент, anastmyreeva@yandex.ru

романистами, получила развитие в лучших явлениях жанра романа в якутской литературе.

Первые романы в якутской прозе появились в 40-е годы XX века. Своеобразным итогом предыдущего периода развития якутской прозы предстают романы «Молодежь Марыкчана» (1942) С.С. Яковлева-Эрилик Эристина и «Весенняя пора» (1944) Н.Е. Мординова-Амма Аччыгыйа, они заложили основы романной традиции в якутской литературе.

Общим для обоих романов в духе времени является историко-революционная тематика, тяготения к монументальности, широкий охват событий, многогеройность. Особенности художественного мастерства писателей выявили первые исследователи Г.К. Боескоров, Н.Н. Тобуроков, в последствии В.Б. Окрокова.

При всем своеобразии творческой индивидуальности авторов и отличии художественного уровня, эти произведения сближает основное свойство большого эпического жанра – национально-историческая проблематика (термин Г.Н. Поспелова).

Основой сюжетно-композиционной организации в романах является исторически переломный момент в жизни якутского народа – эпоха революции и Гражданской войны.

Роман «Молодежь Марыкчана» [Яковлев С.С.-Эрилик Эристиин 1942: 206] во многом автобиографичен, писатель сам – активный участник Гражданской войны, трагические события времени сказались в перипетиях его личной судьбы. Основная сюжетная линия романа определяется показом борьбы марыкчанской молодежи против остатков контрреволюции в якутском улусе в годы Гражданской войны, события охватывают период 1918-1922 гг.

Эпичность произведения определяется и многогеройностью, в нем представлены противоборствующие силы разных социальных слоев общества. На первом плане – молодое поколение: Коля Манасов, Сеня Оноев, Мария Ордонская.

Первые исследователи романа отмечали плодотворное влияние русской литературы, в частности А. Фадеева, Н. Островского. Так, «сталь закаляется», молодые герои быстро мужают в обстоятельствах жестокого времени под руководством учителя Чинарина, ученика С. Орджоникидзе, Иннокентия Тукаева, красноармейца Вячеслава Щербаня.

Примечательно, что в этом первом романе автор умело индивидуализирует характеры героев, используя разные приемы:

портрет, деталь, речевая характеристика, вставной рассказ – воспоминание, приемы передачи внутренней речи: внутренний монолог, несобственная прямая речь и др.

В традициях историко-революционного жанра персонажи в романах четко разделены на два враждующих лагеря. Состав борцов за новую жизнь интернационален: татарин Искандеров, кореец Чи Дуан, черкес Хадаев, русский Гусаров. С другой стороны, индивидуализированы характеры лагеря врагов: Едлина, Собакина, Егасова, Чирикова – анархистов, эсеров, меньшевиков.

Основываясь на реальных событиях, автор использовал художественный вымысел, воссоздавая эпическую картину времени. Как замечено в критике, первый роман был не свободен от однолинейности событий и характеров. Тем не менее, произведение Эрилик Эристина является первым удачным опытом в жанре романа в якутской литературе. По своеобразию проблематики, по особенностям изображения характеров героев, сюжетно-композиционной структуре «Молодежь Марыкчана» был наиболее «чистым» выражением особенностей историко-революционного романа. Действительно, это был жанр, рожденный временем, по-своему отразивший перипетии классовой борьбы. Как отмечал Н. Тобуроков, «эпическая широта изображения в сочетании с высоким художественным мастерством содействовала успеху первого романа» [Тобуроков 1979: 140].

«Весенняя пора» [Мординов 1993: 313] Н.Е. Мординова-Амма Аччыгыйа – первый роман широкого эпического плана в якутской литературе. Историко-революционная канва повествования подчинена глубинному постижению основ народной жизни в переломную эпоху. Вся сложную архитеконику произведение организует многоплановое отражение философии истории народа, «целостная картина жизни» (М.Бахтин). Недаром народный поэт Якутии С.Данилов оценил этот роман как подлинную энциклопедию жизни якутского народа в начале XX века.

В романе важен этногенетический аспект освещения истории народа, автор многопланово показывает традиционный уклад жизни саха, нравственно-эстетические устои, определяющие менталитет народа.

Как это присуще социально-философскому жанру, в центре – духовная история, «выражение личности» [Бахтин 2000: 228]. Роман многогероен, но основная сюжетная линия раскрывает историю духовно-нравственного формирования личности главного героя – Николая Ляглярна.

Для понимания народного мировосприятия в концептосфере национального мира в романе важны такие концепты, как: родной язык, алаас, река, дом – балаган. Центром мироздания для юного героя является микрокосм родного алааса, семьи. Никита растет в бедности, но в атмосфере любви и участия. Неповторим образ матери Федосьи, хранительницы семейного очага, самозабвенно любящей своих детей. При помощи мелких художественных деталей раскрывается глубина материнской любви. Многочисленные женские типы в романе как бы воссоздают мифологический многогранный образ Иэйэхсит Хотун, хозяйки жизнетворящей природы, утверждая предназначение женщины – давать начало жизни, защищать все живое.

В формировании юного героя, в пробуждении в нем эстетического чувства особую роль играет окружающий мир природы. Благодаря мастерству живописания, в романе воссоздается своеобразный геокультурный образ края. Красочные пейзажные описания определяют и место, и время действия (хронотоп) сообщают динамизм повествованию. Человек неразрывен с природой. Это она, северная природа, воспитывает его жизнестойким, трудолюбивым и добрым.

Одним из важнейших «персонажей» в романе является мифопоэтический локус реки Амги (в переводе – Талба), родина для Никиты – это прежде всего «река – мать». К лирическому отступлению ей посвящены вдохновенные слова сыновней признательности и любви: «Неописуемо прекрасная Талба раскинулась перед ним во всю ширь...» [Мординов 1993: 299].

Пейзажные картины не только воссоздают суровую и прекрасную природу северного края, но и служат средством психологической характеристики героев романа (чаще, женских образов).

Для эпического повествования характерна многоплановость пейзажных картин, отражающих оптимизм народного мирозерцания. Как отмечал Г.К. Боесков, «пейзажные зарисовки Н. Мординова отличаются светлой тональностью, многокрасочностью и полнотой тех оттенков и нюансов, которые передают неповторимое очарование якутской природы» [Боесков 1973: 90].

Эпическое повествование отличает многоплановость пейзажных описаний, отражающих оптимизм народной мирозерцания, для воссоздания полноты традиционного уклада жизни народа важен природный трудовой календарь,

определяемый ритмом природы. Как самое большое счастье для семьи бедного крестьянина, вынужденной большую половину года ходить на заработки, показана радостная картина сенокоса в родном алаасе: «На безбрежном лугу и там и тут виднеются шалаша, повсюду дымят костры, копошатся люди, утопая по грудь в высокой траве, ослепительно сияют отполированные косы, Ходит под ветром, волнуется высокая трава, И переливаются на лугу огромные валы» [Мординов 1993: 70-71].

Для понимания авторской позиции важен концепт «родной язык». Одна из ключевых глав «Волшебное слово», в которой выражено преклонение перед богатством, красотой родного языка. Старая Дарья, владеющая несметными богатствами якутского языка, на всю жизнь привила Никите самозабвенную любовь к родному слову, что во многом определило его призвание.

В многоплановом повествовании материальная и духовная субстанция народной жизни предстают в органическом сплаве. Именно красота родной природы, живая стихия народного поэтического творчества, чтение классиков литературы определяют формирование духовного мира героя.

Для романа «Весенняя пора» характерен жанровый синкретизм, в нем слиты черты романа-эпопеи, также биографического романа, социально-психологического повествования, главной особенностью которого является углубленное «прочтение» становления личности.

О значении романа в свое время писал Г.К. Боесков: «“Молодежь Марыкчана” является первым серьезным шагом в утверждении нового жанра, то создание “Весенней поры” представляет собой самый акт становления романа как формировавшегося жанра» [Боесков 1961: 261].

Традиция широкого эпического повествования, начало которому было положено романами Эрилик Эристина и Амма Аччыгыйа, получила развитие в лучших явлениях жанра в якутской литературе в последующие периоды ее истории.

ЛИТЕРАТУРА

Бахтин М.М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000. 332 с.

Боесков Г.К. Развитие жанров прозы в якутской советской литературе. Якутск, 1961. 311 с.

Боесков Г.К. Мастерство Н.Е. Мординова. Якутск, 1973. 240 с.

Мординов Н.Е. Весенняя пора. М., 1993. 396 с.

Тобуроков Н.Н. Писатель корчагинской закалки. О жизни и творчестве С.С. Яковлева-Эрилик Эристина. Якутск, 1979.

Яковлев С.С.-Эрилик Эристин. Маарыкчаан ыччаттара = Марыкчанские ребята. 1942.

BİR TARİH, İKİ ŞİİR; “1916 CİL” ve “ ÜRKÜN”

Naciye Yıldız*

Özet: Türkistan tarihine bakıldığında 1916 yılının zor zamanlardan biri olduğu, bu tarihte kendi halkının haklarını savunuların birçoğunun öldürüldüğü; hayatta kalanların da kendi topraklarında yaşama imkânı bulamayıp kaçmak zorunda kaldığı, açık bir ifadeyle “kırgın” yaşanan yıllardan birisi olduğu görülür. Bu yılda yaşananlar, edebiyata da aksetmiş; şairler ve yazarlar tarafından işlenmiştir. “1916 Cıl” veya “Ürkün” gibi isimlerle anılan bu tarih, Türkistan Türklerinin ortak tarihidir ve bu tarihle ilgili olarak benzer duyguları ifade eden eserler ortaya çıkmıştır. Bu ortaklık, Kazak ve Kırgız şiirinin aynı dönemlerde yaşamış iki şairinden karşılaştırmalarla ortaya konulacaktır.

Anahtar kelimeler: Kazak, Kırgız, kırgın, kaçış, şiir.

Dünya tarihine bakıldığında, zor dönemlerin, büyük ve acı olayların yaşandığı görülür. Bunların sonucunda güçlü olan milletler ayakta kalmış; birçoğu da varlıklarını kaybederek tarih sahnesinden silinmişlerdir. Türk halklarının tarihine bakıldığında ise, zor olayların sayılmayacak kadar çok olduğu ancak Türklerin güçlü yapıları, direnme azimleri ve verdikleri inanılmaz mücadelelerle hayatta ve tarih sahnesinde kalmayı başardıkları görülmektedir. Bu olayları tarih yazmaktadır ve yazacaktır da. Bu zor olaylardan birisi de 1916 yılında Türkistan coğrafyasında yaşanmıştır.

Türk halklarının tarihinde bazı faciaların bir Türk boyunun başına geldiği; bazılarının da halkların yaşadıkları yakın coğrafyalar ve onlara karşı yürütülen ortak amaçlar dolayısıyla ortak oldukları görülmektedir. 1916 yılındaki olaylar da işte bu ortak yaşanan felaketlerden biridir ve Kırgız, Kazak, Türkmen, Özbek gibi Türk boyları bu olaylardan etkilenmiştir. Söz konusu olaylardan en çok etkilenen taraflardan biri olan Kırgızlar bu olayları ve sonundaki felaketi “Ürkün” olarak

* Gazi Üniversitesi/Türkiye Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
yildiz.naciye@gmail.com

adlandırırken, diğer Türk boylarında bu olaylar “1916 yılı” olarak adlandırılmaktadır.

“Ürkün/1916 yılı” olayları art zamanlı olarak değerlendirildiğinde en az elli yıldır bu coğrafyada Rus Çarlığı tarafından yürütülen haksız ve acımasız politikaların bu faciannın yaşanmasında etkili olduğu görülmektedir. Yürütülen haksızlıklara karşı yüzlerce defa halkın muhtelif yerlerde isyan etmesi ancak bu isyanların altındaki sebeplerin Ruslar tarafından düzeltilmeye çalışılmaması, “Ürkün/1916 yılı” olaylarına zemin teşkil etmiştir. Bu isyanların Çalık Rusyası tarafından kanlı bir şekilde bastırılması, coğrafyanın sahibi olan Türk soylu halkların kırılmasına ve dolayısıyla nüfuslarının azalmasına sebep olmuştur. 1916 yılına doğru, göçebe yaşayan ve hayvancılıkla geçimlerini sağlayan Kazak ve Kırgızların topraklarının sahipsiz gibi gösterilerek Ruslara verilmesi ve bu coğrafyaya yerli halkın nüfusundan daha fazla Rus’un yerleştirilmesi coğrafyanın demografik yapısının değiştirilmesi anlamına geliyordu ve bu, Çarlık Rusya’sının halkın sabrını zorlayan politikasıydı. Bu politika öylesine etkili olmuştu ki, kısa zamanda belli bölgelerde Ruslar hem arazi hem de hayvan sürüleri bakımından toprağın yerlisi olan halktan üstün duruma geçmişlerdi [Abdrahmanov 1991: 251, 253]. Bu politika sonucunda, ellerindeki arazileri kaybeden Kazak ve Kırgızların hayvancılıkla uğraşma imkânı kalmamış; hem bu yüzden hem de bir yandan da savaşılan ordu için toplanan zorunlu “hediyeler” yüzünden geçim zorluğu içine düşmüşler, tefecilerden aldıkları birkaç lirayı yüzlerce kat fazlasıyla ödeme yükümlülüğüyle iyice yoksul hâle gelmişlerdi. Bu sırada Çar II. Nikolay, Birinci Dünya Savaşı sırasında maddi açıdan çok güç duruma düşen Rusya’nın toparlanması ve görünürde yol yapımı hizmetleri için 25 Haziran 1916 günü bir kararname ile hâkim olduğu topraklardaki Türk ve Müslüman halklardan, 8 Temmuz 2016 kararnamesiyle de Türkistan’dan yaşı 19 ile 31 arasında olan bütün erkeklerin toplanmasını emretmişti [Devlet 1999: 25]. Toplanan gençlerin nereye gideceğini bilmeyen halka, onların kırılması hâlinde kendilerine daha fazla toprak düşeceğini hesaplayan bölgeye yerleştirilmiş Ruslar da, onların cepheye gönderileceğini söyleyerek bir taraftan halkı kışkırtma çabası içine girmişlerdi. Sonuçta kararın yayımlandığı anda başlayan huzursuzluk, kısa zamanda büyük bir isyana dönüşmüş; ancak bu isyan 2016 yılının Eylül ve Ekim aylarında Rus askerleri ve bölgeye yerleştirilip silahlandırılan Ruslar tarafından çok kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Yakalanan herkesi işkence ile öldürdüklerini gören Kazak ve Kırgızlar, çareyi Çin’e kaçmakta bulmuş ama ikinci bir büyük kırgın da işte bu kaçış, “ürkün” zamanında

meydana gelmiştir. Büyük gruplar hâlinde Çin'e doğru akın eden Kazak ve Kırgızlar, yollarda, zor geçitlerde telef olmuş; Çin'e ulaşabilenler Çin'deki verimsiz şartlar yüzünden ellerinde, avuçlarında olanı kaybetmiş; geri dönmeye zorlanmış, geri döndükleri takdirde Ruslar tarafından yok edileceklerini bildiklerinden geri dönmek için direnmiş ama Çinliler ve Kalmuklar tarafından istenmeyerek sürülmüş, Rus sınırına dayananlar yok edilmiş, Çin'de kalanlar da açlık ve salgın hastalıklarla mücadele edemeyip ya ölmüş ya da birkaç lira karşılığında insan ticareti yapanlara satılmışlardır. Konuyu Kırgız tarihi açısından değerlendiren Füsün Kara'ya göre “*Ayaklanma 4 Temmuz 1916'da Hocent'de başlamıştır daha sonra Türkistan'ın diğer kısımlarına yayılmıştır. Kırgız Türkleri Rus askerleri ve Rus yerleşimciler tarafından öldürülmüştür. Ülkenin kuzeyindeki ayaklanmacılar öldürülmüş diğer 120 bini Çine kaçmıştır*” [Kara 2011:537]. Bu sözler değerlendirildiğinde, yaşanan felaketin savaş ve göç sonrası olmak üzere iki boyutlu olduğu bir kez daha anlaşılmaktadır.

Yaşanan bu büyük insanlık dramı, dünya kamuoyunun bilgisi dışında kalmakla birlikte, yerli sanatçıların eserlerinde zamanla ifadesini bulmuştur.

Kırgız edebiyatında Isak Şaybekov, Aldaş Moldo, Kalık Akıyev, Cusup Turusbekov, Mukay Elebayev, Aalı Tokombayev, Abdrasul Toktomuşev, Orazakun Lepesev, Kasımaalı Bayalinov, Kasımaalı Cantöşev, Abılkasım Cutakayev, Toktosun Boogaçiyev, Omor Sultanov, Aktan Tınıbekov [Özgen 2004: 50-51,105, 238, 256, 260...; Arvas 2012: 114] gibi; Kazak edebiyatında Cambıl, Tölev Köbdikov, Cüsipbek Ciyenbekov, Omar Şipin, Bircan Berdenov, İsa Davkebayev gibi meşhur akınların ve yazarların şiir, hikaye, roman, tiyatro gibi eserlerinde “Ürkün/1916 Cılı” konusu işlenmiştir. Bunların bir kısmı kendi gördükleri ve yaşadıkları olayları bir kısmı da babalarından, atalarından dinlediklerini sözlere dökerek gelecek nesillere taşımışlardır.

Türkistan Türklerinin yaşadıkları bu dramın edebiyata yansımaları ilgili olarak Türkiye'de bir Doktora tezi hazırlanmış ve “Ürkün”ün Kırgız edebiyatındaki etkileri değerlendirilmiştir [Saginbekov 2007: 42-482]. Mayramgul Dıykanbayeva da Kırgız tarihinde yer alan bu konuyu makale olarak ilmî boyutta işlemiştir [2014:112-126].

Bizim çalışmamızın amacı, “Ürkün/1916 yılı olaylarında kırgın yaşayan iki Türk boyunun, Kazak ve Kırgızların hayatında bu olayın nasıl işlendiğini iki örnek üzerinden değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda Kazak ve Kırgız halk edebiyatından iki örnek seçilerek bunlar karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Konuyu bir bildiri çerçevesine

sığdırabilmek için konunun işlendiği en kısa örnekler olması nedeniyle, şiir türü seçilmiştir. Örnekler, karşılaştırmalı ve betimlemeli metot ile değerlendirilmeye tabi tutulmaya çalışılmıştır.

Kazak halk edebiyatından seçtiğimiz örnek, Kazak akınlarından Akımalı Karcavulı tarafından söylenen “1916 Cılı” başlıklı şiirdir [Ceti Gasır Cırlaydı 2004: 445-448]. 1885-1932 yılları arasında yaşayan Karcavulı, bizzat “Ürkün/1916 yılı” olaylarını yaşamış bir akındır. Karcavulı, 124 mısralık şiirinde “1916 yılında bütün akrabalarıyla birlikte bilmedikleri uzak bir yol için atlandıklarını, istemeden yurtlarından ayrılmalarına çarlığın halkı istemediği şeyleri yapmaya zorlayan emirlerinin sebep olduğunu, bu dünyada sağ kalacağına inansa nelere katlanmayacağını, ardında feryat ederek çaresiz halkın kaldığını, birbirinden ayrılıp yetim kardeşlerinin kaldığını, altı bin kişiyle birlikte Çarlık hükümetinin zorla kendilerini çalışmaya gönderdiklerini, zengin çocuklarının evlerinde ocakbaşında rahatça oturup kaldığını, fakir halkın on dokuz yaşında evlatlarının koyun gibi sürüldüğünü, Çarlık hükümetinin bu konuda da adaletli davranmadığını, zenginlerin çocuklarının askere alınmayıp evlerinde yattıklarını, cahil ve fakir halkın başlarına gelen herşeye Allah’ın yazısı diye boyun eğdiklerini dile getirmektedir. Halkıyla, akrabalarıyla vedalaşan Karcavulı, onlara şöyle seslenir;

*Koş, esen bol, konısım,
Katar elmen teñ kelmey,
Teñdigindi meñgermey,
Basındı baylap bergendey,
Bermedi halkım borışın.* [Ceti Gasır Cırlaydı 2004: 446]

...

*Koş, esen bol, bavırım,
Meñdibay, Kence, Bazarbay,
Kaptagan kata tumannan
Köñilim otır tazarmay.* [Ceti Gasır Cırlaydı 2004: 447]

Akın, ardında kalanlar de endişelidir;

*Armanda kaldın, ecekem,
Ülkeyip casıñ kelgende.* [Ceti Gasır Cırlaydı 2004: 447]

...

Akın, başlarına gelen bu zorlukları istememiştir ama halkın dıştaki düşmanları kadar içteki düşmanları da yaşananlarda vebal sahibidir;

*Oısı ma edi tilegim,
Aksakal, biyge sengende.
Estimedik cılı söz,*

Artınan şulap ergende. [Ceti Gasır Cırlaydı 2004: 447]

Şiirde insan hayatının sonu ile ilgili en ağır duygular da dile getirilmektedir;

Habarım kanday cetiser,

Acalım cetip ölgende.

Kim koyup bizdi, kim kömer,

Şamşırarım söngende. [Ceti Gasır Cırlaydı 2004: 447]

İnsanoğlunun dünyadan göçtükten sonra kendisi için tek arzusu, vatan toprağına gömülmektir ama bilmediğı topraklara doğru sürülenler, bu arzularının gerçekleşmeyeceğini düşünerek sadece hayatları için değil, hayatları sona erdikten sonrası için de endişelidirler.

Yaşanan olaylarda halkın yanında olmayan, sadece kendi çıkarlarını düşünen idareciler için de ozanın söylenecek sözü vardır;

Sarala şapan, casavmen

Bölinip kaldıñ, murzalar

Urip işip şaykagan. [Ceti Gasır Cırlaydı 2004: 447]

...

Cügirgen añ, uçkan kus

Talaptanar cem üşin.

Kulkını kuzgın sum patşa

Eñbektegen cas penen

Karavı kaytkan karinin

Kaynattuñar şer işin. [Ceti Gasır Cırlaydı 2004: 446]

...

Amirimen patşanıñ

Salık salıp, mal alıp,

Casadı casav caynagan. [Ceti Gasır Cırlaydı 2004: 448]

mısraları işte bu gerçeğı dile getirmektedir.

Kazak yiğitleri savaştan korkmamaktadır ama onlara yapılan muamele insanca değildir;

Egesetin erlerdin

Kadiri ötip zardadım

Küreste taban taymagan,

Bugalık salıp, cay boldı

Biy menen bolıs saylagan. [Ceti Gasır Cırlaydı 2004: 448]

Halk, fakir olduğu kadar cahilliğinden dolayı da başına gelen bu belaya çare bulamamaktadır;

Bilimi çok nadan el,

Col taba almay ayladan

Cavga karav taba almay,

Barmagın kırşıp şaynagan. [Ceti Gasır Cırlaydı 2004: 448]

Akın son söz olarak, çaresizlikle ve içine düşürüldüğü haksızlıklara anlam veremeyerek şöyle seslenir;

Zamandasım, bastasım,

Bul kezdesken kay zaman? [Ceti Gasır Cırlaydı 2004: 448]

Akının yaşadığı bu zor zaman, Türk Dünyası coğrafyasının zor zamanlarından sadece biridir.

Kırgız halk edebiyatında aynı konu genellikle “Ürkün”, bazı eserlerde de “1916 Cılı”, “Zar Zaman”, “Kaçkın”, “Kayran El” başlıkları altında yer almış ancak zaman zaman bu şiirler eski dönemin olumsuzluklarını gösteren propaganda malzemesi olarak kullanılırken zaman zaman da yasaklanmıştır. Sovyet sisteminde konunun yasaklanmasının sebeplerini Sagınbekov şu şekilde açıklar: “*Ürkün’ü anlatan eserleri yasaklayıcı sistem “ideolojik açıdan sosyalizme karşı, doğru değil”, “tarihî gerçekler yanlış yansıtılmış”, “natüralist”, “milletler arası dostluğu zedeleyecek nitelikte”, “tamamen karamsar havayı estirmekte” vb. bu şekilde ifade etmiş ve yasaklayıcı yaklaşımlar bazen suçlamalara dönüşmüş ve bu nedenle de pek çok eserin yayınlanmasına izin verilmemiştir. Aktan Tımbekov’un “Ürkün” adlı anlatı şiiri, Musa Cangaziev’in “Kaçkın” şiiri, Aalı Tokombaev’in “Kanduu Cıldar” manzum romanı, Toktosun Boogaçiv’in “Kaçkın” adlı şiiri gibi, birçok eser yayınlanmayan, yok sayılan eserler arasında yer almaktadır.*” [Sagınbekov 2007:493].

Bu çalışmada, konuyu Kırgız cephesinden aktarmak üzere Kalık Akıyev’in (1883-1953) “1916 Cıl Ürkün Cıl” [Muras 1990:409-412] ve bunun varyantı olan “16-Cıl” başlıklı şiirlerinden faydalanılacaktır. Söz konusu şiirlerin birincisi 158, ikincisi 58 mısradan oluşmaktadır. Bu şiirleri seçmemizin sebebi, hem şiirin diğer örneklere göre bir bildiri formatında değerlendirilebilmesi için daha kısa hacimde olması hem de Kalık Akıyev’in Kazak edebiyatından değerlendirdiğimiz Akımalı Karcavulı ile aşağı yukarı aynı yıllarda doğmuş olması ve olayların yaşandığı döneme bizzat şahit olmalarıdır.

Kalık Akıyev şiirine “ak padişa” olarak adlandırılan zalim Rus çarına altı nesilden beri tabi olduklarını, Rusların ak kalpaklı Kırgızları bir koyun sürüsü gibi gördüklerini dile getirerek çarlık Rusya’sı zamanında kendilerine verilmeyen değeri ifade etmektedir. Ruslar, kendilerini beş yüz idari birime bölmüş, her yüz evi bir muhtarlığa bağlamış, fakir fukara halk muhtarların, manapların ve beylerin elinde perişan olmuştur. Halkın elinde avucunda ne varsa alınması, her ailenin vergiye bağlanması, her yıl askerlerin giymesi için

fakirlerin üstünde var mı yok mu diye bakılmadan binlerce elbise toplanması, herkesin listelere kaydedilmesi, fakirlerin bineceği bir tek atın bile üstündeki eyeriyle alınması gibi halkı canından bezdiren ve onu yaşayamaz hâle düşüren şartlar, “Ürkün” öncesinde halkın psikolojisini etkileyen, onun dayanma gücünü zorlayan olaylardır.

Kalık Akıyev de tıpkı Akımalı Karcavulı gibi halkın cahil olmasının başına gelen olaylarda etkili olduğunu vurgulamaktadır. Yukarıda değerlendirdiğimiz Akımalı Karcavulı’nın;

Bilimi çok nadan el,

Col taba almay ayladan

Cavga karav taba almay,

Barmagın kırşıp şaynagan. [Ceti Gasır Cırılaydı 2004: 448]

şeklindeki sözleri, aynı gerçeği ifade etmek üzere Kalık Akıyev’in şiirinde şu şekilde yer alır;

Başınan okuu bilgizbey,

Bay-manaptan başkanın,

Baldarın şkol kirgizbey. [Muras 1990:413]

Akıyev’in birinci şiirinde de Kırgızların cahil bırakılmışlığı, bu sebeple başlarına gelenleri anlayamayıp kendilerini de ifade edemedikleri işlenir:

Okuusuz Kırgız elimdin

Oodarılmakçı zamanı. [Muras 1990:409]

Her iki şair de on dokuz yaşındaki gençlerin toplanıp götürülmeleri gerçeğini farklı mısralarla dile getirir. Akıyev,

On tokuz çaştı baldardı

Otuz birge bargandı,

Soldattıkka suradı. [Muras 1990:409]

Karcavulı;

Köz casınan korıkpay,

Sırtınan bilep köbisin,

Baldarıñdı alıp kap,

Kedeydin tizip kerisin,

On tokızga keltirip,

Parasın cep köbiniñ

Taptınar söytip edisin. [Ceti Gasır Cırılaydı 2004: 446]

Akıyev şiirine, çocukların askere çağrılması üzerine çiftçilerin çocuklarını göndermeyip direndiklerini söyleyerek devam eder ve o da Karcavulı gibi, zenginlerin ve beylerin çocuklarının askere alınmayıp sadece fakirlerin çocuklarının toplanmasından şikâyet eder;

Pikiri birge üyözder

Biylerdin uulun albayt dep. [Muras 1990:410]

Zaten çaresiz durumda karnını zor doyuran halk, çarlığın bu son talebi üzerine isyan eder ancak elinde silahı yoktur; tokmağıyla, tırpanıyla özgürlüğü için direnen halkın üstüne çarın emriyle on bin asker gönderilerek kurşun yağdırılır;

Koybodu eldi erkinge [Muras 1990:410]

Bunun üzerine halkın, hayatta kalabilmek için kaçmaktan başka çaresi kalmaz;

Kaarı katuu zalimden

Kaçuuga kirdi köp tuugan. [Muras 1990:410]

Kaçan halkın geride kalan bütün mallarını, sürüp götüremedikleri koyunlarını beylerin ve zenginlerin çocuklarının kesip toy yaptıklarını ve geride kalan evlerini ve ekinlerini yaktıklarını söyleyen Akıyev,

Aralaşa soldatka,

Adamın köbü atıldı.

Alıp ketti soldattar,

Suluu kızdı, suluu katındı. [Muras 1990:412]

diyerek, Kırgızların hem canlarına ve mallarına hem de namuslarına kastedildiğini belirtmektedir.

Akıyev ikinci şiirinin varyantında şunları söyler;

Kança ekeni bilinbeyt,

Kaçkan eldin ölgönü.

Ölgönündö kör kazıp,

Ak kepindep kömbödü. [Muras 1990:414]

Bu mısralar Karcavulı'nun yukarıda değindiğimiz endişesinin gerçekleştiğinin ifadesidir. Ölenleri gömecek imkân kalmamış, herkes canının derdine düşmüştür. Hayatta umudu kalmayanların, ölümden sonrası da ne geleneğine ne de inancına uygundur. Bu durum, sadece yaşanan hayatın değil, sonrasının da zalimlerin etkisi altında olduğunu göstermektedir.

Sonuç: Kırgız edebiyatında “Ürkün”, Kazak edebiyatında “1916 Yılı” ve benzeri isimlerle adlandırılan kara günler ve yaşanan felaket, ortak ve acı bir tarih mirasıdır. Kazak ve Kırgız edebiyatından seçilen iki şiir örneğinde, birlikte yaşanan bu felâket, benzer şekilde ifade edilmiştir. Elbette “Ürkün/1916 Cılı” ile ilgili daha detaylı olarak söylenmiş veya kaleme alınmış, kaçışın Kâşgar cephesini de işleyen ve adeta destan hüviyeti taşıyan pek çok eser vardır ancak bunların karşılaştırılması bir bildiri sınırını aşmakta, başka büyük çalışmaları gerektirmektedir.

Tarih, bu mirası olumlu veya olumsuz yönleriyle kaydetmiştir. Bu miras, akınlar ve yazarlar tarafından eserlere nakledilerek gelecek nesillere taşınmıştır. Bu eserlerin amacı sadece yaşanılanı nakletmek değil, olan bitenden gelecek nesillerin de ders almasını sağlamaktır. Bilim adamlarının görevi bu konuları olduğu gibi, tarafsız gözle ortaya koymaktır ancak bunların ortaya koyulmasıyla bir milletin evlatlarının görevi sona ermez; bu konuları günümüzün en etkili iletişim aracı olan görsel sanatlar -özellikle de sanat değeri olan filmler- vasıtasıyla bütün dünyaya duyurmak; yazılmış olan eserleri yabancı dillere çevirerek sadece felaketi yaşayanlar tarafından değil başkaları tarafından da öğrenilmesini sağlamak; bu yollarla dünya kamuoyunun dikkatini Türk'ün tarihindeki felaketlere çekmek ve bütün yaşayanlara rağmen Türk evlatlarının nasıl ayakta kalmaya muktedir olduğunu göstermek de yerine getirilmesi elzem olan bir görevdir. “Geçmiş geçmişte kalmıştır” görüşüyle hareket etmek ve olanları unutmak, unutturmak; gelecekte de aynı olaylara maruz kalmaya açık olmak demektir.

Explanation: In this study, two examples of the events of 1916, reflected in Kyrgyz and Kazakh literature, were compared.

KAYNAKÇA

- Abdrahmanov, C. *1916/Dnevnik/Pis'ma k Stalinu*. Frunze, 1991.
- Arvas, A. “Bir Geleneğin Farklı Coğrafyalardan Yankısı: Zamana/Zamane. *Gazi Türkiyat*, Güz 2012 (11): 113-125.
- Ceti Gasır Cırlaydı Ekinşi Tom*. Almatı, 2004.
- Devlet, N. *Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905–1917)*. Ankara, 1999.
- Dıykanbayeva, M. “1916 Yılındaki Kırgız Millî Mücadelesi: Ürkün”. *Teke*, 2014 (3/3): 112-126.
- Kara, F. “1916 Kırgız Büyük İsyanı: Ürkün”. *Turkish Studies*. 2011 (6/2): 537-546.
- Özgen, N. *Yirminci Yüzyılın İlk Yarısında (1900-1950) Kırgız Edebiyatı Tarihi*. Ankara, 2014.
- Muras*. Frunze:1990.
- Sagınbekov, B. *Kırgızistan'da Ürkün Olayı ve Kırgız Şiirindeki Akisleri*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir, 2007.

ТЮРКСКИЙ КОМПОНЕНТ В МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ МОРДВЫ-КАРАТАЕВ

Нургаянова Неля Хабибулловна*

A Turkic component in the musical culture of the Mordovian-Karatai ethnic group

ABSTRACT:

This article reviews the musical culture of the Mordovian-Karatai ethnic group, the development of which was influenced by the Finno-Ugrian, Turkic and Slavic traditions of the Volga region of Russia. Because of this phenomenon, the music of this Mordovian ethnic group assimilated and synthesised, in its specific way, various ethnic musical and stylistic features.

KEY WORDS: Mordovian, Karatai, ethnic culture, song, folklore.

Поволжье – уникальный полиэтничный регион России, где на протяжении многих веков представители финно-угорских, тюркских и славянских народов находились в тесном взаимодействии, образуя уникальный слой культуры, включающей множество компонентов. Важная роль в этом этническом конгломерате принадлежит музыкальным традициям, воплощенным в фольклоре, музыкальных инструментах, обрядовых и праздничных действиях, являющимся значимым элементом самобытности этнических культур коренных народов Поволжья – татар, русских, мордвы, чувашей, марийцев, удмуртов.

Одним из самых древних Поволжских этносов, внесших большой вклад в развитие и сохранение уникальных традиций региона, является мордва. Представители мордовского народа делятся на два субэтноса – эрзя и мокша, а также в их составе имеются две локальные этнографические группы – каратайская мордва (каратаи) и теньгушевская мордва (шокша).

Этническая группа мордва-каратаи находится в Камско-Устьинском районе Республики Татарстан. По внешнему облику каратаи близки к мордве и по самосознанию также причисляют себя к мордве, но их разговорная речь основана на особом

* Доцент кафедры татаристики и культуроведения Высшей школы татаристики и тюркологии им. Г.Тукая Института филологии и межкультурной коммуникации им. Л.Толстого Казанского (Приволжского) федерального университета, E-mail: naila-n@mail.ru

диалекте, представляющем синтез татарского и мордовского языков. Сами каратаи утверждают, что это их особый язык, не похожий ни на татарский, ни на эрзянский или мокшанский: «Говорим на своем языке!». При этом они крещеные и чтут православные традиции. Таким образом, в этой уникальной группе, насчитывающей всего около ста человек, соединились три этнических пласта Поволжского региона – финно-угорский, тюркский и славянский [Этнография 2007: 61].

Эта небольшая народность ранее проживала в трёх деревнях – Мордовские Каратаи, Шершалан и Менситово. На сегодняшний день в селе Шершалан никто не живет, а с возникновением Куйбышевского водохранилища в 1954 году жителей деревни Менситово переселили в русскую деревню Заовражные Каратаи, в которой еще осталось несколько каратайских семей. В настоящее время основной хранительницей культурных традиций и языка мордвы-каратаев является деревня Мордовские Каратаи.

Первые научные сведения об этой группе мордвы появились в трудах известного исследователя народов Поволжья И.И. Лепехина в 1771 году. По вопросу о происхождении мордвы-каратаев до сих пор ученые-этнографы выдвигают разные версии. Так, В.Н. Белицер предполагает, что это локальная группа мордвы, смешанного эрзя-мокшанского состава, утратившая в результате длительного проживания среди тюркоязычных народов свой язык и перенявшая татарский [Федянович 2004: 119].

А.О. Хейкел считает их группой отатарившейся мордвы, Х. Паасонен на базе собранных материалов предполагает, что каратаи еще в XVII веке знали мордовский язык и долгое время сохраняли двуязычие. Л.Ш. Арсланов, на основе своих исследований приходит к выводу, что речь мордвы-каратаев близка мишарскому диалекту татарского языка, распространенного в Мордовии и Пензенской области. Л.Т. Махмутова выдвигает версию, что каратаи – это небольшая часть мордвы, утратившая родной язык еще в XVI веке на территории своего прежнего обитания [Мордва-каратаи 1991: 3-9].

Сведения о различных сторонах быта, культуры, обычаев, традиций, музыкального фольклора каратаев можно найти в работах Н.И. Бояркина, Л.Б. Бояркиной, В.И. Рогачева, В.И. Ромашкина, Г.Р. Столяровой и др.

Неоценимый вклад в сохранение и развитие культуры самобытной локальной этнической группы внес его коренной представитель, писатель и поэт В.П. Андреев. Внутренний

богатый мир малоизученного языка он раскрыл в словаре, стремясь фонетически максимально приблизить написание слов к оригиналу [Андреев 2007].

Первые аудиозаписи музыкального фольклора каратаев были сделаны этномузыкологом М.Н. Нигмедзяновым в 1960 году. В 1985 году появились грамзаписи отдельных каратаевских песен по результатам экспедиций венгерских ученых Л. Викара и Г. Берецки. Записывали и изучали музыкальный фольклор мордвы-каратаев казанские ученые И.Н. Варгачева, Г.М. Макаров. Самая значительная работа по сбору, расшифровке и нотированию песенных образцов, собранных в ходе фольклорных экспедиций в 1980-е годы, была проведена Н.И. Бояркиным, В.И. Ромашкиным, А.И. Сырескиным.

Традиционная устная музыка, то есть музыкальный фольклор, является наиболее ранним видом музыкального искусства, представляя собой естественным образом сложившийся глубокий и правдивый «автопортрет» народа, его характера, психологии, способностей, мировоззрения. В фольклоре вырабатываются самобытные национальные формы, складывается система художественных выразительных средств, используемых возникающими позднее видами музыки [Кондратьев 2007: 25].

В центре нашего внимания влияние тюрко-татарских национальных жанрово-стилевых и исполнительских компонентов на развитие музыкальной культуры каратаев, имеющей в своей основе финно-угорские корни.

Проведенное исследование показало, что в жизни мордвы-каратаев большую роль играла вокальная музыка, всегда окружавшая быт, начиная с рождения и до самой смерти: это и песни для детей, и плачи, а также исполнение песен на праздниках, свадьбах, семейных торжествах и т.д.

Л.Б. Бояркина в вокальной музыке каратаев находит три основные вокально-исполнительские традиции мордвы:

- одиночное пение (детские колыбельные песни, прибаутки, однополостное интонирование плачей);
- совместное ансамблевое или хоровое пение в многоголосной фактуре (неприуроченные долгие, эпические, лирические, календарные, свадебные);
- совместное вокально-инструментальное исполнение песен.

Как отмечает исследователь, именно в этих традициях отражен самобытный музыкальный стиль мордовского народа, его причастность к финно-угорской культуре, но, в тоже время на них

наложили отпечаток и многовековые связи с музыкой татарского и славянского народов [Бояркина 2011: 215-216].

Основное отличие песенного фольклора мордвы-каратаев заключается в том, что словесно-поэтическая часть песен исполняется на мишарском диалекте татарского языка, это, несомненно, вызвало использование иных художественно-изобразительных и стилистических средств музыкального языка и заимствование новых музыкально-поэтических жанров. У каратаев вся вокальная музыка разделяется согласно продолжительности исполнения (длинные, короткие), определенному месту (уличные, застольные), предназначению (свадебные, гостевые), что характерно для классификации в татарской музыке: протяжные (озын көй), короткие (кыска көй), уличные (урам көе) и т.д. У других этнических групп мордвы градация проводится по поэтическим жанрам (причеты, корильные, величальные), характеру исполнения (длинные, короткие), а также персонификация плачей невесты (адресованные отцу, матери, подругам) [Рогачев 2013: 39].

Переход каратаев на татарский язык обусловил использование новых музыкально-поэтических жанров, характерных для тюркских народов, как например «такмак», распространенный не только в Поволжье у башкир, татар, чувашей, но и у казахов, киргизов («такпак», «такпок»), у хакасов («тахпах»). В пользу древне-тюркского происхождения этого жанра говорит использование в нем метрической системы «бармак» (силлабический род стихосложения, основанный на равносложности стиховых строк с цезурой, разделяющей стих на равные части), известной тюркам еще с доисламского периода. [Сайдашева 2015: 8]. В татарской народной культуре такмак функционирует как особая форма, используемая в разных контекстах – это и трудовая припевка, и словесно-ритмический аккомпанемент к пляске, и шуточная сатирическая песня, частушка. Мелодии такмаков отличаются простотой, четкостью формы, совпадающей по многим признакам с короткой песней (кыска көй) [Сайфуллина 2009: 121]. При этом такмак не вокализируется, а четко, в быстром темпе «проговаривается», «сказывается», что близко специфике речитационно-песенной одноголосной исполнительской манере мордвы.

В этномузыкологических исследованиях песенная традиция каратаев определяется двумя словами: первое – обозначает вид музыкального образца (длинная, короткая), а второе слово –

«джыр» т. е. «песня». Например, такие названия как озын джыр (длинная песня), кыска джыр (короткая песня), урам джыры (уличная песня) говорят о том, что это именно песенные образцы, которые, как правило, исполняются хором многоголосно. Необходимо отметить, что, так же как у некоторых татарских мелодий, у каратаев зачастую нет закреплённости текстов песен за определенным напевом, поэтому иногда исполнители заранее договариваются какой вид песни будут исполнять на данный текст – длинный или уличный, короткий такмак или длинный такмак и т.д.

Синтез разных национальных музыкально-стилевых элементов представляет собой озын джыр (длинная песня) каратаев, в которой долгое по продолжительности звучание песенного образца сопровождается включением внутрислоговых мелодических распевов, возникающих в связи с многочисленными элементами ампликации стиха. Ученый-фольклорист В.И. Ромашкин считает, что этот вид творчества способствовал возникновению качественно новых песенных образцов, присущих лишь данной этнической группе. Наряду с музыкально-стилевыми компонентами мордовской музыки, а именно – выделенный запев; словообрыв последнего слова второго стиха с последующим его повторением; многоголосие с кварто-квинтовым соотношением верхнего и нижнего голосов; элементы мобильного бурдона в нижнем голосе, в длинных песнях мордвы-каратаев исследователь наблюдает яркие музыкально-стилевые компоненты татарской музыки: татарский поэтический текст песен (строение стиха, ритм стиха, и вытекающий из этого ямбизм музыкального ритма); ассимилированный ритм влечет за собой ассимиляцию мелодии (ритм поэтического текста влияет на изменение мелодики); мелизматика и мелкая орнаментация; тембровая окраска и высокий регистр верхнего голоса [Ромашкин 1991: 103-104].

Татарские протяжные и короткие напевы оказали влияние на формирование стиля большинства музыкальных наигрышей каратаев. В былые времена в их деревнях функционировали традиционные музыкальные инструменты, бытовавшие у народов Поволжья, такие как кубыз (варган), курай (продольная флейта), скрипка, гусли, различные звуковоспроизводящие предметы хозяйственной деятельности: печные заслонки, ведра, ножи и т.д., но особое место занимала татарская гармошка (тальян-гармун).

Таким образом, проведенный анализ традиционного творчества с выявлением жанровых, стиливых, метроритмических особенностей в контексте бытования данной фольклорной

системы, характера манеры исполнения – монодии или многоголосия, позволяет проследить влияние тюркской культуры на развитие музыкальных традиций мордвы-каратаев.

В настоящее время каратаи стремятся к сохранению своих обычаев для истории музыкального искусства, но жителей в деревне Мордовские Каратаи остается все меньше...

В ходе фольклорных экспедиций 2014-2015 гг. по Республике Татарстан в рамках проекта РГНФ «Этномузыкальные традиции народов Поволжья: педагогический аспект» автору посчастливилось прикоснуться к уникальному феномену этномузыкального творчества. Благодаря функционирующему с 1987 года фольклорному ансамблю «Мордовские узоры, довелось услышать песни на особом каратайском языке, среди которых гостевая песня – кунак джыры (редакция руководителя фольклорного ансамбля, жительницы села Мордовские Каратаи Окуновой Ирины Федоровны, 1963 г. р.):

Ай, дялларым, күренесез, гелльэргэ күмеләсез!

Аллә без сүгәнгә микән сүкемле күренәсез.

Ай, дялларым, сезне белән күтәренте күңелләр!

Күтәренте күңель белән үтсен безне үмерләр.

Алай да бергә-бергә, былай да бергә-бергә,

Безне белән бергә булсаң, күгәртен кебек герлә!

Күгәртенләр диельшкан кыругка герләшергә,

Безгә Кыдай дязган микән тырашып сүләшергә.

Дяшь үмерләр уза диләр, узганын күрсәң иде,

Узган тятка тытып алып кырыгын бырсаң иде.

Безек икән тавыгыз, карышы дява карыгыз,

Без кильдек та, кунак булдык, инде узегез барыгыз! (Текст каждой строки повторяется по два раза).

В процессе исторического развития каратаи создали свою высокохудожественную и самобытную музыку, отличающуюся разнообразием в жанровом отношении, мелодическим богатством и оригинальностью исполнения. К сожалению богатые этномузыкальные традиции мордвы-каратаев пока еще в недостаточной мере расшифрованы и опубликованы, а также практически не вошли в творчество современных композиторов.

ЛИТЕРАТУРА

Этнография народов Волго-Уралья: учебное пособие / Г.Р. Столярова, Т.А. Титова, Л.С. Токсубаева. – Казань: КГУ, 2007. – 340 с.

Федянович, Т.П. Исследования В.Н. Белицер финно-язычных народов Поволжья и Приуралья / Т.П. Федянович // Этнографическое обозрение, 2004. – № 5. – С. 112-125.

Мордва-каратаи: язык и фольклор. – Казань: ИЯЛИ, Изд-во: «Татполиграф им. К.Якуба», 1991. – 153 с.

Андреев, В.П. Словарь языка каратаев / В.П. Андреев. – Казань: изд-во «Слово», 2007. – 192 с.

Кондратьев, М. Г. Чувашская музыка: От мифологических времен до становления современного профессионализма / М.Г. Кондратьев. - М.: ПЭР СЭ, 2007. – 288 с.

Бояркина, Л.Б. Мордовская музыкальная энциклопедия / под общ. ред. Н.И. Бояркина. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2011. – С. 215-216.

Рогачев, В.И. Свадьба мордвы Поволжья: обряд и фольклор / В.И. Рогачев // Там на реке Рав... [мордва Татарстана]. – Казань, 2013. – С. 36-39

Сайдашева, З.Н. Очерки по татарской музыке / З.Н. Сайдашева. – Казань: Изд-во «Халкыбыз мирасы», 2015. – 260 с.

Сайфуллина, Г.Р. Категории татарской традиционной музыкальной культуры: аннотированный словарь / Г.Р. Сайфуллина, Г.Х. Сагеева. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2009. – 176 с.

Ромашкин, В.И. Обычаи и музыкальный фольклор мордвы-каратаев / В.И. Ромашкин // Мордва-каратаи: язык и фольклор. Казань: ИЯЛИ, Изд-во: «Татполиграф им. К.Якуба», 1991. – С. 85-104.

ДРЕВНЯЯ РЕЛИГИЯ АЗИАТОВ КАК СРЕДСТВО ВОЗРОЖДЕНИЯ ДУХОВНОСТИ

Ноговицын Виктор Петрович*

The ancient religion of Asian people as a tool for spiritual renovation

* Кандидат педагогических наук, зав. лаб. экологии и устойчивости экосистем севера Института естественных наук СВФУ им. М.К. Аммосова, nvp11_52@mail.ru

ABSTRACT:

The religion of the Sakha people "Aiyy" has ancient roots. Its basis, according to the scholars, has become a religion based on faith in the Creator – Tengrism. Interpretation of the word root meaning in the language of Sakha, "tan", means "collect" or "complete". According to their religious beliefs, the world is divided into three parts: Lower, Middle and Upper. Creative activity of Tangara on the Middle Earth was called Aiyy. The root of the word "ay" is translated as "create". According to legends of Sakha there are 9 levels of development called "heaven". Deities who patronize over people, mammals, birds and plants, live on the each heaven. In our time, this unique ethnic and cultural diversity of the Asian peoples have a great potential for spiritual renovation.

KEY WORDS: Aiyy, Tengrism, deity, exteriorization, spiritual renovation.

По теме религиозных представлений народа саха, в основе которых тенгрианство, существуют архивные данные: заметки, статьи и книги Мерка (1806), Кострова (1878), Горохова (1882), Припузова (1884), Приклонского (1886), Виташевского (1890). Опубликовано более 40 изданий. При этом особо отмечают переизданные труды Ионова В.М., Серошевского В.Л., Пекарского Э.П., Худякова И.А., Сэһэн Боло, Ксенофонтова Г.В., Алексеева Н.А., Попова А.А., Макарова Д.С. [Айыы үөрэҕин төрүтэ, 2017]. Исследователь веры Айыы Л. А. Афанасьев – Тэрис с 1993 по 2012 г.г. опубликовал 32 книги об этой вере. Таким образом, вера Айыы достаточно изучена в прошлом и в настоящее время. Верование народа саха В.Ф. Трошанский [1993] считает строго последовательным и философским. Основоположник якутской литературы, имевший философские взгляды на жизнь, А. Е. Кулаковский [1979] в своих научных трудах о веровании якутов тоже подчеркнул, что оно было стройным и законченным. Эти представления народа хорошо согласуются с современными изысканиями.

Судя по современному языку исследуемого народа, совместное проживание саха в тюркоязычном мире было продолжительное. Естественно, что религиозные представления народа совершенствовались в зависимости от формы бытия тюрков. Что-то передавалось, что-то перенималось, но, очевидно, что остов своей исконной религии народ сохранил и при этой жизни. «Тенгрианство» - религия, основанная на вере в Создателя, была основой многих современных религий мира, она возникла в конце II – начале I тыс. до н.э. Его сближают с хуннским ченли («небо»), существуют и более широкие параллели с китайским Тянь, шумерским Дингир, «небо» [Сидоров, 1992]. Культ Тенгри

— это культ Голубого неба — небесного Духа-хозяина, Вечного неба, местом постоянного обитания которого было видимое небо. Кипчаки называли его Тенгри, татары — Тэнгри, алтайцы — Тенгри, Тенгери, турки — Танри, якуты — Тангара, кумыки — Тэнгири, балкаро-карачаевцы — Тейри, монголы — Тэнгер, чуваша — Тура; но речь всегда шла об одном — о мужском неперсонифицированном божественном начале, о Боге-Отце [Тенгрианство, 2016]. Это положение говорит о социальной идентичности многих азиатских народов в прошлом.

Слово «тенгри» на языке саха исходит от слова «тангара» и переводится как бог. Смысловой перевод корня этого слова «тан» означает «собирать», «комплектовать». Из этого следует, что, собирая и комплектуя знания и умения, можно обустроить свою счастливую жизнь. По религиозным представлениям народа саха мир делится на три составляющие: нижний, срединный и верхний. В нижнем мире живут в основном «абааһы» (негативы человеческой жизни). В срединном мире — люди, животные, птицы, насекомые и т.д. В верхнем мире — «тангара» (бог и божества). Творческая деятельность Тангара на срединной земле называлась Айыы. Слово Айыы у саха означает корень всего сотворённого в природе: светлое, доброе, сильное, растущее, разумное, вечное, т.е. слово Айыы можно представить, как процесс и результат деятельности бога и божеств. Корень этого слова «ай» переводится как «твори». Слово "aiu" — судя по семантике его производных в отдельных исторических индоевропейских диалектах, выражало понятие некоторой циклической жизненной силы, которая переходила от одной жизни к другой, и с которой была связана идея вечности. Aiu — жизненная сила, вечность, жизнь.

Развитие человека народ саха отождествлял с позвоночным столбом или растущим деревом. На нижней ветке этого дерева мысленно размещали детородные органы человека, на второй — кишки, желудок, мышцы, мочевого пузырь; на третьей — печень; на четвёртой — диафрагму; на пятой — легкие; на шестой — сердце; на седьмой — глаза и уши; на восьмой — мозг; на девятой — мудрое тело. В религии Айыы бог и божества жили на 9 ярусах неба и предопределяли человеческое развитие. По представлениям саха, каждое божество живёт на своем «небе». Человек в своем стремлении к развитию должен переходить с одного «неба» на другое и достичь совершенства на девятом «небе». Из сказанного следует, что каждая ступень (небо) ставит задачу перед человеком:

1. Найди свою половину и продолжи человеческий род. 2. Люби и будь любимым. 3. Стремись быть самодостаточным и богатым. Будь добрым. 4. Будь сильным, смелым и свободным. 5. Будь организованным, трудолюбивым и целеустремлённым. 6. Сделай свою судьбу сам. Познай истину и пойми будущее. 7. Стремись к чистоте тела, разума и души. 8. Придерживайся законов природы. 9. Иди по пути творца [Афанасьев, 1993].

«Первое небо» было связано с божеством любви и рождения. Её зовут «Айыыһыт» (Создательница). Саха верили, что божество «Айыыһыт» выпрашивает у Владык трех миров три кут (кут - душа) [Ноговицын, 2015]. Соединяя эти три составляющие, она получает зародыш человека, который вкладывает в темя мужчины. «Буор кут» (буор – земля, т.е. земляная душа), полученная в Нижнем мире, определяет физическое тело человека. «Ийэ кут» (ийэ – мать, т.е. материнская душа), полученная в Среднем мире, соответствует понятию генома человека. «Салгын кут» (салгын – воздух, т.е. воздушная душа), полученная в Верхнем мире, соответствует понятию информационной составляющей человеческой сути - интеллекта. После смерти человека «буор кут» возвращается в землю, «ийэ кут» остается в потомстве, «салгын кут» должен уйти в Верхний мир. Цель жизни человека - обеспечить духовный переход человека с одного уровня развития на другой.

«Второе небо» связано с божеством семьи, она женщина. Ей приписывают ещё и установление связи с природой (реки, озера, горы, травы, деревья, птицы, звери и т.п.). Её зовут «Иэйиэхсит» (Хранительница).

«Третье небо» связано с божеством силы. Его зовут «Дьөһөгөй» – мифическое название лошади. При вселении этого божества в людей люди становились сильными, ловкими, быстрыми, гибкими, выносливыми, смелыми, решительными, трудолюбивыми.

«Четвёртое небо» – с божеством власти. Покровителя воинов-защитников звали «Хотой Айыы» (Хотой - Орёл) – Бог-Орёл - посланник Владыки Верхнего Мира. Бог власти был наделён силой объединителя и организатора.

«Пятое небо» – с божеством профессии «Улуу Суорун» (Улуу – Великий, суор – тесать, обтёсывать, суорун – обтёсывать, вероятно, свою судьбу). Он дал людям три направления в выборе профессии: ремесленное искусство, творческую силу языка, труд шамана.

«Шестое небо» – с грозным божеством, повелителем грома, зовут его «Аан (Сүн) Дьааһын» (сүн – неимоверно большой, дьааһын – грозный гром, молния). Ему помогает дух (иччи) «Аан Алахчын Хотун» (Госпожа «Алакчин». «Алакчин» – название долины по реке Ангара), дух родины предков. Она помогает человеку благополучно перейти двоякое (низменные страсти и духовное начало) положение человека в срединном мире. Низменные страсти считались присущими животным и не поощрялись обществом. Чтоб перейти на более высокий уровень сознания, надо было получить допуск, поэтому их имена начинаются со слова «Аан» (буквальный перевод – двери, ворота).

«Седьмое небо» – с тремя божествами, предсказывающими судьбу. Их зовут «Билгэ» (Предсказание), «Танха» (Гадание), «Дьылба» (Судьба). Они покровительствуют прорицателям и предсказателям жизни Срединного Мира. Это уровень земных пророков.

«Восьмое небо» – с божествами «Одун» и «Чыныс», которые были не только предводителями народа, но и создали три мира: нижний, срединный и верхний. Саха верили, что предки, достигшие высокого уровня духовного развития, живущие на различных уровнях Верхнего Мира, помогают своим потомкам, если их не забывают.

«Девятое небо» связано с самым главным богом, богом, имеющим силу самой природы – Аар Айыы Тойон Тангара (Бог). Он творец всего, что существует в мире. Но его никто никогда не видел, он общается с срединным миром через Солнце – «Үрүн Айыы Тойон». Саха верили, что Солнце управляет по справедливости всей жизнью на Земле. Свой народ, живущий по законам согласия с окружающей природной средой, они называли людьми из солнечного племени, с солнечными поведьями за спиной, и считали себя кровными родственниками айыы – творцов. Месяц летнего солнцестояния имеет всего пять дней, в високосные годы – шесть. В древности весь этот короткий месяц был тринадцатым месяцем и праздником Солнца [Афанасьев, 1993; Кривошапкин, 2008].

Эти уровни развития человека называются «Дорогой Айыы». Человек, преодолевший три первых уровня развития, способен организовать свою жизнь. Человек, открывший пять уровней развития, может установить свой род для будущих поколений. Человек, открывший для себя семь уровней развития, достигает в

жизни твердого благополучия. Для человека, открывшего для себя девять уровней развития, жизнь полна смысла [Тэрис, 2002].

В якутской мифологии огромное внимание уделялось чудесному дереву жизни: «Аар-Кудук-Чэрчи-Мас», которое будто бы растет посреди пупа Земли. В олонхо (якутский эпос) рассказывается, что оно «источает живительную влагу «илгэ», придающую, отведавшем её листья, ягоду, как пищу, бодрость и новые силы. Чудесное дерево связывает все три мира. Корни его спускаются вплоть до самой преисподней, откуда, испугавшись холода и грязи гибельного ледяного мира, выходят обратно, чтобы стать столбом для вешания посуды со сливками у господина и госпожи, гениев, властителей скота» [Яковлев, 1992: С. 8]. В любой религии совершивший грех попадает в ад. Также и у народа саха, люди, осознанно совершающие поступки, не приемлемые обществом, попадают в нижний мир. Но, для народа саха слово «абааһы» ассоциируется не только как недуг, болезни, преисподняя, а скорее всего, как негативное поведение или поступок по отношению к окружающим, который, может быть, из-за ошибочных представлений или шутки превращается в удел «абааһы». Слово «абааһы» было и есть одно из самых действенных культов страха в воспитании не только детей, но и как средство устранения негативного мышления у людей, общества. Поэтому мы можем констатировать, что персонажи нижнего мира имели огромное значение в самовоспитании духовного начала народа, стремящегося к справедливому, светлому будущему своего общества. Об этом свидетельствует и тот факт, что каждое божество Айыы стремится покровительствовать светлому началу в людях и содействовать их благополучию в семи направлениях. Называют эти направления семьями. Как мы уже знаем, Айыы творят свои добрые дела на 9 ярусах неба. Соответственно противники добрых дел - абааһы творят свои злые деяния также в семи семьях девяти Айыы. Поэтому, как считает Л.А. Афанасьев [1993], их 63. Из этого следует, что душа и дух человека находятся в постоянном стремлении преодолеть и победить огромное количество неурядиц жизни. Эти неурядицы называются «Моһоллор». Каждый день человек должен преодолеть 40 неурядиц, чтоб оставаться здоровым и разумным.

Психолог С. Гроф в книге «За пределами мозга» [2016] пишет: «У людей систематически занятых глубинным самоисследованием, часто и совершенно независимо развивается интуитивная убежденность в том, что человечество в целом в

настоящее время стоит перед серьезной дилеммой, вполне сопоставимой с той, которая свойственна процессу духовной трансформации отдельного человека. Выбор включает поддержку нынешней тенденции к экстерииоризации, отыгрыванию и внешним манипуляциям в мире, либо обращение внутрь и переход к процессу радикального преобразования на совершенно новом уровне сознания и осознания».

История жизни народа саха, в большинстве случаев под началом многих многочисленных титульных наций бывших государств, не давала его форме бытия перейти из внутреннего, скрытого состояния во внешний, открытый план. Из письменной истории XVII-XX вв. мы знаем, какие были запреты, гонения религии Айыы. При строительстве духовно процветающей демократической России, при её экстерииоризации духовного богатства на мировой уровень, выход долголетнего опыта духовных ценностей древнего народа саха на внешний план мог бы быть полезным для будущего самоутверждения этого народа. Ведь Россия, по сравнению с американскими завоевателями европейского происхождения, во все времена славилась добродушным отношением к своим подданным. Наше время, стремящееся к глобальным переменам без границ во всём, с одной стороны, может погубить внутренние устои многих народов, с другой стороны, может дать свободу выходу внутренних, возрождаемых устремлений души и духа во внешний план. Всё зависит от развития демократических основ проводимой политики в стране, ибо справедливая политика по отношению к религиозным воззрениям населяющих народов страны – это залог будущей стабильности общества. Эта основа гарантирована Конституцией Российской Федерации.

В переходном процессе от тоталитарной системы к демократической сложность управления государством проявляется в поиске новой идентичности на уровне отдельных индивидов, социальных групп и всего общества в целом [Пантин, 2008: С.29-39]. Если в Советском Союзе интернационализация культурных ценностей народов выдержала примерно полувековой срок за счёт идеи строительства ранее не ведомого коммунистического общества, то в наше время, при развитой информационной осведомленности населения об уровне культурной жизни различных народов, почти невозможно нивелировать исконную форму бытия даже малочисленных народов страны. Современное информационное пространство мощно влияет на культурные

универсалии народов мира, превращая их в динамичные категории [Сертакова, 2008], общепонятные международные знания. Поэтому требуется политика сохранения народов страны за счёт уважения и распространения, например, через туризм их внутренней культуры, ибо страна с двуглавым орлом должна сохранить не только своё выгодное геополитическое положение в мире, но и количество своего населения. Такая политика имеет перспективу в развитии справедливости в обществе этнического многообразия и идентичности народов страны, что без возрождения духовности не исполнима. Об этом в 2009 г. сказал В.В. Путин, будучи Председателем Правительства страны, на внеочередном съезде географического общества: «Россия с её уникальным природным и этнокультурным многообразием обладает большими возможностями для развития туризма. Нужно их реализовать как организации отдыха наших граждан, так и для привлечения зарубежных гостей. По своей емкости туристический рынок измеряется миллиардами. И он должен у нас заработать в полной мере» [Путин, 2009].

Развитие религии народов России гарантирует пункт 8 статьи 11 Федерального закона № 125-ФЗ от 26.09.1997 г. Исходя из этих данных, нами разработан проект «Орто Дойду» (Срединный Мир). Религиозно-этнографическая часть проекта выиграла Всероссийский конкурс, включена в Реестр инвестиционных проектов Федерального агентства по туризму Министерства культуры РФ от 01 декабря 2014 г. приказом №4111-Пр-14. Подготовлен проект инфраструктуры и успешно прошел Государственную экспертизу. Пока остаётся открытым вопрос инвестиций и политическая воля руководителей Республики Саха (Якутия).

ЛИТЕРАТУРА

Основы учения Айыы / [консультант, ред. Л.А. Афанасьев–Тэрис ; сост. Ю.Г. Холмогорова ; ред. И.Е. Лукина-Уйусхаана ; рис. символов, табл. О.С. Горохов ; рис. айыы А.Н. Гоголев-Сатал Уус]. – Якутск : Сахаада, 2017. – 144 с. – На якут. яз.

Тэрис. Вероучение Айыы / Тэрис.– Якутск : Бичик, 1993. – 183 с.–На якут. яз.

Гроф С. За пределами мозга: [Электронный ресурс] / Станислав Гроф // Книгосайт. - Режим доступа: <http://knigosite.org/library/read/23748>. - 10.12.2016.

Кулаковский А. Е. Научные труды / А. Е. Кулаковский. – Якутск :Якут. кн. изд-во, 1979. – 483 с.

Ноговицын В.П. Вопросы древнего учения народа саха «Кут-Сур». Актуальные проблемы становления и развития этнофилософии: материалы Международной науч.-практ. Конф. (Чебоксары, 4-5 декабря 2014 г.). – Чебоксары: Изд-во Чуваш. Ун-та, 2015. С.70-75.

Пантин В. И. Роль самоидентификации в политическом развитии современных обществ // Политическая и цивилизационная самоидентификация современного российского общества в условиях глобализации : [Электронный ресурс] / В. И.Пантин. – С. 29-31.– Режим доступа: https://www.civisbook.ru/files/File/Pantin_2008_3.pdf. – 14.02.2017.

Путин считает необходимым использовать природное и этнокультурное многообразие России для развития туризма: [Электронный ресурс] // Интерфакс-Туризм:портал.-Режим доступа: <http://tourism.interfax.ru/ru/news/articles/7348/>. – Дата публ. 18.11.2009. – Дата обращ. 02.03.2012.

Сертакова И. Н. Категория красоты как средство культурной самоидентификации и перцепции в странах Востока (на примере Японии) : [Электронный ресурс] / Сертакова И. Н. // Аналитика культурологии. –2008. - № 2 (11). – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/kategoriya-krasoty-kak-sredstvo-kulturnoy-samoidentifikatsii-i-pertseptsii-v-stranah-vostoka-na-primere-yaponii>. - 14.02.2017.

Сидоров Е. С. Санскритско-якутские лексические параллели / Е. С. Сидоров. - Якутск, 1992. – 52 с.

Тенгрианство - древняя религия тюрков: [Электронный ресурс] // Древняя этническая культура Казахстана : сайт. - Режим доступа: <https://ethnicskazakhstan.wordpress.com>. – 15.11.2016.

Трошанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманство) у якутов: съ10 фигурами и 4 прил. / В. Ф.Трошанский ; посмерт. изд., ред. Э. К.Пекарскимъ ; доп. примеч. Э. К. Пекарскаго и Н.Ф. Катанова ; снабж. прил. Э. К. Пекарскаго, А.А. [Нау...], В. В. Попова. - Казань : Типо-литогр. Император.Ун-та, [1902или 1903]. - 185, 13, [2] с., [9] л. ил.

Тэрис. Дорога Айыы / Тэрис. – Якутск: Бичик, 2002. – 160 с.– На якут. яз.

Кривошапкин А. И. Наследие предков // Андрей Кривошапкин-Айына. – Якутск :Офсет, 2008. - 304 с.

Яковлев В. Ф. Сэргэ (коновязь) / В. Ф. Яковлев. - Якутск, 1992. - Ч. 1. - С. 8.

КУЛЬТ ПРЕДКОВ И ОБРЯД ОСВЯЩЕНИЯ СЕМЕЙНЫХ ОХРАНИТЕЛЕЙ У АЛТАЙЦЕВ¹

Ойноткинова Надежда Романовна*

ABSTRACT:

Twice a year, in the new moon, at the time of the first spring and autumn foliage in the new moon, according to tradition, the faithful Altai perform the fetish consecration ceremony – *Jayik ködürer* (lit. 'to raise Jayik') and consecration of the house fire. These rites are associated with shamanic traditions, in particular with the cult of veneration of ancestors and the cult of fire. The purpose of this publication is to reveal the peculiarities of the cult of ancestors, manifested in the ritual of the sanctification of *Jayik* from modern Altaians.

KEY WORDS: rites the of the Altaians, Shamanism, fetishism, cult of ancestors.

Дважды в году, в пору первой весенней и осенней листвы, в новолуние по традиции верующие алтайцы проводят обряд освящения духов-покровителей рода (*Жайык көдүрер* - букв. 'поднимать, возвышать *Жайык*') и домашнего огня. Эти обряды связаны с шаманскими традициями, в частности с культом почитания предков и культом огня. Время проведения обряда связано с началом календарного и хозяйственного циклов. В данной публикации мы рассмотрим особенности культа предков, проявляющегося в обряде освящения *Жайык* у современных алтайцев.

Г.Н. Потанин сравнивал *Жайык* с домашними фетишами монголов – онгон'ами. Он отмечал, что «этим именем называется шкурка белого зайца, прикрепленная к середине шнура в сажень и более длиной; к ушам, передним и задним ногам и к хвосту зайца пришиты длинные и узкие лоскутки цветной бязи в палец или в два шириной и до 1,5 четвертей длиной. Эти лоскутки называются ялама. Подобная же ялама навязана и к самому шнуру от одного

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ «Типология обрядового фольклора алтайцев: слово, музыка, действие», № 17-04-00314а.

* доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири, Институт филологии СО РАН; n.oynotkinova@gmail.com

конца его до другого. Весь этот онгон бывает обыкновенно свернут и уложен в войлочный мешочек, который завязывается завязкой и всегда висит на кереге против дверей, где у буддистов обыкновенно помещается божница. Если в юрте имеется несколько онгон'ов, место против дверей всегда занято джаик'ом. Когда в юрту по какому-нибудь случаю приглашается кам камлать, джаик растягивается перед дверями юрты на берёзке. Не во всякой юрте, говорят, встречается джаик; у некоторых он заменяется другим онгон'ом. «Иному, – объясняли мне алтайцы, – джаик'а держать не только не полезно, но даже вредно». Тем не менее во всех юртах Алтайцев, в которые мне приходилось входить, я находил джаик'а» [Потанин 1883: 93–94]. Потанин также писал: «Кроме джаик'а у алтайцев есть и другие онгон'ы. 17-го мая 1979 года на Айгулаке я заехал в юрту одного Алтайца. Против дверей у него висел войлочный мешочек; в нем, по словам хозяина, хранился джаик, влево от него по кереге были развешаны другие пенаты: два квадратных лоскута с пришитыми к ним тремя куколками на каждом, которые изображали «небесных дев», тэнгрининг кыстары; головы куколок были увенчаны пупками совиных перьев; к одному лоскуту, кроме того, было пришито три жгутика с красною бахромой на концах; хозяин юрты назвал их маньяк. Наконец, еще левее горизонтально протянут шнурок, на котором навешана ялама, шкурка белки и лисья морда; это – Саручал(у)» [Потанин 1883: 198]. В сноске объяснено, что «Саручалу называется онгон, который вешается у дверей и состоит из шкуры колонка (сарас) с желтой яламой; его зовут также Кутан и Чакырби. Ему делают таилгу (жертвоприношение – уточнено мною) из лошади, а также соловую лошадь в честь его делают «яик'ом», то есть обвешивают яламой. Сары, значит, желтый; чалу имеет три значения в алтайском: 1) шаманский бубен, 2) вывешиваемые ленты или ялама во множественном числе чалулар, и 3) силы, подвластные кам'у» [Потанин 1883: 198].

Согласно мифу *Лайык* является одним из семерых сыновей верховного божества Ульгена, в честь которого навешиваются лоскутки на берёзу [Потанин 1883: 218]. Белка-летяга (бабырган) была небожителем, но ей пришлось спуститься на землю из-за того, что она случайно пнула в глаз сына верховного божества – *Дьайык* (*Кан-Джаик*, *Дьайык*). Кан-Джаик бросился за белкой-летягой, сошел на землю, но не мог найти, осталась на земле и стала невидимым духом – *кёрмёс'ом*. Когда шаман камлат, то слышит голос с неба к Джаику, что нужно стреножить бабыргана

[Потанин, 1983, с. 233–234]. За поимку этого существа божество обещало вознаграждение и теперь те, кто обращаются к нему за благословением или помощью, должны «поймать» виновника и привести его на суд. Поэтому шаманы перед совершением обряда камлания или охотники перед началом охоты, чтобы она была удачной, летягу приносят в жертву верховному божеству. Шаман восходит на небо с летягой, при камлании он обязательно должен иметь при себе шкуру летяги, привязанную к плашу или бубну. На небесах его схватывают, вяжут и треножат. В мифе, зафиксированном Г.Н. Потаниным от теленгитского шамана, говорится, что Джаик погнался за ним, спустился на землю, но не мог догнать и найти бабыргана, который спрятался в кедр. Небо бросило в него молнию. Оттого молния всегда поражает чернолесье (карагач), но не падает на жёлтый лес (сарагач). Когда шаман приносит на небо его шкуру, небо велит стреножить его, связать ему руки и сковать ноги [Потанин, 1883, с. 233–234].

А. В. Анохин отмечал, что *кам* перед восхождением на небо обращается к *Жайык'у*, посланному божеством, охранять человека от всего злого [Анохин 1924: 12–13]. *Жайык* является изображением духа-посредника между человеком, духами и божествами. Обязательным составляющим этого обряда является произнесение благопожелания, в котором исполнитель обращается к духам-покровителям семьи и духу домашнего огня. Через него просят у верховного божества семейного благополучия, продолжение рода, счастливую долю для членов семьи.

Этимология слова *Жайык* восходит к глаголу *жайа*= ‘создавать, творить’, однокоренное слово *жайаачы* ‘создатель, творец’. Такое толкование наиболее точно отражает функцию *Жайык'а*, который понимается как идол, божок, создатель, прародитель, предок, покровительствующий семье.

Культ семейных охранителей у алтайцев возрожден современными шаманами, жрецами и просто людьми, почитающими традиционные верования и знания. В юртах этих людей можно увидеть разноцветные (белые, желтые, зеленые, голубые, черные) ленточки, а также зооморфные идолы. Некоторые целители имеют в качестве охранителей дома – зайца, беркута, горностая и др. У каждого народного целителя, или жреца, определенное количество духов-покровителей. Эти охранители размещаются в определенном месте дома или юрты. Эти фетиши помещаются в переднем углу, у изголовья очага, а также у входной двери. Считается, что у порога юрты существуют свои духи-хозяева, поэтому входящим людям не желательно

ступать ногами на него. Существует объяснение того, почему алтайцы делают входную дверь юрты очень низким, а порог высоким. При входе гости, переступая через порог, должны низко поклониться духам-хозяевам юрты.

Во время фольклорно-этнографической экспедиции в Кош-Агачский район в 2005 г., нам удалось сфотографировать охранителей дома (*Жарык Жайаан*), развешанных над входной дверью и в комнатах у окон. Уход за этими фетишами представляет собой целый ритуал. Вот что нам рассказала хозяйка дома, в котором висели такие обереги: «*Жарык Жайаан* служат детям и нам защитниками. Если к дому приближается нечто плохое, он должен схватить его и не впускать в дом. На старую луну, в 29-й лунный день он пьет девять чашек воды. Его называют Эжикчи (Охранитель двери). Его нам изготовил шаман в восьмидесятые годы, когда наши дети в городе болели. Мы их бережём, угощаем водой или молоком, когда луна старая» (Инф. Кудачинова Ч.).

В доме одного из наших информантов на стене висела мумия зайца (*койон-дъайык*), завернутая в белую материю. По сообщению информанта, его каждый месяц окропляют молоком: *Ак койон тургузу – койонды сойоло тургус койор, ого ай жангыда сүт чачып жат. Ол айылга жаман неме жууктагнас* (Инф. Кудачинова Ч.). ‘Идол из белого зайца – зайца, освежевав, ставят, его в новолуние окропляют молоком. Он не дает злым духам приблизиться к дому’.

Согласно мифу заяц-дъайык – одна из дочерей небесного божества Юч-Курбустана, которая осталась жить на земле после того, как к её святому одеянию своими грязными руками прикоснулся охотник. «Она, плача, становилась все меньше и меньше и превратилась в зайчика. Охотник, прося у нее прощение, посадил ее в почетном углу своей юрты. Так, заяц стал священным духом-покровителем дома – *дъайык*. Он оберегает их жизнь (*тын коруур*) от разной нечисти и болезней» [НПА, 2011, с. 148-151]. Алтайские шаманы почтительно называли его «*айгыр тулей*» [Анохин, 1924, с. 60] и изображали на бубне шамана, наряду с другими символическими образами.

Вот что нам рассказал наш информант о духах-покровителях своей семьи: «Дъайык у двери ставят, чтобы злой дух не мог проникнуть в дом. Если человек с плохими помыслами идёт, его зло не запустят в дом. У каждого рода свои люди, сестры бывают. Такие важные люди бывают. Хозяев зверей-птиц, деревьев-скал, их угощают. Сестер угощают. Брата тоже, где бы я не был, мой брат за мной смотрит, его с собой беру за то, что он моим детям-

внукам, смотрит за нами, помощь оказывает. Их призываю, угощаю. «Брат мой уважаемый», «сестра моя уважаемая» – так обращаюсь, по имени их нельзя называть. Их изображения делают из их вещей, которыми он пользовались, из ниток-пуговиц, из ткани. Их горьким напитком, белым молоком, молочным чаем угощают. Тех, которые возле двери, угощают водой из родника-*аржана*. Один раз через девять дней, очищаете, окуриваете можжевельником, угощаете, водой поите. Тех, которые в переднем углу, тоже угощаете. На четвертый день новолуния, на второй день новолуния благословляя, молясь...» (Инф.).

Во время экспедиций весной и осенью 2015 г. нам удалось зафиксировать на видео два обряда возвышения *дъайык'а* и духа огня, в Усть-Канском и Шебалинском районах Республики Алтай. Выполняет ритуал хозяин дома, обрядовые действия совершаются в семейном кругу: *жайык* окропляют молоком, чаем, окуривают можжевельником. Сначала кормят огонь, только затем обращаются к духу покровителю – *жайык'у*, окропляют его молоком. Для кормления домашнего огня берут свежие молочные продукты, чай, можжевельник, молочную водку, мучные изделия. В шаманских мистериях, записанных А.В. Анохиным, отражен именно такой сценарий проведения обряда. После обращения к *Жайык'у* и огню шаман приступает славословить духово-охранителей двери юрты.

Жайык является элементом шаманских обрядов, с угасанием шаманизма и переходом к бурханизму, или Белой вере (*Ак жан*), под влиянием ламаизма он стал элементом обрядов бурханистов, поскольку культ предков не противоречил буддизму и присутствовал в его догматах. По представлениям многих коренных народов, предки, переселившиеся в загробный мир, сохраняют контакт с миром живых. Наряду с душами умерших предков почитали души родовых шаманов. Аналогичное явление наблюдается у монгольских народов. Бурятский исследователь А.Г. Гомбожапов, изучив обряды, связанные с почитанием предков, пишет, что «в процессе распространения буддизма среди агинских бурят некоторые души умерших шаманов, которые являлись хозяевами горных вершин, перевалов, склонов холмов, аршанов и т.п., были включены в число ламаистских духов, они считались буддийскими божествами – защитниками веры из разряда сабдаг ‘хозяев отдельных местностей. В наши дни их называют еще дараангууд ‘духи, ставшие святыми’, ‘включенными в буддизм’» [Гомбожапов 2006: 147].

Таким образом, обряд освящения домашних фетишей-дъайык отражает культ почитания предков у алтайцев. При переходе от

шаманизма к бурханизму в начале XX в. традиции, связанные с этим культом, были сохранены, и они органично вписались в новую религию алтайцев – Ак Жан, поскольку культ предков считается одним из основных элементов любой религии.

ЛИТЕРАТУРА

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. Спб, 1883. 944 с.

Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск: «Ак Чечек», 1994. Репринтное издание. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. (Собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Предисл. С.Е. Малова. Л., 1924. 152 с.

Дьяконова В.П. Персонажи пантеона бурханистов Алтая // Сибирский сборник–2. К юбилею Евгении Алексеевны Алексеенко. / Отв. Ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2010, с. 210–223.

Гомбожапов А. Г. Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX-XX в.: истоки и инновации. Новосибирск: Наука, 2006. 184 с.

ОБЗОР ПЕРЕВОДОВ ТУРЕЦКИХ ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ В БОЛГАРИИ С 1839 ПО 1945 ГГ.

Тюркан Олджай*

The overview of translation of Turkish literary works in Bulgaria from 1839 to 1945

ABSTRACT:

Based on the studying of a number of archive and scientific literature sources, the article attempts an in-depth study of the initial period of activity relating to the translation of literary works by Turkish poets and writers into the Bulgarian language from 1910 to 1945.

The author gives the exact timing of first translations and specifies the full names of translators.

* Доктор филологических наук, профессор, Стамбульский университет, turkanolcay@gmail.com

KEY WORDS: History of Translation, Turkish Literature, Turkish-Bulgarian Literary Relations.

Болгарская общественность всегда проявляла большой интерес к Турции, что во многом связано с общей историей, пережитой обоими народами и их соседством на Балканах.

Начало переводов с турецкого языка в Болгарии датируется 1839 годом. Первым образцом является изданный в 1839 г. в Бухаресте «Перевод императорского хатишерифа», исполненный М. Кифаловым. Спустя два года, там же был издан «Перевод переписи хатишерифа», сделанный К. Луковым. За ними последовали «Благодетельное продолжение Танзимата» (пер. К. Огнянович, 1846, Стамбул), Слово министра иностранных дел Порты Решита паши от 6 мая 1846 к высокопоставленным лицам Адрианополя (написано церковно-славянскими буквами, Рильский монастырь), перевод указа Порты «Хат-и хумаюн» от 6/18 февраля 1856 года, «Императорский наказательный законник» (1858) и др. издания законов и государственно-правовых актов.

Для развития переводческой деятельности особенно важным является издание словарей и учебников. Так, например, в 1851 году в Белграде вышел первый «Краткий турецко-болгарский словарь», составленный П. Радовым, а в 1855 году в Бухаресте – «Словарь турецких и греческих слов в болгарском языке» М. Павлова. Через год Ст. Вылков составил и издал в Стамбуле первый «Турецкий букварь», за которым последовали «Самоучитель турецкого языка» Т. Хрулева, изданный в Вене в 1861 году. Спустя три года, в 1864, в Стамбуле вышли две грамматики османского языка Й. Груева: «Начальная книга османского языка» и «Османская грамматика», а в 1874 г. – «Грамматика турецкого языка» Н. Маркова.

Большую роль в ознакомлении болгарской общности с турецкой культурой сыграло туркофильское окружение губернатора города Русе Мидхата-паши. Большинство переводов публиковались в русенской газете «Дунав».

Здесь нужно упомянуть имена Стоила Попова и Ивана Чорапчиева. Являясь доверенным лицом турецких властей, С. Попов исполнял должность цензора болгарских книг, а с 1865 года и редактора газеты «Дунав». Ему принадлежит перевод «Императорского торгового законника» (1866, Русе). И. Чорапчиев, также как Попов, являлся цензором болгарских книг в Русе, а заодно и редактором-переводчиком «Дунава». Им были

написаны два букваря турецкого языка, каждый из которых объемом в 72 страницы: «Турецко-болгарский букварь» (1864, Русе) и «Букварь турецкого языка с забавными прочтениями» (1866, Русе). В 1868 г. совместно с Поповым он составил «Турецко-болгарский письмовник», изданный повторно в 1873 г.

Подытоживая первоначальный, доосвобожденческий период деятельности по ознакомлению болгарской общности с турецкой литературой, охватывающий отрезок с 1839 по 1877 год, можно сказать, что в нем ясно выделяются два направления – переводы и издание турецких документов с одной стороны, и написание словарей и учебных пособий по турецкому языку – с другой. В указанный период были переведены и изданы на болгарский язык всего сорок турецких книг, среди которых пять османских историй, многочисленные издания законов и государственно-правовых актов, три словаря, четыре букваря, две грамматики, письмовники, песенники, сказки и другие. [Стоянов 1957]

Деятельность по переводу и изданию турецко-османских документов, связанная во многом с именем Диаманди Ихчиева, продолжилась и после освобождения. Так в 20-ых и 30-ых годах XX-го столетия, ставшими началом научной тюркологии в Болгарии, велась активная работа по каталогизации печатных книг, рукописей и документов в отделе ориенталистики Народной библиотеки им. Кирилла и Мефодия. Турецко-османские документы в этот период переводились П. Миятевым, Г. Гылыбовым, Д. Гаджановым. В. Шановым и П. Доревым. [Стоянов 1957; Жечев, Станчева 2004]

Появление возможности университетской подготовки специалистов турецкого и турецко-османского языка весьма благоприятно отразилось на ознакомлении болгарской читающей публики с переводными образцами турецкой художественной литературы.

Первые в постосвобожденческий период переводы произведений турецкой литературы были сделаны поэтом Иваном Андрейчиным, и изданы им с подзаголовком «Маленькие шедевры из мировой литературы» в 1910 г. в поэтической антологии «Цветы из всех полей» [Андрейчин год не указан: 133-138]. В разделе «Из поэтов Турции» были помещены стихи шести известнейших современных поэтов: Абдульхака Хамита Тархана («Возвращение к прошлому»), Намыка Кемаля («Поэт», «Песня»), Реджаизаде Экрема («Вспомни обо мне»), Сюлеймана Назифа («Одной мадмазель, забавляющаяся скрежетанием турецкого

карандаша», Тевфика Фикрета («Непостоянство») и Мехмеда Рауфа («Твой образ»).

Перевод вышеуказанных стихов, как и ряда других турецких литературных произведений, созданных до языковой реформы (замены арабского письма алфавитом на латинской основе в 1928 г.), осуществленной в рамках реформаторской деятельности основателя Республики Турции Мустафы Кемаля Ататюрка, представляется особенно тяжелой задачей для любого переводчика. Наверное, это и стало причиной выполнения перевода прозой, вследствие чего можно говорить лишь о передаче содержания текста оригинала, без передачи всей прелести поэтики известнейших турецких поэтов.

В период между двумя мировыми войнами были представлены новые имена турецкой литературы. Нужно отметить, что их произведения появлялись не отдельным изданием, а преимущественно в периодической печати. Однако это способствовало доступу к ним более широкому читательскому кругу. Так, например, переводы из турецкой литературы являлись неотъемлемой частью литературно-общественного приложения газеты «Мир» на протяжении 1911 года. С самого первого номера этого приложения, еженедельно публиковались либо переводы из турецких авторов, либо критические заметки о турецкой литературе. Об этом читатели осведомлялись, к примеру, в примечании к переводу новеллы Мехмеда Рауфа «Под зонтом» в переводе А. В. Сурсина: «Настоящая новелла является первой из серии рассказов и очерков турецких авторов, которые будут последовательно представлены в нашем приложении». [Рауф 1911: 1]

И действительно за рассказом Мехмеда Рауфа последовал рассказ Хюсеина Хюсю «Перед алтарем» в переводе Родопского. Рассказ сопровождался следующим примечанием: «В последнее время в Салониках стал выходить новый турецкий журнал «Генч Калемлер» («Молодые писатели»), который ждет большой успех. В журнале принимают участие лучшие молодые силы, придерживающиеся мнения, что турецкий язык нужно сделать понятнее, избегая арабских и персидских выражений, с тем, чтобы его понимали более широкие круги. В следующий раз мы ознакомим наших читателей с новыми тенденциями турецких литераторов. А теперь предлагаем вашему вниманию перевод аллегорического рассказа талантливого турецкого писателя

Хюсеина Хюсю, опубликованный в журнале «Генч Калемлер». [Хюсю 1911: 1]

Родопски не заставил читателей долго ждать – на протяжении четырех недель, с 6-го по 9-ый номер, была опубликована его обзорно-критическая статья «Новые веяния турецкой письменности», в которой читатель знакомился с происхождением и особенностями турецко-османского литературного языка и представителями древней турецкой поэзии, а также влиянием на нее арабо-персидской поэзии. В третьей части рассматривается место женщины в турецкой словесности, даются в оригинале отрывки из турецкой интимной лирики. В заключительной четвертой части обзора автор подробно останавливается на турецком книжном языке, используемом в то время только узкими кругами и становиться приверженцем молодых турецких писателей, требующих «упрощения языка, и писать в чисто народном духе, без чужого влияния». [Родопски 1911: 2].

Вместе с третьей частью работы Родопского был опубликован и рассказ Айше Мебрурийе «Я и моя тень». К имени Мебрурийе была дана следующая сноска: «Одна из виднейших молодых турецких писательниц, наделенных волшебным пером и чувствами молодого, буйного, угнетенного и спрятанного за решетками сердца. Чувствами, которые выливаются теплыми выражениями». [Мебрурийе 1911: 1]

В следующих литературных приложениях к «Миру», а иногда и в самой газете вышли один за другим переводы из Омера Сейфеттина, Демира Таша («К могиле мученика»), Халиде Эдип Адывар («Мать Раика»), Хюсеина Джахита («Марта Банез»), Незихе Яшар («Коленопреклонная просьба турчанки к мужу»), Ифет Хюсние («Я хотела бы быть», «Вместо биографии») и Мехмеда Сади («Жених Зейнеб»). Большая часть переводов сделана Родопским, произведения Х. Джахита и М. Сади переведены Т. Андреевой, а имя переводчика рассказа Халиде Эдип Адывар не указано.

В 1912 г. в 19-ом номере журнала «Българска сбирка» вышла статья Ивана Арнаудова с названием «Новая турецкая поэзия», которая сопровождалась его же переводами десяти стихотворений пяти крупных современных турецких поэтов, выделенных в статье подзаголовком «Из турецких певцов». Первые два стихотворения принадлежат перу Нигяр Ханым: «Разукрасила весна деревья цветом» и «Не сердись, что я слаба». За ними следуют стихи Айше Мебрурийе: «Спит волшебным сном дворец» и «Я спросила у ручья

в лесу». Далее следуют стихотворения уже знакомые читателю из антологии И. Андрейчина: Тевфика Фикрета («В моей отверженной жизни-пустыне», «Женщина, женщина, если бы Аллах дал человеку...»), и Абдульхака Хамита Тархана («Настанет день для молодых и старых», «Покрыла ночь чаровный сад»). Последние два стихотворения принадлежат перу Дженаба Шехабединна Нури – «Когда прилетит птичка соловей» и «Что же солнце и звезды сияние». [Арнаутов 1912: 1-22]

Несмотря на «евроцентричное» мнение Арнаутова о том, что «восточные народы» не в состоянии создать что-то сильное и долговечное, так как их натуре не хватает креативного элемента, в статье объективно отражается развитие турецкой литературы конца XIX-го века. Развитие произошедшее, преимущественно, под влиянием процессов европеизации турецкой социальной и культурной жизни, в результате которых средневековые образцы уступают новому западноевропейскому образцу. Арнаутов не преминул также отметить, что турецкая поэзия очень сильна и заметным образом отражает «душу турка, которого мы (болгары – прим. Т.О.) плохо знаем». [Арнаутов 1912: 22]

Арнаутов осуществил первые и уникальные переводы с турецкого замечательных поэтесс Нигяр Ханым и Айше Мебрурийе, которые, к сожалению, не будут опубликованы ни в одном переводном сборнике стихов или антологии. Вместе с тем он перевел стихи основоположника турецкого символизма Дженаба Шехабединна, а также известного поэта Тевфика Фикрета. Разумеется, на всех переводах лежит печать стилистических и языковых особенностей болгарского языка начала прошлого века, из-за чего современному читателю они звучат в известной степени архаично.

В 1923 г. болгарские читатели впервые услышали имя Решата Нури Гюнтекина, рассказ которого «Почетное имя» вышел в 15-ом номере недельного художественно-юмористического журнала «Маскарад» от 18-го марта в переводе Любичека (это псевдоним Томы Измирлиева, брата Христо Смирненского, учившегося медицине в Стамбуле и хорошо освоившего турецкий язык, что и способствовало беспорному успеху перевода.

Решат Нури Гюнтекин будет представлен повторно спустя восемь лет, когда с 12 апреля 1931 г. (с № 3529 по № 3618) на страницах самого читаемого ежедневника того времени «Зора», в рубрике «Библиотека на Зора» начал выходить по частям его роман «Королек птичка певчая». За долгие годы пребывания в

Турции переводчик Борис Ачков в совершенстве овладел всеми тонкостями турецкого языка, что и отразилось на успешном переводе. Благодаря Ачкову болгарские читатели получили лучшую и самую читаемую книгу Гюнтекина в болгарском переводе.

Здесь будет интересно привести переписку Решата Нури и переводчика Ачкова. Так, в ответ на желание Ачкова перевести роман Решата Нури, в своем письме от 12 декабря 1929 года Р. Нури пишет: «Я в восторге от того, что вам понравилось мое произведение, и Вы желаете перевести его на болгарский язык. Особенно мне, человеку, которому долгие годы нравятся болгары, и который любит их... Буду восхищен, если увижу свою книгу, переведенную на болгарский язык. А особенно, когда она будет напечатана, и Вы вышлете мне экземпляр, я поставлю его на самом видном местечке в своей библиотеке». [Гюнтекин 1931: 2]

В новом переводе сделанным Вл. Владимировым роман Гюнтекина выйдет отдельным изданием в 1944 году.

Другим органом периодической печати, со страниц которого читатели знакомились с крупнейшими именами мировой и турецкой литературы являлся редактируемый Димитром Поляновым недельный литературно-научный журнал «Наковалня». Так, например, в сентябре 1926 года был представлен Тевфик Фикрет. На титульной странице, под заглавием «Знаменитый турецкий поэт Тевфик Фикрет», помещалась фотография поэта, а на второй – перевод его стихотворений «Священная война» и «Будущее», выполненный М. Айвазовым и Д.И. Поляновым. Кроме того, имелась биографическая заметка о нем, в которой Тевфик Фикрет назывался «первым среди турецких поэтов» и сравнивался с В. Гюго тем, что его поэзия: «пропитана большим состраданием и человеколюбием, богатством и гармоничностью стиха». [Полянов 1926: 2]

Пять лет спустя в том же журнале болгарской культурной общественности впервые был представлен Назым Хикмет. Под фотографией поэта стояла подпись: «Наши турецкие друзья». На второй странице журнала была опубликована статья, озаглавленная «Назым Хикмет». Как отмечалось в заключение статьи, при написании которой были использованы материалы, опубликованные в афинском журнале «Протопори» (рус. «Передовой отряд»): «Во всей Турции нет человека, кем бы он ни был: интеллигентом, буржуа, военным или рядовым рабочим,

который не знал бы и не выговаривал с ненавистью или восхищением имя Назыма Хикмета». <...> «Поэт угнетенных, Назым Хикмет – действительно революционный, как он сам себя называет, поэт. Принужденный с младенчества зарабатывать на хлеб руками, Назым Хикмет лучше всех остальных знает боль и страдание тех, кого воспевает, их надежды, идеалы и борьбу за лучшую жизнь». [Полянов 1931: 2]

Статья о Назыме Хикмете вызвала большой интерес к его творчеству. Она подтолкнула некоторых из тех, у кого уже имелись в оригинале его стихи, представить его болгарскому читателю. С этого времени и начнется рецепция творчества Назыма Хикмета в Болгарии.

Кроме вышеупомянутых имен, в 30-ых годах прошлого столетия в таких печатных органах как «Седмична илюстрация», «Бургазски фар», «Балкан», «Дъга» и др. вышли также произведения Якуба Кадри (рассказ «Таинство Бекташей», роман «Содом и Гомора»), Аки Гюндюза (рассказ «Выбор»), Омера Сейфеттина и Халиде Эдип Адывар.

Все рассмотренное в статье позволяет сказать, что в выборе произведений для перевода не прослеживается какой-то целенаправленной системы, кроме, пожалуй, намерения редакции периодического органа «Мир» издать серию произведений турецких современных писателей в переводе на болгарский язык. Произведения писателей выбирались для перевода, можно сказать, по личному вкусу переводчиков. Системная переводческая деятельность начинается только после с 1950-ых годов.

Однако с правом можно утверждать, что переводческая деятельность рассмотренного периода внесла большой вклад в ознакомление болгарской общественности с культурно-художественными ценностями Турции.

ЛИТЕРАТУРА

Андрейчин, Ив. Ст. Цветя от всички полета. Малки шедеври изъ всемирната

литература. Мод. изкуство. София, год не указан.

Арнаулов, Ив. Новата турска поезия // Българска сбирка XIX, под ред. на д-р

Н. Бобчев. №.I-X, год. XIX. София, 1912. С. 1-25.

Гюнтекин Р. Н. Королек птичка певчая // «Зора» №3528 от 11.04.1931.

Жечев М, Станчева Р. Турска литература // Балкански литературы 2 част.

Акад. изд-во «М. Дринов». София, 2004. С. 600-675.

Мебрурийе А. Аз и моята сянка // «Мир» 29.05.1911, Литературна притурка №8. С. 1-2.

Полянов Д. «Знаменитый турецкий поэт Тевфик Фикрет» // «Наковалня», №42, 23.09.1926. С. 2-5.

Полянов Д. Назым Хикмет // «Наковалня», №227, 15.12.1931. С. 2-6.

Рауф М. «Под зонтом» (пер. А. В. Сурсина) // «Мир» 23.04.1911, прилож. №3, С. 1-7.

Родопски. Новите веяния в турската книжнина // «Мир» № 3273, Литературна притурка № 9, 08.06.1911. С. 2-8.

Стоянов М. Българска възрожденска книжнина. Аналитичен репертоар на българските книги и периодични издания 1806-1878, под ред. на проф.

А. К. Бурмов. Наука и изкуство. София, 1957.

Хюсюн Х. Пред алтаря (пер. Родопского) // «Мир», Литературна притурка №5, 07.05.1911. С. 1-3.

ҚАЗАҚСТАНҒА ЖЕР АУДАРЫЛҒАН ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ КЕЙБІР МӘСЕЛЕСІ

Оразалиев Сейдалы*

ABSTRACT:

In article the problem of the Turkic people (the meskhetin of Turkic peoples, Karachay, the Crimean Tatars, Kumyks, Karaites) is considered which under the influence of excesses of national policy of the Communist Party have been extradited from places of radical accommodation of the ancestors and reflection of this process in historic literary works.

KEY WORDS: Turks, colonialism, literary work, mountain Kaf.

Отаршылдықтың зобалаңы әдебиетте әр түрлі тәсілдермен суреттелді, кейбір авторлар тікелей өткір сынаса, кейбір қаламгерлер астарлап, тұспалдап өз ойын оқырманға жеткізді.

* М.Әуезов атындағы Оңтүстік Қазақстан мемлекеттік университеті Гуманитарлық ғылыми-зерттеу институтының аға ғылыми қызметкері, Филология ғылымының кандидаты, kazaktan@mail.ru. Шымкент.

Алғашқы қазақ романдарының бірі «Ақбілек» арқылы патшалы Ресейдің жымсық отаршыл саясатын Ақбілектің ақ білегіне өзге ұлттың қолы тиген аянышты тағдыр арқылы көрсетті. Ақбілектің жаңа дәуірі Тәуелсіздікті аңсаған еркін елді көз алдымызға келтіреді. Өзбектің алғашқы романы «Өткен күндер» (1919-20) еңбегінде Абдулла Қадри (1894-1938) елі үшін еңіреген Атабек пен Жүсіпбектің бейнесі арқылы орыс отаршылдарына қарсы күрес, 1867 жылы Түркістан генерал-губернаторлығы құрылған жылдардағы қасіретті күндер, Атабек пен Күмістің шынайы сүйіспеншілігі, ішкі сезімдері, асқақ үміттері, болашаққа ұмтылуы қамтылды. Шыңғыс Айтматовтың «Жанпидасында» бодан халықтың жай-күйі көрініс табады, астарлы образдар арқылы сыналады.

Қуғын-сүргінге ұшырап өз жерінен зорлықпен айдалған Қырым түбегі мен оның таулы өңірінде ғасырлар бойы мекен еткен татарлар мен ноғайлар, Қап тауындағы ақысқа түріктері, қарашай мен балқарлар, құмықтар, қарайымдар және Балқан түбегіндегі ғағауыздар тағдыры ауыр болғаны анық. Абайтанушы ғалым, Мемлекеттік сыйлықтың иегері Мекемтас Мырзахметұлы айтқандай: «Или адмирал Потемкин подсказал царице Екатерине очистить Крым от татар, а генерал Ермолов предложил очистить Кавказ от мусульманских народов» [Мырзахметұлы 2015: 41] – дегені көп нәрсенің басын ашып тұрғанын байқау қиын емес. Қап тауы мен Оңтүстік-шығыс Еуропа түркілерінің тоталитарлық жүйенің құрығына түсіп, ел болып еленбей құқықтары тапталып, қуғын-сүргінді басынан өткізген зардабын және оларды Орталық Азия мен Қазақ жеріне шашыратып орналастырғанын тарихи деректермен дәйектейміз.

1941-1945 жылдардағы екінші дүние жүзілік соғыс өз пайдасына шешілетіндігіне көзі жеткен Сталин, соғысты пайдаланып өзінің қитұрқы саясатымен табиғаты әсем шұрайлы өңір Қап тауы мен Қырым түбегінің байырғы тұрғындары діні ислам, тілі түркі халықтарды көшірудің айла-тәсілін тапты. Ол көріністі Мекемтас Мырзахметұлы: «Во время Великой Отечественной войны на казахскую землю были насильственно сосланы народы Поволжья и тюркские и мусульманские народы с Кавказа» [Мырзахметұлы 2015: 191] деген болатын.

1943 жылы 12 қазанда Қарашай автономиялы облысын жойып, 14 қазанда қарашай түркілерін жер аудару туралы құпия қаулы шығарады. Ол 2 қарашада таңғы сағат төртте орындалды. Ертеңгі сағат онда қарашайларға лық толған мал вагондарында 63 323

қарашайлар Орталық Азия республикаларына қарай бет алды [Вопросы истории» 1989: 27] Осы жылдың күзінде қазақ жеріне қарашайлардың 45 529 адамы қоныстандырылды.

Балқар түркілерін көшіру туралы қаулысына сәйкес 21150 адам, ақысқа түріктерінен 13260 адам және 1944 жыл 13 сәуірде: «Қырымдардың Кеңеске қарсы әрекеттерінен тазарту» деген бұйрығымен Қырым татар түркілерін, болгарлар мен гректерді қазақ жеріне күштеп қоныстандырды. 1944 жыл 8 наурыз «Нарттардың бушуу күні» деп қасірет күнді еске алып отыратын дәстүрі болған. Кеңес кезінде бұл ұғымды ұмыттырып, ортақ Отанымыз ұғымын қалыптастырды. Кеңес келмеске кеткен дәуірден бастап 1991 жыл 8 наурыз Қап тауы халқы, яғни нарттардың босу күнін тойлай бастады. Нарттар деп отырғаны, Қап тауы халықтарының ежелден жырланып келе жатқан ортақ батырлық эпосы «Нарт» деп аталады. Сондықтан өздерін Нарттардың ұрпақтарымыз деп атайды.

Ежелден өмір сүріп келе жатқан ақысқа түріктерінің отаны Оңтүстік Грузияда, әсіресе оның батыс бөлігі – Месхетияда орналасқан. «Ақысқа түріктері», «Месхет түріктері» деп аталуы ең үлкен елді мекен Ақысқа мен Месхет аталуынан шығып келеді. Мәселен, Ақысқа – Оңтүстік Грузиядағы бес ауданның ең ірісі түрікше «Ахалцихе» деп аталғандықтан «Ақысқа өңірі» деп аталады.

Күштеп жер аудару соғыстан кейін де жалғаса берді. 1946 жылы Қазақ Еліне Солтүстік Қап тауынан, Грузиядан және Қырым автономиялы республикасынан 412191 адам көшірілген. 1954 жылы 1 қаңтардағы есеп бойынша Қазақ Еліне қоныс аударғандар саны 2 миллион адамға жеткен, одан азық-түлік тапшылығы, баспана мәселесі және ауыру-сырқаудың салдарынан Қазақ елді мекеніне келген 101036 адам қаза тапқан. Билік босқынға айналдырған түркілерді орналастыруда да отаршылдық саясатынан айныған жоқ. Оларды тума-туыстарына жақындатпай шалғай облыстарға шашып қоныстандырды. Өйткені, бастары қосылып бірігіп кетуінен, өз ана тілдерінде бала-бақша, мектеп талап етуінен қорықты, осылай олардың өсіп-өркендеуіне қарсы әрекет жасады. Түбінде орыстандыру саясаты жатқандығын «Тайны русификации казахов» кітабынан оқып қарасaq: ...«мирного геноцида» стало то, что из 49 национальностей тюркских народов сохранили себя как нацию только 22, а остальные 27 лишились как собственного

языка, так и собственной национальной идентичности» [Мырзахметұлы 2015: 126] бұл көрсеткіш кеңес кезінде 70 жылдың жемісі деуімізге әбден болады.

Аталмыш кітапта түркі халықтарының жазуының тарихына және бүгінгі күнгі қолданыс аясымен, болашағына көп орын берілген. Шыңғыс Айтматовтың мына тамаша пікірі: «до 1920 года в Туркестане (Средней Азии) был единый алфавит, единый литературный язык. Потому что в то время у нас была единая форма письменности, мы пользовались общим арабским алфавитом. Благодаря этому каждый пожелавший мог взять любую книгу и читать ее. Казах читал по-казахски, узбек – по-узбекски, азербайджанец – по-азербайджански. Если бы оставались на этом пути, то со временем сформировали бы общую Туркестанскую культуру. ...Но этот исторический процесс был остановлен. – деп өкініш білдірген жазушы - В итоге один алфавит стал применяться по-разному. Это привело нас к духовному разобщению. В конце концов мы пришли к тому, что перестали правильно читать друг друга...» [Мырзахметұлы 2015: 221-222] деп, өкініш білдірген жазушы бүкіл түркілердің басын қосатын ортақ әріпке келуімізді аңғартады.

Мекемтас Мырзахметұлы: Ата жазу ойма жазудың тиімді тұстарын баса айта келіп, өзінің «Қазақ қалай орыстандырылды?» атты еңбегінде: «Бұл жазу түрі қолданысқа түсе қалса, оның біршама артықшылық жақтары да баршылық. Мысалы, ол бірден түрік халықтарының рухани тұтастығын қалпына келтіруге, түрік тілдерінің дыбыстық табиғатына сай келуі себепті сөйлеу тіліміздің орфоэпиялық қалпына түсіруге қызметі зор болмақ. Екіншіден, компьютерде қолдануға өте қолайлы болып келуімен бірге, стенографиялық жылдамдықпен жазуға төселдіреді. Үшіншіден, екі бетке түскен бүгінгі жазу көлемін бір бет көлеміне түсіріп қысқартады, уақыт пен қағазды үнемдеуге жол ашады» [Мырзахметұлы 2010:185] деген автор, ойма жазуға өту бүкіл түркі жұртын ортақтастыратын негіз деп қарайды.

Мұны башқұрт ұлтының біртуар азаматы Түркияға өтіп аман қалған Зәки Уәлиди Тоған Троцкий, Сталин, Рыковтарға: «Из политики, которую начал осуществлять ЦК РКП, явствует, что в отношении народов Востока вы ...приняли за основу идею русских националистов-шовинистов» [Мырзахметұлы 2015: 183] – деген мазмұнда хат жазған екен. Оның бір көрінісі 1907 жылы татарларға

«Түркияға көшіп кетіндер» деген арандатушы реакцияшыл топқа Ғабдолла Тоқай «Қара жүзді сұмдар, бізді жарға итеріп шеттейді» деп басталатын «Кетпейміз» деген толғауы, халық арасында бір үрейлі күш бар екенін сезген ақын адамдардың ішкі дүниесін ашуға тырысады. Бұл түркі халықтарының бірігуіне тосқауыл қоюдың жолы еді.

1920 жылдан бастап пантюркизм түсінігін жалаулатқан империя 1937-39 жылдар арасындағы қанды қырғынға алып келген азап халық жадында, тарих қойнауында сақтаулы.

Балқар мен қарашай түркілері төскейде малы, төсекте басы қосылған, тілі мен діні, жер аумағы бір, салт-дәстүрі ұқсас, тарихы бір, өнер мен мәдениеті бір-біріне жақын ұлттардың басын қоспау мақсатында, тілі басқа өзге көршілеріне қосып бір-біріне әкімшілік тәуелді етіп қойғандығын отаршылдардың арам пиғыл демеске амалыңыз жоқ. Мәселен, Қабардин-Балқар автономиялы Республикасы мен Қарашай-Черкес автономиялы облыс етіп, ал құмық түркілерін Дағыстан автономиялы Республикасының құрамына ендірді. Түркі тілінің қыпшақ тобына жататын қазақтарға жақын қарақалпақтарды түркі тілдерінің қарлұқ тобына жататын өзбек еліне әкімшілік тәуелді етіп қойған. Басқарудың бұл түрі, тілі бір-біріне жақын халықтардың рухани жағынан бірігіп кетуіне тосқауыл қоюдың алғы шарттары болатын.

Бүгінгі таңда ұлт ретінде жойылып бара жатқан, саны аз түркі халықтарының бірі Құмық түркілері X-XI ғасырлардан белгілі халық, араб әрпін пайдаланып келген 1928 жылдан латын, 1938 жылдан кирилге көшкен. Дағыстанның батысына орналасқан 300 мыңнан астам халқы бар. Бунақ, Хасаваюрт, Бабаюрт, Қизилюрт, Дербент, Қайтағ, Қаякент, Қарабудағкент, Дылым, Қызляр, Құмлы, Терекли-Мектеб жер аттары мен Қойсу, Терек, Ақсай, Ақташ өзендері кездеседі. Бұл жер-су атауларының өзі қыпшақ сөздері екеніне күмән келтірмейді өйткені, құмық тілі түркі тілдерінің қыпшақ тобына жататынын осыдан-ақ аңғаруға болады.

Ғағауыз түркілері мәдениеті жағынан бұлғарларға жақын, Молдавия Республикасының оңтүстік батысында орналасқан, Вулканешт, Комрат, Чадр-Лунга деген үш ауданнан тұратын автономиялы округ. 1807 жылға дейін Ресей өкіметінің қысымымен Қырым түбегіне ауа көшкен. Бұлғарлар мен ғағауыздар ХУІІІ ғасырдың аяғы ХІХ ғасырдың басында болған орыс-түрік соғысы кезінде Дунай өзендерінің бойынан

ығыстырылған. 1957 жылға дейін Румин әрпін қолданып келген, қазір кирил әріпінде.

Қырым түбегіндегі жергілікті түркілер ХҮІ-ХҮІІІ ғасырларда «қырымдықтар», ХІХ-ХХ ғасырларда «татарлар», Қазан төңкерісінен кейін (1917) «қырым татарлары» деп аталды.

Ресейге тәуелді болғанға дейін қырым татар түркілерінің астана қаласы Бақшасарай болып келген. Бақшасарайда бірнеше рет болған орыстың ұлы ақыны А.С.Пушкин «Бақшасарай фонтаны» атты көлемді поэмасын арнағаны белгілі. 1883-1914 жылдары арасында түріктің ұлы тұлғаларының бірі И.Гаспрински Бақшасарайда бүкіл түркі оқырмандарына арнап «Тәржімән» газетін шығарып тұрған.

2002 жылғы санақ бойынша 75 мың адам, діні мұсылман, тілі түркі тілдерінің қыпшақ тілдер тобына жатады. Тілдері ақ ноғай, кара ноғай, кубан-астрахандықтар диалектілеріне бөлінеді. Ноғайлар бүгінгі күнде Ресей құрамындағы Краснодар, Ставрополь аймағы, Астрахан (Қажы Тархан) облысы, Дағыстан, Шешенстан, Қарашай-Черкес Автономиялы облыстарында т.б. елді мекендерде тұрады. Х.Омаров, Н.Мевлубердиев, А.Әлиев, Ә.Хожакев, Қ.Ерембетов 1914 жылы Астраханда «Той», «Ислаһ», «Маариф» атты журналдарын шығарып тұрған зиялы қауымды қудалап журналдарын жаптырған.

Осындай сұмдық көрініс көркем әдебиетте өз көрінісін тапқан еді, мәселен; жазушы, тарихшы, әдебиетші-драматург, тілші, саясаттанушы, ғалым, қоғам қайраткері өзбек түркілерінің алғашқы профессоры Фитрат (1886-1938) өзінің «Абулфайзхон» атты драмалық шығармасында: «Патшалық қанмен суарылған бір ағаш. Қан ағып тұрмаған жерде бұл ағаштың қурап қалуы анық» деп, ХҮІІІ ғасырдағы Бұхара ханы Абулфайыз ханды тарихтың тереңінен алып шығып, ХХ ғасыр «ханы» Сталиннің бейкүнә қарапайым халықты қанға батырғанын баяндайды. Автордың өзі де 1938 жылғы қуғын-сүргіннің құрбанына айналған.

Қоғам куә болған әрбір кезең көркем әдебиетте көрінісін бермей тұрмайды. Қазақ түркілерінің жерінде өткен ғасырдың 30-жылдардағы қолдан жалған аштық тақырыбына қалам тартқан авторларды қатты сынға ұшыратып қуғындады, атап айтар болсақ Хамза Есенжановтың «Көп жылдар өткен соң», Балғабек Қыдырбекұлының «Алатау» атты романдары еді. Ақын Жақан Сыздықовтың «Әли қарттың әңгімесі» поэмасы Кеңес одағын

қатты сынға алғаны үшін баспа бетінде жариялатпай, ақыры Германияда жарық көреді. «1937-44 ж. тұтас халықтарды ата жұрттарынан Қазақстан аумағына күштеп көшіру науқаны жүргізілді» [«Қазақстан». Ұлттық энциклопедия. 2003: 276] 1937-38 жылдары сталиндік тоталитарлық жүйе, бас көтерер саналы, ел азаматарын жаппай «халық жауы» деген жалған хаттамалар түзіп, жазықсыз қуғын-сүргінге ұшыратты, тұтқынға алынған зиялылар атып өлтірілді.

Тәуелсіздігіміздің 25 жылдық қарсаңында елімізде жасап жатқан диаспоралардың этносаралық татулығы бүгінде Қазақстанның көк туы астында мызғымас бірлікте тіршілік етіп келеді. Этносаралық бірлікті нығайтуда басқа ұлт өкілдерінің ықпалы күшті болып тұрғанын өмір дәлелдеуде. Қай ұлт болсын өз ана тілін сақтауға, мәдениетін дамытуға Қазақстан азаматы ретінде құқылы екендігі Қазақ Елінің Ата Заңында (19-бап 2-тармағы) жазылған. Елбасы Нұрсұлтан Назарбаевтың 1991 жылы 1 наурыздағы жарлығымен «Қазақстан халықтары Ассамблеясын құру туралы» деген халықтар арасындағы мызғымас достыққа аса қажетті қаулы қабылдады. Бұл тарихи іс-шараның мақсаты Қазақ елімен қоян-қолтық араласып тұратын этностардың ұлттаралық келісім, достық қарым-қатнастардың бірлігі негіз болды. Олардың мәдениеті мен салт-дәстүрінің, тілі, дінінің өркендеуіне аса көңіл бөлген билік әр облыс орталығында, аудандарда, қалаларда әр халықтың мәдени орталықтарын ашып, Ассамблея Кеңесінің мүшелері жетекшілік ететін жексенбілік мектептер жұмыс істейді. Онда этностардың ұлт ретінде жойылып кетпеуінің алдын алу жолдары тілін, тарихын білумен қатар әдет-ғұрып, өнерін үйрену мақсат етілген.

ӘДЕБИЕТ

Мырзахметұлы М. Тайны русификации казахов. – Алматы: Қазығұрт, 2015, - 344с.

«Вопросы истории» (КСРО ҒА айлық журнал), 1989, № 5.

Мырзахметұлы М Қазақ қалай орыстандырылды? – Алматы, 2010, - 400 б.

Егемен Қазақстан. (республикалық газет) 22 желтоқсан 2015 жыл.

«Қазақстан». Ұлттық энциклопедия. 5-том – Алматы: 2003. 720 б.

ГЛАВНЫЙ ГЕРОЙ ОЛОНХО ЯКУТОВ

(на материале Олонхо Северо-Восточной региональной традиции)

Павлова Ольга Ксенофоновна*

The protagonist of the olonkho Yakut (Based on materials of olonkho of the North-eastern regional tradition)

ABSTRACT:

The images of the main heroes of the olonkho of the North-eastern regional tradition of the Yakuts are considered in the article. The works of well-known researchers of the Turkic peoples of Siberia were examined when studying this theme. The author distinguishes the positive and negative qualities of the main characters. She believe that the main heroes of this tradition have the most quick-tempered and rude temper. He can be cruel and ruthless.

KEY WORDS: Protagonist, images, regional tradition of olonkho, folklore

В эпосе тюркских народов Сибири традиционно главным героем выступает богатырь. Он является идеалом, защитником племени, народов, совершает подвиги во имя утверждения жизни на Срединной земле.

Узбекский народный героический эпос был исследован В.М. Жирмунским. Он дал общую характеристику героического эпоса. В узбекском эпосе главный герой – это витязь и богатырь. По его мнению, идеальным героем является богатырь, наделенный мужеством, доблестью, физической силой, защитник своих родичей, народа и родины. Архаической чертой является магическая неуязвимость. Как отмечает ученый, богатырь совершает исторические и сказочно-фантастические подвиги, которые определяют основное содержание героики народного эпоса и образ народного героя, занимающий в нем центральное место. Исследователь кроме идеального образа, выделяет идеальные боевые качества главного героя. Он сюда вносит такие качества, как мужество, отвага, физическая сила идеального богатыря. Эти качества наиболее ярко проявляются в боях с врагами. Как пишет В.М. Жирмунский, в узбекском эпосе герой сравнивается со львом, с тигром, с барсом или леопардом, реже с

* Магистр филологии, научный сотрудник НИИ Олонхо СВФУ, olga-ksento@mail.ru

волком. «Внешний облик героя в узбекском эпосе показывает в типической идеализации его высокие моральные качества: воинскую доблесть, отвагу, героизм. Будучи идеальным воплощением мужественной красоты и силы, богатырь сохраняет героизованный физический облик человека в противоположность чудовищным и гротескным фигурам его сказочных противников – дивов, великанов и т.д.» [Жирмунский 1947: 308-309].

В тувинской фольклористике впервые Л.В. Гребнев охарактеризовал главных героев. Им исследованы способы и приемы художественной характеристики положительных героев. Исследователь подчеркивал, что подробная характеристика герою дается лишь после рассказа о приобретении им богатырского коня, воинского снаряжения и наречении именем. Он отмечал, что «физические и моральные качества богатыря тувинского эпоса проявляются в действии: в охоте, добывании коня, преодолении различных препятствий, борьбе с врагами. Достоинства героя раскрываются в сказании по восходящей линии: в конце повествования он обычно достигает апофеоза – побеждает всех врагов, устанавливает порядок и мир» [Гребнев 1960: 24-25]. По его замечаниям в большинстве текстах тувинских героических сказаний «образ героя-богатыря абсолютно прямолинеен. Его поступки всегда правильны, он никогда ни в чем не ошибается, никто его не поправляет и не осуждает». Герой тувинских эпических сказаний «отличается честностью, благородством, мужеством. Он убивает чудовище и спасает от него людей, освобождает народ, поработенный захватчиками-ханами, он никогда не изменяет своему слову и беспощадно борется с врагами. Главная цель героя – уничтожение темных сил, мешающих мирной жизни людей» [Гребнев 1960: 25].

В алтайской фольклористике С.С. Суразаков выделял основные признаки для описания характеристики персонажей. Он писал, что характеристика персонажей эпоса дается традиционными народными эпическими приемами и средствами. Характеры раскрываются, прежде всего, в их поступках и действиях. Важную роль в обрисовке персонажей он считал речевую характеристику. Следующим своеобразным приемом характеристики персонажей он подчеркивал изображение путем показа отношения к ним других персонажей эпоса. Часто используемым приемом является характеристика персонажей устами самого рассказчика. Итак, по мнению С.С. Суразакова, можно выделить четыре компонента для характеристики персонажей. Первый компонент – раскрытие

персонажа в их поступках и действиях. Вторым элементом выступает у него речевая характеристика. Третьим компонентом выступает изображение персонажей путем показа отношения к ним других персонажей эпоса. Четвертым компонентом исследователь выдвигает характеристику персонажей устами самого рассказчика.

Значит, главный герой эпоса тюркских народов Сибири имел следующую характеристику: физическая сила, магическая неуязвимость, доблесть, честность, благородность. Боевыми качествами считались: мужество, отвага, физическая сила. Кроме этого богатырь был прямолинеен, поступки всегда были правильны и он никогда не ошибался. Значит, главный герой по характеристике и по своим боевым качествам был предназначен стать защитником своего народа. Исследователи узбекского, тувинского, алтайского и якутского эпоса выделяли идеальные физические и моральные качества богатыря. Главный герой эпоса тюркских народов Сибири имел идеальные внешние данные, большую силу и рост, ловкость, настойчивость и упорство, магическая неуязвимость, доблесть, честность, благородность, отвага. Ученые отдельно выделяют боевые качества главного героя, где включают мужество, храбрость, настойчивость, упорство, хитрость, коварность, а также заносчивость, жестокость, грубость.

В якутской фольклористике П.А. Ойунский считал, что богатыри всех трех «биис ууһа» отличаются силой и ловкостью. Он выделяет следующие общие черты и качества, которые древний якут «ураанхай саха», характеризует в олонхо: 1) Большая сила и большой рост; 2) Много и быстро ест; 3) Чрезвычайная настойчивость и упорство; 3) Предпочтение смерти позору или трусости. А также индивидуальные и отличительные черты: 1) Богатыри из среднего мира или из «айыыаймаҕа» отличаются особой зоркостью зрения и меткостью при стрельбе из лука; 2) Богатыри среднего мира или из «айыыаймаҕа», хитры, коварны и отличаются особенной недоверчивостью врагам; 3) Богатыри из среднего мира или из «айыыаймаҕа» отличаются скрытостью, избегают хвастовства своими силою и ловкостью; 4) Богатыри из среднего мира чисты, чистоплотны, их лица или белы, или смуглы; они отличаются брезгливостью; 5) Богатыри из среднего мира или из «айыыаймаҕа» никогда не женятся на дочерях «абааһы аймаҕа»; 6) Богатыри из среднего мира или из

«айыыаймаҕа» не обладают способностью или волшебной силой заживлять раны или срывать отрубленные части тела: для этого им нужна помощь удаганок или применение «воды бессмертия».

Г.У. Эргис главного героя считал идеальным человеком с точки зрения людей родового общества. Богатырь, по мнению, исследователя, обладает непомерной физической силой, красивой наружностью и высокими моральными качествами. Богатырь олонхо выделяется среди простых родовичей не только физическими качествами, но и сознанием своих богатырских достоинств. По мнению ученого, главный герой является эстетическим идеалом. Включает в себя понятия и представления о совершенной жизни, а также цели стремлений и деятельности героев олонхо. Прекрасный в целом образ богатыря может обладать свойствами, которые в нашем представлении являются заносчивостью, жестокостью, грубостью в обращении рабами и простыми родовичами и т.п. Георгий Устинович подчеркивал, что главные герои являются обобщенными, собирательными образами якутского эпоса. Он замечал, что герой олонхо – знатный родоначальник, родовой вождь, но не хан и не феодал.

И.В. Пухов в изображении внешности героя выделяет две традиции. Первая традиция легко объяснима и находится в полном соответствии с идеей и стилем олонхо: герой идеален во всех отношениях, его духовным качествам и благородным целям борьбы соответствуют идеальные внешние данные. Вторая традиция связана с представлением о том, что герои, находясь в непрерывных жестоких боях, и сами вынужденно совершают жестокие и кровавые дела и поступки. Ученый считает, что свирепый облик героя – явление временное для него, это его «боевой портрет», сопровождающий героя в период боевых столкновений с врагами и исчезающий с окончанием его ратных подвигов и переходом на постоянную мирную жизнь. Герой по окончании подвигов должен принять тот облик, который будет соответствовать его мирной жизни и который явится его постоянным обликом, так сказать, нормальным человеческим портретом. По мнению И.В. Пухова, этот нормальный человеческий вид героя отвечает его действительным внутренним духовным качествам. Это значит, что вторая традиция описания портрета героя представляет частный случай первой традиции. И.В. Пухов разделяет два типичных способа передачи портрета в олонхо. Применяя один из них, олонхосуты, еще не зная приемов

конкретного описания человеческого облика, достигают цели обходным путем, рассказывая о том впечатлении, которое производит на окружающих вид красивого человека. В другом случае внешняя красота передается подбором сравнений с разными предметами, без конкретного описания.

А.А. Кузьмина в образе главного героя в олонхо вилуйского региона обнаруживает общие черты и особенности, которые возникли в результате локализации, развития или ослабления этого образа. Герой олонхо вилуйского региона имеет божественное происхождение. Он часто рождается у престарелых родителей или живет вместе с сестрой. Во всех олонхо вилуйского региона в образе главного героя обнаруживаются общие черты и особенности (богатырь иногда игнорирует чью-либо просьбу, перерождается, убивает невинных в корыстных целях, насилует женщину, ссорится с родными, попадает в вершу во время битвы, жалеет побежденного врага, после женитьбы продолжает борьбу с абаасы, ему помогает женщина абаасы и духи-иччи за вознаграждение). Имена главных героев в большинстве случаев не имеют аналогий. Мотивы получения коня, закалки богатыря не получили развития. Образ главного героя так описывается А.А. Кузьминой.

Н.А. Оросина в своей работе пишет, что главными героями во многих олонхо таттинской локальной традиции являются богатыри из племени айыыаймага, имеющие небесное (божественное) происхождение или изначально живут с семьей. В олонхо таттинской локальной традиции можно найти текст, где главными героями выступают удаганки. Исследователь считает, что важную роль в совершении героических подвигов богатыря выполняет богатырский конь. Он, по мнению Н.А. Оросиной, является близким другом, соратником и советником главного героя.

Главный герой якутского эпоса, как отмечают ученые, имеет божественное происхождение, идеальные внешние данные, большую силу и рост, обладают ловкостью, настойчивостью и упорством. Но они хитры, коварны, также обладают такими качествами, как заносчивость, жестокость и грубостью.

Теперь рассмотрим положительные и отрицательные качества главных героев олонхо северо-восточной региональной традиции на основе 5 локальных традиций: момской, верхоянской, абыйской, усть-янской, среднеколымской.

Положительные качества

Рассмотрим физические качества главных героев олонхо северо-восточной региональной традиции. При описании главного героя в первую очередь упоминается огромная сила, большой рост, телосложение, ловкость, меткость, зоркость и наружность. В олонхо «Көтөр Мүлгүн» (Летающий Мюлгюн) момской локальной традиции имеет мощное телосложение, высокий стан, громадные плечи, крепкие бедра и руки. А его кулак сравнивали с большим черным камнем. «Сила и мощь богатыря подчеркиваются его гигантским ростом, железной мускулатурой...» [Пухов 1961: 69]. Главные герои олонхо северо-восточной региональной традиции обладали мощной силой с которой не мог сравниться никто. Они своей силой побеждали богатырей абаасы. Они с детства умеют метко стрелять. В олонхо Д.А. Томской “Үчүгэй Үөдүгүйээн, Куһаҕан Ходьугур” (Лучший Ёджюгюйээн, Худший Ходжугур) среднеколымской локальной традиции богатырь Кытыгырас Барааччай убивает одним выстрелом девять лосей и попадает им ровно в сердце. Таким уникальным зрением и меткостью обладает главный герой данного олонхо. Богатыри Айыы являются отметными охотниками.

Магическая сила является важным качеством для каждого богатыря. Герои олонхо северо-восточной региональной традиции своими волшебными превращениями побеждают противников. Так в олонхо Г.Ф. Никулина «Эр Соҕотох” (Одинокий мужчина) абыйской локальной традиции главный герой примаёт облик мальчика-сироты и убивает богатырей абаасы. Такое же превращение главного героя в мальчика-сироту можно найти в олонхо Д.М. Слепцова «Көтөр Мүлгүн» момской локальной традиции. Здесь Көтөр Мүлгүн в облике мальчика-сироты проникает во владения тунгусского богатыря Ардьамаана-Дьярдьамаана и спасает свою невесту Айталыын Куо. Другие богатыри Айыы превращаются в разных зверей, птиц и этим их сила только удваивается.

В олонхо В.В. Атласова “Хаарга төкүнүйдэр хаар кыраһа сыстыбат Халлаан уола Хаарылла Мохсоҕол” (На снегу повалится пороша не липнет сын неба сокол Харылла) момской локальной традиции главный герой отправляется в путь. Его сестра богатырка Айталыын Куо предлагает свою помощь, если он попадет в беду. Но гордый богатырь Айыы отказывается от помощи сестры, он предпочитает смерть позору и трусости.

Главный герой данного олонхо, как и другие богатыри имеет гордый характер.

Главные герои олонхо исследуемой традиции невероятно упорные. Они преодолевают огромные расстояния для спасения своих невест. В олонхо Г.Ф. Никулина «Эр Соботох» абыйской локальной традиции герой преодолевает огненное море ради спасения своей невесты. Главный герой олонхо Н.В. Слепцова «Эр Соботох» (Одинокый мужчина) отправляется по велению Господина Сабыйа в нижний мир и духу огня ради своей невесты. Главный герой обладает чрезвычайной настойчивостью и упорством, которое помогает ему преодолевать расстояния и различные препятствия ради невесты и мирной, благополучной жизни.

Значит, положительными качествами главных героев олонхо исследуемой традиции является огромная сила, большой рост, мощное телосложение. Богатыри Айбы обладают уникальным зрением и меткостью. Важным и необходимым качеством является магическая сила, с помощью которой главные герои побеждают противников. Также они имеют гордый характер, чрезвычайную настойчивость и упорство.

Отрицательные качества

Наиболее вспыльчивым и грубоватым нравом обладает главный герой олонхо Д.М. Слепцова “Көтөр Мүлгүн”. Богатырь Көтөр Мүлгүн обладает мощной силой кроме себя никого всерьез не воспринимает. В итоге из-за своего вспыльчивого характера он посигается на святое. Көтөр Мүлгүн совершает ужасный поступок, который никак не может идеализировать главного героя. Он в ярости избивает ожигом духа огня. Мотивом данного преступления является равнодушие духа огня на его просьбу.

Подобное поведение мы можем найти в олонхо составителя П.Е. Ефремова “Эр Соботох” (Одинокый мужчина) среднеколымской локальной традиции. Здесь главный герой разламывает священное дерево Аал Луук мас на две части. Мотив героя тот же, Аал Луук мас не реагирует на его просьбу.

Вспыльчивость и жестокость также проявляется у главного героя олонхо Н.В. Слепцова “Эр Соботох” абыйской локальной традиции. Эр Соботох избивает ногами своего верного коня. Вдруг по пути конь останавливается и не двигается. Главный герой в пылу гнева убивает священное животное.

Кроме этого герой олонхо Д.А. Томской “Үчүгэй Үөдүгүйээн, Куһаҕан Ходьугур” верхоянской локальной традиции обладает

беспощадным и суровым нравом. Он убивает родных братьев своей невесты. Богатырь Мэриэт Мэргэн в олонхо К.Н. Третьякова Ус уоллаах Лабанхачаан оџонньор (Старик Лабанхачан с тремя сыновьями) жестоко убивает невинного парня-слугу Нэнэликээнэ. Отрубает ему голову и превращается в него. Затем в облике парня-слуги спасает свою невесту от богатыря абаасы. Таким же образом и мотивом богатырь Көтөр Мүлгүн убивает бедного парня-сироту.

В трех текстах олонхо северо-восточной региональной традиции главные герои беспощадно бросают шкуру шенка и стерха в огонь. Тем самым они отбирают магическую силу у своих невест. В олонхо Д.А. Томской “Үчүгэй Үөдьүгүэйэн, Куһаҕан Ходьугур” главный герой сначала прячет крылья и шкуру стерха, но деушка-стерх находит крылья и убегает от него. После этого богатырь Айыы бросает все в огонь. В двух похожих текстах олонхо абыйской и среднеколымской локальной традиции главные герои сжигают шкуру шенка, чтобы увидеть настоящую девушку.

Главный герой в олонхо Г.Ф. Никулина «Эр Соџотох» абыйской локальной традиции сожигательствует с девушкой абаасы. Такое же сожительство с девушкой абаасы можно найти в текстах олонхо К.Н. Третьякова «Ус уоллаах Лабанхачаан оџонньор» и П.Е. Ефремова «Эр Соџотох».

Следовательно, отрицательными качествами главных героев олонхо данной традиции можно считать вспыльчивый и грубый нрав. Он жесток, беспощаден и суров. В пылу гнева совершает ужасные поступки.

Таким образом, главный герой эпоса тюркских народов Сибири имел следующую характеристику: физическая сила, магическая неуязвимость, доблесть, честность, благородность. Кроме этого богатырь был прямолинеен, поступки всегда были правильны и он никогда не ошибался. Их боевыми качествами считались: мужество, отвага, физическая сила. Главный герой якутского эпоса имеет божественное происхождение, идеальные внешние данные, большую силу и рост, обладают ловкостью, настойчивостью и упорством. Но они хитры, коварны, заносчивы, жестокие и грубые по отношению к своим противникам. Главные герои олонхо исследуемой традиции обладали огромной силой, большим ростом, мощным телосложением. Также они имели гордый характер, чрезвычайную настойчивость и упорство, отличались зорким зрением и меткостью. Важным и необходимым качеством у них является магическая сила, с помощью которой главные герои побеждали своих противников. Отрицательными качествами

главных героев олонхо данной традиции можно считать вспыльчивый и грубый нрав. Они жестоки, беспощадны и суровы.

ЛИТЕРАТУРА

Жирмунский В.М. Узбекский народный героический эпос. – М., 1947. – 519 с.

Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос. – М., 1960. – 147 с.

Муома олонхолоро. На якутском языке / Гуманит. Чинчийии ин-тута, Респ. «Олонхо» Ассоц.; [редкол.: В.В. Илларионов (эппиэттиир ред.) уо.д.а] – Дьокуускай: Бичик, 2004, - 240 с. (Саха боотурдара: 21 томнаах; 4-с том.)

Томская Д.А. Ючюгэй Юдюгюйэн, Кусаган Ходжугур. На якутском языке / сост.: В.В. Илларионов, В.С. Никифорова. – Якутск: ИГИ и ПМНС СО РАН, 2011. – 376 с.

Архив Якутского научного центра СО РАН. Ф. 5. Оп. 7.ед. хр. 114/115.

Архив Якутского научного центра СО РАН. Ф. 5. Оп. 7, ед.хр. 31/109.П.Е. Ефремова “Эр Соботох”

Орто Халыма олонхолоро: олонхо. На якутском языке / Гуманит. Чинчийии ин-тута, Респ. «Олонхо» Ассоц.; [редкол.: В.В. Илларионов (эппиэттиир ред.) уо.д.а] - Дьокуускай: Бичик, 2016. – 280 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; Т.18).

«КИТАБИ ҚОРҚЫТ» ЖЫРЛАРЫ ЖӘНЕ ҚАРАҚАЛПАҚ ДАСТАНДАРЫНЫҢ КӨРКЕМДІК БАЙЛАНЫСТАРЫ МӘСЕЛЕСІНЕ

Палымбетов Камалбай Сәрсенбаевич *

Халық ауыз әдебиеті үлгілерінің қайсысын алып қарасақ та, інжу-маржан дүниелердің жиынтығы болған алтын қазына екені аян болады. Осынау көркем дүниелерде фольклордың ересен бай және қомақты жанрларының бірі болмыш халық эпостарын оқи отырып, оларды орындаушы жырау, жыршы, қыссашы және ақындардың ұшқыр қиялынан туындаған фантазиялық

*Қарақалпақстан Республикасы Халық білімлендіру қызметкерлерінің мамандығын арттыру және қайта дайындау институты, «Тіл және әдебиет тәлімі» кафедрасы меңгерушісі, филология ғылымы кандидаты. E-mail: palimbetov.kamalbay@mail.ru

бейнелеулерді, әсірелей баяндауларды, адамның ақылына сай келмейтін оқиғаларды рухани жан дүниеміз арқылы аса бір сезімталдықпен, сүйіспеншілікпен түйсініп, оларды болмысқа тән шындық деп түсініп, шынайы түрде қабылдаймыз. Бұл мұралардың мазмұнында белгілі бір кезеңнің тарихи шындығы да, мифологиялық-фантастикалық бейнелеулер де, халықтың діни сенімдері де көрініс тауып отырады. Осы ерекшеліктерге мән берген профессор Қ.Мақсетов: «...Дастандар (бұл жерде: батырлар жыры – К.П.) халықтың ауызша шығармашылығының көптеген жанрларының элементтерін өз бойына сіңдіріп жіберген» деп түйеді [Мақсетов 1965]. Шынтуайтында осынау элементтер эпос мәтінінің поэтикалық жолдарында өте бір көркем бейнелеу құралдарының көмегімен жасалып отырады.

Әрине, біздің бүгінгі күнімізге шейін жетіп келген эпостардағы (мысалымызда, батырлар жырындағы) мұндай көркемділік, бір-екі ғасырдың немесе бірнеше жылдардың ғана жемісі емес, ал, ол ерте кезеңдерден бері жырланып, шыңдалып келе жатқан шынайы шеберлік өнерінің нәтижесі болмақ. Айталық, «Орхон-Енисей» ескерткіштері бойынша зерттеу жүргізген И.Стеблева «Орхон-Енисей» жазуларын толығымен әдеби туынды сипатында бағалап, оның тілінің көне өлеңдік өрнектер екендігін пайымдайды [Стеблева 1965]. Сондықтан да халықтың ертеден келе жатқан жазба және ауызша мұраларының баршасына да сөзді әсем де әуезді етіп баяндау әдістері тән болып келетіні байқалады. Біз сөз етпек болып отырған «Қорқыт ата кітабы» әдеби жәдігерлігіне кірген жырлардың Сырдария бойларында шаманизм рухында, дәстүрлі фольклорлық шығармашылық жолмен және соның тікелей әсерімен пайда болғандығын академик В.Бартольд пен В.Жирмунскийлер ерекше атап көрсеткен болатын. Алайда Қорқыт ата жырлары фольклорлық стильде жазылып проза түрінде баяндалады. Соған қарамастан, ол жырлар – композициялық құрылысы жағынан тек те прозадан ғана тұрады деп тұжырымдау қиын. Өйткені, прозалық баяндаулардың желісіне жыр жолдарының да еніп кеткенін сеземіз. Асылында поэзиялық өрнектермен көркем прозаның аралас қолданылуы ертедегі жазба ескерткіштерден де табылып жүр. Зерттеуші И.Стеблева, жоғарыда атап өткеніміздей «Орхон-Енисей» жазба ескерткіштерінің тілін тұтасымен поэзиялық үлгіге жатқызғанымен де, онда ауқымды эпостық жырлардағы сияқты жыр арасында ішінара «алғысөз» сипатындағы түсіндірмелі баяндау қызметін атқаратын көркем прозаның да аралас келетінін

ғалым М.Жолдасбеков «Асыл арналар» атты еңбегінде дәлелдеп берген-тін [Жолдасбеков 1990: 41-69] Демек, эпикалық мұраларда поэзия мен прозаның аралас берілуі ертеден келе жатқан эпостық дәстүрдің бірі екенін аңғарамыз.

Қорқыт жырлары XV ғасырда белгісіз автор тарапынан бір кітапқа топтастырылғанында да, проза түрінде баяндалған, алайда соған дейінгі кезеңдерде, ғасырлар бойы қалыптасқан қазіргі эпикалық жырларымыз тәрізді ауызша жырланып келген. Сондықтан да В.М.Жирмунский және Х.Т.Зарифов «Қорқыт ата кітабы» қара сөзбен жазылған, бірақ, онда лирикалық үзінділер, жырлар аттан анық байқалады. Оларда синтаксистік параллелизмнің және ұйқастардың болуы, оның соңынан қара сөзбен алмасқан өлеңдік тұлғасы екендігін әйгілеп тұрады. Поэманың анағұрлым ертеректегі ауызша баяндауларында міне осылар түркі халықтарының қазіргі жырлары үшін де әдеттегі құбылыс болған өлеңдік өрнектер мен қара сөздің араласуынан құралған болуы ықтимал», - деп жазады [Жирмунский, Зарифов 1974: 12].

«Қорқыт ата кітабы» жәдігерлігіне енген жырлардың мәтіндері халық эпостары сынды прозаның ішінде поэзияның аралас келуінен тұрады. Мұны дұрыс аңғарған В.М.Жирмунский: «Баяндау қара сөзбен, барлық сөйлем бөліктері өлең формаларына ие бола бермесе де, кейіпкерлердің сөздері (кейбір ерекшеліктерді есепке алмағанда) тек поэзиямен беріледі» деп көрсетеді [Жирмунский 1974: 616]. Тап осындай пікірді зерттеуші Т.Д.Меликов те өзінің «О структуре стихотворных текстов «Книги моего деда Коркута» атты мақаласында білдірген еді [Меликов 1988: 28]. Шындығында да «Қорқыт ата кітабы» туындысына кірген жырларда оқиғаны немесе сөз бен сөзді байланыстыруда, жырды айтып беруші, яғни баяндаушы тарапынан «тыңдайық не айтқан екен», «Көрейік, хан ием, кімдер келген екен», «Хан ием, ол не сұрапты, соған келейік», «Тыңдаңыз хан ием» тәрізді т.б. сөздер келтіріліп отырады. Бұл «Қорқыт ата кітабы» түркіміне енген жырлардың барлығында да сюжеттік оқиғаның бір тұлға тарапынан эмоциялық деңгейде баяндап беру ыңғайында жалғастырылады. Бұл жағынан алғанда «Қорқыт жырлары» арап халқының «Мың бір түн» атты ғажайып ертегілерін еске түсіреді. Онда да уәзір қызы, қызғылықты хикаяларды ханға баяндап айтып беріп отырады.

«Қорқыт ата кітабы» жәдігерлігіне кірген жырлардың сюжетінде сөздерді байланыстыруда дәнекерлік қызмет атқарып

отыратын мұндай клишалар (қайталаулар) қарақалпақ халық эпостарында да көптеп кездеседі. Жырау эпосты (батырлар жырын) жырлап отырып оқиғаны байланыстыру үшін «ендігі сөзді есітіңіз», «одан соң», «...сол уақытта», «бір-екі ауыз сөз сөйлейді», «Ендігі сөзді Байсынның жұртындағы Байбөрінің баласы Алпамыстан есітіңіз» (Өгіз жырау нұсқасы) т.б. тәрізді сөздерді жиі қолданады. Бұлар екі туындыда да бір адамменен екінші адамның монологін беруде, яки кейіпкердің сөзін, іс-әрекетін баяндауда бірдей болып келеді. Халық дастандарында проза ғасырлар бойы жырау-жыршылардың репертуарында шыңдалып, олардың импровизаторлық дарыны арқылы толысып, пісіп жетіліскендіктен, қара сөздің өзі де өлең секілді, ішкі ұйқаспен айтылып, дыбыстар өзара үйлесіп, олар өз үндестігі бойынша тыңдаушыға әсерлі жеткізіліп беріледі. Сол көзқарастан келіп шығып, қарақалпақ халқының дастандарын, дұрысы: батырлық жырларын зерттеген Қ.Мақсетов: «...жырлардағы проза жанрының басты ерекшелігі ұйқасымдылығы, әуенділігімен ажыралып тұрады» деп атап өтеді [Мақсетов 1965:269]. «Қорқыт» жырларын арнайы зерттеуші ғалымдардың бірі Х.Короглы осынау жәдігерлік тіліндегі және эпостардағы прозалық баяндаулардың ерекшеліктері жөнінде төмендегіше пікірлерін білдірген еді: «Қорқыт ата кітабы» жәдігерлігіндегі проза жыр үлгісіндегі прозадан пікірдің және мазмұнның ауқымдылығымен өзгешеленеді. Егер эпостарда негізгі мазмұн дастанның поэзиялық жағына жүктеліп, ал прозалық бөлігінде сюжеті қысқа баяндалатын болса, ал «Қорқыт ата кітабы» жәдігерлігінің прозалық жағы поэзиялық мәтіндерінен кем емес дәрежеде поэтикалық образдарға толы және эстетикалық жақтан әсерлі, сонымен бірге негізгі сюжеттік ізбе-ізділік оның осы (прозалық) бөлегінде бейнеленеді» деп жазған болатын [Короглы 1975: 55].

Соны да ескеруіміз тиіс, «Қорқыт ата кітабы» жәдігерлігі жырларын ең бірінші рет орыс тіліне аударған академик В.В.Бартольд жырда кездесетін өлең жолдарын контекстегі прозадан ажыратып алып көрсетпеген еді. Дегенмен де, жырда баяндаумен берілетін прозаның өзі де көркем болып келеді. Сол себептен де «Қорқыт ата кітабы» жырларындағы прозамен баяндалған мәтіннің өзінде сөздің логикалылығы мен эмоционалдық бояуы, оқиға мен мінез-құлықтың бейнеленуіне объективтілік береді, деп көрсетеді Х.Короглы және ол «Дерсехан ұлы Бұқашжан» атты бірінші жырдан мынадай мысал келтіреді: «Дерсехан өз әйеліне арнап даңқы жер жарған той берді, өз тілегін

айтып жалбарынды, айғырларды, нар бураларды және қошқарларды сойдырды, тойына ішкі оғыздар мен сыртқы оғыздардың бектерін шақыртты, ашты көрсе тойдырды, жалаңашты көрсе киіндірді, қарызға белшерінен батқанды көрсе, қарызын төлеп құтқарды; төбе-төбе ет үйдірді, көл-көсір етіп қымыз сапыртты. (Барша) қол көтеріп, (оның атына) дұға жасады» [Қорқыт ата кітабы 1986: 13]. Бұл мысал қысқасөзділікпен мінезделіп, көптеген пауза арқылы өзіне тән интонациясымен жасалып, өз ішіне, тіпті, рифма, ассонанс және аллитерация элементтерінде де қамтыған.

«Қорқыт ата кітабы» жәдігерлерінен орын алған жырлардың сюжеті, жалпы мазмұны әртүрлі болып, әрбірі өз алдына 12 түрлі оқиғаны сөз етеді. Алайда ол жырлардың әрқайсысы өз алдына бөлек сюжеттен тұрғанымен де, оған қатысушы басты кейіпкерлер мен персонаждар бірдей болып, 12 жырдың барлығында да әрекет етеді. Айталық, Қорқыт атаның өзі осы жәдігерліктегі жырлардың дерлік барлығына да қатынасып отырады. Мұндай композициялық құрылым түркі халықтарына кеңінен тараған «Көрұғлы» цикліндегі жырларды еске түсіреді. Мысалы, қарақалпақтар арасында да «Көрұғлы» («Гөрұғлы») дастанының дара жырлар түріндегі бірнеше бөлімдері (қарақалпақша: шақабы) болып, соның бастырылып шығарылған бес бөлімінің барлығында да Көрұғлы образы кездеседі [Қарақалпақ фольклоры 1986].

«Қорқыт ата кітабы» жәдігерлігіне енген жырларда поэзиялық мәтіндердің басым келушілігі прозаның өзінде-ақ поэтикалық элементтердің молдығы, аллитерация және ішкі рифмалық ұйқастар және басқа да поэтикалық ерекшеліктер, мынадай қорытындыға әкеледі, яғни, «Қорқыт ата кітабы» ескерткішінің бірінші варианты тұтастай поэтикалық формада болған, деп жазады эзербайжан ғалымы Ш.А.Джамшидов [Джамшидов 1965: 20]. Демек, жырдың алғашқы көркем үлгілері қазіргі болжаулардан да ертеде, яғни әлдеқайда әріде пайда болған болуы мүмкін, деп ой түйеміз. Себебі, профессор М.Тахмасиб «Қорқыт ата кітабы» жәдігерлігінің VII-VIII ғасырларда-ақ шығарыла бастағаны жайлы пікір білдірген болатын. Ғалымның бұл пікірінде негіз бар, тіпті, ертеде Орта Азияда билік құрған Эфталиттер дәуірінде (V ғасыр) халықтың рухани дәрежесін көрсетуші көптеген батырлық эпсаналар шығарылған. Әбілқасым Фирдаусидің атақты «Шаһнама» дастанының негізгі сюжеті (фабуласы) осы эфталиттер билігі тұсында пайда болғандығы аян. Осы жағын ескерсек, біздің пайымдауымызша, «Қорқыт ата

кітабы» және «Шаһнама» дастанының сюжеттік оқиғалары жақын ұқсастыққа ие қарақалпақ жырларының тегі, пайда болуы және тарқалуы ерте замандармен байланысты болып, ондағы кей элементтердің сөздерді көркем баяндау белгілері VII-VIII ғасырларда-ақ өмірге келе бастағандығын баса айтуымыз тиіс. Жалпылай айтқанда, көпшілік түркітілдес халықтар жырларының алғашқы пайда болу дерегі, тегі сол кезеңдерден бастау алады. Айқынырақ айтқанда, «Қорқыт заманынан» басталатындығына толық негіз бар.

«Қорқыт ата кітабы» топтамасына енген жырлардың композициялық құрылысындағы әртүрлі көркем бейнелеу құралларының қолданылуы қарақалпақ дастандарымен өте үндес болып келеді. Дастандардағы секілді жыр (Қорқыт жырлары) мәтіндерінде де прозамен поэзия араласып келеді де, бірақ «жырдың» поэзиясы білдіріу (обращение) немесе монолог түрінде болып, өлеңдік мәтіндер әртүрлі буындағы сөздерден тұрады. Демек, бұл жәдігерліктің поэзиясы ертедегіше сипаттарға ие екенін көрсетеді.

«Қорқыт ата кітабы» шығармасындағы жырларда поэтикалық көркем бейнелеу құралдарының қолданылуы бірдей емес. Сондықтан да «Қорқыт» жырларының көркем бейнелеу құралдары бойынша зерттеу жүргізген Ш.Ибраев «жыр» мәтіндеріндегі эпитет – 1294 рет, метафора – 174, салыстыру (тенуеу) – 73 рет кезігетінін жазады. Соның ішінде, көркемдеу құралдары болған метонимия, синекдоха, эллипсис осынау жазба жәдігерлікте өте аз ұшырсатынын айтады [Ибраев 1979: 18-26].

Шынында да бейнелеу құралы болған эпитеттер жыр мәтіндерінде көптеп кездеседі. «Эпитет» грек сөзі болып, біздіңше, «айқындау», «сипаттау» деген мағыналарды білдіреді. Шығармада кейіпкердің әрекетін, предметтің, құбылыстың сапасын, сипатын айқындау үшін қолданылатын көркемдеу құралы. Ол оқиғаны, яки құбылысты анық, нақты көркем, әсерлі етіп бейнелеу үшін пайдаланылатын сөз. Эпитет сөз қосындысынан тұрады. Эпитетте соңғы сөз алдыңғы сөзге өзінің негізін сипаттайтын қасиетін береді. Ол сипаттауда сол құбылыс не образ анық, әсерлі ашылады.

«Қорқыт» жырларында да, қарақалпақ дастандарында да эпитеттер әртүрлі формада сөз және сөйлемдермен байланысып, тұрақты түрде қолданылып отырады. Мысалы, «ала шатыр», «ақ үй», «қызыл үй», «қараша үй», «ақ отау», «қызыл шатыр», «қара көк түсті шатыр» тағы басқалар өткен замандардағы көшпелі

қауымдар мен тайпалардың тұрмыс жағдайларына байланысты қолданылса, қарақалпақ дастанларында да осы тәрізде «боз орда», «алты орда», «ақ үй», «күмбірлеген ақ отау», «ақ отау», «боз отау», «ақ сарай», «ақ шатыр» эпитеттері қолданылады. «Қорқыт ата кітабы» шығармасында тұрақты түрде «алтын» эпитеті бірнеше жола қайталанып, сол замандағы бай, патшалардың үйін суреттеп көрсетуде қолданылады. Мысалы, «алтын тақ», «алтын шатыр», «алтын үй» сондай-ақ күнделікті тұтыну бұйымдары «алтын кесе», «алтын сырға» және т.б. көрсетуде осылай ажыралып тұрады. «Алтын» эпитеті қарақалпақ дастандарында да кездеседі, айырмашылығы сонда, патшалардың тағын суреттеуде ғана (алтын тақ) қолданылып, ал үйді бейнелеуде «ақ» эпитеті жиі қолданылады. Бұлардан тысқары түр категориясы болған «ақ» эпитеті түркітілдес халықтардың тұрмысында кең түрде магиялық ойлаумен байланыстырылған. Мысалы, көптеген шығармалардың таңғажайып өкілі (басты кейіпкердің желеп-жебеушілері болған) – ересен кереметке ие, көпті көрген қарияның атрибуты «ақ» эпитеті болады. Сондықтан да ескерткіште оғыздардың ақылшысы, данышпан пірі – Қорқыт атаның есіміне «ақ сақал» эпитеті қосып айтылса, қарақалпақ дастандарында да батырлардың рухани пірі – Кәмбіл пір, Ғайып ерен, қырық шілтен, Қызыр Ілияс (Қыдыр ата) т.б. есімдеріне қосымша «ақ сақал» эпитетінің таңылғандығын көреміз.

Екі шығармада да батырларды және олардың қару-жарақтарын суреттеуде мынадай эпитеттер жиі пайдаланылады: «ер», «арыстан», «ақ найза» және т.б. «Қорқыт» жырларында қолданылатын «ала» эпитеті, мысалы, «ала қалқан», «алмас ала найза», «ала ат» қарақалпақ дастандарында тіпті сирек кездеседі. Ал, қарақалпақ дастандарында қолданылатын «тіллә» эпитеті «Қорқыт» жырларында жоқ. Демек, эпитеттердің пайдаланылуында ерекшеліктер бар екендігі көрінеді.

Сондай-ақ көркем бейнелеу құралдарының бірі метафоралық тәсіл арқылы образ жасау жағдайлары екі шығармада да бір-біріне үндеседі. «Оғыз-Қазылық баласы Иекенк туралы» баяндалған «Қорқыт ата кітабы» жәдігерлігінің VII жырында: «Мен кеткенде бір аруана келелі буаз қалып еді, сол ұрғашы бота туды ма, еркек бота туды ма? Қорамда бір саулық буаз қалып еді, ұрғашы қозы туды ма, еркек қозы туды ма? үйімде көзі күндей, жүзі айдай сұлу жарым қалып еді. Сол ұл туды ма, қыз туды ма? Мені ұмытпаған болсаңдар, бұл сұрауыма жауап беріңдер, бек жігіттер!» депті

Оғыз-Қазылық. Бұған Иекенк (Қазылықтың баласы – П.К.) жауап катыпты. Тындайық хан ием, ол не деп жауап берген екен:

«– Үйінде аруанаң буаз қалса, ол еркек бота туды, Қара килы қоранда бір саулығың буаз қалса, ол қошқар туды. Үйінде жүзі айдай әйелің жүкті қалса, ол арыстан туды, - депті Иекенк» [Қорқыт ата кітабы 1986: 88-89].

Осыған ұқсас метафоралық суреттеуді «Алпамыс» дастанынан алып көрейік. Онда Алпамыс баласы Жәдигерге қарата:

Маң-маң басқан, маң басқан,

Төрт аяғын тең басқан,

Алды өркешин кум басқан,

Артқы өркешин шаң басқан,

Қара буұраң адасса,

Жойылтқан жоғың мен, - дейді [Қарақалпақ фольклоры 1981: 188-189].

Әкелі-балалы екеуінің бұлай кездесуінің метафоралық тәсілде берілуі, «Қорқыт» жырлары мен «Едіге» дастанында да өте ұқсас келеді. Бұл ұқсастықтарды едігетанушы ғалым К.Алламбергенов «Едіге» дастанымен «Қорқыт ата кітабы» жәдігерлігіндегі жырлардың сюжеттік-типологиялық байланысын зерттеуінде орынды көрсетіп өткен еді.

Бұдан тысқары бас кейіпкердің батыр тұлғасын жойқын күш иесі болған аңдарға ұқсату арқылы метафоралық суреттеу тәсілін қолдану «Қорқыт» жырларында біз Қазан-Салор бейнесінде көреміз. Мәселен, оны «...тайпалар мен рулардың арыстаны, қара халықтың жолбарысы, қоңыр аттың иесі...» дейді [Қорқыт ата кітабы 1986: 12]. Осыған ұқсас жәйт «Алпамыс» жырында Құлтай баба Байбөрі және Алпамыс туралы:

Шаппай-желмей майырылған,

Қартайғанда қарағым,

Қанатынан қайырылған,

ұам туйғыны суңқары...

Ақ үйінің арысланы,

Боз үйінің бостаны, - дейді.

Халық ауыз әдебиетінде поэтикалық жолдарды көркем де әсем түрде жеткізуде бейнелеу құралдары болған теңеулер жиі қолданылады. Себебі, теңеу – поэтикалық көркемдеу құралдарының бастамашысы, демек басқа да көркем бейнелеу құралдары болған параллелизм, синекдоха, гипербола, метонимия, метафоралардың негізі де осы теңеулерден келіп шығады. «Қорқыт» жырларында әйел-қыздардың бейнесі олардың әсемдігін

суреттеуде теңеулердің мол қолланылғандығы көзге түседі. Әсіресе, оғыз эпосында қыздың шырайлы келбетін «жүздері айдай, көздері жұлдыздай жанған арулар» десе [Қорқыт ата кітабы 1986: 20], «Мәспатша» дастанында «жүздері айдай, қастары жайдай, мандайы һімайдай» немесе «...көздері гауһар жаққандай...» деп беріледі [Қарақалпақ фольклоры 1982: 32]. «Қорқыт» жырларында «...күмістей аппақ саусақтарын көрсетті» [Қорқыт ата кітабы 1986: 51], яки Сейілжан сұлудың келбетін «Ақ бетінің қызылы көбік қарға тамған қызыл қандай жанып тұр», «Екі қасың қиылған қаламдай» [Қорқыт ата кітабы 1986: 83] деген теңеулер, ал «Алпамыс» дастанындағы «Күміс сынды тырнағы», «Қанды көр де бетін көр», «Қаламды көр де қасын көр» теңеулеріне, сондай-ақ «Қорқыт» жырларындағы «Оймақтай аузыңа екі түйір өрик дәні симайды» десе [Қарақалпақ фольклоры 1981: 83], дастандарда «Аузы-басы оймақтай, сөйлеген сөзі қаймақтай» теңеуі, «жырларда»: «Қызыл алмадай ақ жүзін»... десе [Қарақалпақ фольклоры 1981: 24], «Мәспатша» дастанында «жүздері айдай...» [Қарақалпақ фольклоры 1982: 32] т.б. да теңеулердің бір-бірін қайталап тұрғандығы, сезілерлі айырмашылығы жоқтығы байқалады.

Жазба ескерткіштер мен қарақалпақ дастандары (жырлары) арасындағы бір ерекшелік, батырдың бейнесін теңеулер арқылы суреттеу «Қорқыт» жырларында жоқ, керісінше, біз жоғарыда көрсетіп өткеніміздей метафоралық бейнелеу тәсілінде беріледі.

Оғыз эпосында да кейіпкердің шамадан тыс батырлық бейнесін, соғыста көрсеткен ерліктерін суреттеуде, орынды қолданылған теңеулер арқылы ашып беріледі. Мысалы, Қазанбек және оның баласы Оразбектің айқастары: «...ол кәуірлерге қылыш жұмсап, қырғидай тиді» [Қорқыт ата кітабы 1986: 36], «Шайқасы тар жолға бұршақ жауғандай, көлдегі қара құстарға лашын шүйілгендей болды. Кәуірлердің бір қанатын суу сепкендей қылып жапырды...» [Қорқыт ата кітабы 1986: 59], «...алпыс тұғам ала найзасын алғанда жауды күшіктей қаңсылатқан» [Қорқыт ата кітабы 1986: 65] деген тәрізді тағы басқа да теңеулер кейіпкердің батыр тұлғасын, ерлік істерін арттырып көрсетеді. Тап осыған ұқсас суреттеулер қарақалпақ дастандарында да көптеп табылады. Мысалы, «– Тайшыхандай патшаның, ырылдатып ит сынды, басын жұлып алады» (Алпамыс) [Қарақалпақ фольклоры 1981: 165], ал, Мәспатшаны көргенде: «Есебі жоқ көп қалмақ, құс ұрған қара торғайдай, апыр-тапыр болады» [Қарақалпақ фольклоры 1982: 106]. Бұдан басқа да екі туындыда да әртүрлі формада

қолданылған теңеулерді мол кездестіруге болады. Осыншалықты таңқаларлық ұқсастықтың болу соны көрсетеді: халықтың поэтикалық жолдарды көркемдікпен тануының бастаулары ерте замандардан басталатыны аян болады, сондай-ақ жыр («Қорқыт» жырлары) және айтылмыш дастандардағы халықтар тегі бойынша бір түбірден екендігін түйсінеміз.

Жоғарыда біз көріп өткеніміздей ауқымды эпикалық мұраларда эпитет, мақал-мәтел, теңеу т.б. да бейнелеу құралдарының көмегімен әсірелеу (гипербола) жасалады. Әсірелеу әсіресе Оғыз эпосында және қарақалпақ дастандарында (бұл жерде: батырлар жырында – К.П.) оқиғаларды жандандырып беруде жиі пайдаланылады. Ерекшелігі, «Қорқыт» жырларында гиперболалық суреттеу әйел-қыздар бейнесін сомдауда кездеспейді де, ал батырлардың образын, олардың күшін басым етіп көрсету үшін олардың жаулармен болған ерлік күрестерін бейнелеуде жиі қолданылады.

Т.Д.Меликов «Қорқыт ата кітабы» жәдігерлігіндегі жырларда поэзиялық өрнектер анафоралық аллитерация түрінде мол қолданылатынын жазады. Дұрысында да бірыңғай бірнеше дыбыстардың сөз басында қайталанып отыруы «Қорқыт» жырларында көптеп кездеседі. Мысалы, «Қазан-Салордың ауылын жау шапқаны туралы» II жырда:

*Қараңғы ақшам (елең) алаңда күні туған,
Қар мен жауын жауғанда ер болып тұрған,
Қара қош аттарды (көргенде) кіснеткен,
Қызыл түйелерди көргенде боздатқан...* [Қорқыт ата кітабы 1986: 19].

Мысалдан көрініп тұрғанындай мұнда бірнеше дыбыстардың жыр басында қайталанып отыруы, оның үстіне дауыссыз дыбыстардың (қ-к, к-г) жиі қолданылуы, шығарманың эмоционалдығын, әсерлілігін күшейтіп тұр. Мұндай үлгіде құрылған өлең құрылысы қарақалпақ дастандарында (батырлар жырында) мол кездеседі. Мысалы, «Алпамыс» жырында:

*Қар үстине қар жауар,
Қарды көр де етин көр,
Қар үстине қан тамар,
Қанды көрде бетин көр...* [Қарақалпақ фольклоры 1981: 20]

Қарақалпақ дастандарына негізінен 7-8 және 11 буынды өлең тән болып келсе, «Қорқыт» жырларында буын саны өзгермелі болып, әртүрлі (4, 5, 6, 7, 8, 9) буынды, тіпті, оннан да көп буынлы болып кездесіп отырады. Бұл – жырдың басқа дастандардан

айрықша бір өзгешелігін көрсетсе, екіншіден, дастандардағы (батырлар жырындағы) өлеңдерге ұқсас болып, кейде қатарласып, кабаттасып тұратын бірыңғай сөздер тізбегінен де құралады.

Жазба ескерткіштің және дастандардың көркемдік байланыстарын салыстырмалы аспектіде зерттей отырып, қарақалпақ дастандарының көркемдік деңгейін жетілдіруде, әсем де әуезді поэтикалық өлең жолдарымен образ тудыруда олардың бастауы ерте замандардағы жазба ескерткіштерден, орта ғасырлардағы «Қорқыт ата кітабы» жәдігерлігінен нәр алып, дамуын жалғастырып келмекте. Солай екен, дастандардағы көркем бейнелеу құралдарының алғашқы деректері, поэзияны көркемдікпен танудың ұшқындары ерте кезеңдерден, яғни «Қорқыт ата кітабы» жәдігерлігіндегі жырлардан басталады екен, деп тұжырымдауға толық негіз бар.

ӘДЕБИЕТ

Мақсетов Қ. Қарақалпақ қахарманлық дәстанларының поэтикасы. –Ташкент, 1965.

Стеблева И. Поэзия тюрков VI-VIII веков. – Москва, 1965.

Жолдасбеков М. Асыл арналар. – Алматы, 1990.

Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. –Москва, 1974.

Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Ленинград, 1974.

Меликов Т.Д. О структуре стихотворных текстов «Книга моего деда Коркуда» // Советская тюркология. – Баку, 1988, -№1.

Короглы Х. Стилистические особенности «Книга моего деда Коркута» // Советская тюркология. – Баку, 1975, -№2.

Қорқыт ата кітабы. – Алматы, 1986.

Қарақалпақ фольклоры. XV том. Гөрүғлы. – Нөкіс, 1986.

Джамшидов Ш.А. «Китаби-деде Коркут» как памятник Азербайджанского народного творчества. Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. фил. наук. –Баку, 1965.

Ибраев Ш. Некоторые аспекты исторического развития эпитета и его функции в «Книге моего деда Коркута» // Известия АН КазССР. Серия филологическая. – Алма-Ата, 1979. -№ 2.

Қарақалпақ фольклоры. VIII том. Алпамыс. – Нөкіс, 1981.

Қарақалпақ фольклоры. X том. Мәспатша, – Нөкіс, 1982.

МАМЛЮКСКО-ТЮРКСКАЯ ВОЕННО-ТЕХНИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Понарядов Вадим Васильевич*

Mamluk-Kipchak literature on military technology

ABSTRACT

During the period from 1250 to 1517 Egypt was ruled by Mamluks many of whom were of Turkic and especially Kipchak origin. That was the reason why some literary works in Kipchak language appeared there. Among these works an important place belongs to treatises on military technology which were translated or compiled from Arabic books whose genre was traditionally determined as the furusiyya literature. The present article is devoted to survey of these texts.

KEY WORDS: Mamluk, Kipchak, furusiyya, medieval military technology, combat training.

В 1250 г. власть в Египте была захвачена военными рабами-мамлюками. Их правление продолжалось до 1517 г., и поскольку большинство мамлюков имели тюркское кыпчакское происхождение, Египет в это время становится одним из центров тюркской культурной и литературной деятельности. Именно из Египта происходит основная масса средневековых письменных памятников кыпчакского языка, которые, впрочем, остаются весьма немногочисленными. Среди них есть специальные лингвистические труды – словари и грамматики, в которых арабские филологи описывают особенности языка находившихся в Египте тюрков, несколько оригинальных поэтических произведений и занимающие неожиданно большое место среди известных мамлюкско-кыпчакских текстов научно-технические работы по мусульманскому праву и военному делу [Eckmann 1963]. Все работы последнего типа являются переводами или компиляциями из переводов, написанных ранее на эту тему арабских сочинений. Подобные сочинения на средневековом мусульманском Востоке составляли особый жанр, называвшийся *фурусиййа* (что с некоторой долей условности может быть переведено как «рыцарская литература»). Наиболее полный обзор

* Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук; vadim.ponaryadov@yandex.ru.

арабских текстов этого жанра может сейчас быть найден в специальной статье Шибаба ас-Саррафа [Al-Sarraf 2004]. В связи с той ролью, какую играла конница в средневековых восточных армиях, к жанру *фурусиййа* традиционно относятся не только собственно военные тексты, но и иппологические, в которых рассматриваются вопросы выбора, подготовки, содержания и лечения боевых коней.

Несмотря на неоригинальность мамлюкско-тюркских военно-технических трактатов, из-за которой они до сих пор исследовались главным образом лишь с лингвистической точки зрения, на самом деле эти тексты очень важны для изучения военного дела всего средневекового Востока, потому что тюркский язык в них значительно более ясен и удобен для интерпретации, чем весьма нестандартный и использующий множество непонятных терминов язык арабских сочинений. Всего известно четыре таких мамлюкско-тюркских текста. Ниже мы приводим их обзор, обращая особое внимание на содержание и доступность в современных публикациях.

Мунйату-л-гузат. Единственная известная рукопись этого произведения, являющегося, несомненно, самым крупным и важным в мамлюкско-тюркской военной литературе и включающем главы по верховой езде, работе копьём, рубке мечом, стрельбе из лука, а также игре в човган (конное поло), хранится в Стамбуле в библиотеке музея дворца Топкапы, где зарегистрирована под номером 3468 в отделе Ахмеда III. Объем рукописи 116 листов. Есть указания, что она переписана в 850 г.х. (= 1446/7 г.) для заказчика по имени Гази Алтунбога, но перевод был выполнен ранее по приказу мамлюкского военачальника Темур-бека. Ни переписчик, ни переводчик текста не известны. Мнения о том, какие арабские сочинения послужили источником для перевода на кыпчакский язык, среди исследователей расходятся: Х. Риттер, Я. Экманн и К. Озтопчу считают, что это часть сочинения арабского автора VIII в. Мухаммеда Ибн Я'куба Ибн Ахи Хазама «Китаб ал-фурусиййа ва-л-байтара»; Ф.Э. Каратай полагает, что источником послужил другой арабский трактат под названием «Ал-фурусиййа фи рамй ал-джихад» [Ritter 1929: 125; Karatay 1961: 619; Eckmann 1963: 319; Uğurlu 1987: 10; Öztopçu 1989: 1].

Публикации: Cunbur 1967 (факсимиле с предисловием); Uğurlu 1987 (транскрипция текста и словарный индекс); Öztopçu 1989

(очерк грамматики, транскрипция текста, английский перевод, словарный индекс, факсимиле).

Китаб фи илм ан-нушишаб, другое название – *Хуласа*. Имеются два списка, в Стамбуле и Париже. Книга состоит из двух частей. В первой части излагаются мусульманские религиозные предания-риваяты, в которых восхваляются достоинства стрельбы из лука и ее место в исламской религиозной истории. Вторая часть посвящена практическим вопросам лучной стрельбы. Во вводной части сообщается, что данное сочинение представляет собой компиляцию, составленную на основе нескольких арабских книг по стрельбе из лука, которая была выполнена по приказу мамлюкского эмира по имени Толу-бег («...да будет вам известно, что причиной написания этой книги стало то, что Махдум Толу-бег ал-Малики аз-Захири вызвал меня ... и выложил передо мной книги на арабском языке по стрельбе из лука ... и потребовал, чтобы я написал на тюркском языке книгу по стрельбе из лука на основе этих и других книг»). По мнению Я. Экманна, Толу-бег, по приказу которого была переведена также иппологическая книга «Китаб байтарату-л-вазих», может быть отождествлен с имеющим аналогичное имя послом ко двору Тохтамышша в Золотой Орде, который посетил его в 1395 г. Соответственно и перевод может быть датирован концом XIV в. [Eckmann 1963: 316]. Имя переводчика неизвестно. Имеются два списка, в Стамбуле и Париже. Стамбульская рукопись, переписчиком которой является Хусейн ибн Ахмед ал-Эрзуруми, находится в библиотеке Баезид, отдел Велиюддина, под каталожным номером 3176 на листах 1v – 166r в составе того же самого кодекса, в который включена «Китаб фи рийазати-л-хайл». Парижская рукопись хранится в турецком фонде французской Национальной библиотеке в составе кодекса под инвентарным номером 179 (листы 100v – 143v).

Публикации: Büngül 1944 (Стамбульская рукопись; турецкий перевод); Öztopçu 1990 (Стамбульская рукопись; очерк грамматики, английский перевод, транскрипция текста с многочисленными опечатками, словарный индекс); Öztopçu 2002 (Стамбульская рукопись; очерк грамматики, английский и турецкий переводы, транскрипция текста, словарный индекс, факсимиле), Delice 2001; Delice 2003 (Стамбульская рукопись; очерк грамматики, транскрипция текста, турецкий перевод, словарный индекс); Zajączkowski 1956 (Парижская рукопись; транскрипция текста, словарный индекс, факсимиле).

Китаб фи рийазати-л-хайл или *Китаб ал-хайл*. Книга состоит из трех частей, в первой из которых рассматривается выбор лошади по удачным и неудачным признакам, вторая часть посвящена ветеринарии, а третья – выезде. Во вводном разделе имеются указания, что книга переведена с персидского источника, по-видимому, сасанидского («падишахи страны Аджам хранили эту книгу в своей казне»), однако обилие в ее языке арабских заимствований при почти полном отсутствии персидских, а также наличие в тексте мусульманских молитв заставляет с осторожностью относиться к этой информации. Имеются два списка, в Стамбуле и Париже. Стамбульская рукопись находится в библиотеке Баезид, отдел Велиюддина, под каталожным номером 3176 в составе того же кодекса, в который включена «Китаб фи илм ан-нушшаб», где занимает листы 66v – 102v. Парижская рукопись хранится в турецком фонде французской Национальной библиотеке в составе кодекса под инвентарным номером 179 (листы 64r – 99v).

Публикации: Büngül 1944 (турецкий перевод); Öztopçu 1983 (Стамбульская рукопись; очерк грамматики, транскрипция текста, турецкий перевод, словарный индекс); Delice 2001; Delice 2003 (Стамбульская рукопись; очерк грамматики, транскрипция текста, турецкий перевод, словарный индекс); Özgür 2002 (Парижская рукопись; очерк грамматики, транскрипция текста, турецкий перевод, словарный индекс, факсимиле).

Китаб байтарату-л-вазих. Книга переведена с неизвестного арабского источника и состоит из двух частей. В первой части рассматриваются хорошие и плохие стати и масти лошади, характеры, предпочитаемые свойства жеребцов и кобыл, пороки в поведении и способы их исправления. Вторая часть носит ветеринарный характер, описывает конские болезни и способы их лечения. Переводчик и переписчики рукописей неизвестны, как и место переписки. Известно лишь, что перевод выполнен по приказу того же самого мамлюкского эмира по имени Толу-бег, который приказал перевести и «Китаб фи илм ан-нушшаб».

Имеются два списка книги, в Стамбуле и Париже. Стамбульская рукопись находится в библиотеке Музея Топкапы, отдел Реван Кёшкю, под инвентарным номером 1695. Состоит из 69 листов, не считая титульного. Первые 17 листов содержат текст, аналогичный Парижской рукописи. Следующие 52 листа посвящены ветеринарии. Парижская рукопись находится в турецком фонде французской Национальной библиотеке в составе

кодекса под инвентарным номером 179. Занимает 61 лист (1r – 62v). В том же кодексе содержатся парижские списки «Китаб фи рийазати-л-хайл» (64r – 99v) и «Китаб фи илм ан-нушшаб» (100v – 143v).

Опубликована только Парижская, менее полная рукопись: Öztopçu 2000 (очерк грамматики, транскрипция текста, турецкий перевод, словарный индекс).

ЛИТЕРАТУРА

Al-Sarraf, Shibab. Mamluk Furūsīyah Literature and its Antecedents // *Mamlūk Studies Review*, VIII (1). Chicago, 2004. P. 141-200.

Büngül, Nureddin Rüştü (çev.). Okçuluk hakkında hülâsa. Ok, yay yapmak, ok atmak san'atları ve okçuluk marifetleri, okçuluk idmanları ve İslam âleminde okçuluğun kudsiyetine dair bilgiler. Konya, 1944a.

Büngül, Nureddin Rüştü (çev.). Kitabı-riyazati-hayil: ata bakmak, atı bilmek, ata binmek, at öğretmek ve atı emlemek, yemlemek ve gemlemek bilgileri. Konya, 1944b.

Cunbur M. Münyetü'l-guzat (Tıpkıbasım). Ankara, 1967.

Delice H.İ. Kıpçak Lehçesiyle Yazılmış Bir Atçılık Kitabı: Kitâb fi-Riyâzeti'l-Hayl // *Türk Dili ve Edebiyatı Makaleleri*, 1. Sayı. Sivas, 2001a. S. 157-224.

Delice H.İ. Kitâb fi-ilmî'n-Nüşşâb. Sivas, 2001b.

Delice H.İ. (hz.) Hulusa. Okçuluk ve atçılık. İstanbul, 2003.

Eckmann J. The Mamluk-Kipchak literature // *Central Asiatic Journal*, Vol. 8, 1963, № 4. P. 304-319.

Karatay F.E. Topkapı Saray Müzesi Kütüphanesi Katalogu. I. İstanbul, 1961.

Özgür C. Kitabı-l'Hayl. Memlûk Kıpçakçası ile yazılmış ilk Türk at ve atçılık eserinin Paris yazması. İstanbul, 2002.

Öztopçu K. A Fourteenth-Century Mamluk Kipchak Treatise on Veterinary Sciences: Kitâb fi riyâzeti-l'Hayl // *Journal of Turkish Studies*. Türklük Bilgisi Araştırmaları 17. Cambridge, Mass. 1983. P. 153-170.

Öztopçu K. Munyatu'l-Ghuzât. A 14th-Century Mamluk-Kipchak Military Treatise (Sources of Oriental Languages & Literatures 13). Cambridge, Mass, 1989.

Öztopçu K. A Mamluk-Kipchak Manual from the 14th Century: Kitâb fi 'ilmî'n-nuşşâb // *Rocznik Orientalistyczny*, XLVII, 1990, № 1. P. 5-63.

Öztopçu K. Memlûk Kıpçakçasıyla yazılmış bir atçılık risâlesi: Kitâb baytaratu'l-vâziḥ (Paris nüshası) // *Journal of Turkish Studies*.

Türklük Bilgisi Araştırmaları. In memoriam Agâh Sırrı Levend. Hâtırâ sayısı II. Cambridge, Mass, 2000. S. 189-229.

Öztopçu K. Kitâb fî 'ilmi'n-nuşşâb. A 14th-Century Archery Treatise in Mamluk-Kipchak. Memlûk Kıpçakçasıyla 14. yy.'da Yazılmış Bir Okçuluk Kitabı. İstanbul, 2002.

Ritter H. La Parure des Cavaliers und die Literatur über die ritterlichen Künste // Der Islam. Berlin; Leipzig, 1939.

Uğurlu M. Münyetü'l-Ğuzât. Ankara, 1987.

Zajączkowski A. Mamelucka wersja arabskiego traktatu o łucznictwie z XIV w. // Rocznik Orientalistyczny, XX, 1956. P. 139-261.

ТЮРКСКИЙ КОМПОНЕНТ В КУЛЬТУРОСОФИИ НИКОЛАЯ ТРУБЕЦКОГО

Пономарёва Галина Михайловна*

Turkic component in Kulturolosophy of Nikolay Trubetsky

ABSTRACT:

The article discusses the ideas of N.Trubetsky relating to the justification of the special role of the Turkic ethnic group in the dynamics of Russian civilization and the "Eurasian world". Traced two directions of influence of the Turkic component: through language and through territorial interactions.

KEYWORDS: language, Turkic, ethnic group, cultural dynamics, Eurasianism.

Во многом интерес к наследию Н.С.Трубецкого связан с его евразийством, относительный радикализм которого в свое время вызывал массированную критику со стороны самых разных идеологически ангажированных структур. Сегодня идеи евразийцев пересматриваются и переоцениваются с учетом опыта «перестройки» и неоднозначных процессов, наблюдающихся в последние годы на постсоветском пространстве. В контексте современного (и отнюдь не первого) «поворота к Востоку» работы Николая Трубецкого приобретают новое звучание. И одна из

* доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философской антропологии МГУ им. М.В.Ломоносова, forever31@mail.ru

наиболее интересных страниц его многогранного творчества сопряжена с прояснением места тюркского компонента в социокультурной динамике России.

Рассмотрение особенностей влияния тюркской культуры на российскую цивилизацию осуществлялось Н.С.Трубецким во многих работах с учетом материалов, собранных им в ранних экспедициях. Впоследствии почти все эти материалы были утрачены в эмиграции или потеряны в Ростовском университете, где ученый оставил их на хранение. Тем не менее, выводы, к которым пришел Н.С.Трубецкой, сохраняют свою актуальность и служат основанием многочисленных работ исследований специалистов в сфере лингвистики, культурологии, филологии, философии, истории.

Главное внимание Н.С.Трубецким уделялось миграции тюркских языков и выявлению закономерностей их взаимодействия между собой и с другими не родственными языками. На основании собранных сведений ему удалось не только реконструировать взаимопроникновение тюркских и славянских языков, а значит и картин мира, которые они фиксировали, но и выявить особенности тюркского психотипа и проследить его влияние на развитие региональных культур и культуры всего «евразийского мира».

Тюркский компонент рассматривался Н.С.Трубецким преимущественно в двух аспектах: языковом и территориальном. При этом влияние тюркских культур на российскую цивилизацию связывалось им с интенсификацией восточных контактов славянских народов и формированием их новых направлений. Доказательством данного тезиса служил сравнительно-исторический анализ некоторых наиболее важных с точки зрения фиксации картин мира слов, к которым Н.С.Трубецкой относил слова, обозначающие пространство, человека, мужчину, женщину, бороду, небо, бога, мир, своего, чужого и др.

Особый интерес представляет попытка ученого выявить «запас несамостоятельных словечек», диалектные совпадения, тембровые корреляции согласных, грамматические новообразования, которые давали бы возможность проследить культурные контакты этносов и зафиксировать перенимаемый ими инокультурный опыт. На основании проведенных исследований Н.С.Трубецкому удалось установить многие значимые характеристики евразийского «языкового союза», по-новому объяснив некоторые культурные

корреляции и роль восточнотюркских языков в образовании «культурных лояльностей» и динамических сопряжений.

Значение тюркского компонента для развития русской культуры и евразийской общности народов Н.С.Трубецкой связывал с совершенно особой функцией «зонирования».

Он полагал, что неродственные народы и языки интенсивно соприкасаются в пограничных зонах, образуя устойчивые или кратковременные союзы, проникают друг в друга, транслируя самобытный опыт проживания и переживания жизни своих носителей, их ценности и мировосприятие. Тюркские языки и тюркские этносы обогащали другие народы своим уникальным «номадическим» опытом, ценностями динамичного образа жизни, холистическим мировоззрением. Контактируя со многими народами и образуя «зону взаимовлияния», тюркские культуры проникали в первую очередь в русскую народную культуру, обеспечивая «восточный вектор» ее развития, ее связь с другими многочисленными и чрезвычайно самобытными культурами Азии.

В работе «Верхи и низы русской культуры» Н.С.Трубецкой подчеркивал влияние тюркского компонента на динамику именно **народной** культуры, в которой «номадическая устремленность» тюркских народов преобразовывалась в перманентное стремление славян на Восток.

Тюркский компонент позволял воспринимать культурное движение как постоянный «выход за пределы», наделять мир холистической целостностью и нераздельностью, поэтизировать родную землю как «жилище для всех», что позволяло ассимилировать «чужое» терпеливо и без отторжения, а уже освоенное и присвоенное использовать для бесконечного отодвигания культурных «фронтиров» за горизонт.

Главными векторами культурной динамики российской цивилизации ученый считал направления на восток и юго-восток, где происходило соприкосновение со «степной» (тюрко-монгольской) культурой. Еще одним значимым направлением было «волжское», благодаря которому русский этнос попал в сферу интенсивного взаимодействия с инородными культурными традициями, оказался на «перекрестье» культурных влияний. Наконец, еще одной «стрелой культурного движения» российской цивилизации Н.С.Трубецкой считал кавказское направление с его ареальными очагами многочисленных бесписьменных языков, миграция которых позволяла лучше понять механизмы культурных взаимодействий и применить сравнительно-

исторический анализ к изучению автохтонных языков Кавказа в контексте их сопряжений со славянским миром и историческим пространством древнего Востока.

Внимание к ареальному моделированию языковых фактов позволило Н.С.Трубецкому реконструировать древнейшую картину родства некоторых тюркских языков на Кавказе, нарушенную последующими изменениями в региональном лингвистическом ландшафте. Ученый был убежден в особой роли тюркских языков (этносов, культур) как на Северном Кавказе, так и в Закавказье, рассматривая их как «культроцентрирующие», передающие древнейшие исторические традиции Востока своему инокультурному окружению.

Лингвоареальные исследования Н.С.Трубецким тюркских языков Кавказа, имеющие чрезвычайно большое значение для понимания закономерностей межкультурного взаимодействия и взаимовлияния сильно расходящихся культурных традиций, были востребованы отечественными специалистами только в шестидесятые – семидесятые годы XX века. До этого времени многие лингвисты полагали, что тюркские языки Кавказа столь специфичны и, в частности, обладают настолько сложными фонологическими системами, что к ним не может быть применена такая классическая процедура обоснования языкового родства, как тест на регулярные звукосоответствия. Кроме того, большинство отечественных лингвистов отрицали гипотезу Н.С.Трубецкого об особой древности некоторых латеральных фонем в тюркских языках Северного Кавказа и о возможности их лингвоареальной атрибуции. Немногочисленные статьи Николая Трубецкого, посвященные этим вопросам, были изданы в России только в 1987 году. В связи с этим имеет смысл более подробно остановиться на идеях Н.С.Трубецкого, относящихся к его концепции языка.

Даже в ранних работах Н.С.Трубецкого язык трактуется в первую очередь как активный культуропорождающий фактор, одновременно определяющий универсальную системность и историческую изменчивость вне- и внутриэтнической коммуникации.

Указанный подход, развиваемый Н.С.Трубецким в целом ряде публикаций («Вавилонская башня и смешение языков» (1923); «Мысли о морфологии» (1931); «Фонология и лингвистическая география» (1931) и др.), позволял исследовать язык в качестве «центрирующего» культурное пространство этноса феномена, кодирующего и транслирующего его исторический опыт. А метод

исторической реконструкции давал возможность всесторонне изучить историческую эволюцию бесписьменных языков, по-новому рассмотреть проблемы миграции древних языков (в первую очередь, протославянских и тюркских) и связанный с ними генезис «русского» и «евразийского» культурных миров.

Н.С.Трубецкой трактовал язык как сверхсложное системное явление, не только воплощающее в себе последствия социально-культурных трансформаций, но и способное оказывать обратное влияние на социокультурные контексты своего существования. Нарастание изменений в гетерогенной языковой системе, с данной точки зрения, может привести и приводит к смене способов кодирования, декодирования и выражения картины мира, свойственной тому или иному этносу, а, следовательно, и к смене способов структурирования этносом реальности и присущих ему стереотипов и механизмов межкультурного взаимодействия.

Н.С.Трубецкой полагал, что возникающие в процессе развития и изменения языка новые языковые структуры и эпифеномены образуют непрерывную «цепь», как непосредственно, так и опосредованно влияющую на способы и формы объективации культуры и характер ее коммуникации с инокультурными феноменами. Такой подход позволял ученому рассматривать язык в единстве синхронных и диахронных взаимовлияний, а исторические сдвиги в языке связывать с историческими изменениями самой модели языковой системы. Структурные инварианты языка, гарантируя его системную целостность, одновременно определяют путь его исторического развития, направление его исторической изменчивости, характер его возможных трансформаций, меру его восприимчивости к «чужому» и «другому». Данные идеи имели принципиальное значение для трактовки Н.С.Трубецким медиативной и коммуникативной функций языка. Ученый был убежден, что характер культуры, присущие ей прототипические основания и структуры, психотип этноса, ее создавшего, его язык и система его коммуникативных стандартов теснейшим образом взаимосвязаны, существуя на принципах взаимодополнительности и системного единства. Характер языка, общий акустический рисунок речи накладывают существенный отпечаток на психофизический облик этноса, его национальный характер, траекторию его исторического пути, вектор межкультурных взаимодействий. Поэтому свою новую науку о языке как пространстве культурного

взаимодействия и социально-исторических трансформаций, Н.С.Трубецкой хотел назвать «этнософией».

Согласно Н.С.Трубецкому, историческая динамика языка и его формирование как сверхсложной системной целостности осуществляются в реальности «месторазвития» культуры, что не только обеспечивает специфику выражения пространственных структур в языке, но и позволяет языку обеспечивать культурную идентичность строго определенного типа. При этом Н.С.Трубецкой был убежден, что пространство («месторазвитие») культуры всегда связано с феноменом её «граничности», который проявляется в форме векторной направленности культурной динамики – либо «центрированной», либо «периферийно-ориентированной».

«Центрированность» культурной динамики направлена «внутри» культурного организма, обеспечивает устойчивость социума и сохранность культурного идентитета, закрепленного в языке и проявляющегося в семантических кодах культуры. «Периферийность» культуры определяется ее ориентированностью на собственные пределы, на «иное» и «другое», на коммуникативный «параллелизм» и культурные заимствования.

«Граница», «граничность» культуры, фиксируемая в структурах языка, понимается Н.С.Трубецким как освоенность и присвоенность традиции, что позволяет четко представлять разницу между «своим», «иным» и «чужим». «Граница» определяет специфику «антропогеографической зоны», которая накладывает отпечаток на любую культуру и делает ее неповторимо-самобытной.

Взаимодействие «антропогеографических зон» осуществляется в синхронно-диахронном режиме и реализуется в сложнейшей системе межкультурных контактов.

Межкультурное взаимодействие имеет в культурософии Н.С.Трубецкого многофакторную обусловленность, которую неправомерно сводить только к специфике исторически сложившихся контактов «антропогеографических зон». Огромное значение здесь имеет социально-исторический фактор в лице традиции и структурно-семантический фактор в лице языка.

Язык аккумулирует в себе исторически сложившиеся матрицы символических интерпретаций, без корреляции которых невозможен ни один акт межкультурной коммуникации. Указанные матрицы, сопрягаясь между собой в пространстве и

времени культуры, образуют особое поле взаимодействия, в котором на определенный промежуток времени («время коммуникации») формируются (или не формируются) «границы понимания» как границы межкультурного взаимодействия. При этом именно культура определяет возможности и ограничения, накладываемые на характер использования ее собственного языка в процессе межкультурной коммуникации, а язык определяет и контролирует форму выражения данной культуры в слове и посредством слова.

Язык определяет стиль культуры, стиль ее коммуникации с «иным», «чужим», «другим» и «своим». Он имеет дело одновременно как с социокультурными инвариантами, так и с их варьированием в локальных (и любых иных) формах, обеспечивающих средства и способы снятия трудностей перевода, перекодирования. Функции языка в этом плане – трансляция, интерпретация, переозначивание, обеспечение взаимосвязи, субординации и взаимовлияния соответствующих текстов культуры, гарантия синхронно-диахронной передачи сообщений, текстов, структур и традиций.

Согласно Н.С.Трубецкому, несопоставимость и несоизмеримость различных национальных образов, картин мира преодолевается языком путем адаптивно-адаптирующего (и тем самым искажающего) проецирования, переноса оригинального содержания в иную смысловую среду, в чужую категориальную сеть. В результате данной способности языка каждый этнос обладает механизмом одновременного воплощения двух стратегий. Во-первых, сохранения инерционности использования языка в принципиально изменившихся условиях при игнорировании новаций и при особом внимании к сохранению своих традиций и своего идентитета. В результате начинают образовываться особые симбиотические языковые комплексы. Во-вторых, даже при чрезвычайно активной коммуникации репрессивного типа с «иным» и «чужим» этнос сохраняет потенциальную и реальную возможность отличать собственные стандарты и прототипы восприятия от ценностных проекций других этносов и культур, что позволяет сделать процесс заимствований избирательным и эффективным для решения этносом своих собственных задач.

Указанные процессы, с точки зрения Н.С.Трубецкого, выражаются не только через взаимодействие стилей, метафор, сказочных и литературных сюжетов и т.п., но и через

терминологические и контекстуальные корреляции. Данные корреляции могут обогащать, корректировать определенным образом исторический, социально-культурный опыт этноса, но могут также приводить к утверждению и победе ментальных шаблонов чужой культуры, что ведет к ментальным искажениям, ошибкам и ложным стандартам, связанным с восприятием и означиванием «чужого» как «своего». Указанная ситуация может усугубляться подключением особой формы межкультурного взаимодействия - т.н. «ареального типа контактов» и «языковой радиации».

В концепции Н.С.Трубецкого «ареалы» обозначают пространство развития языка, центры его возникновения, пространственные привязки, географические узлы существования родственных семей языков и связанных с ними наречий, говоров, диалектов. С «ареалами» сопрягаются векторы пространственного перемещения языков, пути их исторических миграций и взаимовлияний, места формирования языковых кластеров и союзов языковых семей и др. Именно в «ареалах» осуществляется наиболее интенсивная межкультурная коммуникация и создается перманентная возможность для взаимопроникновения различных традиций, этносов, языков и культур.

«Радиация» в теории Н.С.Трубецкого обозначает определяющий характер влияния доминантного языка в границах того или иного «ареала». Она подчеркивает тотальную проницаемость культуры для языка и означает особую форму тесного взаимодействия языковых семей и иных языковых общностей, результатом чего становится образование новых языковых союзов. Благодаря «радиации» начинается интенсифицироваться синтез культурно-лингвистических элементов в новое культурно-историческое единство, что сопровождается сменой, корректировкой, диверсификацией или сломом культурной идентичности. «Радиация» задает ритм смены культурных организмов и определяет идентификационное единство, лежащее в основе существования культурно-исторических типов: «мусульманского», «индостанского», «китайского», «тихоокеанского», «степного», «евразийского» и т.д.

Таким образом, роль тюркского компонента в динамике русской культуры рассматривалась в культурософии Н.С.Трубецкого в единстве конвергенционных и дивергенционных процессов, что имеет несомненное значение для дальнейшего

развития философских, исторических, лингвистических и культурологических исследований как отдельных культур тюркских народов, так и культуры «евразийского мира» в целом.

THE FIRST RESEARCHER OF AMIR TEMUR

Rajabova Burobiya Tangirovna*

ABSTRACT

“Baburnama” is encyclopedic work. Babur wrote extremely valuable information for all periods with the name of Temurbek in more than thirty historical headbands of this work about great ancestor Sakhbikiran Amir Temur. He introduced the events from explanation and description which are associated the name of Amir Temur with his father Umarshaykh Mirzo in his work, to the events which are happened in Dehli and Agra cities. We learned information and descriptions according to significance and essence by classifying seven groups and evaluated that Babur was the first researcher and promoter of Amir Temur.

KEY WORDS: encyclopedic work, images, historical headbands, descriptions, tradition, skill, researcher.

The scientists of the world evaluated unitedly “Baburname” work of Babur as the encyclopedic work and together with this they considered that it was the perfect source for illuminating and motivating The Renaissance period of Temurids and the theme Babur.

One of the important aspects of the work is given clear information, comments, descriptions, reviews, overall, evidences at introductory nature at various levels about historical people, great images, rulers, hadiths, scientists, creators, historians, artists and ordinary people. For instance, it was mentioned more than ten great people who were left their mark in the history of city and gestured their activity in description of Samarkand.

It is extremely valuable that more than thirty descriptions, headband, comments linked with the name, life, activity of Sakhbikiran Amir Temur (1336, Khoja Ilgar village near Kesh city – 1405, Otrar city; he was buried in Samarkand) who was the founder of Centralized state, great military and the sponsor of science, literature, art, culture, are given in “Baburname”. Our observations show that Babur introduced

* PhD, Senior Scientific Researcher of Institute of Uzbek Language, Literature and Folklore under the Uzbekistan Academy of Sciences. E-mail: burobiya67@mail.ru

the events from explanation and description which are associated the name of Amir Temur with his father Umarshaykh Mirza, to the events which are happened in Delhi and Agra cities. According to this, we have right to evaluate that Babur is the first researcher and promoter of his great ancestor, Amir Temur. It should be noted that writer Kh.Sultonov illuminated skillfully some aspects of mutual suitable sides of Amir Temur and Babur on the basis of more than thirty historical information, headbands, descriptions which we have been researching and interpreting, in his badea “Babur” [Zakhiriddin 2014: 118-133], also the information in 31A, 162B, 163A, 224B, 231B, 226B pages of “Baburname” are reflected partially in the article “Amir Temur” [Zakhiriddin 2014: 36-40] which is given in “Babur encyclopedia”.

More than ten information with the name of Temurbek which as Babur wrote Temurbek in his work, in one of the seven indicators, namely, in “The names of people” [Babur 2002: 289] indicator which is given based on the scientific-critical text, at the 2002-year-publication of “Baburname” which is prepared republication based on the publications of Porso Shamsiev, Sodik Mirzaev, Eyje Mano by baburi scientist, Saidbek Khasanov [it was published by international public foundation named after Babur] are shown. We should consider separately claim such these services of our teachers in the science about Babur.

We can classify and interpreted all information and introductions linked with Sakhibkiran Amir Temur which are given in “Baburname” by Babur, with essences and attention under article the followings:

1. The descriptions which the name of Amir Temur is mentioned with high respect as the founder of dynasty and state at the headbands linked with ancestry and genealogy of Umarshaykh Mirza, Khusayn Baykaro and other Temurids. When Babur dwelled in ancestors and genealogy of his father at the beginning of the work, he wrote thoroughly this sentence with special spirit, particular opinion, homesickness and nostalgia, even, gave comment and explanation what son was he in the family, from whom elder, from whom little. Generally, he mentioned traditionally Sakhibkiran with the name Temurbek in all historical headbands of “Baburname” which Amir Temur was remembered. But Babur used “nasludin”, “avlodidin”, “zodi budi” (“descendant of Temurids”) words skillfully in order to express brightly and effectually at the historical background that he and other princes were belonging to temurids family, in some headbands, also he wrote as “Temurbek nasludin”, “Temurbek avlodidin”, “Temurbekning

zodi budi” (“The descendant of Temurbek”) or “The great shah as Temurbek”, “The land of Temurbek”, “The disposal of descendant of Temurbek”. We know, mention of Sakhbikran Amir Temur with Temurbek name in his work with whole heart were seen in “Zafarname” of Sharafiddin Ali Yazdiy [Ali Yazdiy: 1997: 171], the praise ode of poet (malik ul kalom) Lutfiy which was written for Shohrukh Mirzo who was the fourth son of Amir Temur, in Uzbek language, “Munshaot” of Alisher Navoi [Rajabova 2016: 42-48].

2. Certain beks, amirs are mentioned. In “Baburname” are existed many ideas about beks, amirs, clerks who took training, favor from Amir Temur. Babur recited credibly these opinions as the sentence form “Temurbek said” at the claim tone. For example, when he dwelled especially his mother, Kutlug Nigorkhanum in the information about “xavotun va sarori” of his father Umarshaykh Mirzo, he wrote about the relationship of Yunuskhan by mother interconnected to Shaykh Nuriddinbek “The mother of Yunuskhan was the girl or grandson of Shaykh Nuriddinbek who was the beks of kipchak from Turkistan as Temurbek said” [Babur 2002: 39]. He wrote the same about Darveshbek who was the sixth amir of Sultan Akhmad Mirzo: “Another one is Darveshbek, he is the descendant of Egu Temurbek as Temurbek said. He has relationship to Khazrati Khoja” [Babur 2002: 46]. It is interesting that these claims of Babur about Darveshbek correspond the information which are written in sentence about Darveshbek “His descendant is visible to people of whole world” [Navoi 1997: 67] which is given in the second assembly of mukhtasar “Majolis un-nafois” of Alisher Navoi.

3. In the historical events are recited management of state, throne, crown. In the exposition of details of 1495-1496 years of “Baburname” when he wrote his state management system, he dwelled in the characterized information about order and principles called “Temuriya salotini dasturi” (“The management system of Temurids”). We can know management and ceremony methods by order and principles called “Temuriya salotini dasturi” (“The management system of Temurids”) written in information that Amir Temur and Temurids sometimes sat on throne, sometimes on the royal blankets, managed state, called council and accepted ambassadors. In particular, “In these times I am sitting on the royal blankets with “The management system of Temurids”. Khamza Sultan, Mahdiy Sultan and Mamoq Sultan come, I stand up in order to bow them and greet. The sultans sit on the right side. All Mongolians come at the leading of Muhammad Hisoriy. They will do all respect” [Babur 2002: 53]. Or as the leader at the

history, when Babur said with inspiration about political reform which he disseminated himself, namely, announcing himself a king, the date, in this regard, he remembered Amir Temur: “Until this time (913 year) the descendant of Temurbek were called mirzo, I command that from this time all call me king (podshoh)” [Babur 2002: 160].

4. The descriptions linked with city, town and regions such as Kesh, Samarkand, Korakul (region), Dehkat (city), Khurasan (region), Multon, Hirat, Kandahor, Bihira (region), Dehli, Agra. Naturally, this situation was seen more in the region, homeland, city descriptions which were disposal to Amir Temur historically, later Babur ruled them. It is noted with satisfaction that we can aware impacts of Amir Temur, temurids and himself at the town-planning culture which was the integral part of East Renaissance culture and development of cities in their rule period in description of city, regions which were given in “Baburname” and in his activity which was done for wellbeing, prosperity, leadership potential. If we give attention description of Kesh which called sociable city in historical sources, we will aware that Kesh is the city linked with ancestry of Amir Temur from ancient by description and his knowledge, skill, decision at choice the capital city for the great centralized state which he tried to form himself: “Again Kesh region... it is called Shakhrisabz due to flourishing of city in the spring. Temur tried that it would be the capital city due to his descendant were from Kesh.... But the opportunity of Kesh is not as Samarkand to be the capital city. In the result Temurbek chose Samarkand city for capital” [Babur 2002: 31]. Babur this valuable information filled with another valuable information which wrote in his work “Samarkand was built by Iskandar. Mongolians and Turkish people called it Samarkand. Temurbek chose it as the capital. Before Temurbek nobody chooses Samarkand as the capital as the great king (podshoh) Temurbek” [Babur 2002: 59]. Babur remembered skillfully again and again the holy name of great descendant who did the capital Samarkand one of the cultural and educational center throughout the world, in this short description, as he escaped his spiritual and external mists and gave his heart to the God, we can see his attention, unlimited respect to great genus. It should noted that, Babur used masterfully “zodi budi” expression for himself in information linked with Andijan. Or in description Karakul city, he introduced Sakhbikiran with his pleasure and recognition as “Temurbek said...” with one of the familiar gardens which Amir Temur was built: “Again Karakul region... It is so famous, Temurbek said: I have one garden, it has thirty yigach” [Babur 2002: 61].

When in “Baburnama” Babur wrote the history of jurisdiction, owning and managing, he began the story from ancient, namely, jurisdiction of Delhi city to Amur Temur and he concluded the description clearly as “Delhi is rule of Sultan Alauddin. This class is sayyid. When Temurbek conquered Delhi, he gave the government of Dehli to the father of Alauddin” [Babur 2002: 196].

5. At the comparative descriptions linked with his activity in military tactics and construction works. Let’s give attention to one of the historical descriptions which Babur compared himself with Khusayn Baykaro or other princes of Temurids. In the report of events of 1503-1504 years of “Baburname”, namely, the messages which motivated to fight against Sheybanikhan from Sultan Khusayn Mirzo to Babur Mirzo who formed independent state in Kabul. In one of the messages Khusayn Mirza wrote to Babur Mirza to stand with military fortress in Kohmard and Ajar. But Babur Mirzo did not like the military tactics and plans of Khusayn Baykaro which were not thought the result of them, and he remembered with aware Amir Temur who was the founder of the state of Temurids. Namely, “These letters of Sultan Khusayn Mirzo are the unhopeless. Because, the homeland of Temurbek in this time there is not great king (podshoh) who is young, has regions and military”. Also he continued his ideas with “He gained the place of Temurbek”, he showed his protest from this battle which was not supplied the achievement, and explained: “The great king (podshoh) as Sultan Khusayn Mirzo who gained the place of Temurbek” does not battle, hides, how do the people hope him?” [Babur 2002: 103].

Let’s analyze another comparative description linked with construction works which were written in “Baburname”. According to the description, when Babur compared the number and scale of craftsmen who hew the stone, attended in the construction of mosque which descendant was built, with craftsmen who hew the stone, involved to construct the building in Agra, he wrote his advantage aspects without doubt “All things are clear and unavoidable for each work and each thing, for their parents they do this works. That’s why, in “Zafarname” mullo Sharif (Ali Yazdiy – B.R.) wrote in construction of “Masjidi sangin” (“Sangin mosque”) of Temurbek that every day more than two hundred craftsmen who hew the stone, from Azerbaijan, Persian and Indian also other countries, worked in this mosque. In Agra in my constructions every day six hundred eighty people worked from Agra” [Babur 2002: 209] and defied his children to do such construction works. There is another important aspect of this

comparative description for us, namely, firstly, we admit that Babur is the expert of perfect historical work called “Zafarname” of old writer Sharafiddan Ali Yazdiy which was written about his great descendant, Amir Temur in 1424-1425 years, secondly, we remember his didactic letter for Baduizzamon Mirzo who Alisher Navoi hoped, for often reading “Zafarname” in order to learn the history of Amir Temur and political aware [Navoi 1998: 187].

6. At the historical and intensive processes which were commented, and counted one by one Temurids who ruled and managed in throne of Samarkand. Babur wrote about 12 rulers of Temurids name by name and with order from Amir Temur to him in throne of Samarkand, such as Temurbek, Jakhangir Mirzo, Muhammad Sultan, Ulugbek Mirzo, Abdullatif Mirzo, Abdulla Mirzo, Abusaid Mirzo, Sultan Akhmad Mirzo, Sultan makhmud Mirzo, Baysunkur Mirzo, Ali Mirzo, only he wrote himself with personal pronoun “I”, “I took from Baysunkur Mirzo” in the clear events report linked with manage of throne of Samarkand and government system. In this historical information of dynasty, Babur ruled for five years only in throne of Samarkand and he did not mention and show Khalil Sultan who considered the property works than sole, in the dynasty. Showing such order, firstly, it is specific to the method of Babur, secondly, it is introduced reader with 120-year-history of the throne of Samarkand shortly and clearly.

7. At the description of India linked with Amir Temur and him. In the description of Samarkand of this work, we can give information which Babur wrote based on observations about the picture which was drawn by unknown painter and craftsman who were brought from India, in the walls of kushk which was built in bogi Dilkusho: “The gardens and buildings of Temurbek and Ulugbek Mirzo are many in Samarkand.... Also, he was built juma mosque inside the fortress near the Ohanin gate, the craftsmen who were brought from India, worked here.... In Dilkusho was built great kushk, the images of battle of Temurbek in India in the wall of this kushk....”. Or let’s see interesting information given in the work “Dehkat is one of the beautiful cities of Uratepa, it is situated below the mountain, passed this mountain, it is Mascho.... I went to solder’s house, he was old man, his age was sixty or seventy, but there was his mother. She was the old woman, she was 111 years old. When Temurbek came in to India, one of the her descendant attended the battle. She remembered it, she said about it” [Babur 2002: 87]. When Babur wrote about his outcasts days in Dehkat, he mentioned the comment about Amir Temur as the form story inside

the story. Namely, when he wrote surprisingly about 111-year-old-woman, we can feel that he wrote about his memories based on the battle of Amir Temur in India and the relatives of 111-year-old-woman attended in this battle as the soldier, and with dream the authority of India. So, the old woman involved his attention with her story about military battle of Amir Temur in Northern India. In the descriptions of India which are given in “Baburname” he mentioned Amir Temur as the king who was disposal of northern India, giving new life it: “Temurbek came to India, Bhira, Hushob, Chanob and Chinivat are being ruled by temurids” [Babur 2002: 166]. Babur did not write causeless in this information “...are being ruled by Temurids”. Because he gestured with this information that he had his heir right to India and he wrote about official ambassadors who was send demands from them “I convey ambassadors with demands in order to take areas belong to turkish”. But in this description Babur wrote Amir Temur did not stay in throne as him and he expressed his aim skillfully with pairs of words “came and went” in text.

Generally, we can conclude from historical information, descriptions, headbands linked with Sakhikiran Amir Temur which Babur wrote in “Baburname”, firstly, Babur proud with Amir Temur and learned widely history of Temurids, knew and expressed them in effectual way, secondly, because of proximity among the periods, as the great people feel each other spiritually and with heart, he felt completely Amir Temur despite there is the 100-year-history among the king and poet Babur and his great descendant Amir Temur. It is undoubtedly that the more than thirty historical information and descriptions of Babur cause to create scientific researches and creative works about Amir Temur and himself in the future.

REFERENCE

Alisher Navoiy. Majolis un-nafois // MAT. 13-jild. Toshkent: Fan, 1997.

Alisher Navoiy. Munshaot // MAT. 14-jild. Toshkent: Fan, 1998.

Bobur. Boburnoma. Toshkent: Sharq, 2002.

Zahiriddin Muhammad Bobur ensiklopediyasi. Toshkent: Sharq, 2014.

Lutfiy. Devon. Nashrga tayyorlovchi S.Erkinov. Toshkent: G‘afur G‘ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi, 2012.

Radjabova B. Alisher Navoiy ijodida Amir Temurga oid ma‘lumotlar // O‘zbek tili va adabiyoti, 2016, 1-son. 42–48–betlar
Sharafiddin Ali Yazdiy. Zafarnoma. Toshkent: Sharq, 1997.

TÜRK-RUN ABİDELERİ ÖRNEĞİNDE ESKİ TÜRK DİYALEKTİ VE ESKİ TÜRK EDEBİ DİLİ MESELESİ

Rahmanov Nasimhan *

ABSTRACT:

This article discusses ancient Turkic dialects and the relationships of literary language are described; dialects and ancient Turkic scripts, ethnic process relations are the objects of analysis.

KEY WORDS: dialect, literary language, Turkic-runic scripts, koyne, Oguz language, Orhun-Yenisey monuments.

Türk kabilelerinin birleşmesiyle (eski Türk dilindeki *el*) ortaya çıkan devletin topraklarında lehçe dillerin birbiriyle karışması ve Türk Kağanlığı'nda yegane dil olarak kullanılması koyneyi ortaya çıkardı ve onun Eski Türk Edebî Dili olarak sürümü devletçiliğin varlığıyla bağlı kaldı. Kül Tigin'in anısına yazılan küçük yapıtta Bilge Kağan Türk halkına ve beylere hitap ederken “Mening sabimin simadi (KT, 12) – Benim sözümü kırmadı” der. Burada Bilge Kağan'ın konuşmasını eski Türk dilinde yaptığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda eski Türkçe, yani eski Türk dilinin ifadesi olarak bütün Türk Kağanlığı topraklarında kullanılan Türk diline işaret eder. Yani koyne şeklinde ortaya çıkan Türk dilinden günlük iletişimde istifade edilmiştir. Bu dönemde Türk Kağanlığı topraklarında uygulanan edebî dilin koyne temelinde oluştuğu söylenebilir. Durum böyleyken, şive diyalektlerin birbiriyle etkileşimi ya da onların karışık şekli tasavvur edilebilir. Nitekim, Türk Kağanlığı (İlk Türk Kağanlığı ve İkinci Türk Kağanlığı) dönemindeki edebî dilin karışık hâlde olduğu Türk-Run yazısından da anlaşılabilir. Türk-Run yazısının varyantlarının bulunması ya da gramer şekilleri arasındaki farklar koynenin Eski Türk dilinde çok kuvvetli olduğunu kanıtlar.

Eski Türk dili ve Türk yazısı birbirinden ayrı tutulamayn olaylardır. Türk Kağanlığı döneminde Eski Türk dilinin uzun yıllar boyunca Türk Kağanlığı topraklarında kullanıldığını yazılı abideler de kanıtlamaktadır. Moyun Çur yazıtında şöyle bir cümle vardır: bing jilliq tuman kunlik bitigimin balgumin anta yasi tashqa yaratitdim (MÇ,21) – bin yıllık, tümen günlük yazımı, işareti orada yassı taşta yazdırdım.

Aynı habere İletmiş Kağan yazıtında da rastlanır: bing jilliq tuman kunlik bitigimin balgumin bunta yasi tashqa yaratitdim, tolqu tashqa

* Prof.Dr., Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi, nasimhon_r@mail.ru

toqutdim - bin yıllık, tümen günlük yazımı, işareti orada yassı taşa yazdırdım, ağır taşı oyurdum.

Biz, Türk-Run yazısının iptidası ve bununla bağlı olarak Türk dilinin Türk Kağanlığı sınırları içinde ve onun dışında yayıldığına odaklandık. Yani, koyne hadisesinin eski Türk dilinin temelini oluşturduğu fikrini ileri sürmekteyiz. Şu da vurgulanmalıdır ki Moyun Çur yazıtında bulunan bir haber nasıl olur da İletmiş Bilge Kağan yazıtında da tekrar kullanılır? Ayrıca, Moyun Çur yazıtı Uygur kağan Moyun Çur adına dikilmiş ve kitabede Moyun Çur'un son Türk kağanı Özmiş Tigin üzerine galibiyeti beyan edilmiştir. S.E.Malov, Moyun Çur yazıtının dilini irdelerken “Uygur anıtıdır ve diğer kitabelerin dilinden, örneğin Oğuz dilinden ayrıcalık taşır. Fiil yapısı daha çok dikkat çeker” şeklinde kısaca tanımlar [Malov, 1959, s.30]. Kanaatimizce C.E.Malov fiil şekilleri ve birleşik fiillerin oluşturma şeklini kastetmiştir. Örneğin -ip bağ fiilinin ilk defa Moyun Çur yazıtında kullanıldığını görebiliriz: ichigirip yana joridim (MÇ 7) – tabi ederek yine ileri yürüdüm. Yalnız bağ fiilin Orhun yazıtlarında sık sık kullanılan **-a** şekline Moyun Çur yazıtında (bu anıtın dil özelliklerinde Uygur diyalekti kabarak görünmesine rağmen) ara sıra rastlanır. Ayrıca Oğuz diyalektine ait **-duq** geçmiş zaman şeklinin söz konusu yazıtta her 3 şahısta kullanılmış olması özel bir durumdur: Bukagukda sakiz oguz, toquz tatar kalmaduk (MÇ 13) – Bukaguk'ta Sekiz Oğuz, Dokuz Tatar (boyundan kimse) kalmadı. Bununla birlikte şu fiil şekline diğer kitabelerde rastlanmaz: sakiz oguz, toquz tatar kalmati kalti (MÇ 15) – Sekiz Oğuz, Dokuz Tatar bir tane bile kalmadan (sözcüğü sözcüğüne: *gelmeveni*) geldi. **-duq** ortaç şekli Orhun abidelerinde, özellikle Kül Tigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk yazıtları dilinde geçmiş zamanı ifade eden ortaç (*alladuk alin, qaghanladuq qaghanin* gibi) olarak kullanılır ama (Kül Tigin ve Tonyukuk yazıtlarının dili eski Oğuz dili diyalekti olarak gösterilmesine rağmen) [wikipedia. *Восточнотюркские языки*]. Moyun Çur yazıtında olduğu gibi belirli geçmiş zamanı ifade etmez. Ama bu iki yazıtın aynı diyalekte ait olduğunu söylemek için kanıtlar yeterli değildir.

Eski Türk anıtlarının her biri dikkatle incelenecek olursa (ya sesbilgisi ya yazı ya kelime bilgisi ya da gramer şekillerinde) birkaç diyalekt özelliklerinin bulunduğu anlaşılır. Yani, tam anlamıyla Oğuz ya da tam bir Uygur yazıtı yoktur. Diyalektlerin Türk Kağanlığı'nın edebî diline temel olduğu kuşkusuzdur. Yalnız hangi diyalektlerin eski Türk edebî dilinin temelini oluşturduğunu belirlemek önemli bir meseledir. Zaten diyalektler eski Türk edebî dilinin yanı sıra etnik süreci de belirleyen etkenlerden biridir.

V.V.Radlov, eski Türk dilinin temelini oluşturan diyalektler üzerinde dururken üç diyalektin eski Türk-Run anıtları dilinde yansıdığını kaydetmiştir. Bunlar, eski kuzey diyalekti (Türk Sır dili); eski güney diyalekti (Uygur dili); karışık dil [Kononov A.N., 1980,24]. V.V.Radlov, Orhun-Yenisey anıtları ve Yenisey anıtlarının tamamını kuzey diyalekt içinde sayar. Kuzey diyalektin esas özelliklerini kaydederken de iki ünsüzü ifade eden (*lt*, *nt*) işaretleri örnek olarak gösterir. Söz konusu işaretlere Talas yazıtlarında (diyelim, Talas'ta bulunan ilk anıtta) da rastlanır. Buna göre söz konusu işaretlerin diyalekt özelliklerini de araştırmak lâzım olur. Uygur kağanı Moyun Çur yazıtında da söz konusu işaretin kullanıldığını görürüz. Ayrıca kuzey diyalektin anlaut, auslaut ve inlaut özellikleri de bütün eski Türk dilleri için genel bir kural olduğu anlaşılır. Örneğin: **blm** : 1.şahıs kişi zamirinin **bän** ve **män** şekli Bilge Kağan (BK 33, 36,9) yazıtında bulunmaktadır, yani her iki şekil de kullanılmıştır. Ayrıca Yenisey abidelerinde, örneğin Altın Göl ilk yazıtında (7) da **män** şekli vardır. Kül Tigin yazıtında sadece **män** şekli (KT, 11), Yenisey abidelerinde **bän** ve **män** şeklinin paralel olarak kullanıldığı dikkat çekicidir: **Bän** oltum turgis al ichinta bag ban bitig... (YY, 67) – Ben vefat ettim, Turguş halkı arasında bey ben bitig...**Bän** tängri älimkä älhisi ärtim (PTP,78) – Ben ilahi devletimin elçisi idim. Tonyukuk anıtında ise **män** şekli kullanılmamıştır. Sadece **bän** şekli 19 defa kullanılmıştır. Sadece 1.şahıs kişi zamirinin kullanışıyla ilgili durumdan yola çıkarak, yani bir ses olayına dayanarak Tonyukuk yazıtının tam anlamıyla Oğuz diyalektinde yaratıldığını, aynı zamanda karışık dilin (buna diyalekt olarak bakmanın yerinde olacağını düşünüyoruz) de etkilerinin olduğunu söyleyebiliriz. İncelemelerden anlaşılmaktadır ki Tonyukuk ve Bilge Kağan yazıtlarının yanı sıra Yenisey yazıtları, Manilik metinlerinde de **-d** dil özellikleri göze çarpar: адырыл- (YY 76) adak (YY 77), koduk (Xyact. 125) be s. Bazı durumlarda **z** dil özelliklerinin olduğuna dair kanıtlar bulunmaktadır: azun (dünya) (YY 101). Bu açıdan Yenisey yazıtlarındaki **-d** dil özellikleri Karahanlılar dönemi dilini yansıtır: *ish kozuk* (emek) (KY).

Daha sonraki dönem Türk anıtlarında, örneğin, Altun Yaruğ'da tıpkı Kül Tigin yazıtında olduğu gibi 1.şahıs kişi zamirinin sadece **män** şekli kullanılmıştır. Ayrıca Altun Yaruğ bulunduğu yer ve dönemine göre Kutadgu Bilig'e yakın ise de **d** dile ait olduğu anlaşılır. Söz konusu yazıtın koyne özelliklerinin IX.yüzyılın sonu ve X.yüzyılın başlarındaki birkaç diyalekti kendinde bulundurduğunu daha önceki çalışmalarımızda söylemiştik [Altun Yaruğ, I, 2009, 17-20].

Vurgulanmalıdır ki Tonyukuk yazıtında sadece *bän* şeklinin kullanılmış olması Oğuz lehçesinin yazıtın esas diyalekti arz ettiğini gösterir. Zaten Kül Tigin ile Tonyukuk yazıtı arasındaki dil ve üslup farkları onların diyalekt özelliklerini ortaya koyan etkenlerdir [Kononov A.N., 1973, 90]. Tonyukuk yazıtına Oğuz diyalektinin büyük etkisini kanıtlayan diğer delil Tonyukuk'un kendisidir. Nitekim Tonyukuk Aşide boyundandır. Tonyukuk, Türk Sır halkı ve Oğuz halkını ayrı ayrı olarak gösterir. Aynı zamanda aşağıda Tonyukuk yazıtından aktarılacak parçada Türk Sır halkı ve onun dili (yani diyalekti) ile Oğuz halkı ve onun dili (yani diyalekti) arasında farkın bulunduğu dair işaret bulunmaktadır: Qapaghan qaghan (yoq arti arsar),¹ Turk sir bodun yirinta bod jama, bodun jama, kisi jama idi yoq artachi arti. İltaris qaghan, bilga Tonyuquq qazghantuq uchun, Qapaghan qaghan Turk sir bodun yoruduqi... Turk bilga qaghan Turk sir bodunugh, Oghuz bodunugh igidu olurur (Ton. 60-62) – Kapağan Kağan (olmasaydı), Türk Sır² halkı toprağında halk da, boy da, insan da sahipsiz kalırdı. İltariş Kağan (ben) bilge Tonyukuk (başarı) kazandığımız için, Kapağan Kağan Türk Sır halkı yerinde (hüküm) sürmektedir. Türk bilge kağanı Türk Sır halkını, Oğuz halkını idare etmektedir.

Parçadaki tarihî olaylar üzerinde durmayacağız. Tonyukuk'un *Türk Sır halkı* ve *Oğuz halkını* iki ayrı kavim olarak göstermesi dikkat çekicidir. Tonyukuk, Türk Sır halkı ile Oğuz halkını ayrı bir kavim olarak gösterdiği için onların diyalektlerinde de farklılığın olması doğaldır. Ayrıca, “Sır” (ya da “Ser”) Aşin boyundan da Aşide boyundan da ayrıcalık taşımış, Seyanto, yani “Sır” olarak anılmış ve o, Kıpçak kavminin atalarıdır [Yevstigneev Y.A. 3]. Aynı zamanda Oğuzlar, Sır'lardan (Kıpçak) farklı olarak Hun'ların evlatlarıdır [Yevstigneev Y.A. 3]. Yine parçadan Türk Kağanlığı'nda Sır, yani Kıpçak kavminin mevkiinin daha yüksek olduğunu ve Kıpçak diyalektinin de Eski Türk dilinin gelişmesinde önemli yer tuttuğunu anlayabiliriz.

Oğuzların ve Oğuz diyalektinin mevkiinin Türk Kağanlığı topraklarında yüksek olduğu Türk yazıtlarında kaydedilmiştir. Eski Türk yazıtlarında “Türk” adı Türk Kağanlığı'nın kurucusu olan bütün Türk boyları birliği için kullanıldıysa “Oğuz” terimi Oğuz boyları birliği için kullanılmıştır. Etnik süreci vurgulamaya çalışmamızın nedeni, Tonyukuk yazıtında adı geçen iki etnik adın iki diyalektin adı

¹ Metnin anlamına dayanarak parantez içindeki cümleyi biz yazdık.

² H.Orhun bu kelimeyi muttehit diyerek parantez içinde soru işareti koymuştur.

olduğunu ortaya koymaktan ileri gelmektedir. Kaşgarlı Mahmut'un ileri sürdüğü deliller de fikrimizi kanıtlar. Onun ortaya attığı deliller ve ileri sürdüğü fikirler Türk dilinin koynine üzerine kurulduğunu, anlaut ve auslautun ses olayı olarak koynine hadisesi için kural olduğunu kanıtlar. Üstelik eski Türk dilinin koynine üzerine kurulduğunu Tonyukuk yazıtından alınan yukarıdaki parça da bir kez daha kanıtlar. Kaşgarlı Mahmut Divan-ı Lüğati't-Türk eserinde dil ve lehçeler arasındaki farklar üzerinde dururken Türkler ve Oğuzların dilindeki farklılıklara dikkat çeker [Kaşgarlı Mahmut 1960, 66-67]. Kaşgarlı Mahmut, bu delillerle Oğuzları Türk kavimlerinden ayrı tutmakta değildir. Sadece Oğuzlar dilinin "sadece Türkçe, dillerin sadesi" [Kaşgarlı Mahmut 1960, 65-66] olduğunu vurgulamaktadır.

Bazı Türkologların eski Türk dilinin sınıflandırılması üzerindeki görüşlerine bakarsak bu konuda çözülmesi gereken problemlerin az olmadığını görürüz. Biz söz konusu problemlerin çözülmesi Türkologların en önemli vazifelerinden biri olduğunu kaydetmekle yetiniyoruz. İleride, eski Türk kavimlerinin etnik süreci ve boyların dilleri arasındaki farklar birbirini tamamlayan hadiseler olarak incelenecek, hem Türk kavimlerinin etnik tarihi hem onların dilinin diyalekt özellikleri araştırılacak, deriz. Bunun için IX-X.yüzyıllara ait Doğu Türkistan'da meydana gelen eski Uygur-Türk yazısıyla yazılan Türk yazıtlarına da başvurulmalı. Daha önce belirttiğimiz gibi, V-VIII.yüzyıllardaki kelime dizini, gramer şekilleri ve ünlüler dizini Altun Yaruğ'da devam etmiştir ve Doğu Türkistan'daki Türk dilinin durumunu Altun Yaruğ'daki koynine belirler..

Biz Proto-Türk dönemindeki tam tersi süreç, yani Türk dilinin lehçe, şive ve ağızlara ayrılma süreci üzerinde durmayacağız. Çünkü bu konu daha önce araştırılmıştır [Ahmet Caferoğlu 1984, 60-61]. Koynine, edebî dil ile lehçeleri bağlayan ve belli bir dönemde devlet ya da ülke topraklarında geçen etnik süreci belirleyen önemli bir etkidir. Bu bağlamda, koynine hadisesi eski Türk dilinin içerdiği lehçeleri birbirinden ayırmaya yarar.

Kısacası, Türk Kağanlığı topraklarında yegane diyalekt değil, birkaç diyalekt edebî dili ortaya çıkarmıştır. Oğuz, Sır (Kıpçak) ve diğer Türk diyalektleri genel Türk dilini Türk elinde yegane iletişim vasıtasına dönüştürdü. Eski Türk dilinde koyninenin asıl vazifesi işte budur.

KAYNAKÇA:

Malov S.E., Pamyatniki drevnyurkskoy pismennosti Mongolii i Kirgizii, Moskova-Leningrad, 1959.

https://ru.wikipedia.org/wiki/Восточнотюркские_языки.

Bu konuda bakınız: Kononov A.N., Grammatika yazıka tyurkskih runičeskih pamyatnikov VII-IX vv, Leningrad, Nauka, 1980.

Altun Yaruğ, 1.kitap –Ön söz, açıklama ve eski Türk dilinden tebdil müellifi Nasimhan Rahman, Taşkent, Fen Yayınevi, 2009.

Kononov A.N., İz nablyudeniyz nad sintaksisom nadpisi Tonyukuka (VIII v.) – PHILOLOGICA. Nauka, LO, L.: 1973.

Detaylı bilgi için bakınız: Yevstigneev Y.A. Kıpçak\polovsı\kumanı i ih potomki.

Yevstigneev Y.A. Kıpçak\polovsı\kumanı i ih potomki.

Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lugati-t Türk, cilt 1, Özbekistan Bilimler Akademisi Yayınevi, Taşkent, 1960.

Kaşgarlı Mahmut, A.g.e.

Bakınız: Prof.Dr. Ahmet Caferoğlu. TURK DİLİ TARİHİ. I-II. 3 baskı. İstanbul, 1984.

ӘЛИШЕР НАУАИДІҢ “НАСАИМ УЛ-МУХАББАТ” ТУЫНДЫСЫНДА АЙҚЫНДАУЫШ МҮШЕЛЕР

Рахматов Мардон Мехмонович*

Appendix constructions of Alisher Navai’s composition “Nasoyim ul-muhabbat”

ABSTRACT:

design applications may be consumed separately from the proposals in connection with the intonation and is used for clarification in the proposals. Interpretation happens in the field who used the indeterminate meaning of part of speech the pronoun, name numbers and name nouns. Design applications have predicative signs and serve the actual supply as the center denotes the rema – the news.

KEY WORDS: communicative goal, pronoun, lexical unit, grammar tool application design with applications, the definition of secondary predication, updating.

Ұлы дарын иесі Әлишер Науаи өз ана тілінің жанашыры ретінде шығармаларының көп бөлігін түркі тілінде жаратқан. Өз замандастары арасында бірінші болып түркі тілінің шексіз мүмкіндіктерін көрсетіп берді, түрлі тәсілдермен өрнектеді, оның

* филология ғылымдарының кандидаты, доцент, Өзбек тіл білімі кафедрасы, Әлишер Науаи атындағы өзбек тілі және әдебиеті университеті. mard66@mail.ru

дәрежесін жоғары көтерді. Сондықтан ақын шеберлігіндегі әр түрлілік, бейнелеу үлгілерінің сан алуандығы, олардың көркемдік жарқынымен мазмұн көлемінің кеңдігі барлық замандағылым адамдары мен оқырмандары тарапынан тән алынғандығы және терең зерттелуі бекер емес.

Ақын “Насайим ул-мухаббат” туындысы тілінде тіл білімінің фонетикалық сатысынан синтаксистік сатысына дейін тамаша тіл айшықтары – лингвистикалық тәсілдер қолданған, олардың әрқайсысы шығарма тілінде өзіне тән орынға ие. Олардың барлығы ақынның көздеген мақсатын бейнелеуге қызмет еткен. Сондай синтаксистік тіркестердің бірі айқындауыш мүшелер (тіркестер).

Айқындауыш мүшелер қолдану орнына қарай оқшауланған анықтаушы, парцеллятив тіркестерге ұқсайды. Анықтауыштар заттардың белгісін анық көрсету, асыру, назарын белгіге тарту мақсатында оқшауланса, сөйлем мүшелерін белгілі бір мақсатпен коммуникативті қайта бөлшектеу нәтижесінде парцеллятив сөз тіркестері пайда болады. Айқындауыш мүшелер болса жоғарыдағылардан өзгеше бір сөйлем шеңберінде айтылуы мүмкін болған пікірді толықтыру мақсатында мазмұны толық ашылмаған сөйлем мүшелерін түсіндіру, мазмұнын толықтыру мақсатында пайда болған синтаксистік тіркестер. Олар негізінен баяндауыштан тыс ажыратылып, жаңа мазмұндық ортаны пайда етеді. Сондықтан кейбір ізденушілер оларға синтаксистік жағдай ретінде қарап, айқындау, кейде парцеллятив тіркес атауымен үйреніп келген [Исхақов 1961: 285-289; Туропова 1980: 53-56.; Маскапов 1985: 20; Йўлдошев 2009: 268]. Ф.Исхаков зерттеулерінде осы синтаксистік жағдайға байланысты парцелляция, “динамикалық қосымша” терминінде қолайды [Маскапов 1985: 20]. Б.Маскопов айқындауыш мүшелерді мынадай түсіндіреді: “Сөйлеу кезінде пікір толық тиянақты аяқталған дәрежеде айтылған болады. Содан соң оған алдын ала ойламаған жерден бірдеңені қосып айту сөйлеуші назарында қажет түйіледі. Міне осы қосымша түсініктеме аяқталған кідірістен соң айтылады. Алдын ала ойланбаған, бірақ қосымша ретінде айтылған осы кейінгі сөз айқындауыш мүше (қосымша конструкция) деп аталады. Айқындауыш мүше алдыңғы сөйлемнің негізгі мазмұнын кеңейтіп, толықтырады, реалдастырады және оған анықтық береді” [Маскопов 1973: 51]. Ш.Хайдаров жұмысында болса айқындауыш және парцеллятив конструкциялар

бір-бірінен ажыратылған және айқындауыш тіркестерден бөлек парцеллятив тіркестер берілген [Хайдаров 2011: 55].

Қазіргі өзбек тілінде сөйлем құрамында қолданылған синтаксистік бөлшектер: оқшауланған бөлшек, одағай, кіріспе және қыстырма сөздер, айқындауыш тіркестер сөйлемді әрі синтаксистік, әрі семантикалық жағынан күрделендіруі айтылады. Осыған байланысты айқындауыш мүшелерде сөйлем құрамын күрделендіруші синтаксистік тіркестер қатарына енгізу орынды. Себебі айқындауыш мүшелер сөйлеу жағдайына байланысқан тәрізде сөйлем құрамындағы белгілі бір бөлікті белгіленген мақсатпен түсіндіру, оның мағынасына айқындық енгізу нәтижесінде пайда болатын тіркес саналады. Ақтуал бөліну жағынан қаралса, айқындауыш мүше сөйлем құрамында қолданылған қандай да бір бөлшек (ішкі қуыс сөз) тің мазмұнын толықтыру, қосымша ақпарат тасу міндетін атқарады. Пайда болған бұл жаңа мазмұндық орта- рема. Коммуникативтік мақсаттың тірек нүктесі- сөйлемнің бірінші бөлігі (мағынасы түсіндіріліп жатқан бөлік) екінші бөлік- коммуникациялық (тіркес) структураға байланысты тема болып келеді [Хайдаров 2011: 55]. Осы себепті сөйлемнің синтаксистік құрылымы мен коммуникативті құрылымы арасында белгілі бір үйлесімсіздік пайда болады.

Классикалық мәтіндер тілінде, мәселен, “Насайим ул-мухаббат “ туындысы тілінде осындай лексикалық бірліктер, грамматикалық тұлғалар кездеседі. Олар сөйлеу субъекті мен адресат арасында ақпарат алмасуында өзіне тән орынға ие болады. Мұнда сөйлеу субъекті сөйлеудің тұлғасын таңдауда әдеттегі баяндау тәсілінен ерекшеленіп, кейбір синтаксистік құрылымдар қосымша сияқты, негізгі сөйлем мүшелерінен тыс ажыратылады. Сондықтан мұндай сөйлеуде екі түрлі предикатив бірлік түйін пайда болады. Олардың бірі негізгі болып, екіншісі толық болмаған түйін, яғни жарты предикативті. Негізгі түйін негізгі сөйлемнің жалпы мазмұнынан айқындалса, толық болмаған түйін жарты предикативті-айқындауыш мүшелер арқылы анықталады [Ахмедова 2006: 234].

Негізгі сөйлем құрамында түсіндіріліп жатқан сөйлем мүшелеріне мазмұндық тұрғыдан “іші бос (қуыс) “ [Хакимов 2013: 42] сөздер енеді. Сөйлеу барысында “іші бос“ сөздердің мазмұны айқындалады. Оның бұл қасиеті қыстырма сөздерге де ұқсап кетеді. Қыстырма сөздерде кемінде екі предикатив орта пайда болуымен айқындауыш құрылымды сөздерден ерекшеленеді.

Туындыда қолданылған “іші бос” сөздер мен олардың айқындалуына байланысты екі түрге бөлінеді:

а) есімдіктердің мағынасын айқындауымен пайда болған айқындауыш мүшелер.

б) контекстуал “іші бос” сөздердің (зат, сан есімдер) айқындалуымен пайда болған айқындауыш мүшелер.

Өзбек тілі бқлімінде есімдіктер “іші бос” сөздер, мағына қабаты бос сөздер ретінде тілге тиек етіледі. Зерттелініп отырған нысан тілінде *ул, хамул* және басқа сілтеу есімдіктерінің мазмұны сөйлеу жағдайымен байланысты болған синтаксистік тұлғаларман толықтырылады. Яғни, есімдіктердің бегісіз мағына беруі мен нақты мағынасы сөйлеу жағдайын, сөйлеу көрінісін талап етеді және мәтінде, әлеуметтік орта немесе сөйлеу жағдайында айқындалуында көзге анық түседі [Ғақимов 2013: 47]. Сондықтан зерттелініп отырған нысан тілінде есімдіктер мен айқындауыш мүшелер арасында синтаксистік-семантикалық қатынас мәтінде жаратылған сөйлеу қалпы арқылы пайда болғанын көру мүмкін. Мысалы: ... *барча оламда ҳеч нима била пайванди йўқдир: не дунё била, не оҳират била, не нафас била* (370). Сөйлемдегі *ҳеч нима* болымсыздық есімдігі қарсылықты тіркеспен қалыптасқан *не дунё била, не оҳират била, не нафас била* толықтырушылармен айқындалған.

Айқындауыш құрылымды сөйлемдерде де, оқшауланған қыстырма сөздер сияқты есімдік пен айқындауыш мүше арасында синтаксистік қатынас тығыз болғаны үшін олар қарапайымдылық, қолайлылыққа бейім. Негізгі сөйлем құрамындағы дейксис бөлшектер орнына оңай ғана айқындауышты қоюға болады. Мысалы: ...*барча оламда не дунё била, не оҳират била, не нафас била пайванди йўқдур* (370) сияқты. Салыстырыңыз: *Кўрдум, хамул йигит эрдик, Астробод йўлида бизнинг била йўлдош эрди* (696). Оқшауланған анықтауышты сабақтас құрмалас сөйлем. *Ғамул* (*ўша*) есімдігі орнына сабақтас құрмалас сөйлемді қоюға болады: *Кўрдум, Астробод йўлида бизнинг била йўлдош бўлган йигит эрди*.

Мұндай құрылымдарда дейксис бөлшек ретінде айқындауыш мүшеге белгі беру міндетін де атқарады. Бұл сияқты айқындауыш мүшелер негізгі сөйлем мүшелерімен жалғаулықтар көмегінде ажыратылуы мүмкін. Мәтін талдауда мұндай құрылымдар негізінен яғни талғаулы жалғаулығымен ажыратылғанын көрдік: *Имом Муҳаммад олиб тааммул қилди ва деди: субҳоноллоҳ, биз тиладук ва ул топти, яғни Имом Аҳмад* (440). Өзінің қалыпты морфологиялық құрылысы мен орналасуына қарай ажыратылған

бөлшек немесе парцеллятив құрылымды естетсе де, оның семантикалық шеңбері мәтін құрамында қолданылған үл есімдігінің мағынасымен байланысты. Мұны төмендегі сөйлем мысалында да көру мүмкін: *Үл Ғазрат буюрдиким, үл қавм билаки, меҳмонликка борурлар, яғни дарвешлар, йўқ үл қавм билаки, элни меҳмонликка тиларлар, яғни тавонгарлар* (266).

б) контекстуал іші бос сөздер.

Әлишер Науаидің “Насойим үл-мухаббат” туындысында негізінен оқшау сөздердің басқа сөздермен байланысып келгенінде негізгі мағынасында толымсыздық байқалады. Бұл жағдай көбінесе сандардан соң келетін есеп сөздері қолданылған сөйлемдерде кездеседі. Сөйлемде қолданған есеп сөздерінің мағынасын айқындау нәтижесінде айқындауыш мүшелер пайда болған. Мысалы:

Фарзанд сөзі ...Ғазрат Шайхқа Ғазрати Ғақ с. т. Қирқ икки фарзанд бериб ерди, ўттиз тўққизи ўғул ва учи қиз (435). Сөйлемдегі *қирқ икки* саны ажыратылған бөлшек – *ўттиз тўққузи ўғул ва учи қиз* арқылы айқындалған.

Ғалифа сөзі: Ғожа Абдулғолиққа уч ғалифа эрмиш: Ғожа Ахмад Сиддиқ ва Ғожа Ориф Ривғарий ва Ғожа Ав-лиёйи Калон. (443). Жумладаги уч сўзи *Ғожа Ахмад Сиддиқ ва Ғожа Ориф Ривғарий ва Ғожа Ав-лиёйи Калон* сөйлемдегі сөзі халифалардың есімдерімен айқындалған.

Адад сөзі: Ва қирқ адад бўрк бизга берди, йигирма манга ва йигирма анга (513). Сөйлемдегі *қирқ* саны *йигирма манга ва йигирма анга* айқындауыш мүшемен айқындалған.

Оқшауланған айқындауыш құрылымдар сөйлемегі белгісіз, мағынасы анық емес болған сөздердің мазмұнын айқындау, анықтық енізу міндетінде атқарады. Осындай сөздердің бірі *бир* сөзі.

Бир сөзі сандық мағынасында қолданылып, иллокутив мағына толық реалдаспайды. Нәтижеде айқындауыш мүшеге қосымша ақпарат тасу міндеті жүктеледі: *Ва Шайх Аби Алининг бир ўғли бор эрди- Исмоил ва бир қизи бор эрди- Фотимабону* (330).

Бир сөзі сөйлем құрамында қолданылып белгісіздік, күмән мағыналарын белгілейді. Оның мазмұнын айқындауыш мүшелер реалдастырады: *Бир пир йўлиқди, яхши юзлуг, ғайбатлиқ ва виқорлиқ* (569).

Тұлғаның ішкі әлемі жайлы мәлімет береді: *Ва дебдурки, отамнинг менда бир сирри бор эрди, азим* (409).

Белгісіз болған заттың мағынасын айқындайды: *Дерларки, анинг саройида бир уй эрди, ерда қозғон* (198).

Белгісіз мөлшердегі заттың мөлшерін айқындайды: *Мавлоно филҳол дасторлари бошидан бир қоғаз Чалабий Низомиддин илгига бердилар, ўн саккиз бет анда битиклик* (505). “Насойим ул-муҳаббат” туындысында айқындауыш мүшелердің қалыптасуында жоғарыдағы грамматикалық тұлғалар, лексикалық бірліктерден тыс парсы тілінің грамматикалық тұлғалары да ерекше орын алған. Парсы тілі грамматикасына тән *йойэ ваҳдат* тұлғасы туынды жиі кездеседі. Бұл грамматикалық тұлға зат есімдерге қосылып, олардың белгізідігі, күмән, анық емес, кейде бірлік сияқты грамматикалық мағыналарын белгілейді. Міне осы белгісіздік, күмән мағынасы айқындауыш мүшелер көмегімен анықталады. Мысалы: *Кемада дарвеше эрди, бошин гиламига чирмагон* (235). Сөйлемдегі дарвеше сөзі белгісіздік, күмән мағынасында қолданылған және оны өзбек тіліне бір дәруеш қалпында аудару мүмкін. Осыған байланысты мәтін *кемада бир дарвеш бор эди* қалпында ұғынылуы тиіс. Сөйлеу субъекті-жазушы осы орында дарвеше сөзіне анықтық енгізуді, түсінік беруді қажет деп табады да, кейінгі *бошин гиламига чирмагон* тіркесінде қолданады. Нәтижеде “бошини гиламга чирмаган киши дарвеш эканлиги” анықталады.

Йойэ ваҳдат қалпы зат есімдерге ғана қосылып күмән мағынасын білдіреді. Мысалы: *Заифае эрди, Сарий Сақатийнинг шогирди* (755). Айқындауыш құрылым арқылы нәзік жанның кім екендігі айқындалады: *ол Сарий Сақатийдің шәкірті*.

Парсы тіліндегі *йойэ ваҳдат* сөзі өзбек тіліндегі белгісіздік, күмән мағынасын белгілейтін *бир* сөзінің мағынасына тура келеді. Салыстырыңыз: *Эмди воқеъада кўрубмен ва шаҳодатга ҳам эшитадурменки, Хуросанда муришде бор, мукамал* (485). *Бир муриди бор эрди, бозургон, бемор бўлди* (367).

Әлишер Науаидің қара сөзбен жазылған туындыларында оөшауланған сөйлем мүшелері, парцеллятив конструкциялардан өзіне тән белгілерімен ерекшеленіп тұратын синтаксистік категориялардың бірі айқындауыш мүшелер.

Айқындауыш мүшелер негізінен қарсылықты есімдік сөздер, сан есімдер, парсы тілінің *йойэ ваҳдат* тұлғасы негізінде пайда болған. Айқындауыш мүшелердің түрлі тұлғада болуы адреант – жазушы шеберлігінің сан алуандығы, өзіне тән ерекшелігі, ойдың берілу жолы мен мүмкіндіктерін көрсетіп берген.

Есімдіктер белгілі сөйлеу жағдаятында сөйлемдегі синтагматикалық қатынасты, контекстуал бірлікті және айқындауыш мүшенің қалыптасуын қамтамасыз етеді. Есімдіктер сілтеуші ретінде бір сөз немесе сөз тіркесі тұлғасындағы айқындауыш мүшеге нұсқау міндетін атқарады.

Айқындауыш конструкциялар негізгі сөйлемнен интонация арқылы ажыратылып қолданылады, бірақ негізгі сөйлем құрамындағы дейктик бөлшектің түсінік қажет ететін бөлшек мағынасымен тығыз синтактикалық байланыста болады және оның мағынасын айқындауға қызмет етеді. Оның бұл ерекшелігі оқшауланған бөлшекті құрмалас сөйлемдерге ұқсайды.

Айқындауыш конструкциялар предикация белгілеріне ие. Сөйлемнің актуал сатысында стильдік маңызға ие сөйлеу қалпының қисындық құрылысы, коммуникативтік мақсаттың тірек нүктесі-темадан соң қолданылады және рема-жаңаны белгілеуге қызмет етеді.

ӘДЕБИЕТ

Ахмедова Н. Тилшуносликнинг долзарб масалалари. –Тошкент, ЎзМУ. Илмий мақолалар тўплами III. – Тошкент. 2006.234-б.

Исҳоқов Ф. Ҳозирги замон ўзбек тилида иловали конструкциялар // Адабиётшунослик ва тилшунослик масалалари. 2-китоб. – Тошкент: ЎзР ФА, 1961. – Б. 285-289.

Йўлдошев М. Бадиий матннинг лингвопозтик тадқиқи. Филол. фанлари. д-ри ...дисс. – Тошкент, 2009. – Б. 268.

Маскапов Б. Присоединительные конструкции в узбекском языке: Автореф.дисс. ... канд. филол. наук. – Ташкент, 1985. -20 с.

Маскопов Б. Ўзбек тилшунослигида илова конструкциялар масаласи // Ўзбек тили ва адабиёти. – 1973. – №5. – Б. 51.

Туропова М. Илова конструкциянинг бошқа синтактик конструкциялардан фарқи // Ўзбек тили ва адабиёти. – 1980. – №1. – Б. 53-56.

Ҳайдаров Ш. Бадиий матнда парцеллятив конструкцияларнинг қўлланилиши. Филол.ф.номз....дисс. –Тошкент, 2011. 55-б.

Ҳақимов М. Ўзбек прагмалингвистикаси асослари. – Тошкент, Академнашр. 2013. 42-б.

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИСКУССТВА АКАДЕМИКА РЕВЕЛЯ ФЕДОРОВА

Ржевская Елена Александровна*

Шевцова Анна Александровна**

The National characteristics of the art of academic Revel Fedorov

ABSTRACT:

The article is dedicate to the analysis of the painting the academic of the Russian academy of arts Revel Fedorov. Identified the national characteristics his art, desiccated academic tradition his plastic language and the search for new means of expression. Based on paintings, facing history, life and traditional culture his people, attempt to consider features of Turkish culture in pain tinting of leading artist of Chuvashia.

KEYWORDS: traditional arts, the Chuvashes, painting, ethnic traditions, the Turkic world

Фиксируемый искусствоведами и этнологами расцвет искусства тюркского мира [Червонная 2008: 9; Шевцова 2016: 139] требует детального изучения и философско-антропологической рефлексии. В предлагаемой вниманию читателей статье анализируется тюркская грань изобразительного искусства Р.Ф. Федорова.

Творчество академика Российской академии художеств, народного художника РФ Ревеля Федорова (род. в 1929) обогатило российское изобразительное искусство разнообразием сюжетов и красочной палитры, звучной этнической нотой, ритмической интонацией живописных масс – все это вместе подобно уникальному эпосу чувашского народа «Улып». Пройдя непростой жизненный путь художника, родившегося в крестьянской семье, он достиг творческих высот, общественного и профессионального признания. Художник внес значительный вклад в развитие

*Ученый секретарь Научно-организационного управления по координации программ фундаментальных научных исследований и инновационных проектов Российской академии художеств, кандидат искусствоведения, Москва, Lrjevskaya@rah.ru

** Профессор кафедры культурологии, ведущий научный сотрудник Центра историко-культурных исследований религии и междивизиональных отношений Московского педагогического государственного университета, доктор исторических наук Москва, ash@inbox.ru

художественной жизни России, воспитание творческой молодежи, сохранение и развитие традиционных видов искусства.

«Идя от чувашского, Р.Ф. Федоров выводит национальное за пределы истории своего народа, распространяет его на жизнь всей планеты, на масштабы эпохи, поступательного движения Времени», – так характеризует творчество художника искусствовед А. Григорьев [Точка зрения. Ревель Федоров 2005: 46]. Чуваши (чаваш) – тюркоязычный народ суваро-булгарского происхождения в РФ, титульный этнос Чувашской Республики, общей численностью 1,5 млн. В Чувашии проживает примерно половина всех чувашей России; значительные группы расселены в Поволжье и Приуралье, а также в Казахстане, Узбекистане и на Украине [Чувашская Республика. Социокультурный портрет 2011: 12, 31]. Древний тюркский народ с богатейшими изобразительными традициями, кристаллизованными в традиционном орнаментальном строе, системе национального костюма, породил целую плеяду даровитых художников-реалистов, поющих свою «величальную песнь» родному краю.

Ревель Федоров и сейчас остается подлинным лидером художественной жизни Чувашии и романтиком в живописи, удивляя молодостью своего искусства. Самобытность дарования художника, уникальность его творческого метода основана на традициях русской академической школы живописи, одновременно художнику близки достижения Парижской школы начала XX в., также в его искусстве прослеживаются национальные истоки культуры и искусства чувашского народа. На становление пластического языка художника повлиял и «суровый стиль» шестидесятников. Скорее это отразилось не столько в колорите его работ, сколько в упрощении силуэта, преувеличение в масштабе и звучности в обрисовке ситуаций и характеров, что особенно заметно в его ранних работах. С другой стороны, строгость и сдержанность пластического решения монументальных многофигурных композиций Р.Ф. Федорова сродни предельной обобщенности образов древних каменных изваяний кочевников Великой Степи, с их четким балансом «между символом и реальностью» [Елеукунова 1992: 11].

Над каким бы жанром не работал Федоров, будь то пейзаж, портрет, натюрморт или масштабная многофигурная композиция – его картины наполнены глубокой философией и символами. Богатство колорита составляют излюбленные мастером перламутрово-пастельные, серебристые оттенки, и вдруг среди

этой умиротворяющей гаммы оттенков по-ревелевски гармонично вспыхивает алый цвет. С древнейших времен красный цвет обладал обширным полем смысловых ассоциаций. Очевидно, к традиционному красному цвету костюма древних тюрков [Яценко 2006: 28; Искусство чувашского народа 2012: 18], легшего вместе с финно-угорским костюмным комплексом, в основу традиционного костюма чувашского народа, восходят наряды героинь многих произведений художника: «Праздник в Шоршелах» (1974), «Проводы» (1982), «Фреска о хлебе» (1985), «Созерцание. К. Иванов и Нарспи» (1987), картины триптиха «Сеспель. Жизнь моя, за какими холмами...» (1989), «Невеста» (2004).

Почти мистический, обжигающий союз красного и белого на полотнах Федорова присущ традиционному колориту тюркского орнамента. Это ритмическое чередование всполохов алого, зеленого и белого в «Еве» (2001), декоративные всплески карминных деревьев в «Сне в летнюю ночь» (1994), празднично сияющий на холсте храм «У родного порога» (2011), зеркалящие друг друга треугольные силуэты птиц, замерших «В свободном полете» (1993). Геометрическому ритму бисерных вышивок головных уборов хушпу, декоративному оформлению белых домотканых рубах кепе вторят нарядных россыпи ягод с четкими диагоналями древесных ветвей («Натюрморт к Покрову дню» (2002), «Натюрморт с голубикой» (2003), «Черешня» и «Калина» (2007). Декоративный, почти орнаментальный пейзаж горизонтальными фризами дан вторым планом к многофигурной «Фреске о хлебе» (1985), где чередуются слои неба, вод и земли, зашифрованные в древнем коде чувашского узора [Трофимов 1976: 20].

Творчество этого большого мастера питает Родная Земля. Самобытность культуры чувашского народа легла в основу многих тематических произведений Федорова, стала графической и живописной летописью неповторимого края волжских просторов. Здесь угадывается и трепетное отношение к народному эпосу. Оттого так масштабны и значительны темы монументальных полотен, над которыми на протяжении всего творческого пути работает мастер: «Золотистый вечер. Мои родители» (1979), «Фреска о хлебе» (1985), «Памяти павших» (2005).

Картина «Золотистый вечер. Мои родители» настраивает на лирический лад. Рождается чувство не только почтения к родителям, но и ощущение нежности сыновей любви и глубокое

почитание своих корней. Перед нами предстают немолодые родители, босиком стоящие на земле хлебного поля – благодатной земли, которую они в поте лица возделывали всю жизнь. Перламутрово-розовый колорит с оттенками охры создает атмосферу торжественности осеннего дня, когда вечереет и солнечный свет теплыми золотыми лучами окутывает землю. Три десятилетия спустя, как продолжение темы, уже в новом стилистическом ключе, иным пластическим языком выполнена картина «Детство мое, постой» (2005). В ней отсутствие четкой перспективы, тяготение к плоскостности, контрастное сопоставление белого, как образа зимы, и зеленого, как образа лета; на этом фоне стоит босоногий мальчик, что дает ощущение сновидения. Его дополняет образ женщины, возможно, матери, написанный, как во многих произведениях художника, где он хочет изобразить человека, которого нет в живых, белым прозрачным пятном и силуэтом. Здесь есть и мягкие оттенки охры, как звуки осени, одновременно золотой цвет символизирует божественность и святость; и излюбленный художником красный цвет, который художник вводит деликатно, но цветом этим он едва уловимо пишет очертания алого креста, очевидно судьбы человека.

В круг интересов художника входит и особое внимание к чувашским народным праздникам и обрядам: Иваны Купалы, старинному народному празднику «Су эрни», празднику плуга и земли «Акатуй». Как известно, обряды и праздники чувашей в прошлом были тесно связаны с их языческими религиозными воззрениями и строго соответствовали хозяйственно-земледельческому календарю. Раскрывая в своих произведениях тему народных праздников, художник бережно передает красоту национальных костюмов. К примеру, в картине «Невеста» (2004) он изображает героиню в традиционном костюме, в головном уборе хушпу.

Во многие работы композиционно вплетена семантика четырех столбов, «подпирающих небо», осевых для чувашской картины мира, общетюркская символика мирового древа (уша-юпи) [Мадуров 2004: 20-23]: будь то ворота в картине «Сеспель. Жизнь моя, за какими холмами...» (1989), пейзажный второй план с деревьями в портретах или даже беседка «Там, в тиши уединенья» (2000).

Вместе с тем Ревель Федоров далек от этнографического нарратива: трактуя народную картину мира, он влетает в

изобразительную ткань множество символов – православных, языческих, мусульманских («Приход кентавра на свадьбу» (2008), «Каиновы качели» (1998), «Арабески Тукая» (2005) из цикла «Вехи истории как живые раны России», «От скитов и погостов к храму» (2003). Программным в творчестве Федорова стало полотно «В ночь на Ивана Купалу». Обращение к таким дорогим чувашскому народу темам говорит о высокой нравственной ответственности художника пред земляками. В графическом наследии художника также выявляются национальные темы, как, например, в офорте «Ниме» (1978). В многофигурной композиции, показанной на фоне интерьера просторной деревенской избы, художник раскрывает тему «ниме» – коллективную помощь, устраиваемую односельчанами при выполнении трудоемких и хлопотных работ. Традиция ниме имеет очень глубокие корни и восходит к пратюркской эпохе. Это масштабные, многофигурные композиции, которые художник покоряет неистощимой энергией своего уникального творческого дара. Но даже в них угадываются романтические черты, характерные для пластического языка мастера в целом.

Быть может, поэтому интуитивно, или осознанно, художник обращается к эпохе романтизма, посвящая серию своих работ А.С. Пушкину. Он воспевает изысканную красоту музыки поэта Н.Н. Пушкиной-Ланской, которая неувовимо ассоциируется у него с образом любимой жены Валентины, как в картине «Под сенью болдинской осени» (2003). Федорову дорого, что поэт глубоко интересовался историей чувашского народа, неоднократно писал о чувашах, в связи с работой над «Историей Пугачевского бунта», кроме того, Пушкин прибывал в этих краях во время своей поездки по Поволжью. Все эти переживания и представления о великом поэте слагаются в неповторимую Пушкиниану Ревеля Федорова. Вслед за его знаменитым земляком, художником Н. Сверчковым, он самобытно развивает пушкинскую тему. Впечатление усиливается особым антропологическим обликом геров Федорова: и Пушкин, и Наталья Николаевна, и персонажи других полотен, неувовимо иконописные по силуэту, наделены чертами чувашского антропологического типа с отчетливыми признаками монголоидности: широкими скулами, особым разрезом глаз, например, в работах «Там, в тиши уединения» (2000), «Перекресток» (2005), «И ангел поклялся живущим, что времени больше не будет» (2011).

Сквозь призму античных и библейских сюжетов, художник преломляет судьбы людей современного мира, как в программном полотне «Антигона» (2003). Протяженность во времени и пространстве диктует круговое построение композиции, рождая символическое прочтение темы столкновения различных вероисповеданий. А портреты излюбленных художников поэтов и художников, на золотом фоне, говорят о великих духовных ценностях, оставленных ими человечеству. Здесь есть и всполохи синего цвета – символа духовной энергии и тайн мироздания.

Ревеля Федорова по праву можно назвать прекрасным портретистом. Уже в своем раннем творчестве он заявил о себе на выставках философскими историческим портретами-картинами. В них прослеживается стремление к локальной яркости, монументальности образов, как в произведении «Сеспель» (1969), ставшей картиной-символом. Как тонко подметил Н. Воронов: «Художник запечатлел в ней не конкретное событие, имеющее точные временные координаты, а как бы само Время, причем не столько то реальное, в котором жил Мишши (Михаил) Сеспель (1899-1922), а скорее Время, отраженное в поэзии этого одаренного, необычно талантливого юноши, сверкнувшего ослепительной кометой на небосклоне национальной литературы». [Народный художник России Ревель Федоров 2011: 26-27] По поводу картины «Сеспель» справедливо также мнение доктора искусствоведения А.А. Трофимова: «Пламенный поэт, в творчестве которого мы видим сегодня порыв революционного романтизма, предстал перед зрителем, перед всем народом борцом за свободу. Диск Земли, выступая знаком-символом, подчеркивает, что идея М. Сеспеля общечеловеческая, а его фигура в красном есть модель прогрессивного человечества» [Там же: 13]. «Сеспель» удивительным образом перекликается с полотнами другого великого волжанина К. Петрова-Водкина, как своей колористической гаммой, яркой декоративностью и углубленным психологизмом, так и ощущением всеобщности мирового движения, «круглотой Земли». В этом же ряду стоят полотна Ревеля Федорова: «Песня» (1970-1971), «Проводы» (1982), «Фреска о хлебе» (1985), в которых угадывается ощущение монументальности и стремление к фреске. Эти картины заполнены фигурами, образующими своими очертаниями красивый сложный рисунок, они расположены фризами, параллельными картинной плоскости, при этом мастер стремится передать реальное трехмерное пространство.

Живя в таком благодатном крае на Волге и много путешествуя с этюдником, Ревель Федоров плодотворно работает на пленере. Среди приоритетных мотивов в его пейзажах прослеживается и образ чувашской деревни с ее обитателями, которых он предпочитает изображать в национальных костюмах. Чувство бесконечно любви к родной природе, особая связь между небом и землей запечатлены в работах «Сиреневое утро» (2002), «Моление о дожде» (2005), «Затон у Кокшаги» (2004), «Пастух со стадом» (2004).

Художник также обращается к жанру натюрморта, в котором зачастую изображает традиционную утварь чувашского быта, в том числе деревянную и глиняную посуду. Одновременно в натюрмортах очевидно почитание произведений великих мастеров-колористов начала прошлого века: Ван-Гога, Сезанна, Матисса. На фоне мотива картин последнего «Танец» он пишет букет цветов в «Натюрморте с белой вазой» (2002).

Искусство Ревеля Федорова многогранно, в нем и освоение академических традиций, которое преобладает в его раннем монументальном искусстве, также станковой и книжной графике, и поиск новых средств художественной выразительности. Однако через все его творчество прослеживается любовь к Родной Земле, культурному наследию Чувашии с ее пратюркскими корнями. Порой в соединении с православным мировоззрением художника, его произведения раскрывают зрителю глубокую философию бытия, народной картины мира, что составляет суть такого уникального явления, как Ревель Федоров и его Вселенная.

ЛИТЕРАТУРА

Червонная С.М. Искусство и религия: Современное исламское искусство народов России. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 600 с., ил.

Шевцова А.А. Этничность и традиционализм в творчестве современных казахстанских художников // Самарский научный вестник. 2016. №2 (15). С.136-140.

Точка зрения. Ревель Федоров. Живопись, графика. Альбом-каталог / Под общ. ред. Народного художника России, проф. Ревеля Федорова. Чебоксары: Чебоксарская типография №1, 2005. 200 с.

Чувашская Республика. Социокультурный портрет / под ред. И.И. Бойко, В.Г. Харитоновой, Д.М. Шабунина. Чебоксары: ЧГИГН, 2011. 192 с.

Елеуконова Г.Ш. Древнетюркская монументальная скульптура Казахстана (региональные особенности). Автореф. дис. ... канд. искусствоведения (17.00.05). М., 1992. На правах рукописи. 26 с.

Яценко С.А. Костюм древней Евразии (ираноязычные народы). М.: Восточная литература, 2006. 664 с.

Искусство чувашского народа. Каталог выставки «Искусство чувашского народа» в рамках проекта «Искусство народов Поволжья», май-июнь 2012. – Казань: Заман, 2012. – 80 с.: ил.

Трофимов А.А. Космогонические представления древних чувашей и отражение их в орнаментальной вышивке // Чувашское искусство. Труды НИИ при Совете министров Чувашской АССР. Вып. 70. Чебоксары, 1976. С.3–52.

Мадуров Д.Ф. Традиционное декоративное искусство и праздники чувашей. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 287 с., ил.

Народный художник России Ревель Федоров: История. Современность. Стилиевые принципы творчества / Сост., автор концепции исследования, научн. ред. А.А. Трофимов. Чебоксары, 2011. 248 с.

БРАЧНОЕ ПОСОЛЬСТВО ОТ КАРЛУКОВ СЕМИРЕЧЬЯ К КЫРГЫЗАМ ЕНИСЕЯ: НАЧАЛО IX ВЕКА

Рыбаков Николай Иосифович*

The marriage embassy from the Karluks of Semirechie to the Kyrgyz Yenisei: in the early of IX century.

ABSTRACT:

A Materials of Chinese chronicles (translations of N. Ya. Bichurin) report a number of diplomatic contacts between the Kyrgyz Yenisei and the Turks of the Semirechie. The marriage embassy from the Karluks to the Kyrgyz took place in the 20s of the 9th century. The Yenisei iconographic documents testify to this historical fact. Two diplomatic brides were accompanied by members of the comedy theater and Manichaeen clergymen.

KEY WORDS: Kyrgyz of the Yenisei, Karluks of the Seven Rivers, IX century.

* Заслуженный художник России, Сибирская Ассоциация исследователей первобытного искусства, nikolayrybakov@yahoo.com

Кыргызская средневековая история до сих пор покрыта тайной в отношении контактов кыргызской администрации с иноземными миссионерами в длиннополых мантиях: их изображения засвидетельствованы на плоскостях Ошкольской писаницы [Alpengren-Kivalo 1931]. Здесь, в междуречье двух рек Июсов, в окружении Ошкольской степи, предполагаемое местонахождение ставки кагана в период VII первой половины IX вв., до 840 года. Древними кочевниками это место выбрано не случайно: в стратегическом отношении район обусловлен закрытыми ландшафтами в горах хребта Арга. По степным участкам на курганных плитах и скальных плоскостях разбросаны петрографические памятниками древности от ранней бронзы до средневековья и этнографического времени.

По результатам работы за последние 15 лет задокументировано значительное количество фигуративных воспроизведений чужеродной религиозности и сопутствующего символического искусства в виде культовых знаков: крестов, солярно-лунарных изображений харизматического свойства, удостоверительных тамг чужеродного происхождения, нескольких рунических текстов и т.п. Часть материала опубликована [Рыбаков 2013; Рыбаков 2014а: 166-170; Рыбаков 2014б: 70-74; Рыбаков 2015: 121-128].

Некоторые иконографические документы подтверждают религиозные и дипломатические контакты кыргызов и тюрков Семиречья, тюргешей и карлуков в период начала IX века.

Рис. 1.-1 – "Процессия" (Чульская писаница, Междуречье Июсов, материалы автора). Памятник свидетельствует о согдийско-семиреченской миссии на Енисей в пределы кыргызской администрации представителей светской и религиозной группировки в одном составе [Rubakov 2009: 135-159]. (Изобразительная среда памятника представляет двухслойный палимпсест, речь идет о верхнем слое). Графический мотив костюмированного шествия состоит из десяти фигур. Шесть из них в длиннополых мантиях: направляющий и замыкающий – стражи в фригийских колпаках, и четверо – в чине избранных *elekti* в соответствующем наряде. В числе этих четырех – две молодые дамы (принцессы – дипломатические невесты?) и двое представителей мужского пола. Последний – астролог, с двумя космическими эмблемами на полах мантии. За принцессами следует служанка. Шествие дополняет комедийно-игровая труппа: два карлика и шут. Особо отметим: тиара, скрученная коса на затылке и мантия с волочащимся шлейфом – маркированный

признак специфического наряда всех енисейских персонажей в длиннополых мантиях. Отдельно выделен нижний слой палимпсеста (рис. 1.-2), который представляет сцену "галопирующих коней" – героический мотив, заимствованный из ирано-согдийской военизированной культуры. Героический аспект "галопирующих коней" имеет сходства с тождественными мотивами в памятниках Средней Азии (Пенджикент, Уструшана). Известно, что в VIII веке по археологическим фактам кыргызы проникали в Центральный Тянь-Шань [Худяков, Табалдиев 2009].

Памятник как явление отмечен особой исключительностью, ни в каких источниках, касающихся миссионерской манихейской истории и фрагментарной истории центральноазиатских манихейских общин, известных нам, не отмечено такое смешение социально-религиозного характера, которое наблюдается в этом графическом мотиве. Вместе с тем, касательно женщин и труппы народного театра, мы обладаем информацией по месту и времени в основном из сообщений китайских хроник. В качестве даров торговых и дипломатических посольств по туркестанским дорогам перемещались карлики, танцовщицы, музыканты и препровождались дипломатические невесты. В сводках Н. Я. Бичурина читаем: "В начале правления Кхай-юань в 713 г. прислали Двору кольчугу, кубок из восточного хрусталя, агатовый кувшин, яйца верблюда-птицы, юениского карлика и тюркистанских танцовщиц". В этот же период "...представили (ко Двору) льва-плясуна и тюркистанских танцовщиц". "Владелец Гуйми (происходит из тукюеского дома) присылал тюркистанских танцовщиц". Или – "в 733 году владетель Гудо (?) прислал ко Двору певиц". О выдаче невест из знатных родов древних тюрков за кыргызских принцев на Енисей свидетельствуют те же источники: "Тукюеский Дом выдавал своих дочерей за их старейшин". Тюркский каган Мочжо (692-716) выдал дочь за Кана кыргызов Барс-бега [Мелиоранский 1899: 70; Бичурин 1950–53: 309, 321, 325, 353]. В 716 году, после смерти Мочжо (Хана западных тюрков), в стране тюргешей принял ханский титул Сулу (716–738). Могилян выдал за него свою дочь и женил своего сына на его дочери [Бичурин 1950: 368-370].

Полагаем, две молодые принцессы – участницы процессии, дипломатические невесты. Их исторический визит – ставка кыргызской администрации на Июсах в пределах Ошкольской степи (авторская версия).

По данному факту предоставления дипломатических невест на Енисей во время правления кыргызского кагана Ажо имеется сообщение в китайских хрониках: "Когда уйгуры стали понемногу слабеть, ажо (*инал*) объявил себя каганом. Его мать была дочерью тюргешского кагана; он сделал ее (вдовствующей) катун. Его супруга была дочерью карлукского йабгу; он сделал ее катун." [Zuev 2002: 237; Оуян Сю 1958]. Для полноты этого факта, приведем переводы хроник династии Тан в исполнении Н.Я. Бичурина: "Но только что хойху начали упадать, то Ажо сам объявил себя ханом, мать уроженку Туциши, – вдовствующею ханьшею, жену, дочь Гэлу-шеху–ханьшею." [Бичурин 1950, I:355]. (Л.Н. Гумилев приводит сведения неизвестного источника, называя жену Ажо дочерью тибетского генерала. Достоверность сведений под вопросом) [Гумилев 1996:425].

Карлуки (*turuska* – санскрит. синоним вероятно в отношении всех тюрков) усилились после 760 годов и владели территорией до Оби и Иртыша на севере и продвинулись на юге до горных районов Памира и Гиндукуша. Персидская география (Hudud al-Alam), датирующаяся 982/983 годами, указывает на местожительство карлуков: (Ferghana, Tocharistan, Balh) и местность (Hilmend – Wakhan), а также – (Gur, Garcistan). Крайний пункт их распространения на юге засвидетельствован в пограничном районе Индии местность (Ayedhya) [Hoffmann 1950: 190-208]. Военные отряды и отдельные разбойничьи группировки карлуков контролировали торговые пути западно-тибетских королевств. Карлукский каганат проявлял могущество до исторического рубежа – 814 и 818 гг. После поражения в эти годы соответственно: тюрками и уйгурами их кочевых поселений на реке Чу, каганат просуществовал до 40-х годов IX века. В начале IX века между родами кыргызов и карлуков был заключен династийный союз. Кыргызы пришли к соглашению с карлуками, тибетцами и арабами относительно международной торговли. Как всегда, торговля соединялась с миссионерской деятельностью [Бартольд 2002: 45, 55, 108, 310].

В подтверждение фактов посещения междуречья Июсов тюрками Семиречья в период активных дипломатических и торговых контактов с кыргызами Енисея приводим тамги чужеродного присхождения, воспроизведенные на плитах погребальных комплексов Июсских степей.

Рис. 2-1 – сложносоставная тамга слева под изображением верблюда, Эрбэн-казы. Камне-графические воспроизведения

фактически свидетельствуют варианты коммерческих обозначений. Отметим, на писанице Сулек в этом же районе (25 км), наблюдается изображение верблюдов с колесницей. Сложносоставная тамга не имеет отношения к автохтонному фонду древне-хакасских удостоверительных знаков. Можно допустить ее сходство с тамгой (рис. 2.-2) из подборки знаков-тамг с торговых маршрутов Ладакха (Tangtse), северного Пакистана и Монголии [Rohit Vohra 1999:285]. Наше двойное изображение датируется периодом позднего средневековья.

Рис. 2.-3 – изображение двухактовой тамги, круг в круге слева и – полумесяц на рогу, почти касающийся верхним рожком ее внешнего круга. Этот удостоверительный знак чужеродного происхождения изображен в единственном экземпляре, в том же окружении – (Эрбэн-казы). По мнению автора, может принадлежать арабским купцам периода средневековья по месту выпасов караванных животных. Рис. 2-4 – изображение бегущей лошади с тамговым знаком (тавро) на шее в виде треугольника и полудуги над ним. По наблюдениям автора тамга уподобляется птице с хвостом в виде треугольника (лебедь). Имеет широкое распространение на Июсах в буддийской эпиграфике. Изображение датируется ранним средневековьем, либо – поздним периодом таштыкской культуры. Рис. 2-5 – знак-тамга (Подкамень), равносторонний треугольник и фигура в виде полумесяца рожками вниз, примкнутая к нему сверху. Воспроизведение близкородственно тамге тюргешей (полумесяц над ромбом). Допускаем сближение такой тамги с подвеской на шее (полумесяц рожками вниз над кругом-луной) манихейского божества, Девы Света, выгравированного на медальоне из Таласа [Zuyev 2002: 237; Оуян Сю 1958].

Приведенный набор тамговых обозначений Июских степей вероятно имеет коммерческое удостоверение представителей согдийских или арабских караванов в лице сопровождающих проводников в ландшафтах тупикового пункта северной ветви "пушного пути", а именно – в междуречье Июсов. Этот конечный пункт маркирует центральный район местонахождения кыргызской администрации в определенный исторический период.

Контакты кыргызов с Поднебесной прекратились до 842 года. Как следствие, в период усиления II Тибетской империи, китайские летописцы утратили коммуникационные связи с западными странами до 60-х годов IX века [Beckwith 1987:147].

Согласно этим историческим сведениям и материалам Июсской иконографии, мы можем заключить, что брачное посольство от карлуков на Енисей, в ставку кыргызского кагана Ажо, состоялось в двадцатые годы IX века. Но, невесты, как было сказано выше, сопровождались манихеями (факт отдельного исследования). Путь следования миссии, вероятно, пролегал по известному маршруту – так называемой "западной кыргызской дороге": Притяньшанье – Иссы-Куль – западный Алтай – Кузнецкая котловина – река Абакан – Июские степи. (В исследованиях новейшего времени поддерживается научная мысль по вопросам деятельности манихейских объединений в Таласе среди тюркешей и карлуков периода их активной истории VII-IX вв.) [Asmussen 1965:219; Clauson 1971: 19; Камалов 2001: 195; Байпаков, Терновая 2002: 33–35; Бартольд 2002: 51; Торланбаева 2006: 55-67].

ЛИТЕРАТУРА

Appelgren-Kivalo H., *Alt-Altäische Kunstdenkmaeler*. Helsingfors, 1931, abb. 100, 20.

Рыбаков Н.И., Бодхисаттва Маудгальяна в Июсских петроглифах Древности Сибири и Центральной Азии, 5(17): Сб. научных трудов под ред. В.И. Соенова, Горно-Алтайск: ГАГУ, 2013.

Рыбаков Н.И., Ошкольское дерево и корень зла *Религия в истории народов России и Центральной Азии*: материалы II Международной конференции/под ред. П.К. Дашковского, Барнаул: Изд-во Алт. Ун-та, 2014а, 166–170.

Рыбаков Н.И., Мировое дерево и его варианты в Июсских петроглифах *Ancient Cultures of Mongolia and Baikalian Siberian*. V International conference Kyzyl, 15-19 of September, 2014b, V.2, 70–74.

Рыбаков Н.И., Кыргызско-манихейский крест *Эпиграфика Востока XXXI*. Москва, Институт востоковедения РАН, 2015, 121–128.

Rybakov N.I., Procession – a monument of Sogdian-Yenisei cultural-historical interrelations. *World outlook of the population of Southern Siberia and the Central Asia in historical retrospective*, Scientific Works Collection, Barnaul 2009, Issue III, 135–159.

Мелиоранский П., По поводу новой археологической находки в Аулиеатинском уезде, ЗВОРАО, т. XI, 1899, 70.

Бичурин Н.Я., (Иакинф), Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1–2, Москва / Ленинград, 1950–1953, 309, 321, 325, 353.

Бичурин Н.Я., Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1, Москва / Ленинград, 1950, 368-370.

Zuyev Yu.A., Early Turks essays of History and Ideology, Almaty "Daik-Press" 2002, 237.

Оуян Сю, Синь Тан Шу (*История династий Тан. Новая редакция*). Серия "Бо-на". Пекин, 1958.

Бичурин Н.Я.,... 1950, I, 355.

Гумилев Л.Н., Древний Тибет. Международный альманах. Вып. 5, составитель И.В. Мамаладзе. М., ДИ-ДИК, 1996, 425.

Helmut Hoffmann, Die Qarluq in der Tibetischen Literatur. *ORIENS*, V. 3 Leiden, E.V. Brill, 1950, 190–208.

Бартольд В.В., Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. Подг. к изд. С.Г. Кляшторный, Москва, Восточная литература, 2002, 45, 55, 108, 310.

Rohit Vohra, Tamgas and Inscriptions from Tangts in Ladakh' in *Indica et Tibetica*.34 (*Studia Tibetica et Mongolika*). Swisttal-Odendorf 1999, 285, Pl. 13,14.

Zuyev Yu.A., Early Turks essays of History and Ideology, Almaty "Daik-Press" 2002, 237.

Оуян Сю, Синь Тан Шу (*История династий Тан. Новая редакция*). Серия "Бо-на". Пекин, 1958.

Beckwith Chr. I. The Tibetan Empire in Central Asia: A history of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during The Early Middle Ages. New Jersey. 1987. С.147.

Asmussen J.P., Xuastuanift. *Studies in Manichaeism*. Copenhagen, 1965, 219. G., Clauson, Tryarski ed. The inscription at Ikhe Khushotu. *Rocznik Orientalizm*. Т. 34, z.I, 1971, 19.

Камалов А.К., Древние уйгуры VIII-IX вв. Алматы, 2001, 195.

Байпаков К.М., Терновоя К.М., Сведения о манихейском храме Каялыка. *Культурное наследие Южного Казахстана*. Шымкент, 2002, 33-35.

Бартольд В.В., Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. Подг. к изд. С.Г. Кляшторный, Москва, Восточная литература, 2002, 51.

Торланбаева К.У., Манихейство в средневековом Таласе *Уйгуроведение в Казахстане: традиции и новации*. Материалы конференции, 30.09.2005. "Наш Мир", Алматы, 2006, 55-67.

ПОДПИСИ К РИСУНКАМ

Рис.1.-1,2 – "Процессия", Чульская писаница, междуречье Июсов, IX в., (материалы автора).

Рис.1.-1 – "Процессия", верхний слой палимпсеста, Чульская писаница.

Рис.1.-2 – "Процессия", нижний слой палимпсеста, Чульская писаница, раннее средневековье.

Рис. 2.-1,2,3,4,5,6 – Коммерческие знаки-тамги и другие соответствия, междуречье Июсов, VII- IXвв., (материалы автора).

Рис. 2.-1 – Сложносоставная тамга и изображение верблюда, Эрбэн-Чазы, междуречье Июсов, IX-XVIIвв.

Рис. 2.-2 – Тамга среди обозначений на валунах по торговым маршрутам Ладакха (Tangtse), по: (Vohra Rohit, 1999, 285, Pl. 13,14).

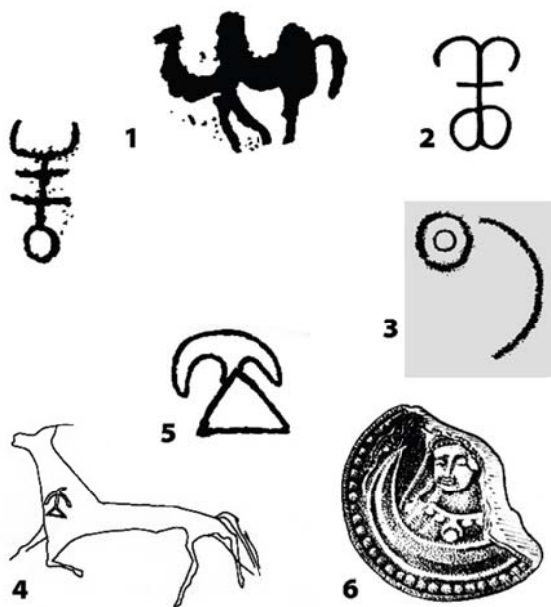
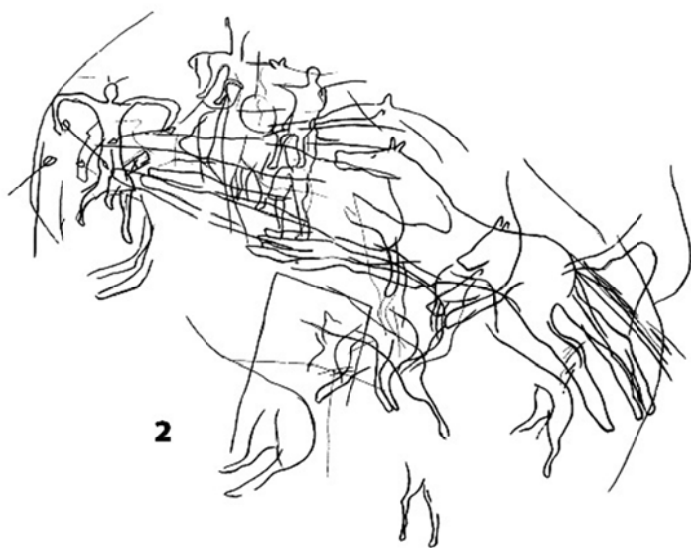
Рис. 2.-3 – Тамга неизвестного происхождения, Эрбэн-Чазы, средневековье.

Рис. 2.-4 – Тамга на туловище лошади, Подкамень, раннее средневековье.

Рис. 2.-5 – Тамга чужеродного происхождения, Кызыл-Хая, Подкамень, средневековье.

Рис. 2.-6 – Манихейское божество, Дева Света. Медальон из Таласа, по: (Zuiev Yu.A., 2002, рис.4).





ИДЕЯ БОРЬБЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ КАЗАХСКИХ АКЫНОВ XIX ВЕКА

Садвокасова Закиш Тулехановна*

The idea of fight in the works of Kazakh akyns of the XIX century

ABSTRACT:

In the article the author dwells on some works of Kazakh akyns, revealing the deterioration of the situation of the Kazakh people in the 19th century and opposing the policy pursued. At this time, the Russian Empire introduced its own management system, radically different from traditional forms in the Kazakh steppe. Changes that affected all spheres of life of the Kazakh people were reflected in the poetry of akyns, boldly scourging the actions of officials of the tsarist autocracy and praising fighters for freedom and independence. For comparison, excerpts from songs of Russian soldiers are given, where the goal of their arrival on the territory of Kazakhstan is revealed.

KEY WORDS: akyn, creation, fight, events, pressure, action.

Проблема национально-освободительной борьбы казахского народа исследовалась как советскими, так и современными историками. Этому вопросу посвящены монографии, научные статьи, сборники документов и т.д. Перечислим только незначительную часть [1-8]. Работы ученых периода строящегося светлого будущего заключались в освещении протестов против двойного гнета: русского царизма и собственных угнетателей. Выступления, возглавляемые представителями степной верхушки, отнесли к числу реакционных. Труды, не отвечающие концепции коммунистов, в лучшем случае не допускались к печати. Других же авторов, ожидала участь наказания по статьям уголовного кодекса, вплоть до ссылки на долгие годы. Некоторые монографии были переизданы в период независимости.

В нашей статье мы обратимся к произведениям казахских акынов, освещающих положение казахского народа в период присоединения территории к Российской империи, его последствиях и воспевающих подвиги исторических личностей. Они не имели научные степени и звания, не выступали на конференциях, но их творения имели большое значение и распространялись среди народа, запомнившего и оставившего в

* доктор исторических наук, профессор ЕНУ имени Л.Н. Гумилева, tungatar_k@mail.ru

своей памяти незабываемые строки на долгие годы. Содержание многих произведений не просто передают увиденное и услышанное, они вместе с тем несут в себе философские размышления относительно настоящего и будущего.

В стихах раскрываются последствия колонизаторской политики царизма.

«Мыңжетіжүзотызбірсанасында,
БізкірдікРесейдіңпанасына.
Өнерсізботығымызкөрінгенсоң,
Қызықпаскімқазақтыңдаласына.
Жылындамыңсегізжұзалпысегіз
Қазыналықдедіжердінһәммесін да,
Тарылыпжылдан-жылғажерсорымыз,
Мұжықтынкеттібәріқалтасына...» [Дулатов 1997:89].

Смысл строк заключается в следующем. С 1731 года казахи находятся под властью России и их земли привлекают взор русских. Затем последовала реформа 1868 года, и наши земли стали казенными, что привело к сокращению площадей для хозяйства коренных жителей с одной стороны, с другой ее владельцами стали русские мужики. Иначе говоря, преследовались интересы царской России, за счет ущемления материального положения казахского населения.

Главной темой творчества казахской поэтессы Джазык была тяжелая жизнь трудового народа, подвергавшегося жестокой эксплуатации. Поднимаются вопросы, связанные с политикой колониальных властей и деятельностью султанов, которые:

«В сговор вдруг с чинушами вступили,
Продали за деньги, за чины,
Словно мы для них скотиной были...
Всюду злых поставили людей,
Отвели джайляу для пикетов,
Перечли овец, быков, коней...
И почти на все ввели запреты» [Магауин 1993:108].

Происходящие события получили четкое отражение в поэтическом слове молодой женщины. С детства лишенная зрения, поэтесса умом и сердцем понимала ухудшающееся положение родного народа.

Стремление народа к свободе и справедливости, к равенству и добру оказали сильное влияние на творчество казахских акынов, народных поэтов, выразивших их думы и чаяния. Они чутко улавливали и отражали в поэтическом слове затаенные чувства и

мысли простых тружеников, угнетенных и страждущих масс. Это придавало их творчеству жизненную силу, превращало их самих в героев, увековечивало их в памяти поколения.

Одним из таких поэтов был знаменитый казахский народный певец Махамбет Утемисов, принимавший активное участие в восстании ИсатаяТайманова. О спокойной жизни на берегах родной реки поэт пишет:

«Да, поколенья вольного мы крылья
На берегах привольногоЕдиля.
Степь Жаика от края и до края
Обжили мы при жизни Исатая» [Магауин 1993: 101].

Далее Махамбет рассказывает о том, что боролись с врагами, защищая родные места:

«За свой очаг, за землю, где родились,
Мы саблями с лихим врагом рубились» [Магауин 1993: 101].

Акын сравнивает Исатая со львом, подчеркивает его мужество и скорбит о том, что не найти в мире могущественнее его [Магауин 1993: 98].

В поэзии Махамбета Утемисоваутверждается идеяжесточенной борьбы народа за свою свободу и счастье

«Придет ли он, счастливый день
Когда взовьется восстания знак –
Упрям и горд полосатый стяг?
Придет ли тот счастливый день,
Когда столкнувшись в поле с врагом,
Мы метким встретим его свинцом!» [Магауин 1993:99].

Махамбету некоторое время удавалось скрывать в отдаленных аулах за рекой Яик (Урал). Это стало известно султануБаймухамеду, направившего в аул Махамбета своих людей. 20 октября 1846 года поэт был предательски убит. Но имя и дело его осталось вечно жить в строках

Импровизаторское искусство уроженца Семиречья СуюнбаяАронулыраскрылось во второй половине 19 века. Участвуя в айтысах, он воспевае борцов, защищавших интересы и честь своего народа. Не оставляет без внимания сородичей, преследовавших только корысть и собственную выгоду. В айтысе с султаном ТезекомСуюнбай выступает от имени простого люда, обвиняет Тезека в грабежах и насилии. «Слово к Тезек-тюре» содержат следующие строки:

«Мало, вишь, тебе табунов вороных –
Ты б весь мир обобрал на дорогах ночных.

Кони те, что украл, остывая, дрожат.

Может, каяться в Мекку ездил на них?» [Магауин 1993: 129].

Каждая строка раскрывает сущность, натуру человека, стремящегося приумножить богатство. Акын пытается показать, что ничего святого у подобных людей быть не может, у них отсутствует страх перед всевышним.

«Эстетический и духовный облик казахской литературы 40-60-х годов XIX-го века выглядит неполным без учета поэзии представителей течения «Зарзаман». Этот пласт литературы, складывавшийся на протяжении довольно таки продолжительного времени, по всем своим параметрам выглядит целостным в идейно-содержательном отношении эстетическим явлением. Называя эпоху присоединения Казахстана к России «Зарзаман» (Эпоха скорби), поэты повели ожесточенную борьбу против тех сил казахского общества, которые содействовали укреплению связей Казахстана и России. При этом они подвергли критике новые, по существу своему буржуазные реформы, которые начали проникать в степь вместе с продвижением России вглубь казахских территорий» [Сегизбаев 2001:186].

К поэтам «Зарзаман» относятся ДулатБабатайулы, Шортанбай Канайулы, Мурат Монкеулы и другие. Поэзия представителей «Зарзаман» – это своеобразный идейный синтез, генетически восходящий к эстетике и творческим традициям жырау эпохи Казахского ханства.

Остановимся на характеристике одного из представителей указанных поэтов. Дулат видел негативное последствие присоединения Казахстана к России в упразднении ханской власти. По его мнению, «все последующие действия царского правительства не привели к желаемым результатам, поскольку не учитывались особенности казахской народной жизни и быта. Эти меры были нацелены на насильственное навязывание коренному населению формы организации общественной системы, годной для других народов, но совсем не пригодной для казахов. Присоединив Казахстан, колониальная администрация разделила всю его территорию по имперскому образцу на уезды в составе генерал-губернаторств, уезды на волости, во главе с формально избранными волостными. При выборе волостного не было ничего, кроме злоупотреблений и мздоимства представителей российских властей, интриг и солидной платы за получение должности со стороны претендентов из среды состоятельной степной аристократии» [Сегизбаев 2001:188]. Дулат восклицал:

«О, вершин этих гордых гряда,
О, пристанище дедов, отцов!
Степь тебе все дарила, казах,
Здесь паслись и жирели стада,
Но иные настали года,
Речь твою затянула узда,
Бай тобой помыкает всегда,
Волостных выбирает обман
И о правде забыл их совет,
Где бесчинствует грубый горлан» [Магауин 1993: 112].

Дулат воспевал такие нравственные качества людей, как «храбрость, отвагу, мужество, необходимые для защиты народных интересов, мудрость, справедливость, готовность к самопожертвованию во имя блага народа, природный ум и рассудительность, доброту души и щедрость и т. д.» [Жубанов2002:190].

Созвучны с идеями поэтов «Зарзаман» строки неизвестного автора, сожалющего о происходящих событиях. Он пишет об изменениях, отразившихся на традициях и обычаях мусульман, о потере духовных ценностей. На смену религии предков, богослужебных учреждений пришли развлекательные заведения, притягивающие и заманивающие людей. Вместо обретения знаний в школах и медресе они посещают места, где царит пьянство, разврат и другие пагубные пристрастия:

«От бедности гибнут ученые и знатоки;
Приверженцы религии и шариата терпят тысячи оскорблений.
Многие придерживаются французской моды
Забыли мусульманские обычаи. О, что это за напасть.
Что это за время? Нет ни у кого совести и стыда;
Нет людей охраняющих и добрых.
Большая часть стараний употребляется на серебро и золото.
Нет никакой веры в науки, познания и в совершенстве.
Всякий идет в дома напитков /рестораны, кабаки/ с любовью.
Идти по направлению Медресе не имеет желаний.
Что это за время? Порочные и невежды стали повелителями.
Исчезли точность и положительность; появилось сомнение во

всем.

Все невежды стали Раисами /главами/ духовных заседаний
Открыто появились всякое зло и дурные дела» [ЦГА РУ: 27].

Последствия проводимой политики царского самодержавия отразились на настроении коренного населения. На протяжении десяти лет продолжалась национально-освободительная борьба казахского народа под руководством султана КенесарыКасымова. Акын Насымбай (*так написано имя в журнале*) писал о нем: «Батыр Кенисара восстал против неверного уруса, задумал сбросить поганые цепи и освободить бедную степь от страшного позора и рабства.

О ты, батыр Кенисара,
Надежда и мечта казаков (казахов)...
Скоро степь наших предков-дедов
Познает свободу и вольную жизнь...
Приветствуй, ковыль пушистый,
Громко воспевайте в выси голубой
Торгаи, про славу Кенисары» [Полферов 1904: 498].

Гибель Кенесары поэт выразил словами безутешной печали о потере славного сына казахского народа.

«Плачь горькими слезами, степь родная!
Поникни гордой головою, высокий ковыль!
Погиб наш агид и батыр могучий,
Погиб Кенисара – точно бор дремучий,
Меркните звезды небесные!
Камни рыдайте! Потухни заря!
Рухните гордые скалы отвесные!
Смолкни веселая песня ручья!
Стихни, ветер свободный!
Свои песни забудьте, акыны...
Слышится плач лишь надгробный:
Степь потеряла лучшего сына» [Полферов 1904: 502].

Не следует забывать и то, что свои песни исполняли русские солдаты. Понятно, что здесь подбирались другие слова, содержание которых сводились к «восстановлению справедливости». В них Азия представляется жестокой страной, от которой страдала Русь и благодаря российским генералам «басурманы» были разбиты.

«Долго Азия кутила
И в России все мутила,
Резала да жгла.
Все грабила до тла.
С монгольско-татарского нашествия.
Долго иго мы носили

Двести лет все дань платили
Орде Золотой
Шел стон с Руси святой» [Терентьев 1873:277].

Следующий шаг – беспорядочный захват городов, лишь бы побольше и создание границ для их безопасности от вчерашних жителей.

«Наш Черняев с Романовским
Да и Кауфман с Крыжановским
Памятны врагам
Всем в Азии Ордам!
Городов набрали кучу
Знай вали ребята в кучу
После разберем,
Как все вот заберем
Для естественной ограды
Мы раскинем там отряды
Да стрелков в цепи!
Лишь звенья закрепи» [Терентьев 1873: 288].

Некоторые песни, появившиеся в русских войсках, были принесены с Кавказа. Переделанные тексты и с измененными названиями они распевались в Туркестане. Особо не мудрствуя с содержанием, они исполнялись солдатами независимо от места нахождения. Миссия их особо не отличалась, и думать над новыми словами не имела смысла.

«Подерешься со врагом,
Поработаешь штыком,
Есть в кого и пострелять
И винтовку испытать
Вот житье и прочее.
Возьмешь город ты чужой
Тут сейчас и крепость строй
Вот житье и прочее.
Много этих крепостей
Возвели мы среди степей,
Вот житье и прочее» [Иванов 1872-1873: 245].

Сравнивая смысл произведений казахских акынов и стихосложение российских авторов, ясно вырисовывается картина: первые в основном писали о тяжелых последствиях происходящих событий, вторые были участниками их создания.

Таким образом, казахские поэты и акыны XIX века, будучи очевидцами крутых преобразований, отмечали их влияние на

жизнь казахов и последствия. В них отражены перемены в жизни казахского народа, связанные с потерей независимости и стремлением к ее восстановлению. Устное народное творчество, выраженное в их стихах и песнях, составляет заметный пласт многовековой истории казахского народа.

ЛИТЕРАТУРА

Вяткин М.П. Батыр Срым. М.-Л. 1947.

Бекмаханова Н. Е. Легенда о Невидимке. Участие казахов в Крестьянской войне под руководством Пугачева в 1775-1778 гг. Алма-Ата. 1968.

Бекмаханов Е.Б. Казахстан в 20-40-е годы XIX века. Алма-Ата, 1992.

Народно-освободительное движение казахов в 1836-1838 годах. Документы, материалы, статьи. Алма-Ата, 1992.

Национально-освободительная борьба казахского народа под предводительством КенесарыКасымова (сборник документов). Алматы, 1996.

Мухтарова Г.Д. К методологии изучения движений протеста против царизма в Казахстане в последней четверти XVIII- XIX вв.// Вестник КазГУ. - Серия историческая. - Алматы, 1993.

Кусаинова Ж.Д. Историография национально-освободительного движения под предводительством К. Касымова: автореф. на соиск. уч. степ.к.и.н. - Алматы, 2000.

Мажитов С.Ф. Народно-освободительное движение в Казахстане XVIII-начала XX вв.: проблемы истории, теории и историографии: автореф. на соиск. уч. степ.д.и.н.- Алматы, 2007 .

Дулатов М. Избранное. – Алматы, 1997.

Магауин М. Поэты пяти веков: казахская поэзия XV-начала XX веков. Алма-Ата, 1993.

Сегизбаев О. А. История казахской философии. От первых архаичных представлений древних до философии развитых форм первой половины XX столетия. – Алматы., 2001.

Жубанов А. К. Соловьи столетий. – Алматы, 2002.

Обращение к Богу. ЦГА РУ. Ф. 1009, оп.1, д.23.

Полферов Я. В горах Ата-Тау (из истории бунта К. Касымова). Исторический вестник. Историко-литературный журнал. Август.1904.

Терентьев М.А.Счеты с Азией. Туркестанский сборник. Т.48. 1873 г.

Иванов Д. Туркестанский сборник. – Т. 58. 1872-1873.

ТАТАРСКИЙ БУКВАРЬ «АЛИФБА» КАК ОБЪЕКТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

Сальникова Алла Аркадьевна*
Галиуллина Диляра Магзумовна**

Tatar primer “Alifba” as an object of cultural heritage

ABSTRACT:

While studying one of the first widely spread national Tatar primers named “Attagodzhi”, firstly published in 1802, the authors came to conclusion that it was not only an important socio-cultural phenomenon, an integral attribute of the national primary education and schooling, a valuable historical source, but it proved to be an essential part of the Tatar and all-Russian cultural heritage. Special attention is given to the exploration of the origins of this primer, its dissemination, its evaluation by the Tatar and Russian educationalists, and to its replacement by the circular Tatar primers at the beginning of the XX-th century.

KEY WORDS: cultural history, education, textbooks, cultural heritage, Republic of Tatarstan / Russia

Ст. 3 Федерального закона «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» от 25 июня 2002 г. особо подчеркивает статус таких объектов как «подлинных источников информации о зарождении и развитии культуры» [Федеральный закон 2002]. Исходя из этого, можно смело заявить о том, что в ряду наиболее всеобъемлющих и информативных источников по истории культуры татарского народа важнейшее место занимает татарский национальный букварь «Алифба».

Возникнув, по утверждению ряда специалистов, еще в период Волжской Булгарии и совершенно достоверно существуя уже в последней четверти XVIII в., татарский национальный букварь прошел сложный путь вместе с развитием самого татарского этноса. Он сыграл исключительную роль в процессе становления

* Доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры отечественной истории, Институт международных отношений, истории и востоковедения, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Alla.Salnikova@kpfu.ru

** Кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры отечественной истории, Институт международных отношений, истории и востоковедения, Казанский (Приволжский) федеральный университет, galiullinadm@mail.ru

татарской нации, в формировании у татар новометодной, «протосветской» образовательной традиции, впоследствии — в превращении татарского народа в «один из братских народов великой многонациональной социалистической Родины» и наделении его «советскостью», а затем — в процессе суверенизации Татарстана и его борьбе за обретение независимости. Татарская алифба является уникальным историческим источником по изучению государственной и национальной образовательной политики, а также политики памяти, играющей существенную роль в процессе обретения и сохранения национальной идентичности. Подчиняясь веяниям времени, татарский букварь многократно и кардинально менялся вместе с теми изменениями, которые происходили в самом обществе, неизбежно отражая и воплощая их и одновременно конструируя на своих страницах образ прекрасного, грядущего «завтра», в котором предстояло жить подрастающим поколениям. Именно поэтому в качестве объекта культурного наследия следует рассматривать не отдельные, изолированно взятые татарские буквари, пусть даже самые ранние, а весь исторически сложившийся и постоянно трансформирующийся комплекс таких учебников, являющихся свидетельствами различных периодов и этапов жизни татарского народа.

Однако в данной статье мы хотели бы остановиться на характеристике лишь одного учебника, являющегося в определенном смысле базовой основой для построения такого комплекса. Это первый из известных сохранившихся печатных букварей для мектебов – татарская азбука «Аттагоджи» («Азбука, чтение по слогам») с молитвами для чтения.

Эта книга впервые была издана в Казани в 1802 г. тиражом в 11 тыс. экземпляров. Она была очень популярной и издавалась почти ежегодно, большими тиражами. «Татарский ребенок этой книгой начинал свой урок, с ее помощью читал Алифба, изучал язык Корана, религию, получал определенный набор знаний по фикху (мусульманскому праву)» [Рәхим, Газиз 1922: 73–74]. В дальнейшем книга стала выходить под названиями «Әлифба иман шарты белән» («Азбука с молитвами»), «Ша-раит аль-иман» или «Иман шарты» («Условия веры») [Сабирзянов 2002: 478]. Татары называли ее просто «Әлифба» (или же «Әлебби», «Әлпи»). На протяжении последующих 125 лет – последнее издание книги вышло уже в советское время, в 1928 г. – книга эта по существу не изменялась. Вносимые дополнения представляли собой лишь

ранее не включенные в это издание молитвы. Язык книги в народе называли «книжным» – это был официальный религиозный язык, долгое время являвшийся и литературным языком татар. Вопрос об авторстве учебника на протяжении долгого времени оставался дискуссионным [Ибрагимов 1994: 30]. Одни источники приписывали авторство учебника жителю Мамадышского уезда Муртазе бин Кутлугуш ас-Симети (конец XVII – начало XVIII вв.), другие – хальфе Каргалинского медресе Ишниязу Ширниязу. На сегодняшний день превалирует точка зрения о том, что автором учебника все же является Муртаза Кутлугуш [Сабирзянов 2002: 478]. Выдающийся татарский просветитель Ш. Марджани появление этой книги связывал с периодом Волжской Булгарии [Вэлиуллин 2004: 54]. Можно предположить, что Муртаза Кутлугуш лишь переработал сохранившийся и имевший широкое хождение среди населения учебник. Развивая идею Ш. Марджани, известный специалист в области истории татарского просвещения и татарской книги А.Г. Каримуллин утверждал, что этот букварь с «древнейших времен» служил учебником в татарских мектебах и медресе. Это была, по его мнению, первая книга, обучающая чтению и письму арабскими буквами [Каримуллин 1993: 38]. Как бы то ни было, бесспорно одно: вплоть до 1890-х гг. это был практически единственный букварь, по которому учились читать и писать широкие слои татарского населения. Исследователи истории татарской литературы Г. Рахим и Г. Губайдуллин, тщательно проанализировав текст букваря, обнаружили разительное сходство «с языком и слогом Бухарских намогильных плит VIII века хиджры», что свидетельствует, по их мнению, о раннем времени создания учебника [Сафиуллина 2003: 38].

Мусульманское духовенство считало «Иман шарты» «священной» книгой. В ней в виде беседы между двумя мусульманами в форме кратких вопросов и ответов излагались основные положения мусульманского вероучения. Такая форма изложения материала была использована в дальнейшем и в джадидских букварях. Например, в «Сэвад хан» («Грамотном человеке») Г. Баруди в виде вопросов и ответов были изложены не только основы ислама, но и нормы поведения детей в семье и обществе [Баруди 1891: 19-24].

Положительно отзывались об этом букваре и русские миссионеры. В 1894 г. исламовед и историк Е.А. Малов перевел его на русский язык [Условия веры 1894]. В своей работе «Мухаммеданский букварь» (1894) он сравнивал «Иман шарты» с

русской схоластической азбукой «Начальное учение человеком, хотящим разумети божественного писания» (1634). Достоинством «Иман шарты», по его мнению, являлась лаконичность содержания, состоявшего из молитв, а одним из главных недостатков – низкое полиграфическое качество изданий. Малов писал, что «Иман шарты» издается «мухаммеданами очень невнимательно, со многими корректурными ошибками, на плохой, желтоватой и не плотной бумаге, избитым и слепым шрифтом» – в отличие от переводного русского издания, выполненного «ясным, отчетливым шрифтом [Малов 1894: 111]. Противореча сам себе, Е.А. Малов скептически относился к излишней, по его мнению, многочисленности и массовости переизданий книги, хотя тут же призывал брать пример с татар, которые почти все обучались по одному учебнику, в то время как русские буквари менялись каждые 2–3 года. Причину переизданий он усматривал не в востребованности учебника, а в боязни его запрета. На самом же деле, «мухаммеданский букварь», как утверждал Е. Малов, «ничего не содержит, что подавало бы серьезный повод русскому правительству запрещать печатание этой детской книжки» [Малов 1894: 111]. Между тем этот букварь, как и любая другая татарская книга, автоматически относился в Российской империи к категории «инородческих», что в какой-то степени и объясняло страх перед его запретом.

Однако высказываемая в адрес указанного букваря критика чаще была вызвана не столько его оформлением, сколько его содержанием – в конце XIX в. религиозный букварь уже не отвечал устремлениям и потребностям передовой татарской интеллигенции. Распространение джадидизма и появление джадидских школ послужило сильнейшим толчком к созданию новых учебников и учебных пособий. В процессе обретения национальной идентичности национальному букварю отводилась особая роль. Не было, пожалуй, ни одного видного татарского просветителя, который бы не внес своего практического вклада в его создание и совершенствование: буквари Г. Баруди, А. Максуди, К. Насыри широко использовались в школах всех тюркоязычных народов России и многократно переиздавались (так, букварь А. Максуди «Мөгаллим әүвәл», впервые вышедший в 1892 г., был переиздан 31 раз общим тиражом свыше 1 млн. 200 тыс. экземпляров) [Вәлиуллин 2004: 115].

Бурный рост национальной периодической печати и издательского дела, произошедший на рубеже веков, также не мог

не сказаться на публикации учебной литературы: на протяжении четверти века – с начала 1890-х гг. до 1917 г. – только в Казани было издано несколько десятков татарских букварей: от 20 до 60 по разным данным.

В 1917 г. Казанский временный комитет по делам печати опубликовал «Обзор учебников», принятых к употреблению в татарских школах в 1911–1913 гг., где перечислялось 394 «общепринятых учебника» на татарском языке, выдержавших несколько изданий, в том числе букварей [Әмирханов 1992: 42]. Но среди учебной литературы, выпускаемой казанскими типографиями, в целом по-прежнему преобладали учебники религиозно-нравственного содержания. Материалы отчета Казанского Временного Комитета по делам печати за 1909 г. свидетельствовали, например, о том, что из 70 учебников и учебных руководств для конфессиональных мусульманских школ учебники религиозно – нравственного содержания составляли 66,4%, а общеобразовательные только 33,6 % [Национальный архив Республики Татарстан, ф. 420, оп. 1, д. 150: 10 об.]

Не воспроизводя напрямую образовательные и воспитательные установки имперской власти по отношению к нерусскому населению, религиозный татарский букварь, как и основная масса других «инородческих» букварей оригинального (т.е. не миссионерского) происхождения, воспроизводил их косвенно: лишь отсутствие «крамольных» идей могло обеспечить беспрепятственный доступ национального букваря к его пользователю. Религиозный текст и подтекст схоластического старометодного букваря, соответствующий не только исламским, но и властным канонам образ «идеального» – «хорошего», «послушного» – ребенка, а в будущем – столь же «идеального» подданного Российской империи делали татарскую алифбу приемлемой и не опасной с точки зрения верховной власти книгой, что способствовало ее достаточно широкому тиражированию, распространению и сохранению в образовательном процессе и сохранению таким путем историко-культурных традиций татарского народа.

ЛИТЕРАТУРА

Федеральный закон «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» от 25 июня 2002 г. // URL http://base.garant.ru/12127232/1/#block_100

Рәхим Г., Газиз Г. Татар әдәбияты тарихы. 1-нче жөлд. 1-нче дөвөр. өченче бүлек. XVII, XVIII һәм XIX гасырларда иске әдәбият. Казан, 1922.

Сабирзянов Г.С. Букварь // Татарская энциклопедия: в 6 т. Т.1: А-В. Казань, 2002.

Ибраһимов Ф. И. Белем әлифбадан башлана. Казан, 1994.

Вәлиуллин Р. Татар мәктәп – мәдрәсәләре өчен гуманитар фәннәр буенча дәреслекләр (XIX йөз азагы – XX йөз башы). Казан, 2004.

Каримуллин А.У истоков татарской книги // Мәгариф. 1993.№ 9.

Сафиуллина Р.Р. История книгопечатания на арабском языке в России у мусульман Поволжья. Казань, 2003.

Баруди Г. Сәвад хан. Казан, 1891.

Условия веры. Казань, 1894.

Малов Е. Мухаммеданский букварь (миссионерско-критический очерк). Казань, 1894.

Әмирханов Р. Дәреслекләребезнең тирән тамырлары // Казан утлары. 1989. № 8.

Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 420. Оп. 1. Д. 150. «Представление отчета о действиях комитета за 1909 г.».

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ БАШКИРСКИХ СЕНЛЯУ

Самирханова Гулькай Хайдаровна*

Artistic features of Bashkir sensu

ABSTRACT:

Sensu – farewell song lament bride's before moving to the groom's house. The extant texts of the Bashkir sensu contain information about the position of women in family and society, domestic and public orders in the Bashkir community.

KEY WORDS: sensu, lament, cry, wedding ceremonies of Bashkirs.

* кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры башкирской и русской филологии педагогического факультета Сибайского института (филиала) Башкирского государственного университета (Республика Башкортостан, г. Сибай), gulysib@mail.ru

В башкирских свадебных обрядах особое место отводится исполнению сенляу – прощальной песни невесты перед переездом в дом жениха. Это прощальные причитания невесты, адресованные отцу, матери, братьям, женам братьев, подругам. Есть и примеры адресации причитаний мужу и будущим родственникам.

По текстам башкирских сенляу можно отметить, что девушек выдавали замуж очень рано и чаще против их воли. В таких сенляу достижение возраста, когда уже начинали выдавать замуж образно сравнивается с поспеванием ягод:

Ой, спели на болоте черны ягоды,
По болоту туман стелется.
На мой гибкий стан, что тоньше волоса,
Навалилось горе камня тяжелее.

В такого рода текстах замужество для юных девушек воспринимается как горе “тяжелее камня”, как наказание хуже смерти. И главным мотивом сенляу становится выражение нежелания невесты идти замуж.

Юный возраст девушек в разных текстах определяется по разному – шестнадцать, четырнадцать, одиннадцать лет. Например:

Пташки в чащах Хелеукай
Да курай среди кустов.
Я на реченьку ходила
До шестнадцати годков.
Подол платьвица белого
Я прошила бы, да без иголки – никак.
Чем в четырнадцать лет снохою быть,
Лучше б умереть, да, скажите, как?
Эй...

Жеребеночком я вчера была,
Коромысло-то едва брала.
При тебе, отец, я всего
Одиннадцать годков прожила.
Эй...

Чаще всего девушки и не знали за кого их выдавали замуж. Это могли быть и мужчины зрелых лет и даже старики. Поэтому в сенляу девушки представляли в образе уток, которые не могли уплыть или в образе птиц, которые в неволе и не могут улететь:

Ой да по волнам Агидель-реки
Белые уточки не могут плыть.

Ой да выдали меня за нелюбимого,
Сердце томится, не знаю как быть.

Подарили черный чайник –
В нем чайку не вскипятить.
Отдали за старца замуж,
Чтобы жизнь мою сгубить.

Но юное девичье сердце все же не теряет надежды, в некоторых текстах отражается желание выйти замуж за своего сверстника, за красивого егета:

Ой, на склоне ли да вон на той горы
На воле-волюшке – это мой гнейдой,
И не юный пусть, и не старый пусть,
Муж так и будет пусть лихим егетом!

В некоторых текстах сенляу девушка вопрошает отца, мать и родственников за что ее так рано отсылают из родного дома.

Причитания полны обиды и укора:

На круглом озере четыре утки,
Не стреляй же, отец, не стреляй.
Отдал ты меня, отец, на чужбину,
Дитем своим теперь не называй.
Эй...

Другие тексты переполнены надеждой переменить решение отца. Невеста делится с печалью с подругами, скорбит о конце жизни в родительском доме. Есть и сенляу, в которых она боится жизни в чужом доме, в чужом роду. Будущие родственники представляются ей злыми и страшными чудовищами. И в прощальных песнях девушка прощается со всеми, переезд в другой род воспринимается как смерть:

По обочине дороги
Травку скашивайте,
Говорят – свекровка злая,
Обо мне спрашивайте.

Башкирские сенляу, свадебные причитания говорят о смене, о перемене в жизни невесты как о событии, которое происходит против ее воли. Вся сила сенляу в передаче контраста между весельем родни и печалью невесты. Такая структура причитаний устойчива.

Таким образом, анализ текстов башкирских сенляу позволяет получить информацию о том, во сколько лет и как выдавали девушек замуж, о положении девушки в семье и обществе, о

семейно-бытовых и общественных отношениях и порядках в башкирской общине.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аникин В.П. Русское устное народное творчество. Учебник. – М.: Высш. шк., 2001. – 726 с.
2. Башкирское народное творчество. Т. 1. Обрядовый фольклор. – Уфа: Китап, 1995. – 560 с. (на башк. яз.)
3. Башкирское народное творчество. Т. 10. Обрядовая поэзия. – Уфа: Китап, 2013.
4. Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Диссертация на соискание степени доктора филологических наук. – Уфа, 2002. – 426 с.
5. Samirkhanova G. THE SACRAL MEANING OF WINDOW IN BASHKIR CUSTOM FOLKLORE // Люди, культуры, пространство: социокультурная динамика мира Евразии. Материалы Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием), посвященной 75-летию профессора Р.З. Янгузина. – 2016. – С. 276-278.

ПЕРСОНАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ «МУСТАЙ КАРИМ» КАК МОСТ ДРУЖБЫ МЕЖДУ НАРОДАМИ

Сиражитдинова Нафиса Миндияровна*

Personal literary encyclopedia "Mustai Karim" as a bridge of friendship among peoples

ABSTRACT:

Since 2010, the Bashkir Encyclopedia has been working at the State Autonomous Scientific Institution of the Republic of Bashkortostan to create a personal literary regional encyclopedia "Mustai Karim". The peoples of the former Soviet Union Republics lived in a common economic, ideological and cultural space. Literature, like other forms of art, propagated the ideas of internationalism and friendship of peoples. Among the literary interrelations of the Bashkir poet Mustai Karim, there are interrelations with Kazakhstan, which are reflected in the encyclopedia.

* Кандидат филологических наук, редактор Государственного автономного учреждения науки Республики Башкортостан «Башкирская энциклопедия», birusa-rafi@mail.ru

KEY WORDS: Literary, personal, encyclopedia, Mustay Karim, Kazakhstan

В соответствии с Указом Президента Республики Башкортостан от 17 января 2006 г. «Об увековечении памяти народного поэта Башкортостана Мустафы Сафича Каримова (Мустая Карима) с 2010 г. в Государственном автономном учреждении науки Республики Башкортостан «Башкирская энциклопедия» ведётся работа над созданием персональной литературной региональной энциклопедии «Мустай Карим». В 2012 г. был издан Словник будущей энциклопедии [Энциклопедия], где предусмотрены статьи «Азербайджан», «Алтай», «Армения», «Болгария», «Венгрия», «Вьетнам», «Казахстан» и др., отражающие литературные взаимосвязи народного поэта с деятелями стран ближнего, дальнего зарубежья и зарубежные связи.

Литературная география башкирского поэта охватывает широкие границы бывшего СССР, где народы жили в общем экономическом, идеологическом и культурном пространстве. Появлению у башкирского поэта литературных связей, дружбы с писателями из союзных республик способствовали общественные и литературные мероприятия: съезды писателей СССР, съезды КПСС, писательские конференции, встречи и праздники. Особую главу в творчестве Мустая Карима занимают литературные взаимосвязи с казахскими поэтами и писателями. Например, в 1975 году в Алма-Ате проходила пятая конференция писателей стран Азии и Африки, куда был приглашен и Мустай Карим. 15—22 окт. 1976 проходили Декады и дни башкирской литературы в Казахстане. Мустай Карим участвовал также и на мероприятиях, посвященных 125-летию (май 1970) и 150-летию (1995) А. Кунанбаева. В августе 1977 года в Башкирии проходили Дни казахской литературы и искусства и др. Нередко поэты посвящали друг другу поэтические и публицистические произведения.

Мустай Карим был дружен с М. Ауэзовым, С.М. Мукановым, Г.М. Мусреповым, А. Тажибаевым, Дж. Мулдагалиевым, С. Мауленовым и др.

Особые отношения были у него с Абу Сарсенбаевым. Судьбы казахского и башкирского писателей свела вместе Великая Отечественная война. Мустай Карим вспоминает: «После тяжёлого ранения в грудь, меня, как негодного к строевой службе, послали на работу в газету “Советский воин” 3-го Украинского фронта. Сразу замечу: в нашем разноплеменном коллективе почти отсутствовало солдатское чиновничество. Почёт и уважение у нас

определялись талантом, смелостью и расторопностью фронтового журналиста. Но всё-таки в наших глазах старшинство во всех отношениях принадлежало Абу Сарсенбаеву – и по возрасту, и по многим человеческим качествам: это безмерная доброжелательность, правдивость без оглядки, степенность и в то же время страстность – к месту. Сарсенбаев, с его добротой и отзывчивостью всегда готов был прийти на помощь человеку в трудную минуту, помочь в беде. Кажется, он меня сразу принял в свою душу... Война сроднила нас, но и мирное время не разлучало. Вдруг звонок из Уфимского аэропорта. Снимаю трубку – Абу. Оказывается, его самолёт на несколько часов сел в Уфе. Мчусь на аэродром. Обнимаемся. Показываю ему свой город. Успели и нагуляться, и поговориться, и навеселиться. Каждый мой приезд в Алма-Ату отмечался застольем в доме друга и надеванием чапана. А как он порадовал меня, приехав на моё 60-летие! Выступая перед студентами Башкирского Государственного университета, он сказал: “Ваш Мустай Карим – наш Мустай Карим, он солдат храбрый, фронтовой журналист, бесстрашный, человек надёжный”. Эти слова возвращаю ему самому. Он действительно был солдатом – храбрым, фронтовым журналистом – бесстрашным, человеком – настоящим» [Мустай Карим 2008: 3–5]. Башкирский поэт написал вступительную статью к поэтическому сборнику своего друга [Карим Мустай 1980: 5–6] который был преподнесен ему с дарственной надписью автора. Книга хранится в личном архиве Мустая Карима. В свою очередь А. Сарсенбаев перевёл на казахский язык стихотворение друга под названием “Тень на реке” [Сарсенбаев 1966: 463–464].

В своем стихотворении “В песне воспую я Казахстан” Мустай Карим сравнивает Казахстан с очагом дружбы и, когда у поэта “мерзнет душа”, он протягивает к этому очагу обе руки, чтобы согреться. Казахский писатель С.А. Досанов в знак дружбы и уважения назвал сына в честь Мустафы Сафича, который в упомянутом стихотворении увековечил в адрес “маленького Мустая” свои алгышы-благопожелания. С.А. Досанов в статьях “Гора видна издалека” [“Жулдыз”. 1976], “Певец дружбы народов” [“Южный Казахстан”. 1976] высоко оценивает своего друга – певца мира и согласия. В прощальных словах со своим башкирским другом он пишет: «В его произведениях – поэмах, повестях, рассказах и пьесах герои говорят особым “мустаевским” неторопливым языком, удивительно правдивым, сочным, народным, живут обычной человеческой жизнью, но мы

воспринимаем их как родных и близких друзей и соседей, узнаваемых в повседневной жизни. И именно это, несмотря на новую эпоху и переворот в сознании, сделало его пьесы востребованными и по сей день» [Досанов 2005].

Размышления Мустая Карима о творчестве М. Ауэзова запечатлены в очерке “О Мухтаре Ауэзове”. Здесь он пишет, что, несмотря на разницу лет, Мухтар Омарханович остается для него учителем и с сердечным теплом вспоминает его автограф на книге «Путь Абая», где аксакал казахской литературы обращается к нему, как «дорогой, любимый брат» [Мустай Карим 1988: 101].

Мосты творческой дружбы пролагались и через художественный перевод на казахский язык произведений Мустая Карима: повестей “Радость нашего дома” (худ. перевод Ш. Муртазаева; Алма-Ата, 1955), “Таганок” (худ. перевод И. Торебаева; Алама-Ата, 1965), “Долгое-долгое детство” (худ. перевод З. Сакиева, Ш. Муртазаева; Алма-Ата, 1978), поэмы “Чёрные воды” (худ. перевод Дж. Мулдагалиева; в ж. “Жулдыз”. 1971. №7), трагедии “Салават. Семь сновидений сквозь явь” под названием “Салават” (в ж. “Жулдыз”. 1974. №6), рассказа “Мир перевернулся” (худ. перевод З. Сакиева; в газ. “Ленин жолы”. 1977. 20 дек.), стихотворений “Я – россиянин” (худ. перевод Е. Аукебаева; в газ. “Социалистик Казакстан”. 1957. 17 окт.; худ. перевод Дж. Мулдагалиева; в сб. “Песня дружбы”. Алма-Ата, 1972), “Пожелание друга”, “Вдали от города” (худ. перевод К. Жумагалиева; оба – в газ. “Лениншил жас”. 1968. 12 дек.), “Разные сны снятся людям”, “В просторных краях” (худ. перевод К. Жумагалиева; оба – в газ. “Лениншил жас”. 1968. 17 дек.), “Трубка”, “Земные звёзды” (худ. перевод Дж. Мулдагалиева; оба – в ж. “Жалын”. 1971. №5) и др.

Личности и творчеству Мустая Карима посвящены статьи З. Сакиева “Мустай Карим: знакомство с поэтом” (в газ. “Социалистик Казакстан”. 1975. 21 сент.), “Всесторонний талант” (в газ. “Социалистик Казакстан”. 1979. 20 окт.), Дж. Мулдагалиева “Наш друг Мустай” (в газ. “Казах адебиети”. 1976. 3 сент.; в сб. стихов “Родник жизни”. Алма-Ата, 1981), “На земле друзей” (в газ. “Казахстанская правда”. 1976. 20 февр.), С. Мауленова “Огни одарённости” (в газ. “Казах адебиети”. 1979. 19 окт.) и др.

Творческие взаимосвязи укреплялись и постановками спектаклей по пьесам Мустая Карима “В ночь лунного затмения”, “Страна Айгуль”, “Не бросай огонь, Прометей!”, которые были

поставлены на сцене Казахского театра драмы им. М.О. Ауэзова, Русского театра драмы им. М.Ю. Лермонтова, Уйгурского театра музыкальной комедии, ряда областных театров.

По мотивам знаменитой трагедии Мустая Карима «В ночь лунного затмения» в 1978 году в Свердловской киностудии был снят одноименный художественный фильм. Примечательно, что состав актеров, исполнявших главные роли, был интернациональным: народная артистка СССР и РСФСР, заслуженная артистка РСФСР и БАССР Г.А. Мубарякова (Танкабике); народный артист Киргизской ССР С. Джумадылов (Дервиш); заслуженный артист РСФСР Н.У. Аринбасарова (Шафак), народный артист Кыргызстана Ч.О. Думанаев (Акьегет и Юлмурза), заслуженная артистка Узбекской ССР Д.Ф. Камбарова (Зубаржат), заслуженный артист БАССР Б.Г. Муллабаев (Дивана), заслуженный деятель искусств Бурятии Б.Ц. Халзанов (Рыскул-бей), народный артист Республики Казахстан Н.Б. Ихтымбаев (Ялсыгул) и др.

Мустай Карим – гуманист ушедшего XX века, его творческое наследие представляет собой кладезь народной мудрости, высокой философской мысли. Хочется верить, что энциклопедия, посвященная народному поэту, послужит делу возведения когда-то утраченных «мостов» творческой дружбы, взаимопонимания и согласия, как служили и служат этому его немеркнущие произведения. В стихотворении поэта «Азашыузар» («Блуждания»; пер. Е.М. Николаевской) строки “...Полпланеты меж нами, далёкий мой друг, /Мы блуждаем по кругу... /Но пространство – ничто: стоит нам протянуть /Только руки друг другу...” [Мустай Карим 2004: 261] звучат как призыв для людей нового тысячелетия.

ЛИТЕРАТУРА

Досанов С. Великие уходят, чтобы остаться //Казахстанская правда. –2005. – 27 сент.

“Жулдыз”. – 1976. – №6.

Мустай Карим. Здравствуй, Абу //Сарсенбаев А. И помнится все: Стихотворения, поэмы, баллады: Пер. с каз. – Алма-Ата: Жазушы, 1980. – 399 с.

Мустай Карим. Притча о трех братьях. – М.: Современник, 1988. – 367 с.

Мустай Карим. Долгая дорога. – Уфа, 2004. – 280 с.

Мустай Карим. Мой старший брат Абу //Бельские просторы. – 2008. – №9.

Сәрсенбаев Ә. Ақша бұлттар: поэмалар. – Алматы, 1966. – 680 с.

Энциклопедия «Мустай Карим»: концепция и тематический словарь. Уфа, 2012. – 52 с.

“Южный Казахстан”. – 1976. – 16 окт.

ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТТАНУ ҒЫЛЫМЫНЫҢ НЕГІЗДЕРІ

Смағұлов Жандос Қожахметұлы*

Al-Farabi and the Foundation of literary criticism

ABSTRACT:

In article is considered the history of research of the theory of the literature. The author pays attention to al-Farabi role which purposefully investigated problems of the theory of the literature. The author of al-Farabi would estimate as the founder of the theory of the Turkic peoples.

KEY WORDS: Al-Farabi, Eastern Renaissance, The greatest people of Central Asia, literary criticism

VIII ғасырдадың орта кезінде Түрік қағанаты құлағаннан кейін түркі тілдес тайпалардың мәдениеті, өнері, әдебиеті және тілінің тарихи дамуы мен өркендеуінің негізгі орталығы қазақ даласы болды. Қазақ жері мен Орта Азияда ислам дінінің тарала бастауы көшпелі өмір салтына сай мәдениетке отырықшылық қала мәдениетін енгізеді. Ірі қалалар пайда болып, олар ел басқару, сауда орталықтары болуымен қатар, мәдени, діни, өнер-білім, ғылым орталықтары ретінде да таныла бастады. Ислам дінінің толық қанат жая бастауы кең қолданылып келген руна жазуын, яғни көне түрік жазуын, тарих сахнасынан ығыстыра бастады. Мешіттердің салынуы, медреселер мен мектептердің ашылуы қалалы жерлерде діндар ғұламаларды, өнер адамдарын, оқымысты, дана адамдарды топтастырды. Алайда, бұл бірден жүзеге аса қойған жоқ. Алғашқыда араб басқыншылары ислам дінін күшпен

* филология ғылымдарының докторы, профессор, Е.А.Бөкетов атындағы Қарағанды Мемлекеттік университеті, jandossmagulov@mail.ru

тарату мақсатында өздері басып алған елдердің мәдени және ғылыми мұраларын тас-талқан етіп қиратып, жаңа дінді таратуға кедергі келтіретін ештеңе қалдырмауды мақсат тұтты. Әрине, бұл көркем әдебиеттің дамуына да әсерін тигізбей қалмады. Ұлы ғалым Әбу Райхан Бируни «Өткен ұрпақтар ескерткіштері» аталатын еңбегінде: «Араб қолбасшысы Кұтайба озбырлықпен бұрынғының бәрін талқындады, жойды. Хорезмдіктердің жазу-сызуларын, кітаптарын, бумаларын өртеді, өнер адамдары мен білімпаздарды, ғалымдарды түгел құртты. Хорезмдіктердің исламға дейінгі тарихы түгел көрге көмілді, оны қазір ешкім білмейді», - деп жазады.

IX ғасырдың соңына қарай феодалдық қарым-қатынастың дамуына байланысты Қазақстан жері мен Орта Азияда араб мәдениеті мен ғылымының ықпалы артты. Оқу, білім, өнер, әдебиет - барлығы да араб тілі, араб мәдениеті-әдебиеті ықпалында дами бастады. Ежелгі грек ғалымдарының ілімдерінің қайта тарала бастауы ғылымды дамытса, араб поэзиясы әдебиеттің тарихи сабақтастық дәстүріне сай жаңаша өсіп-жетілуіне әсер етті. Кешегі түрік тілдес тайпалардан шыққан М.Хорезми, Әбунасыр әл Фараби, Әбу Райхан Бируни, Әбуғали Ибн Сина, Ә.Фирдауси, Рабғузи, М.Қашқари, Қ.А.Яссауи, О.Хайям, Ж.Баласағұни, А.Жаухари, Ысқақ әл Фараби, Жанақ әл Қимаки сияқты тағы да басқа даналардың, өнер иелерінің, ғылым қайраткерлерінің көркем шығармалары мен ғылыми зерттеу еңбектерінің әдебиеттану ғылымының қалыптасу тарихына тікелей қатысы бар. Бұл ғұлама ғалымдардың еңбектерінен X-XII ғасырлардағы түркі халықтарына тән ортақ мұра болып саналатын көркем әдебиеттің өркендеуіне орай туындаған сыншылдық-эстетикалық, ғылыми-зерттеушілік, әдеби-теориялық ой-пікірдің ғылыми ояну дәуірін көреміз. Бұл кезеңде мәдениет, ғылым, әдебиет, сәулет өнері өркендеді. Оның ішінде сөз өнеріне деген құрмет ауыз әдебиетінің, жазба әдебиеттің дамуына ықпал жасады. Филологиялық білімдер жүйесімен айналысу тек қана көркем әдебиет өкілдері ғана емес, барша зиялы қауымға тән құбылыс болды. Шешендік өнерді меңгеру, нақышты сөйлей білу, өлең шығару қабілетіне ие болу - білімді деп саналатын адамдардың міндетті түрде игеруге тиісті қасиеттері еді. Ғылыми еңбектердің көркем үлгіде келуі басты сапаларының бірі ретінде танылды. Сондықтан ғылыми трактаттардың өлең түрінде жазылуы таң қаларлық іс-әрекеттен көрі, солай болуға тиісті дәрежесінде қабылданды. Тіпті жаратылыстану ғылымымен шұғылданушылар да филология,

поэтика, риторика мәселелері туралы трактаттар жазды. Мысалға Ә.Р.Бируни мен Ибн Синаның еңбектері оған айқын дәлел. Бұл дәуірдегі білімпаздардағы энциклопедиялық білім, жан-жақты қабілеттілік бірнеше ғылым саласымен қатар айналысуына мүмкіндік берді. Бұлардың ішінен туған топырағымыздан шыққан және ұлттық мәдениет пен әдебиетке өте жақын мәселелерді сөз еткен ғалымдардың ғылыми мұраларының жан-жақты екендігінде дау жоқ.

Есімі дүние жүзіне мәлім болып, «Екінші ұстаз» атанған Әбунасыр Әл-Фарабидің Отырарда туып, Сыр, Қаратау бойындағы түркі тайпаларынан шыққаны белгілі. Орта Азия мен Қазақстаннан шыққан ғұлама ғалымдар арасынан басқа ғылым салаларымен қатар жалпы көркем өнер, оның ішінде сөз өнері туралы ғылыми түсінікті зерттеушілік тұрғыда алғаш сөз еткен Әл-Фараби еді. Оның «Мемлекет қайраткерлерінің афоризмдері», «Ғылымдар энциклопедиясы», «Ғылымдарды классификациялау», «Аристотель еңбектеріне түсініктеме», «Өлең кітабы», «Өлең өнерінің қағидалары туралы», «Поэтика және поэтикалық ойлау», «Поэтикалық шығармалар түрі» т.б. еңбектері сол кездегі өнер, тіл және әдебиет мәселелері мен өлеңтану саласындағы әдеби-теориялық, ғылыми-зерттеушілік ой-пікірдің шырқау биігі болды. Тарихи шындыққа жүгінсек, Әл-Фараби еңбектерінде түркі тілі мен поэзиясы зерттеу нысанасына алынған жоқ. Ол негізінен ертедегі гректердің тілі мен әдебиеті, өнері туралы ғасырлар бойы айтылып келе жатқан ғылыми-зерттеушілік ой-пікірді жалғастыра отырып, парсы және арабтардың өнері, тілі, поэзиясы төңірегінде ой қорытты. Соның негізінде жалпы көркем өнер, тіл, әдебиет мәселелерін сөз ету арқылы, олардың бүкіл адамзат қоғамындағы алатын орнын ашып берді. Фарабитанушы ғалымдардың еңбектерінде философия, музыка, логика, этика, эстетика ғылымдары саласындағы көзқарастары тереңірек зерттеліп, Фарабидің филологиялық зерттеулері мен ақындығы сөз арасында ғана айтылып жан-жақты зерттеу нысанасына айнала қойған жоқ. Әрине, бұл жерде қазақ әдебиеті тарихының ежелгі дәуірін зерттеу барысында Фараби туралы азды-көпті пікір айтқан әдебиетші-ғалымдардың еңбектерін жоққа шығарып отырған жоқпыз. Айтпағымыз - Фарабидің тілші, әдебиетші, ақындық тұлғасының монографиялық тұрғыда толық зерттелмегені.

Ислам дінін таратушылар түркі тайпаларының арасында мұсылмандықты рухани байлықтың ықпалы арқасында орнықтыруға күш салды. Алайда арабтардың мәдени және әдеби

мұрасы, рухани дүниетанымы дамуы мүлде бөлек елдің ғасырлар бойы жасаған дәстүрін бұзып не жойып жібере алмады. Керісінше, оны байыта түсті, өркендеуіне ықпал жасады. «Многие востоковеды подчеркивают большое влияние, поразительную живучесть доисламских поэтических традиций в истории арабоязычной средневековой литературы. Необходимо подчеркнуть, что в формировании эстетического мышления аль-Фараби сыграли большую роль тюркское изобразительное искусство и могучий фольклор его соотечественников. Он застал вполне сложившуюся и развитую поэтическую традицию тюркоязычных народов. Поэзия издавна имела общественное и особое художественное и историческое значение», - деп анық жазады М.С.Бурабаев [Бурабаев 1993: 8]. Олай болса, әл-Фарабидің ғұламалық тұлғасының қалыптасуын тек қана араб мәдениеті мен ғылымының жемісі деп қарау жеткіліксіз. Ол - ең алдымен өзі шыққан ортаның өкілі. Сондықтан дүниетанымдық көзқарасының қалыптасуына басты әсер еткен тарихи тамырды, яғни ертедегі түркілердің, оның ішінде өз ұлтымыздың рухани байлығын жоққа шығаруға болмайды.

Әл-Фараби түркі тілдес халықтардан шыққан білімпаздар арасынан тұңғыш филолог ретінде танылды, тіл білімі мен әдебиет теориясының мәселелеріне тереңдеп барды. Тіл білімінің мәселелерін сөз өткен «Сөз ғылымын классификациялау», «Сөз бен әріп туралы», «Жазу өнері туралы» секілді еңбектерін жазу арқылы лингвистиканы дамытуға зор үлес қосты. Нақты айтсақ, дербес және қарапайым сөздер мен сөйлемдер туралы, күрделі және құранды сөздер мен сөйлемдер туралы, мәнерлі оқу ережелерін, тілдің заңы мен негізгі ережелерін, емле мәселелерін, дұрыс оқуға қойылатын талаптарды қарастырды. Барлық ғылымдарды бірнеше салаға жүйелеу барысында тіл білімін ең бірінші орынға қойып, әр бөліміне нақты тоқталуының өзі көп жайды аңғартады.

Әл-Фарабидің көркем әдебиетке қарым-қатынасы екі түрлі сипатта көрінді. Ол - біріншіден, өз кезеңінде «Поэзия падишасы» аталған атақты ақын. Екіншіден, грек, парсы, араб, поэзиясын ғылыми тұрғыда терең зерттеген әдебиетші-ғалым.

Орта ғасырда өмір сүрген арабтың көрнекті ақындары мен ғалымдарының, тарихшыларының айтуына қарағанда Фараби өте көп өлең жазған деген пікір бар. Мысалы, Әбул Фарадж әл Исфганидің (879-967) «Әлағани» (Күй кітабы) атты еңбегінде атақты араб ақыны Әбу Фирастың Сайф ад Даула сарайының

жарапазаншы-жаршысына айтқан мынадай сөзі келтірілген:» Поэзия деңгеленген алтын түйе, оның басы - Әбунасыр әл-Фарабиге, мойны - Әбу Нубасқа, иығы - Омар ибн Әбу Рабаға, кеудесі - Әбу Таммамға, қалған шек-қарнын екеуміз бөлісіп жүрміз ғой». Бұл әл-Фарабидің поэзия падишасы деген атаққа лайық шығармалар жазғанын және өз кезеңінде өте жоғары бағаланғанын көрсетеді. Осы сипаттас пікірлерді Ризокули Хидоят, Ибн Аби Усайба, Ибн Халлақандар да өз еңбектерінде айтып, Фараби жырларынан үзінді келтіре отырып дәлелдеген. Белгілі шығыстанушы ғалым Е.Э.Бертельс те осы пікірді қуаттайды. Өкінішке орай, Фарабидың ақындық мұрасы сақталмаған, тек бірнеше өлеңдері, бәйіттері ғана жетті. Оларға қарап отырып Фарабидың поэзиялық мұрасын бағалау, зерттеу мүмкін емес. Әйтсе де замандастарының берген жоғарғы бағасына сүйене отырып «поэзия падишасы» деген атаққа лайық, өз кезіндегі әдеби процестің дамуына үлес қосқан және көптеген ізбасарлар шыққан ақындық мектептің үлгісін салған, парсы және араб тілінде жазған түркі ақыны болды деген қортындыға келеміз.

Әл-Фараби атақты ақын ғана емес, өз дәуіріндегі логика мен эстетиканы, музыка өнерін, өлең сөздің теориясын жетік меңгеріп, ғылыми тұрғыда зерттеген трактаттар жазды. Оның ішінде әдебиет-танудың өзекті салаларына арналған еңбектерінде әдебиеттің теориялық мәселелеріне байланысты өзіне дейінгі айтылып келген көзқарастарды жүйелеп, ғылыми тұрғыда дамытты. Сол арқылы әдеби-теориялық, ғылыми-зерттеушілік ой-пікірдің танымдық сипаты кеңейіп, филологиялық білімдер жүйесі қалыптаса бастады, практикалық қолдану аясы да кеңейе түсті.

Фарабидің «Өлең өнерінің қағидалары туралы» трактатында Аристотельден басталып ғасырлар бойы зерттеу нысанасына айталып келе жатқан әдебиетті теориялық тұрғыдан тану жайындағы көзқарас жалғасын тапты. Онда поэзия туралы негізгі түсініктер кеңейіп, өнердің бір түрі ретіндегі ерекшелігі анықталды. Фараби өзі қарастырған музыка, риторика, сурет өнерлерімен салыстырғанда поэзияның сөз өнері ретіндегі сипатын, негізгі қағидаларын ғылыми жүйелеумен ашып береді [Смағұлов 1999: 23].

Әл-Фараби поэзияның өнер саласы ретіндегі негізгі табиғаты болып табылатын қағидаларын ақындар да, ғылыми тұрғыда зерттеушілер де толық түсініп, меңгеріп алуы қажеттігін атап айтады [әл-Фараби 1993: 344]. Ғалымның бұл пікірінің маңыздылығы Аристотельден бері келе жатқан поэзия өнерінің

қағидалары туралы тұжырымды жалғастырғаны, толықтырғаны ғана емес, араб тілінде жазылғандықтан бүкіл Таяу Шығыс пен Орта Азияға тарап, өлең шығарушылар мен поэзияны зерттеушілердің әдеби-теориялық танымын жоғарлатуында десек артық айтпаған болар едік.

Бұл еңбек туралы фарабитанушы ғалымдар арасында екі түрлі пікір айтылуда. Негізгі талас - Аристотельдің «Поэтика» еңбегінде қарым-қатынасы төңірегінде. Әсіресе, Фарабидің поэзияны жанрлық түрлерге жіктеуінің ғылыми-теориялық және танымдық маңызы зор. Ол поэзияны мазмұндық сипатына орай 13 жанрлық түрге қарастырады да әрқайсысына нақты анықтамалар бере отырып ерекшелейді. Олар: трагедия, дифирамб, комедия, ямб, драма, айнос, диаграмма, сатира, поэма, эпос, риторика, амфигенезис, акустика.

Бұл жіктеуді өзбек ғалымы М.М.Хайруллаев: «Глубоко изучив «Поэтику» Аристотеля и использовав ее основные принципы, Абу Насыр создал ряд трактатов по теории поэзии. Ему принадлежат, например, трактаты «О канонах искусства поэзии» и «Об (искусстве) поэзии».

Первый является своеобразным пересказом той части «Поэтики» Аристотеля, где речь идет о различных поэтических формах, которыми широко пользовались в Древней Греции», - деп Фарабиді Аристотельдің жанрлық түрлерге байланысты тұжырымдарын қайталап айтып беруші дәрежесінде таниды [Хайруллаев 1982: 137]. Бұл пікірге философ ғалым М.С.Бурабаев: «Подобная классификация жанров поэзии не встречается в «Поэтике» и других произведениях Аристотеля», - деп үзілді-кесілді қарсы шығады [Бурабаев 1993: 42]. Аристотельдің софистика және поэзия туралы ізденістерінің аяқталмағанын және «Поэтикада» тек трагедия туралы ғана түсініктеме берілгенін тілге тиек ете келіп: «Он превзошел Аристотеля в классификации, анализе специфики и общественного назначения поэзии, и его трактат «О канонах искусства поэзии» не является своеобразным пересказом «Поэтики» , - деп жазады. Бұл пікірді әдебиетші-ғалымдар А.Машанов, Ә.Дәрбісәлиев, Н.Келімбетов, Т.Кәкішев т.б. да қостайды.

Шынында да Фарабидің поэзияны жанрлық түрлерге бөлген бұл жіктеуінің «Поэтикада» кездеспейтіні рас. Оны трактатының басында: «мудрец не завершил своего изыскания даже по искусству софистики, не говоря об искусстве поэзии» , - деп әл-Фараби атап көрсеткен де. Бұл турасында орыс ғылымы А.Ф.Лосев

«Трактат весьма мало соответствует его содержанию, которое здесь преподносится не только в противоречивом и малосогласованном виде, но касается почему-то в конце концов только одной трагедии. Какие существуют виды и жанры поэзии, об этом Аристотель ясно не говорит... Аристотель не умеет ни классифицировать искусство, ни формулировать специфику поэзии», - деп жазған болатын [Лосев 1975: 460]. Бұл жерде біз Аристотельді төмендету арқылы әл-Фарабиді көтеріп алғымыз келіп отырған жоқ. Мүмкін әл-Фараби Аристотель «Поэтикасының» бізге жетпеген тарауларына, немесе басқа да ғылыми еңбектерге сүйенген шығар, ол жағы белгісіз. Әйтсе де бұл трактатында Аристотельдің поэзия туралы көзқарасын дамытқанына дау жоқ. Аристотель сужденияны (ой-пікір немесе пайымдау) толық дәлелді (доказательные), диалектикалық, софистикалық деп үшке ғана бөлсе, әл-Фарабидің бұларға риторикалық, поэтикалық деген түрлерді қосуы оған айқын дәлел. Сонымен қатар, Аристотельден әл-Фарабиге дейінгі поэзия жанрлық тұрғыдан өркендемеді деп ешкім де кесіп айта алмайды. Ендеше әл-Фарабиді поэзия өнерінің қағидалары мен жанрлық түрлері жайындағы өзіне дейінгі ой-пікірлерді толықтыра отырып дамытқан, оның ғылыми жүйесін жасаған және зерттеу жолдарын анықтап берген шығыстың тұңғыш әдебиетші-ғалымы, теоретигі деуге толық мүмкіндік бар. Оған көз жеткізу үшін осы трактатта поэзияның Фараби сөз еткен басқа мәселелеріне тоқталып өтелік.

Трактатта өлең жазудағы ақындық шеберлік, софистикалық және еліктеу құбылыстары туралы ұғымының айырмашылықтары, поэзияны ғылыми тұрғыда тексеру жолдары секілді мәселелер де қарастырылған. Ғалым ақындық шеберліктің қалыптасуында ақындық түйсік пен қабылдау және олардың көркемдік суреттелуінің басты роль атқаратын себебі, өзара үйлесімдікте келуі мен сезімге әсер ету деп табады. Ал поэзияны зерттеуде ақындық пайымдаудың өлең өлшемі мен мазмұнына байланысты көрінуін басты назарда ұстау қажеттігі атап айтылады. «Ақындық түйіндеуді, - деп жазады әл-Фараби - өлшем мен мазмұнға қарай топтастыруға болады. Өлшеміне қарай топтау әуенділікке, болмаса екпінге, тұжырымдау қай тілде екеніне байланысты, сонымен қатар музыканың деңгейіне де қатысты. Мазмұнына қарай ғылыми тұжырымдау шама-шарқынша тап басып болжау, поэзияны талдаушының, поэтикалық мәнін зерттеушінің, әр түрлі халық поэзиясы мен оның әрбір мектебін білетіндердің харекетіне кіреді» [Ежелгі дәуір әдебиеті 1991: 79]. Бұл пікірге әл-Фараби парсы

және араб поэзиясын зерттеушілердің еңбектерімен толық таныса келіп, олардың поэзияны сатира, пэан, состязательные стихи, комедия, аллегорические, лирические, описательные т.б. деп бөліп жүргеніне көңіл аударған. Фараби де және ол айтып отырған басқа да зерттеушілер араб, парсы поэзиясын Аристотельдің «Поэтикасының» ізімен ертедегі грек поэзиясына тән үлгілерге сай жіктегені анық байқалады. Бұл жерде біз осы трактатты қазақ тіліне тәржімалаған А.Нысаналин аудармасына тоқтала кеткіміз келіп отыр. Жоғарыда айтылғандай, әл-Фараби араб және парсы поэзиясын 7-ге жіктесе, ал А.Нысаналин аудармасында 6 ғана (Ежелгі дәуір әдебиеті 1991: 79). Оларды сатира, поэтика, айтыс, комедия, газель, жұмбақ деп аударған. Бұл ғылыми дәл аударма емес. Өйткені әл-Фараби өз жіктеуінде поэзиялық шығармалардың мазмұны мен тақырыбына баса назар аудара келіп, оларды жанрлық түр дәрежесіне анықтаған. Біздің ойымызша, пэан дегенді поэтика деп аударудың еш қисыны жоқ. Пэан ертедегі гректерге құдайларға арналған (мысалы Аполлонға) хор лирикасы (хоровая лирика) болса, арабтарда мақтау өлең, ода үлгісінде келеді. Сол сияқты состязательный дегеннің ертедегі түріктердің немесе біздің айтысымызға еш қатысы жоқ. Фараби состязательный дегенде ертедегі гректердің трагик ақындарының өлеңмен жарысуын алып отыр. Бұл мүшайраға жақын. Ал газель мен жұмбақтың жіктеуге еніп кеткені және описательный ұғымына дәл балама табылмай түсіп қалғаны түсініксіз. Негізінде жазба жәдігерлік мұраны аударуда ғылыми дәлдік, теориялық терең білім және жауапкершілік қажет. Әйтпесе ол аударманы пайдаланушыларды қателіктерге ұшыратуы немесе басқа бағытқа салып жіберуі мүмкін. әл-Фараби жіктеулерінің дәл мағынасын бере алмаған және тағы да басқа шалағай аударылған тұстары бар бұл аударма ғылыми айналымға еніп кетті. Мысалы, Н.Келімбетов өз еңбегінде поэзияны 7-ге бөлген Фараби жіктеуін емес, А.Нысаналин аудармасындағы жіктеуді дәл сол қалпында пайдаланған [Келімбетов 1991: 121]. Біздің ойымызша, әл-Фарабидің араб, парсы поэзиясын жіктеуі төмендегідей болуға тиіс. Олар: сатира немесе сатиралық, мадақтау өлеңдер немесе ода, айтыс өлеңдер немесе мүшайра, аллегориялық немесе тұспал өлеңдер, лирикалық, суреттемелік. Әрине, дәлме-дәл мағынада болмауы мүмкін, әйтсе де түп нұсқаға жақын.

Трактатта әл-Фараби өлең өлшемдері мен фабула мәселесіне араб, парсы және ертедегі грек поэзиясына салыстырмалық талдауларға бару арқылы теориялық тұжырым жасағаны

байқалады. Әл-Фарабидің поэзия қағидаларына тікелей қатынасы болмаса да өз кезеңіндегі ақындарды үш топқа бөлуі, әрқайсысына сипаттама беруі әлі күнге дейін маңызын жойған жоқ. Олардың алғашқысы - өлең жазу қағидаларымен толық таныс болмаса да табиғат берген үлкен талантының арқасында тамаша туындылар жаза алатындар, ал екінші тобына жататындар, табиғи дарыны болмаса да поэзия қағидаларын толық меңгеру арқылы өлең жазатындар, үшіншісі, осы екеуіне еліктеушілер деп бөлінеді. Ақындарды, көркем әдебиетпен шұғылданушыларды Фарабише топтастыру олардың өнерпаздық тұлғасын бағалау мен әдебиет тарихындағы орнын белгілеудегі зерттеулерге қажет екені айқын. Фарабидің ақындар туралы бұл көзқарасы қазақ әдебиеттану ғылымында Абайдың сыншылдық-эстетикалық, Шоқан мен А.Байтұрсыновтың ғылыми ойларында көрініс тапса, Е.Ысмайыловтың «Ақындар» монографиясында ғылыми тұрғыда тұжырымдалғаны белгілі.

Әл-Фарабидің қағидалары туралы ғылыми-зерттеушілік көзқарасы «Өлең кітабы» атты еңбегінде жалғасын тапты. Оны кейде «Поэзия өнері туралы» деп те атап жүр. Өз кезіндегі араб поэзиясына теориялық талдау жасау арқылы өлең құрылысын тексеруді мақсат тұтқан бұл трактатында өлең өнерінің ішкі заңдылықтарын ашып берген.

Әл-Фараби ең алдымен араб поэзиясында қалыптасқан негізгі ережелерді анықтау үшін олардың бәйіт құрылысында кездесетін 11 түрлі ерекшелігін көрсетеді [Аль-Фараби 1993: 383].

Әл-Фараби бәйітті шығарудағы талап етілетін осы ережелерді санамалап көрсек келе, өлең ырғағы мен ұйқасының әуенге сайма-сай үйлесімдікте болуына кеңінен тоқталады. Сонымен қатар, бұл ережелерді басқа халықтар поэзиясында қандай сипатта келетінін салыстырмалық талдаулар жасау арқылы тексереді. Атақты Гомер өлеңдерімен салыстыруы, «Иллиада», «Одиссеямен» таныс болғанын айғақтайды.

Трактатта өлең жазудағы ақындық шеберлік пен поэтикалық еліктеу, поэзияны ғылыми тұрғыда тексеру жолдары секілді мәселелер туралы да ой қортылады. Фарабидің көрсетуінше, еліктеу - ақынның ой өрісі үшін өте қажетті құбылыс, ақындық шеберлікті меңгерудегі белгілі бір стильге байланысты қалыптасатын тәсіл.

Ғалым Әл-Фараби «Мемлекет қайраткерлерінің афоризмдері», «Ғылымдардың шығуы», «Ғылымдарды класификациялау туралы» секілді трактаттарында поэзияның қоғамдық мәні мен орны,

түрлері, поэтикалық табиғаты, силлогизмге қарым-қатынасы секілді өзекті мәселелерді ғылыми тұрғыда зерттеді. Бұларға қоса бізге жетпей жоғалып кеткен «Өлең ырғағы», «Ырғақ пен өлең туралы», «Өлең және ұйқас туралы сөз», «Поэзия өнерінің негіздері» сияқты трактаттары болғанын ескерсек, әл-Фарабидің әдеби-теориялық, ғылыми-зерттеушілік ой-пікірді қандай дәрежеге дейін ғылыми биіктеткені мен тереңдеткені айтпаса да түсінікті. Ғұлама ғалымның әдебиетке қатысты зерттеулерін ұлттық әдебиеттану ғылымының қайнар көзі, үлкен арнаға апарар бастауы деп санаймыз.

Әл Фараби өз еңбектері арқылы әдебиеттің өнер екенін танытты, адамзат қоғамыдағы тәрбиелік, эстетикалық мәнін айқындады. Бұл - бір.

Екіншіден, әдебиетті теориялық тұрғыдан тану туралы ғылыми саласының негізін салушылардың бірі ретінде танылды. Әдеби-теориялық таным мен филологиялық білімдер жүйесінің қалыптасуы мен таралуына зор еңбек сіңірді. Аристотель «Поэтикасынан» бері келе жатқан теориялық ұғым-түсініктерді толықтыра таратты, ғылыми тұрғыда орнықтырды.

Үшіншіден, поэтикалық образдық және өлең сөздің көркемдік ерекшелігі туралы ұғымдарды қалыптастырды, ғылыми дәлелдеді.

Төртіншіден, өз дәуіріндегі поэзияны жанрлық түрлерге бөліп, ғылыми анықтамасын алғаш рет жазу арқылы зерттеушілік айналымға қосты. Бұл түркі халықтары әдебиетінің жанрлық дамуына өз әсерін тигізбей қалмады.

Бесіншіден, ежелгі дәуірдегі араб, парсы, грек поэзиясының тарихи арналары, өнер адамдарының өнерпаздық тұлғасы, жырлаған тақырыбы мен композициялық құрылысы, өлең сөздің теориясын, оның ішінде өлең өлшемі, шумақ, ырғақ, ұйқас, буын, бунақ, тармақ және әуезділігін ғылыми тұрғыда тексерді. Егер поэтика, риторика және өлеңтану саласындағы жұмыстармен батыс Европада XVI ғасырдағы И.Вида (Италия), Ю.Ц.Скалигер (Франция), Я.Понтан (Германия), т.б. бастап қана, Россияда XVII ғасырдан (Л.Зизаний, Макарий, М.Г.Смотрицкий, Фоефан Прокопович) ғана шұғылдана бастағанын ескерсек, Әл Фарабиді әдебиет теориясы пәнінің негізін салушылардың бірі деп бағалау керек. Ғұлама ғалымның «Музыканың ұлы кітабы» еңбегіндегі алғы сөзде жазған мына пікірі әлі күнге дейін өз маңызын жойған жоқ. «Чтобы статья хорошим теоретиком в какой бы то ни было науке, необходимо три условия:

Во-первых, хорошо знать все ее начала (принципы).

Во-вторых, умело делать необходимые выводы из этих начал и данных, относящихся к этой науке.

В-третьих, умело отвечать на ошибочные высказывания в данной науке, анализировать мнения, высказанные другими авторами, чтобы отличить истину от лжи и исправить их ошибки» [Аль-Фараби 1993: 73].

Алтыншыдан, әл-Фараби - тілші. Тіл білімі ғылымының өзекті мәселелері туралы еңбектері өз кезеңіндегі зерттеушілік ойға үлкен үлес болып қосылды.

Жетіншіден, әл-Фараби - сыншы. Өз дәуіріндегі әдеби процеске белсене араласты «ғылыми-әлеуметтік ой-пікірлерімен қатар, эстетикалық таным-біліктің қайнар көзін бұрынғыдан да кеңірек ашып, адамзаттық мәдениетке үлес болып қосылатын үлгілерді мол тастап кетті» [Кәкішев 1994: 20].

Сегізіншіден, әл-Фараби - өз дәуірінде «поэзия падишасы» атанған классик ақын. Оның шығармашылығы мен поэзия туралы трактаттары түркі тайпаларының көркемдік дамуына әсер етпей қалмады. Әрине, өлеңтану саласындағы ойлары түркі тайпалары поэзиясында практикалық тұрғыда толық жүзеге асты деп кесіп айту қиын. Кез келген елдің әдебиеті дамудың тарихи сабақтастығы принципін сақтай отырып, басқа халықтың әдебиетімен тығыз әдеби байланыста болатыны белгілі. Ендеше ертедегі түркі поэзиясында классикалық өлең өлшемдерін басшылыққа алып өлең жазуға деген талпыныс болмады дей алмаймыз. Әдеби-теориялық ой-пікір жетекшілік роль атқару арқылы өлеңтану саласындағы таным-білікті қалыптастырды. Сонымен қатар, араб, парсы поэзиясының әсері де болды. Түркі поэзиясы өлең құрылысы, тақырып, мазмұн т.б. жағынан ғана емес, жанрлық түрлермен де байыды. Бәйіт, рубаят, қисса жазуға да еліктеушілер аз болмаған. Мысалға әл-Фарабиден бір ғасыр кейін өмір сүрген Ибн Сина рубаяттар, қисса, дастан, әңгімелер жазған. Оның «Уржаза» шығармасы араб және парсы поэзиясындағы раджаз өлшемімен, яғни буындардың ұзын және қысқа болып келу ережесіндегі өлең түрімен жазылған. «Саламан және Ибсал», «Жүсіп туралы» қиссалары да бар. Ал атақты ибн Сина ертедегі араб әдебиетінің өкілі делініп танылмайды. Әл Фарабидің арабтарға қандай қарым-қатынасы болса, Ибн Синаның бізге де сондай қатысы бар екенін естен шығармаған абзал. Алтын Орда дәуірінің егжей-тегжейіне дейін зерттеген ғалым А.Ю.Якубовский бұл кезеңді тексерген басқа да ғалымдардың пікірлеріне сүйене отырып, былай дейді: «не было отдельной

народности или племени, которое носило имя узбеков. В начале XVI века узбеки как народ не представляли собой еще прочного этнического единства» [Якубовский 1950: 302]. Көне жазба жәдігерлік мұраны тексергенде бұл көп жағдайда назардан тыс қалып жүр. Егер тарихи шындық тұрғысынан қарасақ, «Дүниеде төрт-ақ ғалым болған. Атап айтқанда екеуі исламға дініне дейін - Аристотель мен Александр Афродезейский, екеуі исламда - Әбу Насыр әл Фараби мен Әбу Әли ибн Сина», - деген баға тегін айтылмаған.

Қорыта келгенде, Әбу Насыр әл Фараби түркі тайпаларынан шыққан тұңғыш филолог ғалым деген тұжырымға тоқталамыз. Сондықтан ұлттық әдебиеттану ғылымының түпкі төркіні ұлы ғалымның еңбектерінен бастау алып өркен жая бастады деуге толық негіз бар. Шығыстың өскелең өнері-мәдениетіне, ғылым мен тіл-әдебиетіне менсінбеушілікпен қарап, «мұсылман оқымыстылар әлемдік өркениетке ештеңе қоса алмады, олар ислам дінінің фанатизмінде қалды » деген европацентристік көзқарастың ықпалында көне тарихымызды жоққа шығара берудің заманы өтті. А.С.Пушкин бір сөзінде «араб оқымыстылары Батыс Еуропаға алгебра мен Аристотельді сыйға тарту етті, ал татар-моңғолдар Россияға бүлдіріп-құрту, қырып-жоюдан басқа ештеңе әкелмеді» деп жазуы тегін емес. Сол араб оқымыстыларының көпшілігі түркі тайпаларынан шыққаны тарихи шындық. «Бағдат шаһарында мұсылман елдерінің көптеген әдебиетшілері мен ғалымдары болған, олардың басым көпшілігі Таяу Шығыс пен Орта Азиядан еді» деген академик В.В.Бартольдтің сөзінде үлкен ақиқат жатыр Сол дәуірдегі ғылым тарихында «Әл Сығанақи», «Әл Түркістани», «Әл Қыпшақи», «Ибн Түрік» деген әдебиетшілер мен ғалымдардың есімдерінің кездесуі, ертедегі түркі тайпаларынан шыққан оқымыстылардың ғылым-білім, өнер мен әдебиеттің дамуына зор үлес қосқанын дәлелдейді.

ӘДЕБИЕТ

Бурабаев М.С. Философия искусства А.Н. аль Фараби. // Аль Фараби. Трактаты омузыка и поэзии. Алма-Ата, 1993.

Смағұлов Ж. Қазақ әдебиеттану ғылымының тарихы. Алматы, 1999.

Аль-Фараби. Трактаты о музыка и поэзии. Алма-Ата, 1993.

Хайруллаев М.М. Абу Наср Ал Фараби. Москва, 1982.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Москва, 1975.

Ежелгі дәуір әдебиеті. Хрестоматия. Алматы, 1991.

Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті. Алматы, 1991.
Кәкішев Т. Қазақ әдебиеті сынының тарихы. Алматы, 1994.
Якубовский А.Ю., Греков Б.Д. Золотая Орда и ее падение.
М., 1950.

КАК В 1925 ГОДУ РОССИЙСКИЕ АКАДЕМИКИ- ВОСТОКОВЕДЫ РЕКОМЕНДОВАЛИ УЧЕНОГО ИЗ ТУРЦИИ В ЧЛЕНЫ-КОРРЕСПОНДЕНТЫ РАН

Соегов Мурадгелди*

As in 1925 the Russian academicians-orientalists recommended the scientist from Turkey in member-correspondents of the Russian Academy of Sciences

ABSTRACT:

In article the events connected with occurrence on pages of the Russian academic magazine from 1925 "Notes about scientific works Back Keuprulu Zade Mehmed Fuad-Bey" signed by full members (academicians) B are described W. Barthold, S. Oldenburg and I. Krachkovsky which recommended the Turkish scientist for election in structure of the Russian Academy of Sciences in qualities of a member-correspondent. The initiator and the basic author of a note was W. Barthold who was familiar not only with F. Keuprulu's works, but also knew it personally. They have met in Baku (Azerbaijan) during passage of the First Tjurkologichesky congress. In the same 1926 the Russian academician was in scientific business trip in Turkey and has acted at the Istanbul university with the well-known "Twelve lectures on history of the Turkic people of Central Asia". The text of the mentioned note is enclosed to given article.

KEY WORDS: The academician, the corresponding member, a note, the recommendation, business trip, lectures.

Поводом для подготовки этого краткого сообщения с соответствующими цитатами, приложением и иллюстрациями (портреты-фотографии) послужило недавнее ознакомление автора с рекомендацией академиков, состоящих в Российской Академии Наук: Сергея Фёдоровича Ольденбурга (1863–1934, востоковед-буддолог) с 1903 года, Василия Владимировича Бартольда (1869–

* Доктор филологических наук, профессор, действительный член (академик) Академии наук Туркменистана, главный научный сотрудник, Национальный институт рукописей АН Туркменистана, msoyegov@gmail.com

1930, востоковед-тюрколог) с 1913 года, Игнатия Юлиановича Крачковского (1883–1951, востоковед-арабист) с 1921 года, написанной им для избрания турецкого профессора Кепрюлю-Заде Мехмед-Фуад-Бея в члены-корреспонденты РАН, которая была опубликована в академических “Известиях” за 1925 год (VI серия, том 19, выпуск 18) под названием “Записка об ученых трудах Кёпрюлю Заде Фуад-Бея (Keprulu Zade Mehmed Fuad)” [Известия 1925: 895–898]. Можно предположить, что инициатором и основным автором в написании рекомендации-записки был академик-тюрколог В.В. Бартольд.

На основании данной записки знаменитых академиком-востоковедов члены Отделения исторических наук и филологии (ОИФ) РАН на заседании от 21 октября 1925 года рекомендовали Мехмеда Фуада Кёпрюлю (Кёпрюлюзаде) (тур. Mehmed Fuad Köprülü) для баллотировки его кандидатуры на избрание в члены-корреспонденты и 5 декабря того года на Общем собрании РАН он был избран в искомом академическом звании [См.: Известия 1925: 992, 996]. Не вдаваясь в подробности научного значения его трудов (ибо об этом подробно писали упомянутые академики. См. приложение), и используя данные доступной справочной литературы, укажем лишь на основные вехи жизни Мехмеда Фуада Кёпрюлю (04.12.1890–28.06.1966) – турецкого ученогуманитария, общественного и государственного деятеля. Выпускник и в последующем профессор Стамбульского (Константинопольского) университета Ф. Кёпрюлю является основоположником европейской школы турецкого литературоведения. Автор более 500 трудов по турецкой филологии, истории средних веков и истории религии [Более подробно см.: Ваşar 2006: 66–71]. С 1935 по 1954 г. избрался депутатом (halk vekili) Турецкого парламента (Büyük Millî Meclis) шести созывов. Представлял в парламенте в разные годы разные политические партии: Cumhuriyet Halk Partisi (1935–1945), Demokrat Parti (1946–1955), Hürriyet Partisi (1955–1958). Фуад Кёпрюлю в 1950–1956 гг. занимал пост министра иностранных дел страны, в бытность которого Турции стала членом НАТО. Здесь же отметим, что его учитель (наставник) Зия Гёкалп (1876–1924) в основном за работу “Türkçülüğün Esasları” (первое издание – 1923 г.) был в последующем объявлен в СССР “отцом пантюркизма”. В связи с этим отметим, что по утверждению некоторых исследователей, Зия Гёкалп был по своему этническому принадлежности туркменом, хотя в Турции его обычно считают

курдом. Подобная путаница при определении национальности ряда исторических лиц (например, более раннего Салахаддина или Саладина, султана Египта и Сирии, XII век), скорее всего, связана с “туркменизацией” курдов и, наоборот, “курдизацией” туркмен, проходивших в разные периоды истории этих регионов, о чем писал в книгах “Umumî Türk Tarihine Giriş” (İstanbul, 1946), “Tarihte Usûl” (İstanbul 1950) и некоторых других своих трудах Ахмед Заки Валиди Тоган (1890–1970). Возвращаясь к событиям середины двадцатых годов прошлого века, отметим, что первая непосредственная встреча профессора Ф. Кёпрюлю с академиком-тюркологом В.В. Бартольд, очевидно, проходила в августе–сентябре 1925 года в Ленинграде, когда он был приглашен наряду с другими зарубежными гостями участвовать в торжествах по случаю 200-летнего юбилея РАН. Далее они встречались в дни Первого Тюркологического съезда, заседавшего в течение девяти дней – с 26 февраля по 6 марта 1926 года в г. Баку (Азербайджан).

Но до этого, В.В. Бартольд высупал по этому вопросу со следующим заявлением на заседании Отделения исторических наук и филологии (ОИФ) РАН, проходившем 21 октября 1925 года: *«Отношением Главнауки от 12 октября за № 3112 Академия была официально уведомлена о полученном мною приглашении Турецкого правительства и о результате переговоров, происходивших, с ведома Академии, между послом Турецкой республики и мною в Москве в конце августа. Так как Академией, как мне в свое время было сообщено письмом НС, было выражено согласие на мою поездку в Турцию на срок не более года, я просил бы Академию командировать меня в Турцию на срок с 20 декабря 1925 по 20 сентября 1926 г., для ознакомления с константинопольскими собраниями восточных рукописей, в настоящее время, как мне известно, значительно более многочисленными и богатыми, чем во время моих работ в Константинопольских библиотеках в 1906 г. Из лежащих на мне обязанностей по Академии предполагал бы передать редактирование Записок Коллегии Востоковедов И. Ю. Крачковскому, редактирование «Ирана» члену-корреспонденту Ф. А. Розенбергу, подписывание к печати Якутского словаря Э. К. Пекарского – С. Ф. Ольденбургу»* [Известия 1925: 991]. По рассмотренному вопросу на заседании ОИФ РАН было принято соответствующее решение, которое буквально гласило: *“Положено командировать в Турцию с 20 декабря 1925 г. по 20 сентября 1926 г. для занятий в константинопольских собраниях*

восточных рукописей, поручить на этот срок редактирование Записок Коллегии Востоковедов И. Ю. Крачковскому, «Ирана» — Ф. А. Розенбергу и подписывание к печати Якутского словаря — С. Ф. Ольденбургу, о чем довести до сведения этих лиц и АНИ» [Известия 1925: 991–992].

Находясь в Турции, В.В. Бартольд подготовил и выступил в Стамбульском (Константинопольском) университете летом 1926 года со своими знаменитыми «Двенадцатью лекциями по истории тюркских народов Средней Азии», турецкий текст которых был издан уже в 1927 году там же. Сам академик воспоинал это событие со следующими словами: *«предполагавшийся курс мог быть приготовлен только к июню, когда университетский учебный год был уже закончен; потому лекции читались мною в университете не для студентов, но для всех желающих. Лекций всего было двенадцать, и они обнимали историю среднеазиатских турецких народов от первого народа, называвшего себя турками, выступившего в VI в., до новейшего времени; эти лекции были прочитаны от моего имени молодым ученым Рагибом Хулуси, получившим высшее образование в Венгрии; он же был переводчиком второй части курса (переводчиком первой части был известный Академии наук ученый башкирского происхождения Ахмед Заки Валиди). Я присутствовал при чтении и отвечал после каждой лекции на предлагавшиеся мне вопросы» [Работы 2017].*

В.В. Бартольд на заседании ОИФ РАН еще от 15 апреля 1925 года сообщил об избрании его почетным членом Туркменского Общества Краеведения в Полторацке (Ашхабад, Туркменистан). Было решено об этом сообщить в Правление РАН для внесения соответствующих записей в его личное дело [Известия 1925: 972].

Указывая в конце на свои небольшие работы о В.В. Бартольде и Ахмеди Заки Валиди Тогане [Söyegov 2003: 15–16; Соегов 2014: 57–64], прилагаю к настоящему сообщению текст записки-рекомендации, выданной В. Бартольдом, С. Ольденбургом и И. Крачковским, подкрепленной их совместными подписями, для избрания Фуада Кёпрюлю в члены-корреспонденты РАН в 1925 году [См.: Известия 1925: 895–898], которая в своем оригинальном бумажном исполнении уже давно представляет собой библиографическую редкость. В тексте сохранены его первичная орфография и бартольдovская терминология: *туркология* – *тюркология*, турецкий – *тюркский* и др.

**Записка об ученых трудах Кёпрюлю Заде Фуад-Бей
(Köprülü Zade Mehmed Fuad)**

За последние десять лет (с 1915 г.) обращает на себя внимание западных ученых исследовательская и организаторская деятельность профессора Константинопольского Университета по кафедре истории турецкой литературы Кёпрюлю Заде Мехмед-Фуад-Бей. Работами этого ученого положено начало созданию в Константинополе научной школы, которая бы стояла на высоте требований современной филологической науки.

Попытки создать национальную науку в области туркологии начались в Константинополе еще раньше, со времени возникновения, в конце XIX в., турецкого националистического движения на научной почве. Кроме патриотического общества «Турк-юрду» (Турецкий мир), издававшего с конца 1911 г., сначала под редакцией выходца из России Юсуфа Акчурина, журнал под тем же названием, существовало общество «Турк дернеи» (Турецкое собрание), издававшее, под тем же названием, журнал с более специальными научными задачами. Но и в этом случае оправдался общий, по-видимому, закон, что западноевропейские научные методы еще труднее и медленнее усваиваются в области гуманитарных наук, чем в области естествознания. Печальный отзыв о результатах деятельности «Турецкого собрания» был дан в печати одним из его членов и сотрудников его журнала, русским туркологом В. А. Гордлевским; по этому отзыву, «турецкое собрание в истории туркологии не сыграло никакой роли – иначе и не могло быть. Разработка научных вопросов будет возможна только в том случае, если молодые поколения османцев пойдут сперва в выучку на Запад и принесут на родину знакомство с методом».

Выполнению этого требования было положено начало раньше, чем, может быть, ожидал автор этого отзыва, благодаря деятельности Кёпрюлю-Заде. Учителем его считается талантливый поэт, публицист и философ Зия-Гёк-Алп, которого Кёпрюлю-Заде в одной из своих последних работ называет ревностным последователем Дюркгейма. Философскими и социологическими теориями Зия-Гёк-Алпа интересовались и европейские ориенталисты; одни из лучших знатоков

современного ислама, Хортен (Horten), считает Зия-Гёк-Алта одним из деятелей, призванных преобразовать современное мусульманство. Его ученик Кепрюлю-Заде выступил во время балканской войны 1912 г. с патриотическими статьями и стихотворениями в «Турк-юрду», где им было помещено замечательное обращение к турецкой молодежи, под заглавием «Надежда и решимость». Из этой статьи видно, что автор, подобно своему учителю, теориям Дарвина, Спенсера и Карла Маркса, выдвигавшим на первый план естественную, вытекающую из природы вещей эволюцию, предпочитал учение новых публицистов-философов о значении морального начала и человеческой воли.

В дальнейшей деятельности Кёпрюлю-Заде, в противоположность его учителю, историк и филолог взял верх над философом и публицистом. Его мировоззрение отразилось на его научной деятельности, преимущественно в том отношении, что в ней, наряду с кабинетными исследованиями, выдающееся место занимают организаторские труды. Усвоив научные методы в Западной Европе, преимущественно в Париже, Кёпрюлю-Заде в 1915 г. сделался секретарем основанного тогда же правительством «Общества для исследования мусульманских и национальных памятников» и редактором сборника, издававшегося Обществом под заглавием «Милли тетаббюлер» (Национальные исследования). Кёпрюлю-Заде поместил в этом сборнике несколько статей о турецкой народной литературе; покойный Мартин Хартманн, вообще очень строгий критик турецких научных работ, видел в этих статьях проявление «необыкновенной энергии научной мысли в соединении с точным, усвоенным в Европе научным методом». Особенное достоинство работ Кёпрюлю-Заде Хартманн видел в стремлении всюду устанавливать связь между явлениями истории литературы и условиями общественной жизни. Хартманн признавал, что и в немецких ученых работах такое ясное понимание необходимости социологического подхода встречается не часто; в этом отношении, по мнению Хартманна, пройденная Кёпрюлю-Заде французская школа стоит выше немецкой. Стремление вносить новые взгляды в освещение событий не отвлекало автора от стремления к полноте материала; помимо тех книг и рукописей, которыми он мог пользоваться в Константинопольских библиотеках, он уже тогда составил себе значительную личную библиотеку, в которой были и ценные рукописи.

В названном сборнике Кёпрюлю-Заде поставил вопрос о турецких народных певцах – «ашиках»; с тем же вопросом связано его исследование о влиянии турецкой литературы на армянскую, написанное с замечательным беспристрастием, причем автор, но его собственным словам, получал справки по вопросам армянского языка от своих армянских друзей. Вторым вопросом, тогда же поставленным им, является вопрос о влиянии на турецкую народную литературу суфиев, т. е. мусульманских мистиков. Этому вопросу посвящен самый значительный по объему труд Кёпрюлю-Заде – вышедшая в 1919 г. книга «Первые суфии в турецкой литературе», очень благосклонно встреченная научной критикой – французской, немецкой и венгерской. Особенно важна установленная автором тесная связь между школой среднеазиатского турецкого суфия Ахмеда Йесеви и малоазиатским мистическим орденом бекташиев. По отзыву французского критика, Хюара (Cl. Huart) исследование Кёпрюлю-Заде вносит существенные поправки во взгляды усвоенные европейской наукой после известной книги Георга Якоба о бекташиях и посвященной тому же предмету статьи Р. Чуди (R. Tshudi) в «Энциклопедии Ислама».

Книга о мистиках посвящена, преимущественно двум деятелям, Ахмеду Йесеви и малоазиатскому поэту XIV в. Юнусу Эмре, но по поводу их деятельности затронут целый ряд вопросов, связанных с историей турецкой литературы и турецкого общества до и после них. Под влиянием выяснившегося для него во время этой работы пробела в науке, Кёпрюлю-Заде задумал обширный труд по истории религиозной жизни Малой Азии в мусульманский период. Первый том этого труда будет посвящен секте Календери, связанной с хорасанской секцией Мелами; в европейской литературе автор не нашел по этому вопросу почти никаких сведений. С отпечатанными листами книги о Календери, благодаря любезности автора, имели возможность ознакомиться Ленинградские специалисты во время пребывания автора в Ленинграде по случаю двухсотлетия Академии Наук; собранный автором новый материал вызвал большой интерес.

После издания своего обширного труда о мистиках автор имел возможность в своих следующих работах придерживаться более сжатого изложения, постоянно отсылая читателя к этому труду. Так, изданный им, как первая часть истории турецкой литературы, очерк литературы до мусульманского периода

занимает менее 100 страниц. В этом очерке, вышедшем в 1920 г., обращает на себя внимание взгляд, что турецкая история покрыта густым мраком вследствие применявшегося до сих пор ошибочного способа исследования: рассматривался, как самостоятельное целое, не связанное с историей других стран и периодов, каждый отдел турецкой истории – политическая и литературная история османцев, история и литература Мавераннахра, история сельджуков и других. Вышедший в 1921 г. второй выпуск посвящен мусульманской культуре и ее влиянию на турок.

Организаторская деятельность Кёпрюлю-Заде проявилась в последнее время в основании при Константинопольском Университете тюркологического института, в 1925 г. издавшего первый том своего сборника, в котором Кёпрюлю-Заде поместил пять статей по различным вопросам и подробную, строго научно составленную библиографию тюркологической литературы в западноевропейских странах: Франции, Англии, Германии, Венгрии, Чехословакии и Болгарии. Кроме того, им в том же 1925 г. помещены две статьи в четвертом томе сборника литературного факультета Константинопольского Университета, свидетельствующие о разнообразии его научных интересов. Первая статья посвящена турецкому поверию о камне, которым можно вызвать дождь и бурю, вторая — двум азербайджанским поэтам XV в. Хасан-Оглу и Хабиби; сведения о первом извлечены автором из лейденской рукописи с помощью его друга д-ра Крамерса. Из сказанного видно, что работы Кёпрюлю-Заде подняли турецкую научную литературу в области истории и филологии на такую высоту, с которой ее прежнее состояние не могли бы выдержать никакого сравнения. Поэтому нижеподписавшиеся находят профессора Кёпрюлю-Заде Мехмед-Фуад-Бея достойным избрания в члены корреспонденты Академии Наук.

**В. Бартольд.
С. Ольденбург.
И. Крачковский.**

ЛИТЕРАТУРА

Известия Российской Академии Наук. 1925. VI серия. Том 19. Вып. 18 (Извлечения из протоколов заседаний Академии). С. 823–1006. См.: <http://www.mathnet.ru/rus/agreement> (14.01.2017).

Работы по истории и филологии тюркских и монгольских

народов Том 5 – Бартольд В.В. См.: <http://booksshare.net/index.php?id1=4&category=history&author=bartold-vv&book=1968t5&page=5> (09.01.2017).

Соегов М. Некоторые вопросы туркменской литературы и истории в научном наследии А.-З. Валидова-Тогана (к 290-летию Махтумкули Фраги) // Проблемы востоковедения, № 3 (65). Уфа, 2014. С. 57–64.

Başar F. Cumhuriyet Dönemi Tarihçileri (4): Ord. Prof. Dr. Fuad Köprülü // Popüler Tarih, Sayı 68. Nisan. Ankara, 2006. S. 66–71.

Söyegov M. Meşhur Oryantalistler: Barthold, Krymsky // UTTÜ Bulak Dergisi. Yaz. No. 6. Aşgabat, 2003. S. 15–16.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



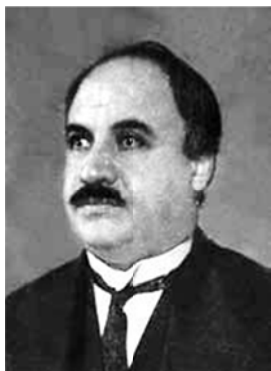
В.В. Бартольд



С.Ф. Ольденбург



И.Ю. Крачковский



Зия Гёкалп



Фуад Кёпрюлю



Валиди Тоган

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ ПИТАНИЯ ТАТАР И ТАДЖИКОВ Г.КАЗАНИ

Столярова Гузель Рафаиловна*

Рычков Сергей Юрьевич**

Рычкова Надежда Васильевна***

Religious traditions in the culture of food of the Tatars and the Tajiks of Kazan

ABSTRACT:

In an article on the basis of ethnographic materials collected by the authors, the determinism of the culture of food by religious factors is considered. The representatives of two Muslim communities of the capital of the Republic of Tatarstan, Kazan,- the Tatars and the Tajiks - are an empirical objects of the project. Particular attention is paid to the conformity of real practices with the requirements of Islam.

KEYWORDS: culture of food, Islam, Tatarstan, traditional culture, modern culture

В статье представлены некоторые результаты, полученные в ходе реализации проекта «Религиозные детерминанты в культуре питания» на примере изучения татар и таджиков - двух этнических групп, проживающих в столице Республики Татарстан (далее в тексте – РТ) г.Казани. Представителей этих групп объединяет приверженность одной религии – исламу; различия заключаются в их численности и статусе. Татары, наряду с русскими, составляют этническое большинство РТ и г.Казани, длительное время проживают на территории своей национальной республики. Таджикская община - одна из молодых диаспор РТ: первые мигранты в количестве 88 человек зафиксированы в переписи населения СССР 1970 года [Итоги 2004: 8]; по результатам переписи населения 2010 года их численность в РТ составила 5859 человек, в том числе 1589 человек – в г.Казани [Итоги 2013: 5].

* Доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Казанский (Приволжский) федеральный университет, guzelstol@mail.ru

** Кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой, Казанский инновационный университет им. В.Г.Тимирязова, rychkovkazan@rambler.ru

*** Кандидат исторических наук, доцент, доцент, Казанский научно-исследовательский технологический университет, nadvas2@rambler.ru

Эмпирический материал получен путем этносоциологического опроса по стандартизированному Вопроснику, содержащему как закрытые, так и открытые вопросы (опрошено по 300 респондентов в каждой этнической группе); также проведены глубинные интервью (по 30 респондентов в каждой группе).

Татары – преемники исламского наследия поволжских булгар, прибывших к мировой религии в X веке. С тех пор исламская традиция в Среднем Поволжье немало трансформировалась. Особое значение в этом процессе имели вхождение Казанского ханства в состав Русского государства (середина XVI века); территориальное расположение татар в зоне христианско-исламского пограничья и интенсивных контактов с финно-язычными и славяноязычными соседями; распространение реформаторского буржуазно-либерального националистического движения 1880-х – 1890-х годов (джадидизма). Значительные последствия имело то обстоятельство, что после Октябрьской революции 1917 года татары оказались в эпицентре социальных потрясений, включая массовую атеизацию населения. На современном этапе религиозного ренессанса в культуре татар присутствует как светская, так и религиозная традиции, создавая достаточно сложную картину образа жизни этноса. Как свидетельствуют специальные исследования, на начало 2010-х годов к верующим отнесли себя около 84% татар-горожан, среди которых доли «активно» верующих и «пассивно» верующих примерно равны [Мусина 2011: 329]. Среди татарской молодежи зафиксировано свыше 80% верующих, но соотношение верующих, соблюдающих обряды, и верующих, не соблюдающих обряды, составляет 11 к 70 [Ходжаева 2013: 298]. Правда, подобная статистика основана исключительно на самоидентификации респондентов и не учитывает реальных религиозных практик.

Таджики РТ, как недавние переселенцы с основной этнической территории, принесли с собой особенности привычной прежней жизнедеятельности. Среди них отмечается и высокая степень религиозности: практически 100% респондентов обозначили себя как «верующие мусульмане», в большинстве «соблюдающие все предписания», причем, в старших и младших возрастных группах явных отличий не наблюдается. Кроме того, члены таджикской общины РТ стремятся к максимальным контактам между собой, стремятся к «анклавизации»: селятся в непосредственной близости друг от друга, занимают схожие социальные ниши и т.п., что облегчает процессы адаптации в новой этнокультурной и

социальной среде. Все эти обстоятельства способствуют закреплению норм прежнего уклада жизни в эмигрантской среде, а мусульманская религия выступает основным фактором его функционирования. Отметим здесь, что органы региональной государственной власти, ответственные за реализацию национальной политики, стараются не допустить формирование этнических анклавов в РТ и Казани, держат курс на интеграцию мигрантов в социокультурное пространство региона.

Основная цель статьи – выделить наиболее важные направления воздействия исламской религии на культуру питания на примере реально существующих мусульманских практик. Мы различаем понятия *система* питания и *культура* питания [Столярова, 2016: 241-242]. Система питания – совокупность явлений и процессов, направленных на удовлетворение основной витальной потребности человека в еде: пригодные к употреблению продукты; способы добычи, обработки и хранения продуктов; видыготавливаемых из них блюд; утварь (посуда и приспособления для готовки, хранения продуктов, приема пищи); режим питания. Культура питания – более широкое понятие, включающее, кроме системы питания, еще и поведенческий аспект: правила поведения перед принятием пищи, во время и после трапезы; взаимодействие участников, включенных в процедуры, связанные с питанием; ритуально-обрядовые действия и иные социальные практики, в которых пища выполняет определенные роли. Таким образом, система питания по перечню компонентов едина у всех народов, а культура питания, которая, по сути, является выражением присущей этносу общей культуры, у каждого народа своя.

Общепризнано, что в системе жизнеобеспечения этноса пища как наиболее этнически маркированный компонент занимает особое место [Арутюнов 1981: 3]. С глубокой древности на формирование культуры питания стали оказывать влияние религиозные факторы в виде анимистических, тотемистических и магических представлений. С возникновением мировых религий это воздействие стало более глубоким и системным.

Из существующих мировых религий наиболее основательные и последовательные предписания, регламентирующие образ жизни, содержатся в исламе. В полной мере это относится и к культуре питания. В исламских источниках содержится множество упоминаний и указаний, имеющих непосредственное отношение ко всем звеньям, относящимся к культуре питания и позволяющим

выстроить модель канонической (идеальной) исламской культуры питания. Учитывая большое количество этносов Земли, исповедующих ислам, а также значительные их этнокультурные различия между собой и разные условия функционирования, можно предположить наличие множества вариантов канонической модели в виде мусульманских культур питания. Это предположение легло в основу центральной рабочей гипотезы исследования, согласно которой в культуре питания татар и таджиков имеются, как общие черты, так и отличия, обусловленные религиозными факторами.

В исламской культуре питания продукты выполняют полифункциональную роль: они являются и источниками питания, и источниками удовольствия, и источниками здоровья, и средством терапии, и инструментом возвышения и совершенствования человека. Вдобавок к этому продукты питания являются средством познания Бога и связывают между собой этот мир и следующий.

Основой всех сфер жизнедеятельности мусульман, включая культуру питания, является принцип дозволенности (*халяль*)/недозволенности (*харам*), который строится на заповедях, законах, предписаниях, запретах и рекомендациях Корана и других источников исламской религии. Если в нерелигиозной гастрономической культуре важнейшими факторами, оказывающими влияние на выбор еды, можно считать доступность продуктов питания, их цвет, запах и вкус (что зачастую объясняет употребление различных продуктов, таких как все виды газированных напитков, алкогольной продукции, еды быстрого приготовления, чипсов и прочих подобных продуктов, вредное воздействие которых на организм человека разделяют многие), то в исламской гастрономической культуре более важную роль, по сравнению с другими факторами, играет приемлемость (дозволенность) пищи. Исследование показывает, что и в татарской, и таджикской мусульманской среде понятия «халяль» и «харам», применительно к питанию, в целом известны. Одновременно отмечаются некоторые отличия. Так, среди татар понятие «халяль» известно несколько больше, чем понятие «харам». Особенно это заметно в молодежной среде: если термин «халяль» известен более чем половине респондентов (60%), а совершенно незнакомы с ним около 15%, то применительно к понятию «харам» это соотношение составляет 50 к 25. Возможно, это объясняется интенсивным развитием в Татарстане в последние

полтора - два десятилетия халяль-индустрии и ее рекламой в целом, в связи с чем словосочетания «продукция халяль», «продукты питания халяль» и т.п. становятся все более употребляемыми всеми слоями населения. Термин «харам» не имеет столь широкого распространения и тем более не употребляется в рекламных целях. Что касается мигрантов-таджиков, то в их среде термины «халяль» и «харам» имеют широкое равнозначное хождение во всех возрастных группах.

Еще бóльшие расхождения фиксируются при переходе от абстрактных понятий к реальным практикам. Если в исламских источниках не существует альтернативы делению пищи на дозволенную и запретную, и респонденты-таджики в целом солидарны с данной позицией, то ответ респондентов-татар на вопрос «Согласны ли Вы с утверждением, что вся пища делится на запретную (харам) и дозволенную (халяль)» такую альтернативу вполне допускает. К примеру, полностью согласны с вышеприведенным утверждением лишь четверть респондентов из молодежной выборки татар, совершенно не согласны – 37%, столько же респондентов затруднились с ответом. В соответствие с подобными представлениями формируется и реальное поведение. Доля таджиков, всегда придерживающихся делению пищи на запретную и дозволенную, приближается к 100%. У татар массив в отношении данного вопроса зримо расслаивается. Так, среди молодых респондентов (до 29 лет включительно) всегда придерживаются принципа деления пищи 10% опрошенных; редко – около 9% (суммарно – 18,7%); пятая часть респондентов вспоминают о нем во время религиозных праздников и обрядов (в том числе, женщины вдвое чаще, чем мужчины); не придерживаются вовсе – почти 60%. С повышением возраста отношение к названному принципу несколько меняется. Так, например, в возрастной группе от 30 до 49 лет доля лиц, всегда придерживающихся принципа деления пищи на запретную и дозволенную, увеличивается до 14%; редко придерживающихся – до 18% (суммарно – 32,5%); во время религиозных праздников – до 28% (доля женщин также почти вдвое превышает долю мужчин); доля же тех, кто не придерживается этого принципа, сокращается на 20 пунктов. В еще более старших возрастах показатели меняются в отмеченных тенденциях. Выделенные гендерные отличия, возможно, связаны с тем, что в культуре питания татар именно женщина выполняет центральную роль в

процессе приготовления пищи и непосредственно связана с выбором и приобретением продуктов.

Справедливости ради, укажем, что принцип дозволенности/недозволенности, как для придерживающихся его татар, так и для более ортодоксальных таджиков не является догмой или неизбежной константой. Практика свидетельствует, что в определенных условиях законы, ограничивающие питание, являются гибкими и могут меняться, а запреты могут сниматься. По сути, эта гибкость в употреблении недозволенных продуктов, которая варьируется в зависимости от физических кондиций человека, требований времени и места, в которых находится человек, употребляющий эти продукты, обеспечивает динамизм культуры питания мусульман и гарантирует здоровье и сохранность жизни тех, кто соблюдает эти нормы. Поэтому в тех ситуациях, когда жизнь или физическое здоровье человека находится под угрозой, физическое здоровье считается более важным, чем духовное, а потому в таком случае можно употреблять запретную пищу ради сохранения жизни. Однако даже в экстремальных ситуациях поведение татар и таджиков, согласно результатам опроса, отличается. Респонденты-таджики намного реже допускают употребление запрещенных продуктов даже в стесненных обстоятельствах, когда под угрозой оказывается жизнь – в 20% случаев. Татары в подобных ситуациях чаще склонны нарушать религиозные предписания: 32% молодых респондентов категорически не будут их придерживаться, еще 21% - в основном не будут. При более мягких обстоятельствах – при болезни, но отсутствии угрозы жизни – таджики-респонденты предпочли полностью соблюдать исламские нормы (100% ответов), а татары ненамного строже стали к ним относиться: не отказываются от запрещенных продуктов 28% и еще 12% в основном не отказываются. Подобное отношение к запрещенным продуктам у таджиков соответствует их представлениям о том, что здоровье и болезни зависят от еды – так считают 76% респондентов. У татар же наблюдается несогласование рациональных представлений о пище как источнике здоровья и заболеваний и иррационального принятия исламских норм: чаще нарушая, как показано выше, религиозные предписания, полностью соглашаются с тем, что здоровье и пища взаимообусловлены, около 14% молодых респондентов и еще около 46% в основном с этим согласны.

Таким образом, результаты, полученные при анализе небольшого по объему, но чрезвычайно важного по значению сегмента в культуре питания выбранных для наблюдения объектов – татар и таджиков г.Казани, позволяют сделать заключение, подтверждающее выдвинутую рабочую гипотезу о вариативности мусульманских культур. Исследования в этом направлении продолжаются, и мы надеемся по его результатам представить достаточно полную картину, характеризующую культуру питания в двух равных, но столь разных этнических культурах.

Примечание.

Выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект №16-01-00285 «Религиозные детерминанты в культуре питания (на примере татар и таджиков г.Казани)».

ЛИТЕРАТУРА

Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. Том 4. Национальный состав населения Республики Татарстан. Казань, 2004. 132 с.

Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Том 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Казань, 2013. 162 с.

Мусина Р.Н. Этноконфессиональные процессы в городах РТ: тенденции развития в постсоветский период //Этнологические исследования в Татарстане. Выпуск V. Казань, 2011. С.326-346.

Ходжаева Е.А. Религиозность мусульманской молодежи в перспективе количественного и качественного исследования //Этносоциология в Татарстане: опыт полевых исследований. Сб.статей к юбилею Леокадии Михайловны Дробижевой. Казань, 2013. С.293-313.

Столярова Г.Р., Рычков С.Ю., Рычкова Н.В., Фазлиев А.М.. Религия и питание: актуальные вопросы этнологического исследования //Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации. Материалы Международной научно-практической конференции. Казань, 2016. С.240-243.

Арутюнов С.А., Мкртумян Ю.И. Проблема классификации элементов культуры (например армянской системы питания) //Советская этнография, 1981, №4. С.3-15.

КАЗАХСКИЕ БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ, КАК ДЕРИВАТ ДРЕВНЕЙ ТЮРКСКОЙ ТРАДИЦИИ *АЛҒЫС*

Сураганова Зубайда Кабиевна*

The Kazakh tradition of Bata as a derivate of the ancient Turkic tradition of Algys.

ABSTRACT:

This paper considers the Kazakh tradition of goodwill called “Bata” – wishing all the best to people who go through liminal rituals. The analysis of the texts of “Bata” allows indicating on its archaic nature. According to the author, the modern version of Bata originates from the ancient Turkic tradition called “Algys”

KEY WORDS: Algys, Bata, goodwill, Kazakhs, Turki.

Жауынмен жер көгерер.

Батамен ел көгерер.

От дождя расцветает земля

От благопожелания расцветает народ

Казахская пословица

Феномен *бата* (благословение, напутствие, пожелание от араб.: аль-фатиха [الفاتحة] – первая «Открывающая» сура – глава Корана; *бата* – благодарение, пожелание) в вербальной практике у казахов остается одним из самых устойчивых явлений. Традиция *бата беру* – произнесение благопожеланий основана на уважении к слову, которое по свидетельству Ч. Ч. Валиханова, в представлении степняков обладало огромной силой [Валиханов 1958: 161]. В знаменитом трактате В. В. Радлова казахская традиция *бата беру* описывается следующим образом: «после трапезы все держат горизонтально перед грудью сложенные ладони, а гость произносит благословение хозяину, завершающееся словами *Аллах эkbәр* (Бог велик) и оглаживанием бороды» [Радлов 1989: 265-266] и приводит несколько текстов благопожеланий – *бата*:

Будь милостив к нему, о мой бог!

И дай ему богатые дары!

Исполни ты все его желания!

Или

Бог, господин, о будь

милостив!

* Кандидат исторических наук, Национальный музей, Республики Казахстан, suraganova_zk@mail.ru

*Дай же ему в избылиши имущества,
Отвори ему руку для добрых дел,
Сделай благоприятной его жертву!
Исполни ты его просьбы!
Сделай его род благородным!
А врага, злодея,
Повергни к его стопам!
Аллах экбър!* [Радлов 1989: 265-266].

*Будь милостив и дай ему
скот!
Сделай его лучшим в народе!
Но у того, кто враждебен
ему,
Возьми скот и разори его!
Аллах экбър!*

Приведенные тексты благопожеланий, согласно классификации казахстанского исследователя народных традиций, С. Кожахметулы, относятся ко второму типу. В целом он различает четыре типа *бата*: благопожелание на жизненный путь, успех в искусстве, в длительное путешествие, дорогу; благословение *дастархану* – пище, хозяину застолья; благословение почтенных старцев молодым, отличившимся в каком-либо деле людям с пожеланиями успехов и т.п. Четвертый тип – *теріс бата* (букв.: обратное *бата*) – это проклятие. Произносящие слова такого *бата* поворачивает ладони от себя, тыльной стороной к лицу и произносит слова проклятия [Кенжехметұлы 2003: 8-9].

Словосочетание *ак бата* понималось как священный дар. В данном контексте *бата* воспринимается в качестве ритуальной формулы, которая сродни с молитвой, оберегающей и открывающей новые возможности перед тем ради которого она произносится. Ряд казахских пословиц, красноречиво свидетельствуют о вере в силу слов *бата*: *Баталы құл арымас, батасыз құл жарымас* – (букв.: Раб, получивший благопожелание обретет, раб без благопожелания не станет полноценным / достойным), *Бабадан асқан аз болмас, батадан асқан сөз болмас* (букв.: Нет выше благородства предков, нет слова превосходящего *бата*), *Жауынмен жер көгерер, батамен ел көгерер* (букв. От дождя земля – зазеленеет / расцветает, от *бата* – народ расцветает), *Баталы сөздің дауасы бар, жәй сөз дарымас* (букв.: Слова *бата* целительны, просто слово не привьется), *Бата алғанның бақыты бар* (букв.: У получившего *бата* – счастье).

Бата было принято просить у почтенных, проживших хорошую и долгую жизнь стариков, которые отличались благородством и пользовались заслуженным авторитетом. Зачастую *бата* просили для детей и молодежи. Для этого нередко отправлялись в достаточно долгое путешествие. *Бата* читали также во время подачи гостевой трапезы, сбора урожая, по случаю

празднования Наурыза и т.д. Произнесение *бата* остается непременной частью современных религиозных практик и обрядов календарного и жизненного циклов у казахов.

Хотя слово *бата*, означает с арабского название первой суры Корана, сама традиция *бата* у казахов проистекает из более раннего времени, до установления в казахской степи ислама. Источники свидетельствуют, что «Большая часть празднеств и обычаев, сопутствующих жизни киргизов, - это смесь обычаев исконно киргизских, т.е. языческих, и мусульманских» [Радлов 1989: 306]. Практика чтения *бата* восходит, по всей видимости, к древней тюркской традиции давать *алгыс* (заклинание, благодарение). Сегодня *алгыс* – живой этнографический феномен, сохранившийся у родственных нам тюркских народов Сибири – якутов-саха, тюрков Алтая, в чью культуру не проник ислам. Людей, которые произносят такие тексты заклинаний, у якутов-саха, например, называют *алгысчыт*. Ритуальные тексты-песнопения – *алгысы*, которые составляют «духовный фонд сакрального знания саха» и сегодня читают *алгысчыты* на новогоднее празднество *Ыһыах* [Якуты 2012: 254].

В современных вербальных практиках тексты благопожеланий – *бата*, помимо приведенной выше классификации С. Кенжеахметулы, является неотъемлемой частью мусульманской молитвы произносимой на арабском - *дұға*. *Бата* следует непосредственно после собственно – *дұға* (от араб.: [دُعَاء] – дуа (дуга, ду'а) - мольба, молитва (к Аллаху). Такой порядок подтверждается историческими сведениями о казахах XIX в. Современная практика исполнения *бата* говорит о том, что после произнесения *дұға* следует текст на казахском языке с пожеланиями всем мира, здоровья, счастья и т.п. [ПМА 2009-2016]. Нередко они произносятся скороговоркой, и, возможно, поэтому, не разобрав их, В.В.Радлову они показались бессмыслицей [Радлов 1989: 302-303]. В текстах *бата*, в основном, упоминают имена родителей, дедушек и бабушек, пращуров с обращением к *Құдай*, Аллаху поддержать их в ином мире, дать им все самое хорошее. В последнее время в таких текстах упоминают и тех, кто погиб в дали от родных, тех, кто остался без поминовения, поскольку или не имел потомков – погиб слишком молодым или еще при жизни потерял своих детей. При опросе чтецов *бата-дұға* выяснилось, что они подразумевают тех, кто погиб в годы голода и репрессий: *у них нет могил, их некому вспомнить – ведь умирали целыми аулами* [ПМА 2016].

Сегодня устойчивость традиции очередности молитвенного текста на арабском языке со словами благопожеланий на казахском сохраняется. При этом такая практика прослеживается не только среди казахов, не имеющих специального религиозного образования, но, что, самое важное – среди казахов-священнослужителей в мечетях. После прочтения молебна на арабском языке некоторые имамы продолжают на казахском языке стандартную форму благопожеланий ушедшим и живым [ПМА 2016].

Если мусульманская молитва – *дұға* «строго индивидуальна и в принципе не предполагает какого-либо посредника между молящимся и Аллахом, даже когда она произносится коллективно» [Ярлыкапов 2008: 21], то *бата* – это ритуализованное обращение ко Всевышнему в присутствии всех участников праздника с посвящением конкретным лицам и в дополнении всем присутствующим, их родным – живым и ушедшим.

Анализ текстов бата показывает их архаическую, но вместе с тем и живую природу.

Әзіреті Әлінің қуатын берсін.

Ибраһім пайғамбардың малын берсін.

Ескендір Зұлқарнайынның бақытын берсін

Дәуіт пайғамбардың отыз ұлын берсін [Ақ бата 2007: 39].

Пусть даст силу Азрета Али,

Многочисленность скота пророка

Авраама даст,

Счастье Александра

Македонского даст,

Тридцать сыновей пророка

Давида даст.

Ескендір Зұлқарнайындай

бақытты қылғай,

Ай хакім Сүлеймендей тақытты қылғай кылғай

[Қазақтың бата-тілектері... 2008: 16].

Сделай счастливым как

Александра Македонского,

Сделай царственным как лунного

Соломона

Мухаммед болсын қостасың,

Қыдыр болсын жолдасың

[Қазақтың бата-тілектері... 2008: 8].

Да будешь одобрен

Мухаммедом,

Да станет другом твоим Кыдыр

(Илья пророк)

Жолға шыққан бата

Бисмилляхи Рахмани-Рахим

Е Алла Құдірет

Тілегімізді қабыл ет
Иманымызды кәміл ет
Жолыңды Алла оңдасын
Жаманшылық болмасын
Жол иесі Қамбар-ау
Шаршасам Сіздей кім бар
Жол үстінен баға жүр
Әрі пәледен қаға жүр
Адассам жолға сала жүр
Сүріндірмей алып жүр
Мың бір пәле, жүз бір қатерден
қаға жүр
Жолдасың Қыдыр болсын
Қайда барсаң жолың болсын
Аллоху әкбәр [ПМА 2014].

В приведенных текстах присутствует имя Александра Македонского, наряду с которым приведены имена пророков: Авраама, Соломона, Давида, Мухаммеда и Ильи. Пророк Илья под именами *Қыдыр Баба* или *Қыдыр* представлен в текстах *бата* наиболее часто в вариантах: *Қызыр Баба қолдасын* – Пусть поддержит Прадед Хызыр, *дарысын Қыдыр Ата* – Пусть одарит Дед Қыдыр, *Қыдыр қонсын басыңа* – Пусть Кыдыр переночует / обоснуется на твоей голове, *Қыдыр деген жарықтық өзі келсін касыңа* – Пусть светлейший Қыдыр сам придет к тебе. Общемусульманский мифологический персонаж *Қыдыр* (Хызр) у казахов выступал как «даритель удачи, покровитель тружеников и путников» [Хозяйство казахов на рубеже XIX-XX веков 1980: 249]. У казахов он может снизойти на индивида в бесплотном образе, может принять облик человека, у которого отсутствует большой палец на правой руке [Казахи 1995: 242].

Данные имена произносятся в *бата* с тем, чтобы адресат благопожелания обрел качества их владельцев. Сам факт присутствия этих имен говорит о степени распространенности ислама в народной среде.

Вместе с тем, в *бата* очевидно упоминание не только Единого Создателя, но и различных, божеств, покровителей животных, святых и т.п.

<i>Құдай жарылқасын,</i>	Да облагодетельствует Господь,
<i>Қыдыр дарысын</i>	Да одарит Кыдыр (Илья пророк)

[Қазақтың бата-тілектері... 2008: 7].

В текстах *бата* присутствуют как мусульманские, так и архаические персонажи. В их числе – Тенгри, Мать Земля, покровители домашних животных.

Имя древнетюркского Верховного бога Тенгри присутствует в текстах благопожеланий наряду с мусульманскими персонажами. Часто встречается фраза: *Я, Таңірі құдырет* – (букв.: О, Тенгри Всемогуший). В одном из *бата* автор нашел интересное выражение: *Таңір берген несібең тепкілесе кетпесін* – Да не покинет тебя (если даже пинать ее) доля, презначенная тебе Тенгри [Ақ бата, С.38].

В другом варианте встречается имя покровителей крупного рогатого скота – *Зәңгі Баба* и – овец – *Шопан Ата*, а также разные олицетворения Тенгри и духи дедов:

<i>Зәңгі бабаң сүтті болсын,</i>	Да будет твой Зенги баба
<i>Шопан атаң құтты болсын,</i>	молочным,
<i>Ай-Тәңірің іркілмесін,</i>	Шопан ата твой счастлив будет,
	Твой Лунный Тенгри – не
<i>Күн-Тәңірің күрсінбесін</i>	остановиться,
	Твой Солнечный Тенгри – не
<i>От-Тәңірің көз ілмесін,</i>	грохочет,
	Твой Огненный Тенгри – глаз не
<i>Су-Тәңірің безінбесін.</i>	сомкнет,
<i>Аталар рухы араша болсын,</i>	Твой Водный Тенгри – не убежит.
<i>Азалы жерде тамаша болсын! ...</i>	Духи дедов смиряться
[Ақ тілек... 2002: 92].	(заступятся),
	Пусть им, в печальном мире
	(месте) будет прекрасно.

К наиболее часто упоминаемой в *бата* группе относятся духи предков, деды-прадеды, ангелы: *баба аруағы* (дух прадеда), *ата-бабаңа тие берсін* (да достанется (жертвоприношение) дедам и прадедам), *аруақ қорған, періштелерін жебеп журсін* (дух предка защитит, ангелы пусть жалеют / сочувствуют).

Как показывают наблюдения, существуют определенные шаблоны, часто повторяемые разными людьми. Вот один из них:

<i>Ақтан аят,</i>	От чистого – <i>аят</i> (ритмическая
	единица Суры Корана),
<i>Пайгамбардан шапағат,</i>	От пророка – благодать,
<i>Әулиеден медет</i> [ПМА 2014].	От святого – помощь.

Практически во всех *бата* сегодня присутствуют упоминания – *Жаратушы*-Творца, *Қудай*-Бога, Аллаха.

Девочкам и девушкам при чтении *бата* нередко желают находится под защитой дочери пророка Мухаммада – Фатимы: *Би-Фатима қолдасын* – Пусть Би-Фатима поддержит.

В одном из сборников с *бата* приводится любопытный текст, который, как утверждают составители, относится к XVII в. Известный в казахской степи того времени девяностолетний Кыбырай бий в своем благопожелании пятнадцатилетнему внуку – Толе бию, будущему казахскому законоведу, причастному к созданию «Жеті жарғы», обращается за поддержкой ко всем позитивным силам мира:

*Жеті қат Жердің анасы,
Жеті қат Көктің бабасы
Алладан болғай бір пәрмен,
Гайып ерен қырық шілтен,*

*Жүз жиырма төрт мың
пайғамбар,
Періштелер болғай панасы.*

[Ақ бата 2007: 45-56].

Семислойная мать Земля,
Семислойный Прадед Неба,
Да будет одна мощь Аллаха,
Невидимый дух, (жрец, святой),
приходящий на помощь в
трудную минуту,
Сто двадцать четыре тысячи
пророков,
Ангелы станут укрытием
(защитой).

Нередким персонажем в текстах благопожеланий является *Гайып ерен* – (невидимый пир (жрец, святой), приходящий на помощь в трудную минуту .

Во время чтения *бата* как произносящий его, так и слушающий держат у лица обе свои ладони кверху. Этот жест символизирует чтение Корана. Перед чтением *бата* принято говорить: «*Аумин*» деп, *колынды жай*» – здесь «Со словами Аминь раскрой ладони», «*Аумин! Аллаху акбар!*» [Ақ бата, С.55]. Фраза, следующая обычно после чтения *дұға* - «*Аумин! Аллаху акбар!*» сегодня также завершает чтение *бата*. Ее произносят все присутствующие [ПМА 2009-2016].

Эти тексты говорят о том, что формула *бата* рассматривается близкой аналогией к молитве – *дұға*. Сегодня зачастую *бата* начинается, так же, как и мусульманские молитвы, и заканчивается словом «*Аумин*». Для *бата* также, как и для *дұға* существует определенный повод, место, условия и *каде* – благодарность в виде подношения или дара. При этом вера в силу слов, произнесенных в *бата* – благопожелании в казахской традиционной культуре продолжает сохранять устойчивое положение. Сила веры в слова благопожелания такова, что считалось непреложным одарить того, кто произнес их. Получение благопожелания, благословления –

бата в традиционной казахской культуре непременно возмещалось, отдаривалось вещами или деньгами. Невозмещение, по еще бытующим представлениям стариков, может повлечь не только неисполнение благопожелания или благословения, но и – более фатальные последствия. Таким образом, устойчивость этого явления, а также его структура и содержание говорят в пользу того, что *бата* – это текст, в котором очевидно **намерение** произносящего его изменить или оказать воздействие на судьбу того ради которого его произносят. Следовательно, *каде* – благодарственный дар – может рассматриваться в качестве предварительного жертвоприношения за будущие позитивные коррективы в судьбе субъекта. Целостность комплекса для *бата*: повод, место, условие и благодарность в виде подношения или дара поднимают эту традицию над обыденностью. Сама процедура *бата* в воображении казахского народа, по-видимому, представлялась в качестве трансформирующего начала, содействующего изменениям к лучшему, символизировало концентрацию всей позитивной энергии, которую посредством слов совершал авторитетный и уважаемый старец и что в конечном итоге должно было изменить реальность бытия конкретного субъекта – адресата благопожелания.

В наши дни традиция *бата беру* – давать благопожелание продолжает сохранять одну из самых устойчивых позиций. До сего дня остается актуальным обыкновение перед дальней дорогой, перед началом важных работ и вообще каких-либо начинаний обращаться к уважаемым старикам за *бата*. По-прежнему принято просить *бата* для детей и молодых во время обрядов перехода. Современные казахские свадьбы начинаются со слов *бата* старейших с каждой из стороны брачующихся.

В последние годы стало популярным издавать в виде книг тесты благопожеланий, которые сохранились в устной традиции и приписываются известным в казахской степи историческим личностям, так и авторские. Издание старых и новых текстов *бата* сегодня позволяет сделать несколько выводов. Во-первых, в новых текстах уже практически исчезли упоминания архаических персонажей: Матери Земли, Отца Неба, Тенгри. При этом по-прежнему в *бата* присутствует упоминание Құдай, Создателя, Аллаха. Во-вторых, прочные позиции в качестве эталонов в современных *бата* сохраняют *Қыдыр* или *Хызыр*, *әулие* – святые, *ата-баба* – деды-прадеды, *аруактар* – духи предков. В-третьих, традиция давать *бата*, несмотря на смену главных персонажей

этих текстов, продолжает оставаться важнейшей частью ритуальных практик казахов. Получить благословение из уст уважаемого члена общества остается не только привычным, но и престижным.

Слова, если перефразировать Гodelь, обладают воображаемой силой «материализуются» в социальные отношения, и тогда воображаемое становится частью социальной реальности [Гodelь 2007: 37-38]. Слово благодаря воображаемой силе способно изменить, повлиять на реальность. Наличие имен великих как бы воздействует, усиливает силу слова. Гodelь настаивает, что «... именно из воображаемого рождаются верования и вместе с ними разделение на священное и светское, короче, рождается мир религиозного, магического, мир, основанный на двойной вере в то, что существуют невидимые существа и силы, которые следят за порядком в мироздании, и в то, что человек может воздействовать на них путем молитвы, жертвоприношения, сообразуя свое поведение с тем, что он воображает себе, как их желания, их воля или их закон» [Гodelь 2007: 38]. «Ведь воображаемое обладает силой только тогда, когда оно является верой, нормой поведения, источником морали» – подчеркивает он [Гodelь 2007: 42].

Итак, *бата* в казахской традиционной культуре – это, своего рода, формула успеха, замещающая молитвенный текст или следующая вслед за ним. Присутствующие в казахских *бата* персонажи – красноречивое свидетельство религиозного симбиоза, в котором наряду с архаикой сосуществует и ислам. И, наконец, *бата* – это магический инструмент, упорядочивающий жизнь того на кого он направлен и одновременно попытка воздействия на его будущее, за которое соответственно следует отдарить вещь или деньгами.

Несмотря на то, что в Казахстане, как отмечает Р.М. Мустафина, наблюдается бурное возрождение и поиски «истинного ислама» [Мустафина 2013] древняя традиция *бата беру* остается неотъемлемой частью современных религиозных практик, которые укрепились в сознании людей как мусульманские.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Ақ бата, Шымкент: Нурдаулет, 2007. – 64 с.
Ақ тілек, ақ бата / Курастурышы Оразалин К.Ж. Алматы, 2002. – 204 с.

Валиханов Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения / Под ред. Акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата: Казгосиздат «Художественная литература», 1958. – С. 144-176.

Годелье М. Загадка дара / Морис Годелье; пер. с франц., примеч., указ. А.Б.Щербаковой; статья и коммент. А. А. Белика. – М.: Вост. лит., 2007. – 295 с.

Қазақтың бата-тілектері мен өсиеттері. Шымкент. 2008. – 110 с.

Казахи. Историко-этнографические очерки. Алматы: Казахстан, 1995. – 352 с.

Кенжеахметұлы С. Жеті қазына. Кн.: 1. Алматы: Ана тілі, 2003. 136 с.

Мустафина Р. М. Ислам в Казахстане в современный период. 06.09.2013. [Электронный ресурс]. URL: <http://e-history.kz/ru/contents/view/1331> (дата обращения: 19.01.2017)

Полевые материалы автора 2009-2016 года (Северный и Центральный Казахстан).

Полевые материалы автора 2014 года (Восточно-Казахстанская область, Абайский район, пос. Токтамыс).

Полевые материалы автора 2016 года (г.Астана).

Радлов В. В. Из Сибири: Страницы дневника. Пер. с нем. К. Д. Цивинной и Б. Е. Чистовой. – М.: Наука, 1989 – 749 с.

Хозяйство казахов на рубеже XIX – XX веков: Материалы к историко-этнографическому атласу. Алма-Ата: «Наука», 1980. – 256 с.

Якуты (Саха) / Отв. Ред. Н. А. Алексеев, Е. Н. Романова, З. П. Соколова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. – М.: Наука, 2012. – 599 с.

Ярлыкапов А. А. Ислам у степных ногайцев / А. А. Ярлыкапов; Ин-т этнологии и антропологии им Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: ИЭА РАН, 2008. – 266 с.

НОГАЙСКИЙ ЭПОС И ПОЭЗИЯ ЙЫРАУ В ИСТОРИИ СЛОВЕСНОСТИ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Суюнова Насипхан Хусиновна*

The Nogai epic in the history of Turkic peoples verbal culture

ABSTRACT:

The epic about the Nogai legendary heroes holds a specific place in the cultural history of Turkic-speaking peoples. The interest in this heritage remains in large part because of historicity of its basis and of its art perfection.

The problem of comparative studying of the texts of this literary monument, current in Eurasian peoples culture, keeps the relevance. It's proposed to pay a special attention to insufficiently studied Nogai versions of the epic which are of an undoubted scientific value.

KEY WORDS: Nogai epic, texts of heroic poems, culture of the Turkic people, comparative studying.

Героический эпос (*баьтир йырлары*) и поэзия йырау - ведущие жанры ногайского словесного искусства и самое значительное творение многовековой духовной культуры народа. Они складывались в XIV-XVII веках (эпическое время в поэмах), в тесной связи с процессом формирования политической истории государства Ногайская Орда, его общественной и культурной жизни. Специфика эпоса в том и заключается: в историчности эпических событий, реалистичности судеб героев, отраженных, в том числе и в топонимике, антропонимике эпоса. «Развитие истории в эпос ... с наибольшей наглядностью может быть показано, - как писал академик Жирмунский, - на поэтическом сказании о Едигее». [Жирмунский 1958: 49]. У него же читаем о факте «складывания еще при жизни легенд вокруг имени Эдиге». Это подтверждают и записи средневековых историков Ибн-Арабшаха и Эссахави. «Рекорд соответствия ногайского эпического предания историческим фактам», наряду с В.Жирмунским [Жирмунский 1974] отмечают А. Кононов, Е.Мелетинский [Мелетинский 1985: 586-587], и то, что «ногайские предания не лишены исторического интереса», подчеркивает один из первых исследователей ногайского эпоса выдающийся

* Доктор филологических наук, Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований (Россия), soyunen@yandex.ru

казахский просветитель Ч.Валиханов. [Валиханов 1904] Еще один специфический фактор – это выраженное личностное и этническое самосознание эпических героев: «Народ мой, ногайлы», «земля моего ногайлы», «Я - ногай из рода...» - наиболее частые обороты в их монологах.

«... С последней четверти XV до последней четверти XVI века, - писал академик В.Жирмунский, - Ногайская орда играла важную политическую роль в борьбе между Москвой, Казанью, Астраханью и Крымом и в судьбах всех тюркских кочевых племен Средней Азии и Юго-Западной Сибири. Именно в эту пору эпические сказания, связанные с историей Ногайской Орды, получают широкое распространение среди тюркских народов Средней Азии и Сибири, входят в состав эпических преданий казахов и находят частичное отражение в киргизском эпосе «Манас» [Жирмунский 1974: 147].

Судьба ногайского фольклорного наследия и поэзии йырау Шал-Кийиза, Асана Кайгылы, Казтувгана Суьйиниш улы, Досмамбета Азаулы по-разному сложилась в культурной истории тюркоязычных народов, и она напрямую зависела от исторической судьбы этих народов. Известно, что в состав казахов, башкир, в период распада Ногайской Орды влились значительные группы ногайцев. Каракалпаки стали одним из крупных осколков Ногайской Орды. Таким

образом, от многочисленного в прошлом народа, «создавшего после распада Золотой Орды, крупное средневековое государство Ногайская Орда (XV – XVI вв.), располагавшееся на территории левобережья Волги, Южного Урала, Западного и Центрального Казахстана и являвшегося одной из ведущих политических сил Евразии» [Трепавлов 2001:3], остались изолированные группы этноса на территории современного Западного Казахстана, другие отошли на территории предков – Кубань, Причерноморье, покинув волго-уральское междуречье, степи западного, отчасти центрального и южного Казахстана.

Первым исследователем ногайского фольклора в Казахстане признан выдающийся казахский просветитель Чокан Валиханов. Именно он установил тесную связь между ногайскими и казахскими вариантами эпических песен о батырах, именно он проследил пути распространения эпоса. «Надо сказать, - писал он, что поэтические предания, вследствие смежности кочевьев и при сходстве языка, легко переносят и заимствуют одни народы у других, и поэтому нужно уметь их отличать». [Валиханов 1904:71]

Ч Валиханов записал выводы из своих наблюдений после длительных экспедиционных поездок от Волги до границ Китая: «Довольно странно и замечательно, что все почти народы среднеазиатских степей все древнее приписывают ногаям и многие их почитают своими предками. Так говорят каракалпаки и дикокаменные киргизы». [Валиханов 1904: 293] «Киргиз-кайсаки тоже все развалины в юго-западной полосе своей земли приписывают также ногаям, и башкиры также имеют притязания на ногаев». [Валиханов 1904: 189] На западе и юго-западе Казахстана, в Мангистау, функционировали целые школы певцов-йырау. Основатель одной, наиболее древней, из них – Сыбрайырау Шопбаслы (14 в.), которого Ч.Валиханов называл «Суп жырау». Суфийские мировоззренческие ценности пропагандировали йырау, последователи традиций этой школы, в частности, певцы Нурым и Кашаган, у которых учился исполнительскому мастерству легендарный Мурын-йырау из рода адай на Мангистау. [Сарай 2009: 46] Бесценный памятник «Кырымнынъ кырык батыры» записан у него, 82 –летнего йырау с феноменальной памятью. Таким образом в Казахстане был спасен от забвения цикл о сорока ногайских батырах. В 2005 г. в Алматы он издан в подарочном варианте. [Ногайлы жырлары 2005] Значительное количество фольклорных текстов сосредоточено в Рукописном фонде Института литературы и искусств им. М.Ауэзова АН РК. Учеными этого исследовательского центра проделана большая работа по оцифровке и изданию текстов фонда.

Большую библиографию трудов тюркологов-исследователей средневекового фольклора, а именно, ученых, работавших с ногайским эпосом и поэзией йырау, приводит в своей монографии «Ногайский героический эпос» ногайский ученый-фольклорист А.И-М.Сикалиев. Это труды: М.Ауэзова, А.Маргулана, Е.Исмаилова, Р.Бердибаева, А.Конратбаева, С.Аманжолова, М.Магауина, И.Сагитова, Р.Кыдырбаевой, Ф.Урманчеева и др. [Сикалиев 1994: 220-227] На протяжении всего XX века ими было издано десятки книг – фольклорных текстов и исследований.

Историческая судьба самих ногайцев, начиная со времени распада его государственности, преисполнена драматизма и трагизма: вековые междоусобицы, джунгарское нашествие (XVII в.), как следствие - массовый исход с Поволжья на земли предков в Крыму и на Кубани, последующий исход в Турцию в период Кавказской войны (XVIII – XIX вв.) кубанских, приазовских,

северопричерноморских ногаев, после карательной экспедиции А.Суворова в Западном Предкавказье (1783 г.), когда была истреблена ногайская аристократия и военная элита.

Ныне, по результатам переписи 2010 г., ногайцы, общей численностью 103 660 человек, дисперсно проживают в нескольких субъектах Российской Федерации (Дагестан, Ставропольский край, Чеченская Республика, Карачаево-Черкесская Республика, Астраханская область), а также за рубежом (Турция, Румыния, Иордания, Сирия, Венгрия, Болгария, Голландия, Германия, США и др.), где ныне активно формируется диаспора.

Сбор и публикация образцов ногайского фольклора начались, к сожалению, уже после массового переселения ногайцев в Турцию, у малочисленных и изолированных групп, оставшихся в Крыму, на Северном Кавказе (Дагестан, Кубань, Ставрополье).

Библиография этих публикаций также приведена в монографии А.Сикалиева «Ногайский героический эпос»: публикации А.Шарапова и А.Ходзько 1830 г., А.Рудановского (публикации 1863 г. в газете «Кавказ»), А.Архипова (записи 1850-1852 гг. в газете «Кавказ» и журнале «Москвитянин»), записи у крымских ногайцев Домбровского, датированные 1853 г., сборник М.Османова «Ногайские и кумыкские тексты» (1883 г., Санкт-Петербург), Н.Семенова (записи 80-х гг. XIX в. в Дагестане), собрания текстов М.Алейникова, «Образцы...» Радлова, записанные им у ногайцев степного Крыма и опубликованные в 1896 г. в Санкт-Петербурге, Г.Ананьева «Караногайские народные предания», А. Самойловича (записи у ставропольских ногайцев 1912 г.), П.А.Фалева (записи на Северном Кавказе в 10-20-х гг. XX в., его же - «Арабская новелла в ногайском эпосе», «Введение в изучение тюркских литератур и наречий»).

Однако, все эти записи, несмотря на их объем и значимость, не отражают истинного богатства ногайского эпоса.

Работа активизировалась в XX веке. Ногайский просветитель начала XX века А.-Х. Джанибеков с 1905 г. (на протяжении 30 лет до 40-х гг. XX в.) собирал ногайский фольклор у астраханских, дагестанских, ставропольских, кубанских ногайцев. Его итоговый труд - рукописный 4-х томный Сборник «Союз казнасы» (Сокровищница слов), частично опубликованный в Астрахани, ныне готовится к изданию в полном варианте силами ученых-ногаеведов Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований.

Ногайский эпос существует в живом бытовании. Уже в наше время на территориях нынешнего проживания народа записано около сорока масштабных произведений ногайского эпоса. В основном, это записи А.Сикалиева, который, начиная с 1956 г., впервые обнародовал полные варианты текстов ногайского эпоса, ранее известных лишь во фрагментах. (сборники: «Ногай халк йырлары» (М.: Наука, 1969); «Айт десенъиз, айтайым...» (г. Черкесск, - 1971); «Ногайдынъ кырк баътири», - Махачкала, 1991). Остается неопубликованным архив ученого, в котором хранятся ногайские фольклорные тексты, произведения поэтов XVII – XX веков, еще не вошедшие в научный и культурный оборот.

Историю исследования ногайского фольклора справедливо начинать, по мнению А.Сикалиева, с работ Н.Семенова «Туземцы Северо-Восточного Кавказа, со статьей об «Эдиге»), «Сочинений» Ч.Валиханова (1904 г.), работ П.Фалева. Продолжают этот ряд работы А-Х. Джанибекова, В.М. Жирмунского («Тюркский героический эпос», 1974), А.Сикалиева («Ногайский героический эпос», 1994), Д.Шихмурзаева (тексты и научные статьи), Ф.Кусегеновой («Ногайские дестаны», 2007) и др. Записи текстов ногайского эпоса, а также живого исполнения йырау, осуществленные ногайскими деятелями науки и культуры (Д.Шихмурзаев, И.Капаев, Б.Келдасов, Т.Акманбетов, Т.Джемакулов), сохранены в архивах и фонотеках различного уровня российских хранилищ, издаются в виде сборников, исследований в наши дни. (Акманбетов 2008, 2010, 2012, 2014) Ногайский эпос ныне издается и в разных странах постсоветского пространства, в ближнем и дальнем зарубежье: в 2010 г. ногайский эпос «Мамай» (вариант Сикалиева) издан на турецком и ногайском языках при содействии «Тюркской» в Турции. В этом году там же издан сборник «Ногайские дестаны», составленный проф. И.Доаном, с использованием текстов А.Сикалиева. В 2012 г. в переводе профессора Д.Ханта эпос «Эдиге» (вариант А.Сикалиева, названный В.Жирмунским наиболее полным) издан в Лондоне на английском языке. С англосаксонским «Беовульфом» и карело-финским «Калевалой» сравнивает профессор Хант «Эдиге», называя его жемчужиной культуры Великой Степи.

В 2016 году собрание ногайских вариантов эпоса «Эдиге» отдельной солидной книгой с предисловием, комментариями, примечаниями, словарем, издано в Москве, в издательстве «Наука» [Эдиге 2016]. В нем представлено 12 вариантов поэмы,

записанные в местах компактного проживания ногайцев: Дагестане, Кубани, Крыме, Турции, Румынии.

«Традиции эпической поэзии ногайцев – живой источник для развития современной словесной и музыкальной культуры не только ногайской, но и многих тюркских народов. Поскольку уже в течение столетий эпос о ногайских богатырях бытует и в культуре родственных народов, стал ее неотъемлемой частью, то и проблемы обнаружения, систематизации, изучения этого наследия, хранящегося в архивах многих стран, – наша общая задача. «Сравнительное изучение ногайских, казахских, каракалпакских версий одних и тех же произведений, – пишет А.Сикалиев, – помогло бы решить такой сложный вопрос, как роль сказителей в развитии эпоса в течение сотен лет, так как после первой четверти XVII века связи ногайцев с названными народами окончательно прерываются и поэмы продолжают бытовать изолированно».

[Сикалиев 1994: 24]

Таким образом, объединение усилий, при первоочередном внимании к текстам, записанным у самих создателей этого эпоса – ногайцев (именно эти варианты признаны учеными как более историчные), разработка научных проектов по сравнительно-сопоставительному исследованию различных вариантов эпоса, другие мероприятия позволят внести ясность в множество вопросов текстологического плана, изучения истории бытования этого наследия в культуре тюркоязычных народов, вычлнить региональный аспект в содержании и поэтике памятников. Это также позволит откорректировать досадные неточности, подобные оставшимся в татарских, к примеру, текстах эпосов «Эдиге», «Шора-баьтир», в кумыкских вариантах ногайских «Казак йырлары». В своей книге «Бессмертная степь», в 2007 г. переизданной, в Казахстане издательством «Аударма», современный ногайский писатель-классик Иса Капаев в одном из своих исторических эссе приводит целый ряд примеров фальсификации текстов ногайского эпоса, среди которых факты из истории сталинских времен. При этом Иса Капаев ссылается на факты, описанные татарским писателем Фаргатом Нурутдиновым в его книге «Булгарский вопрос», изданной в 1993г. в Оренбурге (глава «Служилые татары или Похитители Чигиз-хана с Идегеем»). Тем более в тюркологии сейчас появляется очень много авторитетных работ, где приводятся, в частности, целые шежере средневековых йырау. Это есть и в упомянутой книге Анеса Сарая «Ногайлы».

Каждый из современных тюркских народов прошел длительный путь исторического и культурного развития, во многом, самостоятельного и даже особого. Общность же истоков и генезиса историко-культурного развития – мощный фактор, платформа для культурной консолидации в наше время. Ведь ментальность сформирована общей духовностью. Однако, на наш взгляд, очень важно при проведении значимых тюркологических исследований, затрагивающих особенно средневековый период, не впадать в унификаторство там, где на поверхности явные признаки идентичности объектов культурного наследия, особенно если это касается достояния малочисленных народов. А именно: Будет справедливо, если ныне живой, 100-тысячный в России ногайский народ, в прошлом – создатель этого бессмертного эпоса, таковым и останется в истории. Содействовать этому - нравственный долг ныне многочисленных тюркских народов, это будет показателем их нравственного отношения к своему золотому прошлому, каковым «век ногайлы» обозначен в истории многих из них.

Ногайский эпос – объект исследования для современных ученых, и не только российских ногаеведов (А. Сикалиев, Н.Суюнова, Ф.Кусегенова, Б.Карданова, Ю.Каракаев, А.Курмансеитова, А.Капланова), но и зарубежных ученых европейских тюркологических центров (Германии, Австрии, Польши, Венгрии, Турции, Украины). Многочисленные исследования и поныне проводятся академиями наук тюркских государств (Казахстана, Кыргызстана), а также российских регионов: Татарстана, Башкортостана, северо - кавказскими научными центрами.

В целях аккумуляции результатов большой работы в области ногаеведения в мае 2014 и октябре 2015 года в Черкесске (Карачаево-Черкесская республика) – состоялись Первая и Вторая Международные научно-практические конференции «Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему». Организаторы: Федеральная национально-культурная автономия ногайцев России «Ногай Эл», КЧГУ, КЧИГИ. Форум собрал более 100 ученых - представителей международного научного сообщества, разрабатывающих проблемы ногаеведения, в том числе ученых Казахстана, Турции, Азербайджана. Конференция объявлена постоянной, с периодичностью раз в 3 года и изданием Материалов. [Сборники материалов конференций 2014, 2016]

Словесная культура современных ногайцев – это многожанровая литература на ногайском языке, феномен,

впитывающий многовековую преемственно эволюционирующую художественную традицию от древнетюркской руники, ногайского средневекового эпоса и поэзии йырау, литературы Нового времени, Просвещения до многонациональной литературы XX века. Уже почти сто лет она развивается в современном письменном виде (латиница в начале XX века, кириллица с 30-х гг. XX века, латиница с начала нынешнего века в зарубежной ногайской диаспоре в Турции и Голландии). Обособился уже ряд имен и произведений ногайской литературной классики: многожанровое творчество Б.Абдуллина, Ф.Абдулжалилова, С.Капаева, К.Оразбаева, Г.Аджигельдиева, К.Темирбулатовой, К.Кумратовой, И.Капаева, М.Авезова, Ф.Сидрахметовой и др. Это наследие аккумулировало мировоззренческие и поэтические традиции ногайского словесного искусства, основанные, прежде всего, на национальной ментальности. В нем продолжили новую жизнь качественно эволюционировавшие традиционные ценности, жанровая система, поэтическая палитра. Эта литература, наряду с традиционным этикетом, разысканиями в области материальной, духовной культуры ногайцев, народной педагогики и других слагаемых, составляет основу современного гуманитарного знания, непременно являясь при этом частью общетюркской, общечеловеческой системы духовности.

Современная ногайская гуманитарная наука, которая развивается в России, в Дагестане (ДНЦ РАН, г. Махачкала), в Карачаево-Черкесской Республике (Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР, кафедра карачаевской и ногайской филологии Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева), в трудах ныне работающих ученых-ногаеведов (Керейтов Р.Х., Кидирниязов Д.С., Суюнова Н.Х., Курмангуловой Ш.А., Ярлыкапова А.А., Булгаровой М.А., Курмансеитовой А.Х., Кукаевой С.А., Каракаева Ю.И., Кардановой Б.Б., Идрисова Э.Ш., Кусегеновой Ф.А., и др.), решает проблемы реконструкции многовековой ногайской историко-культурной диахронии.

ЛИТЕРАТУРА

Акманбетов Т.А. (запись, публикация) Коьз ясым нур болсын (бозлавлар). – Махачкала. - 2008; Коьнъял юманышы (сарынлар). – Махачкала. – 2010; Колым яхшылыкка тийсин (ырымлар). – Махачкала. - 2012; Туье оьркеш – Махачкала.- 2014. и др.

Валиханов Ч. Сочинения. – СПб. – 1904 г.

Жирмунский В.М. Некоторые итоги изучения героического эпоса народов Средней Азии. // Вопросы изучения эпоса народов СССР. – М.: 1958.

Жирмунский В.М. Введение в изучение эпоса «Манас». // Киргизский героический эпос «Манас». –М.: 1961.

Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос - Л.:1974;

Мелетинский Е. Кипчакский эпос о ногайских богатырях.// История всемирной литературы. Т.3., М.: Наука, 1985. – с. 586-587.

Ногайлы жырлары. Кырымнынъ кырык батыры. – Алматы, 2005.

Сарай А. Ногайлы. – Алматы, 2009.

Сборник материалов Первой Международной научно-практической конференции «Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к будущему». – Черкесск, 2014.

Сборник материалов Второй Международной научно-практической конференции «Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к будущему». – Черкесск, 2016.

Сикалиев А.И.-М. Ногайский героический эпос. – Черкесск, 1994.

Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. – М.: Изд-во «восточная литература», 2001.

Эдиге: Ногайская эпическая поэма/ Под ред. Н.Х.Суюновой; Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР. – М.: Наука, 2016

ДРЕВНЕТЮРКСКИЕ ЭКСПОНАТЫ В КОЛЛЕКЦИИ ФОНДАХ НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ МОНГОЛИИ

Сухбаатар Дагваадорж *

Национальный музей Монголии — был основан в [1924 году](#) и насчитывается свыше 10 000 экспонатов и коллекции. В нем более 10 процентов занимает археологические коллекции. Особое место занимает различные экспонаты связанными с древнетюркского каганата в VI-VIII вв. Настоящее время представлены в экспозиции более 100 экспонаты и в фондах хранятся свыше 1800 артефакты. Начиная в 1950-годах накоплены первые археологические предметы и экспонаты из поминального

* доктор исторических наук, профессор, директор Национального музея Монголии (Монголия)

комплекса в честь Кюльтегина, в связи с Монголо-Чехолосвакскими совместными археологическими раскопками.

Сокровища Бильге кагана. С 1997 года Монголо-Турецкими совместные археологические исследования в местности Хошо цайдам в сомоне Хашаат архангайского аймака поминального комплекса в честь Бильге кагана,

В национальном музее Монголии хранятся каменные изваяния Бильге кагана и его супруги. А также, В 2000-2001 годах в месте расположения комплекса памятников Бильге кагана, велись совместно Монгольско-турецкие археологические раскопки под руководством Довдойн Баяра и Хасана Бахара. При археологических раскопках, проведенных в 2001 году, обнаружены дорогие драгоценные изделия, находившиеся между каменным ящиком и квадратным камнем с отверстием посередине. Это удивительные находки прежде не встречались при исследовании комплекса памятников тюркских каганов и людей благородного рода. Драгоценные изделия закопаны просто в земле на площадке 40 x 80 см x 30. Количество найденных изделий составляет 1878 шт, из которых 17 видов – это изделия из серебра, 78 золотых изделий 20-ти видов и 26 драгоценных камней 6-ти видов. Среди находок особенно нужно отметить золотую корону, украшенную драгоценными камнями и узорами цветов, выполненных из тонкого золота. Форма короны состоит из пяти лучей.

В 2001-2002 годы были консервированы данные редкие артефакты и находки и в 2003 г. зарегистрированы в списке уникальных памятников Монголии.

Музыкальный инструмент из местности Жаргаланта в сомоне Манхана Ховдинского аймака, обнаружены в наскальном захоронении 2008 г.

Каменные изваяние. В музее имеются 7 каменных изваяний, которые из них 5 выставлены в экспозиции. На территории современной Монголии насчитывается свыше 500 каменных изваяний.

Каменные изваяние Чойрена с древнетюркскими надписями VII-IX вв. Памятник обнаружен в поминальном комплексе в кургане на склоне горы Сансар, в 15 км от железнодорожной станции Чойр, Дорноговьского аймака в Монголии в 1929 г. Известными учеными Жамсраны Цэвээном. Надпись повествует время правления Елтериш кагана.

Краткий заключение: Древнетюркские экспонаты в коллекции фондах национального музей Монголии сегодняшний дни насчитывается свыше 2000 артефактов и предметов. Они представляют уникальными и информативными артефактами, которые связаны дренетюркскими этнокультурами. Дальнейшими нами планируется совместные археологические экспедиции, историко-культурных исследований, научная каталогизации археологических предметов и артефактов древнетюркского периода. Необходимо проводит консервации и реставрация артефактов древнетюркского периода.

БЕСЦЕННОЕ НАСЛЕДИЕ ПРАВСТВЕННОСТИ И СОЗИДАНИЯ

Тавалдиева Гулбахор Нишановна*
Тогаев Тулкин Маманазарович**

Spirituality and priceless legacy of constructions

ABSTRACT:

There is researched Alisher Navai's sponsorships for people, literature, art and science from the written works of that time and from the works of contemporary authors of poet. There is showed harmony of humanity ideas of Alisher Navai's compositions with works which were done by him.

KEY WORDS: generosity, sponsorship, humanity, industriosity, composition.

Захириддин Мухамед Бабур писал: “Алишербек был человек бесподобный. С тех пор как на тюркском языке сочиняют стихи, никто другой не сочинял так много и так хорошо”. [Захириддин Бабур 2011: 249]. В этих написанных в “Бабурнаме” словах нет какого-либо преувеличения и эту правду наверняка все единогласно признают. Бесценное наследие нашего великого предка является неопровержимым доказательством к этому.

Навои преуспел не только в творчестве, но и претворил в жизнь великие дела. Он сделал так «много и хорошо», творя добро,

* Кандидат филологических наук, доцент кафедры «Языки»Ташкентского Химико-технологического института.

** Кандидат филологических наук, доцент кафедры «Узбекского языкознания», tm-togay@mail.ru

проявляя человечность, великодушие и созидание, что в этот период крайне мало кому удавалось достичь. Как признаёт Бабур: “Мало кому удавалось построить столько полезных зданий, сколько построил он”. [Захириддин Бабур 2011: 250]. Известно, что отец Алишера Гиясаддин Мухаммада (Гиясаддин Кичкина) был приближённым человеком правящего круга темуридов. Он много лет служил на высоких постах во дворце темуридов. Навои наследовал от отца большое земельное имущество. Когда Абусаид Мирза захватил трон Хурасана, близкие люди Хусейна Байкары были подвержены преследованию и притеснению. Ввиду этого, отцовское имущество 24-25 летнего Алишера было конфисковано, а сам он был выслан Абусаидом в Самарканд.

Захвативший власть в Герате в начале 1469 года Хусейн Байкара, направив письмо в Самарканд, призывает Алишера к себе. Он служит на посту хранителя печати (1469-1472), визирем (1472-1476) во дворце Байкары, правит Астрабадом (1487-1488).

По положениям того времени, Алишеру Навои было возвращено отцовское имущество, как должностному лицу и близкому человеку падишаха ему было дарено Хусаином Байкарой имение (поместье). Таким образом, Навои стал большим землевладельцем. Навои всегда использовал это имущество во благо человечности. Он организовывает земледелие и получает большой доход от этого. Оставив необходимую для себя часть, остальную - он тратит на строительство зданий для нуждающихся, на оказание помощи бедным людям.

В труде историка Хондамира “Макарим ул-ахлак” (“Свод новых нравов”) приведены следующие сведения: «В одном из самых красивых мест Герата, на берегу канала Инджил по инициативе Навои возвысилось медресе «Ихлосия». Возле него заняла место молельня «Халосия». Напротив стояла... лечебница «Доришшифо», с одной стороны - читальня «Дорул Хуффоз», с другой - «Масджиди жоме»... Посредине - канал Инджил, вода которого вкусна как шербет. Перед «Доришшифо» - хауз, словно райский источник. Там целители и врачи занимались лечением больных. Здесь не прекращался поток учащихся, с которыми проводились беседы мударрисов (преподавателей). В молельне «Халосия» каждый день читались молитвы из Корана, раздавалась еда бедным и нуждающимся. Ежегодно раздавались около 2000 штук шуб, чекменей, нижнего белья, тубетеек, галоши» [Хондамир 1981: 95].

В этой книге Хандамир приводит подробный список 52 рабатов (*караван-сарай, постоянный двор*), 20 хаузов (пруд), 16 мостов, 9 бань, многочисленных плотин и мечетей, которые были построены в Герате и других местах Хурасана за средства Алишера Навои. Число таких сооружений и зданий - больше трёхсот.

Герой произведения Навои Фархад, прибыв в Армению в поисках своей возлюбленной Ширин, прокладывая арык, достигает воды, что тем самым приводит к завершению мучений населения от безводья. На самом деле, подобные великие дела и благодеяния много раз встречаются в жизни самого автора. Прорыв арык протяженностью в 70-80 км от источника Гуласт, находившегося за областью Тус, Навои привёл воду в Мешхед. Сам уплатил наложенный населению налог в большом размере. Такого благодеяния с его стороны было много. Так, ежедневно от всех имений Алишера Навои приходил доход в 18 тыс. шахрухских динаров, основная часть которых тратились на благие дела.

В книге «Вакфия» Навои даёт подробные сведения о принадлежащих ему имуществах и построенных им зданиях. В «Бабурнаме», как справедливо писал автор: «Алишер-бек известен щекотливостью нрава. Думали, что его чувственность происходила от обольщения властью. Это не так. Подобное качество было у него от природы. Когда он был в Самарканде, то тоже отличался такой щекотливостью нрава». (Захириддин Бабур 2011: 149).

Произведение «Вакфия» положило конец неправильным представлениям, проявлявшимся среди народа, якобы Навои от изобилия богатства стал высокомерным человеком с утончённой натурой.

Перечисленные в книге «Вакфия» имущества Алишер Навои завещал в пользу преподавателей и студентов медресе, служащих мечетей и на другие благодеяния. В «Вакфии» даются сведения о жаловании, расходах на пропитание и материальной помощи служителям и пользователям благотворительных зданий, построенных Алишером Навои. Например, в месяц Рамадан каждый вечер выдавались по пятнадцать батман пшеницы, пять батман бекмес (патока) или тридцать табақ (большая глубокая глиняная чашка) изюмного сока, сколько потребителей - столько продуктов, необходимых вещей.

На празднике уразы 100 батман лепёшек, 50 батман халвы. В канун Курбан байрама приносились в жертву один бык, пять

баранов и раздавалось народу и нуждающимся медресе и молебн, а также прохожанам. На следующий день раздавались халим (каша из очищенных зёрен пшеницы и мяса) из 20 батман пшеницы с 50 батман лепёшками.

Двенадцатый день месяца рабиульаввал (*название третьего месяца мусульманского лунного года -Т.Г., Т.Т.*) считался Хатми Пророка. В этот день для народа готовили плов из мяса пяти баранов и раздавали 20 батман халвы. В день истифтаха – в середине месяца Ражаба (*название седьмого месяца мусульманского лунного года Т.Г., Т.Т.*) 20 батман халвы, 50 батман лепёшек. В день барота – в середине месяца шабан (*название восьмого месяца мусульманского лунного года*), так как этот день праздновался в мусульманском мире, раздавалось 30 батман чалпаков (тонкая лепёшка, изжаренная в масле), 30 батман халвы. В течение четырёх месяцев зимы (от ноября до марта) каждый день раздавали 100 лепёшек, готовили 20 батман мясного блюда, если мясо отсутствовало, готовился плов из курдючного сала. В остальные восемь месяцев года - каждый день по 29 батман лепешек раздавалось народу [Алишер Навои. 1998: 272-273].

1 батман - мера веса, равная 8 пудам [НАТИЛ 1983: 318 б.]. Если учесть, что 1 пуд равен 16 кг веса, то это наглядный показатель насколько высока щедрость великого

Навои.

Гуманные идеи, дела Навои художественно отражались и в его стихотворениях:

Мурувват – борча бермакдур, емак йўқ,

Футовват – борча қилмакдур, демак йўқ.

[Алишер Навоий. 1987: 675].

Все отдать себя лица – это щедрость свыше мер,

Сделать то же, только молча – это мужества пример.

[Алишер Навои. 1969: 417].

По мнению поэта Мурувват (великодушие) гуманность – проявление щедрости, благодеяния, великодушия бедным, нуждающимся людям. *Футовват* – проявление добра всем без требования абсолютно ничего взамен, не преследовать выгоду, корысть. *Футовват* имеет широкое значение и содержание. Его называют также и *жувонмардлик* (*благородный*).

Всегда помнить Аллаха, завоевывать любовь людей своими добрыми делами и хорошим поведением, быть щедрым, выполнять обещание, не ставить себя выше других, не позволять себе высокомерности, умерить свой апитет и желания служить народу

– вот требования *футувата*. Великий Навои олицетворяет все эти положительные качества футувата. Он один из величайших людей футувата, самый передовой человек этого класса.

Навои особо ценит щедрость, как одно из качеств условий футувата. По мнению поэта, “дареный старый чапан, когда это необходимость – есть щедрость, дареный, парчовый халат, когда в этом нет необходимости – это испорченность» [Алишер Навоий. 1998: 80].

Навои считает, что благотворительность ради хвастовства — это не щедрость, а бесстыдство. Даже проявлять щедрость тогда, когда об этом просит нуждающийся человек, тоже не относится к разряду щедрости:

Они доги дема сахийким, киши

То тиламас, бермак эмасдур иши. [Алишер Навоий 1991: 155].

То есть:

Не шедр, кто не уделит ничего,

Пока не молят помощи его. [Алишер Навои 1968: 74].

Навои писал: «На службу пояс туго подтяни» («Хизматқа белингни руст боғла») и сам он всегда, до конца своей жизни готов был служить народу.

Необходимо подчеркнуть, что Хусан Байкара был гарантом во исполнении многих добрых дел поэта, дружба и близость между ними способствовала осуществлению великих дел Навои.

Навои пишет в “Вакфия”, что по решению и по приглашению Хусаина Байкари, он занимался земледелием. Навои сам относится с глубоким уважением к дехканам, вообще, к земледелию. Это почтение находит своё отражение в словах великого писателя, в частности, он так пишет в своей книге «Махбуб ул-кулуб» («Возлюбленный сердец») о дехканах:

“Крестьянин пашет землю, чтобы засеять ее, и в это время он открывает путь насущному хлебу... Благодаря крестьянам благоустроен мир, благодаря им люди могут устраивать пир. Каждое их действие и каждый шаг – причина изобилия и любых благ». [Алишер Навои 1970: 34].

Содержание продолжения текста гласит так: дехкане заслуживают благословения Аллаха. Но пока посеянное дехканином зерно произрастает, пока созревает, пока хирман собирает и молотит пшеницу, черви и птицы зерном питаются, степные звери им наедаются. Гнездо муравьев от него благоустроено, дикие ослы ему рады. Этот урожай даёт птицам пищу, а жнецы и уборщики колосьев ими пользуются. Продукт

дехканина важен и для своей жизни, и для существования шаха и нищих. Тандыр у пекаря - палящий, базар аллафа – жаркий. Благодаря дехканину хлеб у народа целый, да и нищим еда хватает... [Алишер Навоий 1998: 35].

Пером Навои писана такая похвала дехканам, высоко прославляется их труд.

По сведениям “Вакфии” , Алишер Навои был владельцем плодотворных земель на 540 жериб (около 415 гектар – Т.Г., Т.Т.) Часть земельных участков составляли виноградники и сады. Это имущество приносило большой доход. Чтобы представить предпринимательскую деятельность Навои, мы приведём небольшой отрывок из книги “Вакфия”, где продемонстрировано ведение им хозяйства того времени, принадлежащих ему виноградников и садов:

“Олинжон булукида (булук – вокруг города, вилаята; большой кишлак -Т.Г., Т.Т.), Фаррошон мавзида йигирма беш жериб боғ, йигирма уч жериб бир-бирига туташ, яна бир қитъа (парча) боғ била ер ўн саккиз жерибким, ундин икки жериб узум боғи Осиёи Бодға машхурдир ва бир қитъа ер – тўрт жериб ва бир нима Инжил булукидин Боғи Мурғонда – тўрт жериб, Сиёвущондан Хожа Шихоб махалласида боғот ва юз жериб, Сабғур булукида Сабада Равон кентида икки қитъа узум боғи ҳам бир-бирига туташ – ўн икки жериб, яна бир боғ – тўрт жериб, Сифлий махалласида неча боғот (сады - Т.Г., Т.Т.) олтмиш жериб тахминан, яна мазкур махаллада йигирма олти жериб узум боғи ва тўрт жериб ер, яна бир қитъа ўн саккиз жериб ер, дағи ўн икки жериб боғ, яна қитъа – ўн тўккиз жериб. Яна бир боғ била ер туташ – ўн жериб, яна бир қитъа ток – тўрт жериб, яна боғот била (арик ёқасидаги) ер бир-бирига туташдур – етмиш тўрт жерибким, ундин ўттиз тўрт жериби узум токи, ўзгаси ер бўлғай, яна неча туташ қитъа ер – йигирма тўрт жериб, яна бир қитъа ер ва ток туташ – беш ярим жериб...” [Алишер Навои 1998: 270-271].

Таким образом, Навои указывает на земли, сады и виноградники, которые принадлежат ему и это перечисление занимает значительное место в книге.

Для него садоводство не только профессия, но и искусство. В произведениях поэта часто встречаются образы садов и садовника. В дастане “Лисон ут-тайр” (“Язык птиц”) приводится такой рассказ:

Жил-был садовник, не знающий искусства садоводства, но он был высокого мнения о себе. Не умел ни ухаживать, ни прививать

деревья, ни сажать саженцы. Занимался только уборкой сада, выносом сора. Несмотря на бесплодный, безрезультативный труд, наставления мудрецов на невежество этого человека не подействовали. Так, однажды, при пасынковании он скончался от случайного укуса змеи. [Алишер Навои 1998: 67-68].

Сады предназначенные для получения урожая нужно отличать от садов, созданных для отдыха. К эпохе Темуридов были выработаны определенные каноны в создании сада чарбаг, а в 1515-1516 гг. они уже были изложены в Герате в трактате “Иршад-аз Зирья”, посвященном строителю-меценату Алишеру Навои [Уралов А. 1991: 30]. “Согласно рекомендациям трактата, в прямоугольном, окруженном стеной саду с правильной ориентацией по странам света выделялись две оси – дорожки с каналом, а на их пересечении устраивали водоем. На главной оси, ведущей от входного портала в глубь сада, размещалось жилое здание, являющееся основной высотной и монументальной доминантой чарбага. Перед зданием устраивали вымощенный дворик - "пешгох", к которому примыкал упомянутый бассейн. Периметр сада обводили арык и ряд тополей. Каждая из двух четвертей участка делилась в свою очередь еще на четыре части, образуя так называемый "чарчаман". Остальная его часть засаживалась, соответственно рекомендациям, определенными сортами плодовых и декоративных деревьев и цветов. Таким образом создавался райский сад – парадиз” [Юсупова М. 2000: 13]. В 1506 году в Герате у сыновей Султана Хусайн-мирзы погостился Бабур-мирза, который в своем произведении описывает посещение им таких садов “Бог-и Жахоноро”, “Бог-и Нау”, Бог-и Сафид, “Бог-и Загон”, “Бог-и Зубайда”, “Бог-и Хиябон” и садика Алишербека.

Представляет интерес следующее повествование Алишера Навои в произведении “Хамсат ул-мутахаййирин”. В нем говорится о том, что садовники высоко ценились в аристократических кругах. В произведении приводится следующее:

В год, когда Хусейн Байкара воссел на трон в Герате, он сам начертил план сада “Жахоноро”. Однажды, когда Алишер Навои с султаном прогуливались в окрестностях Гозургах, прекрасном местечко, именуемом Хиёбон, им встретился Саид Гиёс – распорядитель сада. Он направлялся в “Жахоноро” с повозкой, навьюченной саженцами кипариса из других садов. Когда садовник поздоровался, шах с благосклонной улыбкой, шутя

спросил: “Остались ли еще кипарисы?”. Садовник удовлетворенно глядя на перевозимые саженцы ответил: “По подсчетам вышло 104”. Тогда Алишер Навои, сравнив стан кипариса со стройным силуэтом возлюбленной, соотнес арабское слово с числовым значением каждой буквы арабского алфавита (абжад), оказалось, что получилось число 104. Поэт указал на совпадение и сказал, что это достойное число, так как оно совпадает со словом “қад” (стан). За это поэт был достоин похвалы шаха. [Алишер Навои 1999: 18].

Упомянутый в этом отрывке Мирак Саид Гиёс был известным агрономом Хорасана в области садоводства. Вероятно, в период от правления темуридов до шайбонидов Саид Гиёс был приглашен шайбанидскими властями в Бухару [Хасанходжа Нисорий 1993: 29].

Алишер Навои и его наставник Абдурахман Джами были в близких отношениях, как отец с сыном. Их взаимоуважение и дружба были безграничны. Их близость отразилась и в их творчестве. По словам Алишера Навои Джами в своем дворе выделил часть земли и подарил поэту. Навои на этом месте возвел для себя садик “Фаноия” и поселился в нем. Для присмотра за садом был назначен садовник по имени Дарвиш Ходжа. Весной высаживались различные саженцы и базилик. Когда начинались садовые работы, иногда приходил сам хазрат Джами. Здесь он получал вдохновение для дальнейшего творчества, показывал где рассадить выбранные им деревья. Дарвиш Ходжи был человеком строптивым и с виду юродивым. Иногда он спорил с хазратом, но эта черта нравилась ему и веселила Джами. Однажды он показал садовнику место для посадки дерева. Бесноватый садовник строптиво ответил: “Не буду здесь сажать”. Мудрец учтиво спросил: “Почему не будешь?”. На это садовник ответил, что это за пределами намеченного плана. Мир Шайх – сведущий в садоводстве человек, завтра может предъявить претензии. На слова Джами: “Этот сад не шейха, а Алишер Навои, он не будет против”, садовник не обращал внимания. Возвратившись в город он со смехом рассказывал о препирательствах садовника [Алишер Навои 1999: 13-14].

Кто это, вышеназванный Мир Шайх? Почему садовник так боялся его осуждений? Известно, что Мир Шайх Сухайли, повествование о котором встречается в произведениях Алишера Навои “Мажолис ун-нафоис” (Изящные совещания) – личность известная. Он был долгое время близок с Алишером Навои, был поверенным государства Хусейна Байкары, преемником участия в

хозяйственных делах султана, до и во всех других важных совещаниях. В то время он был известным поэтом и разбирался в садоводстве. Садовник смущался от мысли о том, что люди подобные Мир Шайху, приезжающие в город по делам, будут недовольны внеплановыми работами. Это в свою очередь, по словам Бабура, свидетельство высокой культуры времени правления Хусейна Байкары в Герате. Это время расцвета нравственной культуры, ремесел, высокого стандарта воспитания, которое демонстрировали их личное самосовершенствование – люди, подобные Алишеру Навои.

Навои в произведении «Вакфия» показывает то, что, обрета веру, читая пятикратный намаз, постясь в месяц Рамазан, отчисляя закат, он мечтает о совершении хаджа. С разрешения шаха он доехал до Машхади. Хусейн Байкара послал за ним гонца с посланием, в котором попросил поэта вернуться в связи важными государственными делами, а хадж перенести на более поздний срок. Несмотря на то, что Алишер Навои не смог достичь своей мечты, его жизнь наполнена благородными деяниями. В двестишии:

*Кимки бир кўнгли бузугнинг хотирин шод айлагай,
Онча борким, Каъба вайрон бўлса обод айлагай –*
мы находим подтверждение этому [Алишер Навои 1987: 559].

Призыв поэта «Содержи свой язык в гармонии с душой» полностью нашёл отражение в его жизнедеятельности. Язык и душа, слова и дела, их единство - мерило его гениального творчества. «Султан слова» не только бессмертными произведениями, но и благотворительными делами оставил след в душе народа.

ЛИТЕРАТУРА

Захириддин Бабур. Бабур-наме. /Перевод М.Салье. Баку, 2011. «Нагыл Еви».

Хондамир Гиёсиддин бинни Хумомиддин. Макорим ул-ахлоқ. – Тошкент: Адабиёт ва санъат, 1981. – 136 б.

Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. 14-жилд. Тошкент, Фан, 1998.

Навоий асарлари тилининг изоҳли луғати. 1 т. –Тошкент: Фан, 1983.

Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. 1-жилд. Тошкент, Фан, 1987.

Алишер Навои. Сокровищница мыслей. Т.2. –Ташкент: Фан, 1969.

Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. 7-жилд. Тошкент, Фан, 1991.

Алишер Навои. Сокровищница мыслей. Т.3. –Ташкент: Фан, 1968.

Алишер Навои. Сочинения в десяти томах. Т. 10. / Перевод А. Рустамова. Ташкент: Фан, 1970.

Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. 12-жилд. Тошкент, Фан, 1996.

Уралов А. С. Навои – зодчий //Маскан. Ташкент, 1991, №11.

Юсупова М. А. Бухарская школа зодчества XV - XVII вв. (особенности и динамика развития). Автореф. дис... докт. архитект. М., 2000.

Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. 15-жилд. Тошкент: Фан, 1999.

Хасанходжа Нисорий. Музакири Ахбоб. (Музакир ал-асхаб) / Пер. с фарси на узб. Исмаила Бекжон. Тошкент, 1993.

Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. 2-жилд. Тошкент, Фан, 1987.

ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ КАЗАХСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В НАУЧНЫХ ТРУДАХ АКАДЕМИКОВ С.С.КИРАБАЕВА И Р.НУРГАЛИ

Тахан Серик Шешенбайулы*

Problems of the Kazakh literature development in the works of academicians S.S. Kirabaev and R. Nurgali

ABSTRACT:

The article compares the conceptual ideas put forward and developed by Kazakh literary scholars S. Kirabayev and R. Nurgali in their works on the history and theory of Kazakh literature. It focuses on the idea that scientists were close in their views on the problems of artistic skill, the connection between tradition and innovation, the identification of leitmotivsinherent in aliterary text. A conclusion is drawn, according to which the alignmentof these philologists' schools of thought shows that it was not a mere coincidence their understanding of the role of fiction in the Kazakhethnic genesis converged, and

*Доктор филологических наук, профессор, Евразийский национальный университет имени Л.Н.Гумилева Takhan_Serik@mail.ru

reflects their common vision of the dialectics of the national consciousness revival.

KEY WORDsS: national cultural revival, socio-historical analysis, literary innovation, fictional character, poetic language

В шестидесятые годы XX века в казахском литературоведении наблюдается качественный перелом, выразившийся в существенном обновлении своего аппарата познания закономерностей искусства слова, трудном, но последовательном его очищении от терминологической шелухи вульгарно-социологического толка. На фоне очевидных достижений казахских писателей на протяжении предыдущих пяти десятилетий в науке о литературе возникают новые научные парадигмы мышления, выходящие за пределы прокрустового ложа метода социалистического реализма. Этот период «оттепели» обязывает лучших представителей казахского литературоведения дистанцироваться от идеологических фетишей, не удовлетворяется в научном поиске сведением самоценных фактов и явлений истории национальной литературы к упрощенной концепции литературного процесса, навязанной коммунистической апологетикой. В ряду первых литературоведов-ученых новой формации, которые в своей научной деятельности вывели на первый план не вопросы воспитательного или социально-мобилизующего воздействия художественного слова, характерные для предшествовавшей советской теории литературы, а проблемы художественного мастерства, связи традиций и новаторства, выявления имманентно присущих художественному тексту доминант, заметно выделились Серик Кирабаев и Рымгали Нургали.

С.С.Кирабаев первым после долгого и незаслуженного забвения начал собирать, систематизировать и развернуто комментировать поэтическое и прозаическое наследие Сакена Сейфуллина – пламенного поэта-глашатая революционных перемен в казахской степи, но прежде всего блестящего и самобытного мастера поэтического слова и реформатора казахского стиха [Кирабаев 1962], Творчество С.Сейфуллина нашло глубокое научное освещение в широком контексте истории литературы и культуры, социальной жизни и политической борьбы казахского народа, народов, вовлеченных в революционное движение в евразийском геополитическом пространстве в первой трети XX века. Лейтмотивом нового разворота в научной деятельности Кирабаева

с полным основанием может служить обретенное им понимание необходимости возвращения к вечным истокам подлинной духовности, берущим начало в прошлом историческом и культурном опыте нации.

Начавшаяся эпоха независимости Казахстана особенно акцентируют внимание академика С.С.Кирабаева на темы судеб национальной культуры, преломляемых в свете национально-культурного возрождения.

Высокую научную культуру интерпретации явлений некогда преданного забвению литературного прошлого демонстрирует ученый на материале исследования творческого наследия Жусипбека Аймауытова [Кирабаев 1993].

Романы «Ақбилек» и «Қартқожа», пьесы, статьи на литературные темы, научно-педагогические труды писателя – все осмысливается ученым в ключе актуальности возвращенных казахскому читателю текстов для национально-духовного и этнокультурного возрождения в период государственной независимости. Жанровое мастерство Жусипбека Аймауытова в романах преподносится как пример творческого освоения сложной и противоречивой революционной действительности в казахской степи, когда просветительский пафос неизбежно должен был быть дополнен конкретным социально-историческим анализом художественных характеров. Литературовед показывает, что духовные запросы героев Жусипбека Аймауытова всегда шире социологизированного стандарта человека, внутренне преобразующегося в революции. Например, в романе воспитания «Қартқожа» поведение героя предстает результатом не только сложившихся социально-исторических обстоятельств, но и обусловлено непрерывно-пожизненным процессом становления личности Қартқожи в индивидуальной неповторимости и этнической общности.

В таких своих книгах, как «Белые пятна литературы» [Кирабаев 2007: Т.5. 4-176], «Национальная независимость и литература» [Кирабаев 2007: Т.5. 178-320], С.С.Кирабаев ставит и решает сложные проблемы литературного развития в свете перестройки общественного сознания, актуализируя некогда насильно подавленные дискуссии относительно истинного вклада Абая в становление и идейно-художественное обогащение казахской письменной литературы XX века. В контексте обновления научного аппарата исследования в поле зрения литературоведа оказывается большой период исторического времени казахской

художественной словесности, вбирающий в себя имена акына первой половины XIX века Жанака, поэта рубежа XIX-XX веков Ахана-сэре, славную поэтическую деятельность первых казахских революционных демократов Ахмета Байтурсунова и Миржакипа Дулатова, М.Жумабаева. Ряд поэтов и писателей, творчество которых переосмысливается в свете определения истинного вклада в утверждение идеи национальной независимости, логически завершается именами Касыма Аманжолова, Хамита Ергалиева, Сырбая Мауленова.

В учебнике для вузов «Казахская литература советской эпохи» [Қирабаев 2007: Т.1. 178-320], С.С.Кирабаев основательно дополняет картину литературного процесса в двадцатые и тридцатые годы XX века, подвергая тщательному литературоведческому анализу сложные в идейно-художественном отношении произведения Ш.Кудайбердиева, М.Ауэзова, М.Жумабаева и других авторов. В обзоре казахской поэзии двадцатых годов С.С.Кирабаев отмечает такие особенности поэзии С.Сейфуллина, И.Жансугурова, Ш.Иманбаева, как призывность к равенству, знаниям, тематическая широта диапазона воспевания революционных перемен, и вместе с тем приходит к выводу об односторонности поэтического взгляда этой когорты поэтов, не желавших видеть насилия над народом, его голода и массового исхода с родных земель. И в русле этого разговора намечается поворот к теме новаторства творчества Магжана Жумабаева. Поэт демократических традиций, Магжан Жумабаев неизбежно противостоит поэзии социалистической направленности, рассматривает просветительскую миссию литературы в неразрывной связи с задачами национально-освободительного движения казахского народа, алашординского движения. В силу внутренней свободы Магжан Жумабаев более органичен в своей поэзии, от которой веет ароматами степи. В поэзии Магжана Жумабаева каждому казаху слышатся звуки, которые с детства у него на слуху, перед его внутренним взором предстают цвета, которые запечатлены в его зрительной памяти с рождения и навечно. Магжан Жумабаев является поэтом романтической направленности, в поисках новых ритмов, могущих соответствовать его драматическому мироощущению, связанному с непредсказуемыми для судеб родного народа темпами социально-политических изменений в революции, он обращается к опыту русских поэтов-символистов. В ряде стихов Магжана Жумабаева заметно подражание Мережковскому,

Бальмонту, Брюсову. В целом, С.С.Кирабаев определяет, как закономерность преобладание пантюркистских мотивов, присутствие в его стихах и поэмах сюжетов, относящихся к ханскому периоду казахской истории, сюжетов мифологической направленности. Традиции поэтического мышления историко-мифологическими категориями, заложенные Магжаном Жумабаевым, находят свое оригинальное освоение в современной литературе и дают богатые творческие всходы.

Другим ярким представителем обновившегося в шестидесятые годы XX века казахского литературоведения является младший современник С.С.Кирабаева – Рымгали Нургали. С первых шагов на научном поприще он продемонстрировал энциклопедическую разносторонность, умение по существу, в диалектической взаимосвязи и взаимообусловленности раскрывать суть сложных явлений и понятий литературы и эстетики. Как эстет и филолог большой эрудиции, в трудах на темы литературы и искусства он всегда выходит за рамки одной методологии, координирует разные концептуальные подходы к анализу явлений художественного творчества, тем самым смыкаясь с современными мировыми тенденциями эстетической и литературоведческой мысли [Нургали 1986, 2000].

Теоретические штудии Р. Нургали охватывали широкий спектр проблем национального литературного развития. Первым в ряду исследуемых феноменов национальной культуры Р. Нургали обозначает казахский язык, как фактор регулирующий национальную картину мира. Родная речь субъекта творчества предопределяет природу художественного образа, сама ее структура является кодом для проникновения в стихию народной жизни, в языковой континуум художественного произведения изначально встроены быт, психология и дух нации. Поэтому важнейшей задачей казахского литературоведения провозглашается разностороннее и основательное изучение обстоятельств постепенного дистанцирования казахского поэтического языка от тюркского, арабского и персидского книжных языков как первом проявлении национальной самоидентификации. С этой научной проблематикой тесно соприкасается поиск ответов на вопросы, связанные с интерпретацией условий формирования творческих индивидуальностей Абая, Шакарима, Ж. Аймауытова, М. Ауэзова, Б. Майлина, С. Сейфуллина, Г. Мусрепова.

Блестящим подтверждением плодотворности принципов

Р.Нургали в научном анализе художественных текстов может служить его статья «Қилы заман» калай жазылды?» (1967). Следует напомнить современному читателю о том, что литературовед первым после многих лет забвения заговорил о необходимости возвращения шедевра М.Ауэзова в контекст истории казахской литературы для того, чтобы представить подлинно научную картину зарождения и развития в ней метода реализма. Это был гражданский поступок, акт патриотизма со стороны молодого ученого-филолога, требовавший известного мужества. Но прежде всего публикация этой статьи на страницах газеты «Қазақ әдебиеті» объективно ознакомила собой начало новой страницы в казахском литературоведении, характеризующейся стремлением делать научные выводы, исходя из разбора собственно художественных достоинств текста, даже если эти выводы противоречили господствовавшим в тот период методологическим установкам марксистско-ленинского толка. Поучителен сам ход мыслей исследователя, наглядно демонстрирующий перспективность принципиального разделения субъективной интерпретации Ауэзовым своего детища – повести «Қилы заман» как порочного следствия его внутренней идейной конфронтации, от научно верифицированных умозаключений, вытекающих из последовательного разбора идейно-художественных достоинств текста повести.

Первый ответ, который литературовед получил, вопрошая к собственно тексту повести, сводится к тому, что объективная идея, лежащая в основе произведения, шире прямо изображаемых в ней картин восстания казахского племени албан в 1916 году. Эта идея – общая для всего творчества Ауэзова, и ее диалектика обусловлена авторской концепцией казахской истории, начало формирования которой восходит к первой редакции пьесы «Еңдік-Кебек», находит развитие в его публицистике и художественном творчестве двадцатых годов, глубоко воплощается в романе-эпопее «Путь Абая», в основе которой – историзм мышления, не разделяющий жизнь казахов на до и после Октябрьской революции, а соединяющий все противоречие событий народной борьбы за выживание и свободу длительной временной протяженности с середины XIX века вплоть до середины XX века в единую панораму закономерного вызревания идеи национальной независимости. Конечно, Р.Нургали должен был считаться с инерцией ожидания сугубо идеологизированных оценок с позиций классовой борьбы, без которых интерпретация произведения на

тему народного восстания против произвола царизма казалась в те шестидесятые годы XX века просто немыслимой. Формально пожурил М.Ауэзова за слабую выраженность классовых противоречий во взаимоотношениях персонажей, Р.Нургали крупным планом выделяет такое достижение художника, как художественная правда в изображении суровых жизненных коллизий, спровоцировавших кровавое столкновение царских солдат и степных казахов, усугубивших трагический раскол в казахском обществе перед лицом сурового исторического вызова – подчиниться русской имперской воле отправить свою молодежь на фронт строить тыловые укрепления.

Реализм Ауэзова проявляется в том, что зримо и ощутимо передается социальная атмосфера сгущения энергии народного протеста против чиновничьего произвола, но правда жизни заключается также и в отсутствии у восставших исторического ориентира, какой-либо руководящей идеи, способной сплотить и организовать аморфную массу людей.

Политика царской колонизации стремительно подрывала фундаментальные основы существования казахского народа, поставила его в положение изгоя на своей земле, о чем красноречиво говорит старик Жаменке на допросе у русского прокурора: «Жерді алды. Қонысты алды. Ел күн керіп отырған суды алды. Өз жерімізді өзімізге сатты». Но трагедия народа усугублялась тем, что его элита в лице волостных, баев и батыров в массе своей оказалась неспособной сопротивляться колониальному натиску царизма, а в какой-то своей части и вовсе занимала позицию услужения самодержавию, молодая же генерация политических вождей с конструктивной программой борьбы за независимость, в первых рядах которых шли А.Букейханов, А.Байтурсынов, М.Дулатов, в период восстания 1916 года не обладали тем авторитетом, что позволило бы им повлиять на смятенный народ, объективно не готовый к скоординированному освободительному движению. Но стихийный протест рода албан показан Ауэзовым с величайшим мастерством, приливы и отливы в настроениях повстанцев проявляются в их порывах, описанных с эпическим размахом.

Р.Нургали подчеркнуто внимателен к таким перипетиям сюжета повести, как безрассудное нападение восставших на Каркаринскую ярмарку, поспешное и паническое отступление царских солдат, ошарашенных безудержной жертвенностью почти безоружной толпы, не испугавшейся пулеметного огня, и

последовавшие за этим скорбные сборы народа албан, вынужденного откочевать в Китай. Умело чередуя панорамные и сфокусированные на характерных частностях поведения восставших формы повествования, молодой Ауэзов добивается эффекта абсолютной достоверности изображаемой диалектики развития представленных в повести исторических событий, полностью убеждает в реальной возможности возникающих по отношению к восстанию конфликтов сознания и противоборства характеров.

Р.Нургали придает особое значение характеристике языка произведения как важнейшей составляющей анализа художественного текста. Можно утверждать, что он, вслед за М.М.Бахтиным, придерживается позиции, согласно которой «...эстетический анализ должен обратиться к произведению в его первичной <...> данности и понять его строение <...> как явление языка» [Бахтин 1974, 17].

В статье «Қилы заман» қалай жазылды?» литературовед говорит об образном языке повести как об особом достижении писателя. Новаторство Ауэзова в стилевом решении творческой задачи повести, по убеждению Р.Нургали, связано с расширением сферы диалога – основного художественного средства драматизации повествования. Строгий лексический отбор в диалоге позволяет выявлять глубоко скрытые смыслы слов, контекстуальная семантика слова в диалоге трансформируется в выразительный внутренний жест, связывающий, как правило, напряженный внутренний поиск персонажа с миром казахов-кочевников. В более широком плане можно говорить о репрезентации Ауэзовым через язык, в том числе и в частности, в монологах-рассуждениях Жаменке и Узака, народной культуры мышления, философского календаря казахов. К новому и полноценному прочтению Р.Нургали повести «Қилы заман» М.Ауэзова спустя сорок лет после первого издания можно с полным основанием отнести слова Н.Гартмана о том, что произведение искусства «всегда наличествует и ждет момента, когда созреет воспринимающее сознание»; оно «нуждается в понимающем или узнающем сознании, которому оно может явиться» [Гартман 1958, 127].

Следующий круг научных интересов ученого – это систематизация, описание и обобщение большого материала из сферы проявления художественной образности в казахской литературе. Работа, обязывающая к масштабному обзору и

интегрированию научных взглядов на категорию образа (образности) от Аристотеля до Буало, и дальше от Гегеля до теоретиков современности, была выполнена блестяще. Отталкиваясь от устоявшейся формулы, согласно которой образ есть средоточие всякого искусства, Р. Нургали дает свое понимание термина: «Образ в искусстве – особо значимое орудие описания и познания бытия, со свойственным только ему дисциплиной и объектом» (перевод наш. – Т. С.) [Нұрғали 1986, 34]. Образ в литературном произведении возникает только как следствие семантической и эстетической трансформации слова в процессе реализации идейного замысла. В доказательство своего тезиса ученый приводит как модель художественного следующего стих Махамбета: Мен тауда ойнаған қарт марал.

Табаным тасқа тиер деп
Сақсытып шыққан қияға.

Следует подробный лексико-семантический анализ текста, который по убеждению Р. Нургали, ведет к пониманию глубин личности автора, его мировоззрения, творческого метода: «В отрывке из широко известного стихотворения Махамбета есть особо значимая клетка. Если взять со стороны грамматической формы, здесь ничего не нарушает формального строя казахского языка... Отдельные слова обозначают различные явления и высвечивают друг друга. Попробуем раздробить целостную картину: гора, старый марал, подошва. Гора – обозначение высоты, подъема, вечности, это – сама природа. Старый марал напоминает жизнь человека на склоне лет. Марал – воплощение красоты. При сочетании «старый марал» словно возникает новое понятие: подобно сфинксу, кентавру. Разве казахи, готовые ради детей на любые жертвы, не целуют в минуты восторга подошвы младенцев? Короче, словно увидели многоуровневые сложные взаимосвязи между явлением и образом. Прослеживаются пути перехода «от конкретного к абстрактному, от абстрактного к конкретному» (перевод наш. – Т. С.) [Нұрғали 1986, 34]. В этом контексте обретают особенно важный смысл представления Р. Нургали о символе как важном элементе художественного образа. Образ особенно суггестивен, когда предметная ипостась и глубинный смысл неразделимы друг от друга, обоюдно «просвечивают».

Таким образом, общим выводом сравнительного обзора путей формирования научных школ академиков Серика Кирабаева и Рымгали Нургали может послужить утверждение о

закономерности концептуального схождения их понимания роли художественной литературы в этногенезе казахов. Казахская литература, особенно XX века, предстала в трудах ученых-филологов верным отражением диалектики восхождения национального сознания к идее государственной независимости, бесспорным подтверждением исторического права казахского народа на культурную уникальность, философской глубины искони присущих ему экзистенциальных исканий. В результате глубоких взаимно дополняющих научных исследований проблем развития казахской литературы академиками С.Кирабаевым и Р.Нургали отечественная филологическая наука существенно пополнила общие представления о концепции истории национальной литературы, более соответствующей современному уровню мировой эстетической мысли в этом направлении теоретических исканий.

ЛИТЕРАТУРА

Қирабаев С. Сәкен Сейфуллин. – Алматы: «Жазушы», 1962. - 356 бет. Қирабаев С. Жүсіпбек Аймауытов. Өмірі мен шығармашылық. Алматы: «Ана тілі», 1993. -220 бет.

Қирабаев С. Көп томдық шығармалар жинағы.- Алматы: «Қазығұрт» баспасы, 2007. Т.5.- 456 бет.

Қирабаев С. Көп томдық шығармалар жинағы.- Алматы: «Қазығұрт» баспасы, 2007. Т.1.- 456 бет.

Нұрғалиев Р. Телағыс. Әдеби дәстүр мен әдеби даму. –Алматы: Жазушы, 1986. -440 бет.

Нұрғалиев Р. Сырлы сөз. Әдеби сын, зерттеу. – Алматы: Жазушы, 2000. – 365 бет.

Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – Москва, 1975. – 504 стр.

Гартман Н. Эстетика. – Москва, 1958. – 692 стр.

КАТЕГОРИЯ «QUT» В ДРЕВНЕТЮРКСКИХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКАХ

Телебаев Газиз Турысбекович*

The category of «QUT» in Turk Inscriptions and Manuscripts

* Доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Библиотека Первого Президента РК – Лидера нации, gazizt@mail.ru

ABSTRACT:

The wide presence of the term "QUT" in Turk Inscriptions and Manuscripts testifies its geographic and temporal distribution. There was found a confirmation of the two primary meanings: as life force and as grace. The close connection of the concepts of "QUT" and "TEDIRI" was mysterious in the early inscriptions (Orhon and Yenisei) and become explicit later in the Turfan and Kazakhstan ones. Clearly seen the evolution of the concept of "QUT" from more general to more instrumental.

KEY WORDS: "Qut", "Teniri", Turk Inscriptions, "life force", "grace"

Среди категорий тюркской философской традиции особое место занимает категория «**QUT**». Наряду с категорией «**TEDIRI**» она является ключевой для мировоззрения древних тюрков. Если концепт «**TEDIRI**» выступает главной онтологической категорией, то «**QUT**» – основной этической категорией.

Необходимо отметить, что категория «**QUT**» широко распространена в тюркских письменных источниках. Термин «**QUT**» встречается в Орхонских памятниках (Kül Tarqan, Kültegin, El Etmiş Bilge qaγan (Tariat // Terh), Ordu-balyq II, El Etmiş Bilge qaγan (Moyn-Chur), Del Uul IV, Ortenbulak, Taihar, в надписи на бронзовой печати); Енисейских памятниках Чаа-Hol VII (e-19), El-Vazhy (e-68); в Таласских памятниках: Talas IX, Kury-baqaiyr; в Казахстане – на бронзовом зеркале, найденном на реке Ертис; в Турфанских памятниках OR. 8212 (76), OR. 8212 (161). Представленность термина показывает его широкую распространенность в географическом смысле, на обширной территории от реки Талас до реки Енисей (на территории современных Кыргызстана, Казахстана, Китая, Монголии и России).

Во временном отношении это период с V по X века, к этому периоду относят те памятники, на которых встречается термин «**QUT**». Пять веков его распространения привели к тому, что он очень глубоко проник в менталитет тюркских народов. В современных тюркских языках словосочетание «qutty bolsyn» (күтты болсын), наверное, одно из самых распространенных пожеланий. У В.В. Радлова в «Опыте словаря тюркских наречий» приведено немало слов, имеющих общий корень от «**QUT**»: «кутындап, күткар, күтылу, күтты, күттыктау» и другие [Радлов 1899: 990-998].

В тюркских рунических письменных источниках широкая распространенность термина «**QUT**» проявляется и в том, что оно используется как пожелание и является частью имен собственных.

В памятнике, посвященном K^{ül} Tarqan, пожелания, связанные с обретением им статуса qa^{ya}na, высказаны так: «ya^{ñi} K^{ül} Tarqan k^ü edg^ü... qa^{ya} aq edg^ü bolzun», «qa^{ya} Te^ñriken qutlu^y bolzun», «qutlu^y er ara bolzun» [K^{ül} Tarqan: 1-3] («жана К^{үл} Тархан атағы игі ... жартас ақ игі болсын», «жартасқа Тәңірікен қутты болсын», «қутты ер арасы болсын»; «новый титул Куль Тархана благословен... благословена пусть будет белая скала», «пусть будет благо Тенгрикелю, на этой скале», «пусть будет благо среди воинов»).

Как часть имени собственного понятие «QUT» входит в имя «Qutlu^y», т.е. обозначает человека на которого сошел «QUT», в вольном переводе: «счастливый», «благословенный» («құты бар, құт қонған, құттың иесі» считает Н. Базылхан [Базылхан 2003: 96], ссылаясь при этом на В.В. Радлова).

Особенно часто это имя использовано в памятнике El Etm^{iš} Bilge qa^{ya}na (Tariat // Terh). В нем встречаются такие имена, как: «Qutlu^y Tarqan», «Qutlu^y Bilge», «Se^ñün Ur^šu Qutlu^y», «Qutlu^y Ja^yma^č» [El Etm^{iš} Bilge qa^{ya}na (Tariat // Terh): 14-15].

В памятнике Sudzi, E-47 упоминаются два имени, в которых встречается понятие «QUT»: «Boyla Qutlu^y Ya^rqaⁿ» и «Qutlu^y Ba^ya Tarqan» [Sudzi, E-47: 2-3]. Как показал С.Г. Кляшторный данная эпитафия высечена на камне от имени Бойла Құтлық Йарғана, «буугуқи» Құтлық Баға Тархана, участника кыргызского завоевания Монголии [Кляшторный 1959: 164].

В памятнике, относящемся к енисейским, Чаа-Нол VII (e-19) упоминается имя «Qutlu^y Čig^ši», в таласском памятнике Talas IX «Qutlu^y Ö^zünč^ü», в турфанском OR. 8212 (76) – просто «Qutlu^y».

В таласском же памятнике Ку^y-ба^qайу^г понятие «QUT» используется в составе слов «Qut Čur», что означало воинское звание у древних тюрков.

О распространенности слова «QUT» свидетельствует и то, что оно используется в составе постоянно используемых словосочетаний: «tu^ryu^gu qutu^m» (тұрақты құтым; постоянное благо) (El Etm^{iš} Bilge qa^{ya}na (Моун-Чур); «qut berime» (құт беру, құт берген (жер); благословенное место) (Ortenbulak) [Базылхан 2003, 96].

Часто встречается слово «QUT» в орхонском памятнике Taihar, но, к сожалению, сохранность надписей очень плохая и остались лишь отрывочные слова и фразы: «erimen qut berti», «Te^ñirde qut bolm...», «Te^ñirken alⁱp qutlu^y bilge qaⁿ» [Taihar: 1-1, 2-2, 3-1].

Перейдем теперь к вопросу о значениях термина «QUT» в тюркских письменных источниках. В литературе вопрос нашел отражение уже у В.В. Радлова, а затем в «Древнетюркском словаре» и «Этимологическом словаре тюркских языков». У Радлова впервые определены были два основных значения термина: «1) счастье; 2) жизненная сила, душа» [Радлов 1899: 990-991]. В «Древнетюркском словаре» эти же два значения представлены более развернуто: «1) душа, жизненная сила, дух; 2) счастье, благо, благодать, благополучие, удача, успех, счастливый удел; достоинство, величие» [ДТС 1969: 471]. В «Этимологическом словаре» дано больше значений, при этом они в смысловом отношении сходны с позицией и Радлова и ДТС: «1) жизненная сила; 2) кусочек студенистого вещества темно-красного цвета, якобы падающий через тундук в коломто и приносящий счастье тому, кто сможет его взять; 3) оберег, якобы охраняющий скот и человека; 4) состояние истинного бытия, блаженства; 5) достоинство, величие; 6) символ счастья и благополучия; 7) уют» [ЭСТЯ 2000: 176].

Нашей целью является интерпретация этого термина только в рунических источниках и в узком, философском контексте.

Особое место категории «QUT» в тюркской философской традиции заключается в том, по нашему мнению, что она выражает сущность человека, человеческой жизни. Самое главное, когда мы оцениваем человека – это понять, есть у него «QUT» или нет.

В этом смысле необходимо обратить внимание, прежде всего, на тесную связь «QUT» и «TEDIRI». Уже в таком орхонском памятнике как Taihar есть строки «Teñirde qut bolm...», означающие, скорее всего, «Кут в Тенгри был (есть?)». В этом смысле «пребывания Кут в Тенгри» значение термина «QUT» - это, прежде всего, жизненная сила. Источником жизненной силы человека, долгой жизни его является «TEDIRI».

Такое употребление термина «QUT» как «жизненной силы, духа» мы имеем в памятнике Ordu-balyq II (примечательном еще и на удивление связным текстом). Здесь читаем: «Aqunçï Buyuruqï ertim öñtenig at idir etim kediniñ iti erür ertim Kók Teñiride qutum yuуqa boltı yayız Yerde yolym qışya boltı tegmişe boltı Buqa oуulı atı» [Ordu-balyq II: 1-12] (Ақұнчы Бұйрығы едім, шығысты атпен ытып еттім, батысты жалғастырар едім, Көк Тәңіріде құтым жұқа болды, нығыз Жерде жолым қысқа болды. Тектемес болды. Бұқа ұлы аты(м); Акунчи Буйругу был, на восток напал на конях, на запад

продолжил бы. Но на синем Тенгри **QUT** (жизненная сила) оказалась тонкой, на твердой земле путь оказался коротким. Прервался мой род. Имя – Бука оглы).

В целом, в тюркском мировоззрении Тенгри понимался как дарующий «**QUT**». Несомненно, что древние тюрки верили во всемогущество Тенгри. Однако, весьма показательным, что в орхонских и енисейских памятниках Тенгри и кут, употребляясь в одном месте, все же в определенном смысле независимы друг от друга. Нет точного указания на то, что «**TEDIRI**» даровало кому бы то ни было «**QUT**». В ранних рунических источниках нет описания того, как «**QUT**» передается от «**TEDIRI**» к человеку. Причина, как мне думается, в том, что связь между «**TEDIRI**» и «**QUT**» для тюрков того времени – таинство, тайна, ее невозможно разгадать, описать. В то же время, понятно, что это имеет отношение к самым важным, сущностным вопросам бытия мира и человека.

В подобном контексте важно, что при упоминании «**QUT**» речь идет только о его наличии – «qutum bar üčün» («поскольку у меня была благодать»). В данном контексте «**QUT**» выступает как первопричина, первоисточник, например, в памятнике Bitig Tač Kültegin: «Teñiri yarılqadıqın üčün özüm qutum bar üčün qağan olurtum» [Kültegin III: 9] (Тәңірі жарылқағаны үшін, өзімнің құтым бар үшін қаған отырдым; поскольку Тенгри явил милость, поскольку была у меня благодать, я сел каганом). Видно, что здесь имеет место употребление термина «**QUT**» в смысле «благо, благодать, удача».

Наряду с «**QUT**» в источниках используется и другой сходный по смыслу термин - «**ÜLÜGÜM**»: «Teñiri yarılqazu qutum bar üčün ülügüm bar üčün» [Kültegin I: 29] (Тәңірі жарылқай, құтым бар үшін, ұлығым бар үшін; поскольку Тенгри явил милость, поскольку было у меня счастье, было у меня величие). Означает он, скорее всего, «величие», являющееся источником власти кагана.

При этом роль как бы «мостика» между «**TEDIRI**» и «**QUT**» выполняет понятие «**YARILQADUQ**»: «**TEDIRI**» облагодетельствовал, явил мне милость, с одной стороны, с другой, - у меня есть «**QUT**», который помогает мне в делах и в сражениях.

В стеле Bilge qağan это выражено следующим образом: «Teñiri yarılqadıqın üčün özüm qutum bar üčün» [Bilge qağan: 13] (Тәңірі жарылқағаны үшін, өзімнің құтым бар үшін, Поскольку Тенгри облагодетельствовал, поскольку у меня была своя благодать). И

вновь обращает на себя внимание рядоположенность, но не причинно-следственная связь между «**ТЕНРИ**» и «**QUT**»: мы можем, конечно, предполагать, что «**QUT**» появился потому, что облагодетельствовал «**ТЕНРИ**», но прямого такого указания в текстах того времени на каменных стелах нет.

Как мы видим, в орхонских памятниках можно выделить те два смысла употребления термина «**QUT**», которые описаны в литературе: как «жизненная сила» (Кут в Тенгри) и как «благодать» (у меня есть благодать). Необходимо признать, что в содержательном отношении оба смысла достаточно близки друг к другу и при интерпретации они могут пониматься как синонимические. В то же время, небольшое различие все же можно провести. Это связано, скорее всего, и с тем, что данные смыслы описывают как бы «движение» «**QUT**», которое находясь в Тенгри понимается больше как «жизненная сила, дух», а находясь в человеке, трансформируется в «благо, благодать» (это хорошо описано в кыргызском фольклоре, который приведен в «Этимологическом словаре»: «кут - это кусочек студенистого вещества темно-красного цвета, якобы падающий через тундук в коломото и приносящий счастье тому, кто сможет его взять»). Хотя содержательная близость этих понятий позволяет интерпретировать их как взаимозаменяемые.

Таким образом, «**QUT**» есть одно из основных «условий» для того, чтобы стать каганом, одержать победу над врагом, быть удачливым в делах, быть счастливым в семье и т.д.

Вместе с тем, нельзя рассуждая европоцентристски, определять «**QUT**» как цель человеческой жизни. Это не может быть целью человеческой жизни по нескольким причинам. Прежде всего, стремиться «получить» «**QUT**» невозможно, это не материальные или духовные блага, которых можно достичь трудом, упорством. Это само «благо», «благодать». Его дарует «**ТЕНРИ**» и всегда это таинственный акт, его предсказать или предвидеть невозможно.

Во-вторых, и это, пожалуй, главное, - для того, чтобы «**ТЕНРИ**» даровал тебе «**QUT**» важно не достижение чего-то: славы, богатства, власти, а каков ты – какими качествами как человек, как воин, как правитель ты обладаешь.

Очень важны, как можно выявить из контекста содержания памятников орхонского и енисейского периодов древнетюркской истории, качества, наличие которых может привести к тому, что у человека будет «**QUT**»: быть бесстрашным в бою, совершать подвиги (наиболее полные и известные стелы Bilge qaγan,

Kültegin, El Etmış Bilge qaγan, El Etmış yabγu (Bilge Atačım) описывают военные подвиги тюркских каганов и военачальников); думать о народе, его благе; сохранять единство народа; завоевывать новые земли; уничтожать врагов; делать бедный народ богатым, немногочисленный – многочисленным; почитать предков, ставить им bitig tač (мәңгі тас).

Интересное воплощение термина «**QUT**» в смысле «благодать» мы находим в памятнике Del Uul IV: «tuči eši yol iduq qiduq qut» [Del Uul IV: 3] (дос-жаран жол киесі, шет (жердегі) құт; друзья – оберег в пути, благодать на чужбине). Это один из блестящих примеров того, что слово «**QUT**» стало частью народного фольклора и повлияло на особенности ментальности тюркских народов.

В рунических письменных источниках более позднего времени понятие «**QUT**» трансформируется (также, как и понятие «**TEDIRI**»). Трансформация происходит, на наш взгляд, по пути некоторого «приземления» смысла этого понятия. Он употребляется не столько в онтологическом, сколько в этическом, нравственном отношении. Происходит некоторая «утилизация» термина. В то же время, мы видим преобладание одного смысла в использовании термина: как «благо, благодать».

В памятнике «Бронзовое зеркало, найденное на Ертисе», в Восточном Казахстане и датированное IX-X веками мы находим такую надпись (по версии профессора А.Аманжолова): «iši künisin esser qutı basar» [Руническая...: 2] (эйел күншілдiгін азайтса құты басар; если женщина уменьшит зависть, обретет благодать). Здесь отчетливо видно этическое содержание в использовании термина «**QUT**», где Кут однозначно связывается с достойным поведением.

В рукописном письменном источнике «Irk bitig», который относится к X веку и найден на территории Восточного Туркестана особенно отчетливо наблюдается данная трансформация понятия.

Во второй строке памятника мы находим такие слова: «Ala atlıγ yol Tenri men... kisi oylın soqusmus kisi qorqmıs qorqma timis qut birgey men timis» [Or. 8212 (161): 2] (Ала атты жол Тәңірімін... кісі ұлымен соғысып қалыпты. Кісі қорқыпты. Қорқпа депті. Құт беремін депті; Тенгри пути я на пегом коне... с сыном человеческим столкнулся. Испугался человек. Не бойся сказал. Дам тебе благо). В этом отрывке в художественной форме описывается то, каким представляли себе тюрки уже в X веке передачу «**QUT**» от «**TEDIRI**» к человеку. Бросается в глаза

«обыденность» процесса, его возможное повторение для других людей.

В другом отрывке из этого же памятника акцент сделан на том, что «**QUT**» можно «выпросить» у «**TEŃIRI**» как это происходило во многих традиционных (авраамических) религиях.

Вот этот отрывок: «Er ŗmeleyŗ barmis TeŃrike soqusmis qut qolmis qut birmis aŗilŗŃta yilqŗ bolzun ŗzŗŗ uzun bolzun timis» [Or. 8212 (161): 47] (Ер еңбектеп (құлшылық жасай) барыпты. Тәңіріге кезігіпті (соғысыпты). (Тәңіріден) құт қолқалапты (сұрапты). (Тәңірі) құт беріпті: «ауылыңда жылқың болсын. Өзің (өмірің) ұзын болсын» депті; Муж смиренно полз, встретился с Тенгри, попросил счастья, счастье дал (Тенгри): «пусть в твоём ауле будут лошади. Твоя жизнь будет долгой», - сказал).

Таким образом, проведенный анализ позволил прийти к следующим выводам. Прежде всего, широкая представленность термина «**QUT**» в древнетюркских письменных памятниках свидетельствует о его географической и временной распространенности. Это привело к глубокому проникновению термина в язык и культуру тюркских народов, который стал одним из стержневых концептов их ментальности.

Далее, нашло подтверждение наличие двух основных значений понятия: как жизненная сила и как благодать. Значения эти в некоторых случаях взаимозаменяемы, в других – вполне различимы.

Обращает на себя внимание тесная связь понятий «**QUT**» и «**TEŃIRI**», при этом эта связь была непроявленной, таинственной в ранних (орхонских и енисейских) письменных источниках и явной в более поздних турфанских и казахстанских.

В целом, явственно видна эволюция понятия «**QUT**» от более общей, абстрактной к более «приземленной», инструментальной.

ЛИТЕРАТУРА

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Том 2. Часть 1. С.-Петербург, 1899

Kŗl Tarqan // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники (здесь и далее после названия памятника указаны его строки)

Базылхан Н. Баян-Өлгий аймағындағы көне түрік бітіктердің жаңаша оқылуы // Отан тарихы, 2003, № 2-3. 96-100 бб.

El Etmis̄ Bilge qaŗan (Tariat // Terh) // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники

Кляшторный С.Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи // Проблемы востоковедения. М, 1959, № 5, С. 162-169

Taihar // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники (в данном случае первая цифра обозначает номер надписи, вторая – номер строки)

Древнетюркский словарь. Ленинград: Наука, 1969

Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на букву Қ / Авт. Статей Л.С. Левитская, А.В. Дыбо, В.И. Рассадин. М., 2000

Ordu-balyq II // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники

Kültegin III // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники

Kültegin I // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники

Bilge qaγan // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники

Del Uul IV // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники

Руническая надпись на Иртышском бронзовом зеркале // сайт Turk Bitig, 2005. Казахские письменные памятники

Or. 8212 (161) Irk bitig // сайт Turk Bitig, 2005. Турфанские письменные памятники

ПОЭЗИЯ НАВОИ И НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО

Тогаев Тулкин Маманазарович*

Navoi's poetry and national folklore

ABSTRACT:

The paper deals with some folklore examples of Navoi's Poetry and artistically using phraseologies and the role for ideological-literally value of the work. Moreover, it is discussed about equivalencies of some articles of contemporary Uzbek and Turkish languages that were used in the epoch of Navoi.

KEY WORDS: language, style, sufizm, proverb, folklore.

* Кандидат филологических наук, и.о.доцент кафедры «Узбекского языкознания», tm-togay@mail.ru

Богатое наследие наших великих предков способствует обогащению общечеловеческих ценностей и оказывает влияние на совершенствование духовности современного поколения. Особенно, важное значение имеют гениальные творения Алишера Навои. Не только родственные народы, но и весь просвещенный мир ныне черпают вдохновение из его творчества.

Творчество Навои пронизано идеями совершенствования личности. В их числе идеи патриотизма, нравственности, любовь к родному языку, гуманность, дружба, совестливость, доброта, терпение, справедливость, честность, нравственность, чистоплотность – все они бесценны. В произведении «Махбуб уль-кулуб» («Возлюбленный сердец») Алишер Навои дал следующее определение удовлетворенности человека малым: «Довольство малым – это родник, вода в котором не иссякает, сколько бы ее брали; это казна, в котором монеты не кончаются, сколько бы их раздавали» [Алишер Навои 1998: 52]. Это бесценное сокровище великого предка – также неиссякаемый клад духовности, неисчерпаемое нравственное богатство.

Язык большинства произведений Навои считается достаточно сложным в силу частоты использования слов и выражений из арабского и персидского языков. Это связано с традициями суфийской поэзии, с её метафорическими образами, символами, терминологией, различными художественными приемами выражения мыслей. Это обеспечило уникальность, величие и красоты стиля и языка произведений Алишера Навои. По этому язык произведений Навои с точки зрения простоты и общедоступности отличается от творчества других тюркских поэтов Атои, Лютфи и даже Бабура. В то же время в его произведениях есть исконно тюркские, всем доступные выражения, которые можно понять без специальных словарей. Творчество Навои доказывает, что поэт высоко ценил, глубоко знал и любил устное народное творчество. Наряду с письменными источниками он обращался к богатому наследию народной мудрости. Вот почему в его произведениях отчетливо прослеживается гуманизм и человеколюбие, столь присущее философизму восточных народов вообще. Приведем некоторые примеры:

В одной из газелей можно прочитать следующий бейт:

Хусндин мехр гараздур, эй ишқ,

Бу масалдур: “Силигингдин илизинг. [Алишер Навоий 1988: 276].

В Туркестане – родине великого мутасавви́фа Ахмеда Яссави до сих пор в народе используется это выражение в форме «*Сулувингдан илувинг*» или «*Сулувингдан жилувинг*». Проще говоря, этот афоризм можно толковать как: «Чем дрожать от холода в тонкой и красивой одежде, лучше одеться проще и теплее. Тогда и душе, и телу будет мило». В сущности, значение этого выражения более широкое: внешности человека, его красоте должны соответствовать и прекрасные душевные качества – высокая нравственность, приятные манеры. Человек может быть безобразным внешне, но его внутренний мир должен быть всегда прекрасным. По мнению мудрецов, красивый внутренний мир важнее внешней красоты.

Значение этой строки газели можно понимать следующим образом: возлюбленная своей красотой, пренебрежением, жестокостью мучает несчастного влюбленного, остужает его чувства. Но если же захочет подарить свою любовь то может оживить несчастного своей любовью. Этим бейтом поэт подтверждает мысль о том, что возлюбленная своей красотой может нанести горе возлюбленному. Чем приносит несчастье, лучше оказать милость и благосклонность, и быть достойной его любви. Это – метафорический смысл афоризма. Однако, есть еще и суфийское содержание.

В понимании Алишера Навои, мир – это отражение, которое появляется вследствие желания Истины увидеть свою красоту. Свет, который исходит от Аллаха, освещает все сущее. И человек тоже его часть, но качества Аллаха в нем отражаются наибольшей степени. В суфизме красота «Это место обитания Истины». Поэт хочет сказать, что цель красоты (*хусн*) – любовь (*мехр*). В переносном смысле *мехр* означает Солнце. Лик солнца похож на лицо возлюбленной. Солнце – это единственное светило, освещающее мир. Оно приносит жизнь, свет и энергию всему сущему. Красота возлюбленной для влюбленного словно лик Всевышнего. Постигание любви для влюбленного – постижение красоты Аллаха. Таким образом, метафорическое использование этого пословица “*Силигингдан илигинг*” позволяет усилить как внешнее, так внутреннее содержание художественного произведения и обогатить его язык.

В современном узбекском языке активно используются пословицы и поговорки, которые встречаются в стихотворениях, поэмах и прозаических произведениях Навои. В их числе:

*Ўқларинг кўнглумга тушигач, куйди ҳам кўз, ҳам бадан,
Ким қуяр ўлу қуруғ чун найситонга тушти ўт.* [Алишер Навоий 1988: 87].

То есть, стрелы любви, которые попали мне в душу, ранили всего меня, мои глаза и тело. И это не удивительно, потому что, если в зарослях начнется пожар, то одинаково сгорит и сухое, и влажное. В современном обыходе есть пословица: “*Ўрмонга (Тўқайга) ўт кетса, ҳулу қуруқ баравар ёнади*” («Если в лесу начался пожар, и влажное, и сухое горит одинаково»). Эта пословица в современном турецком языке звучит так: «*Kıgınlı uanında uş da uanağ*» [Ўзбек ва турк мақоллари, иборалари 1998: 94].

Пословицу «*Бировга чоҳ қазисанг, ўзинг йиқиласан*» («Не рой другому яму, сам в неё попадешь») поэт переводит следующим поэтическим образом:

*Ҳар кишиким бировга қозгой чоҳ,
Тушгай ул чоҳ аро ўзи ногоҳ.* [Алишер Навоий 1992: 330].

Великий мыслитель подчеркивает, что среди всех творений Аллаха человек является самым совершенным:

*Борчасини гарчи латиф айладинг,
Борчадин инсонни шариф айладинг.* [Алишер Навоий 1991: 21 (Т.7)].

Несравненным, самым ценным является разум человека. Навои словами Фархада говорит: «...что человек творил, то разум человеческий открыл». [Алишер Навоий 1991: 132 (Т.8)]. Таким образом, в данном произведении воспеваются Гимн бесконечным возможностям человеческого Разума.

В настоящее время претворились в жизнь самые фантастические идеи, планы и чудеса того времени когда творил Навои. Например, батискафы, которые опускаются на дно моря, телевизор, который показывает весь мир или бомба, которая в то время считалась достижением военного дела. По сюжети в поэме «Садди Искандари» («Стена Искандара») войска Александра при завоевании Кашмир встретилась с ожесточенным сопротивлением. Чтобы противостоять этому сопротивлению ученые приготовили для Александра круглую бомбу, начиненную свинцом, бронзой и другими взрывчатыми веществами, смастерили фитиль для воспламенения. И когда бомба была сброшена на голову противника, она взорвалась очень страшным образом: её взрыв сопровождался очень громким грохом, изречением сильного огня и распространением едкого запаха.

Как известно, мяч «гўй-чавгон» является круглым, в связи этим и бомбу из-за её округлой формы называли «гўй». Она взорвавшись привела к панике противника и он убрался восвояси.

Таким образом, бомба наглядно описывается с помощью *ирсоли масал* (пословицы):

Ҳамул гўй отилгоч қочиб як-баяк,

Масалдурки: “Минг қаргага бир кесак”. [Алишер Навоий 1993: 276].

Другая пословица ныне звучит так: «*Мен ҳам эдим сендек, Сен ҳам бўласан мендек*» («Я был, как и ты, и ты станешь, как я»). Её поэт «одел» в следующую поэтическую форму:

Эй, Навоий, олам аҳлидин вафо қилдинг тамаъ,

Мен эдим сенинг киби, мен янглиз ўлгунг сен доғи. [Алишер Навоий 1987: 564].

О жестоких, бессердечных действиях административных исполнителей, которые действуют по принципу «Заставь принести шапку, принесут голову» в газелях Алишера Навои говорится:

Бўрк ўрнида бош элтур, нақд ўрнига олур жон,

Атфоли гаминг ичра бас турфа ўюнлардур [Алишер Навоий 1987: 142].

Навои призывал Хусейна Байкару воспитывать своих детей, наследных принцев как Фархада – героя своей бессмертной поэмы. Особенно Бадиуззамана, на которого Навои возлагал очень большие надежды. Из следующих строк видно, что поэт использовал народную пословицу, которой содержится совет и наставления обращенные к принцу:

Тутма тузуб кину адоват фани,

Ўзга киши журми билан ўзгани.

Рои эсанг тут бу нафас яхши пос,

Ҳар қўйни ўз аёғи бирла ос. . [Алишер Навоий 1991: 351 (Т.7)].

В настоящее время в узбекском языке есть пословица: «Ок қўйни ҳам, қора қўйни ҳам ўз оёғидан осадилар». Примечательно, что она на турецком языке используется почти так же, как в творчестве Алишера Навои: «Her koyun kendi bacağından asılır» [Ўзбек ва турк мақоллари, иборалари 1998: 93]. То есть, «Каждого барана подвешивают за свои ноги», что означает «Каждый отвечает за свои поступки».

В следующем примере поэт тоже обращается к искусству *ирсоли масал*. Чтобы доказать превосходство Хисрава он использует пословицу «Ит хураp – карвон ўтар» (“Собака лает – караван идёт”):

Йилон нетгай уруб ниш аждаҳони,

Ит урмак бирла ёнмас корвони. [Алишер Навоий 1991: 337 (Т.8)].

Эта старинная поговорка в настоящее время активно используется в тюркских языках, в том числе и в турецком: «İt ügür – keşvan yügür» [Ўзбек ва турк мақоллари, иборалари 1998: 93].

Подобно Лутфи, который по словам Алишера Навои, «хорошо использует поговорки», сам он также мастерски обрабатывал их. Например:

*Хўблар тийғи етишмастин бурун бу зор ўлар,
Чин эмишим, бўлса кўп қассоб, кўй мурдор ўлур.*

[Алишер Навоий 1987: 172].

(«Чўпон кўп бўлса, кўй ҳаром ўлади» – «Когда пастухов много, овцыдохнут»).

Кошки сенсиз ўлсам эрди, эй париваш, қилма таън,

Ким, мени Мажнунга ортуқтур ўлимдин бу уёт. [Алишер Навоий 1987: 142].

(«Уят ўлимдан ортиқ» – «Лучше смерть чем позор»).

Дунёу уқба иккиси жамъ ўлмас, эй рафиқ,

Кимки икки кема учини тутар, бўлур гарқ. [Алишер Навоий 1987: 513].

(«Иккита кеманинг бошини тутган ғарқ бўлади» – «Кто хватается за две лодки, тот утонет»).

Этот бейт, посвященный Хусейн Байкаре, также был выражен поговоркой, которая сегодня уже стала редкостью:

Улус чехраи оламфрузидин,

“Билур йил келишини Наврўзидин”.

[Алишер Навоий 1993: 618].

Народные выражения, фразеологизмы также усиливают художественное мастерство поэта. Например:

Шабнам эрмас, наргис ашикидур, недин қон йиғламас,

Кўз юмуб-очқунча гулшан умри поёнин кўруб. [Алишер Навоий 1987: 82].

Выражение 'кўз юмуб очқунча' означает 'в один миг'. В настоящее время оно неправильно используется, как 'кўз очиб юмгунча', что не совсем правильно. Дословно оно означает 'не успел открыть и закрыть глаза'. И даже в толковых словарях эта форма встречается: *Тўнтариши кўз очиб юмгунча юз берди* [ЎТИЛ

2006: 445]. На самом деле, наши предки использовали выражение 'кўз юмуб очқунча'.

Следующие примеры указывают на то, что поэт эффективно использовал тюркские фразеологические выражения:

*Итик тешаларига ҳар қаро тоғ,
Пичоқ олинда андоққим, сариг ёғ.*
[Алишер Навоий 1991: 90 (Т.8)].

*Ким бор эди бошима кўп меҳнатим,
Йўқ эди бош қошигали фурсатим.*

*Юзу зулфингни соғиниб келмишам, эй маҳжабин,
Кечани кеча демай, кундузни кундуз демайин.*

*Эй ишқ, яна фурқат ўтин жонима урдунг,
Жисмимни кул айлаб, қулини кўкка совурдунг.*

Несомненно, многие афоризмы самого Навои впоследствии на протяжении последующих пятисот лет превратились в настоящие народные изречения и пословицы. Эта тенденция до сих пор продолжается: «Оз-оз ўрганиб, доно бўлур, Қатра-қатра йигилиб, дарё бўлур», «Билмаганни сўраб ўрганган олим ва орланиб сўрамаган ўзига золим» и т.п. [Маллаев Н. 2015: 250-251].

Крылатым стало изречение Навои: «Пройти мир и остаться несовершенным - это то же, что выйти из бани невымытым».

Таким образом, благодаря гению Алишера Навои тюркский (узбекский) язык и литература достигли своего наивысшего расцвета. Хусейн Байкара образно сравнил этот процесс «с оживлением мертвого тела тюркского языка». Важно не забывать и о том, что в своей деятельности Хусейн Байкара покровительствовал, поощрял поэта и издавал соответствующие указы и распоряжения.

Алишер Навои относится к числу тех художников слова, которые занимают особое место в истории мировой литературы. Звезда нашего великого предка будет сиять вечно на лоне культуры тюркских народов, сила его слова никогда не погаснет. Его бессмертное наследие, благодеяние как гордость и слава наших народов способствует изучению тюркских языков и литератур, совершенствованию духовности, общечеловеческих ценностей, воспитанию всего человечества на протяжении веков.

ЛИТЕРАТУРА

- Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. Ўн тўртинчи том. Тошкент, «Фан» нашриёти, 1998.
- Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. Учинчи том. Тошкент, «Фан» нашриёти, 1988.
- Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. Ўнинчи том. Тошкент, «Фан» нашриёти, 1992.
- Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. Еттинчи том. Тошкент, «Фан» нашриёти, 1991.
- Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. Саккизинчи том. Тошкент, «Фан» нашриёти, 1991.
- Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. Ўн биринчи том. Тошкент, «Фан» нашриёти, 1993.
- Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. Иккинчи том. Тошкент, «Фан» нашриёти, 1987.
- Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. Бешинчи том. Тошкент, «Фан» нашриёти, 1990. Ўзбек тилининг изоҳли луғати. «Ўзбекистон миллий энциклопедияси» Давлат илмий нашриёти, 2006.
- Маллаев Н. Алишер Навоий ва халқ ижодиёти. Тошкент, Ғ.Ғулом номидаги нашриёт-матбаа ижодий уйи, 2015.
- Ўзбек ва турк мақоллари, иборалари / Нашрга тайёрловчилар: Йўлдошев И., Тунжай Ўзтурк ва б., 1998.

СПОСОБЫ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ГЕНДЕРНОГО МЫШЛЕНИЯ В ЖЕНСКОЙ ПРОЗЕ КАЗАХСТАНА

Толысбаева Жанна Женисовна*

The methods of the representation of the gender thinking in female prose of Kazakhstan

ABSTRACT:

The object of observation in this investigation is minus-method in the contemporary gender prose. Literary critics previously focused attention on the

* Доктор филологических наук, профессор кафедры истории и теории хореографического искусства Казахской национальной академии хореографии (г.Астана, пр.Улы Дала 9, каб. 471). E-mail: zh_kazpoetry@inbox.ru.

positivity of a study of literary process or phenomenon through non-actual of any category. This method is used increasingly more frequently in the newest female prose of Kazakhstan. This became noticeable with the advent of a larger quantity of gender texts (A.Kemelbaeva, U.Tazhiken, D.Kabdylgazina, M.Omarova, Zh.Kusainova, Z.Dzhandosova, F.Kenzina, S.Nazarova, R.Bayguzhaeva). The paradox of this literary situation consists in the fact that the author deriving to the visible plan the auto-confession of heroine and directly narrating about the problems of private female life, conceals from himself the deep problems of its existence. Silence of the author about the most "sick" themes, the means, the subjects makes it possible to see the complex consciousness of contemporary women and to raise a question about the reasons of her mental closing.

KEY WORDS: gender prose, minus-method, author, private.

Характер гендерного самовыражения в художественной литературе за последние 20 лет претерпел настолько мощную эволюцию, что на сегодняшний день дискуссии о том, имеют ли место гендерные тексты в современной казахстанской литературе, становятся неактуальны. Новейшая женская проза Казахстана сформировалась творчеством А.Кемелбаевой, У.Тажикен, Д.Кабдылгазиной, М.Омаровой, Ж.Кусаиновой, З.Джандосовой, Ф.Кензиной, С.Назаровой, Р.Байгужаевой и других интересных авторов, каждое из которых может стать объектом серьезного научного исследования. Изучение творчества соотечественниц может помочь увидеть не только (или не столько?) литературоведческие интересные тенденции и явления, но дать объяснение многим социальным явлениям, ситуациям, появлению которых неизбежно в период вхождения в мультикультурный глобализм. Почему так происходит? Потому что женщина острее чувствует недуги общества, эмоциональнее на них реагирует. Женщина по природе своей хранит покой очага, потому если в обществе есть зоны повышенной конфликтности, об этом, в первую очередь, поведает женская проза.

Конечно, «ведают» о существующих конфликтах и проблемах каждая из женщин по-своему: в силу жизненного опыта, менталитета, возраста, религиозности, культуры (языковой в том числе) и еще чего-то неформулируемо-женского. Приведу только несколько примеров таких разных стилей-видений.

Вопреки сложившемуся мнению о том, что женщина с исконно азиатской (в данном случае казахской) ментальностью почти не переступает традиционных запретов, Айгуль Кемельбаева, казахоязычный автор, в 16 лет (в далекие 1980-е!) написавшая лирико-фантастическую повесть «Конырказ» [Кемельбаева, 2004],

подняла проблему частного и публичного на невероятном для национально-табуированного сознания уровне откровения. Если в начале повести сюжет грешного зачатия усиливается проблемой противостояния сельской и городской культур, то рождение девочки-птицы является метафорой Поступка, совершенного свободной женщиной. Но насколько свободной?.. Не случайно автор декларирует абсолютную незащищенность женщины-казашки в ее приватной жизни через метафору потаенных крыльев.

В книгах поэтических миниатюр «Сакрализация памяти» [Тажикен, 2001] и «Восхождение к Абсолюту» [Тажикен, 2003] У.Тажикен решила спустя 10-летие отрефлексировать что называется вслух, то, как она жила, что ей пришлось пережить, что потерять, с чем смириться в эти непростые 1990-е. В очень интересном материале, достойном социологического анализа, она подняла проблему быта в период экономического перелома, его влияния на мир женщины. Интересно представлен художественный мир героини: из окна торгового ларька она разглядывает и анализирует окружающий мир, но тайной за семью замками остается отношение героини к своей собственной семье, большой и малой.

Темой творчества молодой писательницы Дианы Кабдылгазиной [Кабдылгазина] также является быт и семья. В текстах миниатюр Д.Кабдылгазиной также отсутствует семья в привычном позитивном или негативном ракурсе её описания (дружная или проблемная, полная или нет, имеющая здоровые традиции или живущая на изломе традиций, - но в любом случае изображенная автором семья). В «семейном» диалоговом пространстве героиня не проявляет ни эмоций, ни желания встречного диалога, здесь мертвая зона. Ни одной из конфликтных ситуаций героиня Д.Кабдылгазиной не позволяет развиться в сюжет. Её миниатюра – это жанр-«нераскрывшаяся почка», это свидетель и очевидец ежесекундно рождающейся, берущейся под контроль и задавливаемой женской эмоции.

Как видим, писатель и читатель прошел путь эволюции от элементарного (но ранее табуированного) проговаривания проблем до их включения в сложную вязь художественной образности.

В данной статье автор предлагает обратиться к творчеству казахского автора Жанар Кусаиновой, проживающей в данное время в России, но объединяющей своим литературным

творчеством культуры и современные реалии Казахстана и России, прошлое и настоящее, детство и зрелость, мужское и женское. В сборнике рассказов «Мой папа курит только «Беломор»» [Кусаинова, 2014] автор создает непривычное повествование, фактуру которого держит уже не явь сюжетов, биографий-историй, логичных или нелогичных мыслей, а их отсутствие (предлагаем называть этот инструмент автора «минус-приемом»). Автор как будто игнорирует внешние раздражители, чтобы сохранить нечто более важное, а именно: мир и гармонию в самой себе, в отношении к родственнику или просто к знакомому человеку, воспоминанию, событию.

В аннотации к данному сборнику имеется такая информация от издателя: *«Сборник рассказов Жанар Кусаиновой попал в редакцию в тот момент, когда шорт-лист премии «Рукопись года-2013» был уже сформирован. Но книга произвела на редакцию настолько ошеломляющее впечатление, что мы не могли не включить Жанар в число номинантов.*

Это одна из тех книг, которые делают читающего немного лучше и добрее...» [Кусаинова 2014: 2].

А начинается книга «Мой папа курит только “Беломор”» с одноименного короткого (всего на две страницы!), мастерски написанного рассказа, в котором отражена драматическая жизнь двух современников XX века, - дочери и отца. Через одну ситуацию в жизни героини-повествователя отображается вся предыдущая семейная история и готовность героев к переменам. Автор рассказала об одной из драм XX века - драме поругания человеческого умения любить. В репрессиях, несбывшихся надеждах, недоверии человека человеку, семье, обществу заложен самый разрушающий механизм деградации, расчеловечения. Хотя можно определить идею текста совершенно наоборот: это рассказ об удивительной способности человека хранить умение любить как единственное умение, делающее его человеком... Так, о чем же этот текст и где формируются смыслы?

Правда об эпохе выражена опосредованно, через нервически обрывочный стиль изложения. Этот стиль передает и скорость современной жизни, и особенность женского сознания. Уже в заглавии отражена и психологическая закомплексованность, и радость жизни героини: у меня есть папа, и он особенный. Заглавие повторяется в первой строке текста. Одна и та же фраза в разных контекстах проявляет два противоположных значения. Если заглавие фиксирует какую-то детскую гордость за отца (само

построение фразы, вынесенность местоимения «мой» в сильную позицию, усиленное частицей «только», дает эффект пародирования детского сознания, для которого важно продемонстрировать, заявить о своей защищенности через уникальность родительских качеств (помним, что героиня все детство провела в интернате)), то та же фраза, введенная в контекст самого рассказа, обнаруживает другое, «взрослое», сознание женщины-повествователя, имеющей собственный, узнаваемо-женский стиль изустного говорения: *«Мой папа курит только «Беломор». Привычка, многолетняя. Как я люблю этот запах...»* [Кусаинова 2014: 5].

И далее: *«И все равно, что мы – чужие люди, у него – полжизни в тюрьмах, он вор в законе, авторитет, а у меня – все детство в интернате, он считает мои рассказы глупостью. И все, что делаю, – ерундой. Что за профессия такая – драматург?! И какая из тебя писательница?! Читал, ничего не понял! Скучно!»* [Кусаинова 2014: 5].

Как видим, стиль изложения фиксирует поток женского сознания, где не выдерживаются паузы-границы между прошлым и будущим, не тратится время на объяснение того, когда и при каких обстоятельствах была брошена та или иная фраза отца. Все собирается в один сплошной поток речи.

Определяет почерк автора синтаксис. В изустных фразах на месте сложных для авторефлексии мест появляются такие же многосмысловые знаки препинания (многоточия, тире). Например, «мы – чужие» (были, есть, стали, будем?), «у него – полжизни в тюрьмах» (чувствуется обида на отца и одновременно обида за отца), «у меня – все детство в интернате» (отравлено? прошло?). Тире дает возможность не столько избежать конкретики оценки, сколько выразить эмоцию героини: о тюрьме она говорит, сожалела о напрасно скомканных годах своего детства и отцовской зрелости, о себе – по нарастающей («все детство») – с горечью за поруганное детство.

Очевиден основной композиционный прием, используемый в рассказе, – противопоставление. Драматические сюжеты противостояния героев считаются и с движения авторской мысли-эмоции, и с противопоставления образов, задействованных в тексте рассказа. За ведущим сюжетом отношений «отец-дочь» различимы сюжеты сложных отношений (через противительное «но») «автор – читатель», «человек – общество (социальное, профессиональное, тюремное)», «общество официальное –

общество неофициальное», «человек – история», противоречивость социальных отношений (девица – нищий/нищие, соседка – соседи по коммуналке, современница – коллеги по работе), человек – вещь, человек – человек (героиня – друг Костик, дочь – отец).

Экспозиция драматических событий насыщена соединительно-противительными союзами, вынесенными в начало абзацев. Если рассказ начинается с союза «и» в начале абзаца («И все равно, что мы чужие люди...»), то основную часть повествования “прошивают” союзы противительного значения, вынесенные и в начало абзаца, и спрятанные внутри фраз: *«Но все равно каждый мой месяц начинается с того, что я покупаю пачку.....»*, *«А потом, когда бывает грустно...»*, *«А в конце месяца отдаю пачку...»*, *«Но это мой кусочек дома»*, *«а мне не надо, мне надо ту, неразменную...»*, *«а надо было бежать...»*, *«а я не могла выйти...»* [Кусаинова 2014: 5-6]..

К финалу рассказа доминирует примирительно библейское «и»: *«И, наконец, махнула рукой...»*, *«И вдруг папа позвонил...»*, *«и прошу тебя очень...»*, *«И снова поругались!»*, *«И для меня начался день»*, *«И был он легким и самым счастливым»* [Кусаинова 2014: 6]..

Ключевым образом-маркером, который берет на себя основную нагрузку по формированию смысла рассказа, является образ пачки папирос «Беломор». По мере развития сюжета этот образ обрастает многими значениями. Во-первых, «Беломор» – это историческая аллюзия. Так назывались самые массовые папиросы эпохи СССР, названные в честь Беломорско-Балтийского канала, построенного силами заключенных ГУЛАГа. Созданная в 1932 году, марка стала популярной в СССР из-за низкой цены. Со временем слово «Беломор» стало использоваться как жаргонное название папирос, маркируя тюремную субкультуру. Это историческое значение «Беломора» очень интересно влетается в собственно метафорическое значение образа. «Беломор» функционирует как деталь отцовского портрета, его биографии (папа курит много лет именно эти папиросы); «Беломор» становится метафорой призрачного дома, такого же ирреального детства и даже самого полумифического отца; «Беломор» становится «узаконенным» средством (со)общения отца и дочери (отец знает о существовании этого ритуала и не осуждает свою «странную» дочь за это). Наконец, «Беломор» – это образ-символ примирения-разъединения (ссылка осужденных на Беломорско-

Балтийский канал была вынужденная, так же, как жизнь героев рассказа вынужденно протекает в разных странах, но семантика «канала» направлена на соединение и в этом же направлении «работает» художественный смысл образа пачки папирос). И здесь важна включенность этого образа в пространственные отношения.

Отец покупает «Беломор» для себя (курит, вбирает в себя), а дочь отдает. Ритуал дарения «Беломора» можно прочесть как отпускание обид, недоброжелательности, нелюбви. Она дарит «Беломор» не бомжу, а «нищему на углу» [Кусаинова 2014: 5]. Здесь все обрастает многими значениями: вещь, название которой сигнализирует о недобрых годах поругания любви, пройдя через своеобразную многократную циклическую реинкарнацию, оживает и становится образом любви, а затем дарится тому, кто более всего в этом нуждается – нищему человеку (обездоленному, выброшенному за пределы нормального коммуникационного социума) на его непростом распутье. Их много, нищих, и они ждут странную девицу, дежурно протягивая ладонь... В этом жесте угадывается аллюзия и на Петербург Достоевского: Христа ради протянутая ладонь героев Достоевского не раз получала свою копейку... Сейчас в качестве такой копейки выступает пачка «Беломора» – образ-символ с многократным смысловым наслоением.

Даже сюжет рассказа формируется под влиянием «вещных» традиций Ф.Достоевского. Если вещь Достоевского набирает силу и вытесняет «маленького» человека из живого пространства, подменяя человеческое – денежным (этому посвящено, по большому счету, все творчество писателя), то в рассказе Ж.Кусаиновой обнаруживается иная закономерность. Героиня сама создает вещный образ как коррелят её реально биографического отца и привязывает свое живое существование к этой вещи:

«...Как я люблю этот запах, он меня успокаивает, и, как маленький рыцарь, защищающий меня от всяких бед, пачка «Беломора» всегда в моем кармане или сумке» [Кусаинова 2014: 5];

«Вот сегодня утром я все перевернула – нет пачки... Я металась по всей комнате, а надо было бежать, звали, искали меня в городе, звонили и требовали... А я не могла выйти... Я ведь без нее, как рыцарь без доспехов, я как без кожи...» [Кусаинова 2014: 6].

Пачка папирос сравнивается с маленьким рыцарем, и здесь же появляется признание «я без нее как рыцарь без доспехов». Возможно, это постмодернистская аллюзия на сервантесовских неприкаянных Дон Кихота и Санчо Пансо... А может быть, просто образ двуединства, взаимообратного превращения: если рядом есть сильный близкий человек, то и я становлюсь сильнее?... .

Образ пачки папирос на протяжении текста становится все более активным и приближается к телу героини («как гвоздик из родной стены»), как «маленький рыцарь», как «доспехи», как «кожа») – и вдруг исчезает, теряется как вещь. Но утрата этой вещи дает другой чудесный эффект: после ритуальных реинкарнаций отец услышал-почувствовал дочь, канал любви заработал. Финальная строка рассказа «Главное, что папа всегда знает» обретает абсолютно философское значение: «папа знает» равносильно «папа меня слышит, понимает, любит». Интересно, что автор пишет «знает», а не «любит». В этом тоже своя правда отношений. Людям, прошедшим школу выживания в XX веке, в тюрьме, в обществе, мало отличавшемся от тюрьмы, где простейшая форма несвободы – детский дом и интернат, – этим людям не до сантиментов. По всей видимости, их лексика, как и внутренний мир, еще не принимает такие слова, как «родные», и «любить». Для начала важен факт установления реального контакта: «папа всегда знает», что со мной происходит. Он во мне.

Казалось бы, рассказ завершен хэппи-эндом. Но за первым прочтением остается стойкое ощущение чего-то упущенного, недочитанного, недопонятого. Еще и еще раз перечитывая эту миниатюрную вещь, вдруг начинаю понимать, что ее идея строится несколько нетрадиционно: она держится на пустотах, на образах, которых нет. Принимая как данность, не оспаривая, не акцентируя внимания на том, чего героиня была лишена, автор создает непривычное повествование, фактуру которого держит уже не явь сюжетов, биографий-историй, логичных или нелогичных мыслей, а их отсутствие. Назовем это минус-приемом и с новой точки зрения увидим текст.

В рассказе так и не появляется информации об именах главных героев, их национальности, возрасте, семейном статусе, индивидуальных особенностях, нет описания конкретной семейной драмы (не срабатывает даже толстовская аксиома о том, что каждая несчастливая семья несчастлива по-своему). Удивительно, но в рассказе писателя-женщины нет даже тени

матери. Как будто существование в мире одного близкого человека – это норма...

Тенденция к недоговоренности проявляется уже на лексическом уровне. Это один из способов формирования сверхидеи, где выразить что-то на уровне категорий невероятно сложно, так как процесс осознания еще длится. О существовании этой тенденции свидетельствует авторский синтаксис с его многосмысловыми знаками препинания. Но синтаксис – только первый и самый простой уровень выражения авторской идеи.

К сложно адаптируемым в сознании героини относятся категории «родной - чужой». Точнее, понятием «чужой» героиня достаточно легко характеризует свои отношения с отцом. Сравним фразы из начала и конца рассказа:

«Мы почти никогда не звоним друг другу, мы не поздравляем друг друга с праздниками, мы не пишем писем, не шлем посылки...

Мы чужие люди...» [Кусаинова 2014: 5],

«И снова поругались!

Все-таки мы чужие люди... Не понимаем друг друга...» [Кусаинова 2014: 6].

Определение «чужие люди» повторяется в рассказе дважды, в начале и в конце. Гораздо сложнее дочери принять и утвердить иной, родной статус отношений:

«А потом, когда бывает грустно, или больно, или радостно, достаю, глажу, вдыхаю запах, родной, знакомый с детства /.../ А если и так все хорошо, то отец, конечно, разделяет мои радости, мы ведь друг другу...» [Кусаинова 2014: 6].

Определение «родные» опущены, героиня как будто боится произнести это слово (от неуверенности?) по отношению к отцу (тогда как запах папирос она легко именуется родным). Героиня рассказа полустыдливо “прячет” это слово от самой себя и от всех. Как в заглавии текста, где опущена вторая часть слова «канал», очень важная смысловая половинка. Без нее название папирос стали звучать как жаргон, воссоздали тюремную ментальность.

Но самым главным минус-образом в данном тексте является образ матери. Думается, что это вычитание материнского образа из семейной истории – не от нежелания героини проговаривать болезненные темы. Русская литература на протяжении второй половины XIX века отрабатывала мифологему утраченного отца, в начале XXI века мы подошли к другой крайности – установленному факту аннигиляции материнского ...

Соотношение мужского и женского начал в рассказе смещено в сторону абсолютного мужского приоритета. Все образы, задействованные в тексте сознательно или бессознательно выдержаны в совершенно брутальной мужской семантике: отец, папиросы, запах, маленький рыцарь, профессия – драматург, встречный – нищий, друг – Костик, сосед по коммуналке – дядя Юра, а еще есть активные художественные сравнения мужского же рода – «гвоздик», «кусочек». Литературные аллюзии – тоже мужские (Достоевский, Раскольников, Дон Кихот, Санчо Панса). О своем гендере – только один раз и с глубокой иронией «странная девица».

А в завершении неожиданный силлогизм: «Я ведь рыцарь, чьи подвиги никогда не заржавеют и не пропадут...» [Кусаинова 2014: 6].

Вряд ли можно назвать хэппи-эндом декларирование героиней победившего в ней мужского начала. Так же, как по факту невозможно окончательное прозрение этой же героини и приобщение её к истинно женственному мироощущению из-за истории с пачкой папирос. Именно это свойство реалистичного видения придает рассказам Ж.Кусаиновой эффект мерцания: при абсолютно ясном течении повествования “аромат”-идея этого текста едва уловим. Читатель, искушенный философскими наслоениями в финальных сценах классических и современных произведений, оказывается в ситуации растерянности, когда автор без претензий на эпичность изображения фиксирует героев и сюжет по-чеховски опрощено и таким образом утверждает свою собственное мировидение: обыденная жизнь людей течет без грандиозных смещений, при существующих проблемах и “ущербности” в ней нет места пафосу и эстетике шока. Человек в потоке своего ежедневного бытия не рассчитан на то, чтобы философски отфильтровывать каждый поступок. Он просто живет. А лучший человек живет с любовью.

ЛИТЕРАТУРЫ

- Кемельбаева А. Конырказ. // Аманат. – 2004. - №6.
Тажикен У.Сакрализация памяти. – Алматы, 2001.
Тажикен У.Восхождение к Абсолюту. – Алматы, 2003.
Кабдылгазина Д. // http://prosa.kz/ru/prose/miniature/23712.diana_kabdilgazina.kasha-oduvanchik-i-kashtan; http://proza.kz/kz/prose/miniature/29148.diana_kabdilgazina.pingvin-pod-potolkom;
http://proza.kz/ru/prose/out-of-genre/48379.diana_kabdilgazina.snova

doroga; http://proza.kz/ru/prose/out-of-genre/34590.diana_kabdilgazina_nedo-na-konkurs.

Кусаинова Ж. Мой папа курит только «Беломор»// Ж.Кусаинова. Мой папа курит только «Беломор». – М.: АСТ, 2014. – 317 с.

ТЮРКСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Тулеубаева Самал Абаевна*

The Turkic component of the Muslim civilization: History and modernity

ABSTRACT:

The present work aims to show the role of the Turkic component in the Muslim civilization in the historical perspective. An attempt is made to highlight the contribution of people from Turkic lands to the formation and development of statehood, science, culture, art and education in the Muslim East. Also, the place of Turkic-speaking peoples in the Islamic world is shown at the present stage.

KEYWORDS: Islam, Muslim civilization, the synthesis of cultures, medieval Arab-Muslim culture, the Turkic world.¹

Как известно, основными составляющими мусульманской цивилизации выступают три элемента: арабский, персидский и тюркский. При этом важно отметить, что в становлении и развитии средневековой арабо-мусульманской государственности, науки, культуры и образования принимали участие представители самых различных этносов (в том числе – греки, сирийцы, сабии, евреи, греки, курды, черкесы, индийцы и др.) и конфессий (иудеи, христиане разных толков, зороастрийцы и др.) [Фильштинский 1999: 342-365].

Арабский халифат, огромная империя, простиравшаяся от границ Атлантического океана на западе до Индокитая на востоке, с момента своего создания являлся полиэтническим государством. В нем проживали арабы как доминирующий элемент в силу завоевательного фактора, а также другие многочисленные народы,

* Доктор филологических наук, профессор кафедры востоковедения, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, samaltu@mail.ru

населявшие как исконно арабские, так и завоеванные территории – евреи, персы, греки, сирийцы, курды, берберы, египтяне, турки, народы, населявшие Андалусию (современная Испания – С.Т.), Индию и др. При этом не существовало четкой дифференциации по национально-этническому признаку, а больше по культурному и религиозному. Как отмечают исследователи, в этот период наблюдается поистине «вавилонское столпотворение», «...процесс взаимной культурной ассимиляции пришельцев и местного населения» [Фильштинский 1999: 122]. Доказательством этому служит то обстоятельство, что в качестве одного из налогов, существовавших в Арабском халифате, изымался налог за право сохранять принадлежность к вере своих предков, а не по причине принадлежности к той или иной этнической группе.

Средневековая арабо-мусульманская культура являет собой достойный обобщения пример в установлении культуры диалога с «другим». Более того, именно неарабы составляют подавляющее большинство выдающихся ученых и деятелей. Иудеи и христиане как «люди писания» («ахль аз-зимма») с самого начала распространения ислама находились под защитой мусульман. Они могли сохранять веру своих предков, осуществлять свои культы и ритуалы, посещать святые места, оплачивая специальный налог «джизью», который носил весьма лояльный характер, с учетом возрастных и социальных особенностей. Многие народы, проживавшие на завоеванных арабами территориях, подчинили свой накопленный веками опыт и знания новой цивилизации. Именно благодаря этому сотрудничеству до нас дошли достижения греческой и римской цивилизаций в переводах и интерпретациях мусульманских авторов на арабском языке, которые позже Европа переняла у арабов и смогла возродить свое духовное наследие. Благодаря диалогу культур и цивилизаций смогла состояться и сама средневековая арабо-мусульманская цивилизация, достижения которой использовали позже, как на Востоке, так и Западе.

Турки, или тюркоязычные народы, также принимали активное участие в различных сферах жизни Арабского халифата. После проникновения ислама на земли тюрков этот регион вовлекается в орбиту влияния арабо-мусульманской цивилизации и становится ее неотъемлемой частью. Турки сыграли важную роль в деле защиты и распространения ислама, как в качестве отважных воинов, так и ярких представителей мусульманской истории, науки, культуры и образования.

В данной статье мы не претендуем на полный охват рассматриваемой проблемы, а имеем целью лишь выявление ключевых позиций, которые наглядно показывают место тюркоязычных народов и выходцев из тюркских земель в истории ислама. С другой стороны, вопрос осложняется и содержанием самого слова «тюрк», ареалом проживания и распространения тюрков (Центральная Азия, Поволжье, Кавказ и др.). В любом случае, в настоящем исследовании мы коснемся лишь тех тюркоязычных народов, которые приняли ислам и развивались в лоне арабо-мусульманской культуры, уделяя особое внимание историко-культурным отношениям Казахстана с исламским миром.

Возможно, определенные контакты между регионом Средней Азии и арабским миром имели место и до ислама. Вместе с тем, это взаимодействие определяется, прежде всего, религиозным аспектом. Подобным образом обстоит ситуация и у многих других тюркоязычных и кавказских народов, принявших ислам. Проникновение и распространение ислама на территории современного Казахстана было длительным процессом, растянувшимся на несколько веков. Мусульманские идеи и первые проповедники начали проникать в казахскую степь еще с VII в. Однако переломным моментом в определении будущего духовного и цивилизационного развития региона стала Атлахская, или Таласская битва, которая произошла в 751 г. между арабскими и китайскими войсками и закончилась победой арабов.

С VIII–IX вв., казахская земля, находясь на периферии мусульманского мира, продолжает свое духовное развитие в лоне ислама и его ценностей. До начала XX в. все наследие казахов, традиции, обычаи, культура, наука и литература получали претворение либо на арабском языке, либо с использованием арабской графики. Подобным образом обстоит ситуация и у других тюркоязычных народов. Более того, из региона современной Центральной Азии, включая Казахстан, вышли многочисленные ученые, внесшие большой вклад в развитие арабо-мусульманской цивилизации. Одна лишь казахская земля подарила таких выдающихся личностей, как «Второй учитель» аль-Фараби, аль-Джаухари, автор словаря «ас-Сыхах» и мн.др. Известный казахстанский востоковед А.Б. Дербисали насчитывает более 20 ученых и деятелей-выходцев из Фараба и полагает, что имеется еще большое количество имен, канувших в лету и которые предстоит вновь «открывать» будущим поколениям.

Важную роль в укреплении тюркского элемента в истории мусульманской цивилизации сыграли мамлюки, часть из которых также происходила родом из казахских степей. Средняя Азия подарила исламской цивилизации и такие выдающиеся имена, как имам Бухари, имам Термизи и др.

Тюркское присутствие в Арабском халифате усиливается с эпохи правления Аббасидов. Подобно другим народам и государствам (Китай, Киевская Русь, Византийская империя, Персия и др.), арабы также формировали свои воинские подразделения из числа представителей тюркского этноса, которых называли «гулямами», «кулами», «мамлюками» и др. Тюрки испокон веков отличались воинственным духом, имели богатый опыт военного искусства. Со временем укрепив свои позиции, они стали создавать целые династии, которые правили на территории различных частей мусульманского мира, как в Северной Африке, так и Ближнем Востоке (в т.ч. династии Тулунидов, Ихшидидов, Газневидов, Ильдегизидов, Ша-Арменидов, Салгуридов, Астраханских, Казанских, Касимовских, Крымских ханов, Сельджукидов, мамлюков, Ак Коюнлу, Кара Коюнлу, Кызылбашей, Расулидов, Зангидов, Артукидов, Сефевидов, Делийских султанов, Османов, Аргунов, Кутб-шахов, Великих Моголов, Каджаров и др.). К.Э. Босворт отмечает, что к началу XI в. тюрки проникли в военные и государственные институты почти всех мусульманских стран к востоку от Египта [Босворт 1971: 238]. О повсеместном господстве тюрков пишет и Ибн Халдун. Именно тюрки в лице мамлюков смогли противостоять крестоносцам и монгольскому нашествию и спасти мусульманский мир [Коновалова 2008: 311]. В этой связи особо следует отметить достижения Султана Захира Бейбарса.

Однако задолго до этого присутствие тюрков в арабо-мусульманской цивилизации началось с духовной сферы Арабского халифата. Ввиду сложившейся исторической ситуации, когда каждый, независимо от происхождения и вероисповедания, мог созидать на поприще науки, культуры и знаний, появилась целая плеяда ученых из числа завоеванных народов, которые в совершенстве освоили арабский язык, ставший к тому времени государственным, более того превратившийся в язык науки.

Таким образом, место тюрков в мусульманской цивилизации не ограничивается лишь военной сферой и славой защитников ислама. Так, в правление мамлюков на территории Египта и Сирии был возведен ряд архитектурных сооружений, сохранившихся до

наших дней и являющихся достопримечательностями этих стран. По большей части, это были целые комплексы социального и культурно-просветительского назначения (архитектурный комплекс султана Калауна, включающий в себя мечети, мавзолеи, маристан (больница) и медресе; цитадель Кайтбая в г. Александрия, караван-сарай, бани и др.). Здесь особо стоит выделить комплекс аз-Захирия.

В мусульманской традиции большое распространение получила книжная традиция. В средневековые начали формироваться знаменитые библиотеки и книгохранилища. Позже, в эпоху правления мамлюков эта традиция имеет свое дальнейшее развитие. Так, Султан Захир Бейбарс уделял большое внимание развитию науки и образования. Среди многочисленных школ и объектов образования, созданных в его правление, особо следует отметить исламскую школу (медресе) и библиотеку «аз-Захирия» в Дамаске. Этот научно-образовательный проект, инициатором которого выступил Султан Бейбарс, был реализован после его смерти его сыновьями, в частности, Саидом. Комплекс сохранился по сей день, находится в старой части Дамаска и является одним из важных и замечательных памятников истории и архитектуры средневековой Сирии. На его территории и возведен мавзолей, где похоронен Султан Бейбарс и его сыновья. Сейчас в Захирии находится филиал Национальной библиотеки Министерства вакуфов. Не одно поколение сирийцев было воспитано на традициях медресе и библиотеки комплекса «Захирия», который выполнял функции культурно-просветительского учреждения. Его духом пронизана жизнь многих представителей интеллигенции Сирии. В 1878 г. на его базе была открыта первая публичная библиотека Сирии, под тем же названием, получившая в 1880 г. статус национальной. В ее фонде в настоящее время находится более 100 тысяч печатных изданий по различным отраслям науки, 13 тысяч рукописей на восточных языках и 50 тысяч периодических изданий. Так имя Султана Бейбарса на века было увековечено в стране Шам, продолжая служить ее жителям, которые когда-то приняли его в качестве завоевателя и правителя.

Султан Бейбарс Рукн ад-Дин завоевал себе славу не только многочисленными победами над армиями монголов и крестоносцев (1250, 1260 и 1277 гг.), но и как мудрый правитель и дипломат. Считается, что ему принадлежит большая роль в изменении военной и политической карты Средиземноморья.

Также он провел ряд реформ на подвластных ему территориях, создал новые административные системы. Ему удалось подавить имевшие место бунты, смуты и междоусобицы, повысить благосостояние народа путем развития торговли и земледелия. Он укрепил все города и крепости на пути между Египтом и Сирией, в том числе знаменитую крепость в г. Карак, создал регулярную армию, военный флот (начал кампанию по строительству военных судов), суд для рассмотрения жалоб – «Дар аль-адль», почтовую службу с использованием лошадей. В его бытность началась реставрация многих святынь исламского мира – Мечети аль-Азхар в Каире, Мечети Пророка в Медине, Мечети Ибрахима в Халиле, Мечети Купола скалы в Иерусалиме и др. Правление известного мамлюка отмечено большим подъемом и в области строительства: были возведены новые мечети, здания, мосты и стены, прорыты каналы и заливы, построен купол над «нилометром» и др. Что же касается собственно Сирии, то здесь по его приказу было осуществлено расширение Мечети сподвижника пророка Халида Ибн Уалида в г. Хомс.

Что касается новейшего времени, то история изменила характер взаимоотношений многих тюркоязычных народов с исламским миром. Советская эпоха на 70 лет отдала казахский и другие тюркоязычные народы, подпавшие под сферу влияния Советского Союза, от их корней, накопленного веками наследия. Переход от арабской графики сначала на латиницу, а затем кириллицу способствовал тому, что эти народы утратили связь с прошлым духовным наследием, трудами, написанными на арабском языке или арабской графикой. Как известно, все памятники письменности казахов и других тюркоязычных народов после принятия ими ислама были созданы на арабском языке или арабской графикой. Со сменой графики в какой-то степени стерлась и историческая память, преемственность знаний и культурной и научной традиции. Все меньше оставалось людей, которые могли читать и понимать средневековые манускрипты. Прервалась связь и с мусульманским миром, где сохранялась память о выходах из Средней Азии и Казахстана: прекратили существование торговые контакты, паломничество в священные места ислама. Не случайно, что сегодня многие казахи, читая даже Абая – основоположника казахской письменной литературы и ее первого классика, который жил и творил на рубеже XIX и XX вв. (1845-1904), то есть в эпоху, в историческом измерении относительно близкую нашей, испытывают определенные

затруднения в понимании некоторых слов и выражений. Потому что Абай вобрал в свое творчество лучшие традиции Востока, наряду с достижениями русской и западной литературы. Он впитал все, чем была полна и богата арабоязычная и персоязычная мусульманская культура, на которых основывались более поздние национальные культуры, в том числе и казахов. В этой связи хотелось бы указать на то, что многие казахские деятели продолжали совершенствование знания арабского языка в татарских и башкирских медресе (медресе «Мухаммадия» в Казани, медресе «Галия» в Уфе, и мн.др.).

Поэтому неудивительно, что мы вновь для себя открывали своих предков. Свое второе рождение «Аристотель Востока» Абу Наср аль-Фараби получил у себя на родине лишь в начале 60-х гг. прошлого века.

В советское время в Казахстане сложно было найти людей, владеющих арабским языком. В основном их можно было встретить в немногочисленных мечетях, сохранившихся в то время. Среди них, прежде всего, следует упомянуть имя имама Садвакаса Гылмани, который исполнял в 1952-1972 гг. обязанности кадия в кадияте Казахстана, был членом Духовного управления Средней Азии и Казахстана.

Важное место в казахстанско-арабских отношениях принадлежит личности Назира Тюрякулова (1892-1937) – советского партийного и государственного деятеля, дипломата, Полномочного представителя СССР в Королевстве Хиджаз, Неджд и присоединённые области с 1928 по 1930 гг., Полномочного представителя СССР в Королевстве Саудовская Аравия (1930 – 1935), публициста, филолога. После его расстрела в 1937 г. Саудовская Аравия в знак выражения своего гнева, вызванного подобным отношением к представителям мусульманства, разрывает свои отношения с СССР вплоть до 1990 г.

В советское время отношения Казахстана с исламским и арабским миром носили ограниченный характер. Казахстанские специалисты работали в дипломатических представительствах СССР в арабских странах, на различных производственных объектах в странах социалистической направленности (Египет, Ирак, Сирия, Ливия, Йемен, Алжир и др.).

До 1994 г. функционировало Соглашение о городах-побратимах Алма-Ата и Мекнес (Марокко), в рамках которого студенты КазГУ им. С.М. Кирова (ныне КазНУ им. аль-Фараби) могли выезжать на языковую стажировку в Марокко.

Обретение Казахстаном независимости в 1991 г. позволило установить со всеми мусульманскими и арабскими странами дипломатические отношения, которые позволили развивать взаимовыгодное сотрудничество в различных областях. В настоящее время тюркский мир и Казахстан успешно развивают свои связи с мусульманскими странами в политической, торгово-экономической, инвестиционной, культурно-гуманитарной сферах, в области науки и образования.

Большая совместная работа проводится и в рамках различных международных и региональных организаций. Прежде всего – ОИС, в которой Казахстан осуществлял председательствование в 2011 г. на уровне Совета министров иностранных дел. В этом же году в Астане произошло переименование ОИК в ОИС. Другие важные инициативы Казахстана в рамках деятельности в ОИС – создание в 2016 г. Исламской организации по продовольственной безопасности, штаб-квартира которой будет находиться в г. Астана. В период с 10 по 11 сентября 2017 г. в Астане планируется проведение Саммита Организации исламского сотрудничества по науке и технологиям, о чем было заявлено во время проведения в Астане в сентябре прошлого года другого важного мероприятия с участием в т.ч. мусульманских стран – Азиатского межпарламентского форума по вопросам науки, технологий и инноваций.

Тюркский мир проводит большую работу по обеспечению и поддержанию безопасности в исламском мире. Предпринимались усилия различных тюркоязычных государств по налаживанию ситуации в Афганистане, Ираке. Созданная по инициативе Казахстана организация Совещание по взаимодействию и мерам доверия в Азии (СВМДА), первый саммит которой прошел в 2002 г., является успешной площадкой для обсуждения актуальных региональных и международных проблем, в т.ч. касающихся исламского мира. Сегодня она объединяет в своем составе такие страны исламского мира, как Азербайджан, Афганистан, Бахрейн, Египет, Ирак, Иран, Казахстан, Киргизия, Пакистан, Палестина, Таджикистан, Турция и Узбекистан). В рамках ШОС, СВМДА и других региональных и международных организаций и инициатив, членами которых являются тюркоязычные народы, предпринимаются попытки наладить отношения между различными противоборствующими сторонами, как внутри самого исламского мира (арабский мир-Иран, арабский мир-Турция, суннитско-шиитское противостояние, сирийский вопрос и др.), так и

урегулировать конфликты, одной из сторон которой выступает мусульманская страна (арабо-израильский конфликт, проблема Нагорного Карабаха, конфликт между Индией и Пакистаном и др.).

Сегодня на международной арене появился новый термин – «Астанинский процесс». Казахстан, известный своими медиаторскими инициативами, предоставил нейтральную площадку для проведения переговоров по урегулированию ситуации в Сирии. В Астане впервые за всю историю нынешнего сирийского конфликта за стол переговоров сели представители правительства САР и вооруженной оппозиции. До настоящего времени, начиная с января 2017 г., прошло четыре раунда таких переговоров, на 21 июня текущего года назначен пятый раунд. Таким образом, Казахстан вносит свою посильную лепту в дело укрепления мира и стабильности в арабском мире как части исламской уммы.

В настоящее время в международном сотрудничестве все большее развитие получают новые виды дипломатии, что определяется современными тенденциями развития человечества в XXI в. К их числу можно отнести культурную дипломатию как вид публичной дипломатии и неотъемлемую часть политики «мягкой силы» (soft power), а также научную дипломатию. Данные виды дипломатии играют большую роль в деле сближения народов, приобщения к новым культурам и цивилизациям и зачастую представляются более эффективными в установлении взаимопонимания и социально-культурного сотрудничества между странами, создают благоприятную почву для развития отношений в политической, торгово-экономической и др. сферах. Культурная и научная дипломатии позволяют информировать мировое сообщество о достижениях той или иной страны, что, в свою очередь, благоприятно сказывается на создании имиджа государств. Большая работа в этом направлении осуществляется при сотрудничестве с Организацией по вопросам науки, образования и культуры при ОИС (ISESCO).

Тюркский мир и сегодня продолжает развивать ценности ислама, изучать и популяризировать его наследие, продвигая при этом именно прогрессивный и просветительский характер ислама. В странах тюркского мира собрано огромное количество рукописей Корана, трудов мусульманских ученых, созданы различные исламские структуры и учреждения. Так, в 1999 г. в целях глубоко изучения, бережного сохранения, доведения до

грядущих поколений богатого и уникального духовного и культурного наследия исламской религии учрежден Ташкентский исламский университет при Кабинете министров Республики Узбекистан. В Узбекистане также действует Международный центр Имам Бухари. В 1999 г. в г. Уфа медресе им. Ризаитдина Фахретдина было реорганизовано в Российский исламский институт им. Р. Фахретдина, который, в свою очередь, в 2003 г. был преобразован в Российский исламский университет Центрального духовного управления мусульман России. Подобное учреждение имеется и в Татарстане, где также функционирует Центр исламоведческих исследований Академии наук Татарстана. Успешно работает в этом направлении и Фонд поддержки и развития научных и культурных программ им. Ш. Марджани, созданный в 2006 г.

Большую роль в деле поддержания мира в исламском мире, продвижения исламской духовности и идей толерантности играют и созданный в 2009 г. Тюркский совет, Глобальный бакинский форум (пять форумов, начиная с 2013 г.), Съезд лидеров мировых и традиционных религий (г. Астана, 5 съездов, начиная с 2003 г.), Международный форум «Ислам в мультикультурном мире» (г. Казань, начиная с 2011 г.) и другие инициативы тюркоязычных народов. Татарстан, который имеет давние традиции богословской школы, духовного просветительства, успешно пытается их возродить и развить на современном этапе. Более того, сегодня намечены амбициозные планы по превращению Казани в научный центр по изучению ислама в Российской Федерации.

Тюркоязычные народы также активно продвигают идеи исламского банкинга [Беккин 2009] и исламского страхования в своих регионах [Беккин 2015], осуществляют сотрудничество с Исламским банком развития.

Таким образом, историческая миссия тюркоязычных народов в исламском мире продолжается по сей день и носит довольно прогрессивный характер.

ЛИТЕРАТУРА

Фильштинский И.М. История арабов и халифата (750 – 1517 гг.). – М., 1999. – 384 с.

Босворт К.Э. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. Пер. с англ. П.А. Грязневича. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. – 324 с.

- Коновалова И.Г. Средневековый Восток. – М., 2008. – 494 с.
Беккин Р.И. Исламская экономическая модель и современность. – М., 2009. – 352 с.
Беккин Р.И. Исламское страхование (Такафуль). Особенности правового урегулирования. – М., 2015. – 170 с.

ГРЕК МИФОЛОГИЯСЫНДАҒЫ АПОЛЛОННЫҢ ТҮРКІТЕКТІЛІГІ ТУРАЛЫ

Тұржан Оңайгүл Ізтұрғанқызы*

About Turkic origin of Apollo in Greek Mythology

ABSTRACT:

Many mythologist researchers think that mythical character Apollo is Indo-European in Homer's "The Iliad" (Y.Shilov, G.M.Bongard-Levin, E.A.Grantovsky, A.Dugin, R.Graves). However Kazakh mythologist Serikbol Kondybai has special research work proving that Apollo have not had Indo-European, but Turkic origin. We are going to present new hypothesis, proving that Apollo character had Turkic origin with concrete conclusions in our research. We will take dispositions that shape Apollo's character in this poem as the base: above mentioned researchers say that the Riphean Mountains where Apollo's Hyperborea is located are the Ural Mountains; researchers have ignored Apollo's consideration for number 7; researchers haven't analyzed Apollo's reasons of giving cows to Hermes to have seven stringed kithara, and the similarity of kithara and ancient Turkic seven stringed "Zhetigen" instrument. Because they did not know about "Zhetigen", its historical origin.

KEY WORDS: Homer, mythology, Apollo, Serikbol Kondybai, Hyperborea.

Мифолог С.Қондыбай Гомердің «Илиадасындағы» [Homer, www.theoi.com] Аполлон образының арғы тегінің көнетүркілік екендігіне көптеген дәлелдер келтіреді. Соның бірі «Мифология предказахов» деп аталатын еңбегінің «Лебедь и Аполлонический комплекс» деген тарауында берілген [Қондыбай, 2008: 222]. Біздің де зерттеп тапқан дерегіміз – көне грек мифологиясындағы Аполлонға байланысты. Зерттеушілер Аполлон сөзінің шығу тегі белгісіздігін айтады. «Этимология имени Аполлона до сих пор не выяснена, поскольку в греческом языке не имелось аналога этого

* Филология ғылымдарының кандидаты, доцент, Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, onaigul_t@mail.ru

слова, что, по мнению исследователей, свидетельствовало о неиндоевропейском происхождении бога. Древними авторами предпринимались некоторые попытки выяснить происхождение слова, однако они не увенчались успехом [Мифология: Энциклопедия, 2002: 20]. Демек, ол әлі де зерттеле түсуі керек. Өйткені кез келген белгісіздіктің түбінде шындық жатады. Сол шындықты іздеген ғалым С.Қондыбай былай дейді: «Можно ли в контексте «гиперборейского происхождения» Аполлона рассматривать его как прототюркской образ? На первый взгляд, сама мысль о таком подходе кажется богохульством. Но это лишь на первый взгляд» дейді [Қондыбай, 2008: 224]. Мифте ешнәрсе кездейсоқ болмайды. Зерттеуімізге негіз болған Аполлон – Гомер поэмасының басты кейіпкерінің бірі. Тарихшылардың айтуы бойынша Гомер бұл поэманы ел аузынан жинап жазып алған. Түпкі автор өз шығармасының кейіпкерлерін өмірде болған адамдардың іс-қимылдарына негіздейді. Демек кейіпкер есімдері де, туып-өскен жері, тілі, дәстүрі туралы ақпарат жеткізеді деп пайымдай аламыз.

С.Қондыбай «Первая ступень на пути доказательства прототюркской природы Аполлона – этимология его имени» дейді [Қондыбай, 2008: 224]. «Ортодоксальная академическая наука утверждает: «Данные греческого языка не позволяет раскрыть этимологию имени Аполлона, что свидетельствует о не индоевропейском (почти все современные языки Европы, а так же Индии (санскрит и т.д.) являются индоевропейскими [Брей, Трамп, 1990: 114]) происхождении образа». То есть, имя «Аполлон» не может быть объяснено не только на основе греческого, но и всех других индоевропейских языков, в таком случае и образ этот не может быть индоевропейским» [Қондыбай, 2008: 224].

Алдымен «Илиада» жырындағы *Гиперборея* елі туралы қарастырайық. Аполлонның тегін анықтауда оның атамекенін білу маңызды және оның атамекені осы Гиперборея елі деп пайымдаймыз. Аңыздардың айтуынша, «The Hyperboreans were believed to live beyond the snowy Riphean Mountains» [wikipedia.org/wiki/Hyperborea]. «Мудрецы и служители Аполлона Абарис и Аристей, обучавшие греков считались выходцами из страны гипербореев» [http://myfhology.info]. Осы Гиперборея елі туралы Аполлон өз айналасындағыларға айта жүретін болса керек. Оған себеп мына дерек: «Аристей (живший в VII—VI вв. до н.э. поэт Аристей Проконесский написавший поэму «Аримаспея». *Прим. автора*) рассказал в своей поэме, как он «по вдохновению

Аполлона» совершил путешествие к исседонам, а также обитающих за ними *гиперборцев*» [http://historylib.org/historybooks/Valeriy-Ivanovich-Gulyaev_Skif: 69].

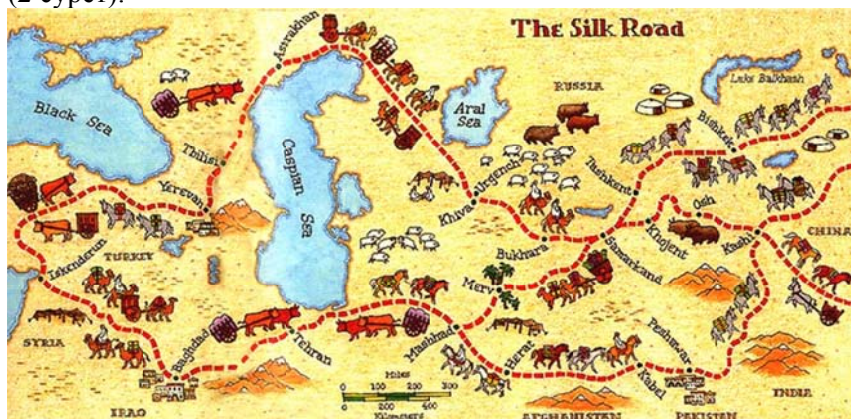
Ендігі мәселе – Гиперборея елі қай жақта деген сұраққа тіреледі. «Илиададағы» Аристей – Гиперборея еліне, яғни, Аполлонның атамекеніне сілтеме жасайтын бірден бір тұлға. Аристей маршрутын көрсеткен зерттеушілердің қатарында Д.А.Мачинский "северо-восточную треть Казахстана" [Мачинский, 1991: 4] деп көрсетеді. Аполлонның ата мекеніне сілтеме жасайтын деректің бірі – грек мифологиясындағы Рифей таулары. «The Riphean Mountains are mountains mentioned by authors of classical antiquity (Apollonius of Rhodes, Aristotle, Hecataeus of Miletus, Hippocrates, Ptolemy, Plutarch, and others), but whose location is uncertain. Later Roman writers applied the term to mountains in the north of Europe or Asia. Pomponius Mela placed them within the Arctic Circle. Pliny the Elder assigned them to the Ural Mountains» [https://en.wikipedia.org/wiki/Riphean_Mountains]. Бұл таулар туралы Аполлонға табынған Марк Аврелий де білген [Мыслители Рима; 1998: 702-707], Эсхил мен Софокл да білген. «Эсхил вводит в свои произведения аримаспов и грифов, помещает рядом с ними «скифских» форкид и горгон». ...Если следовать таким выводам, то высокие горы (Рифейские), у которых живут аргиппеи и исседоны, - Уральский Хребет (не случайно вслед за античной традицией русские поэты М.В.Ломоносов, Г.Р.Державин и др. Именовали Уральские горы Рифейскими (1 сурет) [Бонгард-Левин, Грантовский, 1983: 19].



Гиперборейские горы по Птолемее

1-сурет. Рифей тауларының Птолемей жасаған делінетін картадағы көрінісі

Алайда мифолог И.В.Пьянков «Аристей был тесно связан с культом Аполлона» дей келіп, Аристейдің Гиперборея еліне көне Жібек жолы арқылы барғанын айтады: "К тому же трасса этого пути была несколько иной: через Месопотамию, Иранское нагорье и Среднюю Азию. Но существовало и северная ветвь пути, через Кавказ и Прикаспийско-Туранские степи. Именно по этому пути частично или полностью, и прошел впервые Аристей. Заметим, что много веков позже примерно по тому же маршруту прошло византийское посольство Зимарха, направленное к тюркскому кагану на Алтай. «Но конечной целью Аристея был счастливый народ Гипербореев, любимцев Аполлона [Исседон. Аристей, 2005: 16-35]. Аристейдің жүріп өткен делінетін Silk Road [By Daniel, C.Waugh, 1-14] маршрутына қарап отырсақ, ол қазіргі Урал тауларына бармаған. Ол Алтай тауларына барған сияқты. Демек, Гиперборея елі ретінде көрсетілетін Рифей таулары Урал таулары болмауы мүмкін. Ол басында мәңгі қар жататын Алатау немесе Алтай таулары десек дұрысырақ болады. Бұл таулардың етегі ежелден көнетүркілердің мекені [www.kazaktours.com/areas/altai] (2 сурет).



2-сурет. *The Great Silk Road*

Мифолог В.Т.Мусбахованың «В пользу их сближения свидетельствует фрагмент Симмия, в котором в связи с Гипербореями упоминаются не аримаспы, как обычно в традиции, восходящей к Аристею, а массагеты [27 Мусбахова, 2012: 29]. Массагеттер, яғни, көне түркілер – Гиперборея елі деп көрсетілетін даланы мекендеген халық. Осындай деректер Аполлон баратын Гиперборея елі – көне түркі даласы екендігінің дәлелі болады.

Аполлонның шығу тегін зерттегенде гиперборейлік символ ретіндегі *аққу* тотеміне назар аудару маңызды. Аққу тотемі көптеген халықтар мифінде бар. С.Қондыбай көптеген зерттеушілердің мифологиядағы аққу тотемін көнетүркілер үндіевропалықтардан алды деген тұжырымды мықтап ұстап алғандарына қарсы шығады: «Почему считается, что тюрки заимствовали у индоевропейцев образ лебедя? Почему не ставится вопрос об обратном процессе – заимствовании индоевропейцами этого образа у прототюрков? Присутствие образа лебедя в древнегреческих или индоиранских (индоарийских) мифологических текстах не является достаточным условием его индоевропейского происхождения, потому что, хотя образ лебедя встречается в этих двух и других индоевропейских традициях, он не раскрыт в них полностью. Зато, в тюркском фольклоре образ лебедя богат свойствами и хорошо объясняется. Самое главное, тюрки сохранили тотемизм лебедя, т.е. представление о своем происхождении от лебедя, в то время как и у индоевропейцев этот тотемизм практически отсутствует» [Қондыбай, 2008: 232]. Қазақ-қырғызда көнетүркі дәуірінен бері келе жатқан салттың бірі жоқтау және сыңсу. «The cultural them is one of rights in a foreign world in genres synsu and zhoktau (farewell genres)» [Kuzbakova, 2012: 32]. Сыңсу мен жоқтау айтқанда оны аққудың үніне ұқсату дәстүрі болған. «Ырық бітіг» атты көнетүркінің жазба ескерткішінің мазмұнын алуға болады. Мұнда бір аққу ұрыс даласында жараланған батырды арқасына отырғызып алып, еліне алып баратыны туралы айтылады: Отправился мужчина воевать –, И конь в походе выбился из сил. Но вскоре лебедь встретился ему –, И, на спину мужчину посадив, Взлетел, пустился с ним в обратный путь. К родителям доставлен был их сын [Стеблевой, 1993: 89]. Көнетүркінің генеологиялық аңызының бірінде көнетүркілік Көкбөрінің (көнетүркілер өздерінің арғы тегін Көкбөріден таратады) баласы Нишидтің төрт ұлы болады. Төрт ұлдың біреуі Надулу аққуға айналып кетеді. Көнетүркілер осы Аққу-Адамды өздерінің қолбасшысы деп біліп, оған бағынады. «Илиаданың» сюжеті бойынша Зевс Летоны көндіру үшін оған аққу кейпінде барады: «Leda and the Swan is a story and subject in art from Greek mythology in which the god Zeus, in the form of a swan, seduces or rapes Leda» [wikipedia.org/wiki/ Leda_and_the_Swan]. Қандай да бір кейпкердің өз түрін өзгертіп аққуға айналатындығы – көнетүркі мифологиясына тән сипат [Қондыбай, 2008: 234]. Зевс Летоның аққу текті екендігін білгендіктен де оны

көндірудің оңай жолы аққуға айналып бару деп, осындай әрекетке барған деп пайымдай аламыз (3 сурет).

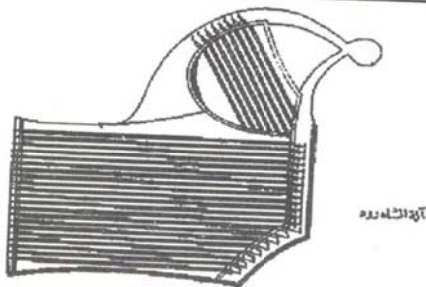


3-сурет. Leda and the Swan, a 16th-century copy by Peter Paul Rubens, after a lost painting by Michelangelo (National Gallery, London)

Бұл да Летоның гректік емес, «анатолийлік» образ екендігінің бір дәлелі бола алады. Аққулар Летоның Аполлонды босанған жерін жеті рет айналып ұшады. «Илиада» мазмұны бойынша Аполлон күзде осы аққулар жегілген арбамен Гиперборея еліне кетеді. «Зиму бог Аполлон проводит у Гипербореев, за Рипейскими горами, в стране солнца; а когда возвращается вместе с лебедями (светлыми облаками) весной, вливает жизнь в природу, радость и желание петь в грудь человека» [divelink.ru/apollon-drevnegrecheskij-bog].

Енді Аполлонның *кифарасы* деген мәселеге келейік. Гомер Аполлонды жеті шекті кифарамен біте қайнаскандай етіп баяндайды. Аполлон Гермес жасаған кифараны сұрап алады. Ал «Hermes (Mercury) – the god of commerce and the messenger of the gods» [https://en.wikipedia.org/wiki/Hermes]. Аполлон оның ақысына өзінің бір табын қасиетті сиырларын береді. Сол сәттен бастап Аполлон қайда жүрсе де кифараны тастамайды. Ол поэзия мен музыка құдайы болып суреттеледі. Бұл Аполлонның басқа құдайлардан ерекшелігін көрсетеді. Аполлонның кифарасы жеті шекті. Бұл Аполлонның көнетүркілік тегіне сілтеме жасап тұрған факторлар жиынтығы дей аламыз. Көнетүркіде мұндай аспап болған. Ол – көне дәуірден бері келе жатқан жеті шекті *жетіген*

музыкалық аспабы. Аполлонның кифарасы да жеті шекті. Әрине жеті шекті музыкалық аспап әр халықта да бар шығар. Ал оның көнетүркіде болғандығы туралы Әбу Насыр аль-Фараби «Музыка туралы үлкен кітап» деген еңбегінде бұл аспаптың көнетүркі елінде ертеде арабтардан келген *shahrud* деген аспаптың (5 сурет) негізінде жасалғандығын айтады [әл-Фараби, 2008: 82].



5-сурет. Шуһрад аспабы



6-сурет. Кифарада ойнап тұрған Аполлон

Демек, бұл аспап әл-Фарабидің дәуіріне дейін де көнетүркі жерінде болған. Сондықтан мұны тек қана гректердің музыкалық аспабы деп бір ғана халыққа телу тарихқа қиянат сияқты. Енді кифараны Герместің не үшін жасағандығына назар аударалық. Бұл жерде екі түрлі сұрақ қоюға болады:

а) неге кифараны Герместен Аполлон сұрап алған?; б) Гермес неліктен Аполлонның көңілін кифараға аудартқысы келді? Ол тіпті сол үшін оның сиырларын ұрлап алды. Демек, Гермес Аполлонның рухында музыкаға, деген асқан құштарлықтың барын білген. Оны қайдан білуі мүмкін? «Илиада» сюжеті бойынша Гермес бұл кифараны бесікте жатқанда жасаған және Аполлонның сиырларының қасиетті екендігін бесікте жатқан кезінде-ақ білген. Олай болса, сәби-Гермес *көріпкелдік* қасиетке ие деуге негіз бар. Сол көріпкелдігінің арқасында ол Аполлонның арғы тегінің қайда жатқанын және оның сәби кезінде дәл осындай музыкалық аспаптың үнімен өскендігін білді дей аламыз. Герместің мақсаты – ғажайып аспап ойлап табу емес, оның мақсаты – байлық. Ол Аполлонның қасиетті сиырларын иемденгісі келді. Кифараның үнін естісе, оны алу үшін Аполлонның ештеңесін де аямайтындығына сенімді болғандықтан, кифараны арнайы жасаған дей аламыз. Демек бұған дейін дәл мұндай музыкалық аспап гректерде болмаған. Мұндай аспаптың Аполлонның елінде, яғни, Гиперборея елінде бар екендігін, Аполлонның ішкі рухында сол аспаптың рухы сақталғандығын, оның сол әуенді сағынатындығын

Гермес көріпкелдігімен болжаған. Аполлонның кифараға қызығуында осындай мәселе бар. Бұл пайымдармен Аполлонның көнетүркілік тегіне тағы бір дерек таптық деп есептейміз.

Аполлонды көнетүркімен жалғап тұрған тағы бір дерек – оның 7 санын қасиет тұтуы. «В противоположность всем остальным греческим богам предпочитавшим полнолуние, Аполлон захватил седьмые числа месяцев, по которым и справлялись все его праздники [Thomson, 1949: 292]. Оның музыкалық аспабының 7 шеткі болуы, аққулардың Летоның Аполлонды босанған жерін 7 рет айналуы және тағы басқа жәйттар Аполлонның 7 санына ықыласын, 7 санына бір қатысы барлығын білдіреді. Бұл сан – бүгінгі түркі халықтары үшін әлі де қасиетті. Мұндай сәйкестік кездейсоқ емес.

Олай болса, Гомердің «Илиадасындағы» Аполлон – көнетүркілік кейіпкер. Аполлон сөзінің шығу төркіні белгісіз болып жүруінің де себебі осында. Зерттеушілердің айтуынша, Гомер тарихи деректерді пайдаланған. Евроцентристік көзқарастың басымдық алып кетуінен осындай көптеген деректер әлі күнге дейін өзінің нағыз иесін таба алмай жүр. Кеңес Одағының қоршауында болып келген көптеген ортаазиялық ұлттардың тарихы әлемге енді ғана таныс болып жатыр. Гомер жырының басты мифтік образы ретіндегі Аполлонды да зерттеушілер енді басқа қырынан көре бастайды деген сенімдеміз.

ӘДЕБИЕТ

- Homer, Iliad 1. <http://www.theoi.com/Text/HomerIliad1.html>
С.Кондыбай. Мифология предказахов (пер. с казахского 3.Наурызбаевой). Т. IV. – Алматы, изд. «СаГа» - 2008. С.471.
Мифология: Энциклопедия. М.: - ОЛМА-ПРЕСС, 2002. – 302 с.: ил].
У.Брей, Д.Трамп. Археологический словарь. Пер. с англ. Г.А.Николаев. – М.: - Прогресс, 1990. – 368 стр.
<https://en.wikipedia.org/wiki/Hyperborea>
<http://myfhology.info/mith-people/giperborey.html>.
http://historylib.org/historybooks/Valeriy-Ivanovich-Gulyaev_Skify-
Мачинский Д. А. Уникальный сакральный центр III середины I тыс. до н. э. в Хакасско-Минусинской котловине // СПб., 1997.С. 3.
https://en.wikipedia.org/wiki/Riphean_Mountains
Мыслители Рима. Наедине с собой. М.: ЗАО изд. ЭКСМО-Пресс; Харьков.: «Фолио», 1998. – 832 с.
Г.М.Бонгард-Левин, Э.А.Грантовский. От Скифии до Индии... М.: Мысль, 1983. С.206.

Исседон. Аристей: Путешествие к Исседонам. Т. III. - 2005
By Daniel, C. Waugh. The Silk Roads in History.
<http://faculty.washington.edu/dwaugh/publications/>. pdf
http://www.kazaktours.com/areas/altai_east_kazakhstan,
<http://kazakhembus.com/content/history>

В.Т. Мусбахова. К вопросу о достоверности свидетельства Геродота о времени жизни Аристей из Проконнеса и времени создания «Аримаспеи» // Вестник классической филологии и античной истории. The Scientific & Educational Centre for Classical Studies at Yaroslavl Demidov State University Yaroslavl. Russia., №5, 2012 г., Стр. 21-52.

G. Kuzbakova. Genre semantics of Kazakh family-ritual folklore. // Kazakhstan. Culture, Traditions, and Contemporary Issues. V.1. Edited by: Dr. R. Alshanov & Dr. A. Abishev. Compiled by: P. Swift. ICET, LLC. Printed in the USA, 2012. P. 130.

Поэзия древних тюрков. Стихотворная реконструкция, научный перевод, а также комментарии И.В. Стеблевой. М.: Raritet, 1993. С. 170.

https://en.wikipedia.org/wiki/Leda_and_the_Swan.

Аполлон-древнегреческий бог. <http://apollon-drevnegrecheskij-bog>

Hermes. <https://en.wikipedia.org/wiki/Hermes>

Ә.Н. әл-Фараби. Музыка туралы үлкен кітап. – Алматы.: «Колор», 2008. – С. 751

G. Thomson. Studies in ancient greek society the prehistoric agean. London, 1949. Перевод с англ. на русс. М.В. Граковой-Сивиридовой и В.С. Соколова.

АЛАШТЫҢ ТҮРКІЛІК ТАМЫРЫ

Үсен Айгүл Әбдімүтәліпқызы*

Turkic roots of Alash

ABSTRACT:

The main goal of the "Alash" party was to win independence and create the state of Kazakhstan. On the way to independence, they fought together with representatives of other Turkic peoples. In the name of Alash lies the deep

* ф.ғ.д., профессор, Л.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті аіерке 0102@mail.ru

meaning of the ancient Jurassic worldview. Representatives of the Kazakh intelligentsia realized that the people have a strong root, capable of creating a strong state. Therefore, they always turned to other Turkic peoples. They wanted together to fight against the empire and together to acquire an independent state. All this is reflected in the literature of the twentieth century. This article analyzes this period of history on the basis of literary works.

KEY WORDS: Alash, Idea, Turk, root, independence, literature

XX ғасыр басындағы қазақ әдебиеті үш бағытты дамыған: шығыстық, батыстық және ұлттық бағыттағы ақын-жазушылар шығармашылығы ислам дінінің қағидаттарын насихаттау негізінде еді. Ал батыстық бағыттың идеялық ұстанымы Еуропалық білім мен ғылымға негізделген, мемлекеттік басқару институттарын дамытудағы мақсат еткен болса, ұлттық бағыт қазақ ұлтының дүниетанымы мен салт-дәстүр, әлеуметтік-мәдени құндылықтарына иек артқан еді. Осы рухани-мәдени саладағы үш бағыт сол кезеңде өріс алған саяси-қоғамдық дамуға байланысты туындаған. Әйтседе, осы бағытқа енетін ақындар осы идеялық арнада түрлі көзқараспен, дүниетаныммен көрінді. Бұл үш арнаны отақтастыратын ортақ түркілік тамырды тануға деген ұмтылыс. Ол бірінде ашық айтылса, бірінің шығармаларының тұғырлық тереңінен табу керек. XX ғасыр басында қазақ руханиятына ықпал еткен қоғамның даму бағыттар мен дін екендігі анық. Шәкәрім мен Сұлтанмахмұт сияқты ұлттық руханияттың озық тұлғалары ұлттық ой мен танымды кеңейте отырып, діни мәселелерді, заманауи саяси жағыдайларды шығармаларына арқау етіп отырды.

Ресей империализмі түркі тектес халықтардың бірігуінен қорыққан. Бұл үрдіс қазіргі кезеңге дейін сақталып келеді. Алашорда париясын құрып, саяси санасы азаматтық позициясы күшейген кезеңде бұл түркі халықтарының ұраны болған ұғымды биікке көтеріп, елдікті ойлаған арыстарымыз империализмге шын қауіп төндірді. Партия атының Алаш деп аталуынан сескенген орыс империясы бұл ұғымның артында ұлы түркілік идея жатқандығын ұқты. Түркі халықтарының бауырластығы мен бірлігі негізінде әрекет ете отырып, түркі халықтарының бостандығы идеясын мұрат еткен және олардың өзара тәуелсіз мемлекеттер альянсын құруға бағытталған түпкі мақсаттарын анық сезген империя қазақ зиялыларына ең бірінші түркішіл деген саяси айып таққаны да белгілі.

«Түркілік «Алаш» ұранының көне мағынасын ашуға алғаш талпыныс жасағандардың қатарына қазақтың XX ғасыр басындағы

Алаш зиялыларының атын атауға болады. Олар бұл сөзде халықтың көне дүние танымына қатысты ұғым бар екендігін дұрыс ұғынды, дәл болжады. Дүниетанымның бірізділігі көшпелі халықтардың сыртқы жауға бірге тізе қосып күресу үміті мен тілегіне де сүйеу болады. Көшпелі түркі халықтарын, яғни «алашты» бір шаңырақ астына біріктіруге ұмтылу көрінісі қазақ тарихында бірнеше рет орын алған еді. Айталық, ХУІІІ ғасырдың соңғы ширегінде хандық билік пен отаршылдық езгіге қарсы көтерілістің жетекшісі Сырым батыр көшпелі тіршілік ететін алты алаш халқын-қарақалпақ, сарт, өзбек, қазақ, түркмен, естектерді (башқұрт) орыс үкіметіне қарсы бірігіп күресуге шақырғандығы туралы аңыз сақталған.» [Әбсадықов 2014: 1] Қазақ алашының түпкі мақсаты Орыс империясының қоластында еріксіз бұғаулан түркі тектес халықтардың бірігіп, еркін ел болу еді. Бұл туралы тиянақты зерттеу жүргізген ғалым Д.Қамзабекұлының пікірі мынадай: «1918-1920 жылдар Ресейдегі түрік халықтарының зиялылары үшін күреске толы жылдар болды. Ел тағдыры талқыға түскен бұл күрестің жуан ортасында ақын-жазушылар да жүрді. Сонымен қабат осы кезде ресейлік түрік қайраткерлерінің ақылдасқан кезі жиіледі. Осы орайда З.У.Тоған былай дейді: 1917 жылы қазақ айының соңы мен қарашаның басында Торғай комиссары Ә.Бөкейханның үйіне қазақ халқының ұлы өкілдері: қаламгер А.Байтұрсын, Бөкей ордасындағы Шыңғыс тұқымының қадірлі ақсақалы Шахингерей Сұлтан Бөкейханов, Ташкенттен М.Шоқай, Ойылдан Жаһанша Досмұхамедов және мен жиналды.» [Қамзабекұлы 2002: 304] «Былай уағдаластық, қазақтар, яғни Алаш орда Құлжа мен Шәуешек арқылы шетелмен байланысады, біз өкілімізді Жапонияға жібереміз. Ташкент пен Ферғанадағы қарсы тұру қозғалыстарының негізін анықтадық.» Татар руханиятының қазақ халқының ХХ ғасырдың басындағы аласапыран кезеңінде рухани сүйеніші болғаны айқын. Жаңа ғана оянып азаматтық санасы жетілген қазақ даласы үшін татар халқының ағартушы қайраткерлері И.Гаспринский мен С. Максудовтың жәдитшілдік идеялары азаттыққа бастар жарқын жолдардың бірі еді. ХХ ғасыр басындағы қазақ руханиятының көсемдері Ә.Бөкейхан, М.Шоқай сынды тұлғалардың озық тұлғалармен пікірлес болып, олардың идеяларына үн қосудың себебін осы мәселені тереңдей зерттеген алаштанушы ғалым Д.Қамзабекұлы тұжырымында дәйекті жеткізеді: «Кезеңдік өлшеммен қарағанда әжептәуір мәдени (типография, газет-журнал, т.б.) игіліктерге қол жеткізген татар ақсүйектері табиғи түрде

өздерін ресейлік түрік мұсылмандарының тағдырына жауапкерміз деп есептеді. Бұл ретте олар үшін алты миллионға жеткен қазақ ұлты қатепті қара нар іспетті әлеует еді. Адамзат тарихын бажайлай отырып, көшпеліліктің құрдымға кеткенін, отырықшылықтың алға шыққанын бағамдаған бұлар алаш жұртына сауап іс жасағысы келді.» [Қамзабекұлы 2002: 215]

1917 жылы Ресей мемлекеттігінің тағдыры шешіліп жатқанда С.Мақсуди саяси күрес жолында ерекше жарқырап көрінді. 1917 жылы кадеттер съезінде сөйлеген сөзі әлі күнге өзекті: «... ресей республикасын орталықсыздандыру қажет. Ондағы облыстардың барлығына өзін-өзі басқару мен өз бағытын айқындау құқы берілуі қажет.» [Садри Мақсуди 2007: 2] 1917 жылы 1-мамырда Қазан қаласында мұсылмандардың бүкілресейлік I съезі өтті. Съезде 30 миллион Ресей мұсылмандарына мемлекеттік құрылымның жүйесінің қандай формасы дұрыс деген мәселе көтерілген-ді. Түрлі мұсылман ұлттарын географиялық тұрғыдан бөлуді ұсынған мекенділер мен мәдени автономия аясында мұсылман .

Түркі халықтарын біріктіруді мақсат еткен федералдықтардың арасында қызу тартыс болды. Жалпытүркілік бірлік идеясын жақтаушы С.Мақсуди Ресей мұсылмандарының арасындағы тығыз байланысты сақтау үшін екінші ұсынысты қолдады. Съезд қорытындысы территориялық автономияға негізделген халықтық федеративтік республика болып құру туралы шешім шығарды. Шілде айында мұсылмандардың жалпы, дін иелері мен әскери съездері өтіп үлгерді. Бірақ бұл съездерге түркістандық, қырымдық және азербайжандық мұсылмандар қатыспады. Оның себебін Мақсуди «өздерінің тайпалық мүдделерін жалпымұсылмандық мақсатқа бағындырғысы келмейді» деп түсіндірді. Бұл туралы зерттеуші Д.Қамзабекұлы төмендегіше байлам жасайды: «Бірақ бұл кездегі қазақ көшпелілігі – ұлт пен жерді (жер аз емес еді) қорғайтын, яки сақтауға қауқарлы өмір сүру формасына айналғанын татар зиялылары түсіне алмады. Сондай түсінбестіктен олар қазақ тілінің жағдайына механикалық түрде қарады (Бұл орайда тіл мен экономикалық, руханият пен қоғамдық-саяси оянулардың арақатынасын салмақтаған бұлардың ойынан XIX ғасырда Ресейде жетекші күшке айналған марксизм тұжырымымен жақындық аңғарылады). “Шора” журналының бетінде жарияланған осындай мақалаларға қарсы сол татар басылымының бетінде “Қазақ” газетасының бас мухаррары” А.Байтұрсынұлы: “Біздің қазақтың ісі жаңа басталып келеді. Не болары белгісіз. Қазақ я құрып жоқ болар, я өз тілімен де

өзгелердей тіршілік етер. **20-ыншы ғасырға шейін түріктің тілін аздырмай асыл қалпында алып келген, тіл турасындағы абырой мен алғыс қазаққа тиісті.** Атаның аздырмай берген мүлкін, қолымызға алып быт-шытын шығарсақ, ол ұнамды іс болмас” -деп айтты» [Қамзабекұлы 2002: 114]. Ә.Бөкейханов бастаған алаш зиялылары Ресей құрамындағы барлық мұсылмандардың өз ұлттық ерекшелігін сақтап, дербес автономия болуын мақсат етті. Осы тұста С.Мақсуди Ресей құрамында Қырым, Түркістан, Қазақстан, Кавказ, Волга-Орал штаттары енген Түркі федеративтік республикасын құру мүмкіндігіне ие болды. Бұл жаңа республика бар болғаны бес ай ғана өмір сүрді. Оның заңды болғаныны ол құрыла салып, Сталиннің ұлттар жөніндегі комиссарынан өзара бірлесе қызмет ету туралы ұсынысы түскенінен байқауға болады. Бірақ Мақсуди большевиктер партисымен ешқандай қарым-қатынас жасағысы келмеді. Соңында осы әрекеті үшін зардап шеккені белгілі. Сталинге қарсы қарулы күреске шығуды жөн көрмеген Мақсуди шетелге жасырынып, Түркиядағы Ататүрік бастаған демократиялық реформаларға белсенді қатысты.

Жалпытүркі халықтарының бірігуін алаштың ардақты ақыны М.Жұмабаев шығармашылығының негізі лейтмотивтерінің бірі болғанын оның «Орал тауы», «Түркістан» сияқты өлеңдерінен байқаймыз. Қазақ даласына үлкен әсер еткен, бірақ егемендікке емес, ұлт ретінде жойылуға итермелеген төңкерістердің барлығынан көңілі қалған ақын қазақ халқы үшін бір ғана жол-түркілік тамырды іздеп, сол тамырмен ғана күшейіп биік бәйтерек болатынымызға сенген-ді.

Қарашы, төңірекке мойның бұрып,
Алтай, Орал бойында тұрға түрік
Аты да, заты да жоқ дыбысы жоқ,
Жоғалған әлдеқайда іріп- шіріп.
Анамыз бізді туған қайран Орал,
Мойның бұр тұңғышыңа бермен орал!
Қосылып батыр түрік балалары,
Тапталпа, жолын кесіп, тізгінге орал.

Түркілік тамырды шығармашылығына арқау ету өзге де түркі халықтарына тән болды. Қырғыздың көрнекті ақыны Қасым Тыныстанұлы, өзбек ақыны Чулпон, ұйғыр ақыны Н.Абдусематов өлеңдері жаңа үкіметтің ұлтқа төндіретін бағытын анық түсініп, шығармашылығының өзегіне айналдырған-ды. Ж.Аймауытов Мағжан ақындығы туралы мақаласындағы мына жолдарды

келтірмеске болмайды: «Мағжан түрікшілдігі тыңнан тауып алған нәрсе емес, әуелден-ақ бар болатын, ол «Ғалияда» жүргенде түрікшіл пікірде бірер өлең жазған болатын» [Жұмабаев 1988: 418]. «Ғалия» медресесі Мағжан ақынның ғана емес сол кезде жүздеген қазақ баласына жалпытүркілік идеяны мықтап орнықтырған-ды. Оның оқытушыларының ішінде Стамбул сияқты түркілік жадысы мықты сақталған қалада білім алғандары да болды. «Сонымен қатар медреседе шет мемлекеттерде білім алған Сейдшариф Жиганшин, Ғабдолла Шонаси, Хабиболла Зайни, Махмұд Сатай, Ғабдолла Фахри, Зәкір Қадри және т.б. оқытушылар дәріс берді» [Кәкішев 2008: 2] Тамыр мен дін ортақтығы біріктірген халықтардың бір түркі туының астына жиналып, Ресей империализмінен құтылатынын түсінген. Белгілі зерттеуші Т.Кәкішев «Ғалия» медресесінің қазақ халқының рухани өміріндегі ролін жоғары бағалайды: «1906 жылы ашылған Уфадағы «Ғалия» медресесі де қазақ балаларының оқитын орындарының біріне айналды. Ол жоғары мұсылман оқу орны ретінде татар, башқұрт және Ресейдегі басқа мұсылман халықтарын ағарту саласында үлкен рөл атқарды» [Кәкішев 2008: 2]. Мұсылман балаларын діни имандылық шарттарынан үлгі беріп қана қоймай, олардың азат ойлы азамат ретінде қалыптасуына ерекше мән берген оқу орнындағы қазақ жастары бостандық идеяларын ешкім бұза алмас ділмен ерекшеленгенін сол оқу орнының қабырғасында жүріп-ақ талап ете білген қайратын 1915 жылдың 23 желтоқсанында «Қазақ» газеті «Ғалияның» 34 шәкірті қол қойған «Қазақ тілінде оқыту жайында» атты ашық хаты танытады: «... Бұдан бұрынғы заманда татарлана алмаған бір халық бұл ХХ ғасырда татарлана алмас!» деген мәлімдеме жасайды. Сөйтіп, жалпы медреселік жағдай ушығып болған соң, Орынбордан Ахмет Байтұрсынов әдейі келіп, мәселенің мән-жайын түсіндірді. Ғалымжан Ибрагимов, Мәжит Ғафури сынды татар-башқұрт көшбастаушы зиялылармен сөйлесіп, татулық орнатқанды. Бұл мәселенің жөнді арна табуына Ғалымжан Ибрагимовтың осы жиналыста жасаған «Тілдері басқа болса да бұл баяндамасы «Ақ» журналының 1916 жылғы 15 санында басылған» [Кәкішев 2008: 2]. Ғалым «Ғалия» медресесінің ресей мұсылмандарының руханиятының негізі болып қаланған оқу ордасының ең басты ерекшелігін төмендегіше атап өтеді: ««Ғалия» медресесі басқа көп медреселерден оқу үрдісінің әлдеқайда жоғары болғандығымен ғана емес, шәкірттер ортасында еркін ойдың күші басым болуымен көзге түскен. Айтыс-тартыс, лекция,

әдеби кештер жиі-жиі ұйымдастырылып, татар, қазақ, өзбек тілдерінде қолжазба журналдар шығарылып тұрды.» «Ғалия» сынды оқу орнында алғашқы тәлімін алған қазақтың талантты қаламгерлері М.Жұмабаев пен Б.Майлиннің шығармашылығының қазақ халқының руханиятындағы орасан зор мәні мен маңызы әр қазақтың баласына белгілі. М.Жұмабаев шығармаларын қазақ жадынан жоқ етпек болған кеңестік жүйе, Бейімбет шығармаларының ұлттық сипатын таптық арнаға бұрып тар шеңберде танытқан. Екі ұлы суреткерді жетпіс жыл өмір сүрген кеңестік жүйе құрға алмады. Олардың тағдыры мәңгілік қазақ рухында жатқандығын олар түсіне алмады.

Бүкіл түркі жұртының ғана емес, мұсылман халықтарының деңгейінде жаңа реформа жүргізген ұлы ағартушы И.Гаспринскийдің қазақ руханиятындағы орны да ерекше, ролі де зор болды. Қазақ зиялыларының оянуына түрткі болып, бағытын айқындауда маңызды орын алған Гаспринскийдің бірінші мақсаты Түркі халқының рухын көтеру еді. Ол Шығыс халқының ағартушылық тарихы арқылы сол жұрттың болмысындағы оқу-білімге деген қабілеттіліктің деңгейін «Түркістан ілімі» атты еңбегінде былайша саралайды: «Европада ғылым мен ағартушылық әлі тумаған кезеңде Түркістанда дербес ғылым дамыған еді », дей отырып өз ойларын дәлелдеу үшін Бируни, Фараби, Ибн-Сина, Ұлықбек, Науаи және басқа да Түркістандық ойшылдардың, ғалымдардың, ақындардың әлемдік жаратылыстану және философиялық ғылымдар мен әдебиеттегі ролі мен орнын көрсете отырып, олардың өмірі мен қызметінен деректер келтіреді. Гаспринскийдің бүкілресейлік масштабтағы саяси аренаға шығуы алғашқы түркілік газет «Тәржіманың» жарыққа шығуы себепші болғандығы анық. «Тәржімада» қазақ халқының мәдениеті мен тарихына, экономикасына қатысты көптеген материалдар жарияланды. «Қазақтар», «Торғай һәм Орал облыстарындағы қазақтардың жағдайы», «Орыс қоныстанушылары мен жергілікті қазақтардың құқы», «Қазақтар және отарлау саясаты», «Тұтас халықтың қырғыны» сынды мақалалары Гаспринскийдің қазақ халқының тағдырына бауырластық жанашырлығын аңғартады.[Сүлейменов 2011: 5] О.Сүлейменовтың бұл ақпаратына зер салсақ, ұлы ағартушының түркінің бар ұлысын өзіндей сезініп, оның өткір мәселелерін көтеруде ерекше ықылас пен қайрат танытқандығын байқаймыз. Қазақтың бар зиялысы Гаспринский идеяларын жете біліп, үлкен қолдау білдірген. Бүкіл түркі ұлысын біріктіріп күдіретті елдердің бірі ету татар қайраткерлерінің

өмірінің мәні болғандығы айқын. Бұл тұста түркі ұлысының барлығын бірдей көріп, жалпытүркілік бірлік идеясын оның қазақ тілі туралы айтқан төмендегі ойларынан да аңғарылады «Шыңғыс пен Темір заманынан бері тамырдан қол үзбеген қазақ тілі түбінде түркіге ортақ тіл болуы мүмкін».[Гаспринский 2011: 6] Болашақ түркілердің руханиятының өзегінің қазақ тілімен бірлікте көруі алаш арыстары Әлихан Бөкейханов пен Ахмет Байтұрсынов ойларымен үндесіп жатыр. Түркілік болмыс пен тілді, рухты көшпелі тұрмыс арқылы таза ұстаған қазақ халқының орны түркі әлемінде маңызды орын алып отыр. Шәкәрім Құдайбердіұлы И.Гаспринскийдің рухани әлеміндегі орны туралы «Түрік, қырғыз-қазақ хәм хандар шежіресі» еңбегінде толғанады: Алдында өткен, тәрбиесін көрген Абайдан соңғы ұстазым – «Тәржіман» газетінің иесі Ысмағұлбек Гаспринский десем бек дұрыс. Анықтық үшін сол кісінің газетін оқып, бек көп пайдаландым. Алла екі дүниеде мақсатына жеткізсін, әмин». [Құдайбердіұлы 1988: 578] Қазақ қайраткері, көсемсөзші, қаламгер М.Сералин: «...өзіміздің ана тіліміз сүйкімсіз тіл емес, ең қадірлі тіл екендігін білдік. Тілсіз жұрт жансыз жұрт секілді екендігін аңғардық, біз бұрын жансыз өлі кеуде едік, Гаспринский бізге жан бітірді, өлі денеге рух кіргізді. Сөйтіп ол марқұм біздің мәшһүр ұстазымыз... мәшһүр атамыз болды. Соның үшін оны еш заманда ұмытатын емеспіз. Біздің жұрт жұрт болып тұрғанда Гаспринский есімі өлсе де, рухы бізбенен бірге болашақ» [Сүлейменов 2011: 56] деп Гаспринскийдің қазақ тілі туралы айтқан ойлары арқылы өз тіліміздің қадірін түсінгендігін, оның қазақтың рухын әбден жаншыған Ресей империясының қазақ тілін түкке жарамсыз деп оқу бағдарламаларынан алып, тұншықтырғанын нұсқап отырғаны белгілі.

Бірақ олардың көпшілігіне түркішіл деген айып тағылғаны белгілі. Әйтсе де орыс жақтан келген үкіметтің ешқайсысына сенбеген Шәкәрім мен Мағжан шығармаларында түркі әлеміне деген үміт пен сенім байқалады. Орыс үкіметі қазақ түркішілдігінен ғана емес тұтас түркі әлемінен ерекше қауіптенді. Орыс империясының құрамындағы ұлттардың көпшілігінің негізі-осы ежелгі түркілерден тараған халықтар еді. Әлихан Думада өзге мұсылман мемлекеттерінің өкілдерімен тығыз қарым-қатынаста болғаны анық. Ресей империализмі түркі тектес халықтардың бірігуінен қорыққан. Бұл үрдіс қазіргі кезеңге дейін сақталып келеді. Алашорда париясын құрып, саяси санасы мен азаматтық позициясы күшейген кезеңде бұл түркі халықтарының ұраны

болған ұғымды биікке көтеріп, елдікті ойлаған арыстарымыз империализмге шын қауіп төндірді. Олай болса, қазақтарда Алаш ұғымына қатысты дүниетаным өзге түркі тектес халықтарға қарағанда тереңірек сақталған және онда далалық өлкеде еркін көшіп-қонып жүрген тәуелсіз көшпелі тұрмыс ардақталатын сарын сақталған. Алаштың түркілік тамыры оның атауында бедерленген.

Дүниетанымның бірізділігі көшпелі халықтардың сыртқы жауға бірге тізе қосып күресу үміті мен тілегіне де сүйеу болады. Көшпелі түркі халықтарын, яғни «алашты» бір шаңырақ астына біріктіруге ұмтылу көрінісі қазақ тарихында бірнеше рет орын алған еді. Айталық, ХҮІІІ ғасырдың соңғы ширегінде хандық билік пен отаршылдық езгіге қарсы көтерілістің жетекшісі Сырым батыр көшпелі тіршілік ететін алты алаш халқын-қарақалпақ, сарт, өзбек, қазақ, түркмен, естектерді(башқұрт) орыс үкіметіне қарсы бірігіп күресуге шақырғандығы туралы аңыз сақталған.

Қазақ халқының ұлттық болмысы мен дүниетанымын өзгелерден ерек ететін бауырмалдығы мен тараған түп тамырға адалдығы Әлихан мен Тұрар бастаған қазақ зиялыларының барлығының жүрегіндегі аялаған арманы, өмірінің ең басты мұраттарының бірі болды десек артық айтқандық емес. Қазақ халқын ғана емес өзге тамыры бір түркі халықтарының азаттығы бүкіл алаш арыстарының саяси-рухани шамшырағы еді. ХХ ғасырдың басында арман болып, ымырасыз күрес жүргізген мұрат бүгінгі өмірдің шындығына айналды. Қазақ елінің латын қарпіне көшетенін жариялаған тұста қазақ халқы тәуелсіздіктің жаға арнасына ауысқанын түсініп, ерекше толқуда. Қаріп қай бір халықтың болмасын өмірі мен тағдырын айқындайтын үлкен қоғамдық- әлеуметтік, саяси-тарихи мәселе екендігі анық. Халықтың рухани тәуелсіздікке жасаған үлкен қадамы. Оны көпшілік саясаткерлер түркі дүниесімен бірігуі ретінде бағалап отыр. Бұл да жазу мәселесінің негізгі факторының бірі екендігін ешкім жоққа шығармайды. Елбасы бұл қадамның ел болашағы мен жас ұрпаққа беретін үлкен пайдасы мен маңызын жете бағалап, әлемдік өркениеттен қалмаудың жолы ретінде көрсетіп берді. Ұлттық кодтың да осы тамырда тарап, бірге соғып жатқандығы анық. Түркі дүниесі әлемдік өркениеттің тірегі ретінде көрінері анық. Өйткені оның саны мен сапасы да осы өркениеттің белгілі бір бөлшегі ретінде биіктен көрінері сөзсіз.

ӘДЕБИЕТ

Әбсадықов А. Алаш ұраны және бәрі тотемі. Қазақ үні ұлттық порталы.// 01.08.2014.

Қамзабекұлы Д. Алаш және әдебиет.- Астана: Фолиант, 2002. -474 б.

Татарские мыслители: Садри Максуди. <http://www.tatworld.ru> , 2007

Жұмабаев М. Шығармалары.- Алматы: Жазушы, 1989.- 448 б.

Кәкішев Т. «Ғалияда» оқыған қазақтар. Абай.кз әдеби порталы, 2008

Сүлейменов О. Исмаил Гаспринский және қазақ қаламгерлері.// Астана ақшамы. № 11, Қазан, 2011 ж.

Гаспринский И. Қазақ тілі туралы // Ана тілі. №7, 19 ақпан 2011.

Құдайбердіұлы Ш. Шығармалар. -Алматы: Жазушы, 1988.- 560 б.

AZERBAIJAN ŞAIRİ NİZAMİ GENCEVİ'NİN DÜNYA GÖRÜŞÜNE DAİR

Насиуева Vefa *

ABSTRACT:

"Khamsa" - five Masnavi - gathered together under the generic name «Five poems» are the best creations of the human mind and the flight of his poetic imagination.

The author of this rare Pearl of the treasury world's poetry is the unsurpassed poet and prominent thinker (Hakim) of Azerbaijan, Nizami Ganjavi ((in the 12th Century).

His brilliant mind and vivid imagination with his wide erudition were reflected on his immortal creations, five poems composed by him in the genre of masnavi - original poetic form of the medieval poetry of the Middle East.

The great Azerbaijani poet Nezami Ganjavi in the poem of "Treasury of Mysteries", accordance to the literary tradition of his time, had penned in the genre of the ode, in the entitled "Munajat" (secret conversation) remembrance God's power and mercy (Confidential (hidden) conversations with Almighty and merciful God), the specific chapter dedicated to "Tawhid" and «The first confidential pray. About Unity of the Creator» by mystical mood in the separate chapters, religious-mystical aspect of the poet's outlook clearly is appeared. It is understood that poet-thinker was «Ahl-e tovhid» (Monotheism), "Ahl-e ma'rifa» (knowledge).

God's «'Asma-ul-Husna» ("beautiful names") and 1001 popular attributes

* Dr., Azerbaijan Milli Bilimler Akademisi Nizami adına Edebiyat Enstitüsünün Ortaçağ Edebiyatı bölümü e-mail: haciyeva_vafa@mail.ru

(epithets) belonging to him, in the Qur'an and in other religious sources and also reflects the belief system one space Nezami containing in these chapters come to the fore.

In our view, the Qur'an and the traditions (legends) connect with the Qur'an is the main source of his ideas. On the basis of legends of the Qur'an the religious, and philosophical aspects Nezami outlook's, by means of traditional artistic expression such "tazmin", "iktibas", "talmih" that is, laconically and figuratively, in a typical manner of the style of the poet's personal poetics, he was skillfully expressed.

KEYWORDS: Nizami Ganjavi, "Treasury of Mysteries", Tawhid (Monotheism), «'Asma-ul-Husna» ("beautiful names"), «iktibas», genesis

"Hamse" (Beşlik) - Yakın ve Orta Doğu klasik dönem şiirinin orijinal şiirsel biçimi sayılan mesnevî (her beytinin kendi arasında kafiyelenmesi) türünün genel başlık altında top - lanarak nazma çekilmiş, fikir, içerik ve biçim yönünden beşer zekasının, onun şiirsel hayal gücünün zirvesine ulaşmış bir edebî mecmûadır.

Dünya şiir hazinesinin en nadir incilerinden biri olarak kabul edilen bu ünlü toplunun yazarı – Azerbaycan'ın mütefekkir (düşünür), hekîm (bilgin) ve muktedir (kudretli) şairi Nizami Gencevi'dir (XII yüzyıl). Onun parlak zekâsı, canlı hayâl gücü (tahayyülü), derin bilginliyi ölümsüz eserlerinde - beş manzûmeda yansıtılır.

Nizami Gencevi "Hamse"sinin mesnevîlerinden ilki "Sırlar hazînesi" ("Mahzan-ül-esrâr") (1178 -1179) mükemmel manzum eserinde, çağının edebî geleneğine uygun kaleme aldı - ğı, Yüce Allah'ın vasfına adanmış bir "Tevhîd" (Allah'ın birliği ve yalnızlığının terennümü) başlıklı giriş bölümünde onun "ehl-i tevhîd" (tektanrıci kimse, monoteist), "ehl-i marifet" (معرفة - Allah'ı tanıyan), mütedil (ılımlı, dengeli), muttaki (inançlı), mütevazi (alçak gönüllü), evrenin sırlarına vâkıf bir ârif, hekîm-filozof olduğu anlaşılır. Muktedir (kudretli) şair-filozofun bakış açısının dîni-felsefî boyutunu yansıtan ve monoteistlikten bahseden düşünce ve inanç sistemi sadece bu bölümde bâriz şekilde görülmektedir.

"Sırlar hazînesi"ni yazarken birkaç yıllık yaratıcılık yolu geçmiş şâirin sanat dünyasında bu eser önemli dönüm ve tamamen yeni bir yön olduğu gibi, Doğu sanatsal fikir tarihinde de yeni sayfa açmıştı. Şâirin dîni-felsefî, sosyal-siyasî ve ahlâkî görüşlerini belirten bu eserde dîni görüşler önemli bir yer tutsa da, onun gelecek manzûmelerinde

gördüğümüz derin hümanist fikirlerin bazı temel yönleri ilk kez işte burada ileri sürülmüştür.¹ " [1, Araslı, 2014: 5]

Araştırmaya ünlü İran nazamîşünası V. Destgerdinin tertip ettiği N. Gencevi'nin مخزن الاسرار («Sırlar hazînesi») eserinin bilimsel-eleştirel (kritik) metni (1313, Tahran baskısı), bu eserin E. E. Alizade tarafından 1960 yılında hazırlanan bilimsel-eleştirel (kritik) metni (Bakü yayını), 1947-de halk şâiri Süleyman Rüstem'in farscadan Azerbaycan türkçesine çevirdiği poetic çeviri, 1960 yılında Türk bilim adamı Nuri Gencosmanın fars dilinden Türkiye türkçesine çevirdiği filoloji çeviri (Ankara yayını); prof. P. Aliyev'in 1983 yılında fars dilinden Rus diline çevirdiği filoloji çeviri (Bakü yayını); Süleyman Rüstem'in poetic çevirisinin prof. R. Eliyevin Abbaseli Sarovlu ile birlikte tekrar işlenmiş variantı (seçeneği) (ön sözün yazarı R. Aliyev, 1981, Bakü yayını), Halil Rıza Ulutürkün farscadan Azerbaycan Türkçesine çevirdiği poetic çeviri (2004, Bakü yayını), H. Yusufinin ön sözün yazarlığı ile farscadan dilimize çevirdiği poetic çeviri (2011, Bakü yayını) ve 2014'te "Kanun" yayını evinin gerçekleştirdiği, ön sözü H. Araslı'ya özel prof. R. Aliyev'e mensup filoloji çevirinin (1981, Bakü yayını) tekrar basımı dahil edilmiştir². [bakınız 2]

Meselenin ortaya konuluşu: Ünlü yazarın hayatı, eserleri, sanatı, bakış açısı, Nizami mesnevîlerinin mevzu (konu), mazmûn (içerik), fikir, tarihî kaynakları, aynı zamanda, manzûmelerin çevirilerine özel değerli yorumlar, ayrıca "Sırlar hazînesi" manzûmesine ilişkin bilimsel

¹ Araslı H. "Sırlar hazînesi" manzûmesine yazılmış önsöz - Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi / filoloji çeviri, açıklamalar, yorumlar ve sözlük prof. R. Eliyevindir / Bakı, Kanun Yayıncılık, 2014 - 328 s.

² 1313 şemsi hicri، ۱۳۱۳، تهران، بکوشش و حید دستگردی، مخزن الاسرار. مخزن الاسرار، متن علمی و انتقادی بسعی و اهتمام عبد الکریم علی اوغلی علی زاده - باکو نظامی گنجوی. مخزن الاسرار، متن علمی و انتقادی بسعی و اهتمام عبد الکریم علی اوغلی علی زاده - باکو ۱۹۶۰.

(Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi / Bilimsel eleştirel (kritik) metni tertip eden E. E. Alizade / Bakü; Azerbaycan SSR Bilimler Akademisi, 1960); Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi (çevireni C Rüstem, editör M. Rahim), Bakü; Azerbaycan Devlet Yayın evi, 1947; A. K. Alizadenin düzenlediği bilimsel eleştirel metinden çeviri edilmiştir); Nizami. Mahzen-i esrâr، مخزن اسرار، / Çeviren: Nuri Gençosman (ikinci baskı), Ankara; Milli Eğitim Basımevi, 1960; Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi. Bakü; Yazıcı Yayınevi, 1981 / Fars dilinden çeviri Süleyman Rüstem ve Abbaseli Sarovlundur/ - 195 s.; Низами Гянджеви. Сокровищница тайн. / Филологический перевод с фарси проф. Рустама Алиева / Баку; ЭЛМ, 1983; " مخزن الاسرار ای. " کلبات خمسہ حکیم نظامی گنجہ ای. " تهران، 1988.; Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi. Bakü; Lider Yayınları 2004 / farscadan çeviri Halil Rıza Ulutürkün /- 262 s. ; Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi / farscadan çeviri ve ön sözün müellifi Halil Yusufi / Bakı; Adiloğlu, 2011- 208 s. ; Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi / filoloji çeviri, açıklamalar, yorumlar ve sözlük prof. R. Eliyevindir / Bakü, Kanun Yayıncılık, 2014 - 328 s.

makale ve eserler XX yüzyılın 90'lı yıllarına kadar zaman kesiminde nizâmîşünaslık (Nizami'ni tanıtan bilim alanı) ve genellikle, oryantalizm alanında seçkin araştırmacılar tarafından farklı yönlerde - tarihî, felsefî, sosyal-siyasî, ahlâkî, etik-estetik, edebî-sanatsal yeterince incelenmiş ve değerli kitaplar yazılmıştır: Y. E. Bertels, M. Refili, H. Araslı, F. Kasımzade, M. Kuluzade, M. Mübariz, C. Mustafayev, M. C. Ceferov, R. Azade, H. Hüseyinov, 3. A. Kuluzade, N. Araslı, H. Yusifli ve başkalarının³ bilimsel monoqrafileri buna bâriz örnektir. [bakınız: 3]

Ayrıca belirtmek gerekir ki, Sovyet döneminin ideolojik baskısı ve siyasi siparişine uygun yapılan bir takım araştırmalarda Nizami bakış açısının en önemli yönü, ve neredeyse temeli - dînî-mistik yönü gölgede kalmış, yeterince deyerlendirilmemiştir: şâirin dînî-felsefî görüşleri veya tam çarpık, ya da üstü kapalı şekilde ortaya konulmuştur.

Bilindiği gibi, klasik düzende bir mesnevî; tevhid, münacat, naat, miraciye, eserin sunulacağı büyüğe övgü, mesnevînin niçin yazıldığını açıklayan sebep-i nazm ve hikâyenin anlatımı (*ağaz-ı destan*) bölümlerinden oluşmuştur.

Gözlemler göstermektedir ki, şairin düşünce sisteminin temel kaynağı İslâm dîninin kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerîm'dir. Ulu Tanrı'nın övgüsü, bilindiği gibi, Kur'ân'da beyan edilmişti. "Mahzan-ül-esrâr" ın Yaratan'ın yalnızlığı ve birliği öne çekilmiş ve kesin delillerle (bürhân-i kâti) sübuta olmuş ilk bölümünde Nizami Allah'ın varlığını ispatlamak için Kur'ân-ı Kerîm'den alıntı (iktibâs) yapılmış âyetlerden yararlanmıştı.

XX yüzyılın 90'lı yıllarının başlarında Sovyet yönetimi totaliter ve otoriter rejiminin yıkılmasından sonraki Azerbaycan edebî eleştirisinde (kritik) klasik dönemin incelenmesinde yeni dönem gibi seciyyelendirile olabilir: bu aşamada ilerici eğilimler görülmüş, tercihen daha fazla klasiklerimizin sanatında türkçülük, dîn, irfân,

³ Refili M. Nizami. Hayat ve yaratıcılığı. Bakü, 1939, 106 s. ; Kasımzade F. «Mahzan-ül-asrâr» eseri hakkında. Nizami Gencevi. "Sırlar hazînesi", Bakü; 1940, s.5-9; Araslı H. Nizami Gencevi' -nin yaşam ve yaratıcılığı. Bakü; 1941, 37 s. ; Kuluzade M. Nizami Gencevi. Hayat ve yaratıcılığı, Bakü; 1953; Mübariz M. Nizami Gencevi. Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, 1. cilt, Bakü; 1960; Azade R. Nizami Gencevi. Hayatı ve sanatı. Bakü; 1979, 207 s. ; Hüseyinov H. Nizami'nin «Sırlar hazînesi», Bakü; 1983,118 s. ; Ceferov M. C. Nizami'nin fikir dünyası. Bakü; 1985, 201 s. ; Кулизаде З. А. Теоретические проблемы истории культуры Востока и низамиведение. Баку; Элм, 1987, 227 с. ; Feyzullayeva V. Nizami yaratıcılığında kasideler // АМЕА-нын "Haberleri". Dil, Edebiyat ve sanat serisi, 1991, № 1; Н. Д. Геюшов. Эволюция духовного идеала Низами и Физули // Известия АН Азербайджана, Серия литературы, языка и искусства, 1991, № 1. N. Araslı. Nizami'nin poetikası (edebî kaynaklar ve sanat tarif araçları). Bakü; Bilim, 2004.

geleneksel şiir sanatı gibi ya yasak edilen, veya da itina edilmemiş konulara yer verilmişti. Yasaklı konulardan biri de, belli olduğu gibi, Kur'ân'ı Kerim'in edebiyatımıza, şâir ve ediblerimizin bakış açısına etkisi ve onların dünyagörüşünde bıraktığı izler ile ilgili konulardır.

Bu ilerici eğilim günümüze kadar gelmiş dîn, tasavvuf, klasik Doğu şiir sanatı gibi sorunlu meselelerin ortaya konuluşu yoğunlaşarak, ön plana çıkmış, araştırma nesnesine dönüşmüştür. Bu anlamda A. Yaşar, N. Göyüşov, M. Hemid, M. H. Kuliyeva⁴ (bakınız: 4) Azerbaycan araştırmacıların çabaları değerlidir.

Bu temayül Azerbaycan nizâmî`şünaslığında kendini kazanmıştır: 1991 yılından başlayarak Nizami eserlerinde Kurân, Kurân kıssaları ve motifleri konusu İ. Hamidovun "Nizami ve Kur'ân", Fuzuli'nin "Leylâ ve Mecnûn"unda islamî görüşler"; M. Alizadenin "Nizami insanın ma`nevi meziyetleri hakkında"; A. Kasımovanın "Muhammed peygamberin mi`râci", "Fuzuli yaratıcılığında Kur'ân rivayetleri; M. Muhammedi'nin "Nizami ve Qazzali"; H. B. Babayevin "Nizami'nin "Hamse"sinde Kur'ân ayetleri ve kıssa motifleri, Siraceddin Hacı'nın "Hz. Nizami Gencevi'nin yaratıcılığında peygamberlik anlayışı ve Hz. Muhammed (sas) " silsile kitapları, M. Kuliyevanın "Kur'ân belâğatı ve Azerbaycan edebiyatı", Siraceddin Hacı'nın "Hazret Nizami Gencevi'nin "Sırlar hazînesi" destanı insanlığın ana yasasıdır"⁵ [bakınız: 5] gibi

⁴ Refili M. Nizami. Hayat ve yaratıcılığı. Bakü, 1939, 106 s. ; Kasımzadə F. «Mahzan-ül-esrâr» eseri hakkında. Nizami Gencevi. "Sırlar hazînesi", Bakü; 1940, s.5-9; Araslı H. Nizami Gencevi'nin yaşam ve yaratıcılığı. Bakü; 1941, 37 s. ; Kuluzadə M. Nizami Gencevi. Hayat ve yaratıcılığı, Bakü; 1953; Mübariz M. Nizami Gencevi. Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, 1. cilt, Bakü; 1960; Azade R. Nizami Gencevi. Hayatı ve sanatı. Bakü; 1979, 207 s. ; Hüseyinov H. Nizami'nin «Sırlar hazînesi», Bakü; 1983,118 s. ; Ceferov M. C. Nizami'nin fikir dünyası. Bakü; 1985, 201 s.; Кулизаде З. А. Теоретические проблемы истории культуры Востока и низамиведение. Баку: ЭЛМ, 1987, 227 s.; Feyzullayeva V. Nizami yaratıcılığında kasideler // AMBA- nın "Haberleri". Dil, Edebiyat ve sanat serisi, 1991, № 1; Н. Д. Геюшов. Эволюция духовного идеала Низами и Физули // Известия АН Азербайджана, Серия литературы, языка и искусства, 1991, № 1. N. Araslı. Nizami'nin poetikası (edebi kaynaklar ve sanat tarif araçları). Bakü; Bilim, 2004.

⁵ Hamidov İ. Nizami ve Kur'an. Azerbaycan BA-nın Haberleri (Edebiyat, Dil ve Sanat serisi), 1991,11; Alizade M. Nizami insanın manevi meziyetleri hakkında / Nizami Gencevi-856 (makaleler toplusu). Bakü, 1992; Kasimova A. Muhammed'in me'raci. Bakü; Язычы, 1994; İ. Hamidov. Fuzuli'nin "Leylâ ve Mecnun" unda islamî görüşler. "Nizami Gencevi" dergisi, 1994, '3; M.Muhammed'i Nizami ve Qezzali - "Cihan" dergisi, 1997, '1; Babayev H. B. Nizami'nin "Hamse" sinde Kur'an ayetleri ve Kıssa motifleri. Bakü; Bilim, 1999; Göyüşov N. Kuran ve irfan ışığında (hikmet ve düşünce kafilesi gerçek sorağında). Bakü; İktisat Üniversitesi Yayınevi, 2003; Agah Sırrı Levend. Divan edebiyatı kelimeler ve remizler mazmunlar ve mefhumlar. Enderun

oryantalistler ve filologlar yönünden bilimsel makale ve monografilerde ciddi incelemiştir.

ÇALIŞMANIN AMACI: "Sırlar hazînesi» mesnevisinin fikir ve içeriği "marifet-ullah" (معرفة الله - Allah'ı tanımak) kavramını özel yorumuna yönelik bu bölümünde Allah'ın "Esmâül Hüsna" (güzel isimleri) açıklanıyor. Allah, Nizami'ye göre, ezeli (ازلې - yaratılmamış), ebedî (ابدې - sonsuz), sınırsız, kendi kendine yeten, kutsal (tokunulmaz), benzeri olmayan (لا مثيل لها), cömert, merhametli, şefkâtlî, soyut Ruha ۱ Mutlaka İradeye sahip, en yüce ilahî, rûhanî Varlıktır. Allah'ın tüm özel tariflerini içeren giriş bölümünde O'nun, Rahmân (er-Rahmân) sonsuz merhamet sahibi, er-Rahîm - esirgeyici, el-Hekîm - Hikmet sâhipi, er-Rezzâk - rızık veren, günlük ihtiyaçları sağlayan; el-Fettâh - zorlukları çözen; el-Kadîm - ezeli, et-Tevvâb - tevbeleri kabul eden; el-Gafûr - günahları bağışlayan; es-Samed - her şeyin O'na muhtaç, O'nun ise kimseye muhtaç olmadığı ve b. gibi özellikleri şâir tarafından terennüm edilmiştir.

Bütün dînî-felsefî düşünceler sistemi Nizami tarafından alegorik şekilde belirtilmişti ki, bu da yazarın mühteşem şiirsel dilinin zenginliğini bir kez daha doğruluyor.

Allah'ın "Esmâül Hüsna" ve ona mensûp 1001 ünlü sıfatlarını (epitetleri) içeren, Kur'ân'da ve diğer dînî kaynaklarda sunulan, ve ayrıca, Nizami tefekkür sistemini yansıtan onomastik mekan işte bu bölümlerde ön plana çıkıyor.

"Kur'ân Nizami için her şeyden önce ilahî kudretin tespit edildiği, O'nun birliği, adâleti ve başka niteliklerinin gösterildiği bir kaynaktır. Bu çizgiler ister "Hamse" manzûmelerinin giriş bölümlerinde, gerekse epik öykünün şiirsel naklinde yer alır. Şair yarattığı tarzın (uslûp) talebinden hareket ederek şiirsel araçlarının bir kısmını Kur'ândan alınma fikirler, âyet, söz ve ifadeler üzerine yaratmıştır. Telmih, işare ve iktibâs gibi şiirsel araçların işlek şekilleri Nizami manzûmelerinin hepsinde görülür"⁶. [6, Babayev, 1999, 54-55]

"Sırlar hazînesi" nin giriş bölümündeki birinci beyitinde Allah-u Tealâ'nın (Yüce Tanrı'nın) üç önemli sıfatı: er-RAHMÂN (sonsuz merhamet sâhibi), er-RÖHÎM (şefkâtlî) ve el-Hekîm (hikmet sâhibi) gibi Esmâül Hüsna şâir tarafından ustalıkla terennüm edilmiştir:

kitabevi, 4. Basım, İstanbul - 1984; Hacı Siraceddin. Hazret Nizami Gencevi'nin yaratıcılığında peygamberlik anlayışı ve Hz Muhammed (s.a.s.), 1. kitap, Bakü; Nafta-Press, 2006; بیان در شعر فارسی نوشته: دکتر بهروز ثروتیان, تهران, انتشارات برگ, 1369-; Siraceddin Hacı. Hazret Nizami Gencevi'nin "Sırlar hazinesi" destanı insanlığın ana yasadır, Bakü, 2015.

⁶ Babayev X.B. Nizami'nin "Hamse" sinde Kur'an ayetleri ve kıssa motifleri. Bakü; Bilim, 1999.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَسْتِ كَلِيدِ دَرِ كُنْجِ حَكِيمِ⁷

[7, Alizade, 1960: 1]

Besmele-i Rahmân-e Rahîm

Hikmet (el-Hekîm) hazînesinin kapısının anahtarıdır. [çeviri - V.H.] veya S. Rüstem'in ve Nuri Gencosmanın çevirilerinde:

Bismillah, yüce Tanrı hem rahmândır, hem rahîm.

Tanrı adı anahtardır hazînelere, ey hekîm!⁸ [8, ceviri S. Rüstemin, 1947: 1]

Bilgi və hikmet kaynağı ulu yaratıcının

Hazînesinin anahtarı Besmeledir. ⁹ [9, ceviri N. Gencosmanın, 1960:11]

Kuşkusuz, er-RAHMÂN ve er-RƏHÎM isimleri Kur`ân-ı Kerîm'in "el-Haşr" (59) suresinin 22. âyetinden iktibâs olunmuşdur:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

2 Öyle Allah ki O, tanrı yok O'ndan başka. Gaybı da görünen âlemi de bilen O! Rahman O, Rahîm O.¹⁰ [10]

Ayrıca, Allah'ın El-Hekîm sıfatı الانعام (el-En'âm) (6) sure sinin 73 - âyetinde tarif edilmiştir. وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ¹¹

73.Gökləri və yeri hak olaraq yaratan da O'dur. "O!" dediği gün, hemen olur. Sözü hakdır O'nun. Sûra üfleneceği gün de mülk/yönetim O'nundur. Âlim'dir, görünmeyeni de görüneni de bilen O'dur. O'dur Hakîm, O'dur Habîr. [10]

«Nizami tüm destanlarını yüce Allah'ın (c.c.) adı ile başlamıştı, O'nu tanıtmıştı. Şair diyor ki, insân idrakı O'nun Zâtını kavrayamaz, O, Zâtı ile mutlaka gayıbtır, mutlaka gerçektir, sınırlı olan insânın sınırsız olan Allah'ı (c.c.) anlamak gücü yoktur. O, sıfatları ile varlığa tecellî eder, insan da O'nu Esmâül Hüsna (güzel isimleri) ile tanır. Her esmâ O'nu tanıtır, insânın yüce Allah (c.c.) tasavvurunu inşa ediyor. Şair diyor ki, insânın değeri yüce Allah'ı (c.c.) tanıdığı, O'na itâat ettiği, teslim olduğu kadardır. Nizami Esmâül Hüsna konuşma yaparak

⁷ نظامي گنجوي. مخزن الاسرار، متن علمي و انتقادي بسعي و اهتمام عبد الكريم علي اوغلي علي زاده - 1960. باکو (Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi / Bilimsel eleştirel (kritik) metni tertip eden E. E. Alizade / Bakı; Azərbaycan SSC Bilimler Akademisi, 1960).

⁸ Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi (çevireni C Rüstem, editör M. Rahim), Bakı; Azərbaycan Devlet Yayın evi, 1947.

⁹ Nizami. Mahzen-i esrar, مخزن اسرار, /Çeviren: Nuri Gencosman (ikinci baskı), Ankara; Milli Eğitim Basımevi, 1960.

¹⁰ <http://www.kuran.gen.tr/>

¹¹ <http://quran.muslim-web.com/>

yüce Allah'ı (c.c.) bu ölçülerle tanıttıyor ». ¹² [12, Siraceddin Hacı, 2015: 32]

Geleneksel şiirsel vâsîtarlar (araçlar) "iktibas" Arap dilinin açıklamalı sözlüğünde şöyle tanımlanıyor:

²¹³اقتبس الشاعر أو الكاتب ضمن كلمة آية قرآنية أو حديثاً نبوياً أو شيئاً من كلام غيره

“İktibâs (borç alma, referans etme, başvurma), şair veya kâtip tarafından Kur`an âyetlerini, Kur`ân'daki fikirleri, ayrıca, Muhammed peygamberin hadisleri veya başkalarının kelamını almaktır”.

“Esmâül Hüsna” nın (Allah'ın 99 ismi) tanımı Kur`ân'ı Kerîm'in السورة الحشر (Haşr) 59 suresinin 24. âyetinde yer almıştır:

هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

"el-Haşr" suresi 59 \ 24. Âyette

²⁴ Allah'tır O! Hâlik, Bâri', Musavvir'dir O! En güzel isimler/Esmâül Hüsna O'nundur. Göklerde ne var, yerde ne varsa O'nu tespih eder. Azîz'dir O, Hakîm'dir. [10]

Allah'ın üç önemli, güzel sıfâtları – ‘ezelliyet, ebediyet ve bâki (kalıcı) bir sonraki beyitte açıkça beyan edilir:

بیش وجود همه آیندگان بیش بقای همه پایندگان

[7, Alizade, 1960: 1]

Halil Rıza Ulutürk çevirisinde:

Gelip herkesten önce, her varlıktan önce,

Yaşayanlar içinde ebedî odur ancak. ¹⁴[14, Halil Rıza Ulutürk, 2004:

23]

Allah'ın `ezelî ve ebedî bir Varlık olması Nuri Gencosmanın başarılı mealinde böyle beyan edilir:

Ulu Tanrı ki, varlığı tüm varlıklardan önce.

Yerlerin, göklerin yüce yaratıcısıdır. [9, 1960: 11]

ve R. Aliyev'in mealinde:

Tüm (dünyaya) gelenlerden önce var olan O'dur,

(Dünyada) ebedî kalanların hepsinden ebedî olan O'dur. ¹⁵ [15, ceviri

R. Eliyevin, 2014: 18]

Allah'ın "el-EVVEL" (her şeyden önce var olan, yani varlıkların özü, önderi, her varlığın önünde geleni) ve "el-BÂQİ" (ebedî, dâimi,

¹² Siraceddin Hacı. Hazret Nizami Gencevi'nin "Sırlar hazinesi" destanı insanlığın ana yasasıdır. Bakü, 2015.

¹³ <http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/> - قاموس المعاني

¹⁴ Nizami Gencevi. Sırlar hazinesi. Bakü; Lider Yayınları 2004 / farscadan çeviri Halil Rıza Ulutürkün /- 262 s.

¹⁵ Nizami Gencevi. Sırlar hazinesi / filoloji çeviri, açıklamalar, yorumlar ve sözlük prof. R. Eliyevindir / Bakü, Kanun Yayıncılık, 2014 - 328 s.

fenânın zıddı, kalıç) fâni olmanın, yani bütün mevcûdatın ölümüne mahkûm olmasının aksi her mahlûktan sona kalan sıfatı Kur`ân-ı Kerîm'in الرحمن ("er-Rahmân") suresinin 27. âyetinden iktibâs yapılarak, yazar tarafından tarif edilmiştir:

ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام

er-Rahmân (55) suresi 27. âyette:

Sadece o bağış ve celâl sahibi Rab'inin yüzü kalacaktır. [10]

"Allah en yüce olgunluk ve kudret sahibidir. Allah her şeyi yaratan Hâlık ve Rab'dir. Demek ki, tüm evren ve hilkat alemi kendi varlığına ve yaşamına göre Hakk'a borçludur. Allah'ın güzel isimleri arasında el-ÂLİM (Bilgin), er-Rahîm, el-Hekîm, el-Gafûr (Bağışlayan), el-ÂZİZ ve el-KÂDIR ('azamet ve kudret sahibi), duyan ve el-Basîr (gören) isimleri Kur`ân'da daha çok vurgulanıyor. Allah kendi hilkatına en mükemmel ve orantılı biçimi verir, onu yaşatıyor ve korur. Onun ilmi, fazlı (erdemi), bağışlama sıfatı, ecri, rahmet, lütuf ve nimeti her şeyi kapsar. Allah, yarattıklarını hem de doğru yola iletir, insanlara akıl nûru bağışlar, onların maddî ve ma'nevi yaşamını sağlamak için her türlü olanak tanır. Her bir toprak zerresinden tutmuş kâinata nûr (ışık) saçan büyük Güneş de kendi varlığı için bir Allah'a borçludur. Allah'ın bu sayısız nimet ve rahmeti karşılığında cansız cisimler bile kendi Tanrı'sına duâ ve şükür ederken, Yeryüzünün halifesi olan bilinçli insân Allah'ı daha çok zikir etmeli değil mi?». ¹⁶[16, Göyüşov, 2003: 207-208]

Nizami "el-Fettâh" (zorlukları çözen, düğümleri açan) epitetini bu bölümün beyitinde mecaz şeklinde sunmuştur:

پرده گشای فلک پرده دار پردگی پرده شناسان کار

[7, Alizade, 1960: 1]

Beyitin yorumu: Yani örtülü, göğün gizli örtüsünü açan, kaldıran, sırrını çözen, zorlukları çözen ve ehl-i marifeti (sırrını bilenlerin), O'nu tanıyanların örtüsüdür.

Sırlara erişmişlerin sevgilisi O'dur. [9, Nuri Gencosman, 1960:11]

سابقه سالار جهان قدم مرسله پیوند گلوی قلم

[7, Alizade, 1960: 1]

Eski cihanın (dünyanın) komutanı, serveri (başkanı)

Kalemin boğazına kolye bağlayan. (çeviri -H.V.)

"Kalem derken Allah'ın kalemi ve "cevâhir hemayili" kavramı altında ise bu kalemler evren yaratılmadan önce göklerde saklanan levhada (الروح محفوظ - Levh-i mahfûzda) yazdığı varlığın kaderi nakşı

¹⁶ Göyüşov N. Kuran ve irfan ışığında (hikmet ve düşünce kafilesi gerçek sorağında). Bakü; İktisat Üniversitesi Yayınevi, 2003.

öngörülüyor. Genel olarak, "kalemin kolyesi" deyince kalemin yazısına işaret ediliyor".¹⁷ [17, yorum R. Eliyevin, 1981: 154]

Bu beyit Kur`ân'ın "Nun", başka ismi ile "el-Kalem" (68) suresinin 1. âyetinden iktibâs edilmiştir ve işaretir:

القلم ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ

¹Nûn! Yemin olsun kaleme ve satır satır yazdıklarına [10]

«Müslümanlığa gelince : Ehl-i sünnet itikadına göre Allah birdir. Kemal sıfatlarıyla muttasıftır. Noksandan münezzehtir. Ezeli ve ebedidir. Allah· eşya ve mevcudatı yoktan var etmiştir. O, yarattıklarının hiçbirine benzemez. Sôfilerin bu meseledeki nokta-i nazarı ise şudur: Bir tek vücut vardır O da (Vücut-ı Mutlak) tır. Ezeli kudret ondadır. Başka biç bir vücut yoktur. Yegane varlık (Allah) tır. Kainatta gördüğümüz eşya, hakîki ve müstakil bir mevcudiyete malik değildir. Cenab-ı Hak'kın birer suretle tecellisinden ibarettir. Görülüyor ki, ehl-i sünnet itikadı ile mutasavviflerin telakkisi arasındaki esaslı fark, ehl-i sünnetin, eşya ve mevcudatı Allahtan gayrı ve Allahın mahluku addetmesine mukabil, mutasav -viflerin, aşye ve mevcudatı Allah'ın muhtelif tecellisinden ibaret telakki etme -sindedir». ¹⁸ [18, Levend,1984:14-15]

Örnek için Nizami'nin aşağıdaki beyitinin yorumuna göz atalım:

مبدع هر چشمه که جو دیش هست مخترع هر چه وجدیش هست

[7, Alizade, 1960: 1]

O (Allah) - her cömertlik çeşmesini (kaynağını) yaratandır

(Yoktan var eden)

Her ne yaratılırsa, var olursa - onu yaratandır. (çeviri - H.V.)

Bu beyit, görüldüğü gibi, kutsal kitap Kur`ân'ı Kerîm'in الانعام (el-En'âm) (6) suresinin 101. âyetinden iktibâsdır:

بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

¹⁰¹ Gökleri ve yeri yaratıp donatan Bedî' O'dur! Nasıl çocuğu olur O'nun, kendisinin bir eşi olmadı ki! Her şeyi O yarattı ve her şeyi en iyi şekilde bilen de O'dur! [10]

Bu satırlarda Nizami Kur`ân'a dayanarak, sadece Allah'a ait "mobde" ("bedî" - yoktan var etme), gökleri ve yeri yoktan var etmek gibi bir mahlûkta mevcut olmayan bir özelliği vurgulamaktadır.

¹⁷ Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi. Bakü; Yazıcı Yayınevi, 1981 / Fars dilinden çeviri Süleyman Rüstem ve Abbaseli Sarovlundur/ - 195 s.

¹⁸ Agah Sırrı Levend. Divan edebiyatı kelimeler ve remizler mazmunlar ve mefhumlar. Enderun kitabevi, 4. Basım, İstaibul - 1984

Kur`ân'ı Kerîm'in "Sırlar hazînesi" eserinin giriş bölümünün geniş çapta kullanılması Nizami şiirinin zengin şiirsel dilinin beyanında bazı karanlık konuların açığa çıkarılmasına yardımcı olur: beyitlerin çevirisinde hataların düzeltilmesine ve çevirinin bazen yanlış kavranılması nedeni ile anlam bozuklukluğuna yol açmasına bile sebep olur.

Aşağıdaki beyitte Kur`ân-ı Kerîm'in "el-Fetih" (48) suresi 29. âyetinden iktibâs olunmuş "سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ" ifadesine işaretir:

داغ نه ناصيه داران پاك تاج ده تخت نشينان خاك

[7, Alizade, 1960: 1]

Meleklerin (müminler (inananlar – H.V.)) alında secde nişanı parlatır.

Yeryüzü padişahlarına tac giydirir. [9, çeviri N. Gencosmanın, 1960:11]

Örneğin, şairin Kur`ân'dan iktibâs ettiği âyette "müminler" (inananlar) ön -görölmüş olmasına rağmen, Nuri Gençosman yanlış "melekler" sözü ile dönüş -türmüştür. âyetinde: . "EL-FETIH" (48) suresinin 29. âyetinde:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ

²⁹ Muhammed, Allah'ın resulüdür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çok çetin, kendi aralarında çok sevecendirler/çok merhametlidirler. Sen onları rükû eder, secdeye kapanır halde görürsün. Allah'tan bir lütuf ve hoşnutluk ister dururlar. Görünüşlerine gelince, yüzlerinde secde eseri/izi vardır. Bu onların Tevrat'taki nitelikleri. İncil'deki nitelikleri de şöyle: Tıpkı bir ekin ki filizini çıkarmış, o filizi kuvvetlendirmiş. Filiz kalınlaştı, gövdesi üzerine dikildi. Ziraatçıları da imrendirir/hayran bırakır bu ekin. Allah böyle yapar ki, onlar sayesinde, inkâr edenleri öfkelenirsin. Allah onlardan iman edip barışa/hayra yönelik işler yapanlara bir bağışlanma ve büyük bir ödül vaat etmiştir.

[10]

Bazen araştırmacılar Kur`ân âyetine karşılık Muhammed'in hadisleri ifadesini kullanmışlar.

"Kutsal (dokunulmaz - H.V.) alınlar - Allah'a ibâdetle (kullukla - H.V.) meşgul olan müminler (inananlar, İtaatkar kesler - H.V.), âbidler ve zâhidler (terki-dünya kişiler -H.V.). Damga - işaret (علامة – الطوابع). Yani Allah, mümin (sadık) kullarının pak (temiz -H.V.) alınlarında ibâdet işareti zâhir etmiştir. Bu hadise (âyete - H.V.) işaretir: "Onların sıfatlarında (sımalarında - H.V.) secde izi vardır". [Aliyev, 1981: 154]

Görüldüğü gibi, beytin açıklamasını veren prof. R. Aliyev Kur`ân-ı Kerîm'in "EL-FETİH" (48) suresinin 29. âyetini yanlışlıkla Muhammed'in hadisi gibi sunmuştur.

Bu beyti yorumlayan Halil Rıza Ulutürk prof. R. Aliyev'in hatasını tekrar - layarak, “Sen onları (namazda) rükû ve secde ederek Allah'ın lütuf ve rıza görürsün. Onların nişanları (علامت) yüzlerindeki secde izidir”.

"Kur`ân'ın "el-FETİH" (48) suresinin 29. âyetini Muhammed'in hadisi göstererek yazmış:

"Secde işâreti – mühür yeri. Müslüman namaz kılarken alını mühüre vurur ve pak alında mühür - damğa yeri kalır. Satır "Onların hızlarında secde eseri vardır" hadisine işaret vurur. İkinci satırda tüm sultanlara, hükümdarlara taht bahşeden Tanrının kudreti, cömertliği vasıf olunur ". [Halil Rıza Ulutürk, 2004: 207]

Allah'ın 99 güzel isimlerinden "er-REZZAK" (er-RƏZİQ) "rızkık" anlamını taşıyan sıfatını Nizami Gencevi:

پرورش آموز درون پروران روز بر آرنده روزي خوران
[7, Alizade, 1960: 1]

Gönül sahiplerine ahlâk, hikmet gönderen,

Ruzi uman kişilere rızık, nimet gönderen. [Halil Rıza Ulutürk, 2004: 23] beytinde Kur`ân'ın "en-Nebe" (78) suresinin 11. âyetinden
وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا

¹¹ Gündüzü bir geçim vakti yaptık. [10]

ve "EL-ANKEBUT" (29) suresinin 60. âyetinden iktibâs ederek, tarif etmiştir.

⁶⁰ Nice hayvanlar var ki, rızıkım (yanında) taşıyamaz; Allah onlara da rızık veriyor, size de! O herşeyi işitendir, bilendir.[10]

Allah'ın güzel isimlerinden biri olarak bilinen "EL-KERİM" sıfatı aşağıdaki beyitte vasf olunur:

چون که به جودش کرم آباد شد بند وجود از عدم آزاد شد
[7, Alizade, 1960: 1]

Öyle ki, cömertliğiyle keramet âbad oldu,

Yokluğun kandalından bu varlık tahliye oldu. [14, çeviri Halil Rıza Ulutürk, 2004: 25]

Aynı zamanda Allah'ın "Esmâül Hüsna" sından “EL-EKREM” (cömert, eli açık, en kerametli) sıfatı da Kur`ân-ı Kerim'in الرحمن (er-RAHMAN) (55) suresinin 27. âyetinden iktibâs yapılarak, yazar tarafından tarif edilmiştir:

وَيُنْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

²⁷ Yüce ve iyilik sahibi Rabbinin yüzü bakidir; [10]

ve bu surenin 78. âyetinden iktibâs yapılmıştır:

تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

78 Ululuk ve ikram sahibi Rabbinin adı yüce, çok yücedir! [10]

Allah'ın "el-EFUVV" – “af eden, bağışlayan” ve "el-ĞÖFUR" – “günah - ları bağışlayan” sıfatları vasf edilmiştir.

خَام كُنْ پَخْتِه تَدْبِيرِ هَا عَدْر پَذِيرِنْدِه تَقْصِيرِ هَا

[7, Alizade, 1960: 1]

Pişmiş tedbirleri (önlemleri) çiyleşdiredir,

Suçluların özrünü (affini) kabul edendir. [15, çeviri Aliyev'in, 2014:19]

Bu beyit de Kur'ân'ın "el-HICR" suresi (15) 49. âyetinden alınmıştır:

نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغُفُورُ الرَّحِيمُ

"EL-HICR" (15) suresi 49. âyette:

⁴⁹ Kullanma haber ver, benim gerçekten çok bağışlayan ve merhamet eden olduğumu. [10]

Beytin birinci satırının yorumunu prof. R. Aliyev ünlü İran nizâmîşünası V. Destgerdiye istinaden şöyle anlatıyor: "Allah kulun gördüğü tedbirleri (önlemleri) ve niyetleri puç ediyor. Ünlü revayette böyle bir ifade tasarlanmıştır:" Bende tedbir (önlem alır) görür, Allah ise bildiğini yapıyor ". [15, Aliyev, 2014: 236] Ve

شَحْنِه غَوَايِ هِرَاسِنْدِگَانِ چِشْمِه تَدْبِيرِ شِنَاسِنْدِگَانِ¹⁹

[7, Alizade, 1960: 1]

Mahşer günü korur, hıfz eleyer korkağı,

Âlimlerin gönlünde olur tedbir kaynağı. [14, çeviri Halil Rıza Ulutürk, 2004: 24]

Halil Rıza Ulutürk bu beyiti mahşer günü Allah'ın "koruyucu", "hıfz edici" sıfatını öne çıkarmış ve bu da Nizâmî'nin aynı şiirde "el-Hâfız" olarak bilinen "en iyi koruyucu, koruma" sıfatını övmüştür:

Kavqadan korkanların şihnesidir (koruyucu),

Bilenlerin (tanyanların - H.V.) tedbirlerinin pınarıdır (gözüdür). [15, çeviri Aliyev'in, 2014:19]

R. Aliyev orijinal beyitte "şihne" sözünü şöyle anlatmıştı: "Şihne - Şehirde kanun-kural, düzeni koruyan askeri bölüklerin reisi". [15, Aliyev, 2014: 324]

Mahşer gününde korkakların koruyucusudur,

Bilginlerin tedbir kaynağıdır. [9, çeviri Nuri Gencosmanın, 1960: 11]

¹⁹ <http://ganjoor.net/nezami/5ganj/makhzanolasrar/sh1/>

"Sırlar hazînesi" nin dînî rûh halı (duygu durumlu) başlangıç bölümünde Yüce Tanrının güç ve merhametini anmakla birlikte, hilkatın sırlarına ilişkin hususlar da yer alır:

کرد قبا جبّه خورشید و ماه زین دو کلهوار سپید و سیاه

[7, Alizade, 1960: 2]

Bu iki börke benzer beyaz (ağ) ve siyahtan (karadan)

Cüneşe qabâ ve Aya cübbe tikti. (çeviri - H.V.)

Beyitte aleqorik şekilde nazma çekilmiş bir sahne tasvir edilir: Allah Güneşe beyaz ipekten değinilmiş parçadan qabâ (ön tarafı açık üst giyim), Aya ise siyah ipekten değinilmiş cübbe (uzun etekli ve kollu, ön yönden kapanmayan üst giyim) tikti. Beyaz ve siyahtan amaç - gece ve gündüz, "kinaye" ile ustaca belirtilmişti. Allah, gece ve gündüzü yarattı. Gündüzün ve gecenin yaratana olunması Kur`ân'ın "el-Enbiyâ" suresinin 33. âyetinden alıntı olmuştur.

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ

"el-Enbiyâ" (21) suresi 33 - cu âyette:

³³ Oysa, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yaratan O'dur; bunların herbiri birer yörüngede yüzüyorlar. [10]

Kur`ân'ın hilkat (evrenin yaratılması) hakkında âyetleri usta sanatçı Nizami tarafından alegorik şekilde, mecazi formda beyan edilmişti. Şâir Kur`ân âyetlerine dayanarak Evren'in varoluşu hakkında değerli tespitleri aleqorik şekilde ve mecazi olarak kendine özgü tarzda ifade etmiştir.

زنگ هوا را به کواکب سترد جان صبا را به ریاحین سپرد

[7, Alizade, 1960: 1]

Havanın isini, pasını yıldızlarla sildi

Sabâ'nın (hafif ve lâtif sabah mehinin) canını reyhanlar

(Hoş, ıtırli kokulara) görevlendirdi. (Çeviri - H.V.)

Ulduzlarla sildi o, göyden hisi, dumanı,

Reyhanlara tapşırıldı esib geçen sabânı. [14, çeviri Halil Rıza Ulu Türkün, 2004 :26]

Nizamiye göre, "Engin denizlerin, yıldızların, göklerin minneti O'nadır. O'nun cömertliği henüz nur perdesi arkasında gizli iken gül dikenden, şeker kamıştan ayrı idi. Lütfundan her tarafı bir kerem ülkesi yapınca, varlık âleminin ipi yokluk diyarından çözüldü; fakat şu birkaç viran köyün (Gökserl varlıkların) hevesiyle feleğin işi de kördüğüm oldu". [9, Nizami, Sırlar hazînesi, çeviri N. Gencosman, 1960:12]

Kur`ân'a göre, Allah, göklerin ve yerin nûru, yaratıcısıdır. Mahlûkat, aslında, tıpkı insân gibi bir bütün (birim) olup, yaratılış sürecinde Semâ (yüce) ve Arz (Yeryüzü), yahut ruh ve nefis gibi iki farklı hâli ile

görülebilmek. İnsanın can (görünmeyen yönü) ve beşer (tezâhür eden yönü) de evrende mevcut olan bu ikiliyin yansımasıdır.

Gözlemler göstermektedir ki, Nizami'nin Kurân'a dayanarak söylediği camâdat (mineraller), nebâtat (bitkiler), hayvânat (hayvanlar) ve nihayet, insânın yaratılması, beşerin dört unsurdan (عناصر) (toprak, hava, su ve ateş) istihalesi (bir hâlden başka bir hâle dönüşmesi) yolu ile varoluş gibi felsefî görüşleri aleqorik ibarelerle, belîğ ve fasîh şekilde anlatılmıştır. Veyahut:

زهرة ميغ از دل دریا گشاد چشمه خضر از لب خضرا گشاد

[7, Alizade, 1960: 1]

Deryanın kalbinden kalkan bulutlardan yağmur yağdırdı,

Hızır çeşmesini (kaynak) yaşıllığın (çimenin) kenarında açtı. [çeviri - H.V.]

Beyitin yorumu: Denizin yüzeyinden buharlaşan bulutlardan dirilik suyu - hayat bahşeden, yaşamın temeli olan su kaynağını çimenlerin kenarında yarattı.

Örnek için getirdiğimiz bu beyitte anlaşılıyor ki, şair şiirsel araçlar yardımı ile tarif ettiği bu canlı manzaranın kendisi, mahiyeti açıkça Kur`ân'ın "el-`ARAF" (7) suresinin 57. âyetinden iktibâs yapmıştır.

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثَقَالًا سُقِنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

⁵⁷ O, rahmetinin önünde rüzgarları müjdecî olarak yollayan Allah'tır. Nihayet onlar, yağmur yüklü ağır ağır bulutları hafif birşey gibi kaldırıp yüklendiklerinde, bakarsın Biz onları ölü bir memlekete gönderip oraya su indirmiş ve orada her türlüşünden ürün çıkarmışızdır. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Gerek ki düşünüp ibret alalım. [7]

Nizami evren ve insanın hilkati hakkında dini-felsefî sorunları da içeren bu bölümde ontolojik meseleleri büyük ustalıklarla çözmüş. Nizami'nin tanıtımında, varlığın zirvesi - Allah, mahlûkatın zirvesi ise İnsândır.

Bir âyette buyurulmuştur: ³⁰ O küfredenler görmediler mi ki, gökler ve yer bitişik idiler de Biz onları ayırdık; canlı olan her şeyi sudan yaptık. Hala inanmıyorlar mı? (Enbiyâ / 30). Zât (substansiya) bir (ehad) ve yalnız olduğu için yaradılarda tezâhür ederek, birlikte o bütünü (tevhidî, vahdet) temsil eder. Bu fazlalığı ("kesret âlemi") insân-i kâmilin vücudunda vahdette gösteren Hak-i Tealâ, nuru ile bütün âlemleri kapsamıştır. Gök baba veya erkek, Arz (toprak) ise anne veya dişidir. Varlığın hayatı bu ikisinin izdivacından vücuta gelmiş ve gelmek -tedir.

Aşağıdaki iki beyit Kur`ân'ın Kerim'in "el-Enbiya" (21) suresinin 30. âyetinden iktibâs edilmiştir:

در هوس این دو سه ویرانه ده کار فلک بود گره در گره
[7, Alizade, 1960: 1]

Bu iki-üç harabe kendin hevesi ile

Feleğin işi düğüm-düğüm idi. [15, Çeviri Aliyev'in, 2014: 20]

تا نگشاد این گره وهم سوز زلف شب ایمن نشد از دست روز

[7, Alizade, 1960: 2]

Ta ki korkunç, akli şaşırta bu düğümü açmadı,

Gecenin zülfü gündüzün elinden emniyette olmadı. (çeviri - H.V.)

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ

30) O küfredenler görmediler mi ki, gökler ve yer bitişik idiler de Biz onları ayırdık; canlı olan her şeyi sudan yaptık. Hala inanmıyorlar mı? [7]

Veyahut Nizami'nin mecazi şekilde ifade ettiği bu fikir:

پرده نشین کرد سر خواب را کسوت جان داد تن آب را

[7, Alizade, 1960: 3]

Uykunun başını (göz) perdesi arkasında eyleşdirdi.

Sudan oluşan bedene can elbisesi giydirdi. [15, çeviri Aliyev'in,

2014: 21]

Kur`ânın «Enbiyâ» suresinin 31-ci âyetinden alıntı yoluyla denildi:

“İnan - mayanlar görsünler ki, gökler ve yerler bitişik idiler ve onları biz ayırdıq?!“ [14, Yorum Halil Rıza Ulutürk, 2004: 208]

Gerçekten, Kur`ân'ı Kerîm'in "Enbiyâ" (21) suresinin 31. âyetlerinde okuyu - ruq:

20) وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ

³¹ Yeryüzünde de onları çalkalar diye, baskılar oturttuk (sabit dağlar yerleştirdik), doğru gidebilsinler diye orada bol bol açıklıklar (yollar) yaptık. [7]

Nizami de bu fikirleri "Sırlar hazînesi" nin giriş bölümünde Kur`ân'dan alıntı yaparak nazma çekmiştir: gökyüzü, hava ve ateşin birleşmesinden oluşan suyu arza (xak - toprak) indirmiş ve suyun toprağa, yani yere intikali ve istihalesi ile yaşam başlamıştır.

Sonuç: şâirin fikir sisteminin temel kaynağı Kur`ân, Kur`ân ile ilgili revayet -lerdir. Nizami bakış açısının dîni-felsefî yönüyle Kur`ân kıssa motifleri üzerine "tazmin" (تضمين), "iktibâs", "telmiḥ" (تلميح) gibi geleneksel şiirsel araçlar ile derli toplu ve mecazi şekilde, yani şâirin kişisel şiirsel-üslubuna özgü bir tarzda ustaca belirtilmişti.

²⁰ Aydın MƏDƏTOĞLU Quranda yaradılış <http://inform.az/index.php?newsid=3142>

KAYNAKLAR

1. Araslı H. "Sırlar hazînesi" manzûmesına yazılmış önsöz - Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi / filoloji çeviri, açıklamalar, yorumlar ve sözlük prof. R. Eliyevindir / Bakı, Kanun Yayıncılık, 2014 - 328 s.

2. 1313 şemsi hicri، مخزن الاسرار. بکوشش وحید دستگردی، نظامی گنجوی، تهران، ۱۳۱۳؛

نظامی گنجوی. مخزن الاسرار، متن علمی و انتقادی بسعی و اهتمام عبد الکریم علی اوغلی علی زاده - باکو - ۱۹۶۰

(Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi / Bilimsel eleştirel (kritik) metni tertip eden E. E. Alizade / Bakü; Azerbaycan SSR Bilimler Akademisi, 1960); Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi (çevireni C Rüstem, editör M. Rahim), Bakü; Azerbaycan Devlet Yayın evi, 1947 ; A. K. Alizadenin düzenlediği bilimsel eleştirel metinden çeviri edilmiştir); Nizami. Mahzen-i esrâr، مخزن اسرار / Çeviren: Nuri Gençosman (ikinci baskı), Ankara; Milli Eğitim Basımevi, 1960; Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi. Bakü; Yazıcı Yayınevi, 1981 / Fars dilinden çeviri Süleyman Rüstem ve Abbaseli Sarovlunundur/ - 195 s.; Низами Гянджеви. Сокровищница тайн. / Филологический перевод с фарси проф. Рустама Алиева / Баку; ЭЛМ, 1983; " کلیات خمسہء حکیم نظامی گنجہ ای، " " مخزن الاسرار " تهران، 1988.; Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi. Bakü; Lider Yayınları 2004 / farscadan çeviri Halil Rıza Ulutürkün /- 262 s .; Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi / farscadan çeviri ve ön sözün müellifi Halil Yusifli / Bakı; Adiloğlu, 2011- 208 s .; Nizami

Gencevi. Sırlar hazînesi / filoloji çeviri, açıklamalar, yorumlar ve sözlük prof. R. Eliyevindir / Bakü, Kanun Yayıncılık, 2014 - 328 s.

3. Refili M. Nizami. Hayat ve yaratıcılığı. Bakü, 1939, 106 s .; Kasımzade F. «Mahzan-ül-asrâr" eseri hakkında. Nizami Gencevi. "Sırlar hazînesi", Bakü; 1940, s.5-9; Araslı H. Nizami Gencevi' -nin yaşam ve yaratıcılığı. Bakü; 1941, 37 s .; Kuluzadə M. Nizami Gencevi. Hayat ve yaratıcılığı, Bakü; 1953; Mübariz M. Nizami Gencevi. Azərbaycan Edebiyatı Tarihi, 1. cilt, Bakü; 1960; Azade R. Nizami Gencevi. Hayatı ve sanatı. Bakü; 1979, 207 s .; Hüseyinov H. Nizami'nin «Sırlar hazînesi», Bakü; 1983,118 s .; Ceferov M. C. Nizami'nin fikir dünyası. Bakü; 1985, 201 s .; Кулизаде З. А. Теоретические проблемы истории культуры Востока и низамиведение. Баку; ЭЛМ, 1987, 227 с .; Feyzullayeva V. Nizami yaratıcılığında kasideler // АМЕА- нın "Haberleri". Dil, Edebiyat ve sanat serisi, 1991, № 1; Н. Д. Геюшов. Эволюция духовного идеала Низами и Физули // Известия АН Азербайджана, Серия

литературы, языка и искусства, 1991, № 1. N. Araslı. Nizami'nin poetikası (edebî kaynaklar ve sanat tarif araçları). Bakü; Bilim, 2004.

4.Refilı M. Nizami. Hayat ve yaratıcılıđı. Bakü, 1939, 106 s. ; Kasımzadê F. «Mahzan-ül-esrâr" eseri hakkında. Nizami Gencevi. "Sırlar hazînesi", Bakü; 1940, s.5-9; Araslı H. Nizami Gencevi'nin yaşam ve yaratıcılıđı. Bakü; 1941, 37 s. ; Kuluzadê M. Nizami Gencevi. Hayat ve yaratıcılıđı, Bakü; 1953; Mübariz M. Nizami Gencevi. Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, 1. cilt, Bakü; 1960; Azade R. Nizami Gencevi. Hayatı ve sanatı. Bakü; 1979, 207 s. ; Hüseyinov H. Nizami'nin «Sırlar hazînesi», Bakü; 1983,118 s. ; Ceferov M. C. Nizami'nin fikir dünyası. Bakü; 1985, 201 s.; Кулизаде З. А. Теоретические проблемы истории культуры Востока и низамиведение. Баку; Элм, 1987, 227 s.; Feyzullayeva V. Nizami yaratıcılıđında kasideler // АМБА-нын "Haberleri". Dil, Edebiyat ve sanat serisi, 1991, № 1; Н. Д. Геюшов. Эволюция духовного идеала Низами и Физули // Известия АН Азербайджана, Серия литературы, языка и искусства, 1991, № 1. N. Araslı. Nizami'nin poetikası (edebi kaynaklar ve sanat tarif araçları). Bakü; Bilim, 2004.

5.Hamidov İ. Nizami ve Kur'an. Azerbaycan BA-нын Haberleri (Edebiyat, Dil ve Sanat serisi), 1991,¹¹; Alizade M. Nizami insanın manevi meziyetleri hakkında / Nizami Gencevi-856 (makaleler toplusu). Bakü, 1992; Kasimova A. Muhammed'in me'racı. Bakü; Язычы, 1994; İ. Hamidov. Fuzuli'nin "Leylâ ve Mecnun" unda islami görüşler. "Nizami Gencevi" dergisi, 1994, ¹³; M.Muhammed'i Nizami ve Qezzali - "Cihan" dergisi, 1997, ¹¹; Babayev H. B. Nizami'nin "Hamse" sinde Kur'an ayetleri ve Kıssa motifleri. Bakü; Bilim, 1999; Göyüşov N. Kuran ve irfan ışığında (hikmet ve düşünce kafilesi gerçek sorağında). Bakü; İktisat Üniversitesi Yayınevi, 2003; Agah Sırrı Levend. Divan edebiyatı kelimeler ve remizler mazmunlar ve mefhumlar. Enderun kitabevi, 4. Basım, İstanbul - 1984; Hacı Siraceddin. Hazret Nizami Gencevi'nin yaratıcılıđında peygamberlik anlayışı ve Hz Muhammed (s.a.s.), 1. kitap, Bakü; Nafta-Press, 2006; -1369, بیان در شعر فارسي نوشته: دکتر بهروز ثروتیان, تهران, انتشارات برگ; Siraceddin Hacı. Hazret Nizami Gencevi'nin "Sırlar hazinesini" destanı insanlığın ana yasasıdır, Bakü, 2015.

6.Babayev X.B. Nizami'nin "Hamse" sinde Kur'an ayetleri ve kıssa motifleri. Bakü; Bilim, 1999.

7. نظامي گنجوي. مخزن الاسرار، متن علمي و انتقادي بسعي و اهتمام عبد الكريم نيزامي (Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi / Bilimsel eleştirel (kritik) metni tertip eden E. E. Alizade / Bakı; Azerbaycan SSC Bilimler Akademisi, 1960).

8. Nizami Gencevi. Sırlar hazînesi (çevireni C Rüstem, editör M. Rahim), Bakü; Azerbaycan Devlet Yayın evi, 1947.

9. Nizami. Mahzen-i esrar, مخزن اسرار, /Çeviren: Nuri Gencosman (ikinci baskı), Ankara; Milli Eğitim Basımevi, 1960.

10. <http://www.kuran.gen.tr/>

11. <http://quran.muslim-web.com/>

12. Siraceddin Hacı. Hazret Nizami Gencevi'nin "Sırlar hazinesi" destanı insanlığın ana yasasıdır. Bakü, 2015.

13. <http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/> - [معجم عربى عربى - قاموس المعانى](#)

14. Nizami Gencevi. Sırlar hazinesi. Bakü; Lider Yayınları 2004 / farscadan çeviri Halil Rıza Ulutürkün / - 262 s.

15. Nizami Gencevi. Sırlar hazinesi / filoloji çeviri, açıklamalar, yorumlar ve sözlük prof. R. Eliyevindir / Bakü, Kanun Yayıncılık, 2014 - 328 s.

16. Göyüşov N. Kuran ve irfan ışığında (hikmet ve düşünce kafilesi gerçek soragında). Bakü; İktisat Üniversitesi Yayınevi, 2003.

17. Nizami Gencevi. Sırlar hazinesi. Bakü; Yazıcı Yayınevi, 1981 / Fars dilinden çeviri Süleyman Rüstem ve Abbaseli Sarovlundur / - 195 s.

18. Agah Sırrı Levend. Divan edebiyati kelimeler ve remizler mazmunlar ve mefhumlar. Enderun kitabevi, 4. Basım, İstanbul - 1984

19. <http://ganjoor.net/nezami/5ganj/makhzanolasrar/sh1/>

20. Aydın MƏDƏTOĞLU Quranda yaradılış <http://inform.az/index.php?newsid=3142>

КОНЦЕПЦИЯ ГЕРОЯ В ТАТАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ПРОЗЕ РАЗИЛЯ ВАЛЕЕВА

Хайруллина Альфира Салихзяновна*

The concept of the hero in Tatar literature and prose Rasila Valeeva

ABSTRACT:

As the object of study in this paper selected novels and stories Razil Valeeva "Heritage" ("Наследие"), "Dog sunshine" ("Собачье солнце"), "Old clock go right" ("Старые часы ходят верно"), "Live I want to!" ("Жить хочется!"), and others.

The article attempts to trace the concept of the hero of Tatar literature abroad 60-80 years of the twentieth century, to identify its main characteristics.

* Кандидат филологических наук, старший преподаватель, Елабужского института (филиала) Казанского (Приволжского) федерального университета, alfira-7171@mail.ru

Different point of view of the writers of the concept of "hero", "modern hero" on the influence of Soviet ideology on the concept of the hero. Particular attention is paid to the system of images of works of the Tatar writer Razil Valeeva.

KEY WORDS: Tatar literature, character, concept, prose, the chain of generations.

В различные периоды развития общества и литературы появляются множество разновидностей концепции литературного героя. Но организм литературы не желает воспринимать, ни искусственные абстракции, ни идеологическое давление, она их отторгает. Эта борьба, как правило, затягивается и в период продолжительного развития литературы, концепции героев заменяют друг друга, рожают иллюзию борьбы за освоение территории литературы.

Многовековая история татарской литературы характеризуется с борьбой между этих концепции. Конечно, целью этой борьбы является вывести на первый план свою концепцию, обеспечить ее монополию.

«Подчиняясь логике ускоренного развития, татарская литература начала XX века осваивала эстетические ценности реализма. Зарождение нового метода предполагало и появление новой концепции героя, в которой писатель отразил свое реалистическое видение мира. Одновременно формируется и татарская литературная критика. С появлением критики, в тот период писатели отказываются изображать контрастных героев. Сейчас для создания литературного героя используются разные цвета, изобразительные средства» – писал Р.Г.Салихов [Салихов 1999: 4].

В татарской литературе появились положительные и отрицательные герои. Положительные из них продолжают традиции просветительства, отражают чьих-то взглядов, соображений и идей. Так гласить один из канунов литературы. Автор должен хорошо усвоить закономерности развития данного общества, проникнуться к его идеям, то есть сделать их своими и выразить в положительных образах, возведя их до уровня типичных характеров, чтобы они могли действовать в типичных обстоятельствах, созданных официальной идеологией.

Обратимся теперь к описанию отрицательного героя и через него, и к неофициальному миру. Действительно, отрицательный герой своего рода феномен в литературе. Отрицательный герой

часто употребляются писателем, чем положительный. Они сами собой без видимого усилия автора получаются гораздо живее и жизненнее, чем положительный персонаж, о котором пекутся все. В настоящее время выстроен даже механизм создания положительного героя. Создается впечатление, что такой персонаж никому не нужен. Но, несмотря на это, отрицательный персонаж процветает, и как не парадоксально, является результатом отсутствия каких бы, не было смех.

«Нужно отметить еще один важный момент: писатели все время ищут ответ на какой-либо вопрос и, сами того не замечая, выходят на запретную территорию. Сейчас уже общеизвестно, что царившая в литературе начала XX века идеология многого не разрешала. Даже раскрыт негласный список проблем, которых нельзя было касаться. Это уже совсем другая вселенная: мир воров, казнокрадов, больших и малых подлецов, прочих негодяев, то есть, совершенно иной, малоизвестный официальному миру, разрез общества. Конечно, о его существовании прекрасно знали, но не хватало смелости довести до непосредственного столкновения. Появление произведения, основанного на подобном материале, произвел бы шок, и стало бы для многих просто откровением. Это вызвало бы эффект непонимания. Не понимали обычно автора, имевшего самые благие намерения – оздоровить и исправить общество. Он казался очернителем советской действительности, так как в «идеальном» мире такого быть не должно, и совершенно не принимали в расчет то, что этот мир является оборотной стороной советской действительности, хотя бы потому, что формально подчиняется законам официального мира. Например, так было почти со всеми произведениями А. Еники, некоторыми вещами А. Гилязова, А. Баяна, Н. Фаттаха и других» [<http://www.dslib.net/literatura-rosii/koncepcija-geroja-v-tatarskom-literaturovedenii.html>. Дата обращения: 10.02.2017].

Но времена меняются, а вместе с ним меняются и взгляды на окружающий мир. Как пример этого, в 2004 году на страницах журнала «Огни Казани» («Казан утлары») вышла рубрика «Герой нашего времени», где среди прочих был задан вопрос: «Кто он герой нашего времени?», и на эту тему началась дискуссия. Это было организовано редактором по вопросам критики и библиографии Мансуром Вали-Баржылы. В статье «Кого ждет душа?» («Күңел кемне кәтә?») он ставит такой вопрос: «Какой он, герой нашего времени, в реальной действительности последних годов? Кого мы ныне называем героем?» [Вали-Баржылы, 2004:

134]. И сам же проводит мысль, что герою присуще отвага, смелость, самоотверженность, преданность». Автор называет даже примеры имен героев нашего времени. «... говоря о смелости и отваге, в голове возникают образы благородных, храбрых парней, таких как Шакирзян Мухаметзянов и Газинур Гафиятуллин периода Великой Отечественной войны, Рифкат Миргазизов из армейской жизни 80-х годов», – пишет он [Вали-Баржылы, 2004: 135]. А Айдар Халим «героя нашего времени» характеризует следующим образом: «Как воспитать нравственно-героическую нацию, если героичество твоей нации ранее не совсем описывалось? Не описав божественность и веру, разве можно воспитать искренне убежденную нацию? При отсутствии сражающейся за свою нацию литературы, разве возможно воспитать борца нации? Творчество писателя начинается с его национальной трагедии. Мы – дети татарской трагедии. Имея свою литературу, наша трагедия все еще не описана. Не трагедия ли это двойне?» [Халим А., 2005: 124-125].

Действительно, необходимо многосторонне подходить к вопросу героя в татарской литературе, имеющей тысячелетнюю историю. Только тогда мы убедимся и поймем, что «герои нашего времени» в прозе Разиля Валеева не сошли с небес, что данное понятие является, в какой-то мере, управляемым государственным процессом.

Конечно же, понятно, что невозможно создавать, современные произведения исключительно для демонстрации героя нашего времени. Рафик Шарафиев откровенно пишет об этом, в породившей дискуссию статье «Придет ли? Увидим ли?» («Килэме, күрәбезме?»). На вопрос: «Кто пришел на место прежних «положительных героев»?» – автор отвечает таким образом: «всякий сброд, грабители, короли мафии, перешедшие черту распутства личности, развратные женщины и прочие, ошивающиеся около них несчастные... Неужели это действительно мы? Настолько испачкались мы с ног до головы, стали жестокими, бессердечными. Мы же теряем лицо свое» [Шарафиев Р., 2004 : 163]. Такие же процессы можно наблюдать в жизни и в образе существования таких героев произведений Разиля Валеева как, Фаяз и Амина («Эт кояшы»); Искандер, Интизар, Рудэль, Мотигулла, Сагидулла, проводница поезда («Иске сәгать дәрәс йөри»); Залия Тарханова, Нурислам Фарукшин, Урманов, Шамкаев («Мирас») и др.

Кроме того, Р. Валеев в своих произведениях изображает тех героев, которые раскрываются с неожиданной стороны. Этим героям он берет из реальной жизни. Характерные черты своих образов автор по отдельности находит в повседневности. При описании внешности героя он отталкивается от какого-либо реального человека. Как результат, образы обогащаются фантазией автора и, таким образом, превращаются в весьма естественных героев. О своих героях автор такого мнения: «Люди все разные. И близко не познав своего героя, при написании произведения невозможно сотворить какой-либо образ. Поэтому в каждом моем произведении образы имеют свои прототипы из жизни...» [Валеев Р., 2000: 5].

В произведениях Р. Валеева разоблачается достаточно широко распространённая негативная практика воспитания и обучения в отрыве от реальной жизни и физического труда. Автор уделяет внимание раскрытию философско-поэтического значения труда, старается давать прочувствовать прелесть и наслаждение от работы на селе. Также отводит много места описанию любовных чувств и переживаний героев. Какого произведения ни коснись, в каждом подробно изучается и отражается внутренний мир человека.

Каждая эпоха, каждая среда требует изображения со всеми присущими ей особенностями [Габидуллина 2013: 49].

Р.Валиев остро чувствует своих героев. Видно, что в успехе произведения достаточно большую роль играет психологизм. Автор описывает своих героев с чувствительной, словно барометр душой. Его в первую очередь волнует поведение молодежи, которая делает свои первые шаги в большую жизнь: «Кем станут они? Какой путь выберут? Каковы будут их цели?». А ответы на эти вопросы он предлагает искать самому читателю, изображая судьбы Ихтияра-Залии (в романе «Мирас»), Ирека-Амины (в повести «Эт кояшы»), Искандера-Сюмбель (в повести «Иске сэгаты дөрес йөри»), Рифката Миргазизова (в повести «Яшисе килә!»). С этой стороны автор использует шаг, достойный внимания: он во многих случаях не торопится давать готовые развязки, выводы. Принимать или не принимать тот или иной поступок героев он оставляет на усмотрение самого читателя. По ходу событий каждый раскрывает свою сущность, и к жизненным испытаниям каждый приходит со своим морально-нравственным багажом.

В процессе изображения внутреннего мира своих героев Р. Валеев касается щекотливых тем современности. Например, плачевное состояние сегодняшней деревни: безработица, пьянство, аморальный образ жизни, исчезновение деревни. В этом автор обвиняет бестолковых, неспособных руководителей. Но в то же время от такого одностороннего взгляда писатель весьма ловко уходит. Эти бросавшиеся в глаза причины автор воспроизводит из уст главных героев, Ихтияра, Нурислама, Фаяза, Амины, проводницу, Искандера. Например, некоторые жители деревни в романе «Наследие» («Мирас»), устав от несправедливости в политике строительства, стали халатно относиться к работе и жизни. Опасно то, что находится основание для самооправдания подобного равнодушия: работаешь ли, не работаешь ли – результат один и тот же, говорят они. Путем размышлений и наблюдений автор находит героев, связанных своими корнями с работой на земле, и начинает описывать их. Например, в романе «Наследие» («Мирас») особенно ярко описываются два контрастных героя, занимающие противоположные позиции. С одной стороны, это философия жизни Ихтияра, а с другой – философия Тимерхана и Зыятдина. живущих по-старому.

Ихтияр видит смысл жизни не только в личном счастье, но и в полезном служении обществу и людям. В образе старика Зыятдин автор изображает личность, прошедшую огонь и воду. И, несмотря на возникающие трудности, эта личность никогда не сдаётся, «если вдруг упадет, то сразу поднимет голову», предстает перед глазами как светлый маяк. На примере старика Зыятдина писатель, не прибегая к чтению нотаций, показывает достойный пример современной молодежи, а на примере судеб героев своих произведений дает поучительные уроки о жизни и истории народа. Хотя произведения автора направлены на нравственное и трудовое воспитание молодежи, через действия героев произведения он незаметно призывает задумываться о дальнейшей судьбе нации. Да, татарская нация в основном сохранилась только в деревне, так будет и дальше. Защитником татарского языка тоже является деревня. Значит, автор, касаясь проблем татарской деревни, поднимает национальные проблемы. Нужно отметить, что сам автор тоже родился и вырос в деревне, получил там образование, воспитание, и поэтому он не равнодушен к этой несправедливости.

ЛИТЕРАТУРА

- Валиев М. Кого ждет душа// Огни Казани, 2004. – №6. – С.134.
- Валеев Р. Избранное: Романы и повести. – 4 книгах. – Казан: Милли китап, 2000. – II книга. - 496 с. (на татарском языке).
- Габидуллина Ф.И. Проблемы изучения жанровой природы татарского романа// Филологические науки. Вопросы теории и практики. - Тамбов: Грамота. Ч. I. №7 (25). 2013. - С. 49-51.
- Салихов Р.Г. Герой и эпоха (концепция героя в татарском литературоведении). — Казань: Мастер–Лайн, 1999. — 352 с.
- Хайруллина А.С. Проза Разиля Валеева: поэтика и проблематика. - Казань: Дисс.канд. филол.наук., 2013. – 141 с.
- Халим А. Кто он «герой времени?» (на тат яз.)// Огни Казани, 2005.– №1. – С. 124–125.
- Шарафиев Р. Придет ли, увидим ли? (на тат яз.) // Огни Казани, 2004. – №1. – С.163.
- <http://www.dslib.net/literatura-rosii/koncepcija-geroja-v-tatarskom-literaturovedenii.html> [дата обращения 10.02.2017]

ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ПАМЯТНИКА ХОДЖА АХМАДА ЯССАВИ

(На основе документов ЦГА РУЗ)

Хамидова Мухаббат Самандаровна*

Studying of Historical Monument of Khoja Ahmad Yassavi (on the Basis of documents of CSARU)

ABSTRACT:

This article is dedicated to the enlightenment of the history of researching Khoja Ahmad Yassavi architectural complex located in Turkistan city. The article analyzes the archival documents of CSARU as a main source. In this, the results of researches conducted to study the memorial of the period from the end of XIX till the second half of XX century were scientifically analyzed.

KEY WORDS: Turkestan, a historical monument, the research of the architectural ensemble of Khoja Ahmad Yassavi.

* Национальный университет Узбекистана им. Мирзо Улугбека, старший научный сотрудник-исследователь, кандидат исторических наук. E-mail: hamidova.2002@mail.ru

В исторических городах Средней Азии расположены многочисленные, уникальные архитектурные памятники средневековья. В том числе, в городе Туркестане находится архитектурный памятник Ходжа Ахмада Яссави – мечеть и усыпальница знаменитого шейха мусульманского Востока. Данный исторический памятник был построен Амир Темуrom в 1404 г.

Как нам известно, эпоха Темуридов заслуживает особого внимания как период подъема в истории общества, а также данная эпоха считается временем огромных масштабов строительной деятельности и временем высокого достижения культуры народов Азии. К памятникам данного периода не раз обращались исследователи зодчества Средней Азии. Неповторимые грандиозные архитектурные памятники эпохи Темуридов, такие как мечеть и мавзолей Биби-ханым, мавзолей Гур-Эмир, архитектурный ансамбль Шах-и Зинда в Самарканде, дворец Ак-Сарай и архитектурный комплекс Дор-ас-сийадат в Шахрисябзе, архитектурный ансамбль Ахмада Яссави в Туркестане и другие исторические памятники считаются шедеврами зодчества народов Средней Азии. Из этих крупнейших сооружений архитектурный ансамбль Ахмада Яссави дошло до наших дней в целостности.

Как упоминается в архивных документах, сведения об изучении данного архитектурного памятника встречаются еще до начала XX века. В научных трудах и заметках исследователей, побывавших в Туркестанском крае, встречается наиболее ценная информация об историческом памятнике Ахмада Яссави. Во второй половине XIX в. многие исследователи, посетившие Среднюю Азию, обратили внимание на данный памятник. В трудах М.С.Бекчурина, П.И.Пашина, Н.Сорокина, П.Ахмерова, А.К.Гейнса, П.И.Лерха и других авторов содержатся описание памятника и легенды связанные с ним.

М.С.Бекчурин впервые ввел в научный обиход некоторые исторические, эпиграфические и фольклорные сведения о памятнике [Бекчурин 1866: 209-217].

П.И.Пашино отметил внешнее сходство мечети Ахмада Яссави с памятниками иранской архитектуры [Пашино 1866: 61-65].

Описание города Туркестана и легенда о его главной святыне Ахмада Яссави, отмеченные А.К.Гейнсом [Гейнс 1898: 271-275] и Н.В.Сорокином носит характер путевого очерка и ценно лишь подбором фольклорных материалов [Сорокин 1889: 117-121].

Ориенталисту П.И.Лерху впервые удалось по первоисточникам XV-XVI вв. восстановить наименование «Ясы» и «Туркестан», уточнить чтение надписей [Лерх 1870:15].

Особый интерес со стороны исследователей представляют изображения памятника и сведения о ремонтных работах. Самые ранние фиксации 60-х гг. XIX в., сделанные до начала ремонтов, говорят о запущенности памятника [Булгаков 1905].

В протоколах Туркестанского кружка любителей археологии (ТКЛА), осуществлявшего деятельность конца XIX-начала XX вв., также сохранены данные об архитектурном ансамбле Ахмада Яссави. Как известно, ТКЛА сыграл большую роль в изучении истории археологических и архитектурных памятников Туркестанского края. Хотя основной целью ТКЛА было изучение истории археологических памятников края, членами кружка было изучено и немало архитектурных памятников, в том числе и данный исторический памятник [ПТКЛА 1898:75-80]. В связи с деятельностью данного кружка с 90-х г. XIX в. число работ, связанных с памятником Ахмада Яссави резко возрастает, в том числе, появляются в печати переводы надписей на облицовках и надгробиях, сделанных П.Н.Ахмеровым [Ахмеров 1898:538-551].

С 20-годов XX в., наблюдается оживление организационных дел по изучению и охраны памятников архитектуры древних городов Туркестанской Республики. В эти годы постановлением Центрального Исполнительного Комитета Советов Туркестанской Республики был создан ряд специальных государственных учреждений. В том числе, Центральное управление архивами Туркестанской Республики (Цуардел от 30 января 1920 г.), Комитет по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы Туркестанской Республики (Туркомстарис от 21 мая 1921 г.). Позднее данный комитет реорганизуется в Среднеазиатский комитет по охране памятников старины, искусства и природы (Средазкомстарис от 26 декабря 1924 г.), который занимался изучением, охраной и реставрацией исторических памятников народов Средней Азии. Как упоминается в архивных документах, в течение 1921-1924 гг. по инициативе Туркомстариса, начались углубленные исследования и реставрационные работы памятников средневековья, находившихся на территории южного Казахстана. В том числе, на заседаниях 30 ноября и 6 декабря 1922 г. комитетом был принято решение о регистрации и приёме на государственный учет в целях изучения, охраны и реставрации исторического памятника Ходжа

Ахмада Яссави в г. Туркестане. В соответствии с этим постановлением совет комитета принял решение об образовании специальной комиссии для проведения необходимых работ. В состав данной комиссии кроме ученых посланных комитетом были включены и представители местных правительственных органов, и шейхи мечети: в качестве председателя – представитель местного ревкома, в качестве членов – двое из шейхов этой мечети и представитель местного финансового отдела, а для постоянного надзора мечетью было предложено нанять сторожа. В данном документе особо подчеркиваются сведения об оплате труда членов комиссии, но не указана сумма оплаты [ЦГА РУз. Ф-Р-394, опись 1, д.5, л.2].

Сотрудниками комитета были созданы краткие исторические сведения о памятниках старины в исторических городах Туркестанской Республики. В том числе, о мечети и усыпальнице Ходжа Ахмада Яссави было предоставлено следующее: данный исторический памятник построен в начале XV века. Оно представляет одно из величественных и обширных зданий во всем крае и сохранилось в данный момент в своих главных частях. Оно единственное, где сохранились вещественные памятники Темуридской эпохи, в том числе:

- пять огромных бронзовых подсвечников, инкрустированных серебром и красной медью;
- колоссальный бронзовый котел для питьевой воды с надписями и орнаментацией;
- двое резных деревянных дверей.

А также сотрудниками комитета в мечети обнаружены и исследованы несколько надгробий над могилами различных исторических лиц. На основе заключений экспертов были предложены проекты по реставрации и восстановлению данного архитектурного памятника [ЦГА РУз. Ф-Р-394, опись 1, д.3, л.22а-29а.]. В результате данной экспедиции появилась серьезная историко-этнографическая работа А.А.Семенова «Мечеть Ходжа Ахмада Ессавийского в Туркестане» [Семенов 1936:121-130].

Восстановление исторического памятника Ахмада Яссави считалось первоочередной работой уже в 1923 году. А в 1925 г. его посетила экспедиция Б.П.Денике и архитектора М.М.Логинова. В результате данной экспедиции появились новые данные о памятнике и интересные статьи авторов [Денике 1928: 178-179; 1931:65].

В связи Постановлением Центрального Исполнительного Комитета Советов и Советов Народных Комиссаров Туркестанской Республики от 27 марта 1923 г. и от 11 апреля 1923 г. был дополнен список учета памятников, взятых под охрану и реставрацию. В том числе, ниже следующие археологические и архитектурные памятники на территории Казахстана были включены в список государственной охраны:

- Мавзолей Кок-касене в Перовском уезде;
- башня Бурана с городищем Ак-Пешин (в 12 верстах от Токмака);
- архитектурный памятник Айша-Биби, мазар Манаса, старинное городище Ак-тепе, каменная колонна у Дмитревского в Аулиятинского уездов;
- каменная колонна мечети села Сайрам в Чимкентском уезде;
- развалины древних городищ Сигнак, Бештам, Ашнаса в Перовском уезде;
- каменные здания в Ташрабадском ушелье по дороге от Нарына к Кашгару и др.

Начиная с 30-годов XX в. наблюдается плодотворная исследовательская работа археолога М.Е.Массона и Б.Н.Засыпкина над данным объектом.

М.Е.Массон, исследуя подземную часть памятника, установил существование бутовых фундаментов лишь под минаретами. А также им была открыта облицовка каменной панели цокольных частей стен, были уточнены чтения имен мастеров и даты строительства, собраны данные по исторической топографии Ясы, обращено внимание на коллекцию резных деревянных колон и т.д. [Массон 1929:124, 129].

Когда речь идет об изучении данного памятника, нельзя не отметить научные работы Б.Н.Засыпкина. Как упоминается в архивных документах, первым из исследователей Б.Н.Засыпкин предложил целую программу восстановления памятника. Но в те годы программа не была выполнена. Как и ранее все внимание было уделено аварийным участкам [ЦГА РУз. ф.Р-2406. оп.1, д. 88, л.14]. В 50-х годах XX в. по заданию правительства Казахской ССР памятник подлежал реставрации. Эта работа была поручена коллективу Специальной научно-реставрационной производственной мастерской Госстроя УзССР и проводилась в течении 1951-1959 гг. При проведении данной реставрационной работы известные архитекторы СССР Б.Н.Засыпкин (1951-1952 гг.), Т.Ш.Карумидзе (1952-1954 гг.) и Л.Ю.Маньковская (1955-

1959 г.) занимались исследованием и реставрацией этого объекта в качестве ведущего архитектора и исполнителя работ. В результате чего были подготовлены архивные документы по исследованию памятника «Архитектура комплекса Ходжа Ахмада Яссави в Туркестане» [ЦГА РУз.ф.Р-2810. оп.1, д.8. 184 л]. На основе углубленного исследования Л.Ю.Маньковской была защищена кандидатская диссертация на тему: «Исследование архитектурного комплекса – мавзолея Ахмада Яссави в городе Туркестане и вопросы его реставрации» [Маньковская 1963: 168]. Как отмечает автор, памятник Ходжа Ахмада Яссави интересен, как в историческом, так и архитектурном отношении. Так как город Туркестан был одним из пограничных пунктов средневековых государств Мавераннахра и постоянно вовлекался в политические, культурные и экономические отношения, что отразилось и на истории сложения главной святыни этого края. Исследования данного автора памятника Ахмада Яссави, кардинально отличается от других исследований. Так как, в этом исследовании применены различные методы научного исследования, такие как археологический, исторический, искусствоведческий и теория архитектуры. В результате, автор достиг большого прогресса в историографическом анализе темы, внедрении новых научных данных об истории данного памятника, а также, его восстановлении и реставрации. Проведенная исследовательская работа Л.Ю.Маньковской в 1951-1965 гг. над этим памятником заслуживает особого внимания, кроме того автором был опубликован ряд научных трудов, посвященных исследованию, восстановлению данного памятника.

В заключение можно отметить, в научных трудах исследователей архитектурного памятника Ахмада Яссави уделяется особое внимание уникальности и историческому значению данного памятника. Так как архитектурный ансамбль Ахмада Яссави считается грандиозным архитектурным памятником, построенном на основе древних традиций и является ярким примером высокой архитектурной культуры эпохи Темуридов. Как описывает средневековый историк Абулхаир Фазлаллах ибн Рузбехан: «Мавзолей Ахмада Яссави – один из самых монументальных построек во всем мире: в архитектуре мавзолея проявлено человеческое искусство до поразительности и восхищения» [Рузбехан: 95]. Исследователи, изучавшие этот архитектурный памятник в своих научных работах, также дали высокую оценку на уникальность стиля строительства,

архитектурные декорации и профессионализму местных архитекторов. Одним словом, данный архитектурный ансамбль считается бесценным произведением искусства эпохи Темуридов. Вклад вышеупомянутых исследователей является огромным в деле изучения, восстановления, сохранения и унаследования таких бесценных наследий нами.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРА

- ЦГА РУз. Ф-Р-394, опись 1, д.5, л.2.
ЦГА РУз. Ф-Р-394, опись 1, д.3, л.22а-29а.
ЦГА РУз. ф.Р-2406. оп.1, д. 88, л.14.
ЦГА РУз.ф.Р-2810. оп.1, д.8. 184 л.
Абулхаир Фазлаллах ибн Рузбехан "Михман-намеи Бухара" //Труды АН КазССР, Институт истории, археологии и этнографии. – Алма-Ата, 1958. –С.95.
Бекчурин М. Описание мечети Азрета, находящейся в городе Туркестане //Военный сборник, 1866, №8. – С.209-217.
Пашино П. Описание мечети Азрет //Туркестанский край в 1866 г. Путевые заметки П.Пашино. – СПб, 1866. – С.61-65.
Гейнс А.К. Описание мечети в Туркестане //Путешествие в Туркестан. Дневник 1866 г. Собрание сочинений. Т.II. – СПб, 1898. – С.271-275.
Сорокин Н.В. Легенда о мечети Ахмада Яссави //Исторический вестник. Т.ХХХII, – СПб, 1889. – С.117-121.
Лерх П.И. Сведения по истории и эпиграфике мавзолея Ахмеда Ясеви //Археологическая поездка в Туркестанский край в 1867 г. – СПб, 1870. – С.15.
Булгаков Ф.И. В.В.Верещагин и его произведения. Иллюстрированное издание. – СПб, 1905.
Подлинный текст жалованной грамоты, данной Тимуром Туркестанской мечети Хазрета Ясеви //ПТКЛА, год 3, 1898. – С.75-80.
Ахмеров П.Н. Надписи мечети Ахмада Ясеви //Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т.ХIII. – Казань, 1898. – С.538-551.
Семенов А.А. Мечеть Ходжа Ахмада Есевичского в Туркестане //Известия Средазкомстариса. Вып.1, Ташкент, 1936. – С.121-130.
Денике Б.П. О резных деревянных дверях в Средней Азии //Труды секции археологии РАНИОН. Т.IV. – М., 1928. – С.178-179.

Денике Б.П. Прикладное искусство Средней Азии //Художественная культура советского Востока. – М.-Л., 1931. – С.65.

Массон М.Е. О постройке мавзолея Ходжа Ахмада Яссави в г.Туркестане //Известия Среднеазиатского географического общества, т.ХІХ, – Ташкент, 1929. – С. 124, 129.

Маньковская Л.Ю. Исследование архитектурного комплекса – мавзолея Ахмада Яссави в городе Туркестане и вопросы его реставрации.:дисс... на соиск.канд.искусств. – Ташкент, 1963. –168 стр.

КАЗАХСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В ТВОРЧЕСТВЕ ТАТАРСКОГО ПИСАТЕЛЯ И ПЕРЕВОДЧИКА ЛИРОНА ХАМИДУЛЛИНА

Хамидуллин Булат Лиронович*

Kazakh literature in the works of Tatar writer and translator Liron Khamidullin

ABSTRACT:

Tatar writer and translator, honored worker of culture TASSR (1982), laureate of literary awards of a name of Gayaz Ishaki (2010) and Jamal Validi (2017) Liron Khamidullin almost his entire life devoted to the study of Turkic (Tatar, Kazakh, Karakalpak, Uzbek, etc.) literature of XIX–XX centuries. A large place in his works is the translation and publication of works of Turkish writers of Kazakhstan and Central Asia. This paper considers the contribution of Liron Khamidullin in studying and promoting the works of Kazakh, Karakalpak and Uzbek writers among the Tatar people.

KEYWORDS: Liron Khamidullin, Kazakh literature, Tatar literature.

Татарский писатель и переводчик, заслуженный работник культуры ТАССР (1982), лауреат литературных премий Министерства культуры и Союза писателей Республики Татарстан им. Гаяза Исхаки (2010) и Джамала Валиди (2017) Лирон Хайдарович Хамидуллин родился 22 октября (по паспорту – 10 ноября) 1932 г. в с. Старая Тюгальбуга Куйбышевской области

* Кандидат исторических наук, заведующий Центра изучения татарской диаспоры, Институт татарской энциклопедии и регионоведения Академии наук Республики Татарстан (г. Казань), bulat.antat@mail.ru.

СССР. Школу окончил в с. Старая Белогорка Оренбургской области. В 1949–1956 гг. учился в Казахстане – в Актюбинском техникуме железнодорожного транспорта. В годы учебы в техникуме в областной газете “Социалистик жол” увидели свет его первые небольшие статьи на казахском языке. После окончания техникума в 1956–1960 гг. он работал в г. Орск, одновременно обучаясь во Всесоюзном заочном политехническом институте и Университете марксизма-ленинизма. С января 1961 г. живет в Казани. В 1967–1983 гг. возглавлял Татарское отделение Литературного фонда Союза писателей СССР, в 1985–1993 гг. работал редактором в Татарском книжном издательстве, в 1998–2005 гг. – старшим научным сотрудником в Институте Татарской энциклопедии Академии наук Республики Татарстан. Владеет казахским, каракалпакским и узбекским языками [Эдипләребез 2009: 576–578; Татарская 2014: 188].

Профессионально литературной деятельностью Л.Х.Хамидуллин занимается с начала 1960-х гг. Уже в 1968 г. был издан первый сборник его рассказов “Юлда” (“В пути”), в 1971 г. увидела свет повесть “Дала иртәсе” (“Степь пробуждается”). Сегодня Лирон Хайдарович является признанным мастером пера и на его счету десятки художественных и публицистических произведений, книг, переводов и др., известных не только в Татарстане, но и далеко за его пределами [Татары 2016: 169; Татары Казахстана 2016: 315]. Хотелось бы отметить, что некоторые его документальные повести, рассказы и очерки были переведены и изданы на азербайджанском, белорусском, каракалпакском, русском, турецком и узбекском языках (см., например: [Хәмидуллин 1981: 183–192; Хамидуллин 1981: 157–166]), некоторые рассказы были включены в антологии татарской прозы [Татар 2001: 272–279; Современная 2007: 463–478].

Становление Лирона Хайдаровича Хамидуллина как писателя началось в Казахстане, тогда же проявился его интерес к казахской истории, культуре и литературе. Этот интерес он пронес через всю свою жизнь, внося большой вклад в сплочение дружбы двух родственных народов, в развитие татарско-казахстанских литературных и научных связей

Большое место в творчестве Лирона Хайдаровича занимают переводы казахской литературы на татарский язык. Работая в аппарате Союза писателей Татарстана он активно участвовал в приеме гостей из республик Средней Азии, как человек, владеющий несколькими тюркскими языками. Вскоре он был

привлечен в качестве переводчика и вошел в малый отряд татарских писателей, занимавшихся параллельно со своим основным творчеством переводами с родственных тюркских языков. В эту группу также входили писатели Сарвар Адгамова, Нури Арслан, Ахмет Исхак, Мустафа Нугман, Махмут Хусаин.

Несмотря на то, что Л.Хамидуллин переводил и с узбекского, и с каракалпакского языков, предпочтительней для него была казахская литература, с которой он начал знакомиться с юношеского возраста. Приобретая во время одной из поездок в Среднюю Азию двухтомник собрания сочинений Абая Кунанбаева, он задумал переиздание этого двухтомника на татарском языке в ТАССР. Но на ближайшие годы в план изданий Татарского книжного издательства был включён только однотомник избранных сочинений классика казахской литературы. Хотелось бы отметить, что до этого три первые книги Абая на родном казахском языке также были изданы татарскими издателями: в 1909 г. в Санкт-Петербурге Ильясом Брагинским, в 1916 г. в Оренбурге Дэрдмендом (Закиром Рамиевым), в 1922 г. в Казани Татарским государственным издательством. Перевод произведений Абая для однотомника избранных сочинений был выполнен поэтами Н.Арсланом, А.Исхаком, А.Рашифом, М.Хусаином и М.Шабаевым, а размышления поэта в прозе “Таклию” перевел составитель книги Лирон Хамидуллин [Абай 1981: 185-247].

Среди переводов Л.Хамидуллина отметим: известный рассказ академика Казахской академии наук М.Ауэзова “Өйләнү” (“Женитьба”) (впервые издан на страницах журнала “Казан утлары”, 1977, № 12; в 1987 г. был включен в сборник рассказов “Дуслык аланы” – “Поляна дружбы”, составитель Л.Хамидуллин); повесть У.Букиева “Ялгыз аучы” (“Одинокий охотник”) (впервые издан в журнале “Казан утлары”, 1985, № 12; повторно в 1993 г. в сборнике из шести казахских повестей “Жэйләүдә” – “На джайляу”, переводчик Л.Хамидуллин); произведение М.Магауина “Кара кыз” (“Черноглазка”) было переведено Л.Хамидуллиным по просьбе составителя второго сборника повестей казахских писателей “Дала гөлләре” (“Цветочки степи,” Казань, 1991).

Лироном Хайдаровичем подготовлен целый ряд публицистических статей, посвященных известным казахским деятелям искусства и культуры. Он не забывал отмечать отдельными статьями круглые даты рождения классиков казахской литературы. Так к 140-летию со дня рождения поэта Абая в

журнале “Казан утлары” № 7 за 1985 г. была опубликована небольшая статья Л.Хамидуллина. В 1984 г. вышла его статья “Казакъ иле узаманы” (“Казахский удалец”) в газете “Социалистик Татарстан”, посвященная поэту и одному из организаторов Казахской Советской Автономной Республики Сакену Сейфуллину. В 1987 г. на страницах газеты “Социалистик Татарстан” была помещена большая статья, посвященная известному прозаику, автору романа-двухтомника об Абае Кунанбаеве, академику-филологу Казахской академии наук Мухтару Ауэзову. Большой очерк, посвященный Л.Хамидуллиным народному артисту Казахской ССР, лауреату Государственной премии Казахстана композитору Латифу Хамиди, рожденному в Татарстане, назван символично – “Соловей двух народов” (“Ике халыкның былбылы”). Действительно, Л.Хамиди был не только автором музыки десятков казахских песен, опер и гимна Казахской ССР (один из трех авторов), но создал много песенных мелодий и на стихи татарских поэтов. Об этом подробно описано в указанном очерке Л.Хамидуллина.

Большой интерес Лирон Хайдарович проявлял к истории казахского народа, так как она очень сильно переплеталась с историей татар. Так, в одной из научно-популярных статей Л.Х.Хамидуллин, в частности, указывал, что повесть “Көргенди бала” (“Прилежный мальчик”) Мухамбетораза Нурбаева, изданная братьями Рамиевыми в Оренбурге в 1911 г., возможно, является первой повестью на казахском литературном языке; а один из первых романов на казахском языке “Бәхетсез Жамал” (“Несчастная Джамал”) Мирджакипа Дулатова был издан тоже татарами в Казани в 1913 г. [Хамидуллин 2009: 210–217]. И о первой газете, выпускавшейся в Ташкенте с апреля 1870 г. на казахском и узбекском языках, т.е. о первом тюркоязычном печатном издании в России – “Төркестан вилаяте гәжитө” (еженедельное приложение к русскоязычной “Туркестанские вести”), на основе данных казахских ученых Л.Хамидуллиным также была написана статья в очерке “Беренче карлыгачлар” (“Первые ласточки”, 1991 г., газета “Шәһри Казан”).

Впервые в СССР по инициативе Лирона Хамидуллина был организован так называемый “обменный” выпуск сборников повестей казахских и татарских писателей. До этого выпуск книг переводных произведений в обеих республиках шел самотеком. Такой плановый выпуск сборника произведений восьми татарских авторов “Татар повестери” был осуществлен издательством

“Жазушы” в Алма-Ате в 1979 г. Автор-составитель книги и автор кратких биографических данных – Л.Хамидуллин. Ответный сборник вышел в Казани в том же году – в книгу “Ак дөя”, принятой по названию одной из повестей (Сатимджан Санбаев, “Аруана”) тоже вошли произведения восьми авторов (казахов). Предисловие-представление осуществлено так же инициатором этих изданий Л.Хамидуллиным.

Как мы видим, в творчестве Лирона Хайдаровича Хамидуллина большое место занимают переводы и издание произведений писателей Казахстана и Средней Азии. Хотелось бы отметить, что начиная с 1970-х гг. Л.Х.Хамидуллиным проделана огромная и важная работа по пропаганде произведений казахских, каракалпакских и узбекских писателей среди многочисленного татарского народа. К счастью, прерванные в начале 1990-х гг. связи Казани с родственными литературными организациями и отдельными прозаиками и поэтами Казахстана и Средней Азии в последние годы стали постепенно налаживаться. И Л.Х.Хамидуллин, которому в этом году исполняется 85 лет, еще намерен послужить этому делу по мере своих возможностей...

ЛИТЕРАТУРА

Әдипләребез: биобиблиографик белешмәлек: 2 томда / Төз. Р.Н.Даутов, Р.Ф.Рахмани. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2009. 2 т. 735 б.

Татарская энциклопедия: В 6 т. Казань: Ин-т Татарской энциклопедии, 2014. Т. 6. 720 с.

Татары Симбирского-Ульяновского края. Ульяновск: Печатный двор, 2016. 264 с.

Татары Казахстана. Казань: Ин-т татарской энциклопедии и регионоведения, 2016. 480 с., 50 с. илл.

Хәмидуллин Л. Кыскы жол (аул. Х.Жумашев) // Татар гүрриндери / Жыйнаган хәм баспага таярлаганлар Л.Хәмидуллин, Ә.Кожыкбаев. Нөкис: “Каракалпакстан” баспасы, 1981. 183–192 б.

Хамидуллин Л. Кадрдон сукмоқлар // Йиллар ва йуллар: Татар ёзувчиларининг хикоялари / Тупловчи Л.Хамидуллин, тарж. Х.Эргашев. Тошкент: Адабиёт ва санъат нашриёти, 1981. 157–166 б.

Татар хикәясе антологиясе: егерменче гасыр / Төз. М.Х.Хузин. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2001. 607 б.

Современная татарская проза: пер. с тат. / Сост. Л.Газизова, С.Мальшев. Казань: Татарское книжное изд-во, 2007. 670 с.

Абай. Шигыръләр, поэмалар. Хикмәтле сүз. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1981. 256 б.

Хәмидуллин Л. Кичке шәфәкъ. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2009. 255 б.

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ ОТРАЖЕНИЯ БАШКИРСКОГО ЭПОСА «КУЗЫЙКУРПЕС И МАЯНХЫЛУ» В ТВОРЧЕСТВЕ РУССКОГО АВТОРА XIX В.

Хуббитдинова Нәркәс Ахметовна *

The culturological reading reflection of the Bashkir epos "Kuzykurpes and Mayanhylu" in the works of Russian author XIX c.

ABSTRACT:

This paper attempts to examine the actual problem Bashkir-Russian folklore and literary relations in the context of literary and cultural studies, and the folk epic and related historical and cultural identity - as an object of cultural anthropology through the eyes of Russian writers of the XIX century. For the problem of disclosure in this key challenge for us to show the mechanism of the transition to the non-indigenous national epic ground, reflect the artistic and aesthetic features of a rethinking of traditional motifs and images in the non-cultural interpretation, etc.

KEYWORDS: Bashkir folklore, Russian literature, artistic reinterpretation of the motive, image, tradition, cultural anthropology, intertextuality.

В современной гуманитарной науке «культура» как понятие относится к фундаментальным наукам. Изучение проблемы литературного использования фольклорного сюжета на стыке двух научных дисциплин, фольклора и литературы в частности, в структуре культурологии представляет собой направление культуроохранной деятельности, сохранение культурного наследия одного народа в художественной словесности другого в том числе. Следовательно, изучение данной проблемы в культурологическом аспекте, как культурная антропология также соотносима с фундаментальными разделами науки о формах социальной коммуникации и трансляции опыта – филологические,

* Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук, narkas08@rambler.ru

педагогические, искусствоведческие науки и религиоведение. Рассмотрение литературы с точки зрения культурологии способствует обобщению анализируемого материала, художественного переосмысления национального фольклора в литературе, вообще, русской литературе, в частности.

Изначально интерес русской прогрессивной интеллигенции к фольклору разных народов, в том числе башкирскому, обусловлен рядом общественно-политических, социальных причин – событиями, происходящими в царской России в XVIII – XIX веках. Усиление закрепощения крестьян, французская, и крестьянская революции заставили русскую интеллигенцию, которым было безразлично социально-политическое положение народа в России, обернуться лицом к простому люду, пристальнее взглянуть на его быт, заинтересоваться его устно-поэтическим творчеством, в котором более всего отразилась правда о тяжелой жизни народа, его мечты и чаяния. Следствием этого явилось «выдвижение в русской литературе новой проблемы ... интерпретации народной поэзии, которую можно назвать иначе борьбой за фольклор» [Азадовский 1960: 124]. В этой связи не остался в стороне и Башкирский край.

В башкирской филологической науке к проблеме башкирско-русских фольклорно-литературных связей в разные годы обращались такие известные башкирские ученые как А. Харисов, М. Рахимкулов, С. Галин, М. Мамбетов, М. Идельбаев и другие. Однако до сих пор к данному вопросу в национальной науке не применялся культурологический подход. В то время как изучение этой проблемы творческого переосмысления, например, народного эпоса в инонациональной художественной словесности именно с этой точки зрения во многом восполнит данный пробел и станет объектом пристального внимания у исследователей в будущем.

Более сложной и глубокой формой познания духовной картины мира народа является его эпос. Эпос – крупное и масштабное произведение, повествующее о жизни и быте народа с охватом его мифологии и реальных исторических событий, культурного пространства, «обобщенные и типизированные через монументальные образы» [Башкирское народное творчество 1972: 6].

Башкирский народный эпос отражает важные события из жизни рода, обычаи, традиции, предрассудки и суеверия народа, его духовный мир, в нем поэтически выражены смелость и удаль батыров – народных героев, воспета девственная красота и

неповторимость природы родного края. Героическое начало в эпосе переплетается с народной мудростью, моралью, красноречивым языком, богатым внутренним миром и философичностью ума. Он охватывает национальную самобытность, культурное, творческое своеобразие, менталитет народа. Эпос и сегодня не теряет свою актуальность, все чаще и чаще становясь объектов научных изысканий. Согласно исследованиям современных фольклористов, во время экспедиций до сих пор можно найти отдельные варианты или осколки крупных эпических произведений («Заятуляк и Хыу-хылу», «Кузыйкурпес и Маян-хылу», «Алпамыш» и других) [Юлдыбаева 2014: 238-241].

В разные годы башкирский эпос также стал источником для художественного творчества писателей. Зачинателем же традиции художественного использования эпического наследия башкир или цитирования в интертекстуальном его понимании, как культурологического аспекта, по праву считается простой крепостной крестьянин оренбургского помещика Н.И. Тимашева – Тимофей Савельевич Беляев (1768 – 1846). Именно после опубликования в 1812 году «Куз-Курпяч, башкирской повести, писанной на башкирском языке одним курайчем и переведенной на русский в долинах гор Рифейских, 1809 года» (далее – «Башкирская повесть»), созданной по мотивам башкирского народного эпоса «Кузыйкурпес и Маян-хылу», у демократической части русской интеллигенции возрос интерес к Башкирскому краю. Под влиянием беляевской версии на сюжет этого эпоса, популярного также среди других тюркских народов – казахов, татар, алтайцев, А.С. Пушкин, прибывая осенью 1833 года в Оренбургской губернии, попросил своего друга В.И. Даля записать для него один из вариантов этого эпического памятника [Хуббитдинова 2011: 14].

Очевидно, именно восхищение башкирским народом и уважение к его истории сыграли особую роль в создании такого литературного произведения. В повести во всей своей красе художественно отразились фольклорные мотивы, традиции и обычаи, этнографические картины из жизни и быта народа, тепло поэтизированы его духовное богатство. Это фольклорные мотивы о бездетной семейной паре, колыбельной свадьбе, любовном треугольнике и т.д. Нашли свое отражение такие обычаи, как наречение именем новорожденного, сговор об исполнении в будущем «колыбельной свадьбы» новорожденных младенцев и

т.д. Своеобразную идейно-эстетическую функцию выполняют мифические герои в лице святого старца Авлии, доброй Мяскай, злого демонического Дью-Пяри-Оборотня, как части культурного, духовного наследия башкир, их древних мифологических представлений. Основная идейная тематика башкирского эпоса, заключающаяся в трагической гибели влюбленных, бессмертии любви, в повести преобразуется в политическую идею – идею дружбы народов – башкир и киргиз-кайсаков (казахов), родства между ними, а также в преследовании цели ознакомить инациональную аудиторию с духовной картиной мира башкир.

Творческий подход Т.С.Беляева, примененный в работе над башкирским эпосом, в его интерпретации инационального эпоса на свой национальный лад, проведении основной идеи и сюжета сквозь призму иной культуры, в конечном счете, представляется культурной антропологией, архетипичной деятельностью относительно своих последователей. Как уже было сказано, к известному эпосу обратил свое внимание классик русской литературы А.С.Пушкин.

В данной статье рассмотрим некоторые образцы художественного перевоплощения традиционных мотивов, образов, народных обрядов и обычаев в литературной повести «Куз-Курпяч» или «Башкирской повести».

Известно, что рождение ребенка – это всегда радость для семьи и всего рода. Там, где есть дети, есть надежда на будущее. Поэтому с просьбой о рождении ребенка, чаще сына, люди обращались ко всем святым силам, закрепляя молитвы жертвоприношениями. В период исламизации просьбы начинают “адресовать” самому аллаху и его святому пророку Мухаммеду.

Мотив достижения цели с помощью усиленных молитв госуду встречается и в эпосе многих тюркских народов. В киргизском эпосе «Манас» старик Якуб всю жизнь усердно молился о рождении наследника, и в преклонном старческом возрасте, наконец, бог подарил ему сына. В узбекской версии башкирского эпоса эпоса «Алпамыш» – «Алпамыс» бездетные муж и жена совершают паломничество в святые места, 40 дней и ночей молятся на могиле святого Халифа, после чего за усердие были вознаграждены наследником.

Отец героя Карабай из «Башкирской повести», в целом, напоминает этих героев. Он также переживает из-за отсутствия наследника. Часто свою молитву с просьбой о ниспослании ребенка, он подкрепляет жертвоприношением: устраивает йыйын

(летние праздники с разными играми и развлечениями. – *Н.Х.*), во время которого варятся котлы с жирным мясом, которым угощаются весь аул, бедные и нищие одариваются одеждой, едой. Все это он проделывает от чистого сердца, с большим желанием.

Вознесение молитвы богу является предпосылкой чудесного рождения героя. А предсказание о необычном, чудесном рождении сына является традиционным приемом народных сказок и эпоса. К примеру, в вариантах устной версии башкирском эпосе «Кузыйкурпес и Маян-хылу» дети рождаются в результате съеденного родителями разделенного пополам яблока или их семечек. В более поздних эпических произведениях религия накладывает свой отпечаток: к примеру, рождению киргизского Манаса или узбекского Алпамыса способствуют усердные молитвы будущих родителей.

После таких усердных молитв и удачной охоты к Карабаю является седобородый странник, который, как оказалось, не был простым мусafirом – путником, а – посланником самого пророка Мухаммеда: «Карабай! – говорит он. – Усердное твое моление ходатайством Магомета, покровителя нашего закона, достигло всевышнего. Я прислан от пророка возвестить тебя, что родится тебе сын от жены твоей Алтыши» [Башкирия в русской литературе 1989: 250]. Данное предсказание отсылает нас к пророчеству о рождении Христа, имплицитно напоминая библейскую историю о пришествии Мессии. Под национальным мифическим образом в данном случае скрывается общехристианский библейский мотив, использованный автором на интуитивном уровне, что влечет за собой культурные наслоения и интертекстуальную связь. Впоследствии в повести, конечно, на свет рождается не святой и не пророк, но культурный герой – истинный батыр и зачинатель семи крупных башкирских родов, башкирского народа, в целом.

Появление верного посланника самого Мухаммеда усиливает мистику описанной картины и подчеркивает необычность рождения долгожданного сына, а, следовательно, необычность происхождения башкирского народа, взявшего начало от рода Куз-Курпяча согласно сюжету повести. Другими словами, эпический мотив чудесного рождения героя порождает микросюжет о чудесном происхождении целого этноса так же, как и целый сюжет священной Библии в ее культурологическом прочтении как части универсалии культуры.

Во второй раз Авлия является перед охотящимся за необычным зверем отцом и сыном:

Вотще пускается вы стрелы свои:
Не победить вам непобедимого ...
Сие чудовище не дикий зверь
Но злой и лютый Дью-пяр
Магомета ненавидящий... –

так характеризует он ненавистного врага [Башкирия в русской литературе 1989: 259].

Авлия не только хорошо знает это чудовище, он так же осведомлен о том, что он является оборотнем (т.е. может предстать перед человеком в различном облике), и что у него есть уязвимое место – правая пятка. Другого способа уничтожения его нет.

Данный демонологический образ вызывает интертекстуальную связь, а именно аллюзию на мифический персонаж из повести В.И. Даля «Башкирская русалка» (1843), написанной на основе башкирского народного эпоса «Зятуляк и Хыу-хылу». Во введении своего произведения автор, говоря о суевериях башкир, рассказывает случай о том, как из дна высохшего озера, что неподалеку от озера Шульган, выбежал оборотень, принимающий вид различных животных и приносящий разный вред и болезни людям. Охотники никак не могли с этой нечистью покончить, пока один из них не выстрелил в пятку, чем и уничтожил оборотня [Башкирия в русской литературе 1989: 172].

Куз-Курпяч из «Башкирской повести» покончил с оборотнем схожим способом. Невиданное чудовище, которое, убегая от батыров, провалилось в щель скалы, вдруг предстало перед ними в качестве всадника, одетого с головы до ног в стальное одеяние. Вот в такой решающий момент вновь является Авлия и дает советы, как победить оборотня:

... Есть под пятою его правой ноги,
Место смертельное, – тут порази!

Куз-Курпяч, изловчившись, воспользовался подсказкой старца, в результате Дью-пяр тут же испускает дух.

Аллюзия данного образа с оборотнем далевской повести еще более усиливается. У Даля он, оборачиваясь из облика одного зверя в другой, в конце концов, принимает «последний, человеческий образ, в латах, шишаке, с огромным обоюдоострым мечом» [Башкирия в русской литературе 1989: 175]. У Беляева, как уже было сказано, он в конце также появляется в образе человека, «покрытого стальной кольчугой и держащего в руках ужасной величины чугунную палицу» [Башкирия в русской литературе

1989: 260]. Подобные аллюзии, интертекстуальные связи позволяют предположить, что Даль, создавая свою «Башкирскую русалку», безусловно, был знаком с беляевской «Башкирской повестью», изданной отдельной книгой еще в 1812 году.

В следующий, третий раз, Авлия является перед Куз-Курпячем с печальной вестью о смерти отца. Он во всех подробностях рассказывает молодому батыру о его героической гибели. Затем, дав совет, как похоронить отца, он вновь исчезает.

В четвертый, последний раз, Авлия встречается с егетом в тот момент, когда последний пускается в путь на поиски нареченной невесты. И тут святой старец побеспокоился о своем молодом подопечном: он указывает путь к доброй Мяскяй, которая в дальнейшем поможет ему в поисках Баяны. На этом месте, признавшись, что он выполнил поручения пророка Мухаммеда и его роль завершена, он в тот же час умирает. Так святой старик «сходит» со сцены действий.

Образ седобородого Авлии напоминает нам святого Хызыра Ильяса – спутника заблудившихся в дороге путников и странников. У башкир, когда кто-то отправляется в путь, то ему желают: «Пусть спутником твоим будет святой Хызыр-Ильяс!», «Пустился в путь-дорогу, Пусть спутников будет Хызыр», то есть в пути всегда поможет святой Хызыр [Юлдыбаева 2011: 102-103]. В народных сказках и эпосе этот образ встречается достаточно часто: белобородый старец указывает герою верный путь, помогает ему в путешествии, исцеляет его раны, предсказывает его будущее (кубаир «Аксак кола», эпос «Кузыйкурпес и Маян-хылу», сказка «Бабай, Хызыр Ильяс, царь» и т.д.).

Надо сказать, что Хызыр-Ильяс является популярным мифическим образом в эпическом творчестве тюркских народов вообще. Он присутствует и в алтайской версии «Козын-Эркеш – Баян-Сулу», где белобородый старец в чалме, Ак-Сагал, напоминающий известного Хызыра, также помогает герою в поисках нареченной невесты [Каташ 1964: 89-97, 94]. В башкирской версии рассматриваемого эпоса, записанного С.Ф. Миржановой в 1971 г. в д. Байдавлет Зианчуринского района республики Башкортостан у Сайфуллина Абдуллы, белобородый святой старец в белом одеянии по просьбе Баян-хылу (Маян-хылу), срастив отрубленную голову Кузыйкурпеса с шей, оживляет его на три дня. В казахской версии этого же эпоса также присутствует белобородый старец – чудотворец. Когда Баян-сулу горько плакала над бездыханным телом Козыхана, вдруг невесть

откуда появившийся белобородый старик берется исполнять ее желание: по ее просьбе он также на три дня оживляет егета [Козы-корпеш – Баян-слу 1959: 322].

Если в народных поверьях и суевериях Хызыр-Ильяс помогает людям в пути, в тяжелую минуту, в сказках и эпосе он делится с героем своей чудодейственной силой, то в «Башкирской повести» Авлия-Хызыр выступает от имени бога и действует только по воле бога и пророка Мухаммеда. И этот образ, пришедший из глубины языческих верований, с легкой руки Т. Беляева превращается в образ исламизированного праведника. Возникший когда-то на фольклорной почве, он приобретает новое лицо, одухотворенное учением и принципами исламской религии и выполняет новую функцию, заключающуюся в служении богу, в выступлении от его имени в качестве связующего звена между вечным и смертным.

Так «Башкирская повесть», художественно используя сказочные мотивы, проводит эпический сюжет сквозь различные культурные наслоения, чем качественно усовершенствует его как в идейном, так и в художественном отношении.

Таким образом, опубликованная в 1812 году «Башкирская повесть» Т. Беляева является первым литературным произведением на русском языке о Башкортостане с художественным изображением этнографических картин из жизни и быта башкир, их фольклорных традиций и мифических образов. В этой повести ценителей искусства слова привлекал простой, почти детский нрав башкир, их самобытный фольклор, а главное, их богатое историческое прошлое. Литературная деятельность Т. Беляева не позволила исчезнуть от забвения письменной версии башкирского эпоса «Кузыйкурпес и Маян-хылу», что подготовило почву для сохранения духовной культуры инационального народа. Потому что и в авторской интерпретации эпоса сохранилась самобытная традиция, отражающая духовную картину мира народа. Культурные наслоения в виде традиций древних языческих верований, мифических образов и мусульманской религиозной традиции позволило сохранить историко-культурное наследие башкирского народа. А сам автор Т. С. Беляев, заложив основу литературно-культурного переосмысления народного эпоса, сам стал образцом антропологической культурой, к которой позже ссылались его последователи.

ЛИТЕРАТУРА

Азадовский М.К. Статьи о литературе и фольклоре. М.; Л.: Наука, 1960. – 547 с.

Башкирское народное творчество: Эпос / Сост. М.М. Сагитов. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1972. Т.1. – 340 с. (на баш. яз.).

Юлдыбаева Г.В. Башкирский эпос в современной записи // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: Материалы Всероссийской научной конференции. – Уфа: ИИЯЛ, 2014. – С.238-241.

Хуббитдинова Н.А. Художественное отражение фольклора в литературе XIX века (к проблеме русско-башкирских фольклорно-литературных взаимосвязей). – Уфа: АН РБ, Гилем, 2011. – 126 с.

Башкирия в русской литературе / Сост. М.Г. Рахимкулов. Уфа: Башкир. книж. издат-во., 1989. Т. I. – 512 с.

Юлдыбаева Г.В. О Хызыр Ильясе // Экспедиционные материалы: Бурзянский район РБ. – Уфа: ИИЯЛ, 2011. – 208 с.

Каташ С.С. Алтайские варианты эпоса «Козы-Корпеш и Баян-слу» // Народный эпос «Козы-Курпес и Маян-хылу». – Уфа, 1964. – С.89-97

Козы-корпеш – Баян-слу: Казах халк эпосы. – Алма-Ата, 1959. – 354 с.

АЛТАЙ И МЛАДЕНЕЦ – РАВНОВЕСНЫЕ СВЯТЫНИ В ПОЭЗИИ С. САРТАКОВОЙ

Чинина Эльвира Петровна*

Altai and an Infant are Equal Relics in the Poetry by S. Sartakova

ABSTRACT:

The article is devoted to the analysis of images of childhood in the poetry by S. Sartakova. Images of childhood are traced as a memory image. Mothers and children's figures possess a national coloring and carry the elements of national mode.

KEY WORDS: image; national world view; poetics

* Кандидат филологических наук доцент, старший научный сотрудник Института алтаистики им. С.С. Суразакова chininaelvira@mail.ru

Сурайа Сартакова (Светлана Михайловна Кензина) – писатель, поэтесса, переводчик русской классической и современной поэзии. Сурая Михайловна - член Союза писателей РФ, Лауреат общественной премии Г.И. Чорос-Гуркина (1995), почетный гражданин РА (2005), почетная мать (Быйанду Эне).

Поэзия Сартаковой практически не изучалась алтайским литературоведением. Лирике алтайской поэтессы уделялось некоторое внимание на страницах периодической печати и в отдельных критических статьях исследователей и переводчиков. Исследователь Н.М. Киндикова о творчестве С.М. Сартаковой пишет: «Дебют Сурайи Сартаковой состоялся в 1977 году. Он отмечен выходом коллективного сборника стихов, куда вошли довольно зрелые произведения поэтессы, позволяющие говорить о степени ее одаренности. Стихи Сурайи Сартаковой насыщены традиционными образами, оригинальными сравнениями и символическими выражениями» [Киндикова 2003: 126].

С. Сартакова родилась 4 ноября 1950 года в Улаганском районе в селе Кокбаш. В переводе с алтайского языка слово «Кокбаш» означает «Синяя голова» по названию скалы, под которым расположено село. Кокбаш находится в одном из самых красивых уголков Горного Алтая – на берегу бурной горной реки Чолушман, впадающей в озеро Алтын-Кель (Телецкое). В январе того же года семья Сурайи Михайловны переехала в село Балыкча, где и прошло ее детство. В селе Балыкча она окончила семь классов, а затем три года обучалась в Улаганской школе.

В 1970 -1971 годах Сурайа Михайловна работала пионервожатой в Чолушманской школе. Позже уехала в город Барнаул, где работала на Алтайском моторостроительном заводе (АМЗ).

Однажды, читая газету, она наткнулась на объявление о конкурсе для желающих поступить в Московский Литературный институт имени Алексея Максимовича Горького. Поэзию Сурайа любила с раннего детства, поэтому с интересом приняла участие в конкурсе и поступила на заочное отделение института.

Литературный институт дал многое. В памяти остались любимые преподаватели, интересные семинары и увлечение чтением. Да и вся культурная, литературная Москва была хорошей школой. После окончания Литинститута, с 1973 года, Сурайа Михайловна начала сотрудничать с газетой «Алтайдын Чолмоны». Опыт работы журналистом также не прошел даром. Но более всего ей нравилась работа с детьми. Жизненные обстоятельства не

противоречили ее собственным устремлениям, и в 1978 году она устроилась на работу в детский сад «Айучак» (Медвежонок) в селе Балыкча.

В 1983 -1989гг. Сурайу Михайловну выбрали председателем совхоза. Но расставаться с творческой работой с детьми ей никогда не хотелось, поэтому позже, в 1990-1992, годах она работала учителем ИГА (истории Горного Алтая) в местной школе. А с 1991 года параллельно со своей основной работой, проводила фольклорный кружок «Тастаракай» («Плешивый»).

Но любимым занятием в жизни все-таки стало литературное творчество. Первые произведения С. Сартаковой вышли в 70-х годах («Іаш тужымнын Іанары», 1977). С того времени вышло девять поэтических сборников: ««Кўнкаајы» (1981j.), «Улуска быйаным» (1984 j.), «Сўўштин боочызы» (1986 j.), «Ырыс кўнзейли» (1992 j.), «Эрјине» (1995 j.), «Ак Чолушпа алтайым» (1995 j.), «Санаалар» (2000 j.) «Јўрўмнин элестери» (2010 j.). В 1995 году алтайская поэтесса стала лауреатом премии Г. И. Чорос-Гуркина за сборники «Эрјине» и «Ак Чолушпа Алтайым», а в следующем, 1996 году, она была принята в Союз писателей Республики Алтай.

Значительное место занимают в поэзии Сартаковой стихи, посвященные ее собственным детям. У алтайской писательницы пятеро детей. Ей была вручена «Медаль материнства» («Быйанду Эне»). Самая старшая - дочь Аржана, дизайнер модельер, дочь Сырга - работает в сельской администрации, третья дочь Айана - журналист, а дочь Айдана менеджер. Единственный сын Эркин учится в Горно-Алтайском государственном университете.

Для своих детей Сурайя Михайловна построила дом. Но приведем подробнее ее собственный рассказ об этом, который опубликован В. Боконоковой в газете «Алтайдын Чолмоны» от 4 ноября 2010 года («Кажы ла улгер менин Јурумим» - «Моя жизнь в моих стихах»): «В сорок лет сама построила дом. Сруб привезла из Артыбаша через Телецкое озеро, не хватающие бревна я попросила у одного из сельчан, бревна для потолка попросила в совхозе, с берега озера украли шесть бревен лиственниц. Я украли эти бревна, потому что негде было больше взять. В конце я своими руками слепила печку дома. Многое зависит от самого себя. Гнездо очень многое значит для человека. Я старалась для того, чтобы мои дети приезжали, встречались здесь друг с другом. Большинство работ я делала сама: колотила (кадап), Јоноп, строгала (эптеп), ставила (тургузып). Сейчас я бы легко смогла бы

стать прорабом строителей. Но то, как я строила дом - это целая история. Если писать об этом, получится целая повесть».

К теме материнства автор возвращается вновь и вновь. В одном из предисловий своего сборника она признается: «Во всех строках, посвященных теме матери, я благодарю свою мать и выражаю любовь к своим детям. Я думаю, в моих стихах объединены мысли, и заботы всех матерей. Ничего нового я не открываю, а рассказываю, как оно есть на самом деле».

В одном из стихотворений, посвященных теме материнства, образ матери, держащей в одной руке младенца, в другой – простор вечного Алтая, монументален, как высеченная из камня скульптура.

Я - МАТЬ

В одной руке – младенец мой бесценный

Смеется, ножки пухлые задрал...

В другой руке – простор Алтай Вечный:

Пространство гор,

Долин, озер, дубрав

В сиянье жизни, вечной и нетленной,

Святыни равновесны - на весу

По безграничной Пажити Вселенной

Я оба чуда бережно несу.

Любовь к земле – вовек непогрешима.

Любовь к ребенку – не взыскует слов

Я – таинство. Я вещей тайн вершина

Я – Мать. Основа всех земных основ...

На взгляд поэта-женщины, Алтай и младенец – равновесные святыни. С религиозным и поэтическим преклонением перед ними она воспринимает их как чудо. Автор в лице лирической героини пытается осмыслить свой образ матери как таинство. Уверенность в себе ей дает твердое убеждение в том, что материнство – это «основа всех основ». В своей материнской сущности она чувствует себя более вечной, чем века, распадающиеся в прах. Как видим, в этом стихотворении возникает новая грань понимания вечности: «Я – вечность» в роли всех матерей. Познавая эту роль, автор перебирает ее разные грани: «вещих тайн вершина», «исток любви и света». Но главное в этой роли – чувство ответственности, поскольку «Дитя и мир в ее руках».

Простые, но такие важные истины выражены в поэзии С. Сартаковой: дети – смысл, отрада и утешение в жестокой

обыденной жизни. Все зло мира перевешивает жест маленького ребенка, протягивающего в утешение плачущей матери хлеб.

Как этот мир тревожен и жесток!

Не оторваться от житейской прозы.

Задумалась над жизнью – на листок

Закапали предательские слезы...

Где силу взять - сопротивляться злу?!

- Зачем ты плачешь, ты уже большая, -
ребенок мой, сидевший на полу,
кусочек хлеба тянет, утешая...

В лирике Сартаковой, посвящённой детям, интересны короткие стихи - зарисовки, в которых как-то по-особенному изящно с некоторой долей иронии и юмора выражена материнская нежность.

Вот, например, одно из них:

ДОЧКА

Следит за хмурой мухой на окне:

Затылочек и крохотная спинка.

Тень матери поймала на стене

Малышка, несмышленьш мой, кровинка...

В этой изящной миниатюре образ ребенка очень трогателен. В четверостишии хорошо найдена точка зрения автора: «затылочек» и «маленькая спинка». Следует отметить, что немалое значение имеет и мастерство переводчика. Слово точно и музыкально, даже на уровне звукописи благодаря согласным звукам «х», «ч», «ш» и уменьшительно-ласкательным суффиксам «к», «инк» «ышк».

Реальное ощущение обыденной жизненной ситуации передает просто двустушие. В маленькой картинке - живое чувство матери, психологически узнаваемое всеми состояние жалости к собственному ребенку, которое выражено автором также слегка иронически.

Болит ладонь и ноет не шутя...

За что я так отшлепала дитя?!

Стихотворение «Уйукта балам» (Спи мой ребенок) написано в форме известной колыбельной песни, где есть образ серого волка, темного леса.

Баай, баай, балам, баай, Бай, бай мой малыш, бай,

Уйуктазан, баламай . Спи, мой малыш.

Боро бору келбезин, Как бы серый волк не пришел,

Бала бар деп сеспезин. Как бы не учуял, что малыш есть

Анан башка апарар, Тогда он увезет,

Аралдарга јажыраp. Спрячет в лесах.
Эниp кирзе сук салар, А когда наступит вечер,
Энен кайдан ол табар? Где найдет тебя мама?

У Сурайи Сартаковой особенно много стихотворений о детстве. Детские годы всегда видятся человеку самыми счастливыми в жизни. Такой традиционный взгляд характерен и для поэзии Сурайи Сартаковой.

Одно из лучших, на наш взгляд, - стихотворение «Детство мое», открывающее раздел ее лирики в поэтическом сборнике «Когда цветет маральник» (1985). Перевел стихи Равиль Раисович Бухараев – известный татарский поэт, прозаик, драматург, переводчик, сохранив их точный смысл. Равиль Бухараев перевел 53 стихотворения Сурайи Сартаковой на русский язык.

В стихотворении «Детство мое» - воспоминания далекого детства Сурайи Михайловны Сартаковой, в котором каждый день являлся открытием чего-то нового. Автор, возвращаясь в село, каждый раз вспоминает те годы. Память ее детства как бы впиталась в скалы Балыкчи («Кайаларга чииниген»). Стихотворение пронизано интонацией легкой грусти, так как это беззаботное время никогда не вернется.

ДЕТСТВО МОЕ

Стоптана роса небес
Покрасневшими ступнями.
Без особых чудес
Ветки выглядят конями.
С каждой утренней зарей
В золотые эти годы
Таинства земли родной
Открывает мир природы.
Разноцветную дугу
Держат гордые утесы.
Я за радугой бегу
По лугам, сменяя росы.
За телянком, за сестрой
Я гонюсь вдоль Чолушмана,...

Время детства окрашено в самые нежные тона воспоминаний поэта: «Эти звонкие года / Сохранились в скалах эхом, / Отвечают иногда / Нежной песней, детским смехом...» [Бухараев 1985: 116]. Образы детства даны не прямо, а как отражение в зеркале памяти, как легкое эхо воспоминаний. Образ эха как чего-то дробящегося, размытого близок импрессионистическому. Эту особенность ее

поэтики верно отметил Вадим Дементьев: «В алтайскую поэзию, где преобладает «мужское» начало, Сурайя Сартакова вносит свои женственные интонации, мягкие акварельные краски» [Дементьев 1985: 11]. Основное свойство акварели – прозрачность. Обладают этим качеством и образы стихотворения: «розоватые рассветы», горные луга, покрытые росой, «роса небес», «голубые времена». Светоносность и лучезарность вносят в поэтический рисунок художественного текста слова «разноцветная дуга», «радуга», (в оригинале - «Кайаларга тайанган солоньы» - опирающаяся на горы радуга), а также метафорический образ детства - «золотые годы». Следует отметить, что «Равиль Бухараев не привносит в текст оригиналов ничего своего, он лишь оттачивает их, делает поэтическую огранку» [Дементьев 1985: 10].

Образ времени в лирических текстах алтайской поэтессы о детстве занимает значительное место. В этом стихотворении времени детства даются такие метафорические определения как «голубые времена», «золотые эти годы», соответствующие постоянным эпитетам в алтайском эпосе, в котором они обозначают время блаженной вечности. Чаще всего в поэзии голубой цвет символизирует мечту, недостижимое, высокое, далекое (голубая даль моря, неба и др.). Золотой цвет – символ всего высшего, во многих культурах совпадает со словом свет. По мифологическим представлениям некоторых народов, солнце – это золотые нити, опоясывающие землю [Керлот 1998: 222]. Образ солнечного света в интерпретации поэта соответствует лучшему времени жизни, счастливому прошлому. Путешествуя в своем сознании в счастливое прошлое, утраченный рай детства, она не случайно воспринимает себя бегущей по небу: «Стоптана роса небес/ Покрасневшими ступнями». Критик Дементьев, комментируя этот необычный образ, с восхищением заметил: «Так интересно о детстве еще не приходилось читать» [Дементьев 1985: 12].

Также он пишет о «смелости поэтессы в поэтике, ее раскованности, образной и метафорической раскрепощенности». Например, в стихотворении «Детство мое» по-детски легко и непосредственно ветки деревьев сравниваются с конями: «Без особенных чудес/ Ветки выглядят конями». Видеть в любой ветке или палочке коня, которого можно оседлать, совершенно естественно для играющего ребенка. В русском мире чаще всего такие игры свойственны мальчикам. Как видим в этом поэтическом тексте, девочка-алтайка примеряет эту роль на себя.

В алтайской поэзии – конь, дающий движение, стремительность, возможность преодолевать большие степные расстояния среди гор – также один из центров национального мира. Конь сопутствует всем возрастам жизни.

Многие стихи Сурайи Сартаковой посвящены теме материнства. «Характерно, - замечает Вадим Дементьев – что весь цикл ее переводов назван по одному из стихотворений – «Мать. Очаг. Огонь». Три святых понятия, символизирующих крепость «самостояния человека» (А. С. Пушкин) на земле» [Дементьев 1985: 11]. По словам самой поэтессы, первыми образами ее бытия, составляющими его незыблемый круг, были образы матери, очага и огня. Эти слова образуют сюжетный стержень стихотворения, его композиционную кольцевую структуру, являются опорным рефреном каждого четверостишия. Эти повторы создают магический ритм священного ритуала, молитвы или клятвы. Понятные и близкие каждому человеку понятия и ценности - любовь к матери и родному дому с его согревающим теплом, включены в следующий семантический ряд: «подарок», «гнездо», «покой», «начало начал». Интересно то, что в названии после слова «огонь» поставлена точка, тогда как по правилам здесь ее не должно быть. Ее наличие – стилистический прием, который говорит о твердости и незыблемости нравственных координат автора стихотворения, ее убежденности в основах этого мира. А, кроме того, является, возможно, знаком троичности алтайского мироздания. Точка говорит о законченности, полноте картины мира. Этот знак предполагает большую интонационную определенность.

МАТЬ. ОЧАГ. ОГОНЬ.

Впервые узнала в младенчестве я

Мать, очаг и огонь.

Остался незыблемым круг бытия:

Мать, очаг и огонь.

Какое наследство, подарок какой! –

Мать! Очаг! Огонь!

Есть в мире гнездо, где на сердце покой –

Мать, очаг, огонь...

В стихотворении «Маме» изображается образ самоотверженной и терпеливой, в тревоге ожидающей своих детей матери, которая, несмотря на все беды и страдания, выполняет свой материнский долг. Единственная ценность для матери – это ее дети, и встреча с ними – воздаянье за все трудности жизни. В стихотворении

особенно выразителен образ «стены» как преграды, разделяющей мать и ее детей.

МАМЕ

Вся жизнь твоя – тревога ожидания.
Стеной дожди или стеной снега,
Ты нашей встречи ждешь, как воздаянья,
Поддерживая пламя очага.
Когда – порою зимней или летней
Я задержусь, - моя ли в том вина? –
Морщины с каждым часом все заметней,
Заметней с каждым часом седина...

В лирическом тексте «Годы мои» С. Сартакова вновь обращается к образу своего детства, но уже в перспективе всей последующей женской судьбы. Осознание кратковременности жизни пронизывает стихотворение более грустной интонацией.

ГОДЫ МОИ

Детство мое
Что телят погнало ущельем,
В дальнем осталось,
Заросшем бурьяном селе...
Юность моя,
Вместе с первым
Внезапным смущеньем
Вмиг промелькнула
На щедрой цветущей земле...

Образ родного села ее детства приобретает новые, более печальные краски как запущенное, брошенное, опустошенное жизненное пространство, поросшее бурьяном. Этому образу соответствует семантика слова «бурьян».

Если в первом стихотворении о детстве есть субъект действия – ребенок, активно радующийся окружающему миру (динамика образов возникает также благодаря употреблению глаголов настоящего времени первого лица): «Я за радугой бегу/...За телятком, за сестрой/Я гонюсь вдоль Челушмана», то в данном тексте нет лица, но лирическим субъектом является время. Отстраненное время детства погоняет телят ущельем. Автор становится только наблюдателем, но не действующим лицом.

Затем в зеркале воспоминаний автора появляются следующие этапы жизни: промелькнувшая юность, окрашенная только первым внезапным смущеньем, и далее весь «бабий век», возложивший на плечи лирической героини свои тяжкие руки. Но, несмотря на

тяжесть жизни, «жестокие грозы» и «смерчи», гордый и мужественный характер героини остается неизменным. Годы безуспешно пытаются пригнуть и сломать ее.

Следует отметить, что образ вечности приобретает в поэзии С.Сартаковой разные семантические грани: в контексте прочитанного выше стихотворения «вечность» имеет смысл вечной молодости и жизни, и потому отвергается. Но, например, в стихотворении «Вечная колыбельная» слово «вечная» имеет позитивное ценностное значение «священного круга» повторяющейся жизни. Здесь автор и лирическая героиня стихотворения выступает в двух ипостасях - как ребенок, засыпающий под нежную колыбельную песню матери, и как мать, наблюдающая за тем, как «мама с той же нежной песней» качает на руках уже ее собственную дочь.

ВЕЧНАЯ КОЛЫБЕЛЬНАЯ

В детстве

Песни маминой чудесней

Не было: спала, как в облаках...

Нынче мама с той же нежной песней

Дочь мою качает на руках...

ЛИТЕРАТУРА

Киндикова, Н. М. Проблемы алтайской лирики (генезис, поэтика, искусство перевода) [Текст] / Горно-Алтайск, 2003.

Когда цветет маральник: Стихи молодых поэтов Горного Алтая (Составители Р. Бухараев, П. Самык). Горно-Алтайск, 1985.

Дементьев В. Начало. // Предисловие к книге «Когда цветет маральник». Горно-Алтайск, 1985.

Керлот Х.Э. Словарь символов. М.: Вече, АСТ., 1998.

POLONYA TATARLARI

Chemilovska Danuta *

Polonya'da hâlen varlığını devam ettiren dinlerden biri İslâm dini olup, bu din, nüfusları az da olsa Polonya'nın asli unsuru olan Tatar

* Doç. Dr., Turkolog, Varşova Üniversitesi, Öğretim Üyesi

Türkleri tarafından yaşatılmaktadır. Polonya Tatarları olarak bilinen bu grup, Polonya'nın çeşitli yerlerinde dağınık olarak bulunmakla beraber, toplu olarak Litvanya hududuna yakın Biavistok şehrine bağlı Bohoniki ve Kurşunyani köylerinde ikamet etmektedirler. Bir tersane şehri olan Gdansk başta olmak üzere başkent Varşova'da pek çok Tatar, bu şehirlerde yaşayıp, geçimlerini temin etmektedirler.

Bohoniki ve Kurşunyani köyleri, Polonya'nın Tatar müslümanları nezdinde çok önemli iki köydür. Bu köylerdeki camilerde her ne kadar beş vakit namaz kılınmazsa da, özellikle Cuma ve Bayram namazlarını cemaat olarak ifa etmekle, bu köyler dinî olduğu kadar, millî kimliğin de sembolü konumundadır.

Bohoniki ve Kurşunyani köylerindeki müslüman mezarlıkları oldukça temiz ve bakımlı olup, mezar taşlarında bazılarında Latince, bazılarında Arapça ibarelerde ölen kimsenin Lehçe (Polonya dili) yanında Türkçe adları yazılı olup, hemen hepsinde ay-yıldız yer almaktadır. Polonyanın Tatar Türkleri, nerede vefat ederlerse etsinler, öldüklerinde cenazeleri mutlaka bu iki köye getirilip defnedilirler. Ancak yakın zamanlarda Varşova'da müslümanlar için ihdas edilen müslüman mezarlığının açılmasıyla, cenaze defin işleri burada da yapılmaya başlanmıştır.

Polonya'nın müslüman Tatarları, islamî ritüeller içinde son derece önemli olan Ramazan ve Kurban bayramlarını coşku içinde kutlamakta, Ramazan ayında oruç tutanların sayısı az olmakla birlikte, Kurban bayramları geleneksel ritüellerin yanı sıra, hali vakti yerinde olanlar kurban keserek, dinî vecibeleri yerine getirmeye devam etmektedirler.

Polonya Tatarları hemen hemen kendi dillerini unutmuş durumdadırlar. Bu durumu Polonya Tatar cemaati müftüsü; *“Tatar gençlerinin güzel Leh kızlarıyla evlenmeleriyle, doğan çocukların tabii olarak analarının dilini öğrenip, Lehçe konuşmalarıyla, uzun yıllar içinde kendi dillerini unutmaları”* olarak açıklıyor. Diğer yandan, inanç sistemi babadan oğul ve toruna intikal ettiğinde, her ne kadar namaz kılıp, oruç tutmasalar da dinî kimliklerini korumaktadırlar.

Müftü Miskiewicz, Biavistok'ta bir İslam Kültür Merkezinin kurulması için oldukça çok çaba harcamış, alt yapı oluşturarak nisbeten başarılı da olmuştur. Bu çabalardan olmak üzere Kur'anı Kerim Lehçeye tercüme edilmiştir. Varşova'daki “Müslüman Birliği Cemiyeti” ise bir “İslâm Kültür Merkezi” kurmuştur. Bu yoldan olmak üzere “Polonya Müslümanlar Birliği”, Varşova dışında Gdansk, Krakov, Gorozow, Bydgoszcz, Torun ve Elblag ve Biavistok'ta arzu eden müslüman ailelerin çocuklarına İslâmî eğitim aldırabilmektedir. Polonya'da, Tatarların dışında, Museviliğe yakın bir başka inanç sistemine mensubu

Karaim (Karay) Türkleri de yaşamaktadır. Sayıları giderek azalan Karay Türklerinin Varşova'da, kendilerine ait özel mezarlıkları da bulunmaktadır

Hepsi de bir Polonyalı olan bu insanlar, eşit haklar çerçevesinde, hangi dinden ve milletten olursa olsun, insanî değerler üzerinden ve insan varlığını her türlü değer yargılarının üzerinde tutan bir ülkede yaşamaktadırlar.

Tarihte İlk Leh-Tatar Karşılığıması

Polonyalılar, tarihlerinde Tatarlarla ilk defa 13.yy'da karşılaşılır. Cengiz hanın ölümünden sonra doğudaki Moğol ulusları, doğu ve Orta Avrupayla, Anadoluya (Köse dağ 1243) doğru hareket ederler. Rus prensliğini yıkan Moğol orduları, Macaristanla müttefiki olan Polonya'ya saldırıya geçerler. Efsanelerle örülü bu bu yabancılar (Tatarlar), işgal ettikleri Polonya topraklarında 13.yy boyunca akınlarını sürdürmüşlerdir. Bu tür akınlar ilk hücumlar kadar korkutucu olmamasına rağmen, Polonya, Lituanya ve batı Rus prensliği arazilerinin talan edilmesiyle, bu ülkelerin ekonomilerine yıkıcı darbeler vurmakla, Polonya ile Lituanya'nın gelecekteki yakınlaşmasında önemli rol oynamıştır. Zira, bu bölgeye yâni Lituanya'ya Tatarlar ilk olarak bu dönem içinde yerleştirilmişlerdir.

Tatarların Lituanya'ya Yerleşmeleri

Tatarların Lituanya'ya yerleşmeleri 14.yy sonuyla, 15.yy'ın başlarına rastlar. Bu dönemde Polonya kralı Władysław Jagiełło baba tarafından kuzeni olan Witold, Lituanya'nın prensidir. 14.yy'ın yarısından itibaren, Çuçi ulusundan ayrılan Altın Ordu hanlığında iktidar savaşları başlamış olduğundan, hanlık tahtı için mücadele veren naipler, sık sık Lituanya'dan destek istiyorlardı. Bu mücadele esnasında Lituanya sınırlarına sığınanlarla, Altın Ordu'ya karşı düzenlenen savaşlarda esir düşenler, Lituanya Tatar kolonisinin ilk göçmen grubunu oluştururlar. Vilnyus, yakınlarında bulunan ve günümüze kadar varlıklarını sürdüren Sorok Tatary (Kırk Tatarlar) adını taşıyan köyler, Tatarların Lituanya'daki ilk yerleşim yerleri olup, 17.yy'a kadar Lituanya'ya kesintisiz olarak yerleşmeye devam ederler. Grodno, Troki yerlerinde de bulundular. Başlangıçta Tatar yerleşim yerleri, büyük siyâsî ve sanayi merkezlerinin çevresiyken, daha sonraları müstakil küçük köylerle, kasabalar teşkil olur. Tatar köy ve kasabalarına, bugünkü batı Beyaz Rusya, değişik dönemlerde Lituanya ve Polonya'ya ait Beyaz Rusya topraklarıyla, batı Ukrayna ve bugünkü Lituanya'da (Sorok Tatar) rastlamak mümkündür. Bölgeye gelen

göçmen gruplarının (14. ve 15.yy.) ilk üç nesli hemen tamamı yerli dil ile hıristiyanlığı kabûl edip, yerli kadınlarla evlenerek asimile olmuşlardır.16.yy'dan itibaren, büyük Moskova prensliğinin yayılma döneminde Lituanya'ya gelen veya Lituanya-Tatar savaşları esnasında esir düşenler, göçmenlerin ikinci dalgasını teşkil eder.

Polonya ile Lituanya'ya göçen Tatarlar birkaç toplumsal kesimden meydana geliyordu. Doğrudan doğruya preneze bağlı olan "Prens Tatarları" ile "Prens Tatarlarına" tabi olan ve er olarak askerî hizmet gören "Kazak" Tatarları adlı gruplar kolayca birbirinden ayrılabilirdi. Ayrıca esir düşen Tatarlar, prensin emri üzerine şehir ve kalelerin yakınlarına yerleştiriliyorlardı. Bu kesim, Tatarların geleneksel toplum yapısını kısmen yansıtmakta, Lituanya'da ise bu toplumsal yapı arazi tahsisi ve arazi mülkiyetiyle ilgili olup tanınan ayrıcalıklarla pekiştiriliyordu.

Geleneksel toplumsal yapı, nesilden nesile intikal ederek yeni arazilere yerleşen Tatarlar tarafından kullanılan unvanları yansıtmaktadır. Büyük Lituanya prenslik şurasında müşavir mevkinde ve Tatarlarının başında bulunan han oğluna verilen "Carewicz" (Tsareviç) (Han oğlu), "Ulan" Cengiz Han'ın ahfadı anlamındaydı. "Kniay" (prens) unvanı ise, «ulan» (ulan) ve mirza unvanlarına eşdeğer olarak kullanılıyordu. Ömrünün bir kısmını Osmanlı padişah ordusunda geçiren seçkin kimselere "Bey" veya "Ağa" unvanı veriliyordu. İmam veya mollalar, Tatar gruplarında önemli bir role sahip olmakla, müminler tarafından seçilen cemaatin ruhanî liderleri olmanın yanında, aynı zamanda hakim ve noter vazifesini görüp vasiyetnâme, senet hazırlama, imzalama, evlilik, ölüm ve nüfus işlemleri yetkisine sahipti.

14.yy'ın sonundan itibaren Polonya ve Lituanya topraklarına göçüp yerleşen Tatarlar, Sünni-müslüman olup Kıpçak Türkçesinin çeşitli diyalektleriyle konuşan değişik boy ile aşiretlerin üyeleridirler. Yerleşmeye başladıkları dönemde Polonya ve özellikle Lituanya toprakları, birkaç milletin yaşadığı ve birkaç dilin konuşulduğu devletler olup, bu dönemin insanları henüz farklı kültür ve yüz çizgilerine sahip başka insanlara karşı düşmanlık duyguları doğurmuyordu. İlk göç dalgası (14. ve 15.yy'lar) kısa süre içinde yerli halkla karışıp, kaynaşır. Lituanya'da meskun olan ilk Tatarlar, Rus kadınlarıyla evlendiklerinde Rus kadınlarının dinlerini muhafaza etmeleriyle hızlı Ruslaşırken, Polonya'da savaş esiri olarak meskun olan Tatarlar, din ve toplum liderleri olmadığından Polonya halkıyla tamamen özümleleneceklerdir. Bu tür iskânın izlerini günümüzde ancak köy adlarında görebiliyoruz.

Polonya ile Lituanya'nın birleştirilmesi konusundaki anlaşmanın hazırlandığı parlamento, camilerin inşa edilmesi ve müslüman Tatarların imamlarının yurtiçinde eğitilmesine izin vermiş, ardısıra dinî eğitim veren mektepler açılmaya başlamışsa da, 17.yy'da meydana gelen savaşlar bu tür faaliyetleri engellemiştir. O dönemde Polonya cumhuriyetinde 40 müslüman cemaat faaliyette bulunuyordu. Aynı yüzyılda etnik yapı değişmiş, son kalabalık müslüman göçmen dalgası Polonya'ya yerleşmişti. Bu göçmen gruplar, aynı dine mensup olmalarıyla, Tatar veya Lipka olarak adlandırılmışlardır. Tatarların çoğu kendi inançlarını korudukları gibi, din değiştirme olayları da çok nadir olmuştur. 18.yy'da din ve gelenek, görenekler, Polonya'da mukim olan Tatarları diğer toplumsal gruplardan ayıran en önemli unsur olmuştur. Dil, mimarî, giyim kuşam, ev dekoru, dindışı âdetler ile günlük hayat tarzı, hıristiyan kesimler karşısında Tatarları farklı kılmamış, Kırımli ve Türk esnaf tarafından üretilen silâh, kumaş, eyer ve kıymetli eşya merakı, özellikle 18.yy Polonya asilzâdeler arasında bir moda akımı olarak yaygınlaşmıştır.

2. Dünya Savaşı Sonrası Polonya Tatarları ve Kültürel Faaliyetler

Polonya'da hâlen, yaklaşık 2.000 Tatar bulunmaktadır. Geleneksel kültür merkezleri olan Sokółka ve Białystok dışında birkaç şehir ve kasabada oturmaktadırlar. Doğu Polonya'da bulunan Sokółka kasabası ve Białystok şehri (Podlasie bölgesi), kuzey Polonya'da Gdańsk (Pomeranya bölgesi), batı Polonya'da ise Gorzów wielkopolski (Wielkopolska bölgesi) Tatarların en yoğun buldukları yerlerdir. 1947 yılında Polonya müslümanlar din birliği etkinliklerini yeniden faaliyete geçirirler. "Gdańsk İslâm Cemaati Birliği", üyesi en faal olan cemaatlerden birisidir. Cemaat üyelerinin fedakârlığı, Polonya'da oturan müslümanların desteği ve müslüman ülkeler ve örgütler tarafından sağlanan yardımlar sayesinde, 1984-1989 yıllarında Polonya'da yeni bir cami inşa etmiştir. Bohoniki, Kruszyniany ve Gdańsk olmak üzere bugün Polonya'da üç cami ve birkaç mescit (Białystok'ta 2, Varşova'da 2 ve Gorzów Wielkopolski'de 1) mevcuttur. Buradan Gdańsk'daki İcaminin, Tatarların gerçekleştirmeyi başardıkları tek çaba olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Tatarlar 1992'de Białystok şehrinde "Polonya Tatarları Birliğini" kurmuşlardır.

Din derslerinin tanzimi, Polonya'da oturan Tatarlar için önemli bir mesele olmakla, çözülebilmüş değildir. Cemaatin yaşlı üyeleri din dersi veremediklerinde, Polonya'da yaşayan müslüman öğrenciler birliği bu

konunun halledilmesine yardımcı olmaya çalışmaktadırlar. Bu öğrenciler, birkaç yıldan beri din dersleri dışında, çocuklar ve büyükler için yaz kursları düzenlenmektedirler, fakat bu görevi yerine getirmeye çalışan Arap öğrencilerle, cemaat uygun bir diyalog kuramamaktadır.

1986'da Gdańsk'ta, Selim Chazbijewicz "Müslüman Hayatı" «Życie Muzułmańskie» adlı üç aylık bir dergi yayınlamaya başlamış durumda. Ayrıca, «Życie Muzułmańskie» yayınevi, İslâm ve Tatar Tarihi, din dersi kitaplarının yanı sıra, 2. Dünya savaşından önce yayımlanan Tatar ve müslümanlarla ilgili kitapların yeniden basımını gerçekleştirmekte, yine 1993'ten itibaren 2. Dünya savaşı öncesi yayımlanan "Rocznik Tatarski" (Tatar Yıllığı), "Rocznik Tatarów Polskich" (Polonya Tatarları Yıllığı) adı altında yeniden yayımlanmaya başlamış bulunuyor. Bu dergi, ilmi ve edebi nitelikte olup, Polonya Tatarlarının bugünkü durumu, tarihi ve geleneklerini konu edinmektedir. Bunların yanında, 1994'ten itibaren Józef Konopacki tarafından Sokółka'da, müslüman ve Tatar çevrelerinin sosyal, kültürel durumuyla, dini konuları ele alan "œwiat İslamu" (İslâm Dünyası) adlı bir başka aylık dergi de yayımlanmaktadır. Yayıncılıkla ilgili faaliyetlerin yanı sıra, Tatarlar bir takım ilmi konferans ve seminerler düzenlemektedirler. "Orienty sokólskie" (Sokółka Şarkları Konferansları) adı altında tertiplenen bu tür toplantılar Sokółka'da yirmi yıldır devam etmektedir. Organizasyon çalışmaları Sokólski Oœrodek Kultury (Sokółka Kültür Merkezi) tarafından üstlenilmiştir. Bu kültür merkezinde Polonya'da tek olan Tatar müzesi bulunmaktadır.

Tatarların Polonya ve Litvanya topraklarına yerleşmelerinin 600. Yıldönümü (1996'da) vesilesiyle gerek Tatarlar, gerekse Tatarların tarihi kültürü ile ilgilenen kuruluşlar bir dizi faaliyetlerden olmak üzere birkaç seminer, sempozyum ve sergi düzenlenmişlerdir. Varşova Asya ve Büyük Okyanus Müzesinde düzenlen ve "Polonya Tatarları" adını taşıyan sergi bunlardan biriydi. Birçok müslüman ülkede sergilenen fotoğraf sergisi bu serginin bir devamı niteliğindedir.

Bugünlerde gerek müzelerde, gerekse özel koleksiyonlarda Tatarların tarihinden kalma çok az maddi eser muhafaza edilmiştir. Polonya ve Rus kültürüyle özümlenme söz konusu olduğunda, eski zamanlara ait doğu motifli eşyalarla ilgili moda oldukça yaygın olduğundan Polonyalı asilzadelerin, Polonya, Beyaz Rusya, Litvanya ve diğer Tatarlar tarafından kullanılan malzemelerin birbirinden ayrılması neredeyse imkânsızdır. Tatarlara özgü giyimler tarih içinde kaybolmuş, yerli mimari, köy ve malikane yapısı müşterek olarak benimsenmiş, hatta İslâm ile ilgili seccadeler, üzerinde Kur'an ayetleri işli silahlarla, doğu motifleri taşıyan benzeri ürünler hristiyan

asilzadelerin terekeleriyle, eski mezar taşlarında ve Bohoniki ile Kruszyniany'deki camilerde günümüze intikal edebilmiştir.

Bugün Sokólka'da sergilenmekte olan koleksiyon, Tatar Müzesinde toplanmış nesnelerin tamamını oluşturuyor. Dinî merasimlere bağlı nesnelerin niteliğini koruyan, fakat Polonya'nın doğu ve kuzey doğu bölgelerine özgü ikili çözgü yöntemiyle yapılmış olan şahane bir namazlık bu konuda oldukça dikkate değer. Bu tür dokuma örnekleri, Polonya'da muhtemelen yegâne bir nesnedir. Białystok Tarih Müzesi'nde bulunan Tatar koleksiyonu ise, iki karton kutuya sığabilecek kadar küçük olup, genelde yazılı eserlerden oluşmaktadır. Yine Białystok Askerî Müzede bazı kısımları eksik olan, Tatar müfrezelerine özgü iki eski üniforma, sancaklar ve birkaç küçük yadigâr bulunmaktadır. Diğer Polonya müzeleriyle özel koleksiyonlarda bulunan silah ve kumaşların kökeni ise belirsizdir. Bazı malzemeleri incelerken, bunların aynısının Tatarlar tarafından kullanıldığını söylemek mümkünse de ne kadarının orijinal olup olmadığının tespit etmek mümkün değildir.

Polonya Tatarlarına Ait Dinî Literatür ve Ritüeller

Tatarlar, konuştuıkları dili (veya diller) unutup, Polonya ve Beyaz Rus kültürünü özümseyip, birtakım dinî geleneklerini korurken, çok özel, belki de kendilerine mahsus bir dinî edebiyat yaratmışlardır (I. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, “Tatarzy, muzulmanie w Polsce” (Tatarlar, Polonya Müslümanları), Gdańsk 1997, s, 58). İlginçtir ki bu yazılı edebiyat Arapça olmayıp (Tatarca zaten unutulmuştu), Arap alfabesiyle, büyük Litvanya prensliği aydınları tarafından kullanılan Beyaz Rus ve doğu Leh diyalektiğinde fonetik olarak yazılan islamî dua tercümeleri, peygamber kıssaları, evliya menkıbeleri ve Kur'an şerhlerini ihtiva etmektedir. Bu metinler genellikle eski Türkçe yazılıp, Beyaz Rusça veya Lehçe'ye tercüme edilen «tadźwid» (tecvit – Kur'an okuma tekniği ders kitabı) ile tefsirlerdir. Tefsirler iki dilde olup; Kur'an ayetleri yatay olarak, tefsirler ise yatay satırlara vev olarak Beyaz Rusça veya Lehçe yazılıdır. Müslüman takvim uygulanarak, gerekli hesapların yapılması amacıyla oldukça güzel süslenen «takwir»ler (astroloji tabloları) kullanılıyordu. Tatar ailelerinde şimdiye kadar muhafaza edilen yazılı malzemeler arasında “chamailer” (hamail), Allah'ın emirleri, Kur'andan sûreler, hadisler, peygamberlerin hayatı, menkıbeler, kıssalar ve Hazret-i Ali cengnâmeleri yer almaktadır. “Chamailer”de en sık tekrarlanan dualar, sihirli formüllerle tedavi yöntemleri içermektedir. Bazı “chamail”lere falcı hamailer denilmesi, «faldzi»

adlı falcılar ve sahte hekimler tarafından kullanılıyordu. Falcılar, rakamlarla, harf falına bakar, hastalıklar tedavi eder, hava duaları ile hava durumu kehanetinde bulunur, muska yazarlardı. Bu konuda Białystok tarih müzesinin koleksiyonunda üzerinde Kur'an ayetlerinden koyun kürek kemiği üzerine yazılı muska yanında, falcıların faaliyetlerine dair pek çok ilginç bir nesne bulunmaktadır. Dahası, Białystok ilinde oturan Tatarlar arasında, ailesinde falcı olduğunu hatırlayan kişilere, hâтта falcılık yapan kimselere bile rastlanmaktadır. Falcıların faaliyetleri yanında, keza evliya kültü gibi bir takım Müslüman geleneklerinin Polonya ve Litvanya Tatarları arasına Türkiye'den gelen tasavvufla ilgili olduğu kuvvetle muhtemeldir.

Bir çok Tatar âdetleriyle, gelenekleri kaybolmuş olmakla birlikte, yine de hatırlanan birkaç gelenek bulunmaktadır. Bunlardan biri "Achretanije" (Ahretaniye-kan kardeşliği) olup, bu en eski Tatar geleneklerinden biridir. Kan kardeşleri, her anda birbirine yardım etmek zorundadırlar. Meselâ, birbiriyle düşman iki orduda asker olan kan kardeşler, savaş esnasında karşı karşıya geldiklerinde birbirlerine saldırmayıp, atlarını çevirip giderler. Kan kardeşlerinden biri esir düştüğü takdirde, diğeri onu esaretten fidyasını verip, kurtarması şarttır.

Sünnet törenleri artık kutlanmıyor. Konuştuğum en yaşlı kişiler (60-70 yaşlarında olanlar) bu adeti hatırlamakta, ancak ne zaman terk edildiğini hatırlamamaktadırlar. Konuştuğlarımızın ancak bir kısmı sünnet olmuş. "Lahi" adını taşıyan tören de artık kutlanmamaktadır. Bu gelenek, çocuğun Kur'an okuma öğrenimini bitirmesiyle ilgilidir. Namaz kıldıktan sonra hoca, başında mendille bağlı Kur'anı taşıyan yeni Kur'an mezunu ile refakatçileri camiden öğrencinin evine kadar götürüp, eve gelenlerin hepsine (özellikle çocuklara) tatlı ve şekerleme ikram ediliyormuş.

Doğum, evlilik ve ölüm olmak üzere her insanın hayatında en önemli olaylarla ilgili gelenekler en iyi şekilde korunmaktadır.

Çocuğa isim verme törenine "Azan" (Ezan) töreni denip, bu tören doğumla ilgilidir. Erkek ve kız çocuklar aynı törene katılırlar. Tören, çocuğun ebeveynlerinin evinde, imam ve davet edilen misafirlerin katılımıyla kutlanır. Beyaz giysi giydirilmiş bebek, başı kible yönüne gelecek biçimde masa üzerinde bir yastık üzerine yatırılır. Vaktiyle, çocuğun yanına Kur'an, ekme, tuz ve su konulup, bazen yanan bir mum da dikilirmiş (günümüzde bundan vazgeçilmiştir). İmam dua ettikten sonra çocuğun adını söyler. Çocuğun sağ işaret parmağından tutup, yedi defa kelime-i şahadet ve müteakiben ezan okur. Eskiden "Azan" törenine şahitlik eden iki kişi bulunması gerekiymiş, şimdilerde ise şahitlerin yerini "Ezan babaannesi" bulunuyor. Bazen

“Azan” sırasında çocuğu kucağına alıyorlar. Çocuğun ikinci dereceden tali hamileri olup hayatındaki en önemli olaylara katılıyorlar. Onların rolü kanunen belirlenmiş olmamakla beraber, hıristiyanların vaftiz törenlerinden alıntı olduğunu gösteriyor. Tatarlar, “Azan” ve “Azan babaannesi” yerine “vaftiz” ve “Vaftiz annesi, vaftiz babası” terimini eşanlamlı olarak kullanıyorlar. İki tören arasındaki farkın ne olduğunu gayet iyi bildiklerini vurgulamak gerek. Diğerlerinde olduğu gibi bu terimler de alıntıdır.

Evlenme töreni, evin büyüklüğüne göre gelin ailesinin veya akrabalarından birinin evinde yapılıyor. Arada bir camide de nikâh kıyılıyor. Gelin ve damat, iki-dört şahit (erkekler veya kadın ile erkek), anne, babaları ve davetli misafirlerle birlikte imamın huzuruna çıkıyorlar. İmam, üzerinde su, ekmek, tuz ve pasta bulunan masanın başında, damada hitap ederek; ne kadar başlık parası, çeyiz verdiğini, sonra gençlerin anne ve babalarının nikâha razı olup olmadıklarını sorar. Genç çift, kibleye dönerek, genellikte post üzerinde (eskiden beyaz keçe üzerinde) ayakta dururlar. Post, uğur sembolü olup üzerinde ne kadar kıl varsa, gençlerin o kadar mutlu günler yaşayacaklarına inanılır. İmam dua ettikten sonra gelinin başını örter (örtmek sözcüğünün Lehçedeki karşılığı “zaharemia” fiilidir (haremleştirmek). Polonya’da gelin elbisesi ve tülü beyazdır. Nikâh töreni sırasında gençler alyansları değiştirirler. Dinî çizgiler dışında, Polonya’da müslüman düğünüyle, hıristiyan düğün arasında pek fark yoktur. Polonyalılarda olduğu gibi aynı düğün elbisesiyle nikâh kıyma törenine süslenmiş otomobille gidilir, düğün kiralanmış bir salonda yapılır ve aynı müzikler çalınır. Ancak düğünde verilen yemekler değişiktir: Kazan, Kırım Tatarlarıyla, bugünkü Türk yemekleri birbirine benzer.

Cenaze töreni ise, mümkünse imam dua etmek amacıyla ölmek üzere olan kişinin evine gelir. Ölümünden sonra cenazeyi dinî kurallara göre yıkayıp, özel adını taşıyan, üzerinde dualar yazılı beyaz kâğıtlar yanına dizilir ve koyu renkli (genellikle yeşil) kefen içine konulup, ceset beyaz bir bezle bağlanır. Dua etmek için ölenin akrabaları ile arkadaşları cenazenin yanında toplanırlar. Gelenlerin çoğu nasıl dua edildiğini bilmediğinden dua işini bilen kişiler çağrılır. Sabaha kadar dua okunurken, sık sık cesedin yanına mumlar dikilip yakılır. Sabahleyin cenaze alayı imamın duaları eşliğinde mezarlığa gider. Mezar etrafına ancak erkekler toplanıp dua ederler. Cenaze mezara indirildikten sonra etrafındakiler kırk adım geri çekilip beklerken, imam son duasını okuyup, mezarı artır (Polonya Tatarları buna “guelenie” veya “gucele” (guşlenye, guşle terimiyle adlandırıyorlar). Geleneksel olarak mezarın etrafına üç sıra taş dizilir. Günümüz Polonya Tatarları

arasında artık Türkiye’de olduğu gibi mezar taşlarına benzeyen mezar taşı satın alıyorlar. Cenaze töreni sonunda ölenin ailesi tarafından “Sadoga” (sadaka) dağıtılır.

Günümüz Tatarları arasında eski cenaze törenleriyle ilgili adetler, hatta da 2. Dünya savaşı öncesi cenaze törenlerine göre oldukça farklıdır. Günümüzde cenaze geleneksel tabut içinde değil, kefenle sarılı, modern kapalı tabut içinde mezarlığa götürülür. Eskiden mezarlıkta bulunması mümkün olmayan kadınlar, bugün cenaze alayına erkeklerle birlikte katılıyorlar.

Mezarlıktan eve dönüldüğünde merhum adına “Sadoga” adını taşıyan anma töreni düzenlenir. Merhumun ruhu için dua edilip, genellikle öğle yemeği yenilip, yemekten sonra tatlı ikram edilir. Cesedin yanında dua okuyanlar öğle yemeğine katılırlar. Ölümden kırk gün sonra 40. gün için anma günü tertip edilir, buna ölen kişinin yakınları ile dostları iştirak ederler.

Polonya Tatarları, Ramazan bayramı ile Kurban bayramına büyük önem verirler. Bütün islâm dünyasında olduğu gibi, Polonya Tatarları da Ramazan bayramından önce bir ay süren oruç tutarlar. Oruç tutma tabîi olarak şahsi bir karar olup, çoğunlukla oruç tutulmamasına rağmen, Tatarların oturdukları her yerde, her ailede oruç tutan kimseye rastlanabilir. Ramazan ayında imam ev ev dolaşarak, yoksul ailelere yardım için verilen “Fitre ve zekat” toplar. Bazıları zekât payını Ramazan bayramının ilk gününde, namaz kılmadan önce imama teslim edilir. Namazdan sonra herkes birbiriyle bayramlaşarak, birbirine şeker ikram eder. Camiden çıkıldıktan sonra cemaat tanıdık, tanınmadık rahmetli olmuş dindaşlarının mezarların ziyaret edip, mezarlıktan dönüşte kahvaltı yapmak için evlerine dönerler. Ramazan bayramı aile bayramıdır.

Kurban bayramı, Polonya’da oturan Tatarlarla, bütün müslümanları bir araya getirir. Kurban bayramının ilk gününde camide namaz kılınır. Bohoniki ve Kruszyński köylerindeki camiler küçük olduğu için müminler avluda namaz kılarlar. Bu camilerin avlusunda, apdest alınacak herhangi bir şadırvan veya benzeri bir mekan yoktur. Dolayısıyla Polonya’nın değişik bölgelerinden gelen kimseler için köylerde oturan Tatar aileler apdest yerleri hazırlarlar.

Bayram namazından sonra cemaat birbirinin bayramlarını kutlayarak çikolata, şeker ve ufak pastalardan oluşan “sadoga” dağıtırlar. Bohoniki’de devam eden geleneğe göre “sadoga”yı alan kişinin bunu yemesi gerek, çünkü sadakayı veren kişi, kendisi için önem taşıyan dileğin gerçekleşmesi amacıyla “sadoga” dağıtmıştır. Böylelikle “Sadaka” yenilerek, dileklerin gerçekleşmesine sembolik

olarak katkıda bulunulmuş olur. Dileklerin gerçekleşmesi sağlanmak için “Sadoga” tutularak dua edilebilir.

Bu törenden sonra kurban kesimine geçilir. Son zamanlarda Kurban bayramlarında eskisi gibi pek kurban kesilmiyor; kurban hayvanının kesilmesine elverişli hıfzısıhha şartları her yerde mevcut olmadığı gibi, ayrıca, Polonya Tatarlarının maddi vaziyetleri elverişli değildir. Eskiden koyunlar, bugün boğalar kurban hayvanı olarak kullanılıyor. İmam dua okuduktan sonra kurban kesilip, kanı özel bir çukura dökülüp, kurban etleri müminlere dağıtılır. Herkes dilediği parçayı alabilir. Kurban hayvan etinden pişirilen yemek muteber sayılır.

Kurban kestikten veya camiden çıktıktan sonra Tatarlar mezarlığa gidip, ebedi aleme göçmüş yakınları başta olmak üzere, diğer tanımadık insanların terkedilmiş mezarlarını da ziyaret edip, dua ederler.

Ramazan bayramında olduğu gibi Kurban bayramında da aileler ve yakınlar ziyareti edilir. Günlük hayat şartları tabii olarak dört günlük bayrama izin vermediğinden, genelde (en çok Kurban bayramı için) iki günlük bayram kutlamasıyla yetinilir. Bayramlarda çocuklar okul idaresinden herhangi bir sıkıntı çekmeden izin alırken, işyerlerinde ise o gün için Müslüman Tatarların yerine mesai arkadaşları olan hıristiyanlar çalışırlar. Buna karşılık olarak Tatarlar da, hıristiyan bayramlarında diğer arkadaşlarının yerine işe giderler.

Ayrıca 1 Kasım, bütün “Azizler bayramı”yla, Tanrı'nın rahmetine kavuşmuş ruhları anma günü arifesinde, gerek Tatarlar, gerekse Hıristiyanlar mezarlıklarını birlikte ziyaret ederek, mezar taşlarına çiçek bırakıp, mum yakarlar. Bu tür ritüeller, ne İslâm'da, ne de islâm öncesi bozkır kültüründe olmamasına rağmen, Polonya Tatarları bunu hıristiyanlardan iktibas ettikleri anlaşılmaktadır.

Tabii olarak Polonya Tatar kültüründe, içinde yaşadıkları çevreden aldıkları pek çok iktibasları da görmek mümkündür. “Azan” (Ezan) törenine “Vaftiz”, fitre toplayan imamdan söz edilirken “Noel zekâtı topluyor” denir. Keza, Müslümanlar Hıristiyan bayramlarında bazı aileler daha zengin yemek veya bayrama özgü yemekler (örn. Paskalya bayramında yumurta gibi) yerler. Küçük çocukların bulunduğu Tatar aileler, hıristiyan evlerinde olduğu gibi, kimi zamanlar Noel bayramı sırasında Noel ağacı dikilip, altına hediyeler koyarlar. Bu tür davranışların, kendi gelenek ve inançlarının kaybı pahasına hıristiyan dünya görüşünün kabûlü olarak yorumlanmasının uygun olmadığı kanaatindeyim. Sözkonusu iktibasların özümlenme devresini gösterdiği kesin olmakla beraber, ancak bu tür bir asimilasyon dinî değil, millî nitelik taşımaktadır. Çünkü yukarıda anlattığımız gibi “müslümanca olmayan” davranışların çoğu, hıristiyan olan Polonyalıların arasında

oldukça kökleşmiş millî geleneklerle ilgilidir. Bu durum, Tatarların Tatar millî şuuruna sahip olma duygularının, Polonya vatandaşlarıyla aynı zamanda müslüman olmalarına engel teşkil etmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Galina Miszkinene, "Zarys historii i kultury Litewskich Tatarów" (dziennik "Diaspory", 2005, No 2, s. 40-62).

Stanisław Kryczyński: *Tatarzy litewscy: próba monografii historyczno-etnograficznej*, 1938

Jan Tyszkiewicz: *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII-XVIII w.*, Warszawa 1989, .

Jan Tyszkiewicz: *Z dziejów Tatarów polskich: 1794-1944*, Pułtusk 2002,

Anna Parzymies (redakcja): *Muzułmanie w Europie*. Warszawa 2005, s. 578.

ДОКУМЕНТАЛЬНОСТЬ КАК МЕТОД И ФОРМЫ СМЕШЕНИЯ

Шарифова Салида Шаммед кызы*

The documentary as method and as form of mixing

ABSTRACT

The problems of the mixing of prose and novels with documentary genres is discussed in the article. Genre mixing in a documentary-fiction literature is revealed through an understanding of documentary as an artistic method. Depending on the nature of genre mixing should be distinguished four groups of documentary-fiction literature.

KEY WORDS: genre, method, novel, documentary-fiction literature, genre mixing.

Жанр романа активно взаимодействует с документальными, публицистическими и научными жанрами нередко образуя гибридные жанровые конструкции. В результате чего формируются жанровые конструкции с доминирующим межродовым жанровым смешением. Нередки случаи, когда

* доктор филологических наук, доцент, главный научный сотрудник, Институт Литературы им. Низами Национальный Академии Наук Азербайджана, salidasharifova@yahoo.com sharifovasalida@rambler.ru

получающиеся гибридные жанровые конструкции наряду с элементами жанра романа включают элементы не только документальных, только публицистических или только научных жанров, но и смешивают элементы последних, что приводит к пестрой жанровой мозаике романов данной группы, предоставляет автору широкое поле для жанрового экспериментирования. Не случайно, что начиная с XX века, как у автора, так и у читателя, популярностью пользуются романы, которые в той или иной степени близки к документальной, публицистической и научной литературе. При этом исследователи все часто апеллируют к таким понятиям как «документальность литературы», «публицистичность литературы», а также «документально-художественная литература», «публицистически-художественная литература», «научно-художественная литература», и т.д.

Термин документальность литературы прочно вошел в научный обиход, но долгое время его содержание связывали с проблемой соотношения в произведении художественного вымысла и объективной истины. Э. Шик трактует документализм как «ощущение истории», смешивая рассматриваемый феномен с историцизмом.

Приемлемым является понимание документальности как художественного метода. Понимание документальности как метода раскрывает П. Куприяновский. Он справедливо подчеркивает, что говоря о документальности, мы «имеем дело с творческим отбором, систематизацией и обобщением подлинных фактов и документов, которые, соединяясь, сцепляясь друг с другом, подчиняясь авторской концепции, создают определенный идейный и эмоциональный настрой, без коего нет образного воплощения действительности» [Куприяновский 1981: 133]. Вместе с тем, в трактовке П. Куприяновского не хватает посыла о том, что документальность как метод предполагает также определенное взаимодействие конструкций художественных и документальных жанров.

Исходя из данного понимания документальности, можно дать четкое определение понятию «документально-художественная литература». В научных кругах в качестве синонимов документально-художественной литературе функционируют и другие понятия: «документальная литература», «газетно-журнальная документалистика», «литература факта», «человеческий документ», «литература non-фикшн / non-fiction», «автодокументальный текст», «эго-документ» и т. д. Однако

наиболее емко содержание рассматриваемого феномена охватывает словосочетание «документально-художественная литература», так как фиксирует как документальное, так и художественное начало: «В таких произведениях можно выделить два основных организующих начала – документальное и художественное. Документальное начало объективно, прямо не связано с личностью автора, для него характерно воспроизведение реальных документов (в их числе и «человеческих»: дневников, писем и т.п.) или лежит непосредственно в подоснове, произведения и управляет его художественной структурой. Документализм в таких случаях становится жанровой доминантой. Художественное же начало сказывается в отборе, активном авторском осмыслении документов, их оценке, компоновке, обобщении и конкретизации, в художественном вымысле» [Квитченко 1986: 12].

Следует отметить, что среди теоретиков имеются разногласия по поводу сущности данного литературного феномена. Существующие взгляды можно разделить на три группы:

- документально-художественная литература как род литература;
- документально-художественная литература как литературный жанр;
- документально-художественная литература как синоним термина «документализм», понимаемый как особое качество литературы и публицистики.

Выделение документально-художественной литературы в качестве особого рода или жанра несостоятельно. Документально-художественная проза охватывает достаточно обширный круг явлений, сопряженных с процессами жанрового смешения.

На наш взгляд, документально-художественная литература – это художественные произведения, подвергшиеся вкраплению элементов документальных жанров, в результате которых произошли изменения художественного жанрового содержания. Интерес представляет позиция И. Янской и В. Кадрина, которые выделяют документально-художественную литературу в зависимости от степени трансформации сознания художника: документальная литература предполагает малую степень трансформации, художественная – большую, а документально-художественная – среднюю [Янская 1981: 72]. К сожалению, эти исследователи не касаются вопросов жанрового смешения в ходе этой трансформации. Косвенно рассматриваемую проблему

затронула Местергази Е.Г. в своей докторской диссертации: «жанровое своеобразие литературы с главенствующим документальным началом позволяет выделить в ней чистые (первичные) и сложные (вторичные) жанры, функционирующие на нескольких уровнях. При этом именно развитие таких жанров, как «невывымышленный рассказ», «документальная повесть», «документальный роман» накладывает особый отпечаток на литературу XX в.» [Местергази 2008: 5]. Выделение первичных и вторичных жанров подразумевает также обозначение проблематики жанрового смешения. На гибридный характер американской документально-художественной прозы указывает и Коновалова Ж.Г. в своем исследовании, не раскрывая особенности «механизма» этой гибридизации [Коновалова 2009: 7].

Для теории жанров более значимую роль имеет проблема взаимопроникновения жанров в рамках документально-художественной литературы. Следует отметить, что формы такого взаимодействия документальных и художественных жанров, в том числе и романа, могут быть различными и характеризуются, в первую очередь, глубиной художественной переработки документа (исторического факта). С точки зрения жанрового влияния документальных жанровых форм на роман можно условно разделить на четыре группы.

К первой группе относятся те формы проникновения документальных жанров, когда жанровые признаки романа подвергаются трансформации, обычно приводя к появлению подвида романа.

К данной группе можно отнести следующие формы взаимодействия документа и романа:

- сохранение основной событийной канвы, о котором свидетельствует документ (исторический факт), при вводе в художественное произведение побочных вымышленных сюжетных линий и побочных сцен;

- исключение художественного вымысла на фоне чего автор включает документ в текст или в событийность романа.

Наиболее известными разновидностями романа, написанными с использованием формы взаимодействия документа (исторических фактов), при котором сохраняется основная событийная канва при вводе в художественное произведение побочных вымышленных сюжетных линий и побочных сцен, являются исторический роман, роман-хроники, биографический и автобиографический роман, роман-дневник, роман-мемуары.

Следует подчеркнуть, что для многих художественных произведений рассматриваемой группы наряду со смешением художественных и документальных форм, наблюдается также смешение художественных и публицистических жанров. Так, переплетение элементов документальных и публицистических жанров с жанром романа можно зафиксировать в романах «Год осла» Б. Бээкмана, «ТАСС уполномочен заявить» Ю. Семенова и т.д.

Ко второй группе относятся формы взаимодействия, не приводящие к появлению отдельного типа романа, но трансформирующие содержание романа. В данную группу входят такие формы как:

- основательная художественная переработка документа (исторического факта), в результате чего «документализм» отходит на второй план, определяя лишь основу событийности художественного произведения;

- использование документов (исторических фактов) для построения второстепенных сюжетных линий, необходимых для полного раскрытия авторского замысла;

- включение документа в целом в художественное произведение целиком (например, решений органов государственной власти, общественных и партийных структур, переписки и т.д.), что оказывает влияние на фабулу и идейную основу художественного произведения.

Примером использования первой формы являются романы Юсифа Везира (Yusif Vəzir) «Студенты» (Studentlər) и «В 1917-ом году» (1917-ci ildə). В качестве примера можно привести и роман Чингиза Гусейнова «Не дать воде пролиться из опрокинувшего кувшина», который посвящен жизни пророка Мухаммеда. Автор широко использует существующие теологические работы по Сире для раскрытия сюжетной линии.

Мастерски использовал документы (исторических фактов) для построения второстепенных сюжетных линий, необходимых для полного раскрытия авторского замысла, Видади Бабанлы в романе «Потаенные» (Gizlinlər), в котором автор выстраивает вокруг главной сюжетной линии события из жизни азербайджанского поэта Самеда Вургуна, а также из деятельности Иосифа Сталина.

Включение документа в художественное произведение целиком (например, решений органов государственной власти, общественных и партийных структур, переписки и т.д.), оказывающего оказывает влияние на фабулу и идейную основу

художественного произведения, имеет место в романе Сабира Рустамханлы «Вершина смерти» (Ölüm zirvəsi). В текст данного произведения автор вкрапливает отрывки из официальной (дипломатической) переписки Джавад хана.

Третью группу составляют формы взаимодействия документальных и художественных жанров, когда структурно художественное произведение сохраняет элементы документального жанра, а содержательно – включает элемент художественности. Данная форма взаимодействия документальных и художественных жанров часто приводит к появлению трансграничных, переходных жанровых конструкций. Одним из наиболее ярких примеров можно считать книгу Александра Солженицына «Архипелаг ГУЛАГ».

Не случайно, что многие исследователи документально-художественной литературы уклоняются от определения жанра данного произведения. Например, Елена Георгиевна Местергази в своей исследовательской работе, уделяя особое внимание данному произведению, не дает оценку жанровой форме. Местергази Е. Г. упоминает лишь о сопутствующем «авторском» жанре (вторичным по своей конструкции) [Местергази 2008: 17], руководствуясь солженицыновским определением «опыт художественного исследования». Именно так характеризовал А. Солженицын свое произведение. Сложность определения жанровой конструкции данного произведения исходит из того, что в «Архипелаге ГУЛАГ» доминирует не художественное начало, а документальное. «Архипелаг ГУЛАГ» А. Солженицына создан в трансграничном, переходном жанре, который содержит в себе элементы жанров художественной прозы, но ближе к жанрам документальной и публицистической литературы. «Архипелаг ГУЛАГ» написан в переходной (трансграничной) документально-публицистически-художественной жанровой конструкции, в которой в качестве методологической базы задействовано художественное исследование.

Еще одно произведение «лагерной прозы», жанровая природа которого вызывает дискуссии – это произведение «Вишера» Варлаама Шаламова. Сам автор характеризовал произведение как антироман, что не случайно. В произведении «Вишера» документальное начало также доминирует над художественным. Несмотря на все различия между солженицыновским «Архипелагом ГУЛАГ» и варлаамовской «Вишера» эти произведения сближает сам принцип построения жанровой

конструкции. Жанровую конструкцию произведения «Вишера» тоже можно характеризовать как переходную (трансграничную) документально-публицистически-художественную.

Обращение к переходным трансграничным жанровым конструкциям необходимо было А. Солженицыну и В. Шаламову для художественного отображения перипетий советской истории середины XX века, укладывая документализм в основу художественного повествования. «Традиционная» литературная словесность, с присущими ей жанрами, не позволяла обеспечить необходимую содержательную нагрузку. Учитывая, что «Архипелаг ГУЛАГ» и «Вишера» объединены единой проблематикой, то условно жанровую конструкцию можно обозначить как «лагерная» документально-публицистически-художественная проза.

Четвертую группу составляют различные вариации включения автором в художественные произведения псевдо документов, которые используются для раскрытия авторского замысла, но преподносятся читателю как реально существующие документы.

Можно говорить о псевдодокументальном романе, как специфической разновидности романа. Псевдодокументальный роман – это тип романа, которому присущи имитация документальности, фальсификация и мистификация.

В англоязычной литературе можно встретить такой термин как мокьюментари (от англ. to mock «подделывать» и documentary «документальный»), который используется как заимствованное слово также в других языках. Художественные образцы псевдодокументального романа соответствуют по внешним признаками документальным романам, но их событийность, в отличие от документальных романов, является вымышленной и специально «замаскирована» под исторические факты.

В качестве примера можно привести роман «Каменный мост» Александра Терехова, который был номинирован второй премией «Большой книги - 2009». Роман представляет собой пример вкрапления элементов научного исследования и детектива в жанровую конструкцию романа. Примечательно, что Александр Терехов дает детальную и правдоподобную реконструкцию сцен и событий, касающихся прошлого. Событийное ядро данного романа выстроена вокруг выдуманного расследования трагической истории, случившейся в июне 1943 года, когда сын наркома из ревности застрелил дочь посла Уманского и покончил с собой.

ЛИТЕРАТУРА

Квитченко О.Г. Советский роман 1970-х годов (жанровые разновидности). // Автореф. дис. на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Москва 1986.

Коновалова Ж.Г. «Американская мечта» в художественно-документальной литературе США во второй половине XX века. // Автореф. дисс. на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Казань, 2009.

Куприяновский П. Доверие к жизни. Ярославль, 1981.

Местергази Е.Г. Художественная словесность и реальность (документальное начало в отечественной литературе XX века). Автореф. дис. на соискание ученой степени доктора филологических наук. М., 2008.

Янская И., Кардин В. Пределы достоверности. М., 1981.

MÜSTƏQİLLİK İLLƏRİNDƏ AZƏRBAYCAN-QAZAX ƏDƏBİ ƏLAQƏLƏRİNƏ DAİR

Şükürov Ağahüseyn Məmmədhusəyn oğlu*

Azerbaijani-Kazakh literary relations in the period of independence

ABSTRACT:

In the article is studied with old historical Azerbaijani-Kazakh literary relations. The article is dealt with mutual relation of literatures in the period of independence in both countries and activities of poets, writers and literary critic in this field.

KEY WORDS: Azerbaijan, Kazakh, independence, literature, research

Uzun tarixi bir dövrü əhatə edən Azərbaycan-qazax ədəbi əlaqələri hər iki xalq müstəqillik əldə etdikdən sonrakı dövrdə yeni inkişaf mərhələsinə qədəm qoymuşdur. Bu mərhələnin, hər şeydən əvvəl, Azərbaycan və Qazaxıstanın dövlət başçılarının qarşılıqlı rəsmi səfərləri şərcivəsində həllini tapdığı xüsusi qeyd olunmalıdır. Hər iki ölkə arasında bir sıra sahələrdə olduğu kimi, ədəbiyyat və ədəbiyyatşünaslıq sferasında da əməkdaşlıq əlaqələri qurulmuşdur ki,

* Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Rəyasət Heyətinin elmi katibi, agahuseyn.shukurov@mail.ru

bunu da yeniləmiş, müstəqillik dövrünün çağırışlarına cavab verən bir əməkdaşlıq nümunəsi kimi səciyyələndirmək olar.

Akademik İsa Həbibbəyli Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinin dövrləşdirilməsi konsepsiyasında müstəqillik dövrü ədəbiyyatını ayrıca mərhələ kimi qeyd etmişdir. [<http://www.science.gov>] Təkcə Azərbaycan ədəbiyyatının deyil, ümumilikdə türkdilli xalqların ədəbiyyatları üçün də keçərliliyi olan və artıq 2016-cı ildə Qazaxıstanın paytaxtı Astana şəhərində keçirilən Türkdilli Ölkələrin Ədəbiyyat İnstitutlarının Direktorlar Şurasının yığıncağında yekdilliklə qəbul olunan yeni konsepsiyanın müəllifi də akademik İsa Həbibbəylidir. Dövrüyyəyə buraxılan konsepsiya türkdilli ədəbiyyatların qarşılıqlı inkişaf və əlaqələrini təmin edən və tənzimləyən vahid elmi platforma kimi böyük əhəmiyyət kəsb edərək, ədəbiyyatşünaslıq elminin hadisəsi kimi qiymətləndirilməlidir.

Ötən əsrin 90-cı illərindən başlayaraq, hər iki ölkənin mədəni siyasətinin tərkib hissəsi kimi diqqət yetirilən ədəbi əlaqələr yüksələn xətlə inkişaf mərhələsinə qədəm qoymuşdur. Ümummilliyat lider Heydər Əliyevin, Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin, Qazaxıstan Prezidenti Nursultan Nazarbayev, eləcə də hər iki dost ölkəni təmsil edən yüksək tərkibli nümayəndə heyətlərinin qarşılıqlı olaraq Azərbaycan və qazax ədəbiyyatına da diqqət göstərdikləri məlum bir həqiqətdir. Ümummilliyat lider Heydər Əliyevin “Oljas təkcə qazaxlara deyil, bütün türklərə lazımdır” kəlamı bu gün fəxrlə səsləndirilir. Oljas Süleymanov isə ulu öndərlə dostluq əlaqələrinin olduğunu daima xatırlayaraq “Bu dostluğu indi də öz qəlbimdə daşıyıram” – deyərək fəxrlə bildirir [<http://www.xalqqazeti.com>]. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin Sərəncamı ilə görkəmli qazax mütəfəkkiri Oljas Süleymanovun 2006-cı ildə “Şöhrət” ordeni, 2011-ci ildə anadan olmasının 75 illiyi münasibətilə “Dostluq” ordeni, 2016-cı ildə Azərbaycan Respublikasının Prezidentinin Fəxri Diplomu ilə ilə təltif edilməsi əlamətdar hadisələrdir.

Oljas Süleymanov 2016-cı ildə Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun fəxri doktoru seçilmişdir. Bu münasibətlə Akademiyada keçirilmiş tədbirdə böyük qazax yazıçısı Oljas Süleymanov da şəxsən iştirak etmiş, institutun kollektivi ilə görüşmüşdür [<http://science.gov>]. Tədbirlə bağlı “Ədəbiyyat qəzeti”ndə Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun əməkdaşı, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Elnarə Akimovanın “Ədəbiyyat İnstitutunun fəxri doktoru – Oljas Süleymanov” sərəlvhəli gözəl bir məqaləsi dərc edilmişdir [“Ədəbiyyat qəzeti” 2016].

Beynəlxalq tədbirlərdə istər Azərbaycan, istərsə də qazax şair və yazıçılarının, ədəbiyyatşünas alimlərinin yüksək səviyyədə iştirakı, məruzələrlə çıxış etmələri artıq ənənə şəklini almışdır. 2016-cı ilin may ayında Astanada keçirilən “Böyük çöl” Birinci Beynəlxalq Humanitar Elmlər Forumunu xatırlatmaq kifayətdir. Forumda Azərbaycan alimlərindən akademik İsa Həbibbəyli, AMEA-nın müxbir üzvü Möhsün Nağısoylu, fəlsəfə doktoru Ağahüseyn Şükürov və başqaları iştirak etmiş, müxtəlif mövzulu məruzələrlə çıxış etmişlər. Forumda akademik İsa Həbibbəylinin moderatorluğu ilə keçirilən paneldə Türkiyə, ABŞ, Türkiyə, Rusiya, Qazaxıstan, Koreya alimlərinin məruzələri dinlənilmişdir [Şükürov 2016: 4]. Bu, Qazaxıstan dövlətinin ev sahibliyi etdiyi ən möhtəşəm beynəlxalq tədbirlərdən biri kimi yaddaşlarda qalmışdır.

Astana şəhərində fəaliyyət göstərən Beynəlxalq Türk Akademiyasının təşəbbüsü ilə türkdilli ölkələrin Elmlər Akademiyaları əsasında və o cümlədən Milli Elmlər Akademiyasının da iştirakı ilə Türk Dünyası Elmlər Akademiyaları Assosiasiyası təsis olunmuşdur. Təsis yığıncağında ölkəmizi təmsil edən Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının vitse-prezidenti, akademik İsa Həbibbəyli Azərbaycan tərəfdən həmin Assosiasiyanın təsis edilməsi ilə əlaqədar layihəni imzalamışdır.

Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin “Azərbaycan dilində latın qrafikası ilə kütləvi nəşrlərin həyata keçirilməsi haqqında” 12 yanvar 2004-cü il tarixli Sərəncamı bir sıra dünya klassikləri ilə yanaşı, Abay Kunanbayev, Muxtar Auezov, Cambul Cabayev, Oljas Süleymenov və başqa qazax şair və yazıçılarının da əsərlərinin doğma dilimizə tərcüməsi və latın qrafikası ilə nəşrinə rəvac vermiş, müstəqil Azərbaycanda formalaşmış yeni nəsill oxucuların bu ədəbiyyatla tanış olmasına imkan yaratmışdır.

Qazaxıstanın L.Qumilyov adına Avrasiya Milli Universitetində Azərbaycan xalqının ümummillə lideri Heydər Əliyev adına Mədəniyyət Mərkəzi açılmışdır. Bakı Dövlət Universitetinin nəzdində isə Abay adına Qazax dili, tarixi və mədəniyyəti Mərkəzi fəaliyyətə başlamışdır.

İstər Azərbaycanda, istərsə də Qazaxıstanda qarşılıqlı olaraq ədəbi proses izlənilir, görkəmli şair və yazıçıların həyat və yaradıcılığı üzrə bir sıra istiqamətlərdə elmi araşdırmalar aparılır, müxtəlif səpkili dissertasiyalar yazılır. Keçmiş sovet dövründə bütün sahələrdə olduğu kimi, ədəbiyyatşünaslıq elmi sahəsində də müəyyən çərçivələrin mövcud olması artıq bu gün yalnız təəssüf dolu xatirələrdə yaşanır. Bu gün hər iki xalqın ədəbiyyatının tədqiqat sahələrinin müəyyən edilməsi,

genişləndirilməsi üçün heç bir kənar müdaxilə, yaxud məhdudiyət yoxdur. Müstəqillik illərində akademik İsa Həbibbəylinin, müxbir üzv Nizami Cəfərovun [Cəfərov 2007], professor Elman Quliyevin [Quliyev 2014: 422-450] tədqiqat əsərləri nəşr edilmiş, filologiya elmləri doktoru Aida Feyzullayeva [Feyzullayeva 2016: 6], eləcə də Azərbaycanda qazax ədəbiyyatının tədqiqatçılarından biri kimi filologiya elmləri doktoru Nizami Tağısoy silsilə məqalələrlə çıxış etmişlər. Filologiya elmləri doktoru Aida Feyzullayevanın “Oljas Süleymenov” monoqrafik tədqiqatını xüsusi qeyd etmək yerinə düşür [Feyzullayeva 1992].

Qazaxıstanın xalq yazıçısı Xalijan Bekxojinin 1974-cü ildə qələmə aldığı “Afaqnamə” (“Эппақ-намә”) poeması Azərbaycan oxucularına yaxşı tanışdır. Belə ki, poema Ələkbər Ziyatayın qazax dilindən tərcüməsində kitab şəklində 2010-cu ildə Ankarada [Bekxojin 2010] nəşr olunmuşdur. Qeyd edək ki, bu poema Bakıda [Bekxojin 1981] hələ 1981-ci ildə çap olunmuşdu. Qazaxıstanda yeni poetik hadisə kimi qiymətləndirilən bu poemada dahi Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvinin həyatından, sevgisindən, Afaqın taleyindən bəhs edilir.

TÜRKSOY kitabxanası seriyasından 26-cı kitab olan qazaxların “Qız Cibək” məhəbbət dastanı 2016-cı ildə Bakı şəhərində filologiya elmləri doktoru, professor Ramiz Əskərin tərcüməsində işıq üzü görmüşdür [Qız Cibək 2016]. Burada dünya və türk folklorunun ən parlaq incilərindən biri olan “Qız Cibək” dastanının qazaxca orijinalı və azərbaycanca tərcüməsi verilmişdir. Qeyd edək ki, “Qız Cibək” bir çox sənət əsərlərinə mövzu olmuş, onun motivləri əsasında Qazaxıstanda opera və balet yazılmış, film çəkilmişdir. Dastanın 500 illik yubileyi 2008-ci ildə UNESCO-nun “İldönümləri və mühüm günlər təqviimi” çərçivəsində bütün dünyada geniş qeyd edilmiş, TÜRKSOY-un xəttilə Ankarada qazax və türk dillərində nəşr edilmişdir. TÜRKSOY-un Baş katibi Düsen Kaseinovun “Təqdimat” yazısı ilə təqdim olunan nəşrdə həmçinin qazax alimlərinin dastan haqqında “Ölümsüz şahəsər”, “Qazaxlarda məhəbbət dastanı” və “Qəz Cibək” dastanının nüsxələri” mövzularında elmi-tədqiqat məqalələri də Azərbaycan dilində oxuculara təqdim olunmuşdur.

Qazaxıstanın xalq yazıçısı, ədəbiyyatşünas, şair, ictimai-siyasi xadim və diplomat Oljas Süleymenovun 2016-cı ildə Bakıda “TEAS Press Nəşriyyat evi” tərəfindən nəşr edilən “Tanrının təbəssümü” şeirlər kitabı [Süleymenov 2016] da qazax ədəbiyyatına diqqət və marağın daha bir əməli ifadəsidir. Cabir Novruz, Akif Əhmədgil və Elxan Zalınlı rus dilindən tərcümə etdikləri 150-dən şeirin toplandığı bu kitab tarixi faktlardan qaynaqlanan bədiyyatın canlı və orijinal

təcəssümüdür. Müəllifin burada yer alan şeirləri fəlsəfi düşüncələrin unikal təsviri və dini, ictimai baxışların özünəməxsus ifadəsi nöqtəyindən mükəmməl tablo yaratmışdır.

2009 və 2012-ci illərdə çapdan çıxmış “Qazax və Orta Asiya xalqlarının nağılları” kitabında qardaş xalqın nağıllarına da xüsusi yer verilmişdir [Qazax və Orta Asiya xalqlarının nağılları 2009].

Astanada yerləşən Beynəlxalq Türk Akademiyasının (BTA) fəaliyyətini xüsusi qeyd etmək yerinə düşür. BTA-nın demək olar ki, bütün tədbirlərində digər türkdilli ölkələrin ədəbiyyatşünas alimləri ilə yanaşı azərbaycanlı tədqiqatçılar da fəal surətdə iştirak edirlər.

Beynəlxalq Türk Akademiyasının layihəsi əsasında hazırlanmış “Ortaq türk tarixi” kitabında Azərbaycan geniş yer almış və ölkəmizin alimləri yaxından iştirak etmişlər. Hazırda Azərbaycan alimləri “Ortaq türk ədəbiyyatı” layihəsində də əsas tərəfdaş kimi birgə fəaliyyətlərini davam etdirirlər.

Azərbaycan-Qazaxıstan əlaqələrinin inkişafı sahəsindəki xidmətlərinə görə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının prezidenti, akademik Akif Əlizadə Beynəlxalq Türk Akademiyasının qızıl medalı, vitse-prezident, akademik İsa Həbibbəyli isə gümüş medal ilə təltif olunmuşlar (2015).

Azərbaycan-qazax elmi-ədəbi əlaqələrinin inkişafındakı xidmətlərinə görə Beynəlxalq Türk Akademiyasının prezidenti, professor Darxan Kızıralı AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun fəxri doktoru seçilmişdir [<http://science.gov>].

Bütün bunlar bir daha sübut edir ki, iki qardaş ölkə arasındakı elmi-ədəbi əlaqələr uğurla inkişaf edir.

Müstəqillik illərində Azərbaycan-qazax ədəbi əlaqələrinin miqyasının daha da genişləndirilməsi ədəbiyyat sahəsində əlaqələrin, ədəbiyyatşünaslıq elmi istiqamətində əməkdaşlığın bundan sonra da yüksələn xətlə inkişaf etdirilməsi üçün möhkəm bünövrə yaradılmışdır.

ƏDƏBİYYAT

<http://www.science.gov.az/news/open/2479>

<http://www.xalqqazeti.com/az/news/culture/12300>

<http://science.gov.az/news/open/3553>

“Ədəbiyyat qəzeti”, 2016, 29 aprel

Şükürov A. “Böyük Çöl Birinci Beynəlxalq Humanitar elmlər Forumu (Azərbaycan elmi tədbirdə uğurla təmsil olunub)” // “Elm” qəzeti, №10, 2016, 27 may

Cəfərov N. “Türk xalqları ədəbiyyatı”. IV cild (Ən yeni dövr). Bakı, “Çaşıoğlu”, Azərbaycanda Atatürk Mərkəzi, 2007, 320 səh.

Quliyev E. Türk xalqları ədəbiyyatı : dərslik. E.H.Quliyev; elmi red. H.Qasimov; rəy. İ.Ə.Həbibbəyli. Bakı, Apocroff, 2014. 612 səh.

Feyzullayeva A. Oljas Süleymanovun yaradıcı portretinə nəzər // Ədəbiyyat qəzeti, №18, 2016, 14 may

Feyzullayeva A. “Oljas Süleymanov”. Bakı, 1992

Bekxojin X. Afaqnamə. Qazax dil. tərc. ed. Ə.Ziyatay ; ön söz D.Kaseinov. Ankara: Türksöy, 2010. 148 səh.

Bekxojin X. Afaqnamə. Bakı, Yazıçı, 1981, 96 səh.

Qız Cibək. Qazax məhəbbət dastanı. Bakı, BXQR, 2016

Süleymanov O. Tanrının təbəssümü. Bakı, TEAS Press Nəşriyyat evi, 2016

Qazax və Orta Asiya xalqlarının nağılları / red. F. Kərimov, tərc.ed. S. Səfərəliyeva. Bakı, Çarşıoğlu Multimedia, 2009. 124 s.; Qazax və Orta Asiya xalqlarının nağılları. Bakı, İnnovativ Tədris Mənbələri (İTM) QSC, 2012

<http://science.gov.az/news/open/4541>

ТҮРКЛІК ОРТАҚ ӘДЕБИЕТ МӘСЕЛЕСЕРІ

Ысқақұлы Дандай *

ABSTRACT:

В статье рассматриваются проблемы создания истории общетюркской литературы. Богатая история тюркской литературы начинается примерно с 10 века до нашего летоисчисления. Примерно, до средних веков история тюркских народов были общими. История казахского ханства начинается с 15-го века, а общая история казахского народа продолжается в глубь истории как общетюркская. И история литературы тоже должна придерживаться этот принцип. Многие научные проблемы истории литературы должны решаться общими усилиями ведущих ученых тюркских стран.

«Мәдениеттер қактығысының», сыпайылап айтқанда, «мәдениеттер тоғысының» негізгі соққысы ұлттық тілге, оның әдебиетіне бағытталып, әлемді алқымынан алып, халықтың жанды жерінен жаралап, рухын жоюда. Мұның барлығы басқа тілдердің, мәдениеттердің, әдебиеттердің жойылуы есебінен болып жатқандығы белгілі. Қазіргі тіл майданы жүріп жатқан әлемде ұлттардың алдына не өмір, не өлім проблемасы қойылып, камдарын жасай бастады. Міне, осындай кездерде түбі бір түркі

* Филология ғылымдарының докторы, профессор

халықтары өздерінің жаһандануға жұтылып кетпеуі үшін де рухани жағынан бірігуінің маңызы зор. Ал бұл бірігудің бірден-бір жолы бағзы замандарда Алтайдың, Еуразияның кең сахарасында бірге жүріп жасаған, күні бүгінге дейін өзінің құндылықтарын жоғалтпаған, керісінше бүгінгі туысқан халықтардың бір-бірімен тату-тәтті, түсіністікпен өмір сүруіне көмектесетін рухани тамырларды тірілтуде, бүгінгінің кәдесіне жаратуда жатыр.

Әдебиет — руханияттың күре тамыры. Сондықтан да тегі бір, тілі бір халықтардың ерте кездердегі әдебиетін қайта қарап, бүгінгі әдебиеттану ғылымы жеткен жетістіктерді пайдалана отырып, жаңаша көзқараспен түркі бірлігіне қызмет ететін ортақ әдебиет тарихын жасау — кезек күттірмейтін мәселе. Бұл — мәселенің бір жағы болса, екінші жағынан, күні бүгінге дейін өзіне лайықты насихатталып, бағасын ала алмай келе жатқан дамыған түркілік әдебиетті тіпті өзімізге, одан қалды әлемдік оқырманға да насихаттау, таныстыру өз дәрежесінде емес. Оның ар жағында қоғамдық даму барысында түркілік мәдениеттің әлемдік өркениетке қосқан өзіндік үлесін анықтау деген секілді ауқымды міндеттер тағы тұр.

Қазір түрлі тарихи жағдайлардың әсерінен әлемнің түкпір-түкпіріне шашырап, түрлі мәдениеттердің ықпалына ұшыраған түркі тектес халықтардың жалпы саны 200 миллионның о жақ бұ жағында. Олардың ішінде тілінен, рухани тамырынан көз жазып қалғандары, болмаса соған жақын тұрғандары да бар. Міне, осындай жағдайдағы халықтардың тарихи негізді ортақ бай әдеби мұрасын жинақтау, нақтылай айтқанда, түркі халықтарының ортақ әдебиет тарихын жазу — теориялық жағынан да, практикалық жағынан да бірсыпыра күрделі мәселелерді шешуді, қажыр-қайратты қажет ететін күрделі проблема.

Түркі халықтарының ортақ әдебиет тарихын жасау барысында есте боларлық бірнеше жағдайлар бар. Отаршылдықтың салдарынан түркі халықтарының көпшілігі күні кешеге шейін өздерінің шын мәніндегі ғылыми негізді әдебиет тарихын жасай алмай келді. Оған бір жағынан, түркі халықтарын қоғамдық дамудың төменгі сатысындағылар санайтын еуропацентризм ілімі кедергі келтірсе, екінші жағынан, ұлттық атаулыға қарсы кеңестік отаршылдық саясат мүмкіндік бере бермеді. Соған қарамастан, КСРО құрамына кірген түркі халықтары өздерінің ұлттық әдебиетінің тарихын зерттеген ғылыми ізденістерін бір сәтке де тоқтатқан жоқ деуге болады. Нәтижесінде социалистік реализм

принциптері негізінде жазылған әр ұлттың жеке өзіндік әдебиет тарихтары өмірге келді.

Кеңестік кезеңде өмірге келген әдебиет тарихтарын жазу барысында туындаған түрлі ғылыми мәселелерді әр ұлт өзінше шешті. Әдебиет тарихтарын біреулері түркі халықтарының барлығына бірдей ортақ ерте кездерден бастаса, кейбіреулері кейінгі кездерді місе тұтты. Әдебиет тарихының келелі мәселелерін ғалымдар болып ойласып шешу, үйлестіру жағы жетісе бермеді. Ортақ әдебиеттің ортақ мәселелерін әр ұлттың өзінше шешуі түркі халықтарының көпшілігі тәуелсіздік алғаннан кейін тіпті күшейе түсті. Бұл айтылғандар негізінен, түркі халықтарының ортақ әдебиетіне қай дәуірлерді жатқызу, түркі халықтарының барлығына ортақ ірі әдеби тұлғаларды бір ғана ұлттың әдебиеті аясында қарап, меншіктеу хақында болып отыр. Түркі халықтарының әдебиет тарихын жасауда осы сияқты толып жатқан мәселелер баршылық. Бұларды енді бұрынғыдай әр ұлт жеке-жеке шешпей, ғалымдар болып ойласа отырып, мәмілеге келетін кез келген сияқты. Мұндай мәселелердің нақтылы түрде дұрыс шешілуінде түркі халықтарының ортақ әдебиет тарихын жасау септігін тигізбек.

Әдебиеттің негізгі екі жағы бар. Оның ең біріншісі және негізгісі әдебиетті әдебиет қылып тұрған оның ішкі жағы, яғни өнер ретіндегі көркемдік қасиеті болса, екіншісі — сол көркем әдебиеттің тууына, өмір сүруіне жағдай жасайтын, тағдырын айқындайтын қоғамдық органың әсері. Әдебиеттің тарихын жасағанда, негізгі мәселе осы екі жағын да ескеріп отыру — аса маңызды. Осы бір күрделі мәселені таразының басын тең ұстай отырып, іс жүзінде шешу қазақ әдебиетінің тарихын жасаушыларға да оңайға түспеген.

Ортақ әдебиет тарихының зерттеу нысаны — алдымен, анықталып алынуы тиіс күрделі мәселенің бірі. Түркі халықтарының әдебиеті дегеніміз не, ұлттық әдебиет пен түркілік әдебиеттің ара жігі қалай, ортақ әдебиетке қай дәуірлер жатады, ұлттық, түркілік әдебиетке қандай әдебиетті жатқызып, негізгі өлшем ретінде тегі, жері, тілі сияқты өлшемдердің қайсысын аламыз деген секілді сандаған сауалдар ғылыми тұрғыдан жауаптар күтуде. Осы сияқты бірсыпыра мәселелердің дұрыс шешілуі қолға алынғалы отырған үлкен жұмыстың дұрыс бағытта жүруінің бірден-бір кепілі болмақ.

Осы уақытқа дейін түркілік ортақ әдебиетті бірлесе отырып зерттеу мәселесі күн тәртібіне қойылмай, тек ұлттық әдебиеттің

тарихын жасау жұмыстары жүріп жатыр. Осының салдарынан түркілік ортақ әдебиет пен ұлттық әдебиеттің бірге қарастырылуы тиіс көптеген мәселелері біржақты шешіліп келді. Ұлттық әдебиетті анықтауда көбіне территориялық принциптің алға шығып отырғандығын байқаймыз. Мысалы, ортағасырлық Әл-Фараби көп уақыттарға дейін өзбек әдебиетінің тарихында орын алып келсе, кейін туылған жері Отырар (Фараби) Қазақстанда болғандықтан да қазақ делініп жүр. Профессор Ә. Дербісәлінің зерттеуінше, Отырардан шыққан Әл-Фарабилердің ұзын саны отыздың о жақ, бұ жағында. Солардың барлығының да қазақ руханиятына қатысы бар деп есептейді. Жүсіп Баласағұнға қазақ пен қырғыз таласуда. Шу өзенінің бойындағы Баласағұн қаласында туылған ғұламаны қырғыздар қырғыз жерінде, қазақтар қазақ жерінде туылған деп дәлелдейді. Көрші жатқан екі халықтың Жүсіпке таласы аяғында Баласағұн қаласының қай елде болғандығы жайлы ғылыми пікірталастарға ұласты. Сонда бар мәселе Баласағұн қаласының қай жерде болғандығы анықталуына байланысты шешілетін сияқты. Осы сияқты орта ғасырларда жасаған Қ. А. Иассауи, М. Қашқари, Ә. Хорезми сияқты көптеген ірі қайраткерлер көбіне бір ғана ұлттың ауқымында қарастырылып, олардың күллі түркі жұртына ортақ ұлы тұлғалар екендігіне назар онша аударылмай келеді.

Белгілі бір әдебиеттің өкілдерін анықтағанда, оның шыққан тегіне мән береді. Мысалы, Әл-Фараби Отырарда туылғанының үстіне руы қыпшақ екендігі көрсетілгендіктен де, ал қыпшақтардың кейіннен қазақ ұлтының құрамына кірген негізгі ұлттардың бірі болғандықтан да қазақ деп жүр. Ал Қадырғали Жалайыри, Мұхамед Хайдар Дулати сияқты шыққан руын ата-тегі (фамилия) етіп алғандар да бар. Әзірше Жалайыриға талас жоқ, Өйткені жалайыр тайпасы тек қазақтың құрамында. Ал Дулатиға келсек, әңгіме — басқашалау.

2011- жылы күзде Өзбекстанның Андижан қаласында Мұхамед Хайдар Дулатиға арналған халықаралық ғылыми конференция өтті. Дұрыс. Дұрыс емесі олардың тарихқа танымал Мұхамед Хайдар Дулати деген аты-жөнін өзгертіп, оны Мырза Хайдар жасап, өзбек қылуы болды. Дәлелі: Дулати рудың аты, ондай фамилия болмайды, сондықтан оны алып тастау керек; туылған жері — Ташкент. Тегіне келсек, дулаттар қазақтың құрамына кірген, қалайша ол өзбек болады; Дулати сол кездерде осы өңірде өмір сүрген түркі тектес халықтардың барлығына бірдей ортақ дегенге оның туылған жері қазіргі Өзбекстан екендігін алға

тартып, өзбек ғалымдары пікірлерінен қайтпады. Тегіне келгенде, осындай дау-дамайлардың да шығып қалатындығы да бар.

Түркі халықтарының бір кездерде қытайлармен аралас-құралас өмір сүргендігі белгілі. Соңғы зерттеулердің барысында қытай деректерінен түркі тайпаларынан шыққан көптеген ақындар белгілі болды. Мысалы, қытай тілінде жазған қаңлы Пото-Дың (232-248), қаңлы Бұқым (1255-1300), қыпшақ Сағидолла (1272-?), дулат Хы-Тял-Тың (1247-1313), қыпшақ Сарын т. б. сияқты бұрындары белгісіз болып келген ақындар шығып жатыр. Қытай әдебиетінің классигі саналып келген Ли Боның дулат руынан шыққандығын дәлелдеп, ақынның қазақ әдебиетінің тарихынан өзіне лайықты орнын алуы керектігін көтерген М. Оразбайдың пікірі кейіннен дау-дамайға ұласты. «Қытай әдебиетінде жүрген» тағы бір түркілік ақын Кан Мен Эрдың тағдыры да осылай болды.

Әдебиеттің негізі – тіл. Шығарма қай ұлттың тілінде жазылса, сол ұлттың әдебиетіне жататындығы дау тудырмайды. Қай халықтың болмасын, ұлттық әдебиетін сол ұлттың тілінде жазылған туындылар құрайды. Түркілік әдебиеттің негізгі өлшемі де – осы. Десек те бұл қалыпқа сия бермейтін жағдайлар да жиі кездеседі. Жоғарыдағы тегіне қарай түркі әдебиетіне жатқызылып жүрген ақындардың қытай, араб тілдерінде жазғаны белгілі. Әдебиет ұлттық мәдениеттің, рухтың көрінісі болса, басқа мәдениетке, рухқа сай тілде жазылған көркем шығарманы авторының тегіндегі әдебиетке жатқыза аламыз ба? Ақын жазушы қай тілде жазса, сол ұлттың сөз өнеріне үлес қосып, ұлттық рухына, мүддесіне қызмет ететіні белгілі. Әлемдік әдебиетте қаламгер қай тілде жазса, сол тілдегі әдебиеттің өкілі деп қараушылық басым. Бұл мәселені біз қалай шешуіміз керек? Отаршылдық саяаттың «жемісі» ретінде соңғы кезендерде орыс, қытай тілінде жазатын қазақ қаламгерлері шыға бастады. Он томдық «Қазақ әдебиеті тарихының» соңғы кітабында «Қазақстандағы орыс әдебиетіне» арнайы тарау арналды.

Міне, осы тақілеттес сандаған сауалдар әдебиет тарихының тереңіне бойлаған сайын мен мұңдалап көбейе түседі. Сондықтан да мұндай мәселелердің әлемдік әдебиет тарихтарында қалайша шешімін тауып жүргеніне назар аударып, ғылыми негізді бір шешімдерге келу керек. Олай болмаса, аяғы таусылмайтын дауларға ұласып кетуі мүмкін.

Әдебиет тарихының негізгі зерттеу нысаны — белгілі бір дәуірдің **әдеби өмірі**. Ал әдеби өмір (процесс) дегеніміз, белгілі бір дәуірдегі әдебиеттің тұтастай күйіндегі тарихи өмір сүруі, дамуы

күйіндегі аса күрделі жай-күйі. Ал әдеби өмірді жекелеген қаламгерлер, олардың шығармалары, ол шығармаларды оқырмандардың қалай қабылдағаны жайлы пікірлер, әдеби, немесе әдебиетке қатысы бар оқиғалар құрайды. Әдебиет тарихын зерттеуші бұдан талай замандар бұрын өтіп кеткен дәуірлерге үніліп, әдеби өмірде болып өткен елеулі оқиғаларды, фактілерді електен өткізіп, негізгілерін анықтау үшін әдеби өмірдің даму бағытын белгілеген басты оқиғаларды, негізгі ағымдарды сол дәуірдің саяси-әлеуметтік, мәдени аясында ашып көрсетуі тиіс.

Әдебиеттің тарихы — осы уақытқа дейін әдебиеттің әр дәуірлерінде өмір сүріп, артына өшпес мұра қалдырған ақын-жазушылардың хронологиялық тұрғыдан жүйеге түскен шежіресі де. Шын мәніндегі әрбір дарын иесі бұрынғы ұлттық дәстүрді жаңаша жалғастырып, әдебиетке жаңа стиль, жаңа бағыт, жаңа форма, жаңа идеялар әкеліп, тұтастай бір әдеби мектепке айналады. Әдеби өмірде мұндай әдеби бағыттар бірнешеу болып, қатарынан қанаттаса дамып, не болмаса, араларында әдебиетке көшбасшылық үшін қым-қиғаш күрестер жүріп жатуы мүмкін. Сондықтан да әдебиет тарихшысы әдеби дәуірлерді зерттегенде, осы мәселелерге назар аударып, әдеби ағымдардың ішіндегі басты даму бағыттарын айқындай түсіп, соның басы-қасында жүрген көрнекті әдебиет қайраткерлерінің әдеби дамуға қосқан үлесін анықтауға күш салуы тиіс.

Әдеби жанрлар бірден пайда бола қалған жоқ. Әдебиет тарихының ежелгі дәуірінің әдебиеті деп жүргеніміздің көпшілігі біздің бүгінгі әдебиет туралы ұғымымызға, әдеби қалыптарға сай келе бермейді. Сөз өнерінің ең көне үлгілері қатарында тасқа жазылған сына жазулары, шежірелер, шіркеулік жазбалар, хаттар, тарихи деректер сияқты үлгілер алынып жүр. Бұлар кейін ұзақ даму жолдарынан өтіп, бүгінгі профессиональды әдебиет дәрежесіне жеткен. Сондықтан да әдебиет тарихшысы белгілі бір дәуір әдебиетін зерттеу барысында оның жанрлық, яғни көркемдік жағынан қаншалықты деңгейде екенін анықтап отыруы жөн.

Түркі халықтарының ортақ әдебиет тарихының негізін жекелеген ұлт әдебиеттерінің тарихы құрайды. Сондықтан да алдымен, ұлттық әдебиет тарихтарын жасау мәселелері дұрыс шешілуі керек. Әрбір ұлт әдебиет тарихының өзіндік ерекшеліктері ескеріліп, тәжірибелері тиянақталуы қажет. Осылардың негізінде түркі халықтары әдебиетінің ортақ әдебиет тарихын жасаудың теориялық, практикалық мәселелері айқындалып, толық шешімін табатын болады.

Сонымен, түркілік ортақ әдебиет тарихын жасаудың негізі – ұлттық әдебиет тарихтары. Соның бірі қазақ әдебиетінің тарихын жасау да ұзақ та, күрделі ауыр жолдардан өтті. Қазақ әдебиетінің тарихын зерттеудің алғашқы кезеңдерінде ұлттық әдебиеттің бар екендігін де дәлелдеуге тура келген. Әдебиеттің тарихы ұлттық әдебиеттің өткен даму жолдарын, нақтылай айтқанда, сөз өнерінің қайнар бастауларынан бастап, бүгінгі күнге дейінгі тарихи дамуын, дамудың жетекші заңдылықтарын, ондағы жекелеген ақын-жазушылардың шығармашылықтарын зерттейтін әдебиеттану ғылымының бір саласы дейтін болсақ, оның алғашқы сілемдері ХІХ ғасырда Ш. Уәлихановтың еңбектерінде көрінсе, ХХ ғасырдың алғашқы жарымында біртіндеп қалыптаса бастады.

ХХ ғасырдың бас кезінде Ресей империясында бұрқ-сарқ қайнап жатқан саяси оқиғалар қазақ даласына да жетіп, ұлт-азаттық қозғалыс өріс алды; ұлттық сана-сезім оянып, ұлттың ұлт болып өмір сүруіне негіз болатын рухани таяныштар ізделіне бастады. Рухсыз ұлттың басқа халықтармен терезесі тең өмір сүре алуы — неғайбыл. «Тарихын жоғалтқан жұрт – жоғалған жұрт» (М. Дулатов. «Қазақ», 1915, №155). Сондықтан да қазақтан шыққан зиялы азаматтар мамандықтары басқа болғандықтарына қарамастан, халықтың ұлттық сана-сезімін ояту, қалыптастыру мақсатымен, қазақтың азаматтық тарихын, әдебиетін, мәдениетін зерттеуді өз қолдарына алды. Осы кездерде Ә. Бөкейхановтың, А. Байтұрсыновтың, М. Дулатовтың, Х. Досмұхамедовтің, С. Торайғыровтың, М. Жұмабаевтың, Ж. Аймауытовтың, С. Сәдуақасовтың, М. Әуезовтің, Р. Мәрсековтің, Қ. Кемеңгеровтің, Ы. Мұстамбаевтың, С. Қожановтың, С. Сейфуллиннің, т. б. «Қазақ», «Айқап», «Сана», «Лениншіл жас» секілді басылымдарда жарияланған материалдарында қазақ әдебиетінің тарихын жасауға тікелей қатысты алғы шарттар жасалынды. Бұларды болашақта жасалар әдебиет тарихының дайындық материалдары, яғни «шикізаты» деуге болады.

1917 жылғы Қазан төңкерісі әлемге жаңа заманның басталғанын жариялады. Революция Ресей империясындағы барлық езілген халықтарға азаттық, теңдік әкеледі деген үміт ақталмай, орыс отаршылдығы жанаша формада, социалистік мазмұнда күшейе түсті. Бодандықтың салдарынан саяси-экономикалық, мәдени-әдеби салаларда кенжелеп қалған халықтарды маркстік-лениндік ілімге сүйене отырып, қоғам дамуының капиталистік сатысынан өтпеген, артта қалған, халық ретінде пісіп жетілмеген, әлі ұлт болып қалыптаспаған, ұлттық

тарихы, әдебиеті жоқ бұратаналар санап, біз олардың ұлт болып ұйысуына, яғни социалистік ұлт болып шығуына көмектесеміз деген, түптің түбінде басқа ұлттардың жойылуына, ұлтсыздандыруға апаратын құйтұрқы саясат күшейе түсті.

Міне, осындай ұлт тағдырына қауіп төнген кезде Ресей құрамындағы түркі тектес ұлттардың зиялы азаматтары өздерінің де басқалар сияқты ұлт екендігін дәлелдеу мақсатымен азаматтық тарихын, ұлттық әдебиетін, мәдениетін іздей бастады. Қазақтың да бұрыннан келе жатқан ұлт, дамыған ұлттық әдебиеті, мәдениеті бар халық екендігін дәлелдеп, жазылған мақалалар көріне бастады. Осы кездерде бұрындары қазақ әдебиеті болды ма, болса, қай кезден бастап бар деген мәселе көтерілді. Отаршылдар негізінен, қазақтарда шын мәніндегі әдебиет болған жоқ деген таптық ілімге сүйенген бағыттты ұстанса, ұлтжанды қазақ зиялылары әдебиет болғандығын дәлелдеуге кірісті.

Ұлттық дамудың әдебиеттегі рухани тамырларын үзіп тастау мақсатымен жүзеге асырыла бастаған пролетарлық мәдениет бағытына қарсы Мағжан 1924-1926 жылдары «Алқаның» бағдарламасын дайындады. Қазақтың біртуар алашшыл азаматтары қолдаған бағдарламада да бұрындары қазақ халқының бай әдебиеті болғандығын дәлелдей түскен.

Келтірілген мысалдардан қазақ әдебиетінің тарихына қатысты алғашқы зерттеулердің алдымен, ұлттық әдебиеттің ғасырлар бойы дамып келе жатқан бай тарихы бар екендігін дәлелдеуден басталғандығын көреміз. Қоғамдық өмірде үстемдік құрған таптық идеологияны әдебиет пен мәдениетке де қолданып, тұрпайылықпен жүзеге асыра бастаған кездерде оған қарсылық ретінде айтылған осы сияқты пікірлердің болашақта жасалар қазақ әдебиетінің тарихы үшін саяси жағынан да, ғылыми жағынан да практикалық маңызы аса зор болды. Саяси қудалауларға қарамастан, алашшыл азаматтар халықтың болашағы үшін ұлттық әдебиет тарихын жасаудың аса қажеттілігін, оны қай бағытта жазу керектігін батыл көрсетіп берді.

Қазақ әдебиетінің бастау бұлақтарын анықтау, тарихын кезеңдерге бөлу жолындағы ізденістерде қазақ әдебиеттану ғылымы ұзақ жолдардан өтті. Жиырмасыншы жылдардың соңына қарай қазақ әдебиетінің өткендегі даму жолдарын зерттеп, дәуірлерге бөліп, ғылыми жүйеге түсіруге ұмтылған еңбектер көріне бастады. А. Байтұрсыновтың «Әдебиет танытқышы» (1926) қазақ әдебиетін ғылыми тұрғыдан тұтастай алып, теориялық, тарихи тұрғыдан зерттеудің жолдарын алғаш рет жүйелеген еңбек

болды. Бұл еңбекте тұңғыш рет қазақ әдебиетінің тарихын кезеңдерге бөліп, оны дәуірлеудің өзіндік принциптері ұсынылды.

1927 жылы М. Әуезовтің «Әдебиет тарихы» шықты. Кітап осылайша аталынғанымен де онда негізінен қазақ халқының ауыз әдебиеті қарастырылған. Ұлт-азаттық күресті жырлаған ақын-жыраулардың поэзиясын насихаттады деген айыппен «Әдебиет тарихы» жарық көре салысымен «қамауға алынды».

Халел Досмұхамедовтің «Қазақ халық әдебиетінде» (1928, орыс тілінде) ауыз әдебиетінің табиғаты, жазба әдебиеттен ерекшелігі, халық өмірімен байланыстылығы кеңінен әңгімеленді. Халелдің Махамбет, Мұрат, Шортанбай туралы зерттеулері кейіннен қазақ әдебиетінің тарихын жасау кездерінде кірпіш болып, қаланды десе де болғандай.

Қазақ әдебиетінің өткен кездердегі тарихын зерттеу істерінде С. Сейфуллин айтарлықтай еңбек сіңірді. Нәтижесінде «Қазақтың ескі әдебиет нұсқалары» (1931), «Қазақ әдебиеті» (1932) өмірге келді.

Социалистік реализм әдебиетінің ту ұстаушыларының бірі С. Мұқанов қазақ әдебиетінің тарихын зерттеу істеріне аса қомақты үлес қосты. С. Мұқановтың «ХУІІІ-ХІХ ғасырдағы қазақ әдебиеті туралы» көлемді зерттеуі алдымен, «Халық мұғалімі» (1941, №6-12) журналында жарияланды. Оның 1932 жылы шыққан «ХХ ғасырдағы қазақ әдебиетіне» «І бөлім. Ұлтшылдық, байшылдық дәуірі» деген қосымша ат берілуі автордың кеңестік кезеңге арнап та жеке кітап жазбақ болғанын аңғартады.

М. Баталов пен М. Сильченко 1933 жылы шыққан «Очерки по казахскому фольклору и казахской литературе» деген кітабында қазақ әдебиетінің тарихын Ыбырай мен Абайдан бастады. Онда да Ыбырайды орыс миссионерлерінің ықпалында болды, Абай феодал ақыны деп, сыңаржақтыққа ұрынды.

Қажым Жұмалиев он сегізінші-он тоғызыншы ғасырлардағы қазақ әдебиетінен диссертация қорғап (1941), қазақ әдебиетінің тарихын Бұқар жыраудан, яғни ХУІІІ ғасырдан бастауды ұсынды. Бұқарға дейінгі қазақ әдебиетінің барлығы — ауыз әдебиеті; «ХУІІІ ғасырдың екінші жартысы, ХІХ ғасырдың бас кезінен бері қарай тарихта бірінші рет аты мәлім, шығармалары да өзінің атымен сақталған ақын — Бұқар жырау. Біз қазақ әдебиетінің, жазба әдебиетінің тарихының басы Бұқар жырау дейміз» мазмұндағы осы концепциясын «Қазақ әдебиеті» (1941), «Абайға дейінгі қазақ поэзиясы және Абай поэзиясының тілі» (1948), «Қазақ эпосы мен әдебиеті тарихының мәселелері» (2 томдық. 1

том, 1958; 2 том, 1960) сияқты іргелі еңбектерінде жалғастыра түсті.

Осы мәселеге орай, профессор Бейсенбай Кенжебаев арнайы мақала жазып, қазақ әдебиетінің тарихын төмендегіше дәуірлеуді ұсынды:

«Бірінші – қазақ хандығы тұсындағы әдебиет. Яғни, ХУ111 ғасырдың ақырына дейінгі әдебиет.

Екінші – ХІХ ғасырдың алғашқы жартысындағы әдебиет.

Үшінші – ХІХ ғасырдың екінші жартысындағы әдебиет.

Төртінші – ХХ ғасырдың алғашқы 20 жылындағы әдебиет.

Бесінші – Кеңес әдебиеті» (Б. Кенжебаев. Қазақ әдебиетінің тарихы туралы. «Социалистік Қазақстан», 15.06.1941).

Б. Кенжебаевтың бұл дәуірлеуінде бұрынғыларға қарағанда, көп ілгерілеу бар. Соның ең бастысы — қазақ әдебиетінің тарихын ХУ ғасырдан, яғни қазақ хандығы құрылған кезден бастау керек деген ұсынысы. Бейсекеннің ұлт бар жерде оның әдебиеті де бар деген ұстанымды басшылыққа алып, қазақ әдебиетінің тарихы қазақ хандығы тарих сахнасына шыққан кезден басталады деуі сол тұстағы қазақ әдебиеттану ғылымы үшін үлкен жаңалық, үлкен ілгерілеу болды.

Қазақ әдебиетінің негізгі проблемаларына арналған «Әдеби мұра және оны зерттеу» (1959) атты ғылыми-теориялық конференция қазақ әдебиетінің тарихын, оның елеулі өкілдерін зерттеуде айтарлықтай оқиға болды. Десек те орталық мәселе қазақ әдебиетінің тарихын қай кезден бастаймыз дегенде, бұрынғы таптаурын пікір тағы да басым түсті.

Әдебиеттің тарихы қай кезден басталады, оны қалай дәуірлеу керек деген мәселе төңірегіндегі пікірталас алпысыншы, жетпісінші жылдардың әдеби сынында, әдебиеттану ғылымындағы орталық мәселенің бірі болды. Белгілі ғалым Б. Кенжебаевтың «Көне әдебиет туралы» (1967), «Ертедегі қазақ әдебиеті хрестоматиясы» (1967), «Қазақ әдебиеті тарихының мәселелері» (1973) сияқты кітаптары шықты. Бұларда қазақ әдебиетінің тарихы жаңаша көзқараспен мүлдем басқаша пайымдалды.

Ғалымның қазақ әдебиетінің тарихына қатысты айтып келген пікірлері алпысыншы жылдардың соңынан жетпісінші жылдарға қарай тұтас бір ғылыми концепцияға айналды. Бұл концепция бойынша, «Әдебиет тарихы халық тарихымен тығыз байланысты, соның бейнесі, көрінісі, сүрлеуі, ол қай кезде болсын халық тарихының ізімен жасалады. Демек, қазақ әдебиетінің ғылыми тарихы да қазақ халқы тарихының ізімен жасалуы тиіс» (Б.

Кенжебаев. Қазақ әдебиеті тарихының мәселелері. Алматы, 1973, 3-бет).

Б. Кенжебаевтың бұл ғылыми концепциясы өзінің өміршеңдігін көрсетті. Бейсекең алғашында жалғыз болса, кейін қарасы көбейіп, тұтас бір ғылыми мектепке айналды. Ә. Қоңыратбаев, Х. Сүйіншәлиев, Т. Қожакеев, Р. Бердібай, Т. Кәкішев, Ә. Оспанұлы, М. Мағауин. М. Жолдасбеков, А. Қыраубаева Н. Келімбетов, А. Егеубаев сияқты белгілі ғалымдар қазақ әдебиетінің тарихын тереңдете зерттеуді қолдап қана қоймай, өздері де рухани мұраны игере түсу істерінде айтарлықтай үлес қосты. Тәуелсіздік алғаннан кейін Б. Кенжебаевтың әдебиет тарихын зерттеу, дәуірлеу мәселесіндегі ғылыми концепциясы түпкілікті мойындалып, әдебиет тарихын зерттеу саласында жаңа биіктерге жол бастады.

Әдебиеттану ғылымының ең басты міндеті — әдебиеттің бар-жоғын түгендеп, жеткен жетістіктері мен жетпей жатқан жерлерін саралап, халықтың рухани қажеттілігін өтеу жолында оқырманға ғылыми негізді жол сілтеп отыру. Десек те бұл міндетті атқару оңай шаруа емес. Оқырманның әдебиет мұхитының ішінен жол тауып жүруіне, іздегенін тауып алуына көмектесетін бірден бір көмекші әдебиеттану болғандықтан да бүкіл әдебиетті тарихи тұрғыдан ғылыми жүйеге түсіріп, дәуірлеудің маңызы зор. Әдебиеттану ғылымы дамыған сайын оның әдебиет тарихы да тереңдей түсіп, оны ғылыми негізді кезеңдерге бөліп қарастыру талабы да күшейе түседі.

Сонымен, түркі халықтарының ортақ әдебиет тарихын жасау жайлы ойларымыздың негізгі түйіндері төмендегіше:

1). Ортақ әдебиет тарихын жасау ісіне осы саланың білікті түркілік ғалымдарымен бірге, әлемдік әйгілі түркітанушылар да қатысып, оны жазудың терминдік, әдістемелік негіздерін бірлесе отырып шешу керек.

2). Әдебиет тарихын қай кездерден бастау мәселесінде кейінгі кездерде анықталған біздің жыл санауымыздан бұрынғы көне қытай жазбаларындағы түркілік деректерге, осыған қатысты басқа да жаңалықтарға назар аударыңқыраған жөн.

3). Әдебиет тарихын жасау – әдеби өмірде түбірлі өзгерістер туып, көркемдік дамуға сапалық жаңалықтар әкелген кезеңнің межесін хронологиялық тұрғыдан анықтау деген сөз. Әдебиеттің жүріп өткен жолдарын дәуірлегенде, тарихи-хронологиялық ұстаным мен идеялық-көркемдік, яғни әдеби даму тұрғысынан жіктеуді қатар қолдана білу оңтайлылық танытады.

4). Түркілік ортақ әдебиетке түркі халықтарының әрқайсысы тарих сахнасына жеке мемлекет, ұлт болып шыққанға дейінгі дәуір жатады. Мысалы, қазақ, өзбек, қырғыз, түркімен, қарақалпақ халықтарының төл әдебиет тарихтары шамамен ХУ ғасырдан, түрік, әзербайжан, шуваш әдебиеттері одан әрігіректен бастау алады.

5). Түркі халықтарының ортақ әдебиет тарихы әдеби фактілердің тарихи тізбесі емес, әдебиеттану, қоғамдық ғылымдардың соңғы жетістіктеріне сүйеніп, тарихи-теориялық тұрғыдан жазылған ғылыми еңбек болуы керек.

6). Ортақ әдебиет тарихын жазу барысында түркі халықтарының өзіндік даму тарихы, мәдениеті еуропалық таным, ғылым стандарттарына көп реттерде сия бермейтіндігі ескеріліп, сөз өнерінің өзгеге ұқсамайтын ұлттық, ұлыстық көркемдік сыпатын ашуға басты назар аударылғаны жөн.

7). Әдеби дәуірлердің сыпаттамасында оған әсер еткен ішкі, сыртқы факторларды анықтай отырып, әдеби өмірдің негізгі көркемдік даму бағыттарын аша түсуге ұмтылып, әдебиеттің көрнекті өкілдері әдеби дамуға қаншалықты үлес қосты деген сауалға жауаптар ғылыми негізді болғаны дұрыс.

ЭПОСДА КҰМАКЧИ ҚАХРАМОН МАСАЛАСИ

Эшонқулов Жаббор Солиевич*

Halk destanalarında yardımcı kahraman tipi

«Кўмакчи қахрамон» деган терминнинг қўлланиши бир оз баҳс талабдек туюлади, албтата. Бироқ, халқ оғзаки ижодида: хоҳ у эртақ бўлсин, хоҳ у достон асосий қахрамоннинг яқин йўлдоши, ҳамроҳи, унинг ишларига, кўрсатган қахрамонликларига қайсидир даражада шерик бўладиган қатор персонажлар борки, бу тип қахрамонлар алоҳида ном билан аталишни тақоза этади. Зеро эпик ижодда қахрамон атрофидаги жуда кўп образлар билан мунсбатта киришади, ана шундай муносабатлар мотивларни юзага келтиради, асарнинг сюжет халқасини ташкил қилади. Бу образларнинг кўпчилиги ўз атамаларига эга: эпик шох, эпик рақиб, севиқли ёр ва

* Филология фанлари доктори, проф. ЎзР ФА Ўзбюек тили, адабиёти ва фольклори институти. jabbores@yandex.ru, cabbares@yahoo.com

хакоза. Ана шундай образлардан бири кўмакчи қахрамон образидир.

Атокли фольклоршунос олимлар: Ҳоди Зариф ва Виктор Жирмунскийлар қахрамоннинг ёнидаги ёрдамчилар эпосда муҳим аҳмиятга эга эканлигини, бахшилар уларни фольклордаги кўп учрайдиган образлардин бири сифатида тасвирлашини таъкидлаб ўтишади [Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. 1947: 142-159].

«Алпомиш» да Қоражон, Култой, Қалдирғоч, «Гўрўғли» туркумлигида Сокибулбул, қирқ йигит, Ҳасан чопсон, Ҳасан Яқдаста, Ҳасан кўлбар, Орзигулда Доно чўпон, «Қундуз ва Юлдуз»да Жанжалкал, «Равшан»да Ҳасан ва ака-ука каллар ана шундай образлар сирасига киради. Бундай қахрамонларнинг зимасига юклатилган вазифа (миссия) бош қахрамонга кўмак беришдан иборатдир. Биз ыз мақоламизда биргина «Алпомиш» достони мисолида ушбу масалани таҳлил этишга ҳаракат қиламиз.

Қахрамон ва кўмакчи қахрамон муносабти эпик ижоддан қандай ўрин тутиши ижодкорнинг салоҳияти, иқтидори ва у улғайган муҳит, яъни кенг маънодаги эпик анъана билан чамбарчас боғлиқ. Ижрочининг ижодкорлигини бор бўйи басти билан юзага чиқарувчи эпик анъана эса, Алберт Лорд таъкидлаб ўтгандек [Лорд А. Б. 1994: 142-159.], ёзма асардан фақат оғзаки ижро этилгани ёхуд барқарор эпик формулаларнинг асар тизимидан жой олганлиги билан эмас, балки ундаги ҳар бир образ, мотив ва мавзулар эпос қонуниятига қатъий буйсиндирлганлиги билан ҳам фарқланиб туради. Анъаналарга риоя қилинмаган, эпик тизим бўшашган бадий асарларда қахрамон ва кўмакчи қахрамон муносабти юзаки акс этган бўлади. «Алпомиш»нинг баъзи бир вариантларида ана шундай ҳолатни кузатсак, аксинча, дostonнинг Фозил Йўлдош ўғли вариантыда унинг мукамал бир тизим кўринишини олганини кўрамыз.

Шуни таъкидлаб ўтиш жоизки, кўмакчи қахрамонлар ҳақида гап кетганда, уларни ҳомий ва рақиб образлари билан биргаликда тадқиқ этиш талаб этилади. Чунки, кўмакчи қахрамон функциясида ҳам ҳомий ҳам рақиб образларга хос қатор хусусиятлар ўз ифодасини топганки, буни асло назардан кочирмаслик лозим.

Мисол учун «Алпомиш»да Қоражон дастлаб Алпомишга рақиб сифатида намоён бўлади. У ҳам эпик қалмоқ юртида Алпомишга душман бўлган қалмоқнинг тўқсон алпидан бири.«..Кенжатоийни Қоражон дер эди. Шу етовига тир қилгани қалмоқшоҳ ҳар мамлакатлардан алпларни олиб келиб, тўқсон алп қилиб, Кашал

ғоридан жой бериб, буларни тўкайситонда бокиб ётар эди.» [Алпомиш достони.Фозил Йўлдош ўғли. 1999: 90-100].

Демак Қоражон Алпомишга рақиб бўлса, рақиб бўлгидек: ёйандоз мерган, тўксон ботмон совут кийган, ҳар кунига тўксон ширбознинг этини еган, ын тырт мащрамига алплардан. Бунинг устига у ҳам Барчинга талабгор. Алпомиш билан дўст тутинишдан олдин, унинг кураш тушиши бу образнинг замирида рақиб образи ҳақида тасаввурлар ётади дейишимизга асос бўлади. Достоннинг бошқа вариантларида [Алпомиш. Пўлкан ва Эргаш Жумунбулбул варианты.2000: 120] унинг дўст эмас, чинакам рақиб сифатида намоён бўлиши ҳам бу фикримизнинг исботидир. Бироқ, бу образнинг замирида шундай хислатлар бўртиб туришига қарамай, унда рақибликдан кўра кўпроқ, кўмакчи қаҳрамон функцияси устунлик қилади. «Алпомиш» достоннинг аксарият вариантларида ана шу ҳолатни кўрамыз.

Нега бошқа алплар эмас, айнан Қоражон зиммасига шу вазифа юклатилди деган саволнинг туғилиши табиий албатта. Чунки, у алпларнинг энг кенжаси эди. Кенжатоилар эса бошқа эртақ ва достонларда ҳам бизга маълумки, акаларидан айрича йўл тутадиган ва ҳамиша ноанъанавий фикрлайдиган персонаж. Эпик ижодда кенжа ўғилнинг оғир синовларга йўлиқиши ва охир-оқибат муроду мақсадига етишиши ҳам ўзининг тарихий асосларига эга. Жаҳон фольклоршунослигида кенжа ығил энг кўп ишланган ва яна чуқур тадқиқ этилиши керак бўлган образлардан биридир.

А.Н.Афанасьевнинг фикрича, қадим тасаввурлар қаҳрамон ва эртақ олдига қўйилган ғоя ҳамда мақсадни амалга оширишда восита бўлиб хизмат қилади, ҳамда эртақни илк тафаккур босқичи билан боғлаб туради [Афанасьев А. 2008: 140].

Эпик ижодда халқнинг нафақат тафаккур тарихи, балки ҳаётий тажрибалари ҳам ўз ифодасини топган. Катта ака образи эртақларда кўпинча мавжуд тажриба тимсолида келади. Шу сабабли у одатда синалган йўлларни танлайди. Тажриба бир томондан одамни аниқ мақсадларга олиб борса, иккинчи томондан инсон фаолиятини маълум бир қолипга солиб қўяди. Бир қолипдаги фаолият ҳаракат, исён, ҳаяжон, таваккалчиликдан холи бўлади. Бундай фаолият одамни инерт, кўрқоқ ёки худбин қилиб қўйиши мумкин.

Ҳаётий тажрибасида жабр-ситам, машаққатлар кўрган, қайси йўлни тутса, хавф-хатардан узоқ бўлишини билган одам тажрибалидир ва у одатда тажрибасига таяниб иш тутади. У танлаган йўл қолипга ўхшайди. Шу сабабли катта ака беҳавотир

йўлга кетса ёки худбинлик ва хоинлик қилса ажабланмаймиз, чунки у ҳаётгий, стеритип тажрибаларга таянган. Тажриба ҳамиша тўғри йўл бўлавермайди. У тўғридан кўра барқарор, хавфсиз, худбин одам учун жуда маъкул бўлган тинч йўлдир. Ўртанча ака эса мавжуд имконият тимсолидир. Имконият ҳам кыпроқ тажриба асосида келиб чиқади. Шу сабабли ўртанчи ака катта акага яқин йўлни танлаши табиий ҳолдир. Имконият ҳам тажриба каби ҳамиша тўғри бўлавермайди. Одам одатда ўз тажрибаси ва имкониятидан келиб чиқиб яшайди. Агар халқ оғзаки ижоди фақат тажриба ва имкониятнинг бадий ифодаси бўлганда, оддий жын ҳикоялардан фарқ қилмас эди. Орзу-истак эса ҳар қандай тажриба ва имкониятдан юқоридир. У инсонда азал-абад туйғуларини уйғотади. Азал-абад туйғулар ҳар қандай санъатнинг юрагидир. Шу сабабли халқ ўз тажриба ва имкониятларидан ташқари ҳамиша умид-орзу қилади. Халқ ўзи енгиб ўтолмаган машаққатларни, етолмаган бахт-саодатини орзу зиммасига юклайди.

Ўзбек халқ ижодидаги кенжа ўғил, кенжа ботир маълум маънода орзу-умид тимсолидир. У ҳар қандай машаққатни, ёвузликларни, хавф-хатарни, қаршиликларни енгиб мурод-мақсадига эришади. У шу пайтгача ота-боболари танлаб келган йўлдан боришни истамай, янги йўлдан кетар экан, ўзининг исёнкорлик тимсоли эканини ҳам намойиш қилади

Кенжанинг ақл кучига ишониши инсоният онгидаги буюк юксалишлардан бирининг фольклордаги ифодасидир. Эпик ижоддаги аксарият кўмакчи қаҳрамонлар кенжа ўғил, ёхуд кенжа ботир бўлишининг сабаби ҳам шунда. Шунинг учун ҳам Қоражонни акалари тушунмайди, акаларидан фарқли улароқ у Ҳақимбек билан дўст тутинади ва унинг яқин кўмакчисга айланади. Барчинга ёрининг келганини хабар берган, от пойгасида тутинган дўсти номидан пойгада қатнашган, Алпомишни ори учун ўзининг элатдошлари билан курашга тушган ҳам айнан шу Қоражондир. Алпомиш етти йиллик зиндонга банди этилганда ҳам унга кўмакка фақат Қоражон келади.

Баъзи бир тадқиқотчилар «Алпомиш»даги кўмакчи қаҳрамонлар фаолиятига шунчаки бадий шартлиликнинг натижаси улароқ қараши ҳам мумкин. Бироқ, эпосдаги ҳар бир образ синчиклаб таҳлил қилинганда, улар фақатгина бадий шартлилик меваси эмаслигига амин бўламиз. Аксинча, қаҳрамонлар фаолиятини быртириб турган баъзи жиҳатларни биз бадий шартлилик дея қабул қилишимиз керак. Пойгани кузатиб турган Алпомишнинг Бойчибор отини танимай беҳуш бўлиб

йиқилиши, ўзидан ортда қолаётган Қоражоннинг акаси Кўкалдошга қарата:

*Асли кўнглим, сенда эди бек ога,
Бу Бойчибор жилов бермай боради»*

[Алпомиш достони. Фозил Йўлдош ўғли. 1999: 197], дейишлари уларнинг айна пайтдаги ҳолатини шартлилик йўсинида асослашга хизмат қилади. Аслида эса, Алпомиш ҳар қандай вазиятда ҳам ўз оти Бойчиборни таниши шарт эди. Унинг ташқи таъсирсиз, ўзидан-ўзи беҳуш бўлиб йиқилиши, зиммасига юклатилган вазифасини бажараётган Қоражоннинг ноилож, «айб» ни отга ағдариши ижрочининг бадиий шартлиликдан унумли фойдаланганлигини урғуловчи бир унсур халос. Достонда кўмакчи қаҳрамон нима учун зарур деган саволга жавоб берилмас экан, Алпомишнинг ҳам, Қоражоннинг ҳам юқоридаги каби ҳаракатлари тушунуқсиз бўлиб қолаверади.

Худди шундай ҳолатни биз достонда Алпомишнинг Қалмоқ юртига отланиши билан боғлиқ лавҳаларда ҳам кўраимиз. Барчиндан мактуб олган Алпомиш ёрининг тақдирига бефарқдек кўринади. У «...хатни ўқиб кўриб: Олти ойчалик йўлда бўлса, қалмоқнинг элида бўлса, зўр ёвнинг кўлида бўлса, бир хотин оламиз деб, сандираб ўламизми», - деб хатни тиззасининг остига босиб ўтирди» [«Алпомиш» достони. Фозил Йўлдош ўғли. 1999: 122].

Бундан хабар топган Қалдирғоч синглиси унинг «жиғига тегиб», йўлга отланишга мажбур қилади. Бироқ Қултойнинг дўқ-пўписасидан кейин у яна фикридан қайтади. Фақат, синглисининг маслаҳат ва йўл йўриқларидан кейингина у сафарга отланади. Эпос қонуниятдан беҳабар одам бу парчани ўқиб, Алпомишга турли «ёрликлар», ёпиштириб, уни фаолиятсизликда айблаши турган гап. Эпосда анъанавий статик шолатда келувчи бундай парчалардаги юзаки «қатлам» шунга асос беради. Аслида эса Алпомишнинг имкониятлари достондаги кўмакчи қаҳрамонлардан яна бири Қалдирғоч орқали юзага чиқмоқда.

Биз юқорида кўмакчи қаҳрамондаги рақиб хусусиятлари ҳақида айтиб ўтдик. Кўмакчи қаҳрамондаги ҳомий руҳлар ҳақидаги тасаввурлар Қалдирғоч ва Қултой образларида ўз ифодасини топган.

Қултойнинг кўмакчилиги достонда гўёки кўзга ташланмайдигандек туюлади. Бироқ унинг кўмаги эпик от Бойчибор орқали амалга ошади.

Мутахассислар сеҳрли ҳайвонлар аجدодлар култи, тотемистик қарашлар билан боғлиқ эканини ёзишади. Зиндонда банди бўлиб ётган Алпомишга Бойчиборнинг кўмакка етиб келишини, аждодлар култини ўзида мужассам этган Қултойнинг илоҳий тулпор қиёфасида қахрамонга ёрдам бериши деб тушуниш мумкин. Чунки, кўмакчи томонидан ҳадя этилган жисм (ойна, тарок, қилич, камон, пичоқ ва ҳакоза) ёхуд бирор бир илоҳий жонивор кўмакчи атрибутининг ўзига тенгдир. Шунинг учун ҳам дostonда Қултой асосий кўмакчи бўлиб гавдаланади ва етти йиллик синовлардан сўнг Алпомиш айнан унинг қиёфасига киради.

Қалдирғочойим ҳам дostonда оддий бир образ эмас, балки қахрамон, яъни Алпнинг ҳомийси, илоҳа сифатида гавдаланади. Буни биз Алпомишнинг Добонбий бобосидан қолган кўриқни уч марта ташлаб, уч марта ҳам ўзи унча кўнгли тўлмаган тулпорга тушганда, Қалдирғоч унинг оддий от эмас, илоҳий тулпор эканини биринчи бўлиб айтганида ҳам кўрамыз: «Хафа бўлма, бу отинг балки тулпор бўлиб чиқар, ёмон дема бул отинг назарқардадир. Буни минган одам кўп ерларни кўради. Мақсадини ҳақдан талаб қилади» [«Алпомиш» дostonи. Фозил Йўлдош ўғли. 1999: 81], – деб акасининг кўнглини кўтаради. Алпомишнинг отига Бойчибор номини берган ҳам Қалдирғочойдир:

Қулли бўлсин , акажон , арғумоғинг

Ёмон дема, ака, Бойчиборингни. [«Алпомиш» дostonи. Фозил Йўлдош ўғли. 1999: 84].

Бойчиборнинг илоҳий тулпор эканлигини биринчи бўлиб пайқаган, уни эгарлашда кўмаклашган:

Ой Қалдирғоч тортди отнинг белидан,

Сирти итак, ичи майин айилди.

ва Алпомишни кийинтирган:

Ой Қалдирғоч олиб келган либосни

Кийгин, дейди, Ҳақимбекка беради.. [«Алпомиш» дostonи. Фозил Йўлдош ўғли. 1999: 84-85].

Қалдирғоч оддий аёл эмас, Алпомишнинг илоҳий ҳомийларидан бири эканлигини кўрсатади. Зеро, алпга сингиллик қилиш, Алпомишдек алпнинг тулпорини эгарлаш, уни ўк ўтмайдиган, сувда чўкмайдиган, оловда куймайдиган қилиб кийинтириш, яъни қахрамонни илоҳий асбоб-анжом ва от билан таъминлаш ҳомий образ ҳақидаги тасаввурларнинг кўмакчи қахрамондаги бадиий ифодасидир.

Қахрамон шамда кўмакчи қахрамон фаолиятлари мусбат ва манфий кўринишида бўлишига қарамай, бирининг ҳаракати иккинчиникисиз амалга ошмайди. Кўмакчи қахрамон фаоллашганда, асосий қахрамон фаолияти сустлашади ёхуд иккинчи планга ўтади. Аини пайтда асосий қахрамон ҳаракати фаоллашганда, кўмакчи фаолияти сўстлашади. Бу ўзига хос эпик қонуният.

Бош қахрамон фаол ёхуд ҳарактсиз ҳолатдами у барибир диққат марказда қолаверади. Чунки, у бош қахрамон. Унинг кучи, билими, иқтидори, таланти ва имкониятлари биринчи навбатда, ўзи, кейин эса кўмакчилар орқали намоён бўлаверади. Ёхуд Фольклоршунос В. Пропп таъбири билан айтадиган бўлсак, оғзаки ижоддаги ёрдамчилар, қахрамоннинг салоҳиятини юзага чиқарувчи бадиий унсурдир [Пропп В.Я. 1986:166].

Ўқоридаги таҳлиллардан келиб чиқиб, эпик асардаги кўмакчи қахрамонларни икки типга ажратиш мумкин: а) Фаол кўмакчи қахрамон; б) нофаол кўмакчи қахрамонлар. Фаол кўмакчи қахрамонларга дostonнинг биринчи қисмида Қоражон ва Қалдирғоч фаолиятини мисол қилиб келтиришимиз мумкин. Бирок аини пайтда Қоражон нафаол кўмакчи қахрамон ҳамдир. Дostonнинг иккинчи қисмида унинг Алпомишни излаб, қалмоқ юртига келганини ҳисобга олмасак, у бутунлай фаолиятсиздир. Деярли Алпомишдек алп бўлган Қоражондек баҳодирнинг Ултонтоздан кўркиб, мамлакат ишларига аралашмаслиги ва атрофдаги вокеларга бутунлай бефарқлиги анчайин тушунуксиздек туюлади. Фақат биз бу ерда у нафол кўмакчи қахрамон вазифасини ўтаётганини инобатга олсак, масала ойдинлашади. Қоражоннинг нофаол ҳаракати бошланган жойдан, алпнинг, яъни асосий қахрамоннинг фаол ҳаракати бошланади. Алпомиш зиндонда ётган дамда уни қутгарғали келган Қоражоннинг ёрдамини рад этишининг асосий сабаби ҳам шу ерда.

Қахрамон бирор бир кўмакчи билан муносабатга киришар экан, сюжет тизимида янгидан янги мотивларни юзага келтиради ёхуд унга ўзгачалик бағишлайди. Алпомиш зиндонда банди бўлиб ётганда унга Қайқубод кўмакка келади. Қайқубод билан боғлиқ лавҳалар дostonга юмористик руҳ бағишлайди ва эпик сахнанинг қизиқарли чиқишини таъминлаган. Лекин Қайқубоднинг энг муҳими «хизмати» сюжет халқасига бошқа бир кўмакчи қахрамон - Товка ойимни олиб «кириши»дир. Тасаввур қилайлик, Қайқубод

сахнага Товка ойимни олиб кирмаганда, дoston вокеалари бошакача йўсинда ривож топган бўларди.

Сюжет тизимидан Товка ойим боғлиқ мотивлар жой олиши билан, Қайқубоднинг «фаоллиги» сўстлашади. Унинг «фаол»лиги акс этган сахналар орқа планга «чекиниши» билан эса, Товка ойим билан боғлиқ вокеалар юзага қалқиб чиқади ва дoston тизимида асосий ўрин эгаллайди. Шу ўринда: «Алпомиш нега Товка ойим қазиган лаҳмдан озодликка чиқиб кўя қолмади. Ахир бунинг иложи бор эдику», -деган савол тўғилади. Гарчанд, дostonда Товка ойим қазиган лаҳм Алпомишга тўғри келмаслиги айтилсада, гап бу ерда бошқа ерда. Энди эпик қаҳрамон фаоллиги кўмакчи қаҳрамонлар орқали эмас, балки бевосита Алпомиш орқали юзга чиқмоқда.

Хулоса қилиб айтганда, ҳар бир кўмакчи қаҳрамон фаолияти эпик ижодда ўз вазифасига эга. Улар айри-айри ҳолда, кенг таҳлил этилмоғи лозим. Бундай образларнинг талқини, бадиий асар ва ундаги сюжет ҳамда мотивларнинг мазумунини янада чуқурироқ англашда бизга яқиндан ёрдам беради.

Фойдаланилган адабиётлар рўйхати:

Алпомиш. Ўзбек халқ қаҳрамонлик эпоси. Айтувчи Фозил Йўлдош ўғли. Нашрга тайёрловчи Тўра Мирзаев. –Тошкент: Фан, 1999.– 827 б.

Алпомиш. Дoston. Айтувчи: Саидмурод Паноҳ ўғли ва Эргаш Жуманбулбул ўғли. Ёзиб олувчилар: Шамси Муродов ва Ҳоди Зарифов. Нашрга тайёрловчи: Тўра Мирзаев. –Тошкент: Ёзувчи, 2000.–176 б.

Аникин В. П., Круглов Ю.Г. Русское народное поэтическое творчество.–Л.: Просвещение, 1983. –416 с.

Афанасьев Александр. Славянская мифология.–М.: Эксмо – Мидгард, 2008.–1520 с.

Гринцер. Эпос древнего мира // Типология и взаимосвязи литературы древнего мира.–М.: Наука, 1971.–С.134–205.

Гўрўглининг тўғилиши. Айтувчи Мухаммад Жомрот ўғли Пўлкан. Нашрга тайёрловчи: Малик Муродов. –Тошкент: Бадиий адабиёт нашриёти, 1967. –328 б.

Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. – Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1947. –520 с.

Жирмунский В.М. Тюрский героический эпос. –Л.: Наука, 1974. –728 с.

Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение (Восток и Запад).—Л.: Наука, 1979.— 496 с.

Зарифов.Х.Т. Основные мотивы эпоса “Алпамиш” // Об эпосе «Алпамиш».—Ташкент: Фан, 1959.—С.6–25.

Лорд Альберт. Сказитель. —М.: Восточная литература, 1994. — 368 с.

Пропп В.Я. Историческое корни волшебной сказки.—Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. —366 с.

«AKBOZAT» BAŞKURT MİTOLOJİK DESTANI BAŞKURT HALKININ MANEVİ MİRASI

Yuldıbayeva Gülnar Vildanovna *

Bashkir Mythological Epos ‘Ak buzat’ as Part of Spiritual Heritage Bashkir

ABSTRACT:

The Bashkir national epos ‘Ak buzat’ is written down in 1917 by M. Burangulov in Babalar of the Kuyurgazinsky Region of Bashkir ASSR from Gatiatulla Bikkuzhin. It is stored in the UNTs RAS Scientific archive (ф. 25, on. 1, unit xp. 10). He belongs to number of heroic epos of the Bashkir people.

In the epos the main ideas, heroes of the largest Bashkir epic work ‘Urals batyr’ are kept. These two works are strongly bound. The main character of the epos ‘Ak buzat’ Hauban is a great-grandson of the Urals, Humay - the wife of the Urals, the padishah of an underwater kingdom Shulgen is a brother of the Urals, and also a fighting horse Ak buzat and a damask sword, once belonged to the Urals.

Affairs which the Urals haven't managed to finish in Ak buzat receive the logical conclusion. Heroes are united by a uniform rush — fight against the evil, achievement of general prosperity and happiness. Hauban continuing heroic acts of the great-grandfather the Urals batyr, destroys remaining him mythical forces which have escaped in the lake Shulgen.

The epos ‘Ak buzat’ can be divided into two parts. The first part is devoted to the main character, his course of life till that time when he it becomes real the defender of the people, and to him acts and affairs for the good of the people are characteristic.

The second part of the epos, is entirely devoted to public acts of the main character and his fight against the evil, against Shulgen, his stars, and the aggressor by Masem-hanom.

The epic monument Ak buzat is invaluable reflection of a spiritual picture of the world of the Bashkir people, differs in originality and richness of ideological

* Filoloji İlimleri Adayı, üst ilmi görevli Rusya Bilimler Akademisi Ufa Bilim Merkezi Tarih, Dil ve Edebiyat Enstitüsü, nargul1976@list.ru

and art and esthetic contents. In him also archaic sacral representations of the people artly were reflected, thematic motives, images, the epos is enriched with features of original mifo-folklore poetics.

KEYWORDS: Bashkirs, epos, folklore, epic hero, option, image, myth, archive, comparisons, epithets, hyperbole, record.

Akbozat Başkurt halk destanı Başkurt halkının kahramanlık destanlarındandır. Burada dünyayı bilip öğrenmek, Ural doğasının sınırlarını açmak ve onun alanlarında halkın istediği bir hayata kavuşmak dileği gösterilmiştir.

Akbozat (Beyaz-gri at) destanı meşhur Başkurt hatibi, folklorcu, dramaturg ve eğitimci Mõhammatşa Burangolov tarafından 1917 yılında Başkurdistan Otonom Cumhuriyeti Köyörgaze ilçesi Babalar köyünün hatibi Gatiatulla Bikkucin'den derlenmiştir. Destanın el yazması bulunmamaktadır. Latin harfleriyle daktilo ile yazılmış metini Rusya Bilimler Akademisinin Ufa Bilim Merkezinin ilmi arşivinde saklıdır.

1940 yılında Oktyabr dergisinde (Ufa, 1940, № 5) destanın küçük bir parçası yayımlanmıştır, ilk olarak eser tümüyle 1940 yılında yayımlanmıştır [Kahramanlar hakkındaki destan 1943: 3-81]. 1954 yılında destanın kısaltılmış varyantı Başkurt Halk Eserleri kitabının 1. cildinde basılmıştır. 1972 yılında Rus dilinde [Akbozat 1972], 1977 yılında Moskova'da 'Bilim' yayınevinde "SSCB Halklarının Destanları" serisinde yayımlanmıştır [Başkirskiy narodny epos 1977]. Destanın metini yine 'Başkurt Halkının Eserleri' derlemesinde, Başkurt edebiyatının ders kitaplarında da basılmıştır.

Besteciler H.Ş.Zaimov ve A.E.Spadavekkia tarafından destanın temelinde 'Akbozat' ('Sırlı at') operası yaratılmıştır, librettosu B.Bikbay ve K.Dayan tarafından yazılmıştır. Bu opera Başkurt masalsı-tarihsel operaları arasında ilktir ve 1942 yılında Başkurt Opera ve Bale Tiyatrosu sahnesinde oynanmıştır [Muzykalnaya kultura avtonomnih respublik RSFSR 1957].

Bugünkü zamanda destanın monografik araştırması yoktur. A.N.Kireyev [Kireev 1970], A.İ.HarISOV, S.G.Galin [Galin 2004], D.J.Valeyev [Valeyev 1974], A.H.Davletkulov [Davletkulov 2012: 56], A.M.Suleymanov, F.A.Nadrşina [Nadrşina 2009] gibi bilim adamlarının Başkurt destanları hakkındaki çalışmalarında 'Akbozat' destanına ayrı yer ayrılmıştır.

Akbozat destanı aslında Ural Batır'ın motifini devam eder ve onun tematik sonu sayılır [Başkurt halk icadı 1954: 72-82; Başkirskiy narodny epos 1977: 23; 6]. Bu iki eser bir birine çok bağlıdır.

Akbozat'ta Ural'ın torun oğlu Heuben kendi dedesinin babası olan Ural batırın kahramanlıklarının devam ediyordur. Kahramanlar ikisi de aynı amaçın peşindedir: kötülük ile savaşmak, herkes için mutluluk ve bereket kazanmak.

Akbozat destanında onu Ural Batır destanı ile bağlayan tipler de az değildir. Örneğin, Humay – Uralın karısı, Uralın ağabeyi su altı padişahı Şulgen, bir zamanlar Urala ait olan at ve onun kılıcıdır. Her iki destanda vakalar Ural dağları etrafında meydana geliyordur. Akbozat destanında Ural Batır'ın içeriği iki defa söyleniyordur, birincisi, ihtiyar Taraul tarafından, ikincisi Humay kuş tarafından [Başkirskey narodnıy epos 1977: 379, 415].

Akbozat destanı iki parçaya ayrılabilir. Birinci parçada baş kahraman Heuben hakkında, onun hayat hikâyesi ve onun gerçekten halk kahramanına dönüşmesi hakkında söz edilir. İkinci parça tamamen onun yaptığı kahramanlıklarına, kötülük ile, Şulgen ile, onun devleri ve istilacı Masem Han ile savaşına adanır.

Hauben adlı çocuğun babası ölmüştür, annesi kayıptır, çocuk beş-altı yaşlarında kimsesiz kalmıştır. O evden eve yürüyerek dilenip geçinmiştir. Kendisi hakkında o şöyle der:

Ben büyüdüm açlıkta,

İkisi de yok şimdi,

Baş kahramanın yalnızlık motifi pek çok dünya destanlarında yaygındır. Örneğin, Gilgamesh hakkında destanın baş kahramanı Enkidu yalnız başına büyür, Altay destanı Maaday Kara'da Kogüdey-Mergeni tek bir soy temsilcisini düşmanlardan kurtarmak için doğduktan sonra hemen Altay dağının tepesindeki dört kayın ağacı yanında saklamak zorunda kalırlar, eski Yunan destanında Odisey de yalnızdır. Bu motif ile “Sibiryanın Türk halkları destanlarında karşılaşılabılıriz, özellikle Yakut Olonho halklarında. ...Hayatın Yerde ilk olması motifi ve onunla bağlı kahramanın ilk sırada yalnız olması motifi Türk-Moğol halklarının eski destanlarına aittir. Burda, şüphesiz, bu halkların epik geleneklerinin birliği görünüyordur” [Puhov 1975: 59]

Akbozat'ta Heuben ihtiyar Taraul ile karşılaşır ve ihtiyar ona Heubenin babasından kalan tüfeği verir, ‘su altı padişahı Şulgen sadece ondan korkar’. Bu tüfek ile Heuben bir ördeği vurur, o da su altı padişahın kızıdır, ve bu karşılaşma – destanın düğümüdür. Sonra destanın içeriği üç temel hikâye çizgisi ile açılır: gelin bulmak, savaş atı bulmak, destan kahramanının Şulgen ile mücadelesi. ‘Karı arama problemi, kahramanının aile kurmak için mücadelesi Akbozat destanının ana motifidir. Genellikle kabul edilmektedir, böyle bir

motifin ortaya çıkması çağdışı toplum düzeninin yıkılmaya başlamış anlamına gelir' [Galın 2004: 87].

Heuben sevgilisi peşinden başka bir dünyaya, Şulgenin su altı dünyasına gider, o oraya devler çalan Akbozatın, 'Akbozat gölden çıktığında kahramanlarını hatırlar ve kanatlarını tüm gücüyle çırpar, o kanatlarını çırptığında dağları deviren, her şeyi alt üst yapan fırtına kopar'[Başkirskiy narodny epos 1977: 380] ve Ural batıra ait elmas kılıcı aramaya düşer. 'Kanatlı atı bu şekilde tasvir etmek gelenekseldir, birçok halkın folklorunda rastlanır ve büyük ihtimalle, eski zamanlarda kanatlı at hakkındaki mitik hayallerin yansımasıdır'[Başkirskiy narodny epos 1977: 31]. En iyi cinsli atların gölden çıkması Başkurt folklorunda çok yaygındır. Örneğin, 'Zayatulek ile Huhılıu' destanının tüm varyantlarında, rivayetlerde, söylentilerde, masallarda rastlanabilir. 'Ural batır' destanında Akbozat ve Harat adlı atlar Güneşin ve Ayın kızları Humay ile Ayhılıua aittir. Ural batır Samrau ile Güneşin kızları Humay yardımıyla kendine bir at bulur, Heuben ise su altı padişahı Şulgenin kızı Narkes yardımıyla. Ördek-kız göl dibinde birkaç sınavı geçmek zorunda olan kahramanın yardımcıları olur. Narkes karakteri başka dünyanın efsanevi-mitolojik bir yaratık özelliklerine sahiptir. O 'nurlardan yaratılmış', 'yere basmıyor', 'yer yemeklerin yemiyor', o yüzden 'o yaşlanmıyor', ondan damlayan 'sadece bir damla' yerdeki herşeyi zehir gibi kurutur [Başkirskiy narodny epos 1977].

Hauben kahramanca Akbozata ve elmas kılıca sahip olduktan sonra güç ve kuvvet kazanır. 'Kahramanın kendine at bulması ve onu terbiye etmesi, kahramanın at ile arkadaşlığı, bilindiği gibi, Türk halklarının kahramanlık destanlarının ve kahramanlar hakkındaki masallarının eski ve her zamanki temalarının birisidir' [Başkirskiy narodny epos 1977].

Kahramana babasının tılsımlı kılıcı verilir, onun yardımıyla o düşmanlarını yener.

Aynı zamanda o kılıç yardımıyla Heuben Ural batır başlayan işleri devam eder, kahramanlıklar yapar, ejderhaları yener, kötü padişah Şulgenin yer altı dünyasını yok eder.

Yer altı dünyasından Heuben esirleri serbest bırakır, canavar Kahkahayı boyun eğderip ondan Akbozata bir saray yaptırır, sonra o canavarı 'insanlar nefret eden sıçan ayaklı güneşten korkan ruhlu bir kuşa dönüştürür' [Başkirskiy narodny epos 1977: 407], Şulgeni – kaplumbağaya, devleri yılanlara ve sülüklere dönüştürür, 'onlar ayaksız, kolsuz kamışlar arasında yaşarlar, parmak kadar olurlar, yüzdükleri zaman yılanlar gibi kıvrınacaklar' [Başkirskiy narodny epos 1977: 407]. 'Akbozat' söylentisinde kahramanın su altı dünyasındaki maceraları, onun o 'dünya sahibinin' kızıyla evlenmesi,

öbür taraf güçleriyle savaşması, her halde, destan konusunun en erken temelini teşkil eder' [Başkirskiy narodnyy epos 1977: 24]. Destanda Heuben sadece su altı padişahı ile savaşıyor, aynı zamanda o halkı Masem Han zulümünden koruyor.

Masem Han – Kahkaha ve Şulgen gibi mitik düşman değildir, o gerçek bir kötü hükümdardır, destanda o 'İdel batırı Kıpşağı, İremel batırı Katayı, Yajık batırı Tuklesi, İrendek bozkırlarından Tura batırı Tamyanı, Nuguştan Yurmatıyı, Uzenden Tabın batırı elinde tutan' bir dev olarak gösterilir [Başkirskiy narodnyy epos 1977].

'Bu Han hakkında hakiki belgeler saklanmamıştır. Ama birçok söylentiler, şarkılar, şejereler ve yer atamaları bazında şu denebilir ki, Masem-Han – gerçek tarihi şahıstır, Güney Urallarda XIII – XVI.yüzyıllarında mevcut olan yedi kabile müttefiğini kuranların birisidir, o müttefik Başkırtların ilk hükümet kuruluşudur' [Galın 2004].

Masem Han Akbulat Bey ile birlikte 'uzun zamanlar Masem Han ve Akbulat Bey ile savaşıyor ve onlara Uralı vermeyen' Sura Batırı öldürürler, o 'halkta şöhet kazanan ve halkın onurunu korumuş'[Başkirskiy narodnyy epos 1977: 399-400].

Han Sura-batırın tüm soyunu yok etmeye söz verir. Sura avdayken 'onu öyle bir uyku basar ki, o dinlenmeye yatar', işte o zaman felaket gelir, onunla birlikte olan yedi batırı 'içirir, ayak-kollarını bağlayıp deniz ardındaki padişaha satar' [Başkirskiy narodnyy epos 1977: 415]. Türk halklarının kahraman-arkaik destanlarında kahramanlar sıkça uyudukları zaman felakete uğrarlar (örneğin, Alpamış, Köroğlu).

Hauben deniz ardındaki padişaha satılan yedi batırı serbest bırakır, ve onlar yedi Başkırt kabilesinin önderleri olurlar. Batırların adları Başkırt kabilelerinin gerçek adlarıyla denk gelir. O, insanların mutluluğu ve esenliği için savaşıyor ve birçok mitik ve gerçek düşmanlarını yener, 'kahraman eski destan yiğidi gibi davranır, bazen efsanevi kahraman özelliklerine sahip olur, bazen da zulüm getiren Han'a karşı savaşçı olur' [Başkirskiy narodnyy epos 1977].

Zengin ideolojik içerik ile birlikte mükemmel estetik şekil, birçok canlandırma usulu uygundur. Karşılaştırmalar, lakaplar, halk dilinin kelimeleri birleştirilmiş isabetli tipli dil – bunlar hepsi hikâyenin estetik düzenini, destanın baş kahramanlarının karakterlerinin açmaya yardım ediyor [Kuzmina 1980:127]. Bu destanın kadın karakterleri tasvir edildiğinde daha parlak görünür. Destanda kızın güzelliği net vurgulanır:

Yüzü ay gibi parlak,
Yanaklarında gamzeleri,

Kaşları yay gibi,
Uzun kirpikler arasından,
Gülümseyen gözleri vardır.
Şahin gibi yüksek göğüslü,
Saçları örğülü,
İnci dişlerini parlatıp,
Güzel gülüşlü kız olur.
Arı beli gibi ince belli,
Gönlüne yakışır,

O kızın adı Ayhılıu olur [Başkurt halk icadı: Epos 1972:161].

Kızın bütün bir portresi karşılaştırmaları becerikli bir şekilde kullanılması yardımıyla ortaya çıkar. Yer kızı Ayhılıu su altı kızlarından daha güzel: onun kaşları siyah, kirpikleri uzun, yanaklarında gamzeleri var, beli arı beli gibi ince, şahin gibi yüksek göğüslü, dişleri inci parlak, yüzü ay gibi parlak.

Su altı kızı Narkes da çok güzel, ama destanda o detaylı tasvir edilmemiştir. Onu tasvir eden metinler destanda dağınıktır, parçalı verilmiştir, ama onun güzelliği net bir şekilde gözükür. Örneğin, destanın sonunda o böyle tasvir edilir:

Yüzümü açarsam eğer,
Güneşin utanıp bulutlara kaçar;
Biri benimle savaşmaya geldiye
Ben ona yüzümü açarsam,

Gözleri kamaşır nurumdan [Başkurt halk icadı: Epos 1972:186].

Narkes kendi güzelliği gücüyle etrafındaki herkesin gözlerini kamaştırır, o yüzünü açarsa güneş bile utanıp bulutlara kaçır. A.S.Mirbadaleva fikrinde, kadınları yüzlerini örtü ile kapalı olarak tasvir etmek eski Türk, İran, Arap efsanelerinde, Orta Asya halklarının destanlarında geniş dağılmıştır. Araştırmacı fikrinde, ‘kız karakterinin örtüsünü çıkarması, onun güzelliğini ışık nuru ile karşılaştırmak – karakterlerin güzelliklerini etrafındaki insanlara olan etkisini gösteren estetik alımdır’[Başkirskiy narodniy epos 1977: 28]. Destanda savaşçı kız kahraman ile gürüşüyor, çünkü ilk bakıştan ona aşık olur ve babasından onu öldürmemesini rica eder. Sadece destanın sonunda Narkes Haubene duygularını açar:

Sana gürüş açmadım,
Gönlüm onu yapmadı;
Seni ilk gördüğümde
Gönlüm ile sevdim ben,
Ama söyleyemedim,

Son çareyi bekledim [Başkurt halk icadı: Epos 1972:186].

‘Karakterindeki kahraman özellikleri, onun fiziğinin güzelliği, sağlıklı ve çok güçlü olması epik gerçekleri için güzellik idealidir ve halkın görünüm güzelliği hakkındaki arkaik düşüncelerine uyumludur’[Kuzmina 1980: 97].

‘Akbozat’ destanında kahramanın dış görünümün, onun portresinin ayrıntılı tasviri bulunmamaktadır. Kahramanın dış görünümü değil, onun davranışları gösterilmektedir. Anlatıcılar için kahramanları iş içinde göstermek daha önemlidir. Hauban – Ural batır nesilindedir, halka fedakar bağlılık, vatanın menfaatlarını daima korumaya hazırlık, cesaret, mertlik gibi güzel özelliklere sahiptir. Destanda su güzeli Narkas ona adıyla hitap etmemektedir, ‘yiğit’ ya da tatlılıkla ‘yiğitkeyim’ der.

‘Akbozat’ destanının epik kahramanlar sistemi aynı zamanda hayvansı ve fantastik yaratıklar da içerir. Onlar oldukça farklı, ama çoğu tüm Başkurt destanları için tipiktir. Fonksiyonel özelliklerine göre onlar iki kategoriye bölünür: kahramanın yardımcıları ve onun düşmanları. Birinci ve en çok ciddi yardımcı olarak kahramanın atı durur, çoğu zaman o masali-büyülü özelliklere sahiptir. O akıllıdır, konuşabiliyor, kahramanların duygularını hissetebiliyordur. Bu kişisel özelliklerden başka bazı at kahramandan daha zeki ve akıllıdır, sihirli yeteneği yardımıyla sahibinin kaderini, gelecek olayları önceden görebilmektedir. Destanda atın tasviri genel olarak kabul edilmiş sıfatlar ve karşılaştırmalardan ibarettir. Örneğin, kahramanın atı Akbozat aşağıdaki gibi tasvirlenmektedir:

Yelesi onun ipek gibi,
Rengi açık gri,
Toynakları yuvarlak,
Duruyor mum gibi.
Kulakları kamış, bakır gözleri,
Göz kapakları da beyaz.
Boynu uzun, kaslı vücutlu,
Turnabalığı gibi gövdesi,
Burnu şahin, delikleri geniş,
Çift azı dişli, ödekileri kepeç gibi,
Keskin çeneli, dar namlu,
Saçları ikiye ayrılmış – işte böyledir o.

Burda sıfatların çok çeşitliliğini görebilmekteyiz. Savaş atı Akbozatın detaylı bir şekilde tasvirlenmesi açıklayıcı, mecazi, belirleyici, süsleyici sıfatlar yardımıyla elde edilmektedir. Sonra atın koşum takımı tasvirlenmektedir:

Altın-gümüş eyerli,

Askısı bulgar derili,
Üst yapması incili,
Kenarları oyalı,
Geyik derisinden tokası,
Üzengesi gümüştan,
Eyer başı altından,
Akik taşla süslenmiş,
Eyerinde yılan kamçı,
Atın ünlüğü safyanlı,
Dizgini ipekten,
Eyere takılmış.

‘Söylentide atın koşum takımının bir kaç defa tasvir edilmesi Türk halklarının kahraman destandarında sık karşılaşılan ‘genel yerler’ine aittir’ [Başkirskiy narodniy epos 1977: 31]. Epik dünyanın nesnelere abartılı şekilde tasvirlenmesi kahramanlık ruhuna cevap vermektedir, bu nesnelere güzel ve sağlamdır, çünkü gümüş ve altından yapılmıştır. Destanda daha sık altın sıfatı kullanılmaktadır, örneğin, altın taht, altın saç, altın saray, altın ördek, altın kaşık. ‘Altın çok kıymetli ve fakirlerin sahip olamayacakları bir malzeme olarak her zaman güzellik, asalet tecessümü olmuştur, insanların mali durumunun iyi olmasını belirlemiştir’ [Karryeva 1990: 23].

Şiirsel görüntüler az varyasyonlar ile sonra da kullanılmaktadır:
Yelesi dik duruyor, sert tüylü,
Arkası turnabalıgı gibi,
Kaburgası düz, tavşan gibi uzun ayaklı,
Toynakları yuvarlak, yüzü keskin,
Kulakları kamış, burnu geniş delikli,
Şahin göğüslü, gözleri bakır,
Hornoz boyun, yalı iki tarafa,
Alt çenesi sivri, dudaklarını sıkımsı.
Bu atın görünüşü böyledir.
Yiğite tavsiyeler verir,
İnsan gibi konuşarak.

Bunun gibi detaylı sıfatlar sanatsal etki vermekten başka Akbozadı farklı taraflardan kısaca ve anlamlı bir şekilde tasvirlemek için izin vermektedir. Sesenler kullanan sıfatlar ve karşılaştırmalar anlamlılığı ile ayrılmaktadır, bu dinleyicileri belli bir etki altında bırakır ve tasvirlenen karakterin pozitif ruhlu olduğunu anlatır. Bu taşınabilir değerler epik stilin temelini oluşturmaktadır ve başka sanatsal tasvirleme araçlarından üstün gelir.

Kahramanın rakipleri de epik konuda önemli yer alıyorlar denebilir. Baş kahramanın hayatına onların katılımı batırların davranışlarına dinleyicilerin ilgisini çeker, saygısını artırır ve kahramanların iç dünyasına daha diren girmeye, kahraman destanlarının ana fikrini yakalamaya yardım ederler [Kuzmina 1980: 123]. Akbozat destanında kahramanın epik rakiplerinin tasvirlemesi rastgele, küçük parçalar şeklinde verilmektedir. Onlar insanları güç ve kötülükleriyle değil, sadece dış görünüşleriyle korkutabilmektedir. Örneğin, su altı krallığın koruyan Kahkaha hakkında Ayhılı kız böyle hatırlar:

Ayı dersen – tüyleri diken diken,

Kurt dersen – kurttan daha büyük. [Başkirsiy narodnyy epos 1977: 404]

Ayhılı Kahkahayı böyle tasvir eder. O insanları yutar ve göl altında onları tükürür. Su altı dünyası padişahı Şulgen hakkında o canavardan daha korkunç denir, destanda onun detaylı tasviri yoktur.

Epik eserin önemli özelliği – onda hiperbolun olmasıdır. Epik hiperbol formun özgünlüğü, fonksiyonu ve içeriği ile farklıdır. Destanda Haubanın muazzam gücü, fizik kuvveti abartılı gösterilmektedir. ‘Epik kahraman-batır ya da delikanlı için ne mekansal engel ne de vakit zorlukları ne de fiziksel sakıncalar vardır’ [Putilov 1971:107], fantastik elementler sayesinde kahraman olağanüstü güce sahip olur. «Epik hiperbolun bir elementi – basmakalıp şeklinde, metaforik sıfatlar, hiperbolik karşılaştırmalar, metaforlar ve hiperbollar sayesinde ortaya çıkan kadınların güzelliğidir» [Karryeva 1990: 100]. «Akbozat» destanında Ayhılı ve Narkas ideal bir güzelliği sahiptir. Epik at Akbozatin da acayip özellikleri ve koşum takımı abartılı bir şekilde tasvirlenmektedir. Kahraman destanda Haubanın atı çok uzun araları uçarak geçebilen sihirli bir canlı olarak temsil edilir.

İşte bu nedenle Başkurt destanı «Akbozat» halkın benzersiz kültürel mirası olarak tasavur edilmektedir, o özgünlüğü, sanatsal ve estetik içeriğinin zenginliği ile zirveye ulaşmıştır.

KAYNAKÇA

Akbuzat. F. 25, op. 1, ed.hr. 10.

Akbuzat. Başkirsiy narodnyy epos / Per. İ. Kıçakov i G. Şafikov. Ufa, 1972.

Alpamış. Variant Fazila Uldaşa, ç. 2, pesn 1.

Başkirsiy narodnyy epos / Predisl., sost. i komment. M.M. Sagitova. Ufa, 1979.

Başkirskiy narodnyy epos / Sost. toma A.S. Mirbadaleva, M.M. Sagitov, A.I. Harisov, avtor predisl. A.S. Mirbadaleva; otv. red. N.V. Kidayş-Pokrovskaya. M., Nauka, 1977.

Başkurt halk icadı: Epos /Materialdı hailausı, barlausı, tözöuse, baş hüz yazıusı, anlatmalar bireuse M.M. Sagitov; tomđın yauaplı möherrire A.İ. Harisov. Ufa: Başkortostan kitap neşriyeti, 1972. – 1-se kit.

Başkurt halk icadı / Tözöuse, ineş hem anlatmalar bireuse A.İ. Harisov. Ufa: Başkortostan kitap neşriyeti, 1954. 1 tom.

Batırzar turahında epos (Epos o batırah) / Sost. M. Burangulov. Ufa: Bashknigoizdat, 1943. (na başk. yaz.)

Biblioteka Vsemirnoj literaturı: Geroicheskiy epos narodov SSSR / Vstup. statya, sost. i primech. A.A. Petrosyan. M., 1975. T.1.

Valeev D.C. Osobennosti otraceniya deistvitelnosti v bashkirskom epose 'Ak buzat' // Folklor narodov RSFSR. Ufa, 1974.

Galın S.A. Bashkirskii narodni epos. Ufa: 'Aerokosmos i noosfera', 2004. 320 s.

Davletkulov A.H. Istorija jetnosa i ego social'no-duhovnaja zhizn' v jepicheskoj pojezii bashkir(soical'no-filosofskij analiz). Ufa: AN RB «Gilem», 2012.

Karryeva A.B. Pojeticheskaya sistema eposa «Gerogly». Aşhabad, 1990.

Kireev A.N. Bashkirskii narodni geroicheski epos. Ufa, 1970.

Kuzmina E.N. Jenskie obrazı v geroicheskom epose buryatskogo naroda. Novosibirsk, 1980.

Muzykalnaya kultura avtonomnih respublik RSFSR. M., 1957.

Nadrşına F.A. Başkirski folklor kak istoricheskii istoçnik //Istoriya başkirskogo naroda: v 7 t. / Gl. red. M.M. Kulşaripov; Institut istorii, yazyka i literaturı UNC RAN. M.: Nauka, 2009. T. 1.

Putilov B.N. Russki i yujnoslavyanski geroicheski epos. Sravnitelno-tipologicheskoe issledovanie. M., 1971.

Puhov I.V. Geroicheski epos turko-mongolskih narodov Sibiri. Obshhnost, shodstva, razliçiya // Tipologiya narodnogo eposa M., 1975. Sagitov M.M. Borongo başkort kobajırzarı. Ufa, 1987.

Suleimanov A.M., Reçepov R.F. Başkort halkının arhaik eposy. Ufa, 1999.

Harisov A. Literaturnoe nasledie başkirskogo naroda. (XVIII-XIX v.v.) 2-oe izd., dopoln. Ufa, 2007.

Epos o Gilgameşe («O vse vidavşem»). Per. s akkadskogo I.M. Djakonova. M.-L., 1961.

СУФИЗМ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТАТАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: МОДЕЛИ МИРА, ФУНКЦИИ И ОСОБЕННОСТИ

Юсупова Нурфия Марсовна*
Юсупов Айрат Фаикович*

Sufism in medieval Tatar literature: the world model, functions and features

ABSTRACT:

The article reveals the peculiarities of Sufism in medieval Tatar poetry at literary material. The purpose of this article is to recreate the Sufi worldview of medieval Tatar poetry and determination of the main national-specific features symbolization. Scientific novelty is determined by a different approach to the study of Sufi literature: Tatar Sufi poetry is studied on a background of the Sufi recreate models of the world, as well as in the broader context of oriental literature and philosophy.

KEY WORDS: Sufism, Sufi model of the world, the medieval Tatar poetry, symbol, national characteristics

Из всех течений средневековой арабо-мусульманской философской мысли суфизм был наиболее распространенным направлением на мусульманском Востоке. По мнению А. Юзеева, данному обстоятельству способствовали привлекательные для различных слоев мусульманского общества доктрины аскетизма – отказ от мирских благ, возможность познания бога, а также принцип универсальности, бывший одним из основных доктрин в суфизме [Юзеев 2002: 113]. В Волжской Булгарии нашло распространение учение Ходжы Ахмеда Ясеви и Сулейман Бакыргани – основателей суфийского направления ясевия. В дальнейшем учение ясевия стало духовным источником и фундаментом братства накышбендия [Бертельс 1965: 53]. По мнению ученых, исследовавших явление суфизма, в Поволжье был

* Кандидат филологических наук., доцент, Казанский (Приволжский) федеральный университет, faikovich@mail.ru

* Кандидат филологических наук., доцент, Казанский (Приволжский) федеральный университет, faikovich@mail.ru

распространен среднеазиатский вариант суфизма. Не противостоящие исламу, а, напротив, сопутствующие ему суфийские элементы служат основной идеологической цели – укреплению позиций монотеизма и обращению в ислам язычников и атеистов [Ибрагим 2002: 88], и наиболее полно отвечают духовным, религиозным потребностям народа, находившегося в окружении языческих и христианских соседей» [Сибгатуллина 2000: 20]. У татар религиозная культура вообще и суфийская в частности взаимодополняли друг друга.

Широко распространенный в мусульманской общественно-философской жизни суфизм наполняет и обогащает татарскую поэзию мистическим содержанием, своеобразным одухотворенным мировосприятием и моделями мира, образами-символами. Суфизм у татар «является неотъемлемой частью восточной мусульманской культуры» и облекает «свои догматы сложной словесной символикой, используя, в частности, любовную лексику» [Сибгатуллина 2000: 30]. Такая тенденция была обусловлена историей этноса, связана со спецификой эволюции средневековой философско-эстетической мысли.

В истории татарской литературы Средневековье представляет один из наиболее своеобразных периодов по своим словесно-изобразительным и идейно-философским свойствам. Как известно, в развитии словесного искусства вплоть до второй половины XIX века продолжается этап Средневековья, начавшийся еще с болгарских времен [Загидуллина 2007: 206]. В звеньях развития мировой литературы этот этап известен как время ориентации на канон, господствования традиционалистского художественного сознания, пришедшего на смену архаичному времени и мифопоэтическому сознанию, где основными понятиями служат образец, норма, традиционализм [Литературная энциклопедия, 2001: 118-119]. В связи с этим для литературы данного периода характерна устойчивость в отношении стиля, жанра, сюжета и в создании картины мира, которая, по мнению Д. Загидуллиной, является «религиозной картиной мира» [Загидуллина 2007: 207]. Не секрет, что влияние ислама на тюрко-татарский мир весьма существенно: оно изменило даже традиции, пришедшие из фольклора, трансформировало не только языческие элементы в национальном сознании, но и социально-бытовые, общественно-философские взгляды [Юсупова, Юсупов 2012: 220].

Концепции, разработанные в рамках суфизма, отдельные учения общественно-философской мысли нашли отражение и в

средневековой татарской поэзии. В религиозной картине мира на первый план выходит единственная оппозиция: макрокосмос и микрокосмос (Бог/человек). Различные модификации этой оппозиции – человек/всевышний; земная жизнь / небесная жизнь; ложь/истина; временность/вечность; убожество/красота; добро/зло – в конечном счете приводят к одной мысли: красота, добро, истина – это Бог. Схожую картину наблюдает и Й. Хейзинга в картине мира Средних веков: в литературе Средневековья оппозиции красота/убожество, добро/зло, материальное/духовное, любовь/ревность, любовь/долг в конечном счете имеют отношение к божественному – «Бог – самое прекрасное из прекрасного» [Хейзинга 1995: 249].

Существует даже мнение, что становление тюрко-татарской религиозно-дидактической поэзии Поволжья изначально было напрямую связано с суфизмом, и это влияние сохранилось до середины XIX в. (Кул Шариф, Мауля Колый, Абельманих Каргалый, Шамседдин Заки и др.) [Идиятуллина 2001: 9].

Генетически включенная в орбиту восточной литературы, в частности, персидско-арабской мусульманской словесности, тюрко-татарская поэзия развивает характерные для суфийской литературы особенности символизации. Исследователи средневековой персидской суфийской литературы определяют в ней два основных направления: «труднодоступная простота (саһле мөмтани)» и «новое особенное изящество (фиганият)» [Пригарина 1983: 104-105].

Образно-символическая система средневековой татарской суфийской поэзии эволюционирует по такому же принципу – от «простоты» к «изяществу». На материале анализа суфийской поэзии Кул Шарифа Д.Ф.Загидуллина определяет наличие в тюрко-татарской поэзии двух стилей: «эпически ясный, невзрачный, и обогащенный символами, изящный способы письма» [Загидуллина 2007: 213]. При этом в татарской литературе доминирует «невзрачный» стиль: «по сравнению с персидской, татарская суфийская поэзия выглядит относительно бледной, стилистически более упрощенной. Стихи татарских поэтов не могут в такой же мере служить образцами изощренности художественного стиля, технического разнообразия, т.е. изыска воплощения сложных поэтических явлений» [Сибгатуллина 2000: 31]. Здесь также можно провести параллели с ранней мусульманской суфийской поэзией, которая, как показывает И.М.Фильштинский, «носит по преимуществу декларативный

характер. Выразительность ее лучших образцов создается не столько богатством и яркостью образов, сколько эмоциональной приподнятостью...» [Филштинский 1989: 224].

Многие поэтические произведения того периода представляют собой диалог суфия с Богом, Абсолютом, в них превалируют этические мотивы, доминирует дидактическое, гуманистическое начало, описывается процесс приближения к Нему, воссоздается религиозная картина мира. Например, в творчестве А.Ясави, С.Бакыргани, У.Камала, М.Колыя, Габди, Т.Ялчыгол, Г.Утыз Имяни, в эпическом произведении «Нахджел-фарадис» М.Булгари доминирует «эпический» стиль суфийской поэзии, условно-символический пласт слабо выражен, зачастую светские мотивы часто и естественно переплетаются с религиозно-суфийскими идеями. Поэтов больше всего интересует «морально-этические проблемы, смысл жизни, устройство общества, отношение человека к Богу, любовь и т.д.» [Миннегулов 2014: 27], им не чужды и проблемы общества. Этот стиль наиболее близок религиозно-дидактическому направлению или в отдельных моментах полностью растворен в религиозной литературе.

В произведениях простого, эпического стиля на первый план выходит верующий человек – лирический герой, который рассказывает о своей вере и зовет других за собой. Этот герой стремится к еще более тесному духовному контакту с Абсолютом, к воссоединению с ним – к экстазу. На этом пути переживаются различные ситуации, настроения-«хали»: близость к Всевышнему, возвышенная любовь, боязнь, чувство собственной грешности, покаяние, надежда на милосердие Бога, страсть, созерцание, надежда, истинное постижение. Все эти состояния находят художественное воплощение в поэтических произведениях эпического стиля.

Второй - изящный художественный стиль в тюрко-татарской поэзии впервые появляется в суфийских произведениях Кул Шарифа – поэта периода Казанского ханства, «литературного ученика» тюркских поэтов-суфиев Ахмеда Ясави и Сулеймана Бакыргани. В его поэтических произведениях начинают проявляться суфийские символы, воссоздающие суфийскую картину мира, которые выступают средством изложения любви к Абсолюту, философской концепции поэта-суфия. В отличие от первого стиля, второй имеет свой особый «язык», он адресован определенному типу читателя, который знаком с основами суфизма. Исследователями татарской суфийской поэзии он

определяется как «нэфис» («изящный») стиль [Сибгатуллина 2000: 31]. По мнению Д.Загидуллиной, в татарской поэзии такой стиль характерен для стихов, описывающих состояние махабба (любви к Аллаху) или пения зикр [Загидуллина 2007: 211]. В них скрытый смысл, закодированный в суфийских символах, обеспечивает вариативность прочтения текста. Эта тенденция свидетельствует о разделении религиозно-дидактической и суфийской направлений. Именно язык символов становится отличительной особенностью нового явления.

Например, в стихотворении «Башың күтәр гафлэтдин...» («Подними голову...»), посвященном зикру «Һу» («Хак»), идею единства макрокосмоса и микрокосмоса Кул Шариф, как и все поэты-суфии, выражает посредством различных образов-символов. Распространенные в арабо-мусульманской поэзии и являющиеся в суфийской поэзии символами божественной любви символические образы «птицы», «моря» передают мотив единства:

*Һу-һу тию һу кошы, акар күзендин яше,
Көөб эче һәм тышы, гафил торма, «Һу» тигел.
Гашыйклары очарлар, гарше шахига кунарлар,
Һу диен, дидар кылырлар, гафил торма, «Һу» тигел.
Йите икълим гизэрлэр, андин күккә ашарлар,
Бер кадәмдә йитэрлэр, гафил торма, «Һу» тигел.
Һу бэхрегә чумарлар, гауваз булып батарлар,
Һу дөрлэрен тирэрлэр, гафил торма, «Һу» тигел.*

Суфийские символы «бэхер» (жемчуг), «гауvas» (ныряльщик), «һу кошы» (птица һу) символизируют человека, т.е. суфия, познающего истину с помощью зикра и, по мнению Д.Загидуллиной, «воспринимаются двояко: как истина, познанная самим субъектом, и как видения суфия в определенном состоянии (зикр служит для входа в транс)» [Загидуллина 2007: 211].

Одним из психофизических элементов суфийского богочитания является зикр (молитвенная формула, произносимая речитативом). Кул Шарифом зикр воспринимается как первый шаг на пути божественной любви: сердце того, кому внушена божественная любовь, становится местом пребывания постоянного зикра.

Этот мотив имеет место в творчестве Мухаммедьяра. Например, в стихотворении «Нэсыйхэт» («Назидание») Мухаммедьяра парные символы «гөл – былбыл» (любовь соловья к розе символизирует возвышенную любовь суфия к Богу) описывают картину мироздания, кроме того, применяемые в

структуре теста традиционный символ «баг» (бакча) символизирует земную жизнь, а «тикән» – земное зло. Так стихотворение с помощью «вставки» мировоззренческого, философского характера иллюстрирует назидание поэта, парные символы, усложняя произведение, подчиняются поэтическому воплощению суфийской концепции мироздания [Загидуллина 2007: 212]:

*Күңел багына кунмыш мөргъи былбыл,
Ишет нэгъмаи саз, и марди гамил...
Ахыр бер көн табыб бер гөле рэйхан,
Гашикълык дәрден ачар аңа, и жсан.*

Аналогичный мотив выявляется и в творчестве М.Кулыя. Так, в хикмете «Любимая подарила мне белый платок» (93 хикмет) автор прибегает к парной суфийской символике «соловей–цветок»:

*Былбыл кошның артар гъишкы кызыл гөлдин,
Нәумид кыйлса, суынмаз йаз күңел сәндин,
Бу чыкар жсан ахыр бер көн чыкар тәндин,
Сән, гүзэл йар, айрылмайың торгыл мәндин.*

В условно-символическом подтексте стихотворения парная символика «соловей–цветок» служит раскрытию мотива божественной любви. В пределах данного мотива поэт использует также образ «огня», символизирующего возвышенную любовь:

*Суфулыкда тәүфикъ табса иркәк-теше,
Гъишкъ утында көйенүбән пешәр ирде.*

В стихотворении «Гыйлемлек хак рахәтдер пәр нур торыр...» («Знание – истинное сокровище...») структурообразующим центром выступает идея о том, что человек всегда должен стремиться к высшему совершенству – к свету. Поэт сравнивает ученых с солнечными лучами («Галимнәр күк йөзөндә көнәш йаңлыгъ»/«Ученые как солнце в небе» и т.д.), в соответствии с суфийской моделью мира: «знание идентифицируется с «божественным светом» (нур)» [Сәгъди 1932: 50; Насыров 2012: 259]. Оппозиция макрокосмос/микрокосмос соответствует основному закону и догмам ислама, Корана. Мысль о том, что жизнь и все живое на земле созданы Богом, является аксиомой в мировоззрении мусульман. В результате признания этого божественного промысла на стыке с философией появляется концепция эманации. В трактатах Аль Фараби мир описывается как результат эманации – самопроизвольного истечения Света [Ибрагим 2002: 31]. Концепцию эманации разрабатывают также суфии, приверженцы одного из течений суфизма – ишракийа. В

работах Шагабатдина ас-Сухраварди (1155-1191) происхождение жизни объясняется как результат самопроизвольного истечения Света. Мухаммат аль-Газали приравнивает эманацию к лучу солнца, конкретизирует данную концепцию и утверждает, что мир является Зеркалом, отражающим Бога [Игнатенко 2004: 17-19], поэтому на одной стороне любой оппозиции картины мира наличие Бога является обязательным условием, жизнь и человек трактуются как тень Бога, отражение макрокосмоса [Степанянц 1987: 16]. Эта философия прослеживается в творчестве поэта Мавли Кулыя.

В его произведениях намечается трансформация стиля суфийских произведений: появляется новый лирический герой-суфий, вобравший те или иные качества аль-инсан аль-камиль (совершенного человека). Зачастую в произведениях поэта образы пророков – аль-инсан аль-камиль – сами становятся символами моральной стойкости. Например, в хикметах М.Колыя такими выступают образы «пророков-страдальцев Айюба, Ягькуба, Йусуфа» [Ганиева 2014: 154]. Эта особенность повлияла на субъектно-объектную организацию и на образную ткань стихов в татарской литературе [Загидуллина 2007: 215].

Подводя итоги, необходимо подчеркнуть, что татарская суфийская поэзия Средневековья свидетельствует о масштабности использования суфийской символики, обеспечивающей вариативность прочтения поэтических произведений. Поэты выстраивают символическую образную систему, выражающую суфийское миропонимание лирического героя; используют их как основу для передачи суфийской модели мира, авторской позиции и своих философских воззрений.

ЛИТЕРАТУРА

Юзеев А. Суфизм в Поволжье и Приуралье // Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. Казань, 2002.

Бертельс Е. Э. Избранные труды: в 3-х т. Москва, 1965. Т. 3.

Ибрагим Т. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. Казань, 2002.

Сибгатуллина А.Т. Суфизм в татарской литературе (историки, тематика и жанровые особенности): Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Казань, 2000.

Загидуллина Д. Картина мира и художественные особенности средневековой суфийской поэзии // Ученые записки Казанского

государственного университета. Серия гуманитарных наук. Казань, 2007. Т. 149. Книга 2.

Литературная энциклопедия терминов и понятий / гл. ред. А. Н. Николюкин. Москва, 2001.

Юсупова Н.М. Суфизм в средневековой татарской культуре: роль, особенности и модели мира // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2012. № 5.

Хейзинга Й. Осень Средневековья // Хейзинга Й. Сочинения: в 3-х т. Москва, 1995. Т. 1.

Идиятулина Г. Г. Абу Наср Курсави и среднеазиатские истоки татарской общественной мысли конца XVIII – начала XIX века (по материалам трактата «ал-иршад ли-л-‘ибад»): автореф. дисс. ... к.и.н. Казань, 2001.

Пригарина Н. И. Образное содержание бейта в поэзии на персидском языке // Восточная поэтика. Москва, 1983.

Фильштинский И.М. Поэзия как форма самовыражения арабо-мусульманских мистиков // Суфизм в контексте мусульманской культуры. Москва, 1989.

Миннегулов Х.Ю. Тюркское словесное искусство. Казань, 2014.

Сэгъди Г. Символизм турында. Мәскәү, 1932.

Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция. Москва, 2012.

Игнатенко А. Мир – Бог в Зеркале, или Как возник Совершенный Человек // Человек и Природа в духовной культуре Востока. Москва, 2004.

Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. Москва, 1987.

Ганиева Р. Традиции восточного ренессанса в тюркских литературах Средневековья и Нового времени. Казань, 2014.

***ӘЛЕУМЕТТАНУ, САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ ЭКОНОМИКА
/ SOCIOLOGY, POLITICAL SCIENCE AND ECONOMICS/
СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ И ЭКОНОМИКА***

**КАЗАХСКО-КИТАЙСКИЕ СВЯЗИ В КОНТЕКСТЕ
ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЫ И ДИАЛОГА
КУЛЬТУР**

Байдаров Еркин Уланович*

**Kazakh-Chinese relations in the context of the historical
retrospective and cultural dialogue**

ABSTRACT:

Kazakh-Chinese relations have a long history that goes back several centuries. In this regard, the article examines Kazakh-Chinese relations in the context of historical retrospective and dialogue of cultures. The ancient Turkic tribes of the Great Steppe, which later became part of the Kazakh Khanate and played an important role in the ethnogenesis of the Kazakh ethnos, have long been the link in the dialogue of nomadic civilization with China.

KEY WORDS: Kazakhstan, China, Great Silk Road, Eurasia, culture

Стремительное вхождение Китая в мировое сообщество усиливает его влияние на геополитическую ситуацию в мире. В связи с этим изучение взаимоотношений Казахстана и Китая дает возможность проследить и глубже понять многие аспекты внутренней и внешней политики современного Китая, его роль в центральноазиатском регионе, что требуют нового осмысления истории этих взаимоотношений.

Со времён глубокой древности оба народа стремились к познанию, а зачастую, и к завоеванию новых земель. Соответственно, это вело к провоцированию кровопролития. Но была и другая, мирная форма взаимоотношений – торговля, которой и отводилась главная роль в воздействии на установление мирных процессов. Здесь особое место занимает Великий Шелковый путь, соединивший Страну Великой степи с Китаем, в глобальном же плане – Азию с Европой.

* Кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейменова Комитета науки МОН РК, erkin_u.68@mail.ru

Великий Шелковый путь служит также определённым источником анализа исторических процессов не только между двумя государствами, но и по всей Азии и Востоку. Исторические корни – источник и опора для развития двустороннего сотрудничества соседних государств – Казахстана и Китая, их мирного сосуществования.

Современный этап казахско-китайского сотрудничества начинается с января 1992 г., когда Республика Казахстан, провозгласив независимость, установила официальные дипломатические отношения с Китайской Народной Республикой. Однако, и это следует отметить, глубокая дружба между народами двух стран началась не с момента образования современной Республики Казахстан в 1991 году или Китайской Народной Республики в 1949 году, а с давних времен. Китай и Казахстан связаны узами мира, дружбы и сотрудничества в не прекращавшихся контактах по Великому Шелковому пути, заложенные мудрым и смелым человеком по имени Чжан Цянь, который отправился из своей провинции в далекий Казахстан, открыв Шелковый путь более 2000 лет тому назад.

Первые контакты насельников Великой степи и Поднебесной уходят своими корнями в период, названный немецким философом Карлом Ясперсом «осевым временем» в истории человечества (с 800 по 200 гг. до н.э.). Характеризуя это время, К. Ясперс отмечал, что тогда свершилось то, что было создано и придумано и чем человечество живет, по сей день [Ясперс 1991: 31-32]. Каждый его новый подъем сопровождается рефлексией, возвращением к «осевой эпохе» и всякий духовный взлет может быть назван ренессансом «осевой эпохи». Поэтому современный мир требует знания законов динамического состояния, так как идет процесс глобализации. И как правильно отметил первый посол Республики Казахстан в Китайской Народной Республике Мурат Ауэзов (1992-1995) мы не должны ее бояться, ведь основу глобализации заложили именно кочевники «осевой эпохи».

Трансконтинентальная система, получившая в науке название «Великого Шелкового пути» (Фердинанд фон Рихтгофен, 1877), связав судьбы народов и культур на обширной территории Евразийского континента, представляла собой магистраль, по которой проходил межкультурный и межцивилизационный диалог, соединявший Восток и Запад в единое целое. По ней осуществлялись регулярные обмены на больших расстояниях

между китайским, индийским, персидским и средиземноморским мирами.

В I-II вв. н.э., впервые в истории возникла макрополитическая система, которая охватила всю цивилизованную полосу Старого Света. Образовывается «квартет» четырех империй древности: Римской, Парфянской, Кушанской и Китайской (династия Хань) вступивших в сложные политические, экономические и культурные контакты друг с другом, что сказывалось на состоянии трансконтинентальных коммуникаций. Однако с распадом Западной Римской империи (476 г. н.э.) древние экономики Юга все активнее ориентируются на Север Европы, где под воздействием переселения славянских племен (пришедшее в движение вследствие «Великого переселения народов») и увеличения обменов формируются новые «варварские» государства и новая быстро растущая региональная экономика.

Тем не менее, государства Эфталитов, Великий Тюркский каганат и другие тюркские каганаты эпохи раннего средневековья (Тюркешский, Карлукский, Кыргызский, Уйгурский и др.) были заинтересованы в функционировании Великого Шелкового пути. Не последнюю роль в этих процессах играли многочисленные племена Великой степи, впоследствии вошедшие в состав единого казахского этноса.

Отмечая значение казахско-китайских отношений для Евразии в широкой исторической ретроспективе, в то же время следует отметить и такой исторический факт, как цивилизационный выбор предков казахов в пользу ислама, ставшее одним из маркеров его этнокультурного кода.

Значительные изменения, происходившие на востоке Евразийских степей, приводило к непрерывному формированию различных государств, а также к движению кочевых народов тюркского и даже маньчжурского происхождения (кидани).

Великий Шелковый путь в этот период был не только инструментом международной торговли, но и фактором интеграции материальной и духовной культуры. Особо следует отметить мощный поток религиозных и философских воззрений, транслировавшийся дорогами Великого Шелкового пути. Так, например, начало I тыс. до н.э. ознаменовалось тем, что именно с территории Центральной Азии, в том числе и из Южного Казахстана буддизм впервые проникает в Китай, став тем самым ретранслятором этой религии в Поднебесной. В конце VI в. буддизм вводится в Первом Тюркском каганате, восприняв

культурные импульсы с Индостана, о чем свидетельствуют поясные наборы тюркоязычных племен, где встречаются буддийские сюжеты.

В свою очередь с Ближнего Востока в Центральную Азию и далее до Китая наблюдается распространение манихейства и христианства, преимущественно в несторианской форме. Его исповедовали и распространяли на востоке сирийские купцы, доминировавшие в торговом отношении на западных трассах Шелкового пути, наряду с армянами и иудеями. Не удивительно, что в раннем средневековье монофизитство и иудаизм проникают в центральноазиатские города, а следы христиан-несториан прослеживаются в Китае. В 70-х гг. VIII в. манихейство становится государственной религией центральноазиатского Уйгурского каганата. Далеко на восток распространяется и ислам: силой оружия до Памира и Тянь-Шаня, а далее – через торговлю и культурное взаимодействие.

При этом, зачастую очень трудно археологически засвидетельствовать расселение носителей этих религиозно-философских учений, однако реальное воплощение новых идей в произведениях искусства, в памятниках погребальной обрядности не вызывает сомнений. Так, в качестве примера в материалах раннего средневековья евразийских степей, имеющих аналогии в памятниках Центральной Азии археологи приводят образцы глиняных статуэток, изображающих всадников с выбритой головой и косой, идущей от макушки к носу, что сразу же воссоздает в памяти образы кочевников Великой степи. Или же, рельефное изображение всадника в северо-восточной части Болгарии, около села Мадара, аналогичные тюркским изображениям всадников в горах Жетысу (Семиречья).

Впоследствии, коренные политические и религиозные изменения на огромной территории в значительной степени повлияли на само содержание Великого Шелкового пути, направление торговых путей и характер культурных взаимоотношений. Это привело к тому, что к концу I тыс. н.э. Великий Шелковый путь уже не функционировал в том комплексе материальных, художественных и духовных ценностей на всем его протяжении, каковым он был в древности и раннем средневековье, разбиваясь на отдельные направления.

Восстановление трансконтинентальной дороги, связано с созданием тюрко-монгольских государств, с одной стороны, и активной деятельностью гунуэзских и венецианских купцов, с

другой. Так, символом глобализации эпохи средневековья стал знаменитый итальянский путешественник Марко Поло. Исследуя отдаленные уголки планеты, Марко Поло и представители торговых элит указанных торговых центров, были озабочены, прежде всего, экономической экспансией, развитием торговли и максимальным возвратом их капиталов. Именно поэтому экономическая глобализация является основой как прошлых, так и современных процессов глобализации.

Тюрко-монгольская конница во главе с Чингисханом и отпрысками «Золотого рода», захватив значительную часть евразийского пространства, создала *пах mongolica*. Успех Чингисхана состоял в том, что он включил в жизнь кочевников сильную идеологическую составляющую. Он обращался к традициям, к тому, что отличало кочевников от жителей оседлых культур. Эта концепция традиционного господства основывалась на убеждении в священном, непререкаемом характере традиций, нарушение которых ведет к тяжелым магико-религиозным последствиям. Воспроизводство общности предполагает обеспечение стабильного порядка, устраняющего хаос и нестабильность. Именно на этой идеологии в середине XV в. и возникло Казахское ханство, возглавляемое потомками Чингисхана, превратившись в одно из крупнейших государств на территории евразийских степей.

Правители тюрко-монгольских государств, основное внимание уделяли контролю и функционированию степной трассы Великого Шелкового пути, шедшей из главной столицы Каракорума в Европу, через степи Центральной Азии, Южного Казахстана, Хорезма, полуострова Мангышлак, низовьев Волги, где располагались столичные города Золотой Орды Сарай-Берке и Сарай ал-Джадид. Именно на этой трассе во второй половине XIII-XIV вв. происходили интенсивный обмен культурными ценностями и торговые сношения, двигались дипломатические посольства, проникали секретные миссии католических монахов.

Огромный интерес в изучении значения казахско-китайских отношений эпохи средневековья в широкой исторической ретроспективе представляет китайская летопись «Юань-ши» («История династии Юань») – официальная династийная история, составленная по приказу основателя династии Мин императора Тайцзу (1368-1398). В одной из четырех больших частей «Юань-ши» под названием «Лечжуань» (列傳 – «Жизнеописания знаменитых») содержится богатый материал, посвященный

биографиям многочисленных чиновников, военачальников, деятелей культуры являвшимися выходцами из тюркских племен, проживавших на территории современного Казахстана и, вошедших в состав будущего Казахского ханства (канглы, кыпчаки, киреи, найманы). Многие из них были привлечены монгольской династией Китая к управлению государством. Они представляли собой влиятельную административную и военную силу, а также в известной мере и интеллектуальный резерв монгольских правителей Китая. Примером этого может служить личная карьера кыпчаков Чжанура, Яньтимура; канглы Кама, Асан-буки и Иналтото, киреита Чжэньхая, найманов Наньцзятая и Чаханьтимура, которые достигли высот власти на административном и военном поприще, канглы Бухуму, Наонао, кыпчаков Тайбуки, Хасана — видных деятелей китайской культуры XIII-XIV вв. [Лаумулин 2016-2: 87].

Согласно «Юань-ши», представители тюркской знати выступали против политики тех представителей монгольской правящей верхушки, которые были враждебны оседлой жизни, земледелию и городам и являлись сторонниками беспорядочной, хищнической эксплуатации и даже уничтожения оседлого населения Китая.

Политика тюркского окружения монгольских правителей Поднебесной характеризуется стремлением к созданию централизованного государства с сильной ханской властью, сближению с господствующим классом завоеванного Китая, покровительству городской жизни и торговли, восстановлению земледельческого хозяйства и точной фиксации податей и повинностей крестьян и горожан, обузданию сепаратизма монгольской удельной знати. При этом они старались убедить монгольских государей обратиться к урокам предыдущей истории Китая и воспринять опыт правления династий некитайского происхождения, основанных выходцами из кочевых народов.

Впоследствии, то управление государством, которому следовала династия Юань благодаря советам тюркской кочевой знати, следовали и другие династии позднего имперского периода, а также пост-имперский коммунистический Китай: многонациональное государство, территориально примерно соответствующее современной КНР, со столицей, сохранившей политическое значение до нынешнего времени.

Одним из известных ученых конфуцианцев в империи Юань был кыпчак Тайбука (Тайбухуа) (1304-1352). Из «Юань-ши» мы

можем узнать, что: «Вэньцзун (император Тугтимур) учредил Гуйчжаньгэ-сюеши-юань (академия двора) и назначил Тайбухуа чиновником, ведающим делопроизводством в этой академии. Тайбухуа участвовал в написании трех династийных историй Ляо, Сун и Цзинь, был искусен в древней каллиграфии. Написал книгу в десяти цзюанях (свитках – *Е.Б.*), исследовал и исправлял иероглифы в исторических трудах и трудах конфуцианских классиков. Он имел свой стиль и внес ряд собственных трактовок в толкование различных классических текстов. Участвовал в составлении государственной истории (истории династии Юань), а затем ведал орошением земель» [Лаумулин 2016-2: 91].

Среди деятелей юаньской культуры «Юань-ши» отмечает и других кыпчаков: Ульчейбадура (Ваньчжэду), Яньтимура, Танкиша (Таньциши), Хасана (Хэшан) и Боланьи. Так, Ульчейбадур проявлял интерес к учебе и «очень любил слушать чтение исторических сочинений», Яньтимур — влиятельный политический и военный деятель империи Юань выполнял функции «ведающего записями важнейших дел войска и государства, являлся ответственным по проверке составления государственной истории, был ученым и членом академии Ханьлинь и возглавлял личную канцелярию императора по делопроизводству». В феврале 1330 г. он стал главным редактором «Цзинь-ши да-дянь» («Всеобщее собрание законов, управляющих миром» – *Е.Б.*). Племянник Яньтимура Танкиш занимал должность чиновника, ответственного за правильность исторических записей. Хэшан собрал 10 тысяч цзюаней книг и под его руководством был построен конфуцианский храм у горы Литань. Его сын Боланьи достиг степени *цзинь-ши* (высшая ученая степень в системе китайских государственных экзаменов – *Е.Б.*) и принимал участие в работе комиссии по составлению государственной истории [Лаумулин 2016-2: 92].

В китайских источниках приводятся сведения и о канглы – видных деятелях юаньской культуры. Наиболее известным представителем рода канглы в империи Юань был Бухуму, получивший китайское конфуцианское образование. Он являлся видным конфуцианским ученым и был в числе доверенных лиц Хубилай хана. Сын Бухуму Наонао также получил китайское конфуцианское образование и был видным конфуцианским ученым, поэтом, писателем, хорошо изучившим классическую конфуцианскую литературу. Он был искусен во всех видах китайской каллиграфии. Специалисты по китайской каллиграфии

высоко оценили успехи Наонао. «Кто при династии Юань лучший каллиграф? На севере – Нао...». Знатки скорописи считали, что он смог овладеть тонкостью письма древних каллиграфов. Бумага с исписанными им иероглифами ценилась как золото и яшма.

В «Юань-ши» также помещены биографии выходцев из канглы Ороса, Туглука (Тухулу), Тимурташа и др. находившихся под сильным влиянием юаньской культуры. Так, Орос в академии Ханьлинь являлся членом комиссии по написанию государственной истории. «Тухулу вместе с Бухуму изучил законы правления миром, которые существовали при трех древних династиях, и неоднократно делал весьма существенные замечания по вопросу о принципах умиротворения хаоса в древности и в настоящее время <...> Тимурташ занимался подбором учащихся для государственных учебных заведений. Его природные дарования были огромны. При чтении классической китайской конфуцианской литературы он очень тонко воспринимал смысл, заключенный в книгах <...>. Император советовался с ним о путях правления» [Лаумулин 2016-2: 93].

Приведенные сведения из «Юань-ши» показывают, что в политической и духовной жизни Китая периода монгольской династии Юань значительная роль из неханьцев, принадлежала представителям тюркских племен, впоследствии ставших ядром в формировании современного казахского этноса

Короткое возрождение Великого Шелкового пути, вновь стимулировавшее экономические и культурные связи между Востоком и Западом связано с образованием империи Тимура (1370–1405 гг.) и династии Мин в Китае (1368-1644).

В этот период возобновляются также и дипломатические отношения между регионами Центральной Азии и Китаем. Так, например, исторические сведения о центральноазиатских городах, в том числе городах южного Казахстана содержатся в путевых записках китайских путешественников и дипломатов конца XIV-начала XV веков Фу Аня и Чэнь Чэна

Следует отметить, что описаниям западных от Китая стран (*Сиюй*) всегда отводилось достаточное место в китайских исторических сочинениях, характеризующихся различными жанрами, темами и методами подачи материала. Обратившись к этой теме, трудно переоценить значимость путевых записок и дневников путешествий средневековых китайских дипломатов, монахов и путешественников по Центральной Азии, так как, изучая эти источники, мы можем многое узнать о средневековой истории и

культуре Казахстана, племенах, населявших центральноазиатский регион как бы со стороны.

Так, например, Чэнь Чэн оставил свои знаменитые сочинения: *Сиюй синчэн цзи* – дневник путешествия по странам Центральной Азии и *Сиюй фаньго чжи* («Описание государств Западного края»), где он отразил историческую обстановку в посещенных им государствах, записал много интересных сведений о рельефе местности, нравах и обычаях местного населения, местами освещал политическую, экономическую и культурную жизнь этих государств [Каримова, Ким 2005: 177-186].

В этих сочинениях он оставил интересные записи о посещении им Яньи (Тараза) и Сайлань-чэна (Сайрама) и других городов, бывших важными перекрестками на Великом Шелковом пути. Караваны, следовавшие из Тараза обязательно останавливались в «Испиджабе и шли далее до Шаша (Ташкент) в глубь Мавераннахра» [Байтанаев 2003].

Как мы видим, в этот период главное значение вновь переходит к древней и главной трассе Великого Шелкового пути через Центральную Азию, и в частности, через территорию современного Казахстана – Койлык (Каялык), Тальхиз (Талгар), Тараз, Испиджаб (Сайрам), Отрар, Яссы (Туркестан), Сауран, Сыганак.

В ноябре 2015 г. на 38-ой сессии Генеральной Конференции ЮНЕСКО в Париже Президент Казахстана Нурсултан Назарбаев напомнил, в 2014 году по инициативе Казахстана, а также Китая в список Всемирного наследия ЮНЕСКО были включены восемь археологических объектов, через которые проходил Великий Шелковый путь. Одним из таких объектов, является древний город Каялык (на территории Алматинской области) – символ толерантности, веротерпимости и дружбы [<http://www.akorda.kz>]. Еще в середине XIII века Каялык посетил французский монах-францисканец Гильом Рубрук, совершивший по поручению французского короля Людовика IX путешествие ко двору монгольского кагана. Согласно его сообщению, в Каялыке мирно сосуществовали христианская, буддийская, манихейская и мусульманская общины, что еще раз свидетельствует о том, что толерантность является исторической традицией казахского народа.

Однако с приходом перца и пряностей из португальских колоний на Север Европы (1501 г.) в связи с открытием Васко де Гамой морского пути из Европы в Индию и начавшейся эпохой

Великих географических открытий начинается постепенный упадок Великого Шелкового пути. Военные конфликты между Сефевидским Ираном и Османской Турцией, запрет Китая на вывоз своих товаров, особенно фарфоровых изделий, беспрерывные войны и соперничество между кочевыми народами пагубно отразились на функционировании этой великой трансконтинентальной дороги, утратившей свои функции, хотя торговые мероприятия на отдельных ее участках продолжались и в последующие столетия [Байдаров 2012: 154].

Таким образом, можно констатировать, что с самого начала функционирования Великий Шелковый путь стал мощным инструментом экономической и культурной интеграции народов. Невзирая на сложные политические взаимоотношения ведущих средневековых государственных образований, вдоль этой оси трансевразийских связей осуществлялось многогранное торговое и культурное взаимодействие цивилизаций Запада и Востока, что подтверждают материалы китайских письменных источников.

Проведенная историческая ретроспектива начального периода казахско-китайских отношений в контексте истории Великого Шелкового пути показывает, что он сыграл историческую роль и способствовал взаимодействию и взаимообогащению материальной и духовной культуры кочевых и оседлых народов Евразии.

Идея возрождения Великого Шелкового пути, озвученная в ходе визита Председателя КНР Си Цзиньпина в Республику Казахстан 7-8 сентября 2013 года, имеет огромное значение для всего евразийского материка. Как специалист в области философских основ глобализации, истории, философии и культуры стран Востока, могу с уверенностью сказать, что в данной идее ключевым словом является «путь». Только проложив к сердцам миллионов последователей эту добрую традицию благодаря созидательной природе человека, его стремлению к постоянному обмену и развитию, можно добиться мира и благополучия казахского и китайского народов.

ЛИТЕРАТУРА

Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. Москва, 1991.

Лаумулин М.Т. История Казахстана и Центральной Азии в мировой ориенталистике (к 550- летию Казахского ханства). Часть

II. Древняя и средневековая история Центральной Евразии в трудах зарубежных востоковедов. Астана, 2015.

Каримова Н.Э., Ким В.С. К характеристике городов Центральной Азии XV века по китайским источникам // Общество и государство в Китае. Т. XLV, ч. 2. Москва, 2015.

Байтанаев Б.А. Древний Испиджаб. Шымкент-Алматы, 2003.

Байдаров Е.У. Великий Шелковый путь в контексте исторической ретроспективы взаимодействия Востока и Запада и процессов глобализации // Новые исследования Тувы. 2012. №2.

ТРАДИЦИОННАЯ ПРАВОВАЯ КУЛЬТУРА ТЮРКСКИХ НАРОДОВ В СИНКРЕТИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Галиев Фарит Хатипович*

Traditional legal culture of the turkic peoples in the syncretical dimension

ABSTRACT:

At first sight, legal culture is based on the norms of the current legislation and assumes that people have knowledge of these legal norms so that they can solve their everyday problems on their basis. Nevertheless, despite the fact that legal knowledge is not available to everyone, there are always more people in society who prefer a legitimate form of behavior. This is due to the fact that people's behavior is regulated by the whole complex of socionormative regulators, the specifics of which are reflected in traditional legal culture of the peoples inhabiting this or that country. The joint impact of all socionormative regulators, headed by a legal norm on people's consciousness and behavior contributes to the formation of syncretism of legal culture.

KEY WORDS: law, legal consciousness, legal culture, socionormative regulators, public relations

Своеобразие современного состояния российского общества заключается в том, что оно переживает специфическую трансформацию всех сторон жизнедеятельности людей. При этом положение осложняется тем, что общество продолжает страдать от

* Доктор юридических наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры теории государства и права Института права Башкирского государственного университета, Россия, galievfarkhat@mail.ru

представленной на сегодняшний день в диапазоне от мелкого хулиганства до международного терроризма преступности. Таким образом, складывается специфическая ситуация, когда, с одной стороны, наше государство постепенно приходит в себя после долгих перестроечных процессов, в правовом пространстве Российского государства начинают действовать механизмы рыночной экономики, определяются наиболее рациональные направления для стабильного функционирования российского многонационального общества. С другой стороны, для упорядочивания общественных отношений государству и обществу приходится делать огромные усилия.

Можно привести множество доводов в пользу лозунга об улучшении работы правоохранительных органов, усилении борьбы с преступностью, ужесточении законодательства, совершенствовании судебной системы, проведения воспитательных, профилактических и иных мероприятий и т.д. В то же время, эти мероприятия государства вряд ли будут успешны, если они не будут поддержаны обществом. Потому что только всем обществом, в котором создана атмосфера непримиримого отношения к правонарушениям, можно противостоять росту и разгулу преступности. Это должно стать неотъемлемым элементом правовой и общей культуры, своеобразным фильтром, предохраняющим общество от неправомερных поступков, преступлений и других нежелательных явлений. Все это более чем актуально для современного российского общества, объединяющего людей различных национальностей, имеющих прямое отношение к славянским, тюркским и угро-финским народам. В то же время не все народы в мире в одинаковой мере находятся в условиях трансформационного периода развития, как наша страна и бывшие республики СССР. Трансформационные изменения характерны России и тем республикам ближнего зарубежья, где живут, в частности, и люди с тюркскими корнями и традициями.

В такой ситуации главным условием создания атмосферы взаимопонимания и толерантности является способность многонационального общества быть в состоянии трезво оценивать, правильно воспринимать, грамотно истолковывать и решать правовые ситуации и конфликты, постоянно случающиеся в повседневной жизни людей. Решение этих конфликтных ситуаций на основе требований действующего законодательства означает наличие довольно зрелой и синкретичной в своей основе правовой

культуры, опирающейся на весь комплекс имеющихся в обществе социальных норм, что само по себе является основным фактором развития правосознания и традиционной правовой культуры людей различного происхождения.

Очевидно, что от современного человека невозможно требовать слепого подчинения закону. Специфика общественного сознания заключается в том, что реальная действительность требует от людей соответствующего восприятия происходящих в обществе явлений. Формирование уважительного, нормального, человеческого отношения к закону, вообще к правовым требованиям действующего законодательства, на сегодняшний день становится задачей номер один в процессе формирования позитивного общественного правосознания. Существует утверждение, что многие негативные моменты в обществе существуют не потому, что есть преступления и преступники, а из-за того, что люди часто равнодушны в отношении этих неприглядных моментов. Равнодушие одного порождает безразличное отношение к праву и закону у других. Это обстоятельство служит очередным фактором актуальности позитивного правосознания в традиционной культуре.

Научный анализ данной ситуации позволяет выделить следующие нюансы. Правовая культура создает специфическую ауру, атмосферу должного отношения к возникшим проблемам, к другим людям, окружающему миру, к самому себе. По нашему мнению, культура в большей части представляет собой реализованную в потомках духовную и материальную энергию предков. Авторы монографии «Право и культура», подчеркивают важность понимания правовой культуры как специализированной сферы деятельности и рассмотрения права через призму взаимодействия с культурным традиционным порядком, самобытным национальным духом, как связь между частным и целым при анализе связи правовой сферы с традиционной основой и духовными компонентами культуры [Право и культура 2009: 37-38]. Все позитивное и в материальном, и в духовном отношении передается из поколения в поколение, хотя не все то, что было добыто, выстрадано, создано, угадано, объяснено, придумано, построено прошлыми поколениями, современное общество понимает и воспринимает. При этом, «некоторые социальные нормы отживают свой век, они даже могут не соблюдаться большинством населения. В таких условиях само общество, в различных формах, начинает инициировать изменения или отмены

таких социальных норм юридическими нормами» [Раянов 2017: 140].

На наш взгляд, правовая культура должна быть «выстраданной» обществом и личностью, но такой она может быть только в том случае, когда и общество и личность на своем опыте осваивают составляющие элементы этого феномена в соответствии с установками традиционной культуры. То обстоятельство, что правовая культура как составная часть общей культуры людей в определенной степени синтезирует в себе и традиции, и мораль, религиозные и поведенческие моменты, и, одновременно, знание правовых требований, является закономерным и, одновременно, неизбежным явлением в жизни общества. Благодаря всему этому она была и остается одним из основных инструментов общества и государства, особо необходимых как для борьбы с преступностью, так и для создания оптимальных условий обеспечения жизнедеятельности населения страны на основе современных социальных норм, и, прежде всего, нормы права.

Жить в обществе и быть свободным от общества нельзя, утверждали в свое время классики марксизма. Традиционная правовая культура удерживает человека в пределах представлений о должном и допустимом. Перефразируя высказывание классиков, нужно сказать и о том, что жить в государстве и быть свободным от требований его законодательства тоже нельзя. Принцип «незнание закона не освобождает от ответственности за его нарушение» появился не просто так, а был выстрадан обществом. При этом люди должны подчиняться одним и тем же законам, которых, как известно, совсем мало по сравнению с общим количеством людей, живущих в государстве, потому что каждый закон, как правило, имеет непосредственное отношение ко всем тем, кто проживает на территории данного государства. Поэтому каждый человек должен подчиняться требованиям нормы права.

В то же время дело не только в том, что право в отличие от всех других регулятивных систем выделяется обеспеченностью силой государственного принуждения. Право опирается на деятельность множества иных регуляторов общественных отношений и поддерживается всей совокупностью систем других социальных норм, функционирующих в современном обществе.

В истории тюркских народов России есть соответствующие примеры. Например, убедившись в том, что правовое регулирование не справляется с задачей установления нормальных

взаимоотношений с Российским государством примкнувшего к Е. Пугачеву населения тогдашнего Башкортостана и, в принципе, всего Урало-Поволжья в целом, Екатерина II разрешила официальное проповедование ислама. А. Каппелер пишет о том, что мусульмане тогда составляли всего 4% населения тогдашней России, но исламское право и религиозные традиции в значительной мере определяли их культуру и внутреннюю жизнь. А. Каппелер подчеркивает, что даже после пугачевского восстания просвещенный абсолютизм вновь гарантировал мусульманам свое толерантное отношение, усилив одновременно государственный контроль, в рамках которого было создано «Оренбургское магометанское духовное собрание» с местопребыванием в г. Уфе и соответствующий институт в Крыму во главе с муфтиями, назначаемыми из Петербурга. А. Каппелер так же оценивает ситуации, связанные с представителями других верований: с еврейскими общинами, носителями и представителями буддизма и т.д. [Каппелер 2000: 111-112]. На наш взгляд, Екатерина II, официально разрешая легальное проповедование ислама и других религий, добивалась, и во многом добилась своей цели: те, кто не подчинялся правовым нормам, подчинились канонам этих религий, которые игнорирование своих религиозных законов и требований государственной власти считали самым большим грехом [Галиев 1995: 101-104].

Бесспорно, правовая культура представляет собой систему ценностей, созданных человечеством в сфере влияния права на общественные отношения. Правовая культура отражает то состояние общества, в котором оно находится на тот или иной период своего политического, экономического, социального и духовного развития [Галиев 1996: 75-77]. В современном обществе то, что незаконно, является, одновременно, неприличным, а так же неэтичным, некрасивым, отвратительным, т.е. не соответствующим представлениям, присущим традиционной культуре населения. У многих представителей тюркских народов России это обеспечивается установками норм религии (дин), традиций (йола), обычаев (гадат/адат), морали (ахляк), которые усиливают действие на сознание и поведение людей требований действующего законодательства.

Это обусловлено тем, что правовая культура синкретична в своей основе, так как она непосредственно связана с функционирующими в обществе другими социальными нормами и взаимодействует с ними. Лишение юридической основы правовой

культуры ее своеобразного окружения непременно приводит к нивелировке требований усиливающей ее системы общеобязательных норм. При этом иные, кроме правовой нормы, соционормативные регуляторы не только сопровождают правовую норму в процессе осуществления ее установок, но и функционируют вместе с ней. Синкретизм правовой культуры означает естественную взаимосвязь, взаимообусловленность, взаимозависимость и взаимодействие различных социальных норм, в совокупности воздействующих на сознание и поведение людей и оптимизирующих общественные отношения соответственно потребностям человеческого развития, которая объективно формируется в ходе жизнедеятельности общества [Галиев 2011: 45, 332].

Общекультурное пространство охватывает социум в целом, включая сознание и поведение не только как абстрактно-теоретические категории, но и как конкретные поступки множества составляющих этот социум людей, корректируемые не только правом, но и культурными традициями. Д.А. Керимов отмечал, что в комплексной исследовательской программе изучения человека особое место принадлежит поведенческому аспекту, представляющему особый интерес для правоведения. В то же время он писал, что изучение регулирующего воздействия различных социальных факторов на поведение человека до сих пор осуществляется различными науками разрозненно и, более того, изолированно друг от друга. Тем не менее, социальная природа человека, как известно, детерминирована всей совокупностью общественных отношений. Поэтому все социальные факторы воздействуют на формирование и развитие человеческой личности не изолированно друг от друга, а в органически единой, системной целостности [Керимов 2008: 513-514]. Э.Б. Тайлор писал о том, что культура слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других особенностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества [Тайлор 1989: 18].

Сегодняшняя общественно-политическая ситуация вносит коррективы на функциональные и управленческие особенности государства, сказывается на специфике мышления и образе жизни людей. Правовая культура как интегральная характеристика современного российского общества отражает состояние отрегулированности общественных отношений, прежде всего, на основе нормы права и всей системы требований действующего

законодательства. При этом правовое сознание и правовое поведение, будучи не только взаимосвязанными, но и взаимообусловленными, ощущают на себе влияние и других, кроме правовой нормы, соционормативных регуляторов.

Раймон Леже отмечает, что всегда существуют связи между правовой системой и народным менталитетом, культурной основой общества, касающихся моральных, интеллектуальных и религиозных аспектов права, в некоторых государствах право состоит в такой непосредственной зависимости от идеологии или религии, что его самобытность является лишь видимой, а само право не может быть технологией, достаточно стабильной и объективной, для того, чтобы гарантировать права всех граждан [Леже 2009: 109]. Поэтому трудно назвать самую действенную социальную норму, принимающую участие в соционормативном регулировании, потому что все они участвуют в процессе достижения общественного и правового порядка. Одновременно, бесспорным является и то, что в условиях становления правового государства правовые нормы становятся более значимыми и действенными, сводя к минимуму возможность существования неюридических способов решения жизненно важных проблем. Но это никак не умаляет роли других социальных норм и культурных традиций в процессе регулирования общественных отношений [Галиев 2000: 15-17], потому что трудно определить, когда человек подчиняется требованиям нормы права и когда он соблюдает установки других социальных норм. Трудно объяснить и то, почему он предпочитает подчиняться именно этим социальным нормам.

На наш взгляд, под влиянием всего комплекса социальных норм он не может поступать иначе, противоправная модель поведения для него в принципе недопустима. Традиционная правовая культура тюркских народов России в себе отражает и те, и другие моменты. Исследование особенностей сущностно-содержательного взаимодействия правовой культуры и культурных традиций, позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, правовая культура связана с традицией культуры как основного содержательного элемента менталитета народа. Во-вторых, в свою очередь, развивающаяся под различными факторами правовая культура активно влияет на культурные традиции, следовательно, на менталитет народа. В-третьих, она не может не влиять на них, это влияние неизбежно, но не фатально, ибо оно предполагает изменения позитивного характера.

Это говорит о необходимости учитывать такое взаимодействие правовой культуры и культурных традиций в правотворческой и правоприменительной деятельности. Сегодня нередко можно услышать сетования на то, что идеи и положения о правах человека, о гражданском обществе, о правовом государстве не соответствуют менталитету российского народа, поэтому попытки их внедрения в нашу жизнь не перспективны. Действительно, современное российское общество стоит перед выбором основного, стратегического направления дальнейшего развития. Ф.М. Раянов утверждает, что для современных государств, в том числе и России, другого пути развития, кроме как правового, в принципе нет. Только правовое государство дает возможность человеку удовлетворять свои потребности, решать проблемы и просто житейские вопросы не вопреки, а благодаря праву, не избегая закона, а опираясь на закон [Раянов 2007: 148-149]. Внимательное проникновение в сущностно-содержательные аспекты правовой культуры и культурных традиций позволяют надеяться на возможность позитивного правового воздействия и на менталитет современных людей. Отрицание этого может привести к исчезновению нравственных и культурных ценностей, что чревато опасностью снижения национальной безопасности государства.

ЛИТЕРАТУРА

Право и культура: монография / Под общ. ред. В.К. Егорова, Ю.А. Тихомирова, О.Н. Астафьевой. М., 2009.

Раянов Ф.М. Философия права: дискурсивный анализ и новые выводы: монография. М., 2017.

Каппелер А. Россия – многонациональная империя. М., 2000.

Галиев Ф.Х. Традиции и обычаи тюркских народов в «Воспоминаниях» А.-З. Валиди // Востоковедение в Башкортостане. История. Культура. Материалы межвузовской научной конференции. Уфа, 1995.

Галиев Ф.Х. Российская цивилизация и культура народов Башкортостана: проблемы взаимовлияния, взаимодействия и ассимиляция // Культурное наследие славянских народов Башкортостана. Тезисы научно-практической республиканской конференции. Том 1. Уфа, 1996.

Галиев Ф.Х. Синкретизм современной правовой культуры. Монография. Уфа, 2011.

Керимов Д.А. Методология права: Предмет, функции, проблемы философии права. - 4-е изд. М., 2008.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура / Пер. с англ. М., 1989.

Леже Раймон. Великие правовые системы современности: сравнительно-правовой подход. М., 2009.

Галиев Ф.Х. «Воспоминания» 3. Валиди и проблемы правовой культуры народов России // Тюркский мир и Россия на рубеже веков (4-е Валидовские чтения): Материалы международной научной конференции / Изд-е Башкирского университета. Уфа, 2000.

Раянов Ф.М. Правовое государство – судьба России. Уфа, 2007.

THE POLITICAL ECONOMY OF ECONOMIC DIVERSIFICATION IN AZERBAIJAN, KAZAKHSTAN AND RUSSIA: PROGRESS AND CHALLENGES

Norman A. Graham *

Cody Schulz**

The importance of the state to development remains an area of academic and political contention. The rise of the US market capitalism model of development in the post-World War II period largely ignored the state, considering development equivalent to economic growth, itself a simple function of capital sufficiency. The rapid economic development of Germany and Japan –and then subsequently South Korea, Taiwan, and Singapore – under corporatist conditions with extensive state involvement brought the state into a prominent position in contributions to development (see: Johnson, 1982; Evans, 1979). The new wave of structural adjustment and liberalization literature in the Washington Consensus put the state back out to pasture, emphasizing liberalization, privatization, and globalization (Williamson, 1990). More recently, the literature has come back around, emphasizing the role of institutions – broadly defined as “the humanly devised constraints that shape human interaction” (North, 1990) – and their impact on development, leaving a larger role for the state (Acemoglu,

* Professor, Director of Center for the Study of Europe, Russia and Eurasia at the Michigan State University

** Michigan State University

Johnson, and Robinson, 2005; Acemoglu and Robinson, 2012; Rodrik, Subramanian, and Trebbi, 2004).

The oscillation in the literature suggests that the question of the proper role of the state is devilishly difficult and complex, with no clear-cut answers that apply to all countries at all times at all stages of development. The state may indeed have variegated impacts on economic development – contributing in some areas and hindering in others.

Over the same period of time, the role of natural resources in development has also been hotly contested. Conventional wisdom has considered natural resources to be beneficial to growth – coal fueled the industrial revolutions in Great Britain, Germany, and the United States; Botswana’s economy grew at the highest average rate in the world off of its rich diamond resources; and many petrostates have grown fabulously wealthy through their rich oil and gas deposits. Indeed, much early research (Viner, 1952; Lewis, 1955; Rostow, 1991) presumed that natural resource exports were key in economic development, as they allowed a country to import the capital necessary to increase labor productivity and, as a result, per capita GDP growth.

However, there are many reasons to believe that natural resources can be a curse in disguise. As far back as the 16th century, Jean Bodin argued that “...a barren country makes men temperate by necessity, and by consequence careful, vigilant, and industrious” (1576; cited in Sachs and Warner, 1995). In the time following World War II, Raul Prebisch noted that countries reliant on the primary sector for growth were locked into their underdeveloped status under the current international division of labor, whose dynamics caused continual falling relative prices of primary exports and offered little in the way of technological diffusion to developing countries (1950).

However, the nefarious effects of natural resources were not limited only to the developing world. Observing the decline of the Dutch economy following the country’s exploitation of massive natural gas deposits in the 1960s-1970s, Corden and Neary (1982) developed a model that demonstrated how a booming natural resource sector could draw capital to itself at the expense of the manufacturing sector.

Many natural resource states appeared to be doing well during the 1970s with the wave of resource sector nationalizations that brought vast sums into state coffers. However, much of this was badly spent, and when natural resource prices declined again in the 1980s, many of the same states – which had failed to diversify or undertook inefficient

import substitution policies – found themselves in deep fiscal and economic trouble (Dornbusch, 1992; Ross, 2012).

Most fascinating is the intersection of these two streams of literature – the role of the state in economic development in the presence of abundant natural resources. As the state is often the ultimate owner of all underground and offshore resources (“Fracking here, fracking there”, 2011), it is often the entity that benefits most from their exploitation – and consequently the one most responsible for their appropriate use. As mentioned before, the nationalization of many natural resource sectors has left them in even tighter state hands. As such, even an economic paradigm that prescribes a minimal role for the state must contend with situations where this simply is not the case; the question becomes not whether, but how the state should use these proceeds.

Azerbaijan and Kazakhstan provide excellent test cases for the exploration of the role of the state in economic development. Parts of the Soviet Union until its breakup in 1991, Azerbaijan and Kazakhstan both inherited a legacy of a relatively powerful state with extensive purview over economic development. The role of the state in each case shrunk with liberalizing reforms of the early 1990s, as land and most businesses were privatized, inflation kept in check, and prices controls were loosened (Singh and Laurila, 1999). With pipelines connecting the large oil deposits to world markets coming online in the mid-2000s and oil prices rising to historical highs, the states of Azerbaijan and Kazakhstan experienced substantial revenue windfalls. The states have used much of this substantial income to facilitate developmental projects, especially in the capitals, leading to an oil-fueled economic boom from 2005-2007. The Russian Federation offers a distinctive variant on this pattern, with perhaps less to show for it, at least in recent years.

Despite the extensive role of oil in its economy, Azerbaijan is unlike Saudi Arabia, or other so called petro-states, as it faces a very short time horizon for its natural resource wealth. Production already peaked in 2010 and has been steadily declining ever since. At Azerbaijan’s current production to reserve ratio, it will run out of oil by 2039, only twenty-two years in the future at the time of this writing (BP, 2015). The combination of extensive oil revenues accruing to a relatively powerful state with a developmental mandate and the strong imperative to diversify the economy away from short-lived oil-based production makes Azerbaijan an excellent case to examine the effectiveness of the state in promoting economic development. We can thus ask: how has

the state of Azerbaijan both facilitated and hindered the prospects for broad-based, sustainable economic development and what explains this variegated impact? Movement in this direction, accordingly, is more urgent in Azerbaijan than in Kazakhstan or the Russian Federation, but the challenge needs to be addressed more effectively in all three cases.

We contend that the state has hindered economic diversification by falling partly to the resource curse and letting the high economic rents from oil distort the economy and government decision-making. Richard Auty's model of the resource curse, known as the staple trap, seems particularly apt to demonstrate how precisely the oil wealth has led to structural economic problems that have reared their head with the recent fall of oil prices and which will continue if significant reforms are not undertaken.

However, we also argue that the Azerbaijani and Kazakh states have fostered economic diversification in many important ways, some of which are obvious and others whose benefits may only be seen in the long run. Specifically, the state has laid the foundation for economic diversification through providing extensive and improved public goods with significant positive spillovers, making important governance reforms, entrepreneurially sponsoring new and important sectors which involve significant technology transfer and learning by doing, and maintaining a balance of private economic power at the commanding heights of the economy.

This seemingly paradoxical effect can be understood within the context of the short and long term incentives the country leaderships face as they attempt to maintain regime survival. Specifically, the states are incentivized to distribute oil wealth in the short run to pay off the masses and provide patronage to elites. However, they are incentivized to invest oil revenues for the long run to import Western technology and institutions that provide a route forward for the country's economy after the oil and gas run out, or become commercially less viable, given alternative sources of energy and/or excessive supply.

The central relevant literature useful in explaining economic development in Azerbaijan comes from several strands and in several different flavors. First is the institutional literature revolving around states in the former USSR – exemplified by Henry Hale's *Patronal Politics*. Next is the literature on the impact of natural resources on economic development, split between more institutional frameworks such as Pauline Jones-Luong and Erika Weinthal's *Oil is Not a Curse* and deterministic frameworks such as Richard Auty's *Energy, Wealth, and Governance in the Caucasus and Central Asia*. Finally, are the

works on the role of states in economic development found in Linda Weiss's *The Myth of the Powerless State* and Mariana Mazucatto's *The Entrepreneurial State*.

As a part of the Soviet Union from the 1920s until its demise in 1991, Azerbaijan and Kazakhstan were heavily influenced by the political system of the USSR, path dependence on which remains a power force to this day. One of the most important recent works examining the political dynamics of post-Soviet countries is Henry Hale's *Patronal Politics*. Patronalism, according to Hale, "refers to a social equilibrium in which individuals organize their political and economic pursuits primarily around the personalized exchange of concrete rewards and punishments, and not primarily around abstract, impersonal principles such as ideological belief" (Hale, 2014, p. 20). In a patronal system, vertically-oriented hierarchies of patrons (the powerful) and their personal relationships with clients (the subordinate) compete amongst each other for resources (Hale, 2014, pp. 21, 29). Holding these networks together are "the patron's continued access to valuable resources for rewarding loyal clients," "the patron's power of enforcement," and "the patron's capacity to monitor clients," all of which exist are undergirded through the logic of collective expectations: "[c]lients obey patrons when they expect other clients to do so" (Hale, 2014, p. 34).

Economically, patronal systems manifest themselves in countries like Azerbaijan and Kazakhstan—which experienced privatization only on a small scale and not of "blue chip" assets as oil and gas" – with the formation of significant oligarchs even "within formal state structures themselves, "thus making state connections vital for business success (Hale, 2014, pp. 107, 108).

Pauline Jones-Loung and Erika Weinthal's work *Oil is Not a Curse* provides further institutional context by outlining the relationship between oil resources and institutions in Azerbaijan and Kazakhstan. Jones-Loung and Weinthal argue that state ownership but private development of the oil wealth in Azerbaijan created a hybrid fiscal regime, in which areas closely connected to the foreign oil companies (FOCs), such as the transfer of revenues from the oil companies to the state, have become relatively transparent, but the taxation and expenditure regime for the rest of the mineral sector and economy remains opaque and unstable.

They argue that these hybrid regimes are created by three important factors. First is the absence of transaction costs – in which the use of standard oil contracts provide the state with a constant stream of

unrestricted revenue, creating few incentives to create broad-based taxation regimes. Second is high societal expectations that the oil wealth would be used to benefit the population at large, which leads to nontransparent and wasteful social spending. Finally, the avoidance of the obsolescing bargain – the tendency for host countries to change the terms of oil contracts in their favor once the foreign oil companies have installed their fixed capital and have done the difficult technical work – due to the presence of BP as the dominant firm to represent private multinational stakeholders allows the FOCs to pressure the government to enact fiscal reforms (Jones Luong and Weinthal, 2010, pp. 193-194, 201, and 212).

The challenge of answering the question of why resource-rich countries have often failed to develop economically remains perplexing. Sachs and Warner (1995) produced the first groundbreaking study on what became known as the resource curse, arguing that “economies with a high ratio of natural resource exports to GDP in 1971 (the base year) tended to have low growth rates during the subsequent period 1971-89” (Sachs and Warner, 1995, p. 1).

Their main mechanism for the curse was Dutch disease—named for the economic woes that plagued the Netherlands after it discovered and exploited huge reserves of natural gas in the 1960s and 70s. It occurs when investment in the natural resources sector crowds out investment in the tradable manufacturing sector, leading to the decline of the latter sector and the rise of the non-tradable goods sector (often subsistence agriculture) (Sachs and Warner, 1995, p. 6). While the aforementioned situation is not inherently pernicious, economic development slows if the manufacturing sector has unique strong forward and backward linkages to the economy and a tendency to promote learning-by-doing positive externalities – both of which are not replicated in the natural resource or non-tradable goods sectors (Sachs and Warner, 1995, p. 6).

Lederman and Maloney in a 2007 World Bank publication argued that “overall, natural resource wealth is good for development. However, more important...natural resource wealth becomes a real development asset when coupled with investments in skills and technological capabilities with good macroeconomic institutions and management” (Lederman and Maloney, 2007, p. xiv).

Specifically, they argue that much of the low growth witnessed by resource-rich countries was “deficient technological adoption” caused by “low investment in human capital and scientific infrastructure” and “inward-looking industrialization” that “discouraged innovation and created a sector whose growth depended on artificial monopoly rents”

and “undermined natural resource-intensive sectors that had the potential for dynamic growth” (Lederman and Maloney, 2007, p. 7). They also note the importance of “spillovers or linkages across firms that produce increasing returns to scale,” domestic infrastructure, the quality of public institutions and governance, investments in knowledge accumulation...macroeconomic volatility...and trade intensity” (Lederman and Maloney, 2007, p. 9).

Other theories of economic development expounding upon the resource curse are also present. Notable is Richard Auty’s staple trap model, in which high oil rents cause several pernicious effects. First, high oil rents incentivize the state to increase its revenue through capturing rents rather than wealth creation, increasing the rewards for capturing the state (and its rent stream) (Auty, 2006, p. 26). Second, high oil rents cause the economy to become dependent on the primary sector for a much longer period of time, miss out on the benefits of laborintensive manufacturing, and face a high surplus of labor that must be co-opted through overextension of the bureaucracy and protection of infant industries, which themselves further hinder economic development (Auty, 2006, p. 26). Third, high oil rents cause weakened sanctions against anti-social governance, as the growth of social entitlements, rent-driven urbanization, and business rent seeking create constituencies dependent on the government and therefore unwilling to provide pressure for accountability (Auty, 2006, p. 26).

The developmental state is a term most commonly used to describe the state as a key driver of economic development in Japan and later, the newly emerging economies (NIEs) of South Korea, Taiwan, Hong Kong, and Singapore. Chalmers Johnson argues that the developmental state consisted of the unique and intimate relationship between government bureaucracy and industry that resulted in a “plan-oriented market economy” (1982, p. 1).

The relatively state-centric process of development in Azerbaijan, Kazakhstan and the Russian Federation (though to differing degrees and with differing success) suggest that a careful examination of the archetype of successful state-facilitated development is in order. *The Myth of the Powerless State* by Linda Weiss, does just this. Reviewing the role of the state in the economic development of Germany and Japan, Weiss crystallizes the definition of state capacity as “the ability of policy-making authorities to pursue domestic adjustment strategies that, in cooperation with organized economic groups, upgrade or transform the industrial economy” (1998, p. 5). This could emerge in the form of structural shifts from “declining to expanding sectors” or

“technological diffusion and innovation” as well as the “creation of new industries, products, and processes” (Weiss, 1998, p. 5). Weiss then argues the pinnacle of state-led development in the modern era is governed interdependence: “a negotiated relationship, in which public and private participants maintain their autonomy, yet which is nevertheless governed by broader goals set and monitored by the state” (1998, p. 38).

Finally, Mariana Mazzucato (2013) extends the model of the developmental state even further. She argues that the ideal type of a state is to be entrepreneurial – funding risky, longterm technical projects and thinking big: attempting to create markets for what does not currently exist. While her chief example of the power of the entrepreneurial state – extensive US government funding for basic research that developed many of the technologies available in the iPhone and other important computer devices – comes from the United States, her model can be extended to other countries, especially Azerbaijan and Kazakhstan. As the entity in each case with the greatest resources and the mandate to provide public goods and upgrade the economy, the state can afford financially to be entrepreneurial. Further, although subject to many other restraints, the relative dearth of deep democratic accountability and oversight would lend themselves to greater government experimentation and room to fail (contrasted with the vitriol that surfaced after the failure of government-backed solar company Solyndra).

Viewed through the lens of relevant literature on the resource curse, all three countries under consideration here appear to be suffering from this deadly disease. However, writing in 2001, prominent Soviet and, subsequently, American sociologist, Vladimir Shlapentokh, argued:

...despite all the wishful thinking of Western experts like Francis Fukuyama, only a tiny minority of countries in the world meet the requirements of the liberal model: a competitive market, effective democracy, and the observation of law in society. Countries such as Turkey, Mexico, Pakistan, Belorussia, Uzbekistan, Burma, and Nigeria simply cannot pass these tests. However, these countries functioned and reproduced in the past and will continue to do so in the future, using the same political, economic, and social structures. In some ways, these countries are just as “normal” as was Soviet society. A sober social analysis demands that scholars avoid their personal values as much as possible in their examination of the specific structures of a given society that account for its ability to function and reproduce over a long period of time (p. 218).

Perhaps we are expecting too much to seek “a competitive market, effective democracy and the observation of law,” but these are also the common ingredients shown to promote vibrant and broad-based economic development and prosperity. Little concrete development of economic prosperity can be traced in Russia recently. Indeed, precisely the opposite seems apparent. The Russian economy is weak and likely in long term decline, unless the kleptocratic imperatives can be reversed, and the economy can be diversified away from dramatic dependence on oil and gas exports at low prices. Little evidence of movement in either direction is apparent. Certainly, there is no positive comparison to be made with the modernizing and broad-based prosperity rising efforts of Lee Kuan Yew, Park Chung-hee or Deng Xiaoping, all of whom worked with much less in natural resources, manufacturing base, or initial opportunities for trade and investment.

The Azerbaijani and Kazakh states both seem committed to serious diversification reform. What then is needed to increase the prospects for success? There is some consensus in the economic diversification literature that the following characteristics are important:

- 1) Agricultural productivity modernization that reaches small and medium size farms in remote regions;
- 2) Renewable energy development that permits rural electrification for connectivity;
- 3) Freedom of information exchange and association, particularly among innovators;
- 4) Support of entrepreneurial behavior and the innovation process for SME development generally;
- 5) Ready access to finance for small business development;
- 6) Rule of law – enforcement of contract and property rights as part of a strong and reliable institutional framework to encourage foreign direct investment;
- 7) Human capital development to make the workforce increasingly relevant to the world economy.

REFERENCES

Abdygaliyeva, Gauhar, et al. (2007). *Economic Diversification in the Republic of Kazakhstan*

Through Small and Medium Enterprise Development: Introducing New Models of Finding for SMEs. NY: Columbia University, School of International and Public Affairs.

Acemoglu, Daron., Johnson, S., & Robinson, J. (2005). Institutions as a fundamental cause of long-run growth. In P. Aghion & S. Durlauf, *Handbook of economic growth* (1st ed., pp. 385-472). Amsterdam: North Holland.

Acemoglu, Daron, and James A. Robinson. (2012). *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty*. NY: Crown Publishers.

Arrow, K. (1962). The Economic Implications of Learning by Doing. *The Review Of Economic Studies*,29(3), 155. <http://dx.doi.org/10.2307/2295952>

Asadzade, U. & Ismayilova, K. (2010). *Aliyev's Azerbaijani Empire Grows, As Daughter Joins The Game*. *RadioFreeEurope/RadioLiberty*. Retrieved 23 May 2016, from http://www.rferl.org/content/Aliyevs_Azerbaijani_Empire_Grows_As_Daughter_Joins_The_Game/2127137.html

Ashirov, E. (2015). Interview with AIC Deputy Executive Director. Demirchi Tower, 20th floor, 37 Khojaly Ave. Baku AZ1025.

Asian Development Bank,. (2014). Azerbaijan - *Sector assessment (Summary): Transport*. Author. <http://www.adb.org/sites/default/files/linked-documents/cps-aze-2014-2018-ssa-01.pdf>

Asian Development Bank,. (2016). *Asian development outlook 2016: Asia's potential growth*. Metro Manila: Author. Retrieved from <http://www.adb.org/sites/default/files/publication/182221/ado2016.pdf>

Asian Development Bank, (2012). *Economic development in Azerbaijan*.

Asian Development Bank. (2012). Country Partnership Strategy: Kazakhstan 2012-2016.

Auty, R. (2006). Resource-driven models of the development of the political economy. In R.

Auty & I. de Soysa, *Energy, wealth and governance in the Caucasus and Central Asia: Lessons not learned*(1st ed., pp. 17-36). New York: Routledge.

Azerbaijan: U.S. energy, security, and human rights interests: hearings before the Subcommittee on Europe, Eurasia, and Emerging Threats of the Committee on Foreign Affairs, House of Representatives, 114th Cong. (2015). Retrieved from <http://docs.house.gov/meetings/FA/FA14/20150212/102956/HHRG-114-FA14-Transcript-20150212.pdf>

Bagirova, N. (2016). *UPDATE 3-Azerbaijan imposes foreign currency controls to defend manat*. Reuters. Retrieved 23 May 2016, from <http://www.reuters.com/article/azerbaijancrisis-currency-idUSL8N15311R>

Behar, A. & Mok, J. (2013). Does Public-Sector Employment Fully Crowd Out Private-Sector Employment?. *IMF Working Papers*, 13(146), i. <http://dx.doi.org/10.5089/9781484329412.001>

BP,. (2016). *BP Statistical Review of World Energy 2015*. London: Author. *Business leaders experience ongoing challenges in Azerbaijan's investment climate*. Wikileaks.org. Retrieved 16 May 2016, from https://www.wikileaks.org/plusd/cables/08BAKU627_a.html

Corden, W. & Neary, J. (1982). Booming Sector and De-Industrialisation in a Small Open Economy. *The Economic Journal*, 92(368), 825. <http://dx.doi.org/10.2307/2232670> Cornell, S. (2011). *Azerbaijan since independence*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.

Dabla-Norris, E., Brumby, J., Kyobe, A., Mills, Z., & Papageorgiou, C. (2012). Investing in public investment: an index of public investment efficiency. *Journal Of Economic Growth*, 17(3), 235-266. <http://dx.doi.org/10.1007/s10887-012-9078-5>

Dornbusch, R. (1992). The Case for Trade Liberalization in Developing Countries. *Journal Of Economic Perspectives*, 6(1), 69-85. <http://dx.doi.org/10.1257/jep.6.1.69>

Easterly, W. (1998). *The Quest for Growth*. Her.itesm.mx. Retrieved 16 May 2016, from <http://www.her.itesm.mx/home/ppenia/questforgrowth.html>

Ersado, L. (2006). Azerbaijan's household survey data: Explaining why inequality is so low. *World Bank Policy Research, Working Paper No. 4009*. <http://ssrn.com/abstract=931563>

European Commission on Agriculture,. (2012). *Land reform and farm performance in Europe: A 20-year perspective*. Baku: Food and Agriculture Organization of the United Nations.

Evans, P. (1979). *Dependent development*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Fatullayeva, N. (2013). *Mixing government and business in Azerbaijan*. RadioFreeEurope/RadioLiberty. Retrieved 23 May 2016, from <http://www.rferl.org/content/azerbaijan-transport-minister-corruption/24947711.html>

Fitzgibbon, Will; Patrocio, Miranda; and Garcia Rey, Marcos. (2016). How family that runs

Azerbaijan build an empire of hidden wealth. Retrieved 23 May 2016, from <https://panamapapers.icij.org/20160404-azerbaijan-hidden-wealth.html>

Fracking here, fracking there. (2011). *The Economist*. Retrieved from <http://www.economist.com/node/21540256>

Free Trade Zone (FTZ). (2016). *Portofbaku.com*. Retrieved 23 May 2016, from <http://portofbaku.com/en/Alyat-Logistics-and-Trade-Zone-ALTZ/>

Free trade zone created in Baku. (2016). *ABC.AZ*. Retrieved 16 May 2016, from <http://abc.az/eng/news/94944.html>

Gadimova, N. (2016). *Azerbaijan to keep government investment in business projects*. *AzerNews*.

Retrieved 23 May 2016, from <http://www.azernews.az/business/93538.html>

Gasimli, V. (2015). *The New Baku International Seaport: A Nexus for the New Silk Road*. *The Jamestown Foundation*. Retrieved 23 May 2016, from http://www.jamestown.org/programs/edm/single/?tx_ttnews%5Btt_news%5D=44442&cHash=7239541e890627e857bebc29ff6186eb#.V0MxFIUrLIV

Gelb, A. (1988). *Oil windfalls*. New York: Published for the World Bank [by] Oxford University Press.

Guliyev, F. (2012). Political elites in Azerbaijan. In A. Heinrich & H. Pleines, *Challenges of the Caspian resource boom: Domestic elites and policy-making* (1st ed., pp. 117-130). London: Palgrave Macmillan.

Hale, H. (2014). *Patronal politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Handbook on accession to the WTO: Chapter 1: Accession in perspective. *Wto.org*. Retrieved 16 May 2016, from https://www.wto.org/english/thewto_e/acc_e/cbt_course_e/c1s1p1_e.htm

Hausmann, R., Hidalgo, C., Bustos, S., Coscia, M., Chung, S., & Jimenez, J. et al. (2011). *The*

Atlas of economic complexity. Cambridge, Mass.: Center for International Development, Harvard University.

Heinrich, A. (2012). Introduction. In A. Heinrich & H. Pleines, *Challenges of the Caspian resource boom: Domestic elites and policy-making* (1st ed.). London: Palgrave Macmillan.

Huseynli, E. (2015). Interview with State Agency for Public Service and Social Innovations under the President of the Republic of

Azerbaijan International Relations Department Deputy Director. 157
A.M. Sherifzadeh St. Baku.

Industrial parks. (2016). *Azpromo.az*. Retrieved 16 May 2016, from <http://azpromo.az/3/en/473#.VUzaEY-qqko>

International Energy Agency,. (2015). *IEA fossil-fuel subsidies database*. Author.

Irwin, D. & Klenow, P. (1994). Learning-by-Doing Spillovers in the Semiconductor Industry. *Journal Of Political Economy*, 102(6), 1200-1227. <http://dx.doi.org/10.1086/261968>

Jafarov, K. (2013). Azerbaijan's one-stop public service shop is driving up efficiency. The

Guardian. Retrieved from <http://www.theguardian.com/public-leadersnetwork/2013/jul/31/azerbaijan-public-service-assessment-network>

Johnson, C. (1982). *MITI and the Japanese miracle*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Jones Luong, P. & Weinthal, E. (2010). *Oil is not a curse*. New York: Cambridge University Press.

Kamilqizi, K. (2016). *Azerbaijan announces planned changes to next state program on youth education abroad*. *M.apa.az*. <http://m.apa.az/en/news/242441>

Kazakhstan. Message of President Nursultan Nazarbayev. (1997) *Prosperity, Security and Ever Growing Welfare of All the Kazakhstanis*. (7Long Term Priorities and Agenda for 19982000)

Kazakhstan. Message of President Nursultan Nazarbayev. (2012) *Kazakhstan 2050 Strategy*. December 15 state of the nation address. Subsequent statements refined and expanded on the strategy with an emphasis on industrialization, entrepreneurship and human capital development.

Kazakhstan. Message of President Nursultan Nazarbayev. (2016) *Invest in Kazakhstan*.

Kazakhstan. Message of President Nursultan Nazarbayev. (2017) *Third Stage of Modernization in Kazakhstan: 5 Priorities*. January 31.

Lederman, D. & Maloney, W. (2007). *Natural resources, neither curse nor destiny*. Palo Alto, CA: Stanford Economics and Finance, an imprint of Stanford University Press.

Lewin, M. (2008). The impact of oil revenue on economic performance: Analytical issues. In B.

Najman, R. Pomfret & G. Raballand, *The economics and politics of oil in the Caspian Basin: The redistribution of oil revenues in*

Azerbaijan and Central Asia (Kindle Version). New York: Taylor & Francis.

Lewis, W. (1955). *The theory of economic growth*. London: Allen & Unwin.

Luecke, M. & Trofimenko, N. (2008). Whither oil money? Redistribution of oil revenue in Azerbaijan. In B. Najman, R. Pomfret & G. Raballand, *The economics and politics of oil in the Caspian Basin: The redistribution of oil revenues in Azerbaijan and Central Asia* (1st ed.). New York: Routledge.

Maharramov, R. (2010). Petroleum-fuelled public investment in Azerbaijan: Implications for competitiveness and employment. In H. Kjaernet & A. Kendall-Taylor, *Caspian energy politics: Azerbaijan, Kazakhstan and Turkmenistan* (1st ed., pp. 38-59). New York: Routledge.

Mazzucato, M. (2013). *The entrepreneurial state*. New York: Anthem.

Meissner, H. (2012). The role of the oil elite in policy-making in Azerbaijan. In A. Heinrich & H. Pleines, *Challenges of the Caspian resource boom: Domestic elites and policymaking* (1st ed., pp. 131-142). London: Palgrave Macmillan.

Mokhtari, M. (2011). *Azerbaijan competitiveness and trade (ACT) project: Assessing the impact of the elimination of export duties on revenue and production in Azerbaijan: A product-byproduct approach*. Washington, D.C.: United States Agency for International Development. Retrieved from http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PA00J2ZD.pdf

Mustafayev, A. & Alizada, J. (2016). *Major Changes Made to Banking, Finance in Azerbaijan*. *Bna.com*. Retrieved 23 May 2016, from <http://www.bna.com/major-changesmade-n57982069771/>

Nelson, R. & Pack, H. (1999). The Asian Miracle and Modern Growth Theory. *Economic Journal*, 109(457), 416-436. <http://dx.doi.org/10.1111/1468-0297.00455>

North, D. (1990). *Institutions, institutional change, and economic performance*. Cambridge: Cambridge University Press.

OECD. (2013). *Review of Agricultural Policies: Kazakhstan*.

Olcott, Martha Brill. (2005). *Central Asia's Second Chance*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.

Operations of group of companies Improtex unprofitable. (2015). *Contact.Az*. Retrieved 23 May 2016 from

<http://www.contact.az/docs/2015/Economics&Finance/040200111335en.htm#.V0NLoVUrL IW>

Pomfret, Richard. (2014) *Kazakhstan's 2030 Strategy: Goals, Instruments and Performance*.

Paper presented at the American Economic Association annual conference, 4 January 2014.

Porter, Michael E. (2005). *Kazakhstan's Competitiveness: Roadmap Towards a Diversified Economy*. Harvard Business School, Institute for Strategy and Competitiveness.

Prebisch, R. (1950). *The economic development of Latin America and its principal problems*. Lake Success, NY: United Nations Department of Economic Affairs: Economic Commission for Latin America.

Rodrik, D., Subramanian, A., & Trebbi, F. (2004). Institutions Rule: The Primacy of Institutions

Over Geography and Integration in Economic Development. *Journal Of Economic Growth*, 9(2), 131-165. <http://dx.doi.org/10.1023/b:joeg.0000031425.72248.85>

Ross, M. (2012). *The oil curse: How Petroleum Wealth Shapes the Development of Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rostow, W. (1991). *The stages of economic growth* (3rd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Sachs, J. & Warner, A. (1995). Natural resource abundance and economic growth. *NBER Working Paper Series*, (Working Paper 5398).

<http://dx.doi.org/10.3386/w5398>

Shlapentokh, Vladimir. (2001). *A Normal Totalitarian Society: How the Soviet Union Functioned and How It Collapsed*. Armonk, NY: M.E. Sharpe.

Singh, R. & Laurila, J. (1999). Azerbaijan: Recent economic developments and policy issues in sustainability of growth. *BOFIT Discussion Papers*, (5). Retrieved from <http://www.suomenpankki.fi/pdf/90704.pdf>

State-run Azerbaijan Steel Production Complex created. (2013). *ABC.AZ*. Retrieved 16 May 2016, from <http://abc.az/eng/news/73078.html>

Sultanova, S. (2014). Azerbaijan: Anti-corruption initiative draws decent public reviews.

Eurasianet.org. *The Open Society Institute*. <http://www.eurasianet.org/node/70486>

The Security, Economic and Human Rights Dimensions of U.S.-Azerbaijan Relations: Hearings before the Commission on Security and Cooperation in Europe (Helsinki Commission). (2014). (Testimony of Thomas Melia).

The Security, Economic and Human Rights Dimensions of U.S.-Azerbaijan Relations: Hearings before the Commission on Security and Cooperation in Europe (Helsinki Commission). (2014). (Testimony of Eric Rubin).

The State Oil Fund of Azerbaijan,. (2015). *Annual Report 2014*. Baku: Author.

U.S. Department of State,. (2015). *Azerbaijan investment climate statement 2015*. Washington,

D.C.: Author.

Utegenova, Ailuna R. (2010) *Kazakhstan's 2030 Development Strategy: Significance and Results*. <https://ifsh.de/file-CORE/documents/yearbook/english/10/Utegenova-en.pdf>

Viner, J. (1952). *International trade and economic development*. Glencoe, Ill.: Free Press.

Weiss, L. (1998). *The myth of the powerless state*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Weiss, M. (2014). The Corleones of the Caspian. Foreign Policy Magazine. *The FP Group*. Retrieved from http://foreignpolicy.com/2014/06/10/the-corleones-of-thecaspian/?wp_login_redirect=0

Williamson, J. (1990). What Washington means by policy reform. In J. Williamson, *Latin American adjustment: How much has happened?* (1st ed., pp. 7-20). Washington, D.C.: Peterson Institute for International Economics.

World Bank,. (2009). *Doing business 2009: Comparing regulation in 181 economies*. Washington, D.C.: <http://www.doingbusiness.org/~media/FPKM/Doing%20Business/Documents/AnnualReports/English/DB09-FullReport.pdf>

World Bank,. (2014). *Republic of Azerbaijan: A sector assessment: Accelerating growth of highspeed internet services in Azerbaijan*. Washington, D.C.: Author. http://www.wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDSP/IB/2015/01/27/000470435_20150127140336/Rendered/PDF/AUS91950REVISED0Box385411B00PUBLIC0.pdf

World Bank,. (2015). *World Development Indicators*. <http://data.worldbank.org/datacatalog/world-development-indicators>

Zermeno, M. (2008). Current and proposed non-oil tax system in Azerbaijan. *International Monetary Fund*.

Руководство Baku Steel Company применяет физическую силу в отношении недовольных рабочих. (2015). *Vesti.az*. Retrieved 16 May 2016, from <http://vesti.az/news/271530> *Экстремальные тренировки водителей автобусов BakuBus – ВИДЕО - ЭКСКЛЮЗИВ.* (2016). *Inews.az*. Retrieved 23 May 2016, from <http://1news.az/society/20160222105218855.html>

ҚАЗАҚСТАНДА ТҰРАТЫН ҚАРАҚАЛПАҚТАРДЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК-ЛИНГВИСТИКАЛЫҚ ЖАҒДАЙЫ: ТАРИХИ АНЫҚТАМА ЖӘНЕ АНКЕТАЛЫҚ ТАЛДАУ

Жалмырза Айдын Асылбекқызы*

Socio-linguistic position of Karakalpak residents in Kazakhstan: historical information and questioned analysis

ABSTRACT:

The project-related research “Interaction of Turkic Languages and cultures in the post-Soviet Kazakhstan” is focuses on the interaction of languages and cultures of Turkic groups in Kazakhstan. In order to collect information on self-identification, language use, the attitude towards education in the mother-tongue, the historic aspects of the settlement [such as deportation], interethnic relationships, the maintenance of the specific culture, and the role of religion, a nationwide survey is carried out in Kazakhstan. Kazakhstan is is a multiethnic, multilingual country with more than 126 ethnic groups. These groups consist of refugees, migrants, exiled and indigenous people of that area. One of those ethnic groups are the Turkic-speaking community, which consists of 25 Turkic speaking ethnicities. The article considers the Karakalpak people lived in Kazakhstan.

KEY WORDS: Turkic Languages, cultures in the post-Soviet Kazakhstan, Karakalpak people, historical information.

Қарақалпақтар — Өзбекстан құрамындағы Қарақалпақ Республикасын мекендейтін түркі тілдес халық және Қазақстанда өмір сүріп жатқан 25 түркі халықтарының бірі болып табылады. Зерттеушілердің пікірінше, қарақалпақтардың арғы тегі – б.з.б. Арыс жағалауынан бастап Жайық өзенінің аралығын, Солтүстік Кавказ бен Дешті Қыпшақ даласына дейінгі ұлан-байтақ кеңістікте

*Филология ғылымдарының кандидаты, доцент, Л.Н. Гулилев атындағы ЕҰУ., aidynasylbek@hotmail.com

көшіп-қонған тайпаларға саяды. XVI ғасырларда Үлкен Ноғай ордасынан қазақ, қарақалпақ, ноғай халықтары бөлініп шыққан. Қазақ және қарақалпақ түркілері этностық қалыптасу кезеңдерінен бастап қоян-қолтық араласып, саяси-әлеуметтік, экономикалық және тілдік тұрғыдан ылғи да өзара ықпалдастықта дамыды.

Қысқаша тарихы мен мәдени ерекшеліктері

Қарақалпақ халқының этникалық атауы. «Қарақалпақ» атауы *қара* мен *қалпақ* сөздерінің бірігуінен туған. Рашид ад-Диннің дерегі бойынша, монғол шапқыншылығы кезінде қарақалпақтар "Kavm-i külah-i siyah" [қара қалпақты халық] деген атаумен танылған. Ерте орта ғасырларда *қара бөрікті* тайпасы Арал теңізі маңында печенег (бажанак) деген атпен өмір сүрген. Ғылыми әдебиеттерде *қарабөрікті*, *қарақалпақ* және *қарақұлахан* деген этноним бір мағынада қолданылған [История Каракалпакской 1986:50-91]. Ескі орыс жылнамаларында *черные клобуки*, *чёрный колпак*, ал араб дереккөздерінде *karabörklü* атауларымен кездеседі. Бүгінгі қарақалпақ этнонимімен танылып отырған халық, тарихи деректерде, осы атаумен алғаш рет XVI ғасырдың соңында аталына бастады [Ахмедов, 1985:62.].

Ұзақ уақыт бойы қарақалпақ халқының шығу тегі туралы нақты тұжырымдама болған жоқ. XX ғасырдың 20-жылдарына дейін олар туралы ғылыми әдебиеттер өте аз болып, олар «қарақалпақ» этнонимін сипаттаудан аспады. Белгілі шығыстанушы Дассон «Монғолдар тарихы» деген еңбегінде Рашид ад-Диннің «Жылнамалар жинағын» талдай отырып, орыс жылнамаларында *черные клобуки* деген атпен белгілі болған халықтың қарақалпақ екендігін анықтайды [История Каракалпакской 1986:51]. Н.И.Березин де «Нашествие Батые» деген еңбегінде сондай қорытындыға келеді [Нурмухамедов М.К.и др. 1971:4-30]. Кейбір ғылыми әдебиеттерде қарақалпақтардың төркіні печенегтерден, қыпшақтардан ізделді. Мысалы мажар түркітанушысы А.Вамбери [Vamberi 1885:373] мен Н.Аристов [Аристов 1896:311] печенег деп білсе, ағылшын тарихшысы Ховорос печенегтердің тікелей ұрпағы ноғайлар деп, қарақалпақтардың қыпшақтардан тарауы мүмкін деген болжам жасайды [Мамедов 2007:25]. Кейінгі зерттеу нәтижелері қарақалпақ этногенезінің қалыптасуында оғыз-печенег, қыпшақ және ноғайлардың үлкен рөл ойнағанын көрсетті. Алайда қарақалпақтарды аталған тайпалардың тікелей ұрпағы деп санау мүмкін емес. Өйткені ғылыми ізденістер бұл халықтың этникалық қалыптасу процесіне жергілікті және басқа да тайпалардың қатыстылығын дәлелдеп отыр. Мысалы сенімді дереккөздер

қарақалпақ халқының этникалық құрылымын мынадай *онторт* уру құрайтынын көрсетеді: – анна, құйын, боклы-хытай, мәңжүлі, кырк, черучи, ай-теке, аралбай, беш-сары, кайчылы, еки-шейх, казаяклы, қаңлы, қыпшақ, кенегес, манғыт. Бұл тізімнен қарақалпақ халқының этногенезінің күрделі екендігін және тарихи қалыптасу үдерісіне көптеген ру-тайпалардың қатысқандығын көруге болады [Мамедов 2007 :25].

2. Қарақалпақтардың халық саны және тұрғылықты жері

Қарақалпақстан – Өзбекстан Республикасының аумағындағы мемлекет. Ауданы 164,9 мың км². Халық саны – 1.420 мың адам [1996 ж.]. Мемлекет құрамында 18 аудан, 16 қалашық, 112 ауыл бар. Астанасы – Нүкіс қаласында қаласында 236 700 адам тұрады.

Ал Қазақстандағы қарақалпақ диаспорасының өкілдері Маңғыстау, ОҚО және Жамбыл облыстарында шоғырланған. Халық санағының қорытындысы бойынша Қазақстандағы қарақалпақ диаспорасы халқының динамикасын төмендегідей: 1970 жылы – 463 адам; 1979 жылы – 620 адам; 1989 жылы – 1358 адам; 1999 жылы – 1497 адам; 2009 жылы – 2828 адам.

Қазақстан Республикасының Статистика жөніндегі агенттігінің деректеріне сәйкес қарақалпақ диаспорасының халық саны артуда. Қарақалпақтардың 1970 жылғы халық санағын 2009 жылғы халық санағы мәліметтерімен салыстырғанда 2365 адамға көбейгенін көреміз. Жүргізілген әлеуметтік зерттеу барысында қарақалпақтардың 1989-2006 жылдар аралығында Қазақстанға көптеп көшіп келгені анықталды. Респонденттердің көшіп келу себептері «оқу», «жұмыс істеу», «денсаулықпен байланысты» және «ескі отанға оралу» секілді жауаптармен сипатталады.

Халықаралық жобаның ашық сауалнамасындағы «Қазақстанға қашан келдіңіз?» сұрағына қатысқан 42 қарақалпақтың респонденттердің 2,38%-ы 1989 жылы, 2,38%-ы 1990 жылы, 2,38%-ы 1992 жылы, 7,1%-ы 2000 жылы, 9,5%-ы 2002 жылы, 2,38%-ы 2004 жылы, 2,38%-ы 2006 жылы деп және 4,7%-ы «есімде жоқ» деп жауап берсе, ал 66,6%-ның жауап мәліметі көрсетілмеген.

Қазіргі таңда үш мыңға жуық қарақалпақ Қазақстанның негізінен батыс пен оңтүстік және басқа да аймақтарында өмір сүруде. Халықаралық жобаның сауалнамасына қатысқан **42 қарақалпақтың** Қазақстандағы тұрғылықты жері төмендегідей көрініс табады: **12** адам [32,4%] – Ақтөбе облысында, **11** адам (29,7%) – Жамбыл облысында, **3** адам (8,1%) – Атырау облысында, **2** адам (5,4%) – Қарағанды облысында, **2** адам (5,4%) – Қызылорда облысында, **1** адам (2,7%) – Алматы облысында, **1** адам (2,7%) –

Маңғыстау облысында, 1 адам (2,7%) – Астана қаласында, 1 адам (2,1%) – Ақмола облысында тұратынын белгілесе, 3 адамның (8,1%) – мәліметі жоқ.

Қазақстанда тұратын қарақалпақтардың туған жері туралы мәліметтерді төмендегідей ұсынамыз: 17 адам (45,9%) – Қарақалпақстанда, 10 адам (27%) – Өзбекстанда, 2 адам (5,4%) – Қазақстанда, 1 адам (2,7%) – Қырғызстанда туғандығын көрсетсе, 7 адамның (18,9%) – мәліметі жоқ. Демек, қарақалпақтар, жоғарыда жазғанымыздай, қазақ жеріне тәуелсіздік жылдарында келіп, осында тұрақталып қалып қойған диаспора өкілдері болып табылады.

3. Қарақалпақтардың ұлттық-мәдени бірлестіктері және олардың тілі мен мәдениетін қолдау жағдайы

Қарақалпақ диаспорасының Оңтүстік Қазақстанда 2001 жылдан бері «Оңтүстік Қазақстан облыстық Қарақалпақ мәдени орталығы» және Шымкент қаласында 2004 жылдан бері «Қарақалпақ ұлттық-мәдени орталығы» деген қоғамдық бірлестіктері жұмыс істеуде. Бұл бірлестіктің барлық мүшелері республиканың қоғамдық өміріне белсенді қатысады. Қазақстандағы қарақалпақ халқының осында өмір сүретін басқа да этникалық топтар секілді барлық құқықтары қорғалған.

«Сіздің этносыңызға қандай дәстүрлер тән?» деген сұрақ жауаптарын келесідей саралап көрсетуге болады: «қазақтармен ұқсас/ айырмашылығы жоқ» - 20 адам (47,6%); «Патия той» - 4 адам (9,5%); «қазақ, өзбектермен ұқсас» - 3 адам (7,1%); «мұсылмандарға тән» - 3 адам (7,1%); «білмеймін» - 3 адам (7,1%); «көптеген дәстүрлер бар, оның ішінде үйлену тойына байланысты дәстүрді білемін» - 2 адам (4,7%); «ұлттық тағам дайындау» - 1 адам (2,3%); «барлығы» -1 адам (2,3%) және 16 адамның жауабы анықталмаған. Сауалнама нәтижесінен қарақалпақ диаспорасы дәстүрлерінің көбі, мысалы тұрмыстық дәстүрлерден бесік той/қырқынан шығару, шілдехана, тұсау кесер, сүндет той, үйлену тойы, беташар, жалпыхалықтық мерекелерден – найрыз байрам, жаңа жыл байрам деген сияқты той-мерекелерінің өте ұқсас екендігін білеміз. Дегенмен де қарақалпақ диаспорасының салт-дәстүрлерінде өздеріне тән ерекшеліктер де бар, мысалы ұзатылатын қыздың ата-анасы оның екі қалтасына алты асыл тас немесе қымбат әшекейлер салады, оны күйеу жігіттің әке-шешесі, яғни құдалары бағалап, сол бағаға сатып алады, осы ғұрыптан кейін күйеу жігіт қалыңдығын өзімен алып кете алады. Жаңа босанған келін, қарақалпақ тілінде *кышей* сәбиді өмірге

әкелгеннен кейін қырық күн үйден шықпай, ерекше күтімде болады. Бұл дәстүр жас ана мен сәбиді жамандықтан, сырт көзден қорғау мақсатында туса керек.

Сауалнама жауаптары негізінде қазақстандық қарақалпақ халқының ұлттық дәстүрлерінен қол үзбегендігін көреміз. Бала өмірге келіп, қырқынан шығарылған соң оны бесікке салып, көптеген түркі халықтарына ортақ *бешик-туй* деген той жасайды. Олар үшін *патия туй* деп аталатын үйлену тойының да маңызы зор. Респонденттер отбасылық және қоғамдық тамақтанудың ерекше ғұрыптық мінез-құлық ережелерін қатаң сақтайтындарын, оның күні бүгінге дейін жалғасып отырғанын айрықша көрсетеді. Олардың ұлттық мейрамдары құрбан айт, ораза айт, наурыз мерекесі секілді болып келсе, танымал ойындары бәйге (ат жарысы), ылақ (көкпар), күрес (палуан жарысы), дәруаз деген атаумен белгілі.

«Көрші этностардың әсерімен дәстүрлеріңізге қандай өзгерістер енген?» деген сұраққа мынадай жауаптар алынды: «білмеймін» - 21 адам (50%); «көбіне қазақ халқының дәстүрлері енді» - 4 адам (9,5%); «ешқандай өзгеріс жоқ» - 3 адам (7,1%); «жергілікті тұрғын бір» - 1 адам (2,3%); «өзбек дәстүрінің әсері» - 1 адам (2,3%); 12 адамның жауап мәліметтері жоқ. Осы көрсеткіштер және де жоба аясында дайындалған аудио жазба сұқбаттарынан байқалғандай, қарақалпақ диаспорасының өкілдері өз этносын қазақтармен өте жақын деп (тіпті бір) халық деп ойлайды, сондықтан да дәстүрлерінен айтарлықтай айырмашылықтарды айшықтамайды. «Сіздің этносыңыздың дәстүрлерін сақтауға қандай мүмкіншіліктер берілген?» деген сұрақ жауаптары: «көп мүмкіншіліктер берілген» - 9 адам (24,4%); «білмеймін» - 9 адам (24,4%); «барлық мүмкіншілік берілген» - 6 адам (14,2%); «демалыс күндерін беру» - 2 адам (4,7%); «жауап беру қиын» - 2 адам (4,7%); «сақтау өзіңе байланысты» - 1 адам (2,3%) және 13 (30,9%) адамның жауабы айқындалмаған.

4. Тілі мен жазуы, әдебиеті

Қарақалпақ тілі – Қарақалпақ Республикасының мемлекеттік тілі, қарақалпақ халқының ана тілі, Қазақстандағы қарақалпақ диаспорасының экзогенді тілі болып табылады. Қарақалпақ тілі шығу тегі бойынша Алтай тілдері жанұясының түркі тілдер тобына енеді, қыпшақ тобының қыпшақ-ноғай бұтағына жатады. Қарақалпақ тіліне ноғай тілі мен қазақ тілі жақын [Тенишев, 1997:265]. Өзбекстанның Хорезм, Ферғана облысы, Түрікменстанның Ташауыз облысы, Қазақстанның кейбір

аймақтарында, Ресейдің Астрахан облысы мен Ауғанстан аумағында мекендейтін қарақалпақтар осы тілде сөйлейді. Қарақалпақ тілі – Қарақалпақстан Республикасының қорғауында әрі тіл туралы арнаулы заң бекітілген. 1989 жылдың 1 желтоқсанында Қарақалпақстан Республикасы Жоғарғы Кеңесінің сессиясында қарақалпақ тіліне мемлекеттік тіл мәртебесі берілді. Заңға сәйкес, қарақалпақ тілінің Қарақалпақстан Республикасының бүкіл аумағында мемлекеттік тіл ретінде қолданылуына құқықтық негіз белгіленген. Қазіргі кезде 1 желтоқсан Қарақалпақ тілінің мерекесі ретінде тойланады. Атақты түркітанушы Н.А.Баскаков, қазақ және қарақалпақ тілдерін салыстыра отырып, екі халықтың этникалық ортақтығын дәлелдейді. [Баскаков 1952]. Қарақалпақ тілінде екі диалекті бар: қазақ тіліне жақын *солтүстік-шығыс* диалектісі мен өзбек және түрікмен тілдеріне жақын *оңтүстік-батыс* диалектісі. Қарақалпақ тілінің негізгі сөздік қорын қыпшақ тіліндегі сөздер құрайды, мысалы: белбау (белбеу), алғайман (аламын), ийт (ит), илимпаз (ғалым, білімпаз), т.б. Қарақалпақ тілінде 9 дауысты, 26 дауыссыз дыбыс бар. Басқа да қыпшақ тілдері секілді күшті экспираторлық екпін соңғы буынға түседі. Қарақалпақ тілі Қазақстанның Жамбыл, Ақтөбе мен Оңтүстік Қазақстан облыстарындағы этно-мәдени орталықтарда, қоғамдық бірлестіктерде және мүшелері арасында қарақалпақ өкілі бар отбасыларда қолданылып келеді.

Орфография (жазу ерекшелігі). 1920 жылға дейін жеке қарақалпақ жазуы болмады. 1924-1928 жылдар аралығында исламдық жәдитшілдіктің ағартушылық нышаны байқалып, қарақалпақ жазу жүйесі араб әліпбиі негізінде пайда болды. 1928-1940 жж. аралығында латын жазуы (Жаңәліп), одан әрі кирилл әліпбиі қолданылды. Орта Азия халықтары арасында қолданылған бірыңғай кирилл әліпбиінің болмауы қарақалпақ әліпбиін тағы да өзгеріске ұшыратты. 1945 жылы қарақалпақ кирилл жазуына мынадай жаңа әріптер енгізілді: э, ң, ө, ұ, ү. Өзбекстан тәуелсіздігін жарияланғаннан кейін, 1994 жылы латын әліпбиіне негізделген жаңа өзбек жазуы, оның артынша қарақалпақ тілі жаңа латын әліпбиі бекітілді. Қарақалпақ әліпбиіне соңғы өзгертулер мен толықтырулар 2009 жылы енгізілді. Бірақ күні бүгінге дейін ескі үлгідегі кириллдік жазу қолданылып келеді.

Халық ауыз және жазба әдебиеті. Қарақалпақ халық ауыз әдебиеті ғасырлар бойы дамып, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келеді. Көне аңыз-әңгімелер, ертегілер, мақал-мәтелдер, «Қоблан», «Қыркыз», «Алпамыс», «Ер Зиуар», «Курбанбек» секілді батырлық

жырлары мен «Шарьяр» лиро-эпостық жыры қарақалпақ әдебиетінің бастапқы әрі жарқын үлгілері болып табылады. XVIII – XIX ғасырларда Жиен Жырау, Күнқажы және Әжінияз секілді ақын-жыраулары белгілі болды. Қарақалпақ классикалық әдебиетін азатшыл ақын Бердақ қалыптастырды. Қарақалпақ әдебиеті барлық даму кезеңінде түркілік және шығыстық екі мәдениетті ұштастырды. Қарақалпақ жазба әдебиеті XX ғасырдың 20-жылдарынан бастап дами түсті. Кеңестік кезеңде жаңа әдеби түрлер мен тектер пайда болып, көркем шындықты игерудің жаңа принциптері қалыптасты. Прозаға қарағанда поэзия түріне деген қызығушылық жоғары болды. Тек 30-жылдардан бастап әңгіме жанры мен сахналық шығармалар, ал 50-жылдардан бастап роман жанры қолға алынды.

XX ғасырдан бүгінге дейінгі қарақалпақ әдебиеті А.Мусаев, А.Дабылов, К.Әуезов, С.Мажитов, Н.Давқараев, А.Бегимов, Ж.Аймурзаев, К.Султанов, И.Юсупов, М.Нурмухамедов, С.Салиев, Т.Кабулов есімдерімен танылды. Қазіргі қарақалпақ әдебиетінің ең танымал жазушысы – «Қарақалпақ туралы дастан» деген роман-эпопеяның авторы Т.Каипбергенов.

Сауалнамадағы «Сіз ана тіліңіздегі халық ауыз әдебиеті үлгілерін (ертегілер, аңыздар, мифтер, тарихи поэмалар) білесіз бе? Қандай?» деген сұраққа **42 қарақалпақ диаспорасы өкілінен** төмендегіше жауап алынған: «жоқ» - 18 адам (42,8%); «ия» - 6 адам (14,2%); «Кішкентайымда әжем айтатын қазір есімде жоқ» - 2 адам (4,7%); «Алпамыс, Едіге» - 1 адам (2,3%); «Едіге, Қобыланды, Ләйлі-Мәжнүн» - 1 адам (2,3%); «білмеймін» - 1 адам (2,3%); «Қарақалпақ қыздары поэмасын» - 1 адам (2,3%) және 12 адамның жауап мәліметтері жоқ. Қарақалпақ диаспорасы өкілдерінің басым бөлігі (42,8%) ана тілдеріндегі халық ауыз әдебиетінің үлгілерін білмейді. Мұның түрлі себептері болуы мүмкін. Біздің ойымызша басты себебі, келесі бөлімде талданатын, қарақалпақ диаспорасы өкілдерінің кәсібі, жұмыс істеу ортасымен байланысты, яғни олар білім мен ғылым, әдебиет саласынан алыстау ортада өмір сүреді.

5. Сауалнама бойынша қарақалпақтардың әлеуметтік-лингвистикалық жағдайын статистикалық талдаудың қорытындылары

Қарақалпақ халқының әлеуметтік-лингвистикалық жағдайын зерттеу үшін дайындалған сауалнаманы Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің түркология кафедрасының және М.Х.Дуллати атындағы Тараз мемлекеттік университетінің студенттері мен магистранттары жүргізді. «Пост-кеңестік

Қазақстандағы түркі халықтарының тілі мен мәдениетінің ықпалдастығы» атты халықаралық жобаны орындаушы қазақ және неміс ғалымдары 2014 жылдың наурызынан 2016 жылдың мамырына дейін Қазақстанның барлық аймақтарына далалық экспедициялар ұйымдастырды, оған аталмыш білім ордаларының студенттері мен магистранттары да тартылды. Қазіргі таңда Қазақстанда ресми түрде 2828 қарақалпақ диаспорасының өкілдері өмір сүріп жатса, олардың 42-сі сауалнама сұрақтарына жауап берді.

Халықаралық жоба аясында жүргізілген сауалнама қорытындысы бойынша, қарақалпақ отбасыларының басым көпшілігі аталарының қазақ жеріне қашан және қандай жағдайда қоныс тепкенін дәл, нақты айта алмайды. Сауалнаманың «Қашан көшіп келдіңіз?» деген сұрағына оған қатысушы **42 қарақалпақтың 30-ы**, яғни 71,4% нақты жауап бермеген, ал келу себебін олардың 6-ы (14,2%) «отанға оралу», 4-і (9,5%) «жұмыс үшін», 3-і (7,1%) «білмеймін», 1-і (2,3%) «денсаулығыммен байланысты» деп көрсетсе, 28-інің (66,6%) жауап мәліметтері жоқ. «Қазақстанға жер аударылдыңыз ба?/депортацияландыңыз ба?» сұрағына **37** адамның 24-і (64,9%) – жоқ, **1** адам (2,7%) – ия деп жауап берген, ал 12 адамның (32,4%) жауап мәліметі ұсынылмаған. Жауап мәліметтерінен қарақалпақтардың мәжбүрлі түрде көшіп келмегендерін және олардың арасында қазақ жерін өздерінің ескі отаны санайтын адамдардың да бар екенін көрсетеді. Бұл әрине ортақ тарихтан өрбіген туыс халық арасында кездесетін қалыпты жағдай.

Қазақстан тәуелсіздік алғаннан кейін елдегі этнодемографиялық жағдай күрт өзгерді. Қазақстаннан Ресейге және Еуропа елдеріне көші-қон процесі ел халқының санын 9,1 % төмендетті. Тәуелсіздік жылдары Қазақстандағы түрлі этнос өкілдерінің басым көпшілігінің саны күрт төмендеді. Алайда қарақалпақ диаспорасы өкілдерінің керісінше 1989 жылдардан 2006 жылға дейінгі өсу динамикасы байқалды. Бұл өсім негізінен қарақалпақтардың көшіп келу факторымен сипатталды.

Жүргізілген жоба аясында қарақалпақ этно-мәдени орталықтарының көмегімен қарақалпақ халқы өкілдерімен кездесулер өткізіліп, сауалнама жүргізілді. Сауалнама алынған респонденттердің барлығы дін ұстану және ұлттық салт-дәстүрлер мен тағамдарды сақтай білудің, ұлттық танымның қажеттігін көрсетті. Зерттеу сұхбат алу (интервью), сауалнама толтыру және сауалнаманы талдау әдісі бойынша жүргізілді.

Этникалық жіктелім: сауалнама алынған 36 қарақалпақ-респонденттің 9-і (25%) – ер адам, 27-сі (75%) - әйел. Этникалық таным: төлқұжаты бойынша 33 қарақалпақтың басым көпшілігі – 30 адам (90,9%) өздерін қарақалпақ, 2-еуі (5,5%) қазақ деп көрсетсе, ал 1-еуінің (2,7%) - мәліметі жоқ. Ал ұлттық таным бойынша 37 қарақалпақтың 30-ы (81,1%) өздерін қарақалпақ, 5-еуі (13,5%) қазақ, ал 1-еуі (2,7%) – өзбек деп таниды, 1-еуінің (2,7%) - мәліметі жоқ. Әкесінің ұлты: 30 адам (81,1%) – қарақалпақ; 5-еуі (13,5%) – қарашай; 2-нің (5,4%) – мәліметі жоқ. Сауалнама талдамасы көрсетіп отырғандай. Әке тарапынан қарақалпақтардың ұлттық құрамы тек екі ұлттан тұрады, көрінген қарашай ұлтының үлес салмағы өте аз.

Ал қарақалпақтардың аналық тармағы бойынша құрамында тек үш ұлттың қатыстылығын көреміз: 24 адам (64,9%) – қарақалпақ; 6 адам (16,2%) – қазақ; 6 адам (16,2%) – өзбек. Осылайша, қарақалпақ этносындағы аралас некелі жанұяларда әке тармағы басымдылықты құрайды, сондықтан барлық мәлімет әке тарапы бойынша беріледі. Этникалық танымда ұлтына қарамастан әке жағына басымдық беріліп, жанұядағы баланың ұлты әкесінің ұлтымен анықталады. Қарақалпақ жанұяларында, басқа да ислам сеніміндегі түркі халықтары жанұяларындағы секілді әке беделі өте жоғары саналады. Дегенмен, осыған қарамастан, аралас некелі жанұяларда ұлты қарақалпақ ер адамдар да, ұлты қарақалпақ қыздар да басқа ұлт өкілдеріне үйленіп, тұрмысқа шыға алады. Бірақ көп жағдайларда қарақалпақтар қазақтармен үйленгендігін көреміз. Қазақстандағы қарақалпақ отбасыларында аралас неке басым және аралас некеге ешқандай шектеу қойылмаған, тек кейір отбасылар славяндармен (8,3%), корейлермен (5,5%), түрікмендермен (2,7%) некелесуді құптамайды. Сондай-ақ, қарақалпақтар да қазақтар секілді өз руластарымен үйленбейді.

Қарақалпақтардың аралас некелеріндегі ұлттық үлес салмақ келесідей көрінеді: **25** адам (67,6%) **қазақтармен**; **2** адам (5,4%) - **өзбектермен**, **1** адам (2,7%) **қарақалпақтармен**, 9 адамның мәліметтері жоқ. Ал аралас отбасыларда бала ұлтының белгіленуі төмендегідей көрініс табады: **16** (43,2%) баланың ұлты **қазақ** деп жазылған, **8** (21,6%) баланың ұлты **қарақалпақ** деп жазылған, **2** (5,4%) - баланың ұлты **өзбек** деп жазылған, **11** (29,7%) - баланың ұлты көрсетілмеген. Талдау нәтижелерінен көрінгендей, сауалнамаға қатысқан қарақалпақ өкілдерінің басым бөлігін әйелдер құрайды және олар қазақ ерлерімен тұрмыс құрып, балаларын қазақ ұлты ретінде танытады. Демек, қазақстандық

қарақалпақ диаспорасында жергілікті этнодемографияға сіңу, ассимиляциялану факторы анықталып отыр.

Сауалнама қатысқан үлкен және орта буынды респонденттер ана тілін жақсы біледі және қарақалпақ тілін шұбарламай жақсы меңгерген. Барлық респонденттер өздерін өз ұлтының толыққанды мүшесі деп санайды. Қарақалпақтар жеке тұлғасын белгілейтін факторларда, ең алдымен, өздерін өз ұлтының құндылықтарымен тұтас қарастырады (сауалнамаға жауап берген 37 адамның 30-ы (81,1%) **ислам** дінін ұстанады), екінші кезекте — жалпы қазақстандық азамат ретінде куәландырады (96,4%). Қазақстандық қарақалпақ диаспорасының өкілдері қазақтар және елде тұратын басқа этникалық топтар арасында ешқандай қақтығыстар мен шиеленістер жоқ деп көрсетеді. Сауалнаманың бұл сұрағына респонденттердің 21-і (50%) ешбір қақтығыстың кездеспейтінін белгілесе, 18-і (42,8%) жауап бермеген, 2 адам (4,7%) «білмеймін» деп жауап берген, тек бір ғана адам (2,3%) ұйғырлармен қақтығыс бар деп көрсеткен. Тұтастай алғанда, Қазақстанда белгілі бір «қарақалпақтық мінез-құлық үлгісін» бөліп қарастыру мүмкін емес, алайда зерттеу нәтижесі бұл этникалық топтың мынадай екі ерекшелігін көрсетеді: оның бірі – қақтығыссыз әлеует болса, екіншісі – этносаралық өзара ықпалдастық үшін ашықтық деңгейінің жоғарылығы. Сұралғандардың **89,4%** басқа этнос өкілдерімен некелесуге болатынын білдірді, бірақ іс жүзінде аралас неке олардың 44,8%-ында көрініс тапқан.

ӘДЕБИЕТТЕР

Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. – «Живая старина», 1896. – Т. III-IV, с.311.

Ахмедов Б., Историко-географическая литература Средней Азии XVII-XVIII вв, II. Писменные Памятники, Ташкент, 1985.

Баскаков Н.А. (ред.). Каракалпакский язык. Т.II. Фонетика и морфология. — М., 1952.

История Каракалпакской АССР. – М., ФАН, 1986, с. 50-91

Мамедов Н. Каракалпакская литература. – Баку, 2007.

Массон М.Е. К истории горного дела на территории Узбекистана. – Ташкент: Узбекгосиздат, 1953. – 231 с.

Нурмухамедов М.К., Жданко Т.А., Камалов С.К. Каракалпаки, Ташкент: ФАН, 1971. -120 с.

Ошанин Л.В., Зезенкова В.Я. Вопросы этногенеза народов Средней Азии в свете данных антропологии. 1953.

Тенишев Э. Р. Тюркские языки. (Серия «Языки мира»). — Бишкек, 1997.

Этнографические очерки Узбекского сельского населения. – М.: Наука, 1969. – 284 с.

Этнография каракалпаков. XIX-начало XX века (материалы исследования). – Ташкент: Фан, 1980. – 234.

Ярхо А.И. Антропологический тип каракалпаков // Труды Хорезмской экспедиции. М., 1952. Т. 1. С. 585-609.

Vamberi H. Das Turkenvolk in seinem etnologischen und ethnographischen Beziehungen – Leipzig, 1885. – s. 373, 374.

<http://tyurki.weebly.com/>

ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ МАЛЫХ ГОРОДОВ В КЫРГЫЗСТАНЕ

Жумашова Гүлзада Султановна*

Pacularity of devolpoment in Kyrgyzstan is small cities

ABSTRACT:

In the article considered wich viewed small cities as local community, responsibility to situation for local extent. Pitches and development piocess of the city

KEY WORDS: Conception, Kyrgyz Republic, cities, development, small cities, kind of village, population, territory, economical potential, structura, economical, category.

Проблема малых городов, да и вообще городов в Кыргызстане очень остра. Города, которые должны были нести на себе функции административных региональных центров, должны были стать также и центрами развития регионов, где концентрировалась бы перерабатывающая и машиностроительная отрасли, создавались бы рабочие места и достигался бы экономический рост областей. Сейчас глядя на бывшую спецификацию городов, на утерянную во многом инфраструктуру, отмечаешь грамотную и последовательную работу советских плановщиков. Однако на настоящий момент, большинство городов страны переживают

* доцент кафедры всеобщая история и МПИ, Ошский государственный университет, Кыргызская Республика г. Ош

тяжелые времена – безработица, упадок социальной инфраструктуры, скудный местный бюджет и т.д.

Для решения проблем городов необходимо создание условий для их экономического, социального и культурного развития с целью превращения в устойчивые саморазвивающиеся административные единицы путем активизации собственных экономических возможностей в сочетании с политикой избирательной поддержки проблемных городов. Разработка программ, нацеленных на возрождение данных населенных пунктов, на республиканском и региональном уровнях будет придавать поддержке более целенаправленный характер, ни в коем случае не отрицая наличие местных инициатив [Шустов 2006:56].

При определении перспектив развития городов необходимо опираться на их функциональное значение, учитывая внешний потенциал развития, связанный с общим вектором развития страны; необходимо принимать во внимание благоприятные для развития и ограничивающие его факторы.

Местные органы власти должны разработать собственную стратегию развития, основанную на его конкурентоспособных преимуществах. Промышленное производство перестает быть единственным путем развития для таких поселений, в настоящее время должна произойти переориентация на выполнение непромышленных. Причем, особенно важным является следующее обстоятельство – для повышения эффективности и устойчивости своего развития, городам следует расширять набор выполняемых функций, что станет залогом успеха в условиях современных рыночных отношений.

Существующая политическая напряженность и криминализация Бишкека – это прямое последствие отсталости городов. Молодежь, да и вообще сельское население в целом, которое не имеет возможности заниматься фермерством из-за отсутствия первоначального капитала, из-за нехватки земель, из-за непредсказуемости получения урожая (вследствие высоких перепадов температур) и примитивной, тяжелой работы, вынуждена искать лучшей доли в городе Бишкек, пополняя число безработных. Кто-то находит работу, занимается куплей-продажей мелких товаров, различной мелкой работой, в сущности, не производя каких-либо материальных ценностей. Многие из них, живя на последние копейки, в холодных бараках в новостройках, слушая и видя каждый день циничных политиков – нуворишей, постепенно становятся люмпенами [Филиппова 2006:16].

Мы удивляемся нашими погромами, мародерами, преступлениями, а ведь все это происходит из — за деклассизации общества, у нас в стране есть огромная масса люмпенов, которая готова в любой момент вынести свой гнев наружу. Таких становится все больше, это обстоятельство делает их особо ценными в период выборов и они становятся разменной монетой в руках нечистоплотных политиков.

Многие из безработной молодежи стараются не терять своих моральных ценностей, и единственной отдушиной для них здесь является религия. Она помогает забыть о суровости этой жизни, и обещает рай в следующей. Некоторые экстремистски настроенные религиозные движения требуют наказать воров уже в этом мире, здесь и сейчас, и террористическая напряженность, от этого, конечно же, будет существовать еще долгое время.

Самая главная задача для нашей страны — это создание новых рабочих мест, создание крепкого среднего класса, создание класса рабочих — специалистов и рабочей интеллигенции. Когда человек занят, он есть часть какого-либо общества или класса, с устоявшимися нравственными принципами, производит материальные и социальные ценности, тогда он может созидать и развивать государство.

Все рабочие места не могут быть созданы в городе Бишкек, существующая инфраструктура и окружающая среда не выдержит этого. Необходимо развивать промышленность в региональных городах, которые станут точками роста областей, будут останавливать отток молодежи и будут молодежь формировать.

Развитие городов должно идти по существовавшей ранее спецификации с учетом некоторых изменений. Для всех городов с учетом новых возможностей и вызовов, надо разработать реально работающие стратегии развития городов. При разработке стратегий надо привлекать экспертный потенциал и местное сообщество. Но это не должно означать заигрывание с гражданским обществом, а то на выходе можно получить абстрактный документ с туманными рекомендациями [Концепция развития малых городов и поселков городского типа: 52].

Надо на местах больше работать с министерствами и ведомствами, которые больше владеют информацией в своих отраслях, надо перестать «вариться в собственном соку». Больше надо привлекать инвесторов, искать и встречаться с ними. В полной мере использовать преимуществами таких понятий как «города — побратимы». Использовать иностранный экспертный

потенциал. Международные организации, предоставляющие консалтинговые услуги, известны в Кыргызстане, причем все это делается на бесплатной основе.

В связи с вышеизложенным, хотелось бы поделиться мнением по дальнейшему развитию городу Балыкчы. Не ошибусь, если скажу, что это один из самых неблагополучных городов северной части Кыргызстана. Люди не могут здесь найти работу. Население не может заняться фермерством из-за отсутствия муниципальных пахотных земель и пастбищ. Приусадебное хозяйство затруднено из-за постоянных ветров и каменистой почвы. Тяжелые климатические условия и отсутствие всякой работы делают жизнь в Балыкчы тяжелой и омрачают общий тон. Поэтому жители Балыкчы становятся жертвами/участниками различных митингов с криминальным оттенком. Этот город является для меня родным, и я сопереживаю вместе со всеми остальными жителями за его дальнейшую судьбу.

Для видения развития города надо определить его потенциал, для этого необходимо провести инвентаризацию предприятий, зданий, имущества, которое есть на территории города. После проведенного анализа надо определить, какие направления имеют перспективы для развития. Остановиться на нескольких предприятиях и подготовить по ним бизнес-планы, конечно, на данном уровне они будут не точны, но главное привлечь инвестора, хоть что — то ему показать [Тилек 2007: 41].

Разработанная стратегия города вместе с бизнес-планами должна быть широко представлена для привлечения инвестиций. В идеальном варианте она должна быть на цифровом носителе с переводом на язык потенциального инвестора, которая была бы роздана среди международных организаций, посольств, министерств и ведомств.

Необходимо проводить презентации и круглые столы, использовать мультимедийное оборудование, а не читать с бумажки статистические данные. Должна быть обновлена информация на сайте города. В полной мере пользоваться рабочими визитами иностранных делегаций, десантами иностранных бизнесменов. Необходимо широко использовать возможности отраслевых министерств, вести с ними совместную работу, а не проводить отписки с центром.

При формировании промышленных приоритетов развития надо применять кластерный подход. Учитывать географическую близость сельскохозяйственных районов и рынков сбыта. Так,

например, в городе Балыкчы успешно функционировали бы цеха по переработке мяса, молока, фруктов, ягод с реализацией продукции в домах отдыха Иссык-Куля и дальнейшим экспортом в Казахстан. Можно наладить первичную обработку шкур, рогов, лекарственных трав. В промышленном производстве имеют перспективы цеха по ремонту железнодорожных вагонов, по возобновляемым источникам энергии, обработке мрамора и гранита. Можно хорошо развить производство строительных материалов, это и создания каркасных легковозводимых коттеджей, производство кирпичей, шлакоблоков и керамзита [Эмильбекова 2007:17].

Надо, чтобы о проблемах города и его возможностях люди знали. Для проведения данных мероприятий можно на начальном этапе обойтись собственными силами и ресурсами. При правильной постановке вопроса, привлекать ресурсы международных доноров и консультации зарубежных экспертов.

Кроме PR-акций по привлечению внимания доноров и инвесторов, надо работать по созданию Торгово-логистического центра (далее ТЛЦ). Мировой опыт показывает, что создание подобных ТЛЦ благотворно сказывается на развитии бизнеса региона, снижении безработицы, развитии инфраструктуры. Большинство ТЛЦ имеют частную или частно-государственную организационную форму и представляют собой коммерческие предприятия. Следовательно, интерес к данному виду бизнеса в первую очередь должны проявить частники.

Для осуществления данного проекта надо использовать удобное географическое преимущество и учитывать нарастание экономической мощи Китая. По расчетам западных и китайских экспертов-экономистов, при существующих темпах экономического роста Китай, уже к 2020 году, должен выйти на первое место в мире по основным экономическим показателям и превратится в крупнейшего потребителя и производителя в мире. Сигналом к этому является и недавнее вступление Китая в члены Всемирной Торговой Организации.

Глобализация экономики и развитие внешнеэкономических связей требуют новых подходов к развитию транспорта. Прогнозные оценки развития мировой экономики говорят о том, что основные финансовые и товарные потоки в начале этого столетия будут сосредоточены в треугольнике США – Европа – Юго-Восточная Азия и Китай. Вследствие этого, важнейшая задача Кыргызстана – в полной мере реализовать свое выгодное

географическое положение страны, став транзитным мостом между Европой и Азией.

Китайские производители смогли здесь открыть свои торговые точки, реализовывать строительные материалы, различное оборудование, ширпотреб и т.д. Цена на продукцию была намного ниже, так как минимизировались бы транспортные расходы. До Бишкека и далее, продукцию можно отправлять по железной дороге, а до Каракола на баржах.

В настоящее время, одной из серьезных социальных проблем в городе Бишкек являются азартные игры. Многочисленные казино и игровые автоматы рушат семьи, толкают людей на преступления. В Российской Федерации действует запрет на деятельность казино. Там игорные заведения должны по законодательству функционировать только в строго определенных зонах. Насколько успешен данный проект не нам судить, но мы можем перенять этот опыт. Если при соответствующей воле Правительстве запретить игорные дома, и строго определить зоны для деятельности этих заведений [Эргешбаев2008:13]. Так одной зоной могло бы выступить один из городов на юге Кыргызстана (например, Кара-Суу) и другой на севере, в городе Балыкчы, это смогло бы существенно увеличить долю доходов в местный бюджет. Мелкие отечественные игроки не стали бы ездить в Балыкчы, чтобы проиграть последние деньги, и клиентуру казино составляли бы все больше обеспеченные бизнесмены и иностранцы (в основном китайцы). Это также было довольно разумно, учитывая близость курортных центров Чолпон-Аты и Боз-Тери. Днем отдыхающие могли бы загорать на озере, принимать процедуры, а вечером играть в казино. Известный на весь мир Лас-Вегас построен в пустыне, почему бы игорные дома не построить в Балыкчы. Конечно, это будет нести определенную социальную нагрузку на местное население, однако, учитывая нынешнее состояние города, жители скорее бы работали, оказывая сервисное обслуживание, нежели проигрывали бы деньги.

При дальнейшем развитии не должен быть забыт и социальный аспект. Обеспечение населения качественными социальными услугами возможно только на основе динамично развивающейся экономики, и местное самоуправление должно ставить приоритеты в данном направлении и руководить процессом.

ЛИТЕРАТУРА

Концепция развития малых городов и поселков городского типа [Электронный ресурс]: Режим доступа. - <http://municipalkg.narod.ru/>. – Загл.с экрана.

Такиуллин, Р. У. Проблемы социального развития малых городов [Текст]: дис.... канд. филос. наук: 09.00.02 / Р.У.Такиуллин. – Л.,1984. – 187 с.

Тилек, к. А. Проблемы становление и управление бизнес-инкубаторов в Кыргызской републике [Текст]: автореф. дис.... канд. экон. наук: 08.00.05 /А.к. Тилек. – Бишкек, 2007. – 28 с.

Филиппова, И.А. Стратегическое планирование социально-экономического развитие региона (на примере Республики Бурятия) [Текст]: автореф.дис.... канд. экон. наук: 08.00.055 / И. А.Филиппова. –М., 2006. – 25 с.

Шустов, А.В. Становление независимых государств центральной Азии. Этносоциальные проблемы (1991-2005) [Текст]: автореф. дис.... канд. ист. наук: / А.В. Шустов. – Ярославль, 2006. – 28 с.

Эргешбаев, У.Ж. Миграционные процессы в кыргызстане и их социально-экономические последствия [Текст]: автореф. дис.... канд. экон. наук: 08.00.05 / У.Ж. Эргешбаев. – Бишкек, 2008. – 25 с.

Эмильбекова, Э.Б. Кыргызская Республика в систем Евроазийского экономического сообщества [Текст]: автореф. дис.... канд. экон. наук: 08.00.05 / Э.Б.Эмильбекова. – СПб., 2007. – 25 с.

РОЛЬ РОДНОГО (ТАТАРСКОГО) ЯЗЫКА В РАЗВИТИИ ЛИЧНОСТИ РЕБЕНКА

Замалетдинова Зальфира Исхаковна*

The role of mother (Tatar) language in the development of the Personality of the Child

* канд. пед. наук, ГАОУ ДПО «Институт развития образования Республики Татарстан», г.Казань 420015, г. Казань, ул. Б.Красная, 68 zamaletdinova@mail.ru

ABSTRACT:

This article examines the role of substantive and methodological content of the teaching kit on the Tatar language in the development of student's personality, achieving the expected results of development of basic educational program of primary education.

KEY WORDS: native language, value orientation, universal educational actions, educational environment.

Роль родного языка в обучении и воспитании учащихся в общеобразовательных организациях бесспорна. Преподавание родного языка никогда не теряет свою актуальность, родной язык выступает и сегодня в качестве важнейшего элемента национального самосознания, этнического идентификатора в нашем обществе.

Самая устойчивая и надежная связь, соединяющая отжившие, живущие и будущие поколения народа в одно великое, историческое живое целое – это мысли народа, его чувства и жизненный опыт, передавшиеся из поколения в поколение через родной язык. К.Д. Ушинский, защищая права каждого народа на свой родной язык, пишет о родном языке так: «Пока жив язык народный в устах народа, до тех пор жив и народ [Ушинский 1990: 5].

Образование на родных языках построено на общечеловеческих принципах, направленных на воспитание высокой нравственности. Это очевидно, так как родной язык является одним из средств усиления поиска собственных нравственных ценностей, систематически проявляющихся в поведении учащихся. В процессе овладения родной речью, формируются у учащихся нравственные взгляды, убеждения, характер.

Об этом в своих трудах пишут такие ученые как К.Д. Ушинский, Ф.Ф.Харисов, Ч.М. Харисова. Они определяют важный аспект языка: «Центральное место в формировании человека должен занимать родной язык» [Ушинский 1990:5, Харисов 1999: 6, Харисова 1999: 7]. Мы, исходя из своих наблюдений за обучением родному (татарскому) языку, можем сказать, что наибольший интерес представляет родной язык в формировании ценностных ориентаций младших школьников.

В.А. Сухомлинский так же подчеркивал значение родного языка, родного слова в образовательном процессе, считал его значимым, важным средством в воспитании обучающихся. Он говорил о том, что если человек не овладел родной речью, не почувствовал ее красоты, то богатство, воплощенное в языках

других народов, остается для него недоступным. Ведь речевая культура — это зеркало духовной культуры, души человека [Сухомлинский 1991: 4].

Роль родного языка в изучении других предметных областей очевидна, так как главным качеством гражданина и его достоинством является единство, на основе которого возникает новая духовная общность людей. Язык и литература, как учебные предметы, издавна служили средством духовного обогащения, нравственного, эстетического и умственного развития через словесное искусство.

К.Ш. Ахияров рассматривает язык как форму передачи прошлого, настоящего, будущего народа, его обычаев, традиций, нравов, быта, природной среды, как средство развития коммуникативных информационных возможностей. [Ахияров 2010: 1].

Многие ученые предлагают создать языковую образовательную среду, в которой складываются важные этнопсихологические черты, характерные для народа. В образовательной среде закладывается определенное видение окружающей действительности, где существует и продолжает развиваться функциональное поле различных языков. Каждый из них определяет общую языковую культуру, развитие национального самосознания и мировоззренческих ориентаций носителей языков. Здесь важно организовать диалог культур для укрепления гуманистических основ образования. Ведь, усваивая основы национальной культуры на фоне достижений мировой культуры, каждый приобретает свой жизненный опыт.

Однако, по мере развития средств массовой информации, наблюдается, что сегодня в семье все труднее становится общаться на родном (татарском) языке, а детям вникать в те преимущества, которые дают знания родного языка, в том числе и знание языков других народов. Почему же это происходит? Язык окружения становится способным совмещать в себе разные функции — быть и родным, и языком общения.

Утверждения А.С. Макаренко убедительны, что «родной язык — проблема не только и не столько дидактическая, сколько политическая, общекультурная; морально-этическая, педагогическая, эстетическая» [Макаренко 1955: 3].

Опыт, накопленный в области изучения родного языка, показывает, что способы решения проблемы многозначны. В одних странах обучение ведется на родном языке, а второй преподается в качестве отдельного предмета. В других странах преподавание предметов гуманитарного цикла ведется на родном

и государственных языках. И следующая форма – это изучение родного языка как отдельная дисциплина, а язык окружения становится не только объектом изучения, но и средством преподавания.

Введение Федерального государственного образовательного начального общего образования (ФГОС НОО) в образовательный процесс общеобразовательной школы предполагает совершенствование всей системы учебных средств и методов обучения. Это предусматривает в то же время обновление предметного содержания учебно-методических комплектов так же и по родному (татарскому) языку.

В условиях ФГОС повысились требования к знаниям учеников и к уровню квалификации учителей родного языка и литературы. На ступени начального образования обучающиеся научатся осознавать язык как основное средство человеческого общения и явления национальной культуры, поэтому образовательный процесс должен базироваться на фундаменте общечеловеческих ценностей.

Опора на знания, полученные на уроках татарского языка, помогает включить их в систему ранее усвоенных – чрезвычайно важная предпосылка быстрого овладения соответствующими языковыми закономерностями, и, в конечном счете, всей системой татарского языка.

В этот период учителя татарского языка и литературы стараются создать условия для удовлетворения потребностей учащихся в творческом самовыражении, использовании родного (татарского) языка для поиска информации в различных источниках для выполнения учебных заданий не только по родному языку, но и по другим учебным дисциплинам.

Все эти требования обуславливают необходимость разработки методики преподавания татарского языка и литературы, эффективного использования средств родной речи в формировании нравственных норм и правил у учащихся начальной школы.

Наша задача думать о том, как превратить татарский язык в средство обучения, расширить сферы применения родного (татарского) языка. А без этого нет и структурного совершенствования языка. Родной язык умирает постепенно в результате сокращения количества его носителей и сужения сфер его применения.

Отбор учебного материала по родному (татарскому) языку должен производиться с учетом местных условий для обеспечения

общения на родном языке в местной социокультурной среде. Набор тем и ситуаций, избираемых для обучения татарскому языку, соответствует потребностям учащихся, т.е. реальным сферам и ситуациям. Значительно шире в УМК представлена официально-деловая сфера, опирающаяся на национально-культурную информацию.

Национально-культурная информация включает страноведческое, социокультурное, этнокультурное направления. Все три направления позволяют адекватно передать полученную информацию на родном (татарском) языке и требуют создание соответствующей языковой среды.

С целью реализации данной задачи в Республике Татарстан разработаны учебно-методические комплекты по татарскому языку по серии «Поликультурная образовательная модель». Разработанный учебно-методический комплект (УМК) по татарскому языку (автор З.И.Замалетдинова) сориентирован, прежде всего, на развитие у ребенка человеческих качеств, отвечающих современным требованиям общества. [Замалетдинова 2015: 2].

УМК по татарскому языку предполагает активное включение учащихся в учебную деятельность. При системном включении учащегося в учебную деятельность обращаемся, в первую очередь, к человеческим качествам развивающейся личности, учитывая другие составляющие развития ребёнка. В содержании УМК подобран такой языковой материал, который способствует приобщению учащихся к культурным достижениям татарского народа, расширению кругозора, углублению мышления, превращению обучения родному (татарскому) языку во благо для личности.

Учебник не несет готовые знания, а содержит проблему, имеющую значимую ценность. На каждый урок дана учебная задача, позволяющая обучающимся на основе известного материала выделить неизвестное, определить недостающих знаний. Раскрывая проблемные задания, развивается личность с заранее программированными качествами и способностями.

В структуру и содержание учебников заложена система заданий, направленных на включение учащихся начальной школы на основе системно-деятельностного подхода. Деятельностное освоение содержания учебного материала способствует овладению учащимися универсальными учебными действиями (УУД) и

формированию способности самостоятельно успешно усваивать новые знания, компетенции.

В УМК «Татарский язык» ведущая роль отводится проблемно-поисковому методу, который предусматривает в содержании системы учебников различные возможности для создания на уроке проблемных ситуаций, осуществления поиска и отбора необходимой информации, выдвижения гипотез, формулирование учебной задачи, выводов, доказательств. Все эти действия способствуют формированию коммуникативных и познавательных универсальных учебных действий.

Реализация средствами УМК «Татарский язык» проблемно-поискового метода усиливает мотивацию обучения, формирует регулятивные универсальные учебные действия. С этой целью в учебник на каждый урок и включен учебный материал для постановки учебной задачи.

Эффективность указанных результатов достигается за счет грамотной подачи учебного материала в УМК, методики преподавания родного (татарского) языка учителями татарского языка и литературы, организации учебной деятельности учащихся. Необходимо организовать постепенное и постоянное движение учащихся по уровням деятельности от исполнительства к творчеству, оптимальное сочетание всех форм организации учебно-речевой деятельности в целях подготовки творческой личности.

Предметное содержание учебника по татарскому языку и система его методического обеспечения разработаны с учетом всех этих требований, помогают учителю организовать процесс обучения, направленный на достижение планируемых результатов освоения основной образовательной программы начального общего образования.

Результатом организованной деятельности станет подъем престижа татарского языка, оказание действенной помощи в обучении родному (татарскому) языку, создание условий для удовлетворения языковых потребностей обучающихся на родном языке, постоянного обновления учебно-методической базы с учетом быстро меняющейся в языковой ситуации и повышение квалификации учителей татарского языка и литературы. Подводя итог, мы говорим, что вся наша деятельность подчеркивает еще раз роль родного языка в развитии личности ученика.

ЛИТЕРАТУРА

Ахияров, К.Ш. Психолого-педагогические науки и Российская Академия образования / К. Ш. Ахияров. Уфа: РИОРУНМЦМО РБ, 2010. - 18 с.

Замалетдинова З.И. Формирование межэтнической толерантности младших школьников в поликультурной образовательной среде: дис. ...канд.пед. наук. Казань, 2015.169с.

Макаренко, А.С. О воспитании в семье / А.С. Макаренко. М.: Учпедгиз, 1955.-133 с.

Сухомлинский, В.А. О народной педагогике: (из переписки с Г. Н. Волковым) // Народная педагогика и современные проблемы воспитания: материалы Всесоюз. науч.-практ. конф. – Чебоксары, 1991. – Ч. 1. – 63с.

Ушинский, К.Д. Пед. соч.: в 6 т. / К.Д. Ушинский; сост. С.Ф. Егоров. М.: Педагогика, 1990. Т. 5.-9с

Харисов, Ф.Ф. Национальная культура в воспитательном процессе / Ф.Ф. Харисов //Педагогика-1999.-№2. – 54с.

Харисова, Ч.М. Тренировочные упражнения по обучению татарскому произношению / Ч.М. Харисов.- Казань: Магариф, 1999.- 63 с.

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ ЧЕЧЕНО-ИНГУШСКОЙ ДИАСПОРЫ КАЗАХСТАНА

Исакиева Зулай Сулимовна*

Мне край этот с детства единственный рай.
Я песни люблю про Марьям с Дударай.
И звуки домбры мое сердце пленят,
Они меня с жизнью казахов роднят
З.С. Чумакова (Джабраилова)

History and modern ethno-cultural development of the Chechen- Ingush Diaspora of Kazakhstan

* Кандидат исторических наук, Ведущий специалист отдела подготовки кадров высшей квалификации Чеченский государственный педагогический университет, Zulai-787@mail.ru

ABSTRACT:

The article reflects the processes of the emergence of ethnic diasporas of the Chechens and Ingush, for example, the Chechen-Ingush ethnocultural Union «Vainakh» in Karaganda region. Shows the relationship of the Diaspora with the home country and the historical homeland.

KEY WORDS: Kazakhstan, Karaganda, Diaspora Chechens and Ingush, the Chechen-Ingush ethnocultural Union «Vainakh».

Проблема исследования этнических диаспор становится актуальной к концу XX века в связи с характерными для современности, массовыми этническими миграциями процессами глобализации. В связи с этим в 1996 г. создан Институт диаспоры и интеграции (Институт стран СНГ) в Москве, учредителями которого являются правительство Москвы, институты Российской академии наук, МГИМО МИД РФ, МГУ и др.

В полиэтническом Казахстане сбалансированная национально-культурная политика выступает важнейшим инструментом для поддержания социально-политической, экономической стабильности и общественного согласия. Такую политику без знания жизни многочисленных народов во всей полноте и реальных проявлениях, научной разработки программ культурного возрождения: языка, народных традиций, обрядов и обычаев проводить невозможно. Казахстанская модель решения вопросов межэтнического и межконфессионального согласия основана на высокой степени толерантности казахов, общем историческом прошлом проживающих с ними народов, на дружбе и совместном труде на благо дальнейшего развития и процветания родной страны [Ким 2011 <http://kazgugnk@yahoo.com/>]

Так, в принятой в 1997г. долгосрочной стратегической программе развития «Казахстан - 2030» в качестве одного из приоритетов определена внутривнутриполитическая стабильность и консолидация общества, где утверждается необходимость обеспечения равных прав всех этнических групп, а также укрепления взаимоуважения, терпимости и доверительных отношений между различными конфессиями.

Взросшая демократизация общества, возможность доступа к секретным архивным источникам, свобода творчества и печати создают условия для новых исследований депортированных народов. В последние десятилетия вышли в свет книги и научные статьи об отдельных народах, проживающих в Казахстане. Особо хочется отметить монографическое исследование «Чеченцы и

ингуши в Казахстане. История и судьбы», доктора исторических наук, профессора, ведущего научного сотрудника Института востоковедения им. Р.Б.Сулейманова Министерства образования и науки РК, Почетного академика Академии наук ЧР Жараса Акишевича Еремекбая. В работе уделяется внимание вопросам культуры, обычаям, традициям, религии чеченцев и ингушей.

В 2016 г. Ассамблея народа Казахстана, Комитет науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, Академия госуправления при Президенте РК, в рамках реализации государственного задания «Народ в потоке истории» по теме «История межэтнических, межконфессиональных отношений в Республике Казахстан подготовили книгу «Чеченцы и ингуши Казахстана». Автор Ж. Еремекбай, как известный специалист в области исторической диаспорологии рассматривает проблемы связанные с депортацией, трудными годами жизни и адаптации к новым реалиям, описывает факты и события из трудовой деятельности, как в прошлом, так и в настоящее время.

Следует отметить, что еще со времен первых кочевых империй территория Казахстана играла роль связующего звена между цивилизациями Востока и Запада. На каждом этапе развития человечества в тесные контакты вступали не только социумы, но и отдельные личности. Именно взаимодействие личностей, народов, регионов, культур лежит в основе евразийства. Культура одного народа или региона, какой бы она замкнутой, самобытной и самостоятельной ни была, в той или иной степени испытывает влияние других культур, соседствующих или контактирующих с ней. Поскольку этническая история является процессом взаимосвязанным, то в ней историю одного народа трудно искусственно отделить от истории других народов [Абусейтова 2005:9].

В годы тоталитарного режима казахский народ смог отвергнуть политику сталинизма, выбрав общечеловеческие ценности выше правительственных установок, понять и принять незаслуженно наказанные народы. Жесткий правовой режим и давление властей существенно влияли на социализацию вынужденно переселенных народов, их адаптацию к новым местам поселения. В этой связи многое зависело от местного населения, принявшего спецпоселенцев в свои ряды, в свою этнокультурную среду. Характер отношений между ними менялся в процессе социализации, развиваясь от первой настороженности к последующим дружеским связям.

География расселения чеченского и ингушского народов в Казахстане в 1944-1945 годах охватила в основном все регионы.

На спецпоселении числилось почти 139 тыс. чеченцев и без малого 44 тыс. ингушей. Согласно справке о наличии спецпереселенцев чеченцев и ингушей в Карагандинской области, вышедшей 20 мая 1944 года под грифом «совершенно секретно» на территории области, проживало 9 036 семей или 36 702 человек [Жумашев, Михеева 2007:107]

В Казахстане, вайнахи не нарушали своего морального кодекса жизнеобеспечения и во взаимоотношениях с другими этносами придерживались своего этнонационального этикета, но при определенном расстоянии и уважении принятых в обществе норм поведенческой культуры. Специфика их национальной идентичности заключается в том, что они не потеряли своей этнической самобытности. Жизнеобеспечение чеченцев и ингушей выработало дух коллективизма и трудовой взаимопомощи.

Чеченцы и ингуши, родившиеся в Казахстане или прибывшие сюда с детьми и получившие здесь образование, совмещают этноидентичность, связывающую их с родительской этнокультурной традицией и с гражданской принадлежностью к казахскому обществу и его культурной среде. Память о родине живет не только у родителей, но и у детей, которая укреплена постоянной связью с исторической родиной предков.

При длительном проживании вне своей исторической родины субэтнос ассимилируется в доминирующей иноэтнической среде. Постепенное забвение родного языка, обычаев, этнической культуры, рост доли межэтнических браков, приводит к потере чувства прежней этнической принадлежности. Этот процесс обычно завершается со сменой нескольких поколений. Однако диаспора продолжает существовать до тех пор, пока ее члены воспринимают самих себя в антитезе «мы – они».

Чечено - ингушская диаспора Казахстана старается сохранить национальную общинную сплоченность и укрепить национальное самосознание. В настоящее время чеченцы и ингуши выделяются среди других диаспор устойчивым национально – групповым самосознанием в силу максимальной степени адаптивности в Казахстане, что явилось следствием приспособления еще в суровых условиях депортации к жизни среди местного населения. Другим подспорьем служит религия – ислам, которая в жизни чеченцев и ингушей помогает спланиваться в диаспоре, а также сохранить и укрепить этнокультурное своеобразие.

Первые национально – культурные центры различных диаспор Казахстана начали образовываться конце 80-х годов прошлого столетия.

В 1995г. Министерством юстиции Республики Казахстан зарегистрирована Ассоциация «Вайнах», в ее состав входят национально – культурные объединения чеченцев и ингушей всех областных центров Казахстана. Первыми руководителями или сопредседателями центра «Вайнах» в Алматы были избраны доктор философских наук, профессор А. Д. Яндаров и доктор геолого – минералогических наук, профессор, академик НАН РК С. М. Оздоев. Чтобы возродить традиции и обычаи, язык во всех областях образованы чечено - ингушские диаспоры. Во многих городах организованы воскресные школы, действует общественное объединение «Народное согласие».

Вне исторической родины человеку сложно сохранять в полной мере национальные традиции и обычаи, а также совершать религиозные предписания. Но к чеченцам и ингушам Казахстана это отнести нельзя, так как они в основной массе придерживались своих национальных традиций и обычаев, исповедуя каноны ислама [Ермекбаев, Исакиева .2014:148]. Чечено-Ингушское этнокультурное объединение «Вайнах» Карагандинской области было зарегистрировано в январе 1995 года. С первых дней он поставил перед собой задачи сохранения межнационального согласия, развития культурных и общественных связей с представителями других этнических групп, проживающих в регионе, возрождение и популяризация национальной культуры, традиций и языка. Первыми руководителями областного чечено-ингушского культурного центра были В.А. Мунаев и Х.С. Касумов.

С 2010 года по настоящее время исследователи Карагандинского Чечено-Ингушского этнокультурного объединения «Вайнах» под председательством Джанаева Увайса Хаважиевича и Председателя Совета Старейшин Исакиева Сулима Исакиевича проводят неоценимую работу по восстановлению исторической справедливости:

- установление Памятника жертвам политических репрессий – сыновей и дочерей чеченского и ингушского народа (май 2011 год);

- установление в Малой Сарани (август 2012) Памятного Знака первому Президенту ЧР Ахмад Хаджи Абдулхамидовичу Кадырову;

- увековечивание имени Первого Президента Чеченской Республики Ахмад Хаджи Кадырова, который родился в Малой Сарани Карагандинской области; присвоение улице в микрорайоне Кунгей имени Кадырова Ахмада Хаджи (июнь 2014) [Джанаев.2015:56].

Основная деятельность Чечено-Ингушского этнокультурного объединения «Вайнах» Карагандинской области направлена на пропаганду уникального опыта Республики Казахстан по укреплению межнационального и межконфессионального согласия и единства народа Казахстана; организацию и проведение мероприятий республиканского, областного масштаба, направленных на духовное сближение народа Казахстана, укрепление культурного и религиозного согласия; изучение и применение международного опыта гармонизации отношений в области культуры, обеспечение эффективного взаимодействия с этнокультурными объединениями, государственными органами и институтами гражданского общества Казахстана.

Чечено-Ингушское этнокультурное объединение «Вайнах» расширяет круг контактов с партнерами, как из ближнего, так и дальнего зарубежья. Тесные связи установлены с Международным Центром культур и религий, с Карагандинским Государственным университетом им. Е.А. Букетова, юношеской библиотекой им. Ж. Бектурова, Карагандинским областным Архивом, Музеем жертв политических репрессий в Долинке, Ресурсным центром «Шебер» и др.

Одну из важнейших задач в возрождении и популяризации чеченской и ингушской культур, традиций и обычаев выполняет танцевальный коллектив «Вайнах». Именно танцевальный коллектив «Вайнах» на протяжении многих лет является носителем фольклорной культуры народа. Старейшины и молодёжь этнокультурного объединения «Вайнах Караганда», представители практически всех возрастов собираются на «белхи» (коллективная взаимопомощь). Ежегодно с 1997 года отмечается в Казахстане День памяти жертв политических репрессий. Основная цель данного мероприятия – воспитание подрастающего поколения в духе казахстанского патриотизма на основе традиционных исламских и народных ценностей. Участниками собрания стали представители всех региональных вайнахских организаций. Они совершают поминальные обряды чтением Корана, совершением коллективных намазов, посещением памятников.

В Казахстане проводится гармоничная языковая политика, которая обеспечивает полномасштабное функционирование государственного языка при сохранении языков всех этносов, живущих в Казахстане. Одной из мер, направленных на реализацию государственной языковой политики, является проведение конкурса на премии акима области «Тіл жанашыры», победителем которого в 2013г. стал Увайс Джанаев.

Осенью 2013г. в Караганде проходили съемки документального фильма «История – адвокат вечности» ведущего журналиста ЧР С.- М. Баширова. Этот фильм повествует о тех трагических событиях и о том, как в наше время живут депортированные народы в Казахстане. ЧИЭКО принимало активное участие и оказывало всестороннюю помощь журналистам в процессе создания фильма.

На День Единства народа Казахстана 1 мая 2014 года за достигнутые успехи в укреплении межнационального согласия председатель ЧИЭКО «Вайнах» Увайс Джанаев награжден медалью Президента Республики Казахстан «Бірлік». На 25-летие Независимости РК за заслуги в государственной, общественной деятельности, значительный вклад в социально-экономическое, культурное развитие страны, укрепление дружбы и сотрудничества между народами Джанаев У.Х.был удостоен орденом «Достық» II степени

В 2015 г. по инициативе Чечено-Ингушского этнокультурного объединения «Вайнах» Карагандинской области и рекомендации Областного Архива Карагандинской области выпущен сборник материалов и документов «Нас породнила Сары-Арка, где собраны редкие материалы из истории спецпереселенцев из числа чеченцев и ингушей.

23 февраля 2016 г в здании Дома Дружбы состоялась презентация книги «Дружба на века» авторов Серика Ильясова и Умирзаковой Бахыт, посвященная истории дружбы между казахским народом и вайнахами

1 марта 2017 г. по телеканалу «Казахстан-Караганды» транслировался фильм Ашимхана Жампеисова «Память о прошлом – урок для будущего». В основу фильма легла дружба двух аксакалов, казаха - Газали хаджи Мустафина и чеченца - Хож-Ахмед хаджи Кадырова

Таким образом, Казахстан выстоял, помог всем невинным жертвам сталинизма, добился своей независимости мирным путем, объединив вокруг себя все этносы и конфессии. И сегодня движется вперед на основе толерантности, согласия и доверия друг другу. Чеченцы и ингуши являются устойчивой этноконфессиональной группой в полиэтническом обществе Казахстана. В целом они хорошо интегрировались в социально – культурное пространство Казахстана. По итогам национальной переписи Казахстана 2009г. чеченцев насчитывалось 31,4тыс. чел., среди них 94% отнесли себя к мусульманской религии [Ермекбаев, Исакиева. 2012:566].

Переосмысление проблемы депортации помогает осознать общность исторических судеб народов, показать возможность конструктивного сотрудничества на огромной территории Евразии. И по прошествии 73 лет чеченцы и ингуши не перестают воздавать слова благодарности казахскому народу и это чувство благодарности как завет, передается из поколения в поколение.

Приложения:

1. Ким 2011 <http://kazgugnk@yahoo.com/>
2. Евразия: народы, культуры, социумы./ Труды IV Международного Европейского научного форума. Астана, 2005
3. Спецпереселенцы в Карагандинской области. Сборник документов и материалов. Караганда, 2007
4. Ермакбаев Ж.А. Исакиева З.С. Этнография жизни чеченцев в Центральном Казахстане. Теория и практика общественного развития. Краснодар, 2014, № 20, с. 147-150.
5. Нас породнила Сары арка./ Сб. материалов. Караганда, 2015-236с.
6. Чеченцы. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; КНИИ им. Х.И. Ибрагимова РАН. М.: Наука, 2012

МАНАСТЫН МЕКЕНЧИЛ ИНСАН КАТАРЫ КАЛЫПТАНЫШЫНДА ОШПУРДУН ПЕДАГОГИКАСЫ

Каденова Жаннат Токтомаматовна *

The role of Oshpur in the development of Manas as a Person, as a Patriot

ABSTRACT:

In this article we are talking about the pedagogical influence of Oshpur to the formation of Manas as a patriot. The main examples are taken from the epic "Manas". Education of children through the folk traditions becomes for the first place.

KEY WORDS: folk pedagogy, ethnical pedagogy, baатыr, national traditions, personality, educator, patriotism

Манасты эл ишенимин актаган мыкты сапаттарга ээ болуучу инсан даражасына жеткирип, Чоң жиндиден Манасты тарбиялоо

* Кыргыз Республикасы, Ош шаары, Кыргыз-Өзбек университети, окутуучу jkadenova_83@mail.ru моб.тел: (0771) 590 530

үчүн ондогон элдик тарбиячылар ага таасир этип, анын калыптануусу үчүн кам көрүшөт.

Кыргыз элинде балдарды тарбиялоодо карылардын, улуулардын милдети өзгөчө феномен. Бул феномен «Манас» эпосундагы эң маанилүү көрүнүштөрдүн бири. Манасты дал ошондой көптү көргөн аксакалдар, көрсөн көсөмдөр элдик тарбиянын эреже-нормалары менен тарбиялашат. Кары адамдар – турмуштук тажрыйбасы мол, этнопедагогдор. Элде: «Карынын сөзүн капка сал», «Кары билгенди – пери билбейт», «Карынын сөзү – акылдын көзү», «Карынын сөзү – канык, көрсөткөн сөзү – жарык», «Карынын сөзү – жамак, жамагы – жашоого сабак», «Карынын сөзү кеп болот, калайыкка эп болот» деген сыяктуу макалдар байыртадан айтылып келет.

Манас мына ушундай карылардын сөзүн, алардын акылын угат, андыктан да анын душманды кууп чыгып, кыргыз мамлекетин курушу мына ушул тарбиялуулугу менен байланышат.

Манас ар мүчөсү адамдан башка жотолуу, күчү денесине сыйбаган балбан, баатыр болуу менен бала көрүнсө тегерегине жыят, мазарды көрсө ыйык дебей кыят, думана көрсө уруп, асасын тартып алат, кожону көрсө коркутат, бир сабада кымызды колуна берсе бир жутат, доргону көрсө токмоктойт, жамбы тийсе колуна чака пулча токтотпойт.

Саякбай Каралаевдин варианты боюнча сегиз жашында жанына кырк баланы жыйып алып талаада ойноп жүрүшсө, сексен калмак бала келип, жалынса болбой кырк баланы токмоктойт. Ажыратайын деген Манаска да кол салышканда, ал он эки калмак баланы жыга чаап өлтүрүп, калганын кууп баратканда Жакып араң кайрып келет.

Мына ушундай окуялардан кийин ата-эне ойлонуп туруп баланы тарбиялоонун бир жолун табат. Ал Ошпур деген койчуга берип жиберүү. Ошпур өзүнүн эле койчусу болсо да, анысын билгизбей, малай катары берген ата-эне «эркелетип тим койбой койчуга малай берип катыктыралы», акысына мал алып бизди баксын дейт. Ошентип Кадообай дегендин уулу Чегебай менен Манас экөө Ошпурдун козусун кайтаруу милдетин алат.

Койчулук, мал багуу, деги эле эмгек кылуу, ошондой ак мээнет менен ата-энесин, бир туугандарын багуу – кыргыз эл педагогикасында балдарды тарбиялоонун эң негизги формасы катары көрүнөт. Манас чын эле козу кайтарып жүрүп, кээде ач, кээде ток болот, кожоюнунун жемесин угат, козу багуунун, деги эле байлык табуунун канчалык оор экенин өз көзү менен көрөт. Бул болочок баатырдын калыптануусунун эң маанилүү фактору болуп эсептелет.

Болочок баатыр баланын инсан катары калыптанышында Ошпурдун ролун да өзгөчө баса белгилеп кетүүгө болот. Манастын алгачкы тарбиячыларынын бири – жөнөкөй бир койчу Ошпур. Баатыр болор баланын карапайым бир адамдын колунда тарбияланышы дүйнөлүк эпостогу салттуу сюжеттерден. Жакыптын койчусу Ошпур да мына ошол салттын улантуучусу. Анын колунда Манас турмушту, ак ниет жана кара ниет адамдарды таанып билет, мал багуунун кыйынчылыктарын үйрөнөт. Кыргыз тилинде «ошпур» деген сөздүн эки мааниси бар: биринчиси, чийки заттан темир ээритип алганда «бир ошпур», «эки ошпур»... деп аташат; экинчиси, көөлүктөргө карага айтылат, анча күчтүү эмес атты, «ошпур ат» дешет. Биринчи маанисинде Ошпур койчу чийки заттан темирди өндүрүп алгандай, чийки Чоң жиндиден чыныгы Манасты чыгарып жатат. Бул кандайдыр бир мааниси болушу мүмкүн. Ошол эле кезде Ошпурду Ошпирим деген көз караш бар. Ал азыркы Ош шаарында жашаган, ал эми Оштун азырга чейин айтылып келген негизги аталышы Ошпирим деген пикир да [Жумаш уулу 2016: 294-297], ошол шаардын азыркы Сулайман-Так деген тоосунда Манас жолуккан Кырк чилтен үңкүрү бар экендиги айтылып келет. Ага чейин бала «жүрүп кетет кээ бирде бир ай да колун жуубастан», «арам-адал түк билбейт», «басып жүрөт кээ күнү байлатпаган жиндидей» жүрөт. Андыктан да Ошпурга тапшырып жатып Жакып «Кээде ач болсун, кээде ток, кеби тийсе ур да, сок» [Манас 1978: 93] дейт. Мына ушул наказга караганда кыргыз эл педагогикасынын тарбиялоо методдорунун ичинде баланы уруп, согуу өкүм сүргөндүгүн көрөбүз. Бирок Манас урдурбайт. Калмактын кылыгы жанга батып, анын оттук ташын, бычагын тартып алганда ал Ошпурга арызданып келет. Ошондо баланы тарбиялоо милдетин өзүнө алган Ошпур ага мындай деп катуу айтат:

Ойноп алсаң бере кой

Оттук менен бычагын.

Ушу бейлин бар болсо

Сени ойрон кылып бычамын [Манас 1978: 106].

Бул Ошпурдун сөзү баланын кайра ачуусун келтирип, анын бетине одурайып тик карайт да, олжону балдарга бөлүп берип койгонун айтат.

Ошпур тарбиячы катары көп учурда Манаска катуу сөз айтууга батына албайт, куу баладан кутулайын деп, анын кылыктарын атасына айтып берет, эгер кайра албасаң «аз күн койсоң угасың аксакал Ошпур өлдү деп» деген сөзүн айтат. Ошпур баланы акыр аягына чейин кароодон коркот. Бул жерде манасчылар Ошпурдун балага таасир этүүчү педагогикалык методдорунун алсыздыгын

көрсөтүүнү биринчи планга алып чыкпайт, башкы планга болочок баатыр баланын ошол баатырга таандык шоктук, тентектик, ошол эле кезде патриоттук сапаттарын көрсөтүүнү алып чыгат. Атасына Ошпур баласынын кылык-жоруктарын айтып жатканда, Манас кайра мындай деп атпайбы:

Корголоп жүрүп күн көрбөй
Коё койсом не болор?!
Качып жүрүп күн көрбөй
Катылышса көрөрмүн,
Каза жетсе өлөрмүн!
Калмактан мени кач дебей

Атаке, кайтып өзүң жөнөгүн [Манас 1978: 109].

Манас Ошпурдун колунда жүрүп мына ушундай сөз айтууга мажбур болду, себеби ал ошондой сөз айтуунун себептерин атасы Жакыптан да, тарбиячысы Ошпурдан да көрдү. Бул сөзү анын кийинки өмүр максатынын кредосуна айланды жана «качып жүрүп күн көрбөө», «каза жетсе өлүү» принциби болочок турмушунда башка кыргыз жигиттеринин да ураанына айланды.

Эпосто Манаска Ошпурдун таалим-тарбиялык таасири мындай айтылат:

Ошпурга барып көк жалың
Эрешен тартып, эр болду,
Эр уулу менен тең болду...[Манас 2010: 89]

Мындагы «эрешен тартуу», «эр болуу», «эр уулу менен тең болуу» деген түшүнүктөр кыргыз элинин эркек балдардын курак өзгөчөлүктөрүнө байланыштуу айтылуучу сапаттар. Демек, ал мезгилде Манас аскер өнөрүн, душманга каршы турууну, дос ким, душман ким экендигин үйрөнгөн. Жакып максат койгондой эле «катыккан», «жатыккан».

АДАБИЯТТАР

Жумаш уулу З. «Манас» жомогундагы Ошпур шаары // «Жусуп Мамай жана кыргыз элинин манасчылык салты» деген темада 2016-жылдын 22-24-майында ЖАМУда өткөн илимий-тажрыйбалык жыйындын материалдары [Текст] / З.Жумаш уулу. – Б.: 2016. – 294-297-бб.

Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу [Текст] / 1-китеп. С.Орозбаковдун варианты б-ча. – Ф.: Кыргызстан, 1978. – 296 б.

Манас: С.Каралаевдин варианты боюнча. 1-т. [Текст] / Түз.: А.Жайнакова, А.Акматалиев. – Б.: «Турар», 2010 – 1005 б.

ГЕНДЕРНЫЕ АСПЕКТЫ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ТЮРКСКОГО НАРОДА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Кадыркулова Жайнагуль Калыкбековна*

Gender aspects of the traditional culture of the Turkic people

ABSTRACT:

The article is devoted to the consideration of gender aspects in the traditional culture of the Turkic people. The author analyzes the transformation of gender stereotypes and for a better understanding of the problem turns to its origins. It was noted that the relationship between a man and a woman in a traditional society was transformed slowly, and many of their elements were stereotyped. Under the influence of feminization processes there is a transformation of national and cultural features of gender behavior of men and women.

KEY WORDS: Gender aspects, the traditional culture, Turkic people, men, women.

Тюркоязычные племена если и были когда-то одним народом, то очень давно. Родственные племена соединялись, образовывали союзы, часто воевали с соседними государствами, либо захватывали их, либо, потерпев поражение, становились частью их войск и шли покорять новые земли. В многовековой истории тюркских племен были случаи возникновения могущественных империй: держава Аттилы, Великие тюркские каганаты (первый и второй), Хазарский каганат, Золотая Орда, Османская империя, империя Тамерлана. И всего их было шестнадцать. Как правило, это происходило вследствие объединения ряда племен и народов с последующим их распадом на мелкие ханства. Поэтому этнические имена тюркских народов то исчезали бесследно, то сменялись другими, то вновь возрождались, обретая былую славу. В истории это известно, как феномен так называемых «скользящих этнонимов» [Стратанович Т.Г. 1974: с. 53].

Племена кочевников, заселившие Великую Степь, в результате постоянных контактов между собой в течение веков выработали единую духовную и материальную культуру. А так как это возможно только тогда, когда люди владеют одним языком или, по крайней мере, разговаривают на близких, взаимопонимаемых языках, то на всей этой огромной территории должен был быть

* Кандидат философских наук, гендерный эксперт, kadyrkulova2011@mail.ru

единый язык или, скажем, диалекты близкородственного языка. Это корневое единство сохранилось в тюркских языках до наших дней.

История кочевых народов похожа чем-то на колоду карт, где менялся козырь. У тюркских народов в каждую эпоху главенствовало на определенной территории какое-нибудь племя (скифы, аланы, гунны, асы, болгары, хазары, печенеги, половцы, татары, турки и т. д.). Но вся эта колода постоянно перемешивалась, никто никуда не исчезал, менялся козырь, лидер.

В Европе на данный факт обратил внимание немецкий ориенталист Г. Дерфер: «Мы, современные европейцы, в общем, привыкли к установившимся понятиям, и к однозначным этнонимам (например, грек, итальянец, швед) категориям, содержание которых нам очень хорошо известно, и мы слишком склонны к тому, чтобы во всех обстоятельствах оперировать только ими. Однако в древних Восточных источниках мы очень часто сталкиваемся с явлениями, которые отражены в менее устойчивых категориях». Такую неустойчивость, разнообразие в этнонимах, мы наблюдаем в истории многих тюрко-язычных народов.

По мнению А. Шопенгауэра: «Самая дешевая гордость - это гордость национальная. Она обнаруживает в зараженном ею субъекте недостаток индивидуальных качеств, которыми он мог бы гордиться». В менталитете тюркского этноса подобный признак отсутствует, напротив это один из его недостатков - слишком равнодушное отношение к своему прошлому. Существует банальная истина: «Все новое-это хорошо забытое старое». Человечество на пути движения к прогрессу потеряло больше, чем приобрело, вероятно, это одна из причин множества необъяснимых тайн нашего далекого прошлого. Истоки нашей культуры находятся в нашей древней истории. Юность человечества - это время великих открытий, познания мира, приобретения знаний и навыков жизни. «Как и всякий человек, всю жизнь питается тем, что он узнал и приобрел в детстве, так и мы, все человечество в целом, живем за счет наследия первобытной культуры» [Смирницкая Е.В 1995: с. 6].

Характерной чертой мировой культуры в начале третьего тысячелетия являются кардинальные изменения во всех сферах бытия, знаменующие собой переход человеческого сообщества в качественно новое состояние. В связи с этим пересмотру и переосмыслению подвергаются многие аспекты культуры, в том

числе диалектика взаимоотношений мужского и женского начал в социокультурном пространстве. Во второй половине XX века разработка данной проблематики была стимулирована возникновением и развитием гендерных исследований. Первоначально воспринимавшийся как феномен, существующий на внутриличностном и личностном уровне, на современном этапе гендер понимается как феномен культуры и позволяет исследовать масштабные и многомерные явления на уровне больших социальных групп.

Особенность гендера заключается в том, что он традиционно воспринимается как жестко фиксированное представления о «женском» и «мужском». Биологические различия, которые присущи мужчинам и женщинам, в культуре преобразуются в ряд социальных ожиданий в отношении того, какие модели поведения следует считать «мужскими», а какие «женскими». Гендерные модели поведения характеризуются строгой иерархией: мужское начало связывается с главенством, властью; женское представляется как второстепенное, подчиненное, и это воспринимается как естественно данное. В результате возникает гендерное неравенство, которое проявляется в том, что женщины не приравнены к мужчинам в своих юридических, социальных, экономических и политических правах; для женщин ограничен доступ к ресурсам, экономическим и политическим возможностям, ограничено представление интересов своей общности. Это приводит к тому, что женщины дисфункционально реализуют собственный потенциал, их жизненные силы в воспроизведении и совершенствовании своей жизни заметно ослабевают [Басистая Е.В 2010: с.189].

Гендер как культурный конструктор, изменяется вместе с культурой и включен в процесс развития общества. Описание традиционной культуры не будет полным без учета гендерного измерения жизни и быта каждого народа, в том числе тюркского. Традиции любого этноса гендерно дифференцированы и представляют собой совокупность мужских и женских практик, отражающих гендерные стереотипы. Вопрос взаимоотношений мужчины и женщины всегда актуален, так как установка на поведенческие и моральные образцы, соответствующие лицам конкретного пола, присутствует как в пространственном социокультурном контексте, так и в реализации бытовых ситуаций. Для лучшего понимания трансформации гендерных стереотипов необходимо обратиться к их истокам. Важным

фактором в процессе формирования гендерных установок, нравственных ценностей у тюркского народа являлось воспитание детей, приобщение к культурным традициям и обычаям. Именно семья, семейное воспитание закладывали основу, стержень и принципы, которыми руководствовался человек на протяжении всей своей жизни. Главное предназначение в жизни женщины в тюркоязычных странах — стать матерью. Весьма явной является идея Г. Зиммеля о женщине как создательнице Дома . Дом – это там, где тебя любят, где тепло и уютно твоей душе, где горит домашний очаг, хранительницей которого является женщина. Дом – это тихое пристанище после житейских бурь. Дом – это та почва, из которой вырастают дети, впитывая «дух семьи», семейные традиции, пропитываясь любовью родителей и близких, вбирая в свою душу их душевное тепло, это первая «школа любви». «Дом, – отмечал Г. Зиммель, – это часть жизни и вместе с тем особый способ соединять, отражать, формировать всю жизнь. Свершение этого явления является великим культурным деянием женщины». Дом для женщины – особая ценность, область ее самораскрытия, самоосуществления. Создание Дома является проявлением женской сущности, одним из главных ее предназначений и отход женщины от Дома есть отход от своей женской сущности.

Гендерная роль мужчины заключается в обеспечение благополучия собственной семьи и рода, он несет ответственность за деятельность членов семьи.

Сложившаяся в процессе исторического опыта система нравственного воспитания, выработанные этические принципы, нормы и правила поведения в семье и обществе усваивались каждым поколением с раннего детства. Детям с малолетства прививалось послушание и почтительное отношение к родителям, уважение к старшим. Эти правила строго соблюдались в быту и в процессе воспитания становились нравственной привычкой, нормой общения.

Гендерные стереотипы могут изменяться в зависимости от социальных, экономических или политических изменений, но этот процесс, как выше было отмечено, происходит достаточно размеренно. Стереотипы усваиваются очень рано и используются детьми задолго до возникновения собственных мнений о тех группах, к которым они относятся. Как правило, человек не осознает, или не хочет осознавать, что он предубежден, и рассматривает свое отношение к объекту предубеждения как

следствие объективной и самостоятельной оценки каких-то фактов.

На современном историческом этапе в связи с изменением социально-экономических условий и процессом глобализации в традиционной культуре многих народов, в том числе и тюркоязычных, произошли существенные перемены. Ценностные ориентации современного общества активно формируются под воздействием средств массовой информации, влияние семьи и общества. Осуществляя информационное давление на гендерную социализацию индивидуумов с самого рождения и на протяжении всей жизни, СМИ деформируют традиционную гендерную культуру, внедряют новые гендерные стереотипы.

Под воздействием процессов феминизации происходит трансформация национально-культурных особенностей гендерного поведения мужчин и женщин. К их числу относятся и изменившиеся представления о роли и статусе мужчин и женщин в обществе, когда образы «женственности» и «мужественности», созданные в предшествующий период, вступили в противоречие с новыми реалиями жизни. Гендерные стереотипы и роли перестали быть устойчивым детерминантом и заметно изменяются.

Гендерные стереотипы, пронизывая все формы общественного сознания, способствуют укоренению таких неявных ценностных ориентаций и установок, которые способствуют восприятию всего мужского как доминирующего, позитивного и значимого, а женского — как второстепенного и менее значимого. Рассматривая понятие «гендерный стереотип» и обращаясь при этом к понятию «гендер» исследователи отмечают, что гендер определяет индивидуальные возможности в образовании, профессиональной деятельности, доступе к власти, сексуальные и семейные роли, в целом, он определяет социальные статусы. А поскольку социальные статусы действуют в рамках культурного пространства, то это означает, что гендеру соответствует гендерная культура. Гендерная культура создает социально-обусловленные представления о специфичности женского и мужского, на этой основе строится распределение социальных ролей и функций между мужчинами и женщинами и соотношение их социальных статусов. Точнее, «мужчина» и «женщина» — это примеры биологических различий. «Мужское» и «женское» относится к сформированным гендерной культурой чертам поведения, которые должны социально соответствовать полам.

С раннего детства происходит обучение гендерно обусловленным социальным нормам и правилам поведения, ценностям, и благодаря этому возникают социально детерминированные представления о мужчинах и женщинах; из поколения в поколение передаются нормы поведения и система убеждения в обычаях, традициях, философских идеях, морали, художественном творчестве, историческом наследии. Традиционная культура задает главные ориентиры всем сферам жизнедеятельности, в то же время сама традиционная культура не является нейтральной по отношению к мужчинам и женщинам. Можно констатировать тот факт, что культура транслирует во все сферы жизни, включая сферу сознания, неоднозначное отношение к женщинам и мужчинам как представителям разных социальных и демографических общностей. Оно выражается в том, что представления о женщинах в традиционной культуре трактуется через отличие от «другого» - мужского, которое рассматривается самостоятельно. Мужчина выступает как представитель всеобщности, всего человечества, призванный говорить от его лица, его миссия понимается как общезначимая, связанная с выполнением основной и важнейшей для цивилизации задачи; женщина понимается как выражающая нечто частное.

Такие представления свойственны выраженному патриархальному характеру современной культуры. На то, что культура имеет патриархальный характер, указывают многие исследователи. Такой тип культуры утвердился, по мнению исследователей, по нескольким причинам: во-первых, сама социальная организация общества имеет патриархальный порядок, который оказывает непосредственное воздействие на социокультурное пространство. Во-вторых, с точки зрения развития человечества, стадия патриархата сменила стадию матриархата, и все изменения социума находятся под его влиянием. В-третьих, культура в значительной мере создавалась усилиями мужчин.

Половая принадлежность производителя знания сказывается также на самом знании, а через него — на становлении самосознания женщины. Признается тот факт, что «человеческая» культура не бесполова, в частности, Г. Зиммель считает, что она является «мужской». Это означает, что она создается мужчинами и отражает внешний мир по законам «мужского» мировосприятия. Основная причина, по его мнению, кроется в различиях мужской и

женской сущности. В этом объяснении косвенно указывается на некоторое превосходство мужчин, признается «мужской» характер культуры и тем самым указывается на то, что «женское», существуя самостоятельно, становится как бы включенным в более общее, значительное, в «мужское», и оценивается через категории «мужского». [Зиммель Г 1996: Т2. стр. 34].

Тот факт, что философское знание создавалось в основном мужчинами, наложил отпечаток на содержание и панораму взглядов на женщин и проявился в том, что женщина воспринималась только относительно мужчины, рассматривалась как часть природы, физического мира и была подчинена мужчине так же, как физический мир подчинен духовному. Такая трактовка оказывала значительное влияние и на массовое, и на индивидуальное сознание. Ценностно-ориентирующим воздействием на сознание обладают моральные правила, имеющие в современном обществе своеобразную особенность — общество с позиции морали неоднозначно относится к одному и тому же поступку в зависимости от того, кто его совершил — женщина или мужчина. Как показывает практика, женщина находится под более жестким нравственным контролем, порой мужчине позволено то, что не позволено женщине. Сложившиеся «половые стандарты» фиксируются в виде моральных гендерных стереотипов, которые, переходя в самосознание, не подвергаются критическому анализу. Моральные гендерные стереотипы отражают существующие в общественном сознании представления о должном и недолжном поведении, нормах, принципах, которыми люди должны руководствоваться в повседневной практике (и которые различаются в зависимости от пола), о характерных внутренних обликах мужчины и женщины, о различиях мужской и женской дружбы, мужской и женской любви.

На сегодняшний день гендерные стереотипы охватывают множество явлений. Исследователи предлагают выделить три группы гендерных стереотипов.

Первая группа — это стереотипы маскулинности — фемининности. Мужчинам и женщинам приписываются вполне определенные психологические качества и свойства личности. И здесь существует значительная согласованность гендерных стереотипов во многих культурах. Мужчины воспринимаются как агрессивные, доминирующие, сильные, независимые, грубые, умные; женщины — как эмоциональные, мечтательные,

чувствительные, покорные и суеверные. Но сегодня стереотипы маскулинности и фемининности становятся менее жесткими.

Вторая группа гендерных стереотипов касается закрепления семейных и профессиональных ролей в соответствии с полом. Для женщин главными социальными ролями являются семейные (мать, хозяйка), для мужчин – профессиональные. В наше время мужчинам также предписываются включенность в общественную жизнь, профессиональная успешность, ответственность за обеспечение семьи. Наиболее значимыми ролями для мужчины остаются профессиональные роли. Но в то же время современным мужчинам все труднее справляться с возложенными на них гендерными стереотипами – ролями кормильца семьи, добытчика, так как среди них также немало безработных, получающих зарплаты ниже, чем у жен и т. д.

Третья группа гендерных стереотипов связана с различиями в содержании труда. Традиционно считается, что женский труд должен носить исполнительский, обслуживающий характер и составляет экспрессивную сферу деятельности. Мужчинам же отводится инструментальная сфера деятельности, где главным является творческий, созидательный, руководящий труд. [Макарова А. И 2015: 29-31].

Таким образом, несмотря на существование гендерных стереотипов, в современном обществе тюркского народа наблюдается тенденция к постепенной трансформации гендерных отношений: переход от патриархатной модели к модели, основанной на партнерских отношениях.

ЛИТЕРАТУРА

- Стратанович Т.Г. Этнонимы. М., 1974 с.53
- Смирницкая Е.В Происхождение вещей. Очерки первобытной культуры. М.,1995 с.6
- Басистая Е.В Гендерные стереотипы традиционной культуры. Аналитика культурологии. Выпуск 2 (17). М., 2010 с.189.
- Зиммель Г. Женская культура. Избранное: В 2 т. Т.2. М.,1996
- Макарова А.И Гендерные стереотипы в традиционной культуре. Аналитика культурологии. Выпуск, №3. М., 2015 с29-31

ТАТАРСКАЯ УММА РЕСПУБЛИКИ МОРДОВИЯ: СОЗИДАТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И КОНФЛИКТНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ

Мартыненко Александр Валентинович*

Tatar Ummah of Republic of Mordovia: creative activity and the potential for conflict

ABSTRACT:

This paper analyzes the features of the development of the Muslim Ummah of Mordovia during Post-Soviet period. Noted its strong socio-cultural potential in the presence of a number of destructive tendencies (organizational splits, spread of Salafiyya).

KEYWORDS: Republic of Mordovia, the Muslim Ummah, the Salafits.

Особенностью конфессионального ландшафта Республики Мордовия (РМ) является преобладающее влияние православного христианства, поэтому мусульманская умма указанного региона представляет собой религиозные меньшинства. При наличии мусульман разных национальностей (например, выходцев с Кавказа и Средней Азии), «этническое ядро» уммы Мордовии составляют татары-мишари. Поэтому название «татарская умма» применительно к умме РМ вполне представляется обоснованным.

Мусульманская умма республики активно выстраивает отношения социального партнерства с государством, занимается масштабной просветительской и благотворительной деятельностью, что говорит о ее сильном социокультурном потенциале [Мартыненко, Шилов 2003: 230].

Организационное возрождение мусульман Мордовии рассматриваемого периода проявилось в создании муфтиатов – духовных управлений мусульман данных республик. В связи с этим необходимо напомнить о достаточно сложной ситуации, сложившейся в конфессиональном поле исламской уммы России в последние два с небольшим десятилетия. Речь идет о противостоянии отдельных централизованных структур российских мусульман – Совета муфтиев России (СМР), Центрального духовного управления мусульман Российской

* доктор исторических наук, профессор, кафедра всеобщей истории Мордовского государственного педагогического института (РФ, г. Саранск). E-mail: arkanaddin@mail.ru

Федерации (ЦДУМ РФ), Российской ассоциации исламского согласия (РАИС). Соперничество указанных религиозных организаций перекинулось на многие регионы страны, где сторонники СМР, ЦДУМ РФ и РАИС создали свои муфтияты, выясняющие между собой отношения на местном, региональном уровне.

В умме Мордовии создание муфтиятов приобрело особенно сложный и даже драматичный характер. Относительно небольшая мусульманская община республики оказалась разделенной на сторонников трех муфтиятов – Регионального духовного управления мусульман Республики Мордовия (РДУМ РМ), Духовного управления мусульман (ДУМ) РМ, Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) РМ. Их соперничество стало зеркальным отражением конфликта централизованных структур российских мусульман: РДУМ РМ находится под каноническим управлением ЦДУМ РФ, ДУМ РМ – соответственно СМР, а ЦДУМ РМ входит в РАИС [Мартыненко 2012: 110-113; Мартыненко, Власенко 2014: 146-149].

Одной из наиболее болезненных проблем современного российского ислама стало быстрое распространение радикальных религиозных групп, объединенных достаточно спорным обобщающим названием «ваххабизм» [Историческая 1989: 271-280].

Не стало исключением мусульманское сообщество Мордовии, также испытывавшее натиск салафитских проповедников и боевиков.

На территорию Республики Мордовия салафийя проник в 1997 г., во многом усилиями эмиссара-проповедника из Астраханской области (из общины Айуба), некоего Олега Марушкина, принявшего ислам под именем Абузар (известно, что так звали ближайшего сподвижника Мухаммада – Абу Зарра аль-Гифари, известного набожностью и аскетизмом) [Постнов 2011: 19]. Прибыв в Мордовию, Абузар со своей женой Еленой–Лейлой обосновался в селе Белозерье Ромодановского района, где начал активно привлекать сторонников из числа сельской татарской молодежи. Недовольство большинства татарского населения республики, исповедующего традиционный ислам суннитского толка, и энергичные контрмеры, предпринятые республиканскими силовыми структурами, заставили господина Марушкина (Абузара) покинуть пределы Мордовии. Но салафитская пропаганда не прошла бесследно – последователи «изгнанного» проповедника основали собственную общину, которая

сохранялась в Белозерье до начала 2000-х гг., а затем покинула пределы Российской Федерации, обосновавшись, в большинстве в своем, в Пакистане [Мартыненко, Шилов 2003: 230-231].

Кроме того, в начале 2000-х гг. на территорию Мордовии неоднократно проникали проповедники и даже боевики отдельных салафитских группировок Поволжья, Северного Кавказа и Центральной Азии. Однако их деятельность носила локальный характер, быстро пресекалась правоохрнительными органами и, главное, вызывала открытое осуждение большинства мусульманского населения Мордовии.

В рассматриваемый период получила продолжения тема «джихадистов из Белозерья», которая была в центре внимания республиканских СМИ и общественности в последние два года. Как обычно, отсутствие достоверной информации всегда обрастает слухами, поэтому численность боевиков из Белозерья, выехавших на «джихад» на Ближний Восток, в СМИ и Интернете, а также на уровне слухов доводилось до нескольких сотен человек. Только в последнее время прозвучала официальная информация от прокуратуры и правоохрнительных органов РМ. По официальным данным, в настоящее время в Сирии на стороне террористических формирований воюют около 20 уроженцев села Белозерье Ромодановского района РМ [Ярцев 2016: 8].

Однако необходимо констатировать, что для подавляющего большинства мусульман Мордовии идеи и методы салафитов оказались чуждыми. Это, в свою очередь, свидетельствует о том, что в российской умме по-прежнему сильны традиции веротерпимости и добрососедства с православными народами нашей страны.

Очевидно, что, при всей важности силового подавления экстремистского подполья, главным условием межконфессиональной, межэтнической, а по большому счету – и политической стабильности в современной России является уважительное отношение государства к традиционным конфессиям – как православию, так и исламу.

ИСТОЧНИКИ

Историческая энциклопедия по религиозным школам и мазабам (Аль-Мавсуа аль-Мисара фи ад-Дийан ва-ль-Мазхаб). – Эр-Рияд, 1989. – С. 271-280 (на арабском языке).

Мартыненко А. В. Мусульмане Мордовии: проблема преодоления внутреннего конфликта // Этнополитическая ситуация в

России и сопредельных государствах. Ежегодный доклад Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов ИЭА РАН. – М. : ИЭА РАН, 2012. – С. 110-113.

Мартыненко А. В., Власенко Д. В. Организационный раскол в умме Республики Мордовия в 2000 – 2014 гг.: причины, деструктивный потенциал, последствия // Гуманитарные науки и образование. – 2014. – № 3(19). – С. 146-149.

Мартыненко А. В., Шилов Н. В. Социокультурные и этнополитические особенности ислама в Республике Мордовия / А. В. Мартыненко, Н. В. Шилов // Россия и мусульманский мир. Сборник Русского исторического общества. – М., 2003. – С. 230-231.

Постнов А. В. Нетрадиционные течения в мусульманском сообществе (умме) Российской Федерации 1990-х – начала 2000-х гг.: историко-политический анализ. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук по специальности 07.00.02 – Отечественная история. – Саранск, 2011. – 22 с.

Ярцев В. Братская ИГИЛа // Столица С. Периодическое издание. – 22 ноября 2016. – С. 8.

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ МОБИЛЬНОСТЬ ЧУВАШЕЙ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

Медведев Владислав Валентинович*

Ethnocultural mobility of Chuvashes of the Republic of Bashkortostan

ABSTRACT:

The ethnic culture of the Chuvashes of the Republic of Bashkortostan, as well as that of other peoples, is in a state of mobility. This is expressed in the transformation processes, which leading to a change in the ethno-cultural appearance of the Chuvashes. The changes affect different spheres of people's life and variable impact on housing, national costume and cuisine. The materials, which presented in the article, are illustrate the ongoing processes.

KEY WORDS: Chuvash, Republic of Bashkortostan, culture, mobility, traditions.

* Кандидат исторических наук, БУ ВО «Сургутский государственный педагогический университет», vlad.etno@mail.ru.

Субъекты Российской Федерации в наши дни демонстрируют собой регионы, обладающие полиэтничной структурой. Не является исключением и Республика Башкортостан. Среди русских, башкир, татар, марийцев, украинцев, а также представителей других народов, проживают чувашаи. Это характерно как для широкого этнокультурного пространства города, так и не крупного сельского поселения.

Республика Башкортостан объединяет 160 народов [Галиева 2015: 4]. По итогам Всероссийской переписи населения 2010 г. в регионе совместно проживают русские (1432906 чел.), башкиры (1172287 чел.), татары (1009295 чел.), чувашаи (107450 чел.), марийцы (103658 чел.), украинцы (39875 чел.), удмурты (21477 чел.), мордва (20300 чел.), белорусы (11680 чел.). Общая численность представителей других народов составляет 55792 чел. [Итоги 2010: 12].

Чувашаи являются жителями всех современных городов и муниципальных районов Республики Башкортостан. Количество чувашей-горожан отражают следующие сведения, приведённые в соответствии с результатами переписи 2010 г.: Уфа – 9420 чел., Агидель – 120 чел., Баймак – 22 чел., Белебей – 7502 чел., Белорецк – 77 чел., Бирск – 86 чел., Благовещенск – 181 чел., Давлетканово – 301 чел., Дюртюли – 67 чел., Ишимбай – 571 чел., Кумертау – 2362 чел., Межгорье – 56 чел., Мелеуз – 2298 чел., Нефтекамск – 364 чел., Октябрьский – 1978 чел., Салават – 3227 чел., Сибай – 203 чел., Стерлитамак – 14309 чел., Туймазы – 1113 чел., Учалы – 89 чел., Янаул – 42 чел., пгт. Приютово – 2091 чел., пгт. Чишмы – 118 чел. Общая численность чувашей в крупных и малых городах составляет 46597 чел.

Проживают чувашаи и на территории всех административных районов Республики Башкортостан: Абзелиловский – 36 чел., Альшеевский – 674 чел., Архангельский – 437 чел., Аскинский – 17 чел., Аургазинский – 10816 чел., Баймакский – 74 чел., Бакалинский – 865 чел., Балтачевский – 8 чел., Белебеевский – 4067 чел., Белокатайский – 29 чел., Белорецкий – 85 чел., Бижбулякский – 9199 чел., Бирский – 31 чел., Благоварский – 91 чел., Благовещенский – 55 чел., Буздякский – 109 чел., Бураевский – 10 чел., Бурзянский – 7 чел., Гафурийский – 2621 чел., Давлеткановский – 1135 чел., Дуванский – 44 чел., Дюртюлинский – 44 чел., Ермекеевский – 2477 чел., Зианчуринский – 279 чел., Зилаирский – 468 чел., Иглинский – 2211 чел., Илишевский – 24 чел., Ишимбайский – 1003 чел., Калтасинский – 23 чел.,

Караидельский – 42 чел., Кармаскалинский – 4762 чел., Кигинский – 11 чел., Краснокамский – 35 чел., Кугарчинский – 353 чел., Куюргазинский – 1824 чел., Кушнаренковский – 47 чел., Мелеузовский – 675 чел., Мечетлинский – 15 чел., Мишкинский – 12 чел., Миякинский – 2611 чел., Нуримановский – 71 чел., Салаватский – 32 чел., Стерлибашевский – 457 чел., Стерлитамакский – 4938 чел., Татышлинский – 6 чел., Туймазинский – 865 чел., Уфимский – 1341 чел., Учалинский – 28 чел., Федоровский – 2244 чел., Хайбуллинский – 232 чел., Чекмагушевский – 965 чел., Чишминский – 156 чел., Шаранский – 2180 чел., Янаульский – 12 чел. В сельской местности чувашей насчитывается 60853 чел. [Итоги 2010: 12–18].

Этнокультурная мобильность как самостоятельное теоретическое определение позволяет рассмотреть комплекс самых разнообразных преобразований в жизни чувашей Республики Башкортостан. Но не следует забывать, что наиболее устойчивые компоненты традиционной культуры народа продолжают бытовать и успешно функционируют в настоящее время. Мобильность, подразумевающую переход в иное состояние, безусловно, стоит признать алгоритмом культуры, где динамика преобладает над статикой [Головнёв 2015: 5]. Подобная интерпретация вполне допустима и по отношению к этнокультурным процессам, протекающим среди чувашей Республики Башкортостан. Мобильность выступает следствием движения культуры и результатом взаимодействия чувашей и народов, соседствующих с ними.

Существование в наши дни черт традиционной культуры и этнокультурной мобильности является нормой, причем на наш взгляд, соответствующей развитию большинства народов. Процессы, сопутствующие современности, позволяют наблюдать состояние традиции в динамике, связанной с межэтническими взаимодействиями. Например, современные материалы для строительства широко используются при возведении дома и хозяйственных построек, но при этом распространено сохранение выработанной веками традиционной планировки двора. Комплексы одежды, востребованные фольклорными группами во время выступлений, иногда достаточно сложно соотносить с народным костюмом, но элементы традиции – в орнаментации, украшениях, даже в названиях предметов, – сохранены.

В Республике Башкортостан, что наглядно иллюстрируют статистические материалы, чуваша проживают компактными и

дисперсными группами. Примером компактного расселения служат Аургазинский, Белебеевский, Бижбулякский, Кармаскалинский, Стерлитамакский и другие районы. Дисперсное расселение чувашей встречаем на территории Зилаирского, Буздякского, Салаватского, Чишминского, а также других районов.

Следует подчеркнуть, что различные виды расселения обозначили степень сохранности и функционирования традиционной культуры при моноэтничном проживании и, соответственно, её трансформации в поликультурном сообществе. Перемены в подобных условиях могут быть достаточно глубокими. Мобильность культуры наиболее явно прослеживается именно в таких случаях. С еще одним фактором, изменяющим народную культуру, можно соотнести особенности ландшафта, влияющие, например, на традиции домостроительства и строительное дело в целом.

Обратившись к конкретным примерам, имеем возможность проследить подобные трансформации. В период экспедиционных выездов достаточно часто приходится слышать о приглашении для строительства жилища и хозяйственных построек мастеров из других поселений. Нередко, это представители проживающих по соседству народов. Такие плотничьи артели татар, например, приглашали чуваша деревень Ташлыкуль и Утаркуль Аургазинского района. Мастера не только рубили срубы, но и полностью возводили будущие здания. Одновременно с этим в соседние деревни во второй половине XX века отправлялись на подработку и чуваша этих поселений – Семён Петров и Иван Мартынов, искусно работавшие с деревом [Полевой материал автора 2013].

Взаимное проникновение разных приёмов рубки сруба или орнаментации поверхности дерева позволяли создавать новые тенденции строительного дела, протекавшие параллельно с распространением строительства городского типа в сельской местности.

В поселениях чувашей, расположенных не только на территории Республики Башкортостан, но и в целом в Урало-Поволжском регионе, единые черты традиционной культуры выражены в основании новых деревень и сёл у воды, сохранении леса и последующем озеленении деревенского пространства, изначально кучевой, а затем уличной планировке. Особыми чертами, присущими чувашам Республики Башкортостан, является

использование локальных материалов для строительства, продиктованных естественно-географическими условиями, приобретение готовых срубов у русского или башкирского населения, что приводило к заимствованию не только плотничьих приёмов, но и собственных названий построек. Так, *лаç* «лачугу» на русский манер стали называть *избенкё*.

Процессы этнокультурной мобильности можно наблюдать в комплексах одежды чувашей при условии достаточно глубокого иноэтнического окружения. Естественно, изменения проявлялись с течением времени. В наши дни костюмы, используемые фольклорными группами, презентующими культуру чувашей, считаются «народными». Подобные трансформации характерны в первую очередь для этнически-смешанных сельских поселений и городов.

Участницы фольклорного ансамбля д. Пугачево Хайбуллинского района *Хёрлё тюльпансем* «Красные тюльпаны» выступают в костюмах, представляющих произвольную интерпретацию в современном исполнении. Это – блуза, обильно орнаментированная вышивкой и объёмная юбка с двумя широкими оборками [Полевой материал автора 2010]. Крой блузы, мотивы и исполнение вышивки аналогичны такому типу одежды как «парочка» украинцев, распространившейся в 1920-х гг. среди украинской молодёжи. В данном случае межкультурные связи не вызывают сомнения, чему способствовало расположение на территории Хайбуллинского района чувашских и украинских поселений. В этой местности украинцы проживали в сёлах и деревнях Антинган, Переволочан, Макан, Савельевка, Ново-Воздвиженка, Ново-Зирган, Ново-Украинка, Подольск [Бабенко 1992: 53–54]. Межэтнические взаимодействия, безусловно, нашли своё выражение.

Следует уточнить, что предприняв попытку реконструкции и соединив вместе блузу и юбку, получаем платье из фабричного материала, орнаментированное вышивками и дополненное оборками, что вполне соответствует женской одежде *анатри* «низовых чувашей» [Петров 1994: 23–24]. Подобные образцы «народного» костюма характерны для чувашских поселений и в наши дни.

Реконструкции традиционных костюмов широко используются чувашами в сёлах и деревнях, расположенных в окружении поселений других народов. Например, фольклорный ансамбль *Çеçпёл* «Медуница» / «Фиалка» с. Бердяш Зилаирского района

выступает именно в современных костюмных комплексах, выполненных на манер традиционной одежды. Как и большинство творческих коллективов, группа играет большую роль в сохранении и презентации культуры чувашей, принимая участие не только во всех сельских мероприятиях, но и представляя этническую культуру на более широком уровне.

Ежегодно *Ҷеҗпӗл* выступает на районном празднике *Сабантуй*, исполняя чувашские песни и танцы. Кроме того, силами участников ансамбля воспроизводится уклад жизни, устраивается выставка декоративно-прикладного искусства и народной кухни. Выступления коллектива на массовых мероприятиях позволяют представить традиции чувашей в поликультурном пространстве [Полевой материал автора 2009]. Всё это способствует сохранению идентичности, а отчасти является источником для роста самосознания среди молодёжи.

Компактное расположение поселений чувашей в других районах Республики Башкортостан позволяет сохранять составляющие традиционной культуры в большей степени. Характерно это и для народной одежды. Старые жители нередко хранят среди домашних вещей костюмы и старинные украшения, а на мероприятиях и крупных семейных событиях демонстрируют их. На выступления одевают как домотканые рубахи и бабушкины украшения, так и костюмы в современном исполнении, созданные на заказ или изготовленные самостоятельно по мотивам одежды чувашей.

Мобильность народной культуры можно наблюдать и в системе питания. Это характерно, например, для с. Ивано-Кувалат Зилаирского района. Возникновение поселения связано с переселением чувашей и русских из разных губерний и близлежащих населённых пунктов.

Ведущую роль в истории села сыграл Иван Терентьевич Иванов, заключивший договор с Крестьянским поземельным банком. Благодаря средствам, выделенным этим банком, Иван Терентьевич и Пётр Иванович Ивановы подписали договор с Оренбургским лесным, промышленным и торговым обществом и его директором Арсением Моисеевичем Пименовым.

Из Цивильского уезда Казанской губернии приехали чуваше Ивановы, Скуратовы, Корниловы. Семьи Ивановых, Андреевых, Иванушкиных, Красновых покинули Белебеевский уезд Уфимской губернии. Стерлитамакский уезд Уфимской губернии оставили Вавиловы, Пелагеины, Горюновы, Ершовы, Корневы,

Андреяновы. Из-под Оренбурга переселились патронимии Петровых и Степановых. В новое село включились и жители ближних хуторов Александрийского (Пелагеины, Самохины, Цыбулько, Назаровы), Оренбуркино (Баталовы, Бахорины, Проломовы и Шарановы) и д. Русский Бердяш (Проломовы, Хачины). Прибыли русские семьи из с. Кананикольское, основанного при одноимённом медеплавильном заводе (Корольковы, Баскаковы, Тарасовы, Филипповы, Хреновы) [Полевой материал автора 2008].

Совместное проживание двух народов привело к заимствованию отдельных рецептов и созданию общей культуры питания. Таковым может послужить блюдо *ландошки* – тонко раскатанные кусочки пресного теста, сваренные в солёной воде или бульоне. Подавали их со сметаной и другими кисло-молочными продуктами. Нарезали лепешки обязательно крупно, размером с ладонь или чуть менее, что и отразило название.

Блюдо первоначально готовили только русские, а затем оно стало частью и чувашской кухни. Прежде всего, заимствования происходили при заключении межэтнического брака и добрососедских взаимоотношений. *Ландошки* не трудно соотнести с тонко раскатанными лепешками, приготовленными для башкирского *бишбармака* или казахского *бесбармака*. По ингредиентам и технике они аналогичны друг другу. Блюдо вошло в культуру питания русских и чувашей в результате взаимодействия с местным башкирским населением.

Процессы этнокультурной мобильности представляют собой неотъемлемую составляющую жизни чувашей Республики Башкортостан. Они охватывают основные сферы традиционной культуры, такие как жилище, одежда и система питания. Число примеров можно увеличить во много раз, но и приведённые немногочисленные материалы свидетельствуют о происходящей динамике, затрагивающей традицию. Изменения наблюдаем под культурным воздействием народов, расселённых по соседству. Межэтнические контакты бесследно не исчезают и обязательно находят своё отражение при характеристике культуры. Аналогичные процессы происходят и под влиянием урбанистических тенденций. Сообща они трансформируют традиции народа и приводят к мобильности, в том числе, и этнокультурной мобильности чувашей Республики Башкортостан.

ЛИТЕРАТУРА

Галиева Ф.Г. (отв. ред.). Этнокультурные процессы на Южном Урале в XX – начале XXI в. СПб., 2015.

Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года по Республике Башкортостан. Режим доступа: http://bashstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/bashstat/resources/7ba81d004e64acd68cc5ef21f.

Головнёв А.В. (отв. ред.). Кочевники Арктики: текстово-визуальные миниатюры. Екатеринбург, 2015.

Полевой материал автора – 2013 (Республика Башкортостан, Аургазинский район, д. Ташлыкуль, д. Утаркуль).

Полевой материал автора – 2010 (Республика Башкортостан, Хайбуллинский район, д. Пугачево).

Бабенко В.Я. Украинцы Башкирской ССР: поведение малой этнической группы в полиэтничной среде. Уфа, 1992.

Петров И.Г. Чуваши Башкортостана (Популярный очерк этнической истории и традиционной культуры). Уфа, 1994.

Полевой материал автора – 2009 (Республика Башкортостан, Зилаирский район, с. Бердяш).

Полевой материал автора – 2008 (Республика Башкортостан, Зилаирский район, с. Ивано-Кувалат).

ПРОБЛЕМЫ ЖЕНСКОЙ БЕЗРАБОТИЦЫ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН

Мусаева Гульшат Исаевна*

Issues of women's unemployment in the Republic of Kazakhstan

ABSTRACT:

Now women's unemployment is one of the most actual issues in the labor market Republic of Kazakhstan. In this article investigated the gender aspect of unemployment, the structure of the unemployment and defined the duration of unemployment. Also identified the socio-economic causes and consequences of women's unemployment. On the results of the conducted researchers proposed recommendations to reduce the level of women's unemployment.

KEYWORDS: Labor market, women's employment and unemployment, the gender aspect of unemployment, the structure of the unemployment, the status of employment

Вопросы безработицы, несмотря на значительное снижение уровня в последние годы, остается одним из самых актуальных в Республике Казахстан. По результатам обследования в 2015 году численность безработного населения Казахстана составила 451,1 тыс. человек и уменьшилась по сравнению с 2010 годом на 10% (496,6 тыс. человек), а по сравнению с 2005 годом на 30% (640,7 тыс. человек). Уровень безработицы за последние 10 лет снизился более чем в 1,5 раза и составил 5%.

На сегодняшний день перед международным сообществом остро стоит проблема женской безработицы. Мировые эксперты подсчитали, что сейчас женщинам в возрасте от 29 до 34 лет очень трудно найти себе достойную работу. В Казахстане большой риск среди женщин старше 45 лет и риск среди молодых женщин от 15 до 24 лет. За последние 5 лет количество женщин, устроившихся на работу, выросло на 658 тысяч человек и в 2016 году достигло 3,1 млн. Больше женщин стало и во власти: например, в Мажилисе Парламента эта доля составляет 27,1% (в 2005 г. – 10,4%). По данным МВФ, представленность женщины на руководящих позициях в корпоративном секторе Казахстана составляет 19%. Вместе с тем положительную динамику можно наблюдать в экономической сфере. Сегодня в Казахстане доля женщин в бизнесе - 50%, тогда как 10 лет назад была всего 38%. Женщины руководят 42% предприятий малого и среднего бизнеса, ими создано свыше 30% рабочих мест, а их вклад в формирование ВВП страны достигает 40%. Данный фактор повлиял на снижение уровня женской безработицы. Так, с 9,2% в 2006 году безработица снизилась до 5,6% в 2015 году.

Однако, несмотря на положительные тенденции вопросы женской безработицы на рынке труда Казахстана остается довольно напряженной. На ситуацию с женской занятостью и безработицей оказывают влияние разные факторы. Известно, что когда ситуация на рынке труда обостряется, женщины в первую очередь оказываются в положении безработных. Кроме того, в результате усиления конкуренции на рынке труда во многих странах СНГ наблюдается вытеснение женщин из традиционно женских отраслей и сфер экономики, что оказывает заметное влияние на изменение половой структуры занятости и безработицы. В отдельных странах на положение женской занятости могут оказывать влияние особенности национальных традиций, а также трудности по сочетанию работы с выполнением семейных обязанностей [Мусаева и др. 2016: 64-65].

Одной из характерных черт безработицы в Казахстане является преобладание доли женщин в структуре безработного населения. Данные, характеризующие гендерные особенности безработицы, представлены в таблице 1.

Таблица 1 – Гендерный аспект безработицы за 2001-2015 годы

Год ы	Всего			Год ы	Всего		
	оба пол а	в том числе			оба пол а	в том числе	
		мужчин ы	женщин ы			мужчин ы	женщин ы
2001	100	43,3	56,7	2012	100	39,7	60,3
2005	100	42,2	57,8	2013	100	44,6	55,4
2010	100	43,4	56,6	2014	100	43,3	56,7
2011	100	43,3	56,7	2015	100	43,9	56,1

Источник: Комитет по статистике МНЭ Республики Казахстан. 2001-2015 гг. www.stat.gov.kz

Из таблицы 1 легко заметить, что в общей численности безработных доля женщин преобладает, причем, в среднем, их доля превышает мужскую безработицу от 10 до 20 процентных пунктов, что является серьезным разрывом. В гендерных аспектах состояния рынка труда, прежде всего, анализируется соотношение спроса на мужской и женский труд. И, как правило, в первую очередь выявляются проблемы обеспечения занятости женщин [Kamasheva и др. 2013: 386-392].

Доля женщин в оплачиваемой рабочей силе в мире выросла сегодня до 40%. Женщины также заняты в сельском хозяйстве, ориентированном на экспорт, и все чаще становятся независимыми трудящимися-мигрантами (МОТ, 2012). Однако в большинстве случаев труд женщин оплачивается хуже, чем у мужчин, и менее престижен. Кроме того, женщины по сравнению с мужчинами чаще оказываются в условиях незащищенной занятости, и этот гендерный разрыв только увеличился за последние двадцать лет. Женщины также чаще выступают в качестве неоплачиваемых работников в домохозяйстве, где они полностью лишены личного дохода. [МБТ 2015: 17].

Несмотря на то, что на рынке труда к наемным работникам принадлежит 52,1 процента женщин и 51,2 процента мужчин, само по себе это не гарантирует работу лучшего качества. В мире почти 38 процентов женщин и 36 процентов мужчин, являющихся наемными работниками, не охвачены системами социальной защиты. Доля таких работников среди женщин достигает 63,2

процента в странах Африки южнее Сахары и 74,2 процента в странах Южной Азии, где неформальная занятость является преобладающей формой занятости [Резюме МБТ 2016: 15; Доклад МОТ 2016].

Основные причины, по которым женщины становятся безработными и оказываются на рынке труда, весьма разнообразны (табл. 2).

Таблица 2 – Структура безработных по причинам незанятости в Республике Казахстан в 2015 году, чел.

	Всего		
	Оба пола	в том числе	
		мужчины	женщины
Безработные, всего	451 121	198 210	252 911
из них по причинам:			
увольнение в связи с ликвидацией (банкротством) организации, сокращением штатов	60 509	34 398	26 111
увольнение по собственному желанию	102 439	45 812	56 627
увольнение в связи с окончанием срока договора	35 087	19 929	15 158
завершение предпринимательской деятельности	3 864	1 820	2 044
ведение домашнего хозяйства	43 320	6 961	36 359
выход на пенсию	2 965	1 406	1 559
отсутствие работы после окончания учебного заведения	31 608	15 196	16 412
учеба (дневная форма)	6 432	3 530	2 902
отсутствие любой работы	99 796	45 429	54 367
нет необходимости работать	3 102	1 742	1 360
по состоянию здоровья (нетрудоспособность в связи с инвалидностью)	14 005	7 618	6 387
работа носит сезонный характер	8 081	5 194	2 887
по семейным причинам	39 913	9 175	30 738
Источник: составлено автором по данным [Комитет по статистике МНЭ РК, 2015: 78- 81]			

Как видно из таблицы 2, основные причины, по которой женщины становятся безработными и оказываются на рынке труда, является увольнение по собственному желанию (22,4% от общего числа безработных женщин), отсутствие любой работы (21,5%), ведение домашнего хозяйства (14,4%), семейные причины (12,1%) и увольнение в связи с ликвидацией (банкротством) организации, сокращением штатов (10,3%). И это явление наблюдалось в течение всего переходного периода. Серьезной причиной из-за которой женщины становятся безработными является ведение домашнего хозяйства. В 2015г. безработных женщин из-за введения домашнего хозяйства было в 5 раз больше чем мужчин. Выполняя свои генетические, и в этой связи этические функции женская рабочая сила требует дополнительных расходов на социальные цели, охрану труда, что достаточно обременительно для работодателей. Поэтому женщина в большей степени, чем мужчина не имеет шансов найти работу и ей в большей мере грозит высвобождение с работы. Обычно работающая женщина, тем более в фертильном возрасте совмещает свою трудовую деятельность с воспитанием детей, материнством. В этой связи, ей достаточно трудно повышать свой профессиональный уровень или переучиваться с целью получения новой специальности. Поэтому при довольно высоком первоначальном профессиональном образовании, многие из них с течением времени становятся на рынке труда менее конкурентоспособными. Перспективы их выхода в декретные отпуска сдерживают работодателей в приеме их на работу. Все вышеизложенное является немаловажной причиной не только более высокого уровня безработицы среди женщин, но и длительности безработицы среди них. Ещё одним показателем анализа состояния рынка труда является продолжительность безработицы (табл. 3).

Таблица 3 – Структура и удельный вес безработных по продолжительности незанятости в РК в 2015 году, %*

		Всего		в том числе					
				городское население			сельское население		
об	в том числе	а	по	в том числе		а	по	в том числе	
				а	по			а	по

		мужчины	женщины		мужчины	женщины		мужчины	женщины
Безработные, всего	100	43,9	56,1	57,4	24,8	32,6	42,6	19,2	23,4
из них:									
менее 1 месяца	100	50,5	49,5	74,2	35,9	38,3	25,8	14,6	11,2
свыше 1 до 3 месяцев	100	47,3	52,7	66,5	30,5	36,0	33,5	16,8	16,7
свыше 3 до 6 месяцев	100	52,0	48,0	58,1	30,4	27,7	41,9	21,6	20,3
свыше 6 до 12 месяцев	100	51,1	48,9	56,8	29,7	27,1	43,2	21,5	21,7
от года до 3 лет	100	35,2	64,8	61,7	18,8	42,9	38,3	16,5	21,8
более 3 лет	100	37,3	62,7	50,4	13,1	37,3	49,6	24,2	25,3
никогда не работали	100	37,0	63,0	47,5	18,1	29,4	52,5	18,8	33,7
Источник: составлено и рассчитано автором по данным [Комитет по статистике МНЭ РК, 2015: 82; Комитет по статистике МНЭ РК 1991-2015].									
*Без учета пенсионеров, учащихся дневной формы обучения, инвалидов, классифицируемых в качестве "безработных".									

Из таблицы 3 видно, что в наибольшей мере в рассматриваемом периоде проявляется краткосрочная и среднесрочная безработица. При этом на продолжительность поиска работы влияют социально-демографические и профессионально-квалификационные характеристики безработных. Продолжительность поиска работы у женского населения гораздо выше, чем у мужского населения. Это объясняется тем, что у женщин имеется повышенный интерес к сохранению статуса безработного как единственного источника доходов в виде ежемесячного пособия по безработице, к тому же период нахождения на учете в Государственных службах занятости (ГСЗ) входит в трудовой стаж. Их реже снимают с учета, так как женщины лучше соблюдают все правила состояния на учете, чем мужчины (табл. 4).

Таблица 4 – Безработные, занятые поиском работы по статусу занятости, режиму работы и способам поиска в РК в 2015 году, чел.*

		Всего	
		оба пола	в том числе
			мужчины

Безработные, всего		451121	198210	252911
1	из них заняты поиском работы в качестве:			
1.1	наемных работников	388 759	165 203	223 556
	в организации (предприятии)	358 105	152 675	205 430
	у отдельных физических лиц	24 480	8 871	15 609
	в крестьянском (фермерском) хозяйстве	6174	3657	2517
	в крестьянском (фермерском) хозяйстве	6 174	3 657	2 517
1.2	самостоятельно занятых	9237	3 896	5 341
1.3	Любую работу	53125	29111	24014
2	с режимом работы:			
2.1	Полной	347040	149057	197983
2.2	Частичной	17332	6763	10569
2.3	Любой	86749	42390	44359
3	из них искали работу:			
	обращались в ГСЗ	70813	27569	43244
	обращались в частные агентства занятости	41516	17999	23517
	размещали объявления в печати, Интернете	87177	37005	50172
	искали через объявления в печати, Интернете	222527	95001	127526
	обращались к друзьям, знакомым, родственникам	302441	133049	169392
	контактировали с работодателем	95664	45743	49921
	пытались открыть собственное дело	2454	792	1662
	Другое	10538	5706	4832
	из них хотели бы пройти обучение или получить другую специальность	58569	23134	35435
Источник: составлено автором по данным [Комитет по статистике МНЭ РК 2015: 88; Комитет по статистике МНЭ РК 1991-2015] *Сумма значений по строкам больше итога, т.к. респонденты указывали все использованные способы поиска работы.				

Как видно из таблицы 4, безработным женщинам достаточно трудно найти работу, чем мужчинам, их численность на 27,6% больше чем численность безработных мужчин. В части региональных особенностей, следует отметить, что при средне-республиканском уровне в 5,7% в 2015 году достаточно высокий

уровень безработицы среди женщин наблюдался в 4 областях (Мангыстауской - 7,9%, Карагандинской 6,3%, Жамбылской – 6,0%, Южно-Казахстанской - 5,9%) [Комитет по статистике МНЭ РК 2015: 92, 134-140; Официальный сайт МТ и СЗН РК]. В этой связи следует отметить, что регионы западного и южного Казахстана, отличаются высоким уровнем рождаемости. Сопоставление этих двух фактов говорит, о том, что в будущем в этих регионах возможны либо снижение рождаемости ввиду высокого уровня женщин желающих найти работу, либо снижение уровня жизни населения, повышение уровня бедности.

В целях стабилизации ситуации на рынке труда в Казахстане необходимо не только освоить экономические механизмы стимулирования эффективного труда и модели реструктуризации рабочей силы, но и использовать возможности создания новых рабочих мест в процессе повышения производственной и предпринимательской активности населения и стимулирования экономического роста. Важным представляется устранение гендерных особенностей в развитии отечественного рынка труда, создание конкурентной среды и обеспечение необходимых условий увеличения занятости в регионах [Абжатова 2014: С.80].

Проведенные исследования позволили предложить следующие рекомендации по снижению уровня женской безработицы на рынке труда Казахстан:

1. В настоящий период государство, в связи не заинтересованностью многих семей иметь более одного и двух детей, ростом разводимости и т.д. должно поднять статус семей воспитывающих детей. Это может быть реализовано в форме включения их деятельности в сферу трудовых отношений и в частности в сферу функционирования рынка труда, где работодателем должно являться государство. Исходя из вышеизложенного, женщины занятые воспитанием детей должны также считаться экономически активным населением (ЭАН) и соответственно вознаграждаться за это в виде заработной платы. Пока же существующая система пособий отнюдь не заинтересовывает и не стимулирует активность женщин в воспитании большего количества детей. Включение женщин занятых воспитанием детей в экономически активные населения (ЭАН) автоматически будет снижать уровень безработицы в стране и соответственно повышать их социальный статус по

отношению к женщинам занятых в других сферах общественной деятельности.

2. В случае декретного отпуска или иного длительного отпуска, в течение которого женщины теряют свою квалификацию, государство должно также предпринимать меры по их подготовке и переподготовке. Это может происходить либо через существующую государственную систему занятости, либо путем финансирования предприятий, куда принимается работница и где может быть осуществлена подобная подготовка и переподготовка.

3. Необходимо использовать мировой опыт (доступ к кредитным ресурсам, самозанятость, семейный бизнес, микрокредитование, деятельность в НПО), развитие малого и среднего бизнеса, как наиболее доступного для средних слоев населения.

ЛИТЕРАТУРА

Мусаева Г.И., Умирзакова М.А., Сегизбаева Д.У. Обеспечение занятости населения и ее регулирование. Учебное пособие. – ТОО «Қызылорда –Қанағаты». Кызылорда, 2016. – 140 с.

Комитет по статистике МНЭ Республики Казахстан. 2001-2015 гг. www.stat.gov.kz.

Kamasheva A., Kolesnikova J., Karasik E., Salyakhov E. Discrimination and Inequality in the Labor Market // Procedia Economics and Finance. – 2013. – № 5. – pp. 386-392.

МБТ. Национальная политика в сфере занятости: Руководство для представительных организаций работников // Группа технической поддержки по вопросам достойного труда и Бюро МОТ для стран Восточной Европы и Центральной Азии. – МБТ. Москва, 2015. -218 с.[Электронный ресурс]. URL: <http://www.ilo.org/publns>.

Резюме МБТ. Женщины в сфере труда. Тенденции 2016. Женева, 2016. - 15 с.

[Электронный ресурс]. URL: <http://www.ilo.org/publns>.

Доклад МОТ о гендерном неравенстве. Женева, 2016 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.fprk.kz/ru/node/2133>.

Комитет по статистике МНЭ РК. Основные индикаторы рынка труда в Республике Казахстан (4 части). 19 серия. Статистика рынка труда из занятости. Астана, 2015. Часть 1. - 155 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.stat.gov.kz>.

Комитет по статистике МНЭ РК. Основные социально-экономические показатели Республики Казахстан в 1991-2015 гг. [Электронный ресурс].

URL: <http://www.stat.gov.kz>.

Официальный сайт МТиСЗН РК. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.enbek.kz>.

Абжатова А.К. Проблемы и противоречия в развитии рынка труда на современном этапе // Вестник КазЭУ. – 2014 - № 3 (98). - С. 79-88.

ЭКОНОМИКА КАЗАХСТАНА И ЕЕ РОЛЬ В ТЮРКСКОМ МИРЕ

Муратова Роза Ашимовна^{3*}

The economy of Kazakhstan and its role in the Turkic world

Роль тюркского мира в развитии мировой цивилизации трудно переоценить. По мнению проф. Булекбаева С.Б.: «Важным компонентом в истории Центральной Азии является история тюркских народов, которая в качестве своего объединяющего начала, колыбели и единого наследия имеет тюркскую Цивилизацию» [Булекбаев С.Б.]. В современной экономике, развитие тюркской цивилизации получает новый импульс экономическо развития.

Как известно, тюркский мир включает в себя тюркские народы в регионах Средней Азии, Европы, Кавказа, Китая, Российской Федерации (автономные республики и области), а также Турции.

В современном эмировом экономическом сообществе, тюркский мир обладает значительными природными ресурсами и экономическим потенциалом, принимают активное участие в развитии экономики тюркского мира, так и мировой экономики. Это относится, прежде всего, к самостоятельным государствам Турции, Казахстану и Азербайджану [1]. Вклад в экономическое развитие вносят и республики и

* Кандидат экономических наук, доцент Казахский университет международных отношений и мировых языков имени Абылай хана, rose1950@mail.ru

Тюркский мир во многих исследованиях позиционируется в основном в координатах Центральной и Малой Азии.

Если же рассматривать весь ареал распространения тюркской цивилизации в исторической ретроспективе, то явственно обнаруживается ее распространение путем создания империй как в Центральной Азии, Южной Сибири, Среднем Востоке, так и в Европе, что позволило тюркам стать правящей верхушкой или расширить ареал распространения тюркской цивилизации на обширной территории: от бассейна реки Лены, через Южную Сибирь, Центральную и Малую Азию, Среднее Поволжье, Урал, Кавказ, Крым и доходящей до границ Тихого океана, Бенгальского залива и Центральной Европы. [2]

Каким образом сегодня позиционируется тюркский мир Он представляет собой:

- шесть суверенных государств: Турция, Узбекистан, Казахстан, Азербайджан, Туркменистан, Кыргызстан;
- республики Российской Федерации: Татарстан, Башкортостан, Чувашская, Якутская, Хакасская, Тувинская, Алтайская,
- территории: уйгуров, казахов и кыргызов в Китае, узбеков и туркмен в Афганистане, казахов в Монголии, гагаузов в Молдавии, крымских татар в Крыму, балкар, карачаевцев, ногайцев, кумыков на Северном Кавказе Российской Федерации, турков в Болгарии, тюрко-язычных народов Ирана и др.

Из перечисленных республик и территорий, образующих Тюркский мир, собственной экономикой обладают 6 суверенных государств и 7 республик в составе России.

В настоящее время Тюркский мир в составе мирового сообщества оценивается следующими показателями (см. таблица).

*Таблица – Удельный вес тюркского мира в мировой экономике**

•Сайт Всемирного банка

	Мировое сообщество	Тюркский мир (ТМ)	Удельный вес ТМ к МС, в %
Территория, тыс. кв. км	148940,0	11148,4	7,5
Население, млн. чел.	7263,3	156,0	2,1
ВВП, млрд. долл.	75592,9	1309,9	1,7

Ежегодно ООН, Всемирным банком, МВФ, ЦРУ США и некоторыми общественными организациями составляются рейтинги ВВП государств мира. При этом каждая организация приводит свои данные

Оценка ВВП представлена Всемирным банком, поскольку эта организация сотрудничает практически со всеми национальными банками государств мира.

В рейтинге Всемирного банка приведены государства и территории, признанные суверенными образованиями, в частности рейтинги ВВП приведены лишь 6 тюркских республик (Турция, Казахстан, Узбекистан, Азербайджан, Туркменистан и Кыргызстан). Однако, Тюркский мир, как минимум, включает две республики России – Татарстан и Башкортостан, экономика которых, оценивается высокими показателями. Данные по Татарстану, Башкортстану, а также Саха (Якутии) и Чувашии рассчитаны автором [3]

На IV саммите Совета сотрудничества тюркоязычных государств президент Казахстана назвал раскрытие экономического потенциала тюркоязычных стран.

«Общий объем ВВП шести независимых государств превышает 1 триллион 200 миллиардов долларов. В то же время во внешнеторговом обороте Казахстана доля 5 стран составляет лишь 6%. Поэтому нам следует максимально укреплять наш общий экономический потенциал», - сказал Н. Назарбаев. Он отметил, что новые перспективы открывает создание Евразийского экономического союза, благодаря которому деловые круги тюркоязычных государств, создавая в Казахстане совместные предприятия, смогут получить выход на 170-миллионный рынок. Президент Казахстана акцентировал внимание на том, что привлечение туристов в страны тюркского мира благоприятно скажется на их социально-экономическом развитии. «В тюркском мире достаточно природных объектов и исторических мест, которые представляют большой интерес для мирового сообщества. Нам необходимо объединиться и совместно модернизировать инфраструктуру туризма», - сказал Н. Назарбаев.

Глава государства предложил использовать для развития туризма в тюркском мире бренд Великого Шелкового пути, разработав совместный туристский продукт.

Кроме того, Н. Назарбаев подчеркнул необходимость дальнейшего укрепления традиционных культурно-гуманитарных связей, отметив значимость таких структур, как ТЮРКСОЙ, Тюркская академия, Фонд тюркской культуры и наследия. Также, наш Президент указал на необходимость подготовки молодых специалистов в университетах государств-членов для работы в

таких организациях как ТЮРКСОЙ и Тюркский совет. Также он предложил поручить Тюркской академии разработать программу для определения путей интеграции стран тюркского мира. Здесь, особо важное значение имеет переход на латиницу и создание общего тюркского языка, понятного и доступного для всех тюркских народов. [4]

Турция предлагает всем тюркоязычным странам перейти на режим свободной торговли. Такую мысль озвучил министр экономики Турции Нихат Зейбекчи. 21 декабря 2016 года в Баку на VI заседании министров экономики Тюркского совета (Совета сотрудничества тюркоязычных государств — ССТГ) он сказал:

«.. Численность населения в странах, входящих в Тюркский совет, составляет в целом 115 миллионов человек. Совокупный объем национального дохода этих стран достигает 1,2 триллиона долларов. Но несмотря на то, что совокупный объем внешнеторгового оборота тюркоязычных стран составляет 600 миллиардов долларов, оборот взаимной торговли между ними сегодня лишь два процента

Недавно глава Турции предложил запретить в Казахстане турецкие лица. Для Казахстана – это один из своевременных, превентивных сигналов о том, что в братском, казалось бы, тюркском мире его никто не ждёт. Это почти то же самое, как и с постсоветскими странами, которые стремятся в Евросоюз и которые, в самом лучшем случае, будут там всегда на второстепенных ролях. Астана должна учесть этот сигнал, чтобы не совершить для себя на будущее непоправимых ошибок.

Институты чужой страны, тем более непосредственно связанные с образованием, по определению несут в себе потенциальную угрозу, степень которой напрямую зависит от силы местной власти. Когда местная власть ослабнет (что вполне может произойти после Назарбаева), эта система способна себя проявить в самых непредсказуемых вариантах. Действующая турецкая власть, и особенно оппозиция к ней в лице движения Гюлена, связана с исламской тематикой в достаточно серьёзной степени.

Поэтому несогласованность между Эрдоганом и Гюленом является чисто технической, их чисто внутренним делом. На характере турецких институтов, действующих на территории Казахстана, это в целом не отразится, так как в любом случае они будут примерно одной и той же окраски и будут действовать в

одном и том же ключе. Казахстан, для которого Турция является лидером тюркского мира и главным запасным полем в политике многовекторности, не сможет отказаться от услуг подобных институтов на своей земле, так как подобные действия будут истолкованы Анкарой негативно.

Поэтому лучшим выходом для Астаны на данном этапе является политика невмешательства в чисто внутренние турецкие дела. Однако при всём при этом президенту Назарбаеву всё-таки придётся ориентироваться на президента Эрдогана, так как Гюлен не занимает в Турции руководящих постов и вообще живёт за её пределами. Казахстан декларирует себя светским государством, поэтому выбирая между Эрдоганом и Гюленом, ему придётся выбрать Эрдогана, и ориентироваться на то, что он говорит в данном конкретном случае. Иначе, в отношении Астаны официальной Анкарой будут сделаны далеко идущие выводы, будет сделана некая «засечка» на будущее.

ЛИТЕРАТУРА

1 Вклад тюрков в мировую цивилизацию .Сагади Булекбаев, д.ф.н. проф. КазУМО и МЯ им. Абылай хана, // Мысль 31 № 12 (декабрь), 2015 г.

<http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1151827>

2 Аязбекова С.Ш. Бикультура как феномен взаимодействия культур Европы и Азии // ХСІ Международная научно-практическая конференция "Культурно-историческое наследие в контексте формирования современного мировоззрения" / 3 этап первенства по культурологии. - Лондон: Международная Академия Наук и Высшего Образования (Великобритания), 5-11 ноября 2014 г. // <http://h.120-bal.ru/kultura/12145/index.html>

3 Самигуллин Э.В. Экономика Тюркского мира: состояние, оценка, проблемы, перспективы Бишкек – 20153

4 Казахстан углубляет интеграцию с тюркскими народами/ <http://www.zakon.kz/4652493-kazakhstan-uglubljaet-integraciju-s.html>

5. Ждут ли Казахстан в тюркском мире? 27.05.2015 23:57 1661 0
Эксперт: Григорий Трофимчук

http://www.kursiv.kz/examination/blog/ZHdut_li_Kazakhstan_v_tyurkskom_mire_549/

ПРОБЛЕМЫ ЖЕНСКОЙ БЕЗРАБОТИЦЫ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН

Мусаева Гульшат Исаевна*

Issues of women's unemployment in the Republic of Kazakhstan

ABSTRACT:

Now women's unemployment is one of the most actual issues in the labor market Republic of Kazakhstan. In this article investigated the gender aspect of unemployment, the structure of the unemployment and defined the duration of unemployment. Also identified the socio-economic causes and consequences of women's unemployment. On the results of the conducted researchers proposed recommendations to reduce the level of women's unemployment.

KEYWORDS: Labor market, women's employment and unemployment, the gender aspect of unemployment, the structure of the unemployment, the status of employment

Вопросы безработицы, несмотря на значительное снижение уровня в последние годы, остается одним из самых актуальных в Республике Казахстан. По результатам обследования в 2015 году численность безработного населения Казахстана составила 451,1 тыс. человек и уменьшилась по сравнению с 2010 годом на 10% (496,6 тыс. человек), а по сравнению с 2005 годом на 30% (640,7 тыс. человек). Уровень безработицы за последние 10 лет снизился более чем в 1,5 раза и составил 5%.

На сегодняшний день перед международным сообществом остро стоит проблема женской безработицы. Мировые эксперты подсчитали, что сейчас женщинам в возрасте от 29 до 34 лет очень трудно найти себе достойную работу. В Казахстане большой риск среди женщин старше 45 лет и риск среди молодых женщин от 15 до 24 лет. За последние 5 лет количество женщин, устроившихся на работу, выросло на 658 тысяч человек и 2016 году достигло 3,1 млн. Больше женщин стало и во власти: например, в Мажилисе Парламента эта доля составляет 27,1% (в 2005 г. – 10,4%). По данным МВФ, представленность женщины на руководящих позициях в корпоративном секторе Казахстана составляет 19%. Вместе с тем положительную динамику можно наблюдать в экономической сфере. Сегодня в Казахстане доля женщин в

* аспирант, магистр экономических наук, Казанский государственный аграрный университет, m.gulshat_kz@mail.ru

бизнесе - 50%, тогда как 10 лет назад была всего 38%. Женщины руководят 42% предприятий малого и среднего бизнеса, ими создано свыше 30% рабочих мест, а их вклад в формирование ВВП страны достигает 40%. Данный фактор повлиял на снижение уровня женской безработицы. Так, с 9,2% в 2006 году безработица снизилась до 5,6% в 2015 году.

Однако, несмотря на положительные тенденции вопросы женской безработицы на рынке труда Казахстана остается довольно напряженной. На ситуацию с женской занятостью и безработицей оказывают влияние разные факторы. Известно, что когда ситуация на рынке труда обостряется, женщины в первую очередь оказываются в положении безработных. Кроме того, в результате усиления конкуренции на рынке труда во многих странах СНГ наблюдается вытеснение женщин из традиционно женских отраслей и сфер экономики, что оказывает заметное влияние на изменение половой структуры занятости и безработицы. В отдельных странах на положение женской занятости могут оказывать влияние особенности национальных традиций, а также трудности по сочетанию работы с выполнением семейных обязанностей [Мусаева и др. 2016: 64-65].

Одной из характерных черт безработицы в Казахстане является преобладание доли женщин в структуре безработного населения. Данные, характеризующие гендерные особенности безработицы, представлены в таблице 1.

Таблица 1 – Гендерный аспект безработицы за 2001-2015 годы

Годы	Всего			Годы	Всего		
	оба пола	в том числе			оба пола	в том числе	
		мужчины	женщины			Мужчины	женщины
2001	100	43,3	56,7	2012	100	39,7	60,3
2005	100	42,2	57,8	2013	100	44,6	55,4
2010	100	43,4	56,6	2014	100	43,3	56,7
2011	100	43,3	56,7	2015	100	43,9	56,1

Источник: Комитет по статистике МНЭ Республики Казахстан. 2001-2015 гг. www.stat.gov.kz

Из таблицы 1 легко заметить, что в общей численности безработных доля женщин преобладает, причем, в среднем, их доля превышает мужскую безработицу от 10 до 20 процентных пунктов, что является серьезным разрывом. В гендерных аспектах состояния рынка труда, прежде всего, анализируется соотношение спроса на мужской и женский труд. И, как правило, в первую очередь выявляются проблемы обеспечения занятости женщин [Kamasheva и др. 2013: 386-392].

Доля женщин в оплачиваемой рабочей силе в мире выросла сегодня до 40%. Женщины также заняты в сельском хозяйстве, ориентированном на экспорт, и все чаще становятся независимыми трудящимися-мигрантами (МОТ, 2012). Однако в большинстве случаев труд женщин оплачивается хуже, чем у мужчин, и менее престижен. Кроме того, женщины по сравнению с мужчинами чаще оказываются в условиях незащищенной занятости, и этот гендерный разрыв только увеличился за последние двадцать лет. Женщины также чаще выступают в качестве неоплачиваемых работников в домохозяйстве, где они полностью лишены личного дохода. [МБТ 2015: 17].

Несмотря на то, что на рынке труда к наемным работникам принадлежит 52,1 процента женщин и 51,2 процента мужчин, само по себе это не гарантирует работу лучшего качества. В мире почти 38 процентов женщин и 36 процентов мужчин, являющихся наемными работниками, не охвачены системами социальной защиты. Доля таких работников среди женщин достигает 63,2 процента в странах Африки южнее Сахары и 74,2 процента в странах Южной Азии, где неформальная занятость является преобладающей формой занятости [Резюме МБТ 2016: 15; Доклад МОТ 2016].

Основные причины, по которым женщины становятся безработными и оказываются на рынке труда, весьма разнообразны (табл. 2).

Таблица 2 – Структура безработных по причинам незанятости в Республике Казахстан в 2015 году, чел.

	Всего		
	Оба пола	в том числе	
		Мужчины	женщины
Безработные, всего	451 121	198 210	252 911
из них по причинам:			
увольнение в связи с ликвидацией (банкротством) организации, сокращением штатов	60 509	34 398	26 111
увольнение по собственному желанию	102 439	45 812	56 627
увольнение в связи с окончанием срока договора	35 087	19 929	15 158
завершение предпринимательской деятельности	3 864	1 820	2 044
ведение домашнего хозяйства	43 320	6 961	36 359

выход на пенсию	2 965	1 406	1 559
отсутствие работы после окончания учебного заведения	31 608	15 196	16 412
учеба (дневная форма)	6 432	3 530	2 902
отсутствие любой работы	99 796	45 429	54 367
нет необходимости работать	3 102	1 742	1 360
по состоянию здоровья (нетрудоспособность в связи с инвалидностью)	14 005	7 618	6 387
работа носит сезонный характер	8 081	5 194	2 887
по семейным причинам	39 913	9 175	30 738
Источник: составлено автором по данным [Комитет по статистике МНЭ РК, 2015: 78- 81]			

Как видно из таблицы 2, основные причины, по которой женщины становятся безработными и оказываются на рынке труда, является увольнение по собственному желанию (22,4% от общего числа безработных женщин), отсутствие любой работы (21,5%), ведение домашнего хозяйства (14,4%), семейные причины (12,1%) и увольнение в связи с ликвидацией (банкротством) организации, сокращением штатов (10,3%). И это явление наблюдалось в течение всего переходного периода. Серьезной причиной из-за которой женщины становятся безработными является ведение домашнего хозяйства. В 2015г. безработных женщин из-за введения домашнего хозяйства было в 5 раз больше чем мужчин. Выполняя свои генетические, и в

этой связи этические функции женская рабочая сила требует дополнительных расходов на социальные цели, охрану труда, что достаточно обременительно для работодателей. Поэтому женщина в большей степени, чем мужчина не имеет шансов найти работу и ей в большей мере грозит высвобождение с работы. Обычно работающая женщина, тем более в фертильном возрасте совмещает свою трудовую деятельность с воспитанием детей, материнством. В этой связи, ей достаточно трудно повышать свой профессиональный уровень или переучиваться с целью получения новой специальности. Поэтому при довольно высоком первоначальном профессиональном образовании, многие из них с течением времени становятся на рынке труда менее конкурентоспособными. Перспективы их выхода в декретные отпуска сдерживают работодателей в приеме их на работу. Все вышеизложенное является немаловажной причиной не только более высокого уровня безработицы среди женщин, но и

длительности безработицы среди них. Ещё одним показателем анализа состояния рынка труда является продолжительность безработицы (табл. 3).

Таблица 3 – Структура и удельный вес безработных по продолжительности незанятости* в РК в 2015 году, %

	Всего			в том числе					
		в том числе		оба пола	городское население		сельское население		
		мужчины	женщины		мужчины	женщины	мужчины	женщины	
Безработные , всего	100	43,9	56,1	57,4	24,8	32,6	42,6	19,2	23,4
из них:									
менее 1 месяца	100	50,5	49,5	74,2	35,9	38,3	25,8	14,6	11,2
свыше 1 до 3 месяцев	100	47,3	52,7	66,5	30,5	36,0	33,5	16,8	16,7
свыше 3 до 6 месяцев	100	52,0	48,0	58,1	30,4	27,7	41,9	21,6	20,3
свыше 6 до 12 месяцев	100	51,1	48,9	56,8	29,7	27,1	43,2	21,5	21,7
от года до 3 лет	100	35,2	64,8	61,7	18,8	42,9	38,3	16,5	21,8
более 3 лет	100	37,3	62,7	50,4	13,1	37,3	49,6	24,2	25,3
никогда не работали	100	37,0	63,0	47,5	18,1	29,4	52,5	18,8	33,7

Источник: составлено и рассчитано автором по данным [Комитет по статистике МНЭ РК, 2015: 82; Комитет по статистике МНЭ РК 1991-2015].
*Без учета пенсионеров, учащихся дневной формы обучения, инвалидов, классифицируемых в качестве "безработных".

Из таблицы 3 видно, что в наибольшей мере в рассматриваемом периоде проявляется краткосрочная и среднесрочная безработица. При этом на продолжительность поиска работы влияют социально-демографические и профессионально-квалификационные характеристики безработных. Продолжительность поиска работы у женского населения гораздо выше, чем у мужского населения. Это объясняется тем, что у женщин имеется повышенный интерес к сохранению статуса безработного как единственного источника доходов в виде ежемесячного пособия по безработице, к тому же период нахождения на учете в

Государственных службах занятости (ГСЗ) входит в трудовой стаж. Их реже снимают с учета, так как женщины лучше соблюдают все правила состояния на учете, чем мужчины (табл. 4).

Таблица 4 – Безработные, занятые поиском работы по статусу занятости, режиму работы и способам поиска* в РК в 2015 году, чел.

		Всего		
		оба пола	в том числе	
			мужчины	женщины
	Безработные, всего	451121	198210	252911
1	из них заняты поиском работы в качестве:			
1.1	наемных работников	388 759	165 203	223 556
	в организации (предприятии)	358 105	152 675	205 430
	у отдельных физических лиц	24 480	8 871	15 609
	в крестьянском (фермерском) хозяйстве	6174	3657	2517
	в крестьянском (фермерском) хозяйстве	6 174	3 657	2 517
1.2	самостоятельно занятых	9237	3 896	5 341
1.3	Любую работу	53125	29111	24014
2	с режимом работы:			
2.1	полной	347040	149057	197983
2.2	частичной	17332	6763	10569
2.3	любой	86749	42390	44359
3	из них искали работу:			
	обращались в ГСЗ	70813	27569	43244
	обращались в частные агентства занятости	41516	17999	23517
	размещали объявления в печати, Интернете	87177	37005	50172
	искали через объявления в печати, Интернете	222527	95001	127526
	обращались к друзьям, знакомым, родственникам	302441	133049	169392
	контактировали с работодателем	95664	45743	49921
	пытались открыть собственное дело	2454	792	1662
	другое	10538	5706	4832
	из них хотели бы пройти обучение или получить другую специальность	58569	23134	35435
Источник: составлено автором по данным [Комитет по статистике МНЭ РК 2015: 88; Комитет по статистике МНЭ РК 1991-2015]				
*Сумма значений по строкам больше итога, т.к. респонденты указывали все использованные способы поиска работы.				

Как видно из таблицы 4, безработным женщинам достаточно трудно найти работу, чем мужчинам, их численность на 27,6% больше чем численность безработных мужчин. В части региональных особенностей, следует отметить, что при средне-республиканском уровне в 5,7% в 2015 году достаточно высокий уровень безработицы среди женщин наблюдался в 4 областях (Мангыстауской - 7,9%, Карагандинской 6,3%, Жамбылской – 6,0%, Южно-Казахстанской - 5,9%) [Комитет по статистике МНЭ РК 2015: 92, 134-140; Официальный сайт МТ и СЗН РК]. В этой связи следует отметить, что регионы западного и южного Казахстана, отличаются высоким уровнем рождаемости. Сопоставление этих двух фактов говорит, о том, что в будущем в этих регионах возможны либо снижение рождаемости ввиду высокого уровня женщин желающих найти работу, либо снижение уровня жизни населения, повышение уровня бедности.

В целях стабилизации ситуации на рынке труда в Казахстане необходимо не только освоить экономические механизмы стимулирования эффективного труда и модели реструктуризации рабочей силы, но и использовать возможности создания новых рабочих мест в процессе повышения производственной и предпринимательской активности населения и стимулирования экономического роста. Важным представляется устранение гендерных особенностей в развитии отечественного рынка труда, создание конкурентной среды и обеспечение необходимых условий увеличения занятости в регионах [Абжатов 2014: С.80].

Проведенные исследования позволили предложить следующие рекомендации по снижению уровня женской безработицы на рынке труда Казахстан:

1. В настоящий период государство, в связи не заинтересованностью многих семей иметь более одного и двух детей, ростом разводимости и т.д. должно поднять статус семей воспитывающих детей. Это может быть реализовано в форме включения их деятельности в сферу трудовых отношений и в частности в сферу функционирования рынка труда, где работодателем должно являться государство. Исходя из вышеизложенного, женщины занятые воспитанием детей должны также считаться экономически активным населением (ЭАН) и соответственно вознаграждаться за это в виде заработной платы. Пока же существующая система пособий отнюдь не заинтересовывает и не стимулирует активность женщин в воспитании большего количества детей. Включение женщин

занятых воспитанием детей в экономически активные населения (ЭАН) автоматически будет снижать уровень безработицы в стране и соответственно повышать их социальный статус по отношению к женщинам занятых в других сферах общественной деятельности.

2. В случае декретного отпуска или иного длительного отпуска, в течение которого женщины теряют свою квалификацию, государство должно также предпринимать меры по их подготовке и переподготовке. Это может происходить либо через существующую государственную систему занятости, либо путем финансирования предприятий, куда принимается работница и где может быть осуществлена подобная подготовка и переподготовка.

3. Необходимо использовать мировой опыт (доступ к кредитным ресурсам, самозанятость, семейный бизнес, микрокредитование, деятельность в НПО), развитие малого и среднего бизнеса, как наиболее доступного для средних слоев населения.

ЛИТЕРАТУРА

Мусаева Г.И., Умирзакова М.А., Сегизбаева Д.У. Обеспечение занятости населения и ее регулирование. Учебное пособие. – ТОО «Қызылорда –Қанағаты». Кызылорда, 2016. – 140 с.

Комитет по статистике МНЭ Республики Казахстан. 2001-2015 гг. www.stat.gov.kz.

Kamasheva A., Kolesnikova J., Karasik E., Salyakhov E. Discrimination and Inequality in the Labor Market // Procedia Economics and Finance. – 2013. – № 5. – pp. 386-392.

МБТ. Национальная политика в сфере занятости: Руководство для представительных организаций работников // Группа технической поддержки по вопросам достойного труда и Бюро МОТ для стран Восточной Европы и Центральной Азии. – МБТ. Москва, 2015. -218 с.[Электронный ресурс]. URL: <http://www.ilo.org/publns>.

Резюме МБТ. Женщины в сфере труда. Тенденции 2016. Женева, 2016. - 15 с.[Электронный ресурс]. URL: <http://www.ilo.org/publns>.

Доклад МОТ о гендерном неравенстве. Женева, 2016 [Электронный ресурс].URL: <http://www.fprk.kz/ru/node/2133>.

Комитет по статистике МНЭ РК. Основные индикаторы рынка труда в Республике Казахстан (4 части). 19 серия. Статистика

рынка труда изанятости. Астана, 2015. Часть 1. - 155 с. [Электронный ресурс]. URL:<http://www.stat.gov.kz>.

Комитет по статистике МНЭ РК. Основные социально-экономические показатели Республики Казахстан в 1991-2015 гг. [Электронный ресурс].

URL: <http://www.stat.gov.kz>.

Официальный сайт МТиСЗН РК. [Электронный ресурс]. URL:<http://www.enbek.kz>.

Абжатова А.К. Проблемы и противоречия в развитии рынка труда на современном этапе // Вестник КазЭУ. – 2014 - № 3 (98). - С. 79-88.

МИЛИТАРИЗАЦИЯ И ВОЙНЫ КАК ФАКТОР АССИМИЛЯЦИИ БАШКИР

Мухтаров Тимур Гаязович *

Militarization and war as factor in assimilation of Bashkirs

ABSTRACT:

The article analyzes narratives related to Russia's military policy towards Bashkirs, Russia's wars, militarization and militarism, from the point of view of studying the assimilation processes that are taking place among the Bashkir population of the Southern Urals. The review covers the period from the end of the XVIII to the second half of the XIX century.

KEYWORDS: Bashkirs, assimilation, militarism, militarization, Kazakhs.

Сегодня, во втором десятилетии XXI века, настало время критически оценить роль и значение военной политики, войн России и милитаризма в судьбе башкир. Нами представляется, что эти факторы сыграли огромную роль в этнических процессах башкирского народа. Когда мы начинаем рассуждать об этой роли, центральный вопрос звучит так: была ли эта военная политика, а также военная служба башкир и участие башкир в войнах России факторами, ускорившими их ассимиляцию?

Чтобы ответить на поставленный вопрос, следует сначала рассмотреть его в исторической перспективе. В первую очередь, необходимо с высоты сегодняшних дней, с точки зрения изучения

* к.соц.н, зам. директора Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, Qoz-gon@yandex.ru

ассимиляции, оценить ключевые аспекты российской военной политики в отношении башкир. Таковыми нами признаются следующие:

- строительство и функционирование российских оборонительных линий на территории исторического Башкортостана (Закамской, Оренбургской и пр.);

- использование российским милитаризмом воинственности башкир;

- введение и функционирование кантонной системы управления башкирами;

- военная служба башкир в Русской императорской армии;

- участие башкир в Гражданской войне и военная служба в Красной армии;

- участие башкир во II мировой войне и их служба в Советской армии после 1945 года;

- военная служба в современных ВС РФ и участие их в локальных вооруженных конфликтах.

В связи с тем, что формат данной статьи не позволяет охватить все перечисленные аспекты, сосредоточимся на втором и третьем из них.

По мнению исследователя национальных отношений в России, Г.Т. Тавадова, этническая ассимиляция протекает в три этапа. Первый этап – это культурно-бытовая ассимиляция. Второй этап – этноязыковая ассимиляция. Третий – потеря этнического самосознания [Тавадов, 2007: 35-37]. Соглашаясь с этой классификацией, считаем, что период пребывания башкир в казачьем военно-служилом сословии с образованием для них Башкирско-мещеряцкого войска (1798-1865) и созданием кантонной системы был важнейшим периодом первого этапа (культурно-бытовой) ассимиляции башкирского народа. До сих пор в башкирском общественном сознании дискутируется вопрос: «Было ли благом для башкир введение кантонной системы управления?». Существуют две точки зрения на эту проблему. Суть первой состоит в том, что указанный период был «мрачным» в судьбе башкир, другая же обосновывает позитивную роль кантонной системы в судьбе башкирского народа. Среди представителей первой точки зрения – А.Е. Алекторов, Д.П. Никольский, В.И. Филоненко, М.Д. Рабинович, Х.Ф. Усманов, А.Г. Бишев, Д.Ж. Валеев. Вторую точку зрения разделяют А.З. Асфандияров (частично) и Р.Н. Рахимов. Автор данных строк, в свою очередь, считает кантонную систему управления главным

фактором ассимиляции башкирского народа в XIX в. Такой вывод сделан на основе изучения мнений представителей обеих вышеперечисленных точек зрения.

Так, например, военный историк Р.Н. Рахимов, выступая с имперских позиций, в своей статье, посвященной анализу военной службы башкир как фактору их интеграции в Российскую империю, говорит о том, что кантонная система управления в Башкирии «завершила процесс интеграции и в целом инкорпорации башкир в состав империи через доминанту военного фактора» [Рахимов, 2015: 244]. Комментируя данное высказывание, обратим внимание на термины «интеграция» и «инкорпорация». Что под ними имеется ввиду и какое отношение они имеют к ассимиляции? Ответ содержится в той же статье, где Р.Н. Рахимов дал понять, что он придерживается концепции В.В. Трепавлова, согласно которой для народов в Российской империи процессы интеграции и инкорпорации предшествуют ассимиляции и «порой трактовались» как средства для достижения ассимиляционной цели инициаторами этих процессов [Трепавлов, 2012: 420].

Второй важный момент, на который мы обращаем внимание в работе Р.Н. Рахимова, это тезис о том, что интеграция и инкорпорация башкир была завершена через доминанту военного фактора. Следуя ходу мыслей исследователя, мы приходим к выводу о его убежденности в доминировании военного фактора в деле интеграции, инкорпорации и последующей ассимиляции башкир. Как видно, даже сторонником позитивной оценки периода кантонной системы в судьбе башкирского народа не отрицается, а даже подчеркивается значение этого периода в последующей ассимиляции башкир. К сожалению, в трудах других вышеуказанных авторов не раскрывается тема ассимиляции башкирского населения, и это привычный взгляд для отечественных исследователей. Тем не менее, зная отдельные аспекты этого явления, мы без труда находим в работах историков свидетельства активизации ассимиляционных процессов через милитаризацию.

Первое, на что следует обратить внимание – это стратегические задачи российского правительства, которые оно намеревалось выполнить путем милитаризации башкир и других этнословных групп в Башкирии. В этой связи необходимо привести строки из датированного 1735 годом письма в российский Кабинет Министров обер-секретаря Сената, руководителя Оренбургской

экспедиции И.К. Кириллова, которые были воспроизведены дореволюционным историком С.М. Соловьевым в его основной исторической работе. В письме Кириллов делится своими планами принятия мер, рассчитанных на предотвращение деторождения среди уральских мусульман: «...Башкирское народонаселение чрезвычайно увеличивается вследствие многоженства... Башкирцы, мещеряки и ясачные, хотя и понемногу, будут назначены в службу к городу Оренбургу, однако которое время там пробудут, жены без плода останутся, а которого убьют, тот и вовсе не возвратится» [Соловьев, 2011: 317]. Таким образом, мы видим, что идея учинения геноцида в отношении башкир всерьез обсуждалась на самом высоком уровне и была принята к руководству российскими властями для претворения ее в жизнь в Башкирии, поскольку тот же Соловьев пишет: «В начале 1737 года Кириллов, Хрущов и Татищев получили из Кабинета секретные указы, что Румянцев доносил (а Румянцеву внушил эту мысль Татищев), когда башкирцы будут успокоены, то для уменьшения их числа и приведения в слабость надобно взять у них тысячи две или три лучших и вооруженных людей под предлогом турецкой войны» [Соловьев, 2011: 323]. Несмотря на то, что указы в части отправки тысяч башкир на турецкую войну являлись факультативными и не были в тот момент выполнены, тем не менее, идея Кириллова впоследствии была неоднократно воплощена в жизнь в целях ассимиляции башкирского населения. Факты, свидетельствующие об этом, будут рассмотрены ниже.

Кроме демографической составляющей, ассимиляция – процесс во многом социально-психологический. В изучении этого явления важно знать, каким образом менялось сознание башкир, размывалась их позитивная «Мы» – концепция и теряли значение традиционные ценности. Когда мы начинаем изучать период существования Башкиро-мещеряцкого войска, мы видим, что в этом плане большую роль сыграли войны XIX века, в которых участвовали башкиры. Широкомасштабные военные конфликты всегда несут в себе трансформацию системы ценностей участвующих в них людей. В связи с этим встает вопрос о разрушении системы представлений члена башкирского общества XIX века о самом себе в ходе таких войн. Образ башкира прошлого века представлялся ему как образ борца за свободу своего народа, защитника родного Урала от вражеских полчищ (в том числе от русских), воина-мусульманина на защите веры. Примерами нарративов, выражающих эти воззрения, могут быть

песни о Карасакале, Салавате. Но в XIX веке башкиры массово приняли участие в войнах России против наполеоновской Франции в составе русской армии, и это перевернуло представления народа о самом себе. Об изменениях в этих представлениях говорит, например, возникновение в 1812-1814 гг. наивной народной песни «Любизар», выражающей новые представления башкир о себе как о союзниках русских. Появился фактор совместного участия в военных действиях против общего врага, причем в отличие от прежних времен, участие башкир было массовым. Армянский психолог А. Налчаджян в одной из своих работ упомянул, что такой фактор является фактором ассимиляции: «появление новых, чужих и опасных этносов на той территории, на которой уже некоторое время живут *наши* взаимодействующие этнические группы». Он отмечает, что «таким образом, объединение против общего врага способствует сближению и взаимной ассимиляции этносов» [Налчаджян, 2004: 161].

Победа русской императорской армии в войне с наполеоновской Францией и ее союзниками еще серьезнее повлияла на "Мы" – концепцию башкир. В результате эйфории от этой победы башкиры стали больше ассоциировать себя с русскими и поддаваться увещаниям властей, направленным на дискредитацию национальных героев башкирского народа, таких, как Салават Юлаев. Башкирская элита стала единодушно занимать проимперскую позицию и поддерживать кантонную систему военного управления, как оправдавшую себя в годы войны, вместо того, чтобы добиваться её отмены как существующей в качестве временной и чрезвычайной меры. Между тем, как было упомянуто, эта система вела к ассимиляции башкирского народа.

Возвращаясь к демографическому фактору ассимиляции, следует признать, что последствия войн между Россией и наполеоновской Францией для башкирского народа оказались в целом неблагоприятными, и также стали важнейшими предпосылками ассимиляционных процессов в башкирском обществе в XIX веке. В первую очередь, сильно ударили по народу людские потери в войне. За период с 1805-1815 гг., в среднем почти каждая башкирская семья выставила для отправки в армию по одному воину, однако вернулись домой далеко не все. Башкирская иррегулярная конница в походах против европейских армий, в основном, использовала отсталое вооружение (лук, стрелы, дротики) и несла намного более тяжелые, чем у регулярных кавалеристов, потери. Так, например, 1-й Башкирский

полк встретил войну 1812 года в составе 500 человек, к концу войны в нем осталось всего около 120 башкир [Рахимов, 2014: 698]. Такие потери в конечном итоге сказались на росте численности башкирского народа, демографическое эхо войны преследовало башкир еще несколько десятилетий. Представляется, что по этой причине башкиры, несмотря на некоторый рост, остались вплоть до окончания XIX века сравнительно малочисленным народом с высокой дисперсностью расселения, что приводило у них к застою внутриэтнических коммуникаций, и как следствие – к нарастанию ассимиляции со стороны пришлого населения. Выражаясь образно, с войны не вернулись мужчины, которые в мирное время должны были стать главами больших семейств и создавать новые башкирские аулы.

Говоря о количественном факторе последствий наполеоновских войн для народа, не следует забывать и о качественном. Русско-американский социолог Питирим Сорокин, рассуждая о влиянии последствий войны на общество, утверждал, что «в сравнении с количественным уменьшением населения гораздо более важными являются те качественные изменения, которые вносит война, в частности, в состав населения» [Сорокин, 1922: 78]. Под этим он подразумевал гибель в результате войн наиболее трудоспособных, физически здоровых, честных, талантливых и достойных лиц мужского пола. Со многими из соображений П. Сорокина невозможно не согласиться. У башкир, например, не вернулся с войны видный башкирский военачальник, окончивший Петербургскую военную академию, герой войны 1812 года, командир полка Кахым Мурзашев (Кахым-туря). Невозвращение множества мужчин с войны несло в башкирские аулы гендерный перекос, одним из следствий которого был послевоенный дефицит женихов-башкир. Патриархально-родовой уклад, которого придерживались башкиры, для устойчивого и качественного воспроизводства народа требовал значительного преобладания числа потенциальных отцов над потенциальными матерями. Однако, даже через 20 лет после окончания наполеоновских войн количественный перевес мужчин над женщинами у башкир был незначительным, а в некоторых уездах и вовсе наблюдался перевес женщин над мужчинами. Так, согласно данным, приведенным башкирским историком А.З. Асфандияровым, в 1834 году «в западных, северо-западных уездах (Мензелинском, Бугульминском, Елабужском, Сарапульском) среди башкир женщин было больше, чем мужчин, их соотношение выглядело так:

0,98:1,02 [Асфандияров, 2006: 192]. Вторым последствием гендерного перекоса стал рост числа левиратных браков и неразделенных семей, что ухудшало морально-психологический климат в башкирской семье, а значит – ослабляло народ в целом. Третьим последствием перекоса мы предполагаем изменение роли мужчины в семье, принятие некоторых его функций башкирской женщиной.

Несмотря на то, что наполеоновские войны закончились, кантонная система управления в Башкирии не была упразднена. Башкиры справляли военную службу, охраняя как юго-восточные, так и западные рубежи России. Эта служба стала для них тяжелым бременем, не только в экономическом, но и в моральном отношении. В первую очередь, кантонная система вела к отчуждению башкирской феодальной верхушки от остального башкирского населения. Результатом этого стало разрушение относительного единства башкир, наблюдаемого ранее, в XVIII веке. Кантонные начальники, воспринимавшие безжалостные методы военного управления Российской империи, как правило, становились антагонистами своего собственного народа.

Национальный дух и менталитет башкир за время существования кантонной системы претерпели большие изменения. В этнической идентичности современных башкир, например, одно из главных мест занимает такой элемент их позитивного автостереотипа, как характеристика себя в качестве воинственного народа, утверждает башкирский исследователь Г.Р. Шакурова, по ее мнению, это, вероятно, связано с историческим прошлым башкир [Шакурова, 2006: 80]. Философ З.Н. Рахматуллина в своей работе тоже выразила подобную мысль: «воинственность является одной из самых колоритных характеристик народа, которая ярко раскрывает сущность башкирского менталитета, созидает духовный образ башкира, порождая перед нами удивительное богатство и красоту движений народной души» [Рахматуллина, 2007: 92]. Выводы обоих исследователей верны, однако на наш взгляд, им ещё следовало подробнее изучить причины, роль и значение такого качества башкир в их судьбе. В рамках же нашего исследования предполагается, что воинственность башкир как характеристика народа, действительно есть, имела место быть раньше, и она была утилизирована в ходе осуществления военной политики России, военной службы башкир и развития российского милитаризма. Подтверждение такому тезису в части, касающейся внедрения

кантонной системы, мы находим среди множества нарративов, например, в одной из работ А.З. Асфандиярова, который писал: «При переводе башкир в военно-казачье сословие были умело использованы особенности их жизни и быта» [Асфандияров, 2005: 21].

Отдельные характерные черты менталитета народа по-разному влияют на процессы его ассимиляции. Изменяясь со временем под действием различных факторов, меняется и их способность замедлять ассимиляцию либо наоборот, ускорять ее. Воинственность башкир как важнейшая характеристика их менталитета, на наш взгляд, тоже претерпела наибольшую трансформацию, причем под действием именно тех событий и явлений российской колониальной истории, во время которых она была использована. К сожалению, на сегодняшний день мы видим, что оценка этих явлений носит по большей части односторонний характер, например, З.Н. Рахматуллина приводит участие башкир в войне Российской империи против наполеоновской Франции в 1812 году, а также в рядах Красной армии во Второй мировой войне лишь в качестве положительных примеров проявления воинственности башкир. Между тем, в её исследовании нас больше интересует вопрос, каким образом военный фактор изменил менталитет башкирского народа. По мнению указанного автора, «резкая смена естественного для народа уклада жизни, мрачная эпоха кантонного управления нарушили органичность внутренней и внешней жизни башкир, принципиально изменили повседневные ценностные ориентации, уничтожили многие положительные черты народа, привили такие, как апатичность и безынициативность, а пропасть между реальностью и желаемым привела к самоотчуждению народа» [Рахматуллина, 2007: 81]. Соглашаясь с исследователем, отметим, что отмеченные негативные явления, несомненно, создавали предпосылки для его последующей ассимиляции, а воинственность башкир была использована для достижения этого результата.

Регулярно башкир отправляли на войны против единоверцев, что не могло не вызывать у башкирских воинов кризиса религиозного аспекта этнического самосознания. Так, например, в мае 1809 года в казахскую степь был послан карательный отряд из одной пограничной крепости. Для усиления этого отряда были вызваны из 9-го башкирского кантона 300 башкир. В июне того же года в казахскую степь по заданию военных властей для выполнения карательной функции отправился отдельный отряд из

800 башкир. Этим отрядом у казахов были отогнаны 406 лошадей и 20 голов рогатого скота. Далее, в 1837-1838 гг. башкиры были привлечены для борьбы против казахов-адаевцев, а также для подавления восстания казахов под предводительством Исатая Тайманова в Букеевской Орде. В ходе карательной экспедиции было убито 80 мирных жителей из рода Дюрт-Кара и отогнано множество скота. В 1838 году почти двухтысячный отряд из уральских казаков и башкир был отправлен на р. Тургай против Кенесары Касымова. В плен были взяты несколько казахов, большое количество скота было угнано. В 1843 году поход был повторён, в результате чего Кенесары Касымов был разбит на броде Тайпак. В 1839-1840 гг. тысячи башкир участвовали в захватническом Хивинском походе, который возглавил оренбургский военный губернатор Перовский, поход бесславно провалился. Многие башкиры погибли от обморожений и простуд. Большинство выживших пострадали от телесных наказаний, особенно в колонне генерал-майора Циолковского, прозванного "живодером". Далее, в русско-турецкой войне 1828-1829 годов участвовало два башкирских полка. Также, башкирам приходилось заниматься подавлением выступлений мусульманского населения в самой Башкирии, как например это произошло в 1835 году. Все эти эпизоды, конечно, наносили ущерб приверженности башкир исламской солидарности и исламской этике. И в мирных делах военные власти препятствовали свободной религиозной жизни мусульман. По утверждению историка И.М. Гвоздиковой, военный губернатор Перовский с недоверием относился к мусульманскому духовенству Башкирии и подвергал его суровому полицейскому контролю. Например, он потребовал от Оренбургского Магометанского Духовного Собрания все фетвы и увещательные воззвания к народу присылать из Уфы в Оренбург для предварительного рассмотрения военным губернатором [Гвоздикова, 2010: 14]. В результате таких ограничительных мер, а также милитаризации в целом общественного сознания башкир, авторитет мусульманского духовенства среди них со временем сильно упал. Перед отменой кантонной системы управления в Башкирии, правительственные наблюдатели в 1864 г. сообщали, что: «муллы вообще не пользуются большим уважением и значением в частной жизни башкир и потому, не участвуя на общественных сходках, не могут иметь влияние ни на действия общества, ни на частные желания башкир...», а представитель коренного населения Альмухамет Куватов заметил, что башкиры

«не всегда следуют правилам Аль-корана и смыслу шариата, так что большая часть из них, отступая от правил магометанского закона, не слушается муллов, не ходит в мечети для совершения пятивременных в день молитв и даже не соблюдает поста (ураза)» [Асфандияров, 1997: 85].

В результате всего этого, в период военного кантонного управления башкиры постепенно стали ощущать себя несвободными, подневольными людьми по отношению к русским военным властям. Приходилось выполнять черную работу не только в переносном, но и в буквальном смысле. Один из командующих Башкирского войска, Н.П. Беклемишев, пытавшийся реформировать систему, сообщал, что ежегодно несколько сот башкир наряжается из южных кантонов для земляных работ в Оренбург, при этом они там пребывают в жестокой нужде, в достаточно унижительных условиях вместе с арестантами, и такой характер службы их оскорбляет [Рахимов, 2014: 450].

Ломка национального характера происходила не без сопротивления. Например, башкир из Верхнеуральского уезда, Биш-батыр, в 1838 г. с товарищами взбунтовался против каторжных условий труда на строительстве оборонительных сооружений и тяжелых условий несения линейной службы. Он создал небольшой отряд и в течение 10 лет вел партизанскую деятельность в лесах Тамьянской и Бурзянской волостей, лишь в 1848 году он был пленен отрядом уральских казаков. Также, учитывая недовольство части башкир фактами использования российским правительством башкирских отрядов против мусульман, во время Крымской войны башкирские полки не были отправлены Николаем I к театру военных действий против турок. Их было решено отправить охранять Прибалтику от возможного англо-французского десанта.

О деструктивных изменениях в менталитете башкир в течение кантонного периода свидетельствует и появление у них нарочно сочиненных в угоду начальству песен, восхваляющих военных чиновников, например песни «Циолковский» и «Перовский», которые потом стали считаться народными. Если раньше в башкирской культуре такими поэтами, как Салават Юлаев, воспевалась идея свободы, то теперь о ней почти совсем не упоминалось. Такие настроения в башкирском обществе ускоряли ассимиляцию, ведь свободолюбие наряду с воинственностью было одной из главных характеристик менталитета башкир,

помогавшего им сохранить свою духовную целостность. Русский этнограф Василий Черемшанский, незадолго до окончания периода кантонной системы писал о башкирах: «...Дикий и необузданный, привыкший действовать самопроизвольно, не терпящий над собою никакой власти, одним словом, народ буйный и своевольный, в настоящее время представляет народ мирный, терпеливый и покорный, не имеющий уже того строптивого духа. Глядя на башкир, трудно себе представить, что это был когда-то многочисленный и сильный народ, которому принадлежала, за небольшим исключением, вся земля между Камой и Волгой до Самары, Оренбурга и Орска (тогда еще не существовавших) и на восток по Миассу, Исети, Тоболу и Иртышу до Оби. Осталась лишь бледная тень его прежнего мужественного облика, полного гордости и достоинства. Забыты все притязания на бесконечный простор зауральских степей, бесследно исчез воинственный дух вместе с многочисленными стадами, привольем отдаленных степей» [Черемшанский, 1859, 13].

ЛИТЕРАТУРА

Асфандияров А.З. Башкирия после вхождения в состав России (вторая половина XVI - первая половина XIX в.). Уфа. 2006.

Асфандияров А.З. Башкирская семья в прошлом (XVIII - первая половина XIX в.). Уфа, 1997.

Асфандияров А.З. Кантонное управление в Башкирии (1798-1865). Уфа, 2005.

Гвоздикова И.М. Отчет Оренбургского военного губернатора В.А. Перовского по управлению краем (1833-1842): Документальная публикация. Уфа, 2010.

Налчаджян А.А. Этногенез и ассимиляция (психологические аспекты). Москва, 2004.

Рахимов Р.Н. Военная служба нерусских народов юго-востока России в XVIII в. как фактор интеграции в империю. //Проблемы национальной стратегии, № 3 (30), 2015.

Рахимов Р.Н. На службе у «Белого царя». Военная служба нерусских народов юго-востока России в XVIII — первой половине XIX в. Москва, 2014.

Рахматуллина З.Н. Менталитет башкир: сущность, характеристики. Уфа, 2007.

Соловьев С.А. История России с древнейших времен. Книга X. 1725-1740. Москва, 2011.

Сорокин П.А. Влияние войны на состав населения, его свойства и общественную организацию // Ж-л "Экономист", СПб, 1922.

Тавадов Г.Т. Этнология. Современный словарь-справочник. Москва, 2007.

Трепавлов В.В. Этническая политика и особенности управления национальными окраинами / В.В. Трепавлов // Российское государство от истоков до XIX века: территория и власть / отв. ред. Ю. А. Петров. М.: РОССПЭН, 2012.

Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859.

Шакурова Г.Р. Этническая идентичность современных башкир. Москва, 2006.

ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В МЕНТАЛИТЕТЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ

Никитина Эрбина Витальевна*

General and special in the mentality of the Turkic peoples of the Volga and Ural regions

ABSTRACT:

On the example of historical destiny and intercultural communication of the indigenous peoples of the Volga and Ural regions the author determines the general outline of the ethnic mentality of the Tatars, Bashkirs and Chuvashes. The general and special features in psychology, the way of life and culture of the Volga Türks are singled out in the context of several centuries.

KEY WORDS: ethnic mentality, Turks, Tatars, Bashkirs, Chuvashes

Этнический менталитет – это специфическая манера мышления и общения, присущая представителям одного народа, обусловленная социальными факторами, генетическими особенностями, психическим складом этноса и материально выраженная в его языке, словесности, однотипном поведении. На ментальность этнической группы влияют не только материальная сторона быта, но и эмоциональное и художественное восприятие мира, имеющиеся знания, рациональные конструкции,

*Кандидат философских наук, доцент, главный редактор редакционно-издательского отдела, Чебоксарский кооперативный институт (филиал) Российского университета кооперации, erbina@rambler.ru

мировоззренческие основы, общественные настроения (политические, религиозные и т.п.).

Представители той или иной этнической общности, обладающие особой ментальностью, предрасположены мыслить, чувствовать, действовать в рамках национальных традиций, норм и правил этикета. Некоторые нормы и правила различаются даже у близких соседей, поскольку при многих общечеловеческих качествах менталитеты народов так же своеобразны, как неповторимы их исторические судьбы. Народы Поволжья и Приуралья имеют значительное хозяйственное, культурное и этническое сходство, что обусловлено единой территориально-географической средой, однородными историческими, экономическими и социально-политическими условиями существования, тем не менее поволжские тюрки и финно-угры, живущие веками в схожих природных и исторических условиях, так и не ассимилировали друг друга, и не стали одним единым народом, одной общей нацией [см.: Никитина 2014]. Попытки объединить волжан в Идель-Уральскую общность принимались не раз, но безуспешно. Слияние не предвидится и в будущем.

В числе общих этнопсихологических особенностей представителей башкирского, мордовского, марийского, татарского, удмуртского, чувашского этносов можно выделить такие качества, как неприхотливость и непритязательность в быту, повседневной и профессиональной деятельности, исполнительность и настойчивость во всех видах труда, активно выраженный коллективизм и толерантность [Крысько 2002: 150]. Видимо, на самосознании поволжских народов отразились бедность земли и вековая нищета. Объективно складывавшиеся для всех народов Поволжья и Приуралья на протяжении столетий условия существования не давали оснований для довольства и безбедной жизни, способствовали формированию схожих особенностей характера, системы ценностей и мироощущения. «Минимум благ воспринимался благосклонно и с почтением. И если он не был достаточным для выражения восторга и радости, то по крайней мере не давал оснований роптать на судьбу и жаловаться на свою несчастливость» [Джидарьян 2001: 35].

В духовной культуре народов Поволжья и Приуралья заметные следы оставил каждый этап исторического развития и, прежде всего, изменения ментальности, связанные с подавлением этнорелигий, исламизацией и христианизацией в прошлые века. Например, по мировоззрению и поведению православные

чуваши в целом заметно ближе к этнорелигиозным мари́йцам и удмуртам, нежели родственным тюркам – мусульманским татарам. Последование чужой религии, особенно мировой (надэтнической) религии, неминуемо ведет к исчезновению этноса, ассимиляции его культуры с культурой народа-поработителя. Скажем, принятие ислама тюрками в X в. только на первых порах положительно сказалось на идеологии их государств (Тюркских каганатов). В дальнейшем проявились отрицательные стороны перехода в новую религию: вместе с забвением этнорелигии стали исчезать и тюркские национальные традиции, и обычаи. «Национальная идеология подменялась религиозной. Народ читал молитвы на чужом языке, не понимая сути и смысла. <...> Тюркские традиции, обычаи, мировоззрение, законы, стали подменяться арабскими. С принятием ислама тюркоязычные племена перешли на арабский алфавит, отказавшись от тюркского (руны). <...> Им теперь были недоступны древнетюркские книги и надписи, выбитые на камнях. <...> Тюрки были лишены источника живой силы, которая определяет самосознание народа, его национальный дух. <...> Тюрки были втянуты в величайшую религиозную войну Средних веков на Ближнем Востоке, где они вынесли основную тяжесть войны с крестоносцами, защищая арабские земли и религию ислам» [Безертинов 2001: 117].

Распространение христианства в России среди инородцев с XVI в. (после падения Казани в 1552 г.) также можно сравнить с культурной глобализацией, так как степень унификации основных параметров культур народов, вошедших в зону его влияния, и уровень нивелирования локального этнокультурного своеобразия были невероятно высоки. За четыре века православная идеология тесно переплелась с традициями, верованиями, умонастроением и мировосприятием чувашей, мари́йцев, мордвы, удмуртов, однако ценности русско-византийской церкви не стали базисными в их этноменталитетах. Об этом свидетельствуют, в частности, факты небрежного, нетрепетного отношения чувашских крестьян рубежа XIX-XX вв. к иконам православных святых. М. Горький в письме заведующему редакцией журнала «Наши достижения» В.Т. Бобрышеву от 26 октября 1935 г. писал: «Оригинальность Чувашии не только в трахоме, а в том, что еще в 90-х годах крестьяне в награду за хорошую погоду мазали губы Николая Мирликийского сметаной, а за плохую – выносили его на двор и сажали в старый лапоть. Это после доброй сотни лет обучения христианству. И в данном случае преданность старине языческой –

похвальна, как признак сознания народом своего достоинства» [Русские писатели... 2009: 180].

Неотвратимое влияние на менталитет тюрок Поволжья и Приуралья оказала русификация инородцев, которая произошла в России в XVIII-XIX вв. Царизм и церковь проводили русификаторскую политику, не вникая в духовные нужды инородцев и не признавая за ними права на сохранение родных языков. Миссионерская система образования и воспитания для нерусских народов Н.И. Ильминского хотя и сохраняла языки и культуры народов Поволжья, однако при этом на ментальном уровне приобщала инородцев к русско-европейской культуре и образу жизни. Дальновиден был русификатор Ильминский: «...не спешите насмехаться, как над логическою несообразностью, над нашей системой – русить инородцев посредством их родных языков» [Ильминский 1868: 88]. Действительно, в настоящее время в национальных республиках Российской Федерации языки титульных наций не выдерживают никакой конкуренции со стороны русского языка. По данным переписи населения 2010 г., 70,9% чувашей страны указали в качестве родного чувашский язык, а остальные 28,9% назвали русский. Это явление характерно для всех коренных российских народов, даже для татар, хотя и в меньшей степени: 79,2% татар России выбрали в качестве родного татарский язык, но 20,4% – русский. Мышление россиян глубоко русифицировано. Реальный билингвизм (владение в равной степени национальным и русским языком) в массе отсутствует, он сохраняется только в среде научно-гуманитарной и художественной элиты, национального учительства, работников национальных СМИ. Если учесть, что этноментальность в первую очередь транслируется через материнский язык как главное орудие воспитания и образования, то уже нельзя утверждать, что особенности менталитетов российских народов продолжают традиционно и стабильно воспроизводиться в новых поколениях и не заменяются общегражданской идентичностью и российской ментальностью.

Менталитет и поведение малых народов Поволжья сильно изменились с конца XVIII в. после подавления пугачевского бунта и с наступлением капиталистических отношений. В драматическом положении оказались все без исключения инородцы. Исследователь башкирского края В.М. Черемшанский во второй половине XIX в. отмечал: «...Дикий и необузданный, привыкший действовать самопроизвольно, не терпящий над собою

никакой власти, одним словом – народ буйный и своевольный, в настоящее время представляет народ мирный, терпеливый и покорный, не имеющий уже того строптивного духа» [Черемшанский 1859: 13]. «Места, где я был, все населены чувашами, черемисами и татарами. <...> Низшие начальники обращаются с ними, как с животными, совершенно забывая, что это такие же люди, как они сами, и хотя невежественные и не столь просвещенные, но в основе гораздо чище и лучше, чем они, и вообще менее испорченные», – делал выводы из своей служебной командировки в Поволжье И.Б. Пестель [цит. по: Васин, Коробов, Рейнфельдт 1966: 37]. Угнетенное настроение и подневольное положение народов сливалось с их национальными характерами. В итоге сформировался новый образ мышления и поведения – менталитет инородца, почти единый для всей имперской России – без максимализма, экстремизма, на основе непрерывного, кропотливого, фанатичного созидания вместо революционных разрушений и бунта.

У народов Поволжья и Приуралья до сих пор не наблюдается больших разногласий в вопросах воспитания детей, что объясняется единым крестьянским укладом жизни и быта семьи инородца в прошлом. Воспитание детей в дореволюционной деревне осуществлялось в основном в семье и религиозной школе (при татарских мечетях, чувашских серепах или русских церквях). Родители стремились воспитать детей хорошими тружениками, с детского возраста помогающими родителям и способными самостоятельно выполнять все виды работ в поле и дома [Татары... 1967: 265]. В основе воспитания детей лежал труд, что определяло роль и распределение обязанностей между родителями в воспитательном процессе. С малых лет сыновья преимущественно находились рядом с отцом и другими мужчинами в семье, приобщаясь к производительному труду. Дочери в меру своих возможностей помогали матери и остальным родственницам. При этом в распределении работ между детьми совершенно отсутствовал какой-либо четко выраженный возрастной принцип, не в пример половому, который по возможности строго соблюдался и соблюдается.

Ментально значимы формы общения и взаимоотношений родственников и свойственников. Во многих мордовских, чувашских, башкирских, татарских, марийских семьях и в настоящее время сохраняется традиция не называть родственников, особенно старших, по имени, а используют

специальные термины-обращения [Народы Приволжья и Приуралья... 1985: 127]. Это связано, прежде всего, с культом почитания предков, уважения старших, характерным для восточной этики, а также с функцией оберега, защиты от злых духов, врагов, чужаков через сокрытие собственного имени человека. Чувашская терминология родства является одной из самых развитых, близкой к китайской. В ней за каждым членом семьи закреплено нарицательное имя: от прадеда, деда и бабушки по линии отца (мазяк, азатте, азанне) и линии матери (мамак, кугазей, кугамай) до детей сестры и брата (асла ули, кезен херчче и т.д.).

Современные социологические исследования показывают, что у народов Поволжья и Приуралья сохраняется высокая традиционность и в гендерных отношениях. Любопытно сравнение отношения к женщине у тюрков – исповедующих ислам татар и башкир и православных чувашей. О бесправном положении женщины-татарки в семье и обществе, неразрывно связанном с сохранившимися патриархальными пережитками, широко известно. С развитием капиталистических отношений положение женщин в традиционных татарских семьях стало еще более тяжелым. Во второй половине XIX в. в литературе довольно часто упоминалась продажа татарок приезжавшим сюда восточным купцам, укрепился взгляд на женщину как на объект семейной собственности. Калым являлся важнейшим элементом брачных соглашений. Женщину продавали и покупали при заключении брака, в случае смерти мужа как семейную собственность ее оставляли в наследство братьям мужа [Татары... 1967: 24].

Считается, что отрицательную роль в этом сыграла мусульманская религия, веками проповедовавшая неравное положение женщины в семье, что всемерно поддерживалось господствующими сословиями татарского общества. С ранних лет девочка-татарка слышит о том, что надо быть покорной мужу, ибо повиновение ему равно повиновению богу, а мальчик знает, что ему предстоит быть господином над женой, – ислам всецело защищает права мужа. Но ссылка только на специфику религии не совсем верна. Если сравнить исторические судьбы татарской и башкирской женщины-мусульманок – это как небо и земля. Башкирская женщина пользовалась и пользуется большой свободой – вопреки устоявшемуся представлению о приниженном положении всех женщин Востока. В массе своей браки башкир

были моногамными, несмотря на разрешенное Кораном многоженство, и в семьях отношения между полами строились на равноправии и на равных обязательствах [Рахматуллина 2001: 82]. Несмотря на непререкаемый авторитет отца, воля которого была законом для всех, муж старался гуманно относиться к жене, детей почти никогда не наказывали. Башкирка – это девушка-джигит, «амазонка степей», которая скакала на лошади и стреляла из лука не хуже любого мужчины. Она самостоятельна в суждениях и поступках, в некоторой степени эмансипированна. Башкирка была другом и помощницей в суровой жизни кочевника-скотовода, ни перед кем не закрывала лица, нередко сама являлась инициатором развода, более половины башкирок дореволюционного времени знали грамоту. Пожилая женщина пользуется всеобщим уважением, во многих случаях ее голос решающий. По этим пунктам башкиры более похожи на не принявших ислам чувашей, нежели на татар.

По чувашской традиции отношение мужчин к женщинам было подчеркнуто почтительным и в семье, и на общенациональных мероприятиях. Чувашская женщина не знала паранджи и имела равное с мужчинами право голоса на собраниях и советах старейшин. Известны случаи, когда чувашская женщина вела конницу в атаку на врага. При совершении общеродового моления «сăра чўкё» (моление с пивом) за передний стол с главой рода по одну сторону сажались именно женщины и им поручалось произносить главные молитвы Верховному Богу (Мун Тора) и предстоящим перед ним добрым силам, и только за ними вступали в действие мужчины. Это же заметил арабский писатель Ахмед Ибн-Фадлан, путешествуя по Волге в 921-922 гг. После чтения дипломатического письма правителю Булгар он «вынул подарки, состоявшие из благовоний, одежд, жемчуга для его жены, и я непрерывно возлагал на него и на нее одну вещь за другой, пока мы не покончили с этим. Потом я облек его жену в почетный халат в присутствии людей, в то время как она сидела рядом с ним, – таков их закон и обычай» [Путешествие Ибн-Фадлана... 1939]. Женщины у древних тюрков и булгар не были бесправными, хотя зависели от мужей. Обычаи охраняли женщин и были очень строгими и жестокими по отношению к нарушителям их прав. Роль жены и матери невероятно высока и в современной чувашской семье. Как и прежде, чувашки острее чувствуют ответственность за детей и семью, бесконечно терпеливы к финансовым и житейским трудностям, стараются выбраться из

беды любыми допустимыми способами. Видимо, в их поведении проявляются глубинные основы древнего общетюркского этнического менталитета.

На формирование этноменталитетов и накопление знаний народами также влияли различные культурно-экономические связи. Например, башкиры резко отличались от родственного им татарского народа своим негативным отношением к таким качествам человека, как «прожорливость», расчетливость и хитрость в отношениях с людьми, необходимых для деятельности в сфере торговли. «Умение купли-продажи с выгодой для себя, что так высоко ценится у народов, занимающихся торговлей, не почиталось за особое достоинство в среде башкир. Они оценивали человека по совершенно другим меркам: в первую очередь, по широте души, щедрости, смелости и простоте» [Рахматуллина 2001: 119]. История хранит десятки случаев, когда башкиры из-за уважения задарма отдавали свои земли переселенцам-чувавам. Напротив, татары Поволжья – отличные коммерсанты – по традиции стремились оттеснить соседей, даже в диаспоре. Например, татарское селение Шыгырданына территории Батыревского района Чувашской Республики благодаря торговой напористости жителей в постсоветские переломные годы превзошло по богатству строений, культурных и религиозных объектов свой райцентр чувашское село Батырево. Татары и их предки издавна жили на больших торговых дорогах Восточной Европы и издревле были втянуты в оживленные экономические и культурные отношения с отдаленными странами Передней и Средней Азии, а позднее со своими западными соседями – русскими. Поэтому татарский менталитет – это менталитет торгового, предприимчивого народа, с традиционной тягой к знаниям и новому опыту, в то время как духовные установки менталитета башкирского народа изначально базируются на таких ценностях, как свобода (поставленная выше всякого другого блага), примат чувственного начала над рациональным, стремление к справедливости.

XX в. внес много позитивного и отрицательного в менталитет российских народов. Общественная реальность, политика постсоветского государства ввели разрушающие изменения в традиционный ритм общественно-семейных, гендерных, межнациональных отношений, обострили проблему отцов и детей, семьи и школы. Изменились модели поведения супругов, молодежи, подростков, обновилась модели самоохранительного

поведения (типы адаптации). В настоящее время уже трудно определить наверняка, что преобладает в этнических семьях – традиционные устои или «телевизионный» стандарт. Бесконтрольные потоки информации, идущие из СМИ и Интернета, вымывают и общее, и особенное в уникальных культурах башкир, татар, чувашей и других малых народов Российской Федерации.

ЛИТЕРАТУРА

Никитина Э.В. Общие и особенные черты в менталитетах народов Поволжья и Приуралья // Вестник Башкирского университета. 2014. Т. 19. № 2. С. 634-643.

Крысько В.Г. Этническая психология. М., 2002.

Джидарьян И.А. Представление о счастье в российском менталитете. СПб., 2001.

Безертинов Р.Н. Татары, тюрки – потрясатели Вселенной (История Великих Империй). Новосибирск, 2001.

Русские писатели о чувашах: сб. произведений / сост. и авт. вступ. статьи Ф.Е. Уяр. Чебоксары, 2009.

Ильминский Н.И. По делу образования инородцев. Письмо крестьянина села Ильмового Куста Буинского уезда Симб. губ. // Казанские губернские ведомости. 1868. 24 февраля. № 16. С. 87-88 (НА ЧГИГН. Ф. I. Ед. хр. 533. Лл. 273-275).

Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859.

Васин К.К., Коробов С.А., Рейнфельдт Б.К. Из истории развития философской и общественно-политической мысли в Марийском крае (дооктябрьский период). Йошкар-Ола, 1966.

Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н.И. Воробьев и Г.М. Хисамутдинов. М., 1967.

Народы Приволжья и Приуралья. Историко-этнографические очерки / отв. ред. Р.Г. Кузеев. М., 1985.

Рахматуллина З. Н. Особенности формирования и основные черты менталитета башкирского народа: дис. ... канд. филос. наук. Уфа, 2001.

Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. Перевод и комментарий / под ред. акад. И.Ю. Крачковского. М.; Л., 1939 // Сайт idrisi.narod.ru. 2003. URL: <http://idrisi.narod.ru/fadl-krach.htm> (дата обращения: 12.01.2016).

ТӘУЕЛСІЗ ҚАЗАҚСТАН ЖАҒДАЙЫНДАҒЫ САЯСИ БӘСЕКЕЛЕСТІК ЖӘНЕ ДЕМОКРАТИЯЛЫҚ ДАМУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Нұрымбетова Гүлшат Рамазанқызы*

The problems of political competition and democratic development in independent Kazakhstan

ABSTRACT:

In this article the author considers such categories as "competition" and "political competition". An analysis of the results of the past elections in Kazakhstan shows that for the development of democracy there needed not just a political participation of citizens, but also high political competition. The author, using T. Vanhanen's formula, determines the democratization index in Kazakhstan.

KEY WORDS: Political participation, democratization, electoral activity, electoral competition, democratization index.

Саяси бәсекелестік пен демократиялық даму өзара тығыз байланысты. Біз басты мәселеге көшпестен бұрын зерттеу барысында қолданылатын ұғымдарды анықтап, нақтылап алайық. Бірінші кезекте бәсекелестіктен басталық. «Бәсекелестік» латын тілінен аударғанда бірігіп жүгіру, жарысу дегенді білдіреді. Бәсекелестік көбінесе экономика саласымен байланысты қарастырылады. Саяси бәсекелестік саяси жүйелер мен режимдер сипатының бірі болып табылады. Саяси бәсекелестіктің болуы саяси жүйенің даму деңгейінің маңызды көрсеткіштерінің бірі. Саяси бәсекелестік билікке ие болу үшін жүретін саясат саласындағы бәсекелестік, оның нәтижесін бәсекелесушілер емес үшінші бір жақ анықтайды. Саяси бәсекелестік саяси нарықпен тығыз байланысты, ол саясаткерлердің саяси идеялары мен бағдарламаларының сайлауалды күресінен көрініс табады. Саяси бәсекелестіктің негізгі тетігі – сайлау процедурасы, орталық және жергілікті биліктің сайланбалы органдарына азаматтардың өкілдерін еркін сайлауы. Саяси бәсекелестіктің сипаты мен динамикасы азаматтардың саяси құқтары мен еркіндіктерінің, олардың мемлекеттік және жергілікті билікті қалыптастыруға қатысты құқтарының сақталуымен, олардың қорғалуымен тікелей

* саяси ғылымдарының докторы, профессор, Абай атындағы ҚазҰПУ

байланысты және сонымен анықталады. Демек, саяси бәсекелестік демократиялық құндылықтарды жетілдіріп, нығайтатын тетіктердің бірі.

Жалпы қазіргі кезеңде экономикалық бәсекелестік, құқықтық саладағы бәсекелестік, білім саласындағы бәсекелестік, әлеуметтік институттар бәсекелестігі, идеялар бәсекелестігі туралы жиі айтылады. Мысалы, бәсекеге қабілетті маман дайындау, бәсекеге қабілетті ұлт т.с.с.

Саяси ғылымда саяси жүйенің дамуы мен демократиялық құрылыстың әрқилы қырларын, соның ішінде саяси бәсекелестікті, қамтитын әртүрлі демократия индекстері қалыптастырылған. Соған сүйене отырып, тәуелсіз Қазақстан жағдайындағы саяси бәсекелестікті анықтап көрелік. Саяси бәсекелестіктің басты тетігі сайлау дедік.

Қазақстанның заманауи сайлау жүйесінің негізі 1995 жылы қабылданған Конституциямен қаланды. Конституцияның енгізген жаңалықтарының бірі – екі палаталы, Сенат және Мәжілістен тұратын, парламенттің құрылуы болатын.

Қазақстан Республикасында Конституция бойынша еркін сайлаулар халықтың тікелей еркін білдірудің бірден бір жолы. Сайлау құқы Республика азаматтарының сайлауларға өз еркімен және ашық қатысуына кепілдік береді. Қазақстан Республикасының конституциялық заңына сәйкес жалпыға бірдей, тең және төте сайлау негізінде Президент, мәжіліс және мәслихат депутаттары сайланады. Сенат депутаттары жанама сайлау құқығы негізінде жасырын дауыс беру жолымен сайланады.

Сайлау қандай принциптер негізінде ұйымдастырылғаны көрсеткіш болуы керек. Себебі, кеңестік дәуірде де сайлаулар ұйымдастырылған, азаматтар сайлауға қатысуға және сайлануға құқылы болды. Тіптен сайлаушылар сайлауға 99-100% дейін қатысып отырған. Бұл сайлау науқандарының тәртіпті заңдастыру, саяси әлеуметтендіру мен саяси ағартушылық құралы болғаны түсінікті. Себебі, сайлау өзінің негізгі міндетін орындай алмады, яғни адамдарға өз өкілдерін таңдау мүмкіндігін берген жоқ. Сайлаушылар баламасыз, жоғарыдан ұсынылған бір ғана үміткерге дауыс беруге тиіс болды. Ал 1991-2017 жылдар аралығында Қазақстанда өткен Президенттік, Парламент мәжілісіне және мәслихат сайлауларына келетін болсақ, олардың басты айырмашылығы сайлаулардың еркін, бәсекелестік негізде ұйымдастырылуында. Сонымен бірге, кеңестік дәуірде азаматтар

сайлауға қатысуды өздерінің еркін білдіруден көрі міндеті ретінде қабылдаған.

Ал бүгінгі күні Сайлау туралы заңға сәйкес Орталық сайлау комиссиясы заңмен талап етілетін құжаттары болған жағдайда Президенттікке үміткерлер нешеу болса да, Мәжіліс және мәслихат депутаттығына кандидаттардың кез келген санын тіркеуге тиіс. Сайлау комиссиясы тіркеуден бас тартқан жағдайда үміткер Орталық сайлау комиссиясына немесе сотқа шағым жасауға құқылы.

Сондықтан осы 1991-2017 жылдар аралығында өткен сайлаулардың бәсекелестікке негізделуінің бір белгісі сайлау додасына түскен үміткерлер санына қатысты. Осы уақытта қолданыста болған Қазақстан Республикасындағы сайлау туралы заңға сәйкес Президентті және Парламент депутаттарын сайлау кезінде дауыс беруге қатысқан сайлаушылардың елу пайызынан астамының дауысын алған; ал қайта дауыс беру кезінде басқа кандидатқа қарағанда дауыс беруге қатысқан сайлаушылардың дауыс санының көпшілігін алған, ал мәслихаттардың депутаттарын сайлау кезінде басқа кандидаттарға қарағанда дауыс беруге қатысқан сайлаушылардың дауыс санының көпшілігін алған кандидат сайланған болып саналатын еді [Қазақстан Республикасындағы сайлау туралы 2004: 248]. Осы мажоритарлық сайлау жүйесі 1998 жылға дейін сақталды.

Заң ережелері сайлау додасына түсуші үміткерлер санын көбейтіп, сайлауалды бәсекені жандандырды. Мысалыға, Парламент Мәжілісіне сайлаулар барысында 1995 ж. желтоқсан айында - 67 мандатқа 285 үміткер [Сообщение ЦИК РК 1995], 1999 ж. қазан айында - 67 мандатқа 566 үміткер болған [Сообщение ЦИК РК 1999], 2004 ж. қыркүйектегі Парламент Мәжілісінің депутаттығынан үміткер ретінде 67 мандатқа 513 адам ұсынылған [Әлісұлтан Құлнбай 2004]. Сонымен, 1995 ж. бір мандатқа - 4, 1999 ж. - 8, 2004 ж. – 7,6 үміткерден келіп отыр.

Парламент Мәжілісі депутаттарының құрамындағы партия мүшелерінің саны да дәл осы 1999 жылғы сайлаудан кейін түбірімен өзгерді. Егер 1995 жылғы сайлау нәтижесінде Парламент Мәжілісінде саяси партия мүшелері - 61,2% құраса, ал 1999 жылғы Парламент Мәжілісінде - 84,4% құрады. Бұл, әрине, 1998 жылғы ҚР Сайлау туралы заңына енгізілген өзгерістермен байланысты еді. Сайлау туралы заңға енгізілген өзгерістерге сәйкес саяси партияларға Парламент Мәжілісінен пропорционалдық негізде сайланатын 10 орын берілді. Яғни, осы уақыттан бастап елімізде аралас сайлау жүйесі қалыптасты.

Сайлау нәтижелерін тағы басқа қырынан талдап көрелік. Біз өз зерттеуімізде Қазақстандағы демократия деңгейін анықтау үшін зерттеуші Т. Ванханеннің демократияландыру индексіні басшылыққа алдық, себебі ол Р.Даль тұжырымына сүйене отырып саяси жүйенің демократиялану деңгейін анықтау үшін саяси бәсекелестік пен саяси қатысу сияқты көрсеткіштерді, өлшемдерді негізге алады. Т.Ванханен оны демократияның пайда болуын және ол үдерістің қоғамдағы билік ресурстарын бөлуден тәуелділігін зерттеу үшін әзірлеген. Ол заманауи демократиялық қоғамдарда саяси билік халықтан тәуелді деген болжамды ұстанады.

Демократияландыру индексіні анықтай отырып, Т. Ванханен саяси жүйелерді демократиялық, жартылай демократиялық және демократиялық емес деп жіктейді. Т. Ванханен бірінші индикатор - бәсекелестік деңгейін (К) парламенттік немесе президенттік сайлаулар кезіндегі кішігірім және оппозициялық партиялар жинаған дауыс бөлігімен анықтайды. Бұл бөлік жүзден өкіметтік партия жинаған дауыс пайызын алып тастау арқылы есептеледі.

Екінші индикатор - электоралдық қатысу деңгейін (У) сайлауға қатысқан тұрғындар бөлігі ретінде анықтайды. Пайыздық бөлік тұрғындардың сайлау құқы бар санымен емес, жалпы тұрғындар санымен есептеледі.

Мінеки, осы екі индикатор негізінде Т.Ванханен демократияландыру индексіні есептеуді ұсынады. Т.Ванханеннің демократияландыру индексіні есептеу формуласы келесі: $ID=K \times U / 100$ [Сморгунов Л 1999: 149, 226]. Сонымен, демократиялық саяси жүйелер үшін электоралдық бәсекелестік деңгейі -30% және одан жоғары, электоралдық қатысу деңгейі 15% және одан жоғары, демократияландыру индексі 5% жоғары болуы тән. Жартылай демократия үшін электоралдық бәсекелестік - 20-30%, электоралдық қатысу -10-15%, ал демократияландыру индексі -2-5 құрайды. Ал бұл деңгейден төмен көрсеткіштер саяси жүйенің демократиялық емес екендігін көрсетеді.

Біз өз талдауымызда 1999, 2004, 2007, 2012, 2016 жылдардағы Қазақстан Республикасының Парламент Мәжілісіне сайлаулардың қорытындылары мен сабақтарын алды. Себебі, дәл осы 1999 жылы Сайлау туралы заңға өзгеріс енгізілген болатын, оған сәйкес Парламент Мәжілісінің құрамы пропорционалдық сайлау жүйесі бойынша сайланатын 10 депутаттық мандатқа кеңейтілді. 7 пайыздық кедергіні еңсерген партия ғана Парламент Мәжілісіне өз өкілдерін өткізуге құқылы болды.

Сонымен, 1999, 2004, 2007, 2012, 2016 жылдардағы Парламент Мәжілісіне сайлаулардың қорытындыларының негізінде

электоралдық бәсекелестік, электоралдық қатысу, Қазақстандағы демократияландыру индексін анықтап көрелік.

1999 жылғы Парламент Мәжілісіне сайлау нәтижелері бойынша бәсекелестік деңгейі - 31,26%, электоралдық қатысу деңгейі - 35%, ал демократияландыру индексі - 10,94% құрайды.

Кезекті 2004 жылғы күз айында өткен Парламент Мәжілісіне сайлау нәтижелеріне келетін болсақ, онда бәсекелестік деңгейі - 20,94%, электоралдық қатысу деңгейі - 32%, демократияландыру индексі - 6,6% құрайды.

Басқаша айтқанда, Ванханеннің демократияландыру индексі бойынша жоғарыда көрсетілген сайлаулар нәтижелерін талдауға сүйенсек Қазақстанды демократиялық елге жатқызуға болады. Бірақ біз электоралдық қатысу деңгейінің жоғары болғанына карамастан электоралдық бәсекелестік деңгейінің төмен болып отырғанына аса көңіл бөлуіміз керек.

Парламент Мәжілісіне 2007 жылғы, сондай-ақ 2012 жылғы, 2016 жылғы сайлаулар нәтижелеріне 2007 жылы Конституцияға енгізілген өзгерістер ықпал еткені күмән тудырмайды. Мәжілісті қалыптастырудың жаңа тәртібі енгізілді: 107 депутаттың 98 партиялық тізім бойынша жалпыұлттық сайлау округінен пропорционалдық негізде, ал 9 депутат Қазақстан халқы Ассамблеясынан сайланады. Осы жаңа тәртіп электоралдық бәсекелестік пен елдің демократияландыру индексіне әсер етпей қоймады.

2007 жылғы сайлау нәтижелері электоралдық қатысу деңгейінің (40,54%) жоғары болғанына карамастан электоралдық бәсекелестік деңгейі 11,59% дейін, ал демократияландыру индексі - 4,7% дейін төмендегенін көрсетті. Осылайша, Қазақстан жартылай демократиялық елдер қатарына кірді. 2007 жыл тәуелсіз Қазақстан тарихында саяси жаңару жылы, әрі Қазақстанның 2010 жылы ЕҚЫҰ төрағалық ету туралы шешімнің қабылданған тарихи жыл екенін де ұмытпауымыз қажет. Дәл осы шешім, біздің ойымызша, еліміздегі демократиялық үдерістерді одан әрі тереңдетіп дамытуға себепкер болды. 2009 жылы «Қазақстан Республикасындағы саяси партиялар туралы» заңға енгізілген түзетулер мен толықтырулар саяси аренадағы жағдайдың қалыптасуына ерекше мән берді. Олар саяси партиялар қызметінің ұйымдық-құқықтық қырларын жетілдіруге, қазақстандық қоғамдағы демократиялық үдерістерді дамытуға және әлемдік талаптарға сай келетін саяси жүйені қалыптасыруды қамтамасыз етуге бағытталған болатын. Айта кеткен жөн, Заңды жүзеге асыру оң нәтижелерін берді. Бұл Парламент Мәжілісіне 2012 және 2016 жылдардағы сайлаулар нәтижелерінен байқалады. 2012 жылғы

Парламент Мәжілісіне сайлау нәтижелеріне сүйенсек электоралдық қатысу - 42% дейін, электоралдық бәсекелестік - 23% дейін, ал ал демократияландыру индексі - 9,6% дейін көтерілді. 2016 жылы электоралдық қатысу - 43% дейін көтерілсе, ал электоралдық бәсекелестік - 17,48% дейін, демократияландыру индексі - 7,5% дейін төмендегенін байқаймыз.

Жалпы дамыған демократиялық елдермен салыстырғанда Қазақстанда электоралдық қатысу деңгейі өте жоғары. Бірақ бұл, біздің ойымызша, кеңестік заман сарқыншағымен байланысты. Қазақстан азаматтары әлі де болса тәуелділік мәдениетінен арыла алмай келеді. Екінші жағынан, электоралдық бәсекелестік деңгейі төмен болса, электоралдық қатысу деңгейі де, демократияландыру индексі де әлсіз болады. Мысалыға, 1999 жылы бәсекелестік деңгейі 31,26% болғанда, демократияландыру индексі де біршама жоғары болды - 10,94%. 2004 жылғы сайлауда бәсекелестік деңгейі 20,93% төмендегенде тиісінше демократияландыру индексі де 6,6% дейін төмендеді. 2007 жылмен салыстырғанда (11,59%) 2012 жылы электоралдық бәсекелестік 23% дейін, тиісінше демократияландыру индексі 4,7% – 9,6% дейін көтерілді. Қызықты жағдай қалыптасып отыр: саяси бәсекелестік төмен болғанына қарамастан «саяси қатысу» жоғары. Әрине, бұл биліктің «қатысуынсыз» мүмкін емес.

Қорытындылар болсақ, демократия өміршең болу үшін азаматтардың саяси белсенділігі мен саяси бәсекелестік ауадай қажет. Тарихи тәжірибе демократияға өту барысында саяси бәсекелестік саяси қатысудың негізін құраған жағдайда сәтті, ал, саяси қатысу саяси бәсекелестіктен басым болған жағдайда демократияға өтудің сәтсіз болатындығын дәлелдеп отыр. Әрине, ХХ ғасырдың 90 жылдарындағы трансформациялар демократияға өтудің саналуан жолдарын көрсетті. Бұған қарамастан, біз саяси бәсекелестік пен саяси қатысу сияқты демократияның маңызды сипаттарының кезектілігі (қатар немесе әртүрлі уақытта дамуы) мәселесіне ерекше көңіл аударуымыз керек. Сондықтан еліміздегі демократия тарихы келте болмас үшін ашық саяси бәсекелестік пен көптеген бәсекеге қабілетті партиялар қажет.

СІЛТЕМЕЛЕР

Қазақстан Республикасындағы сайлау туралы: Қазақстан Республикасының Конституциялық заңы: 2004 жылдың 10 мамырына дейінгі өзгертулер мен толықтырулар енгізілген ресми мәтін. Алматы: Жеті жарғы, 2004. - 248 бет.

Сообщение ЦИК РК о результатах выборов депутатов Мажилиса Парламента Республики Казахстан // Казахстанская правда. - 20 декабря 1995.

Сообщение ЦИК РК о результатах выборов депутатов Мажилиса Парламента РК // Казахстанская правда. - 12 октября 1999.

Әлісұлтан Құланбай Кандидаттар ұсыну мерзімі аяқталды // Егемен Қазақстан, 11 тамыз, 2004 ж.

Сморгунов Л. Сравнительная политология: теория и методология измерения демократий. Спб., 1999. с.149, 226.

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ҚОҒАМДЫҚ ЕҢБЕК ФЕНОМЕНИ: ЕҢБЕКТІ ҒЫЛЫМИ ҰЙЫМДАСТЫРУДЫҢ КЕҢЕСТІК ПРАКТИКАСЫ

Нұрман Шолпан Төрегелдіқызы*

Кеңестік қоғамдық еңбектің ғылыми негіздерін, еңбек нормасын, еңбек өнімділігін және т.б. ғылыми категорияларды зерттеуге алу 1950-ші жылдың ортасынан бастап жанданды. Және де Кеңестер Одағында еңбекті ғылыми ұйымдастырудың негізі Тейлор, Гейберт, Ганнт, Файол, Эмерсон, Кнеппел сияқты шетелдік ғалымдардың еңбектерін зерттеудің барысында қаланды.

1921 жылдың 24 тамызында Еңбек және қорғаныс кеңесі Еңбек орталық институтын ұйымдастыру және міндеттері туралы декретке қол қойды. Бұл институт кеңестік еңбекті ғылыми ұйымдастырумен айналысқан ғылыми-әдістемелік орталық болды. Еңбек институты зерттеулер жүргізді және оны практикада іске асырды. Институт жасаған еңбек нұсқаулығы бір-бірімен байланысты үш бағытты қамтыды:

- өндірістік процестердегі еңбек қозғалысының теориясы мен жұмыс орнын ұйымдастыруды;
- өндіріске тиімді оқыту методикасын;
- басқару процестерінің теориясын.

1955 жылы сала аралық экономика проблемаларын және еңбекті ұйымдастыруды үйлестіру жұмыстарын жүргізу қажеттілігін шешу үшін Еңбек ғылыми-зерттеу институты құрылады.

* т.ғ.к., Абай атындағы ҚазҰПУ-дың доценті

Еңбек институтының көптеген филиалдары болды. Алдыңғы қатарлы өнеркәсіп орындарымен бірлестікте жұмыстар атқарды. Және еңбек процестерін жетілдіру, материалдық ынталандыруды ұйымдастыру, жұмысшылардың, ИТҚ және қызметкерлердің жұмыс күнінің нормасын анықтау сияқты кең және кешенді зерттеулер жүргізді. Зерттеулердің нәтижесінде жасалған сала аралық әдістемелік ұсынымдар еңбекті ұйымдастыру мен өндіріс тиімділігін арттыруға қолданыла бастады.

1957 жылы Свердловск қаласында еңбекті ұйымдастыру мәселесіне арналған ғылыми конференция өтеді. Осы уақыттан бастап еңбекті ғылыми ұйымдастыру жұмысы қайтадан жанданады. Осы орталықтың ұсынуымен және бақылауымен еңбек күнделіктілігіне бірқатар жаңалықтар енді.

Партия риторикалары мен шешімдерінде еңбекті және өндірісті ұйымдастыруды жетілдіру қажеттілігі айтыла бастады. 60-шы жылдардың экономикалық реформасында еңбекті және өндірісті ғылыми ұйымдастыру негізгі құрал болу қажеттігі негізделді. Оның мазмұны жабдықтар мен жұмыс күшін толық және тиімді пайдалануға, еңбек шығындарын және өндірістік емес жұмыс уақытын барынша қысқартуға сайды. Елдегі еңбекті ғылыми ұйымдастыруды басқару және оны үйлестіру КСРО Министрлер кеңесінің еңбек және жалақы жөніндегі мемлекеттік комитетіне жүктелді.

Одақтағы еңбекті ғылыми ұйымдастыруды негіздеп насихаттауды 1967 жылы шілдеде өткен бүкілодақтық кеңес атқарды. Онда еңбекті ғылыми ұйымдастыру теориясы қорытылды, оның анықтамасы жасалды, элементтері мен мазмұны айқындалды. Кәсіпорындардағы еңбекті ғылыми ұйымдастырудың озық тәжірибелері қорытылды:

еңбекті рационалды бөлу;

еңбек ету жолдары мен әдістерін рационалдандыру;

еңбек орындарын жарықтандыру мен жоспарлауды рационалдандыру;

жұмыс орындарын ұйымдастыру мен қызмет көрсетуді рационалдандыру;

еңбек жағдайын жетілдіру;

қосымша жұмыстарды рационалдандыру;

инженер-техниктер мен қызметкерлердің еңбегін рационалдандыру;

Кеңестің ұсынымдарында еңбекті ғылыми ұйымдастыру бойынша жұмыстың нақты жоспарлау жүйесі, кәсіпорын қызметін

жасау және нығайту ұсынылды. Ғылыми-зерттеу институттарының еңбекті ұйымдастыруды күшейту міндеттері анықталды. Бұдан кейінгі жылдарда бірқатар типтік жобалар жасалды: жұмыс орнын және жұмысшылардың еңбегін ұйымдастырудың типтік жобасын енгізу, участоктер мен цехтарды ұйымдастырудың типтік жобасын енгізу; кәсіпорын еңбегін ұйымдастырудың типтік жобасын енгізу; кәсіпорындардағы еңбек және демалыс тәртібінің типтік жобасын енгізу; бригадалық шаруашылық есепті енгізу және т.б.

Бүкілодақтық кеңес өткеннен кейін КСРО Еңбек мемлекеттік комитеті жанынан Еңбекті ғылыми ұйымдастыру және өндірісті басқарудың бүкілодақтық ғылыми-әдістемелік орталығы құрылды. Орталық пен Еңбек ҒЗИ сала аралық басшы ғылыми-зерттеу ұйымдарына айналды. Орталық салалық еңбекті ғылыми ұйымдастыру үйлестіруші болды. Кәсіпорындарда еңбекті ғылыми ұйымдастыру (ЕҒҰ) қызметтері – лаборатория, бюро, бөлімдер – жасақталды.

Осы 1967 жылы 5 тамызда ҚазКСР Түсті металлургия министрлігінің бұйрығымен ЕҒҰ және өндірісті басқару орталығы құрылды. Орталық тікелей министрліктің өзіне бағынды. Нормативтік-зерттеу лабораторияларымен (станция, бюро, топтар), кәсіпорындармен және КСРО Түсті металлургия министрлігінің тиісті институттарымен бірлесіп жұмыс жасайды [1, 3].

Халық шаруашылық жоспарларында ЕҒҰ бойынша міндетті тапсырмалар енгізілді. Ол тапсырмалар өнеркәсіп орындарының техникалық және қаржы жоспарларына кіргізілді. Кәсіпорындарға еңбекті ғылыми ұйымдастыру шараларын енгізу туралы жылдық статистикалық есеп тапсырып отыру міндеттелді. Бұл шараларды іске асыруға кәсіподақтар белсенді тартылды.

Мысалы, 1969 жылда Ащысай полиметалл комбинатында еңбекті ғылыми ұйымдастыру енгізу тиімділігі 5000 сом қосымша табыс көлемінде жоспарланыпты. Іс жүзінде тиімділік 5828 сомды құрады деп көрсетілген. Комбинат ұжымы 3 тоқсан қорытындысы бойынша 3-ші дәрежелі сыйлық ақыға қол жеткізген [2, 8].

Еңбекті ғылыми ұйымдастыру мәселелерін зерттеуге жоғары оқу орындары да тартылды. 1967/1968 оқу жылынан бастап еңбекті ұйымдастырушы инженер мен техниктер (қазіргі тілмен айтқанда менеджерлер) дайындау ұсынылды. Жоғары оқу орындарында, техникумдарда, кәсіби-техникалық училищелерде еңбекті ғылыми ұйымдастыру курстары енгізілді.

Сонымен, еңбекті ғылыми ұйымдастырудың негізгі міндеті алдыңғы қатарлы ғылым мен техниканың негізінде еңбек өнімділігін арттыру, өндіріс технологиясын жетілдіру, еңбек жағдайын жақсарту және механикаландыру мен автоматтандыру арқылы еңбек етуді жеңілдету, техниканың қауіпсіздігін қамтамасыз ету, жұмысшылардың біліктілігі мен ғылыми-техникалық деңгейін көтеру, еңбек тәртібін нығайту кешенді міндеттерін шешумен байланысты болды. Ал еңбек өнімділігін арттырудың кеңестік қоғамдық өндірістегі практикасы түрлі еңбек жарыстарын ұйымдастыру арқылы іске асты. 1960-шы жылдардағы жұмысшылардың әлеуметтік-мәдени қызметке тарту шараларымен сипатталады. Осы жылдары өнеркәсіп орындары арасында коммунистік еңбек, жоғары мәдениетті кәсіпорын сияқты қозғалыстар көбейді.

Коммунистік еңбек үшін қозғалысы коммунистік еңбек бригадаларының құрылуын туғызды. Бұл қозғалыс кенейе бара, өндіріс орындарының түгелдей қатысуымен де жалғасып жатты. Қазіргі заманғы энциклопедиялардан коммунистік еңбек бригадасының мынадай анықтамасын көреміз: «Бригада коммунистического труда – одна из самых знаменитых и раздутых идеологических компаний, в конечном счете имевших целью поднять энтузиазм рабочих, повысить качество и производительность труда и улучшить моральное состояние общества без изменения системы организации производства и повышения оплаты труда» [3].

Жалпы бұл қозғалыс 1958 жылдың күзінде пайда болған. Бригада мүшелері (көбіне партком мен завкомның нұсқауымен және қысымымен) жоғары еңбек өнімділігіне қол жеткізетіні туралы міндеттемелер алды. Мұндай бригадаларда еңбек тәртібін бұзу, жұмысқа кешігу немесе келмеу, маскүнемдікке салыну, ұрлық жасау сияқты теріс әдеттерге қарсы да күрес жарияланды. Яғни, бұл қозғалыс жұмыста да, өмірде де моральдық жоғары қасиеттерге ие болу талаптарын көтерді. Кеңестік еңбек тарихында еңбек етуді «революция жетістігімен» байланыстыратын және революционерлерше еңбек етуге шақыратын түрлі науқандар мен қозғалыстар болғаны белгілі. Мысалы, екпінділер, стахановшылар қозғалысы. Ал коммунистік еңбек қозғалысының олармен салыстырғанда ерекшеліктері болды. Ол ерекшелікті партия құжаттарында былай түсіндірді: «... в нем органически сочетается борьба за достижение на основе новейшей науки и техники наивысшей производительности труда и воспитание нового

человека — хозяйина своей страны, который постоянно смотрит вперед, дерзает, думает, творит» [4].

Білімі мен кәсіби біліктілігін үнемі көтеру және ұжымның бірігіп мәдени демалуы, бірге театрға бару, туристік сапарға шығу үрдістері қалыптасты. 1964 жылғы ресми мәліметтер бойынша, Кеңестер одағында коммунистік қозғалыс бригадаларында 26 млн. адам болған.

1969 жылдың қорытындысы бойынша, коммунистік еңбек атағын Ащысай полиметалл комбинатының 4 ауысым жұмысшылары мен 2 бригадасы және 100 адам коммунистік еңбек озаттары атанды. Бұл барлық жұмысшылардың 76% құрайды. Өндірістік жоспар 108,7% орындалған. 1968 жылмен салыстырғанда 13% артық. Қосымша табыс көлемі 140 мың сом [5, 3-4]. Еңбек тәртібі мен қоғамдық тәртіпті бұзушылық тіркелмеген. Көріп отырғанымыздай, коммунистік еңбек қозғалыстарының жеңімпазы атану үшін еңбек өнімділігі жоспардан асыра орындалуы тиіс, еңбек тәртібін бұзу жағдайлары мүлдем болмауы тиіс. 18 бригада коммунистік еңбекке қатысады. 122 адамға коммунистік еңбек атағы берілген. Ол жалпы санның 40,3% құрайды.

«Жоғары мәдениетті кәсіпорын» қозғалысы өндірістің эстетикасы мен жұмысшылардың еңбегін жақсартуды талап етті. Яғни, кәсіпорын ауласын және маңын көгалдандыру мен абаттандыру, өз күшімен тротуарлар салу жұмыстары жүрді.

ҚазКСР Түсті металлургия министрлігінің коллегиясы және Еңбекті ғылыми ұйымдастыру және өндірісті басқару орталығының республикалық басқармасының 19 сәуір 1966 ж. №33 қаулысымен 1966 жылдың 1 сәуірінен 1967 жылдың 1 сәуіріне дейін *өндірістің мәдениеті мен эстетикасы қоғамдық* байқауы өткізілді. Министр орынбасары М.К. Бөкежанов төрағалығымен республикалық комиссия құрылады. Байқау жеңімпаздарына 15 сыйлықтар белгіленген: 2 сыйлық 1-орынға 5000 сомнан; 3 сыйлық 2-орынға 2000 сомнан; 6 сыйлық 3-орынға 1000 сомнан және 4 көтермелеу сыйлығы 300 сомнан [6, 5-7].

Өнеркәсіп орындарындағы техникалық эстетикаға көңіл бөлу 1960-шы жылдардың басынан қарқын алған. Мысалы, Норильск тау-металлургиялық комбинатында 1962 ж. техникалық эстетикамен айналысатын арнайы қызмет құрылып, кейін ол жеке бөлімге айналған. Бөлімнің өнеркәсіптік интерьер, жабдықтар және жұмыс жихазы секторы, көрнекті насихат шеберханасы және жөндеу жұмыстарын жүргізуші инженер-кураторы бар. 1963-64

жж. осындай 58 сұлулық штабына 500 белсенділер топтасқан [6, 11]. Зыряновск руднигінде көркемдік кеңес басшылығымен әрбір жұмыс орнының мәдениетін көтеру қолға алынған. Ал, Өскемен қорғасын-мырыш комбинатында өндіріс эстетикасы бюросы құрылды.

Кәсіпорындарда өнеркәсіптік эстетика қоғамдық кеңестерін құруға бұйрық берілді. Ұйымдастыру-техникалық шаралар жоспарына кәсіпорынның өндіріс мәдениетін көтеруді жоспарлап енгізу талап етілді.

Байқау бағдарламасында өндірістің мәдениеті мен эстетикасы қатарына өндірісті механикаландыру, жаңа техника мен жабдықтармен қамтамасыз ету, технологиялық процестерді автоматтандыру, кадрлардың біліктілігі мен жетістіктері, жарыстардағы жеңістері, еңбек өнімділігінің көрсеткіштері және өнеркәсіп орнының эстетикалық көркемделуі, асфальттануы, аббаттандырылуы есепке алынды. Ол жөнінде арнайы бағдарламалық құжат әзірленді.

Қорыта келе айтарымыз, еңбек жағдайы мен еңбек етуді ізгілендіру (гуманизация) негізінде ғана еңбек өнімділігін арттыруға болатыны отандық және шетелдік практикада дәлелденді. Еңбек практикасының кеңестік дәуірдегі тарихының сабақ алатын тұстарын зерттеуге алу әлі де маңызды әрі өзекті деп ойлаймыз.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ДЕРЕКТЕР:

1. ҚР ОМА. Қ.1570, 1-т., 1-іс
2. Кентау өңірлік мемлекеттік мұрағаты. 119-к., 1А-т., 565-іс
3. Энциклопедический словарь истории советской

повседневной жизни.

<https://books.google.kz/books?isbn=544480378X>. Режим доступа: 1.12.2016 г.

4. Учиться, работать и жить по-коммунистически // Правда, 1960, 28 мая, с. 1.

5. ҚР ОМА. 1553-к., 1-т., 508-іс.

6. ҚР ОМА. Қ.1553, Т. 4, 30-іс. Материалы о проведении общественного смотра по культуре и эстетике производства, условий труда, санитарно-бытового обслуживания трудящихся предприятий цветной металлургии за 1966-1967 гг.

FOLKLORE, EPICS AND COPYRIGHTS: A REVIEW OF COPYRIGHT LAW OF KAZAKHSTAN

Pilho Park*

I. Raising a question

The Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage (“ICH Convention” or “Convention” hereafter) was adopted in 2003 and subsequently brought into force in 2006. The ICH Convention mandates signatories to use or mobilize various measures to safeguard intangible cultural heritage.¹

To comply with the requirement and spirit prescribed by the ICH Convention, the Operational Directives of the ICH Convention clarify application of intellectual property rights² as a safeguarding measure by stating that:

[S]tate Parties shall endeavor to ensure, in particular through the application of intellectual property rights, privacy rights and any other appropriate form of legal protection, that the rights of the communities, groups, and individuals that create, bear and transmit their intangible cultural heritage are duly protected....³

As such, it is a signatory’s duty to establish legal measures to protect intellectual property rights for practitioners (or interchangeably “performers” hereafter) in community or group or individual practitioners. However, the Law of the Republic of Kazakhstan on Copyright and Related Rights (hereafter “Copyright Law of Kazakhstan” or “Copyright Law”) declares that works of folklore is not a copyright object.⁴ This provision seems to conflict with ICH Convention’s mandate and spirit for safeguarding of intangible cultural heritage including folklore and epics. This is the primary question to review if

* Director of the International Institute for Central Asian Studies (IICAS) by the UNESCO Silk Road Programme, Samarkand, Uzbekistan.

¹ The Republic of Kazakhstan became a signatory of the ICH Convention by deposition of ratification of the Convention on 28 December 2011.

² Intellectual property rights include patent, trademark and copyright, among others

³ Operational Directives for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage adopted by the General Assembly of the States Parties to the Convention at its second ordinary session (Paris, France, 16 to 19 June 2008), amended at its third session (Paris, France, 22 to 24 June 2010) para. 104.

⁴ See the Law No. 6 of 10 June 1996 of the Republic of Kazakhstan on Copyright and Related Rights (as amended on up to Law of Kazakhstan No. 419-V of November 24, 2015) art. 8.

this Kazakhstan's Copyright Law complies with norms of the ICH Convention.

The next question to review is how folklore and epics could be protected within the present legal regimes of copyright. It is because intangible cultural heritage such as folklore is a type of cultural heritage which does not have substantive or touchable objects. In order to grant a legal right to someone, contemporary legal principles of copyright demand fixation in a tangible medium, among many other elements, whereas intangible cultural heritage in its nature has not been fixed in some material object.⁵

The third question to review is that, if copyrights could have been recognized for intangible cultural heritage such as folklore and epics and thus could vest in the owner of it, it is still unclear who would be the owner of such rights since in many cases it is very difficult to specify or identify the owner(s) of folklore and epics. As copyright is a kind of proprietary right owned by natural or legal person(s), ownership must belong to a specific or identifiable person(s) to claim infringement or give protection.

The spirit of the ICH Convention requires respective signatories to secure legal protection over intangible cultural heritage for communities, groups and individuals to pave the way for safeguarding of intangible cultural heritage. While the Copyright Law of Kazakhstan negates copyrightability over works of folklore, a review will be made to see if there are some other ways to protect copyrights over practitioners of folklore and epics.

II. Copyright in General

Copyright as a legal term refers to some distinctive types of creations of mind. Copyright is a personal property right that protects the exclusive right of authors of literary, dramatic, musical, artistic, etc. works. Statutorily protected works are categorized as: (1) literary works; (2) dramatic or dramatico-musical works; (3) works with a scenario; (4) choreographic and mimed works; (5) musical works, with or without words; (6) audiovisual works (cinematographic, television and video films, slide shows and other cinematographic and television productions); (7) works of sculpture and painting, graphic works and other works of figurative art; (8) works of applied art; (9) works of architecture, urban planning and park and garden design; (10)

⁵ See the Berne Convention for the Protection of Literary and Artistic Works as amended on September 28, 1979 (hereafter "Berne Convention") art. 2.

photographic works and works obtained by processes analogous to photography; (11) maps, plans, sketches, illustrations and three-dimensional works relating to geography, topography and other sciences; (12) computer programs; (13) other works.⁶

Protection of electronic computer programs shall apply to all types of electronic computer programs (including operational systems) which may be expressed in any language and in any form, including the incoming text and object code. Also protectable objects include derivative works such as translations, processing, annotations, reports, summaries, reviews, staging, staging, musical arrangements and other remaking of works of science, literature, and art. Collections such as encyclopedias, anthologies, databases and other compound works which present the result of creative activity according to an assortment and (or) an arrangement of materials are also protectable.⁷

Derivative and compound works shall be protected by the copyright, irrespective of whether the works on which they are based or which they include are the copyright objects.⁸

Copyright extends to works of science, literature, and arts which are the results of the creative activity, irrespective of their designation, contents and merits, as well as of their expression method and form. It also extends both to published and unpublished works which exist in some objective form.⁹ However, copyright does not apply to ideas, conceptions, principles, methods, systems, processes, discoveries, facts.¹⁰

Copyrightable work is required to have originality. Although it is not stipulated in the Berne Convention or Copyright Law of Kazakhstan, the requirement of originality of a copyrightable work has been well established internationally through many documents and precedent cases.¹¹ A case in the United States, for instance, stated that:

[T]he *sine qua non*¹² of copyright is originality. To qualify for copyright protection, a work must be original to the author. Original, as the term is used in copyright, means only that the work was independently created by the author as opposed to copied from other

⁶ See the Copyright Law of Kazakhstan art. 7.

⁷ Id. art. 7.

⁸ Id. art. 7.

⁹ Id. art. 6.

¹⁰ Id. art 6.

¹¹ Copyright Law of Kazakhstan mentions creativity rather than originality in its article 6 and 9.

¹² These Latin words can be translated into English as “essential condition or requirement.”

works, and that it possesses at least some minimal degree of creativity.¹³

Therefore, it may be said that a copyrightable work to be original must show two elements: independent creation and minimal degree of creativity.

Copyrightable work should be fixed in a tangible medium of expression. The Berne Convention states that works in general or any specified categories of works shall not be protected unless they have been fixed in some material form.¹⁴ Copyright Law of Kazakhstan also requires that copyright should extend to published (published, issued, publicly performed, publicly demonstrated), and to unpublished works which exist in some objective form.¹⁵ It is interpreted that the “in some objective form” means a tangible medium of expression.

The meaning of ‘fixation’ is explained as follows: if the work is being made simultaneously with its transmission, a work consisting of sounds, images, or both, that are being transmitted, is considered ‘fixed’ for purposes of the copyright law.¹⁶ That is, as soon as a copyrightable work is expressed in a tangible medium, its protection automatically ensues.

Computer programs are considered writings and thus copyrightable if they have sufficient originality and authorship. Sound recordings such as music are copyrightable. Composers, producers and performers of music are generally protected by the copyright law. Derivative works are also protected.¹⁷

III. Definition of Folklore and Epics

Folklore is defined as follows:

[T]he totality of tradition-based creations of cultural community, expressed by a group or individuals and recognized as reflecting the expectations of a community in so far as they reflect its cultural and social identity; its standards and values are transmitted orally, by imitation or by other means. Its forms are, among others, language,

¹³ Feist Publications, Inc. v. Rural Telephone Service Co., 499 U.S. 340 (1991) para. 10.

¹⁴ See Berne Convention art. 2.

¹⁵ See Copyright Law of Kazakhstan art. 6.

¹⁶ See Copyright Law of the United States of America Chapter 1 Section 101 (17 U.S.C.A. § 101).

¹⁷ Statutory definition of a ‘derivative work’ is so broad. It is a work based upon one or more preexisting works, such as a translation, musical arrangement, dramatization, fictionalization, motion picture version, sound recording, art reproduction, abridgment, condensation, or any other form in which a work may be recast, transformed, or adapted. See also Copyright Law of Kazakhstan art. 7.

literature, music, dance, games, mythology, rituals, customs, handicrafts, architecture and other arts.¹⁸

Folklore is called ‘traditional cultural expressions’ or ‘expressions of folklore’ in general. It generally includes music, dance, art, designs, names, designs and symbols, performances, ceremonies, architectural forms, handicrafts and narratives, or many other artistic or cultural expressions.¹⁹

An epic is defined as long narrative poem recounting heroic deeds. In literary usage, the term encompasses both oral and written compositions. An epic may deal with such various subjects as myths, heroic legends, histories, edifying religious tales, animal stories, or philosophical or moral theories. Epic poetry has been and continues to be used by peoples all over the world to transmit their traditions from one generation to another, without the aid of writing.²⁰

IV. Identifying Ownership of Folklore and Epics

Identification and recognition of practitioner(s) of folklore is important effort for safeguarding of intangible cultural heritage as prescribed in the ICH Convention. They may be a community as a whole, a group as a unit, individual member(s) of a community or group, or an independent individual practitioner.

In order to identify who would be practitioners of specific expressions of folklore, a legislative action is required to define practitioners of folklore and identify ownership of it.²¹ If such action is not made, many members of communities and groups as well as individuals who are directly related to expressions of folklore may be apart from their position of performance. The traditional heritage will eventually fade out by losing the opportunity of smoothly succeeding to the next generation.²²

¹⁸ Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore, Annex I of the Resolution of the 25th session of the General Conference of the United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO) in 1989.

¹⁹ See website of the World Intellectual Property Organization (WIPO) <http://www.wipo.int/tk/en/folklore/> (visited May 1, 2017)

²⁰ This definition was taken from the Encyclopedia Britannica: ultimate edition.

²¹ In Australia, through an amendment of law, if a performer of folklore was not compensated at the time his performance was recorded, he is entitled to the copyright in part over the recorded performance. This legislation is a good sign of progress in recognizing intellectual property rights in intangible cultural heritage. See T. Janke, *Indigenous Intangible Cultural Heritage and Ownership of Copyright* in T. Kono

²² For some more details about identifying practitioners of intangible cultural heritage, see an article titled “Issues of ICH Communities Involving the Protection of Intellectual Property Rights in the ICH Field” authored by Pilho Park and published by ICHCAP

Questions about copyright ownership of folklore are about identification of practitioners of folklore. Epics do not have such questions since the authors of epics are unknown or copyrights are expired. Therefore, identifying ownership is usually about practitioners who practice folklore. Communities, groups and individuals who hold, practice, maintain and sustainably develop folklore throughout history are not legally protected by the current copyright law of Kazakhstan as it excludes works of folklore as one of copyrightable objects. Therefore, identification about folklore practitioners is not legally possible under the Kazakhstan's Copyright Law.

V. Protecting Practitioners' Rights in Folklore and Epics

In order to protect copyrights in folklore, the copyrights must vest in practitioners as owners of folklore or epics. To do so, several prerequisites as required by laws should be overcome. Legal requisites such as originality are so rigid to apply them to folklore and epics. However, several efforts have been made in some countries and international organizations as well as non-governmental organizations. Here are some efforts to overcome rigidity of copyright law mainly in expressions of folklore.

A. Expressions of Folklore²³

The term expressions of folklore⁴²³ is “productions consisting of characteristic elements of the traditional artistic heritage developed and maintained by a community, group, or individual of a particular society reflecting the traditional artistic expectations of such a community.”²⁴ Expressions of folklore include verbal expressions,²⁵ musical expressions,²⁶ expressions by actions,²⁷ and tangible expressions,²⁸

(Intangible Cultural Heritage Center for Asia-Pacific) with the book title of the “Safeguarding of Intangible Cultural Heritage & Intellectual Property Rights: Trend and Challenges” as the 2010 Expert Meeting Report in 2010.

²³ Vast majority of this part is loaned from an article titled “Safeguarding of Silk Road Intangible Cultural Heritage: Perspectives on Law and Policy” authored by Pilho Park, presented at the International Expert Meeting on the Silk Road and intangible Cultural Heritage on October 14, 2013 at Jinju (Kyeongsang National University), Korea.

²⁴ It is also called ‘traditional cultural expressions.’

²⁵ See WIPO, Intellectual Property and Traditional Cultural Expressions/Folklore at 6.

²⁶ These include folk tales, folk poetry and riddles, signs, words, symbols and indications.

²⁷ These include folk songs and instrumental music.

²⁸ These include folk dances, plays and artistic forms of rituals.

²⁹ These include production of folk art such as drawings, paintings, carvings, sculptures, pottery, terracotta, mosaic, woodwork, metalware, jewelry, basket weaving, needlework, textiles, carpets, costumes, crafts, musical instruments, architectural forms.

among other things. These may be either intangible or tangible or, most usually, combination of the two.²⁹

Protection of expressions of folklore through applying modern legal system is a very difficult and vulnerable challenge since the idea of legal protection of expressions of folklore has been developed in recent years whereas conventional copyright law with relatively rigid standards has been evolved for centuries.

In this situation, relevant authorities or experts must make efforts to achieve the goal of protection of expressions of folklore. These efforts may include both legal and non-legal measures. Measures can include, among other things, legislating law for protection of anonymous and unpublished traditional works, making policy goals for protection of traditional expressions, obtaining legal personality for relevant communities and groups by forming an association, adapting *sui generis* aspects of intellectual property systems to the existing legal regime, and/or recording and documentation of cultural expressions.

(a) Anonymous and unpublished works

The Berne Convention protects anonymous and unpublished works.³⁰ Relevant provisions in the Berne Convention are applicable to traditional expressions of folklore through domestic legislation. Copyrights of practitioner(s) as an individual, group or community of expressions of folklore can also be protected through a treaty, if the country of practitioners in question ratified the treaty, after adoption of the treaty by legislation.³¹

A practitioner has a right to claim to be identified as his own performance as his live aural performances or performances fixed in phonograms.³² This is about moral rights of performers.³³ And a practitioner can enjoy the exclusive right of authorizing about his performances the broadcasting and communication to the public of his unfixed performances and fixation of his unfixed performances.³⁴ The exclusive right contains economic rights over the performances.

(b) Obtaining legal personality

²⁹ See WIPO, *supra* note 24.

³⁰ See Berne Convention for the Protection of Literary and Artistic Works art. 15.

³¹ Relevant treaties are the “WIPO Performances and Phonograms Treaty of 1996 (WPPT)” and the “Beijing Treaty on Audiovisual Performances of 2012” among others. Kazakhstan is a contracting party of the former.

³² See WIPO Performances and Phonograms Treaty (WPPT) art. 5.

³³ Moral rights can only be held by individuals. Groups and communities cannot claim moral rights in their work. In 2000, Australia by amending its Copyright Law of 1968 newly stipulated moral right clauses. See

³⁴ WPPT art. 6. If a country ratified the WPPT, it must give practitioners of intangible cultural heritage to authorize sound recordings of their performances

Under the modern copyright law, more than one person can be holders of a right. Expressions of folklore are often performed by collective community members or a group. They can form an association that has legal personality in order to comply with a requirement to hold copyright.

(c) Originality

In order to hold a copyright, the work of expressed folklore also must be original rather than repetition of performance of transmitted work. The originality question can be resolved by recreation of the work if the expression in question is fixed in a tangible medium. Legal remedy is available to the vested right in the traditional expressions.

(d) *Sui generis* measure approach

In recent years, many countries have elected *sui generis* measures for protection of expressions of folklore mainly by amending or inserting relevant provisions in the existing copyright laws. Some countries established separate laws and system for protection of copyrights of practitioners of traditional cultural expressions. A model law for the protection of expressions of folklore has guided legislative directions on how and what elements should be included and considered in the course of establishing a new legal protection.³⁵ Based on this model law, some countries have stipulated the expressions of folklore including derivative works as a new type of copyright.

(e) Recording and documentation

Recording and documentation of expressions of folklore plays an important role in safeguarding of intangible cultural heritage. They are needed for inventories, database and lists as important safeguarding activities. However, in contemporary copyright law principles, recording and documentation of intangible expressions do not automatically trigger copyright protection of performers.

Copyright law usually requires a work to be fixed in a tangible medium of expression. Expressions of folklore by themselves cannot be the objects of copyright protection since such expressions are 'intangible' and should be 'living' nature of art. Under this principle, copy rights may vest in the person(s) who recorded and documented the expressions rather than in communities, groups or individuals who actually performed the expressions unless otherwise a prior agreement is made before recording or documentation.

The Copyright Law of Kazakhstan recognizes copyrights over derivative and compound works regardless of whether the works on

³⁵ See UNESCO and WIPO's Model Provisions for National Laws on the Protection of Expression of Folklore against Illicit Exploitation and other forms of Prejudicial Action of 1982.

which they are based or which they include are the copyright objects.³⁶ However, it is not a protection of practitioners of expression of folklore but that of someone who made such derivative or compound works.

B. Epics

Epics in general lack requirement of copyrightable elements to be protected by copyright laws. Since epic poetries, whether they are oral or written, are traditional works created or originated long before the protection of copyright as is the case of Kyz-Zybek in Kazakhstan, for instance, authors of epics are not protected by the present legal system of copyright. However, its modification, narrative performance, translation or filming of a certain epic is copyrightable work.

VI. Conclusion

The current provision of the Copyright Law of Kazakhstan that stipulates ‘works of folklore’ as a non-copyright object should be removed since it contradicts with the ICH Convention’s direction and spirit for safeguarding of intangible cultural heritage. After that, based on international treaties and ICH Convention, Kazakhstan government must make an effort to adopt various measures that can grant copyrights to practitioners of expressions of folklore as discussed above.

ФОРМИРОВАНИЕ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В УЗБЕКИСТАНЕ: ПЕРСПЕКТИВА РАЗВИТИЯ

Саидов Санжар Шавкатович*

Formation of civil society in Uzbekistan: prospects of development

ABSTRACT:

The article analyzes the trends in the development of civil society in Uzbekistan. We give a political and legal aspects of the activities of NGOs and other civil society institutions.

KEYWORDS: Civil society, NGOs, concept, the public fund, mahalla

³⁶ See Copyright Law of Kazakhstan art. 7.

* Старший научный сотрудник-соискатель Узбекского государственного университета мировых языков, Ташкент, Узбекистан. E-mail.: s.saidov.uz@gmail.com

Уже успел превратиться в общепризнанную истину тот факт, что ни одна страна или регион в настоящее время не сможет просуществовать и развиваться в изоляции от остального мира. Одним из первых доказательств этой тенденции является растущее стремление ассимилировать и внедрять все большим числом государств так называемых общечеловеческих ценностей в виде принципов демократического правления, верховенства закона, уважения к правам человека и строительства гражданского общества. На сегодняшний день одним из важнейших составляющих элементов позитивного имиджа государств на мировой арене является не только их активное участие в международных отношениях, но также и их способность выполнять следующие задачи во внутренней политике: т.е. внедрение системы демократического правления, достижение внутренней экономической стабильности, установление верховенства закона, соблюдение прав человека, формирование и поддержка институтов гражданского общества и другие.

Известно, что 12 ноября 2010 года первый президент Узбекистана Ислам Каримов выступил на совместном заседании Законодательной палаты и Сената Олий Мажлиса (парламент), где он представил так называемую «Концепцию углубления демократических реформ и формирования гражданского общества». В разделе V предложенной концепции, называемого «Формирование и развитие институтов гражданского общества», речь идет о современном состоянии гражданского общества в Узбекистане и перспективах его развития [Каримов 2010: 5-7].

Подчеркивая усиление роли институтов гражданского общества в осуществлении действенного общественного контроля над деятельностью государственных и властных структур, глава государства отметил, что институт общественного, гражданского контроля через соответствующие ННО и другие субъекты гражданского общества становится одним из важнейших элементов обеспечения эффективной обратной связи общества с государством, выявления умонастроения людей, их отношения к проводимым в стране преобразованиям. Президент также сделал упор на существование разветвленной сети ННО по всей стране, которые отражают интересы самых различных слоев населения. Согласно выступлению президента, в настоящее время в республике функционируют свыше 5.100 ННО, а число сходов граждан и органов самоуправления – махаллинских комитетов составляет более 10 тысяч. В выступлении президента также было

указано на необходимость разработки и принятия Закона «Об общественном контроле в Республике Узбекистан», Национальной программы действий в области прав человека с участием институтов гражданского общества, Закона «Об экологическом контроле» и ряда других нормативно-правовых актов, предусматривающих участие ННО в решении важнейших государственных программ в сфере здравоохранения, охраны окружающей среды, обеспечения занятости, особенно среди молодежи, социальной поддержки уязвимых слоев населения и других проблем, имеющих большую социальную значимость.

Существующая законодательная база по деятельности ННО в Узбекистане впечатляет. Согласно официальным заявлениям, за годы независимости было принято более 200 законодательных актов, направленных на усиление роли и значения гражданских институтов и решение насущных социально-экономических проблем граждан. В частности, тут можно отметить Закон «О гарантиях деятельности негосударственных некоммерческих организаций», Закон «Об общественных фондах», Закон «О благотворительности», Постановление Президента «О мерах по оказанию содействия развитию институтов гражданского общества в Узбекистане» [Жалилов, Мухаммадиев 2015: 108-110].

Однако, несмотря на это, создание, а значить и государственная регистрация, и лицензирование деятельности, новой ННО, СМН или политической партии все еще строго регулируются не либеральными на первый взгляд законами, а подзаконными актами. Например, государственная регистрация ННО, политических партий, общественных движений и профсоюзов в стране до сих пор регулируется «Правилами рассмотрения заявлений о регистрации уставов общественных объединений, действующих на территории Республики Узбекистан». Согласно этим правилам, Министерство юстиции и его региональные подразделения могут бесконечно возвращать поданные на государственную регистрацию учредительные документы ННО, партии и т.д., ссылаясь на выявленные в них ошибки. Удивительно, но факт, что сегодня в стране во много раз легче зарегистрировать субъекты предпринимательства, чем ННО или другие институты гражданского общества. Таким же обременительным остается и требование к срокам государственной регистрации для ННО, общественных объединений или политических партий – от двух до трех месяцев.

Рассматривая вопрос о том, есть ли в стране гражданское общество, нельзя пройти мимо вопроса финансирования для данного сектора. Здесь нужно отметить роль совместного постановления Кенгашей Законодательной палаты и Сената Олий Мажлиса Республики Узбекистан «О мерах по усилению поддержки негосударственных некоммерческих организаций, других институтов гражданского общества» (3 июля 2008 года, № 842–I/513–I) и создание при парламенте Общественного фонда и Парламентской комиссии, в состав которой входят, наряду с самими уполномоченными представителями ННО и общественных организаций, также депутаты и ответственные работники финансовых структур. Парламентская комиссия решает вопрос распределения финансовых средств, направляемых из государственного бюджета на поддержку гражданского общества. Согласно официальным данным, за последние три года для реализации проектов, предоставленных институтами гражданского общества, Общественным фондом было выделено более 11 млрд. сумов (примерно 6.7 млн. долларов США по официальному курсу).

Согласно ст. 3 выше упомянутого совместного Постановления, основными задачами Общественного фонда определяются следующее:

- аккумулярование средств, получаемых из Государственного бюджета Республики Узбекистан, иных, не запрещенных законодательством, источников, организация их использования на реализацию программ, направленных на стимулирование развития и поддержку деятельности независимых ННО и других институтов гражданского общества, их активного участия в решении актуальных социальных, экономических, гуманитарных проблем;

- содействие в реализации программ и проектов, связанных с укреплением материально-технической базы ННО, оказанием им правовой, консультативной, организационной, технической и иной помощи, расширением их контактов с зарубежными партнерами (проведение совместных конференций, семинаров, «круглых столов», тренингов, реализация совместных проектов и др.) по вопросам развития деятельности ННО, других институтов гражданского общества, их участия в процессах демократического обновления и модернизации страны.

Хотя национальная законодательная база теоретически обеспечивает свободное развитие негосударственных некоммерческих организаций, многие практические вопросы

обеспечения свободной и независимой работы ННО, как создание и регистрация ННО, проведение мероприятий и собраний, получение необходимой информации от государственных органов, организаций, предприятий и учреждений, получение грантов и других видов финансово-технической помощи, публикация и распространение информации от имени ННО, лишь символически регулируются законами, а на практике эти вопросы решены в пользу государства в многочисленных подзаконных нормативно-правовых актах.

Считаем, что оптимисты могут увидеть задатки следующих позитивных моментов в реализации идеи Общественного фонда:

- Создание дополнительной структуры и источника финансирования для целенаправленного формирования сектора ННО в Узбекистане, что может поспособствовать в укреплении организационной, материально-технической базы отечественных ННО и росте их числа и качества в конце концов;

- Государственная власть в целом и государственные органы постепенно научатся формировать социальный заказ, привлечь силы и ресурсы сектора ННО и полагаться на помощь гражданского общества при решении насущных задач – это потенциально может привести к углублению сотрудничества ННО с органами государственной власти на местах в реализации приоритетных, социально ориентированных программ и проектов.

Тем не менее, внедряемая модель централизованной системы финансирования ННО и других институтов гражданского общества также таит в себе следующие риски:

- Чрезмерная централизация и монополизация поступления всех форм финансовых средств и помощи для ННО в Узбекистане (ст.ст. 2 – часть 1, 3 – часть 1, 4 совместного Постановления);

- Усиления контроля над работой ННО путем чрезмерного вмешательства в определение приоритетных направлений деятельности, программ и проектов для ННО – постановка вопроса финансирования ННО Общественным Фондом в зависимости от «выбора целесообразных и удобных проектов / программ».

Известно, что узбекские ННО в значительной степени зависят от материальной помощи и поддержки международных и зарубежных фондов и доноров. Однако, согласно Постановлению Кабинета министров от 4 февраля 2004 года, порядок получения финансовых средств, поступивших в официальные банковские счета ННО по грантам, утвержденным международными фондами, намного ужесточен. Согласно новым порядкам, специальная комиссия, созданная при обслуживающем банке, требует ННО

представить копию утвержденного донором грантовой заявки для решения вопроса о целесообразности выдачи утвержденных донором финансовых средств ННО. Почти во всех случаях поступления финансовых средств в банковский счет из зарубежного донора, деньги не выдаются грантополучателю-ННО и возвращаются обратно. Когда донор, утвердивший грантовую заявку ННО, находится в Узбекистане и законно ведет свою деятельность, и ННО, претендующая на грант, имеет государственную регистрацию, то обычно уйдет до 9-10 месяцев, прежде чем специальная комиссия разрешит ННО получить свои финансовые средства, поступившие по гранту.

Говоря о разветвленной сети институтов гражданского общества в стране, отдельно надо отметить также и роль сходов граждан и органов самоуправления – махаллинских комитетов, число которых в настоящее время превысило 10 тысяч. Так как махаллинские комитеты рассматриваются в качестве опоры гражданского общества в стране, интересно, в этой связи, послушать как Акмал Саидов, профессор, доктор юридических наук, депутат парламента, руководитель Национального центра по правам человека, характеризует данный институт: *«Корни понятия «гражданское общество» у нас уходят вглубь нашей многовековой истории. Органы самоуправления граждан представляют собой уникальный и неповторимый национальный институт гражданского общества. Например, национальный демократический институт - махалля, которая присуща образу жизни исключительно нашего народа, жизни нашего общества. Действительно, в Узбекистане наряду со структурами гражданского общества, присущего западным странам, функционирует древнейший традиционный институт самоуправления - махалля, именуемый в законодательстве органом самоуправления граждан. Функции махалли, органа самоуправления граждан на местном уровне очень широки. Они тесно связаны с населением и осуществляют различные формы общественного контроля за деятельностью местных органов государственной власти, оказывают адресную социальную поддержку малоимущим, участвует в благоустройстве территорий и в воспитании молодежи»* [Саидов 2014: 39-40].

Возникший из исламских обрядов и событий жизни общины, махаллинский комитет насчитывает не один век своего существования. Махаллинский комитет является традиционным общественным институтом Узбекистана, поэтому в различном контексте в это понятие может вкладываться самое различное содержание. Речь, среди прочего, может идти о территории,

комплексе общественных отношений или об административной единице. Махаллинский комитет акцентирует внимание на права и обязанности общины в рамках всеохватывающего государства. В постсоветский период деятельность махалинского комитета стала регламентироваться законом [Голованов 2000: 81].

В дополнение к традиционным функциям, махалинскому комитету был передан целый ряд полномочий местного самоуправления. В этот период правительство стало наделять махалинские комитеты все более широкими полномочиями и постаралось обеспечить их распространение на всю территорию республики. В результате пересмотра административного деления вся страна была поделена на махалинские комитеты. В настоящее время по всей стране насчитывается около 12 тыс. махалинских комитетов, в каждой махалле – от 150 до 1,5 тыс. семей или дворов.

Однако имеются следующие проблемы, мешающие махалинским комитетам превратиться в истинную опору гражданского общества в Узбекистане.

Вмешательство исполнительной власти районных и городских уровней в процесс формирования руководства махалинских комитетов, вопреки прямому законодательному запрету на это, так как, согласно закону, председатель махалинского комитета и его советники избираются путем голосования среди жителей каждой махали [Жумаев 2006: 102].

На практике это приводит к тому, что махалинские комитеты, вместо того, чтобы служить интересам жителей махалли и донести их голоса до вышестоящей исполнительной власти, наоборот выполняют регулярные поручения вышестоящей исполнительной власти, иногда вступающие в прямое противоречие с интересами местных жителей.

В заключение важно отметить следующие выводы:

- Гражданского общества, как равносильного, равноправного и свободного сектора общества в Узбекистане пока находится на этапе формирования;

Независимые НПО и другие институты гражданского общества должны стараться повысить свой профессионализм и компетентность, укреплять свою организационную, материально-техническую базу, а также, где возможно, получить государственную регистрацию и легитимизироваться в глазах общества;

- Усиливается тенденция перепоручения части традиционно государственных функций (в основном социально ориентированных функций или функций с характером

общественного контроля) отдельным «доверенным» институтам гражданского общества, при сохранении руководствующих функций государственными ведомствами. Последние законодательные инициативы президента Узбекистана по усилению роли гражданского общества подтверждают такую тенденцию.

ЛИТЕРАТУРА

Каримов И.А. Концепция дальнейшего углубление демократических реформ и формирование гражданского общества в стране. Т., 2010.

Жалилов А., Мухаммадиев У., Жураев К. Фуқаролик жамияти асослари (ўқув кўлланма). «Академия». Тошкент – 2015.

От сильного государства к сильному государству. (Махалля: исторический опыт и современность). Т., «Академия». 2014.

Голованов А. Экономические и политические преобразования в независимом Узбекистане. Т., 2000.

Жумаев Р.З. Политическая система Республики Узбекистан: Становление и развитие. Т., 2006.

АКТУАЛЬНОСТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКИХ ТЮРОК НАЧАЛА XX СТОЛЕТИЯ

Сенюткина Ольга Николаевна*

Relevance of the research of political culture of Russian Turks at the beginning of the XX century

ABSTRACT:

Analyzing the style of political behavior of Russian Turks at the turn of the XIX-XX centuries, the author also comes to a conclusion that in modern conditions the relevance of its studying remains.

KEYWORDS: political culture, Turkic peoples, Russian Empire, historiography of activity of Turkist activity.

*Доктор исторических наук, профессор кафедры истории, регионоведения и журналистики, Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н.А.Добролюбова, РФ, senutkina@mail.ru

В условиях резкой политизации жизни общества на рубеже XIX–XX вв. тюркский мир Российской империи раскрылся по-новому, показав свой политический дискурс. С того времени за прошедшие сто лет на политической карте Евразии произошли значительные перемены и, следовательно, логично поставить вопрос о том, насколько актуальны сегодня политические идеи тюрков вековой давности.

Цель данной работы – исследовать значимость для современного общества политических ценностей российских тюрков в конце XIX–начале XX вв.

Сначала отметим, что всплеск интереса к деятельности тюркистов пришелся на период с начала 1990 г. и был обусловлен, прежде всего, схожестью переломных этапов в истории страны. Именно тогда возникла необходимость и возможность активизации действий, направленных на изменение ситуации жизни отдельных этносов, в том числе тюркских, к лучшему: получению больших прав, утверждению оптимальных для развития этносов условий и пр.

Кроме того, отдельные представители тюркского мира на рубеже XX–XXI вв. размышляли над возможной реализацией планов отделения от России и создания собственных государств. Однако в любом случае, тюрки искали механизмы для укрепления своей социальной ниши в меняющихся условиях жизни прежнего социокультурного советского пространства.

Указанные объективные условия создали потребность у тюрков в более пристальном внимании к политическому поведению предшественников, живших в Российской империи. Поэтому политический тюркизм в конкретных российских формах рубежа XIX–XX вв. получил в историографии достаточно широкое освещение именно по прошествии столетия. Учитывая то обстоятельство, что большинство российских тюрков исповедовало ислам и воспринималось властью по конфессиональному признаку, неудивительно, что все общественно-политические движения тюрков именовались мусульманскими.

На первый план в историографии указанного периода вышли такие темы как: зарождение и эволюция тюркизма [Мухамметдинов 1996, Сенюткина 2007], деятельность мусульманской фракции в Государственной Думе России [Усманова 2005], Всероссийские мусульманские съезды, региональные совещания [Сенюткина 2006], мусульманский либерализм [Ямаева 2002], развитие мусульманской прессы [Амирханов 2002], оценка сущности джадидизма [Исхаков 1997], жизнь и деятельность видных тюркистов [Хабутдинов 2003], государственное регулирование ислама [Арапов 2004].

Попытки совместных действий российских тюрок не сохранили их в качестве единого целого в рамках империи. Российская монархия перестала существовать. Верх взяли специфические черты развития тюркоязычных групп. Тем не менее, политический опыт тюрок тех времен имеет значимость и сегодня.

Исследуя политическое поведение российских тюркских групп на рубеже XIX–XX вв., автор приходит к выводу, что основными ценностными установками для них в сфере отношений между собой и с властью были: стремление находить общий язык, несмотря на различия ряда мировоззренческих установок, мотивация на решение назревших проблем путем компромисса с властью, отсутствие склонности к каким-либо проявлениям радикализма.

Эти ценностные ориентиры не утратили своей актуальности и в современных условиях, поэтому политический опыт российских тюрок остается важнейшим элементом коллективной памяти, а дальнейшее изучение их политической культуры имеет вполне выраженную академическую целесообразность.

ЛИТЕРАТУРА

Мухамметдинов Р.Ф. Зарождение и эволюция тюркизма (Из истории политической мысли и идеологии тюркских народов: Османская и Российская империи, Турция, СССР, СНГ). – Казань: Заман, 1996.

Сенюткина О.Н. Тюркизм как историческое явление (на материалах истории Российской империи 1905-1916 гг.) – Нижний Новгород: ИД «Медина», 2007.

Усманова Д.М. Мусульманские представители в российском парламенте. 1906-1916. – Казань: ФЭН АН РТ, 2005.

Сенюткина О.Н. Третий съезд мусульман России (к 100-летию становления парламентаризма в России). – Нижний Новгород: Махинур, 2006.

Ямаева Л.А. Мусульманский либерализм начала XX в. как общественно-политическое движение (по материалам Уфимской и Оренбургской губерний). – Уфа: Гилем, 2002.

Амирханов Р.У. Татарская революционная пресса в контексте «Восток-Запад» на примере развития русской культуры. – Казань, 2002.

Хабутдинов А.Ю. Лидеры нации. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2003.

Исхаков Д.И. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. – Казань: Иман, 1997.

Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.) – М.:МГПУ, 2004.

СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ АГРОПРОМЫШЛЕННОГО КОМПЛЕКСА РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

Ситдикова Гузалия Загировна*

Social aspects of development of the agroindustrial complex of the Republic of Bashkortostan

ABSTRACT:

The article considers the issues of socio-economic development of the agroindustrial complex of the Republic of Bashkortostan. The current state and predictive indicators of development of branches of agrarian sector of economy of the Republic.

KEY WORDS: agribusiness, agricultural production, processing industry, social infrastructure, population

Эффективное развитие аграрного комплекса предполагает социальную стабильность сельского населения и создание условий для устойчивого социально-психологического климата для работников данного комплекса. Социальные факторы, связанные с развитием социальной инфраструктуры, образования, здравоохранения и сферы обитания сельских жителей, во многом определяют общую устойчивость развития агропромышленного комплекса и социальный климат в обществе [Хуажева 2006:61-62].

Башкортостан является одним из ведущих индустриальных и сельскохозяйственных регионов Российской Федерации общей численностью населения 4100 тыс. чел., и является одним из основных нефтедобывающих регионов страны, центром химической промышленности и машиностроения. Ведущими отраслями специализации являются топливная промышленность, химия и нефтехимия, электроэнергетика, металлургия,

* кандидат экономических наук, старший преподаватель, ФГБОУ ВО Башкирский государственный аграрный университет, г. Уфа, Россия. E-mail: guz448@yandex.ru

машиностроение, сельскохозяйственная, легкая и пищевая промышленности.

По объему валового регионального продукта и инвестиций в основной капитал республика занимает 10 место среди субъектов Российской Федерации, вводу в действие жилых домов – 5 место, сельскому хозяйству, объему платных услуг населению и экспорта – 7 место, обороту розничной торговли и объему работ, выполненных по виду деятельности "Строительство", – 8 место, обороту организаций – 9 место [Анализ социально-экономического развития РБ].

По производству молока она занимает 2-е место, а по производству мяса - 5-е место в России, сельское хозяйство обеспечивает 5,6 % валового регионального продукта Башкирии (в целом по РФ данный показатель составляет 4 %) [Марданшин Р. М. 2016:89 - 96].

Агропромышленный комплекс является одним из приоритетов государственной политики, и уровень ее развития во многом определяют социальную стабильность в республике. И

меющаяся материально-техническая база предприятий пищевой и перерабатывающей промышленности Республики Башкортостан позволяют не только обеспечивать своевременную переработку ресурсов сельскохозяйственного сырья и удовлетворять платежеспособный спрос населения в основных видах продовольствия, но и поставлять продукцию за пределы республики [Постановление Правительства Республики Башкортостан 2006]

Основными целевыми ориентирами развития агропромышленного комплекса являются: обеспечение устойчивого функционирования и динамичного развития агропромышленного комплекса в среднесрочной и долгосрочной перспективе на основе модернизации и внедрения новых технологий и оборудования в аграрное производство, обеспечивающих глубокую переработку первичного сырья и выпуск конкурентоспособных пищевых продуктов питания, создание социально-экономических условий, обеспечивающих достойную жизнь сельского населения республики.

Достижению поставленных целей будут способствовать определение приоритетов и задач в агропромышленном комплексе. Их реализация определяется уровнем развития и эффективностью функционирования крупнотоварного производства агропромышленного комплекса.

В хлебопекарном производстве предусматривается обеспечение полной загрузки существующих мощностей предприятий, их техническое перевооружение, внедрение передовых технологий, направленных на увеличение объемов производства и ассортимента продукции.

Развитие предприятий сахарного производства ориентировано на укрепление сырьевой базы для четырех сахарных заводов с суммарной суточной мощностью 10,8 тыс. тонн переработки сахарной свеклы. Предусматривается проведение технического перевооружения и реконструкции сахарных заводов с доведением суммарной суточной мощности до 15 тыс. тонн переработки сахарной свеклы, повышение уровня механизации и автоматизации производственных процессов, обеспечивающих снижение трудоемкости производства сахара, сокращение сроков переработки сахарной свеклы, что будет способствовать уменьшению потерь сырья и готовой продукции. К 2020 году объемы производства сахара-песка предусматривается довести до 400 тыс. тонн.

Предприятиям масложирового производства с учетом существующего спроса на растительное масло необходимо обеспечить ежегодный валовой сбор семян подсолнечника в объеме не менее 150 тыс. тонн. Предусматривается модернизация масложирового цеха ОАО "Чишминское", основного производителя растительного масла, с доведением его мощностей до 35 тыс. тонн масла в год. Перспективным направлением становится производство рапса, сурепицы и других масличных культур.

Мясное и молочное производства республики располагают значительным поголовьем крупного рогатого скота - 1700 тыс. голов (в Российской Федерации - 27,3 млн. голов). Хозяйства республики получают с одной головы 67 килограммов говядины (в убойном весе). Доведение мясной продуктивности до 100 - 120 кг без увеличения поголовья позволит получить дополнительно значительные объемы говядины.

Коневодство исторически традиционное направление животноводства республики - реально может стать дополнительным источником мясных ресурсов и доходов сельскохозяйственных предприятий, в том числе от экспорта башкирских пород лошадей и мяса конины.

Развитие молочного животноводства необходимо ориентировать прежде всего на повышение уровня

продуктивности дойных коров до 5000 - 6500 кг, что позволит исключить необходимость увеличения поголовья коров в сельскохозяйственных предприятиях. Укрепление сырьевой базы предприятий по переработке мяса и молока будет определяться ходом интеграции сельскохозяйственных товаропроизводителей и перерабатывающих предприятий республики.

В настоящее время имеющиеся в республике ресурсы плодоовощного сырья и картофеля используются неэффективно. В то же время наблюдается тенденция увеличения потребления населением плодов и овощей в замороженном виде. Природно-климатический потенциал и имеющиеся ресурсы плодоовощного сырья и картофеля, сложившийся уровень спроса определяют необходимость строительства заводов по их переработке и производству плодоовощных консервов мощностью до 40 муб. в год. Требуется техническое перевооружение имеющихся мощностей комплекса по производству быстрозамороженной продукции в ГУП совхоз-завод "Дмитриевский" с организацией выработки до 10 тыс. тонн мороженой плодоовощной продукции в год (зеленого горошка, цветной капусты, грибов, овощных смесей и т.д.).

Складывающаяся ситуация на рынке продовольствия определяет перспективы развития предприятия, выпускающего рыбопродукты, в Миякинском районе. Ввод в эксплуатацию нового цеха и холодильных камер позволит увеличить объем производства рыбопродуктов до 1000 тонн в год.

Приоритетное развитие пчеловодства во всех категориях хозяйств позволит обеспечить производство и переработку товарного меда, воска, прополиса и других продуктов пчеловодства, которые, в свою очередь, являются предметом экспорта. Целесообразно строительство республиканского комбината по переработке продуктов пчеловодства с технологической линией фасовки меда в объеме более 2 тыс. тонн в год, с производством медовых напитков, вин и бальзамов, новых видов пищевых и лечебно-профилактических продуктов, с организацией производства пищевой продукции - перги и изготовлением косметических кремов. Экономический эффект от внедрения отмеченных технологий в виде готовой к употреблению продукции составит более 1 млрд. рублей.

Перспективным направлением в республике является организация сбора дикорастущих лекарственных трав и плодов с последующим их выращиванием на промышленной основе и

созданием мощностей по переработке и выпуску на их основе фитопрепаратов, сиропов и другой продукции. В этой связи целесообразно строительство завода по производству лекарственных препаратов растительного происхождения. Только имеющийся в республике биоклиматический потенциал и ресурсы дикорастущего сырья (600 - 700 тонн в год) позволяют обеспечить производство готовой продукции в объеме более 500 млн. рублей в год.

Реализация вышеназванных приоритетов и задач позволит пищевым и перерабатывающим предприятиям республики обеспечить к 2020 году увеличение объема производства пищевых продуктов, включая напитки, в 2,5 - 3 раза к уровню 2007 года.

Главной задачей в развитии социальной сферы является формирование социально-экономической среды, обладающей долгосрочным потенциалом динамичного роста, способного обеспечить высокое качество жизни населения за счет устойчивого расширенного воспроизводства, укрепления конкурентоспособности и экономической безопасности региона.

Основными стратегическими целями социальной политики Республики Башкортостан являются: обеспечение высокого уровня благосостояния и социального потребления населения; обеспечение гарантий защищенности и поддержки социально уязвимых граждан; создание условий равного доступа всех граждан к основным социальным услугам; обеспечение роста предпринимательской и инновационной активности.

Одним из направлений обеспечения устойчивого повышения уровня жизни населения, снижения социального неравенства является формирование эффективной системы социальных услуг. В настоящее время в городских округах и муниципальных районах республики функционируют 61 комплексный центр социального обслуживания населения, Республиканский реабилитационный центр для детей и подростков с ограниченными возможностями, Республиканский социальный приют для детей и подростков, Республиканский комплексный социальный центр для лиц без определенного места жительства. Развитие сети учреждений социального обслуживания граждан пожилого возраста и инвалидов предусматривает: развитие всех форм предоставления социальных услуг гражданам пожилого возраста и инвалидам исходя из потребностей граждан; реализацию мер, обеспечивающих повышение уровня квалификации специалистов

учреждений социального обслуживания населения в соответствии с современными требованиями.

Здоровье нации - необходимое условие устойчивого развития страны, показатель уровня культуры и национального престижа, критерий эффективности государственного управления. Анализ состояния здоровья населения республики свидетельствует о необходимости реализации мероприятий по повышению эффективности медицинской и социальной помощи, системы охраны здоровья. Основные направления развития системы охраны здоровья: повышение эффективности функционирования системы здравоохранения; обеспечение доступности и повышения качества медицинской помощи, государственные гарантии бесплатной медицинской помощи; улучшение состояния здоровья детей и матерей; обеспечение качественными и безопасными лекарственными средствами.

Целями государственной демографической политики являются снижение темпов естественной убыли населения, стабилизация численности населения и создание условий для ее роста, а также повышение качества жизни и увеличение ожидаемой продолжительности жизни населения.

Приоритетными направлениями демографической политики на предстоящий период становятся укрепление семьи, улучшение состояния здоровья населения, снижение миграционного оттока населения, его смертности и травматизма, в том числе в результате дорожно-транспортных происшествий, которые предполагают: повышение рождаемости до уровня, обеспечивающего простое воспроизводство населения; поддержку молодых семей, нуждающихся в улучшении жилищных условий.

В целях повышения уровня жизни населения республики разработан Прогноз социально-экономического развития Республики Башкортостан на 2017 г. и на период до 2019 г.

По базовому варианту прогноза объем валовой продукции сельского хозяйства по всем категориям хозяйств к 2017 году увеличится по сравнению с 2015 годом на 4,4%. Объем произведенной валовой продукции животноводства вырастет на 6,1%, его доля в общем объеме производства составит 57,3%. Производство скота и птицы увеличится в 2017 году на 5,8% к уровню 2015 года, в том числе свинины в 2,1 раза увеличит производство зерна на 6,5%, в том числе 64 пшеницы – на 6,6%, подсолнечника на маслосемена – на 4,5%, картофеля – на 22,6%, овощной продукции – на 3,7%, сахарной свеклы – на 3,0%. Рост

объемов продукции в натуральном выражении по сравнению с 2015 годом приведет к росту валовой продукции растениеводства по базовому варианту прогноза в 2017 году в целом на 2,4% по отношению к 2015 году.

По целевому варианту прогноза, объем валовой продукции во всех категориях хозяйств, в 2017 году вырастет по сравнению с 2015 годом на 5,9%. Продукция животноводства, представленная мясным и молочным скотоводством, свиноводством, овцеводством, птицеводством вырастет на 7,4%. Производство скота и птицы в живом весе вырастет на 15,0%. Увеличение производства птицы приведет к увеличению производства яиц, которое составит 102,0% от уровня 2015 года. Продукция растениеводства увеличится на 7,4%. Ее рост по отношению к 2015 году будет достигнут в основном за счет увеличения производства зерна – на 13,4%, картофеля – на 23,9%, овощей – на 6,4%, сахарной свеклы – на 6%.

В 2017 году по консервативному варианту прогноза объем валовой продукции сельского хозяйства по всем категориям хозяйств вырастет по сравнению с 2015 годом на 3,1%. В структуре валовой продукции основная доля будет принадлежать животноводству – 57,3%, доля растениеводства составит 42,7%. Объем продукции животноводства повысится по сравнению с 2015 годом на 3,9% в основном за счет увеличения производства скота и птицы (в живом весе) на 5,8%, яиц – на 13,6%.

Вместе с тем во всех категориях хозяйств прогнозируется сохранение уровня предыдущих лет по поголовью крупного рогатого скота, рост поголовья свиней на 5,6%, овец и коз – на 0,4%, производство молока будет увеличено на 0,3%. Валовая продукция растениеводства по консервативному варианту прогноза в 2017 году вырастет на 2,1% к уровню 2015 года.

В натуральном выражении прогнозируется рост производства зерна на 7,1%, в том числе пшеницы – на 7,3%, картофеля – на 22,9%, подсолнечника на маслосемена – на 4,9%, сахарной свеклы – на 3,5%.

В 2019 году по базовому варианту прогноза производство валовой продукции сельского хозяйства по всем категориям хозяйств по сравнению с 2015 годом вырастет на 10,3%. За счет реализации приоритетных инвестиционных проектов объем продукции животноводства в 2019 году по базовому варианту прогноза по сравнению с 2015 годом вырастет на 14,3%.

По целевому варианту прогноза при условии достижения намеченных государственной программой по развитию сельского хозяйства республики целевых ориентиров произойдет увеличение валовой продукция сельского хозяйства в 2019 году по сравнению с 2015 годом на 16,4%, в том числе продукции животноводства – на 20,2%, продукции растениеводства – на 11%.

В целях повышения продовольственной безопасности республики и насыщения рынка мясной продукцией собственного производства будет продолжено стимулирование развития таких направлений, как мясное скотоводство, свиноводство и птицеводство. Производство скота и птицы в живом весе увеличится в 2019 году на 17,8% к 2015 году, поголовье крупного рогатого скота вырастет на 3,5%, свиней – на 9,1%.

Валовое производство молока по всем категориям хозяйств вырастет по сравнению с 2015 годом на 3,3%.

Производство яиц увеличится на 40,0%. За счет развития овощеводства открытого и закрытого грунта и семенного картофелеводства, а также увеличения объемов производства тепличных овощей, производство картофеля вырастет на 25,7%, овощей – на 10,3%, валового сбора сахарной свеклы – на 10,3%.

По консервативному варианту прогноза стоимость произведенной валовой продукции сельского хозяйства вырастет в 2019 году по сравнению с 2015 годом на 6,3%, в том числе продукция растениеводства – на 4,3%, продукция животноводства – на 7,9%. Прогнозируется увеличение поголовья крупного рогатого скота на 0,4%, свиней на 6,1%. Производство молока увеличится на 0,7%, вместе с тем производство скота и птицы в живом весе увеличится на 6,6%, яиц – на 14,7%. Темпы роста продукции растениеводства будут складываться из увеличения объемов производства зерна на 9,1%, в том числе пшеницы – на 9,2%, подсолнечника – на 5,6%, картофеля – на 23,3%, овощей – на 8,1%, сахарной свеклы – на 4,2%. И

Меры и ресурсы для реализации приоритетов и задач в агропромышленном комплексе: обеспечение устойчивого развития и эффективного функционирования крупнотоварного сектора сельскохозяйственного производства; повышение конкурентоспособности вырабатываемой сельскохозяйственной продукции и продовольствия на внутреннем и внешнем рынках; выполнение программы финансово-экономического оздоровления сельскохозяйственных товаропроизводителей путем реструктуризации кредиторской задолженности с применением

процедур реорганизации и банкротства в порядке, установленном законодательством; повышение технологического уровня аграрного производства и внедрение ресурсосберегающих и экологически чистых технологий, направленных на повышение плодородия земель, развитие племенного животноводства, элитного семеноводства, обеспечение последовательного перевода всех направлений развития агропромышленного комплекса на инновационную модель развития; укрепление сырьевой базы, увеличение объемов производства сельскохозяйственной продукции и продовольствия за счет развития и совершенствования кооперации на селе, создания и развития вертикально-интегрированных структур сельскохозяйственных товаропроизводителей и предприятий перерабатывающей промышленности.

Для достижения целей и решения задач устойчивого развития аграрного комплекса республики будет использоваться сложившаяся в республике целостная система государственного управления социально-экономическими процессами, основанная на методах краткосрочного и среднесрочного прогнозирования и программирования. Ключевым условием достижения целей данного этапа является формирование приоритетных направлений развития реального сектора экономики. Предусмотрена реализация приоритетных инвестиционных проектов, обеспечивающих ускорение модернизации и диверсификации экономики за счет повышения роли обрабатывающих видов экономической деятельности, высокотехнологичных ее секторов, приоритетных национальных проектов [Прогноз социально-экономического развития Республики Башкортостан на 2017].

ЛИТЕРАТУРА

Хуажева А.Ш. Основные аспекты устойчивого развития региональной экономики / [Текст]. [Вестник Адыгейского государственного университета](#), № 1, 2006. - С 61- 62.

Анализ социально-экономического развития РБ [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://minecon.bashkortostan.ru>

Марданшин Р. М. Сельское хозяйство Республики Башкортостан: современное состояние и тренды развития / [Текст]. Экономика и управление народным хозяйством, № 95, 2016. - С. 89 - 96.

Постановление Правительства Республики Башкортостан от 30 сентября 2009 г. N 370 «Стратегия социально-экономического

развития Республики Башкортостан до 2020 г.» / [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravitelstvorb.ru/>

Прогноз социально-экономического развития Республики Башкортостан на 2017 г. и на период до 2019 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.gsrb.ru/ru/>

ENERGY SECURITY AND AZERBAIJAN

Fezdiyeva Gunay Mahaddin*

ABSTRACT:

The Earth is in danger of being subjected to the global energy crisis. Within the last hundred years, the planet's energy resources have been exploited intensively for rapid development of technology and industry. In many cases, the energy consumption has been carried out at the expense of the brutal exploitation of energy resources, an unplanned manner, without thinking of future generations, as well as disrupting the ecological balance of the planet. Humanity is now trying to prevent the problem of energy crisis and to find ways to ensure stable and uninterrupted power supply. Currently, the United States, China, the European Union, Japan and India are close to the point of exhaustion in the field of hydrocarbon production. In this article is investigated the energy policy of Europe and its role in global energy security which attracts even more attention in this regard. Oil and gas supply keeps a major role in ensuring Europe's energy security strategy. Studies have shown that the refusal of oil and gas by Europe does not seem real in the near future. All of these factors further increase the weight of Azerbaijan as a reliable partner in energy security of Europe.

KEYWORDS: energy crisis, energy security, diversification of transports, Baku-Tbilisi-Ceyhan (BTC), Southern Gas Corridor (SGC)

Historically, the usage of traditional energy resources characterized as the main ingredient of the process of economic development. Traditional resources are important issue in the process of the development of the country. Despite this, oil and gas are exhaustible and increasing of usage and demand to these energy resources is raising the hazard. However, the alternative energy resources changed this idea and also stimulated to the concept of sustainable development. In the period of the globalization, countries are setting up the economy in the direction of sustainable development. The primary aim of model of

* Junior research fellow in the North Caucasus department The Institute of the Caucasus Studies of ANAS gnyf92@gmail.com ; +994 (051) 702-15

sustainable development in economic development is provide the available natural resources for usage to people's needs [Jamalov, Alizada 2015: 3].

Today, one of the first elements that enable people and states to sustain their assets is undoubtedly energy sources. Over time a vital prospect of energy sources has brought along the perception of energy security. Energy security concept can be defined as "the transfer of the energy sources from the producer country to the consumer country in a sustainable manner without any problem on safe routes, within the appropriate market prices" [Ertaş].

The International Energy Agency (IEA) defines energy security as "the uninterrupted availability of energy sources at an affordable price". Energy security has many dimensions: long-term energy security mainly deals with timely investments to supply energy in line with economic developments and sustainable environmental needs. Short-term energy security focuses on the ability of the energy system to react promptly to sudden changes within the supply-demand balance. Lack of energy security is thus linked to the negative economic and social impacts of either physical unavailability of energy, or prices that are not competitive or are overly volatile [<https://www.iea.org/topics>].

On the eve of World War I, First Lord of the Admiralty Winston Churchill made a historic decision: to shift the power source of the British navy's ships from coal to oil. He intended to make the fleet faster than its German counterpart. But the switch also meant that the Royal Navy would rely not on coal from Wales but on insecure oil supplies from what was then Persia. Energy security thus became a question of national strategy. Churchill's answer? "Safety and certainty in oil" he said, "lie in variety and variety alone" [Yergin 2006: 69]. The balance that the country tries to establish between the energy sources it has and the energy sources it imports varies according to the economic-political preferences of the country. The safety of energy sources depends on many factors, such as the ability to control resources to meet energy needs, not to push the performance of the country in terms of cost, the diversity of energy supply, and the sustainability of resources.

Energy security has repeatedly emerged as an issue of great importance, and it is so once again today. In recent years, some developments have made THE energy security an important issue in international security debates. For example, the increasing dependence of Europe on petroleum and gas; the growing energy needs of growing communities such as China and India; the anticipation that fossil fuels

will be exhausted from the middle of this century; intense debates on climate change and many nations are interested in civil nuclear energy [Rühle].

There are a number of concerns and fears such as oil and other fossil fuel depletion, reliance on foreign sources of energy, geopolitics (such as supporting dictatorships, rising terrorism, stability of nations that supply energy), energy needs of poorer countries, and demands from advancing developing countries such as China and India, economic efficiency versus population growth debate, environmental issues, in particular climate change, renewable and other alternative energy sources and so on. Energy insecurity combined with other global issues risks fueling conflict, repeating past mistakes in history [Shah 2011].

When talking about the global energy crisis, no doubt, first of all it is perceived as mankind's problem that may arise in the provision of energy and fuel. So far, these problems carried local character and were solved shortly. During the second half of the twentieth century, the challenge began to show itself in different perspective [Əliyev 1997: 237]. The energy crisis of 70's of the twentieth century, once and forever put an end to the epoch of cheap oil. Since then, Western countries, especially their developed and pioneer industry began to operate under other conditions. The energy crisis affecting the whole world economy rocked basis of the current energy and it has changed energy-related ideas so far [Bekaev, Marchenko, Pinegin 200: 433]. It is true that after some time, price of oil fell slightly due to direct or indirect effects of various factors, however, everyone already deeply understood what the global energy crisis means. It should also be taken into account that the problem of supply and ensure energy resources maintains its importance in the global level. That is why, most of the countries are now trying to prevent the problem of energy crisis and to find ways to ensure stable and uninterrupted power supply.

Currently, the United States, China, European Union, Japan and India are coming to the point of exhaustion in the field of hydrocarbon production. The UK which was a major oil and gas producer is likely to be importer in the near future. The same can be said about countries like India and China, because their oil and gas fields are already about to run out. Now, not only oil and gas production, import as well, are becoming the subject of competition between the states.

The United States' key ally, the European Union's energy security is of great importance in many respects, and also in global energy security, in other words, it is in the front line [Buzan 2003: 570]. When

talking about importance of the European energy policy, it is needed to express that as the part of the global energy security the energy policy of Europe has been emerged as a response to the energy problems. According to the realities of the modern era, dependence of UE on oil and gas, the use of conventional hydrocarbon fuels will be maintained in the short and medium term. Some fear we may have already peaked in fossil fuel extraction and production. There has certainly been a recognition in recent months and years that energy security is a concern. Even US president George Bush admitted during his 2006 State of the Union speech that, Keeping America competitive requires affordable energy. And here we have a serious problem: America is addicted to oil, which is often imported from unstable parts of the world. The best way to break this addiction is through technology [Shah 2011]. The recent attention to energy security was, to a large extent, focused by the natural gas supply disruptions many of European members experienced as Russia became perceived as an unreliable supplier when Gazprom turned off the flow of gas in the winters of 2006 and 2009 in the course of contract disputes with Ukraine, a key transit state. The Ukraine-Russia gas dispute in January 2009 caused the largest natural gas supply crisis in Europe's history. With soft echoes of Cold War rhetoric about the malevolent and capricious Russian bear, much ink and breath has since been used to expound upon the necessity for and mechanisms by which those countries most dependent on Russian gas could and should diversify their suppliers and supply routes [Milstein 2012]. Global demand for oil and gas is increasing very rapidly. Oil demand has risen by as much as 2½ million barrels per day in recent years. This is inevitably putting pressure on supply, which, along with the current instability in some oil producing countries, is leading to volatility and high prices. In a longer term perspective, the world is now consuming two barrels of oil for every new barrel discovered. Competition for fossil fuel resources is growing. The European Union and many countries worldwide are becoming ever more dependent on imported hydrocarbons. Indigenous resources in Europe are diminishing. On present trends, the EU will import 70% of its energy in 2030 compared to 50% today. Over time, remaining fossil fuel resources will become more concentrated in a rather small number of countries. Therefore, energy interdependence is becoming a global issue, with major shared concerns [Andris Piebalgs 2006]. According to the consumption rates and availability of reserves in 2011, it is foreseen that average oil resources will run out between 46 and 50 years, natural gas resources between 63 and 250 years and coal resources between

119 and 176 years [Sevim 2012: 4381]. After the collapse of the Soviet Union, the Caspian region began to attract more attention of major oil companies of foreign countries. It was related to natural resources of the Caspian Sea, and the coastal countries', especially Azerbaijan's favorable geo-political and strategic position [Qasimli 2015: 284]. Azerbaijan is a reliable partner in the energy security issue for the oil importer countries. Country has sufficiently traditional energy resources which already invested on this energy sector. Azerbaijan is one of the energy-rich countries of South Caucasus with advanced energy infrastructure, fossil-fuel resources and energy system, providing itself needed capacity [Jamalov, Alizade 2015]. Energy security arranges the base of the economic and social stability. Energy security means the fuel and energy supplies, ensuring the internal security in Azerbaijan. The strategy of energy security started from 1994 when the "Contract of Century" signed. The "Contract of Century" has an undeniable place in the economic development of Azerbaijan. The agreement brings full circle the recognition of Azerbaijan as the birthplace of the international oil industry, the subsequent demise of the oil industry due to Soviet mismanagement, the premature conclusion on the part of the Western companies that Azerbaijan's oil had been depleted, and the ultimate comeback of Azerbaijan as a leading world supplier of light sweet crude petroleum. President Heydar Aliyev, at the signing ceremony, recounted the long and significant history of Azerbaijan as an international oil supplier and referred to oil as "the main and richest national wealth of the Azerbaijan Republic and Azerbaijani people" [Sagheb, Javadi 1994]. Azerbaijan began to take an important place in the geopolitics of the Caucasus and Caspian region. Azerbaijan have become the center of geopolitical intersect of interests of the US, Europe and Asian countries, not only for oil and gas reserves, but also for its position in the Black and Caspian Sea region.

On October 29, 1998 the presidents of Turkey, Georgia, Azerbaijan, Kazakhstan and Uzbekistan sign the Ankara Declaration, acknowledging the need for building more than one pipeline commercially optimizing oil and natural gas exports to the rest of the world and affirming these countries' support for routing the main export pipeline for Caspian oil from Baku to the Turkish Mediterranean port of Ceyhan. On September 18, 2002 The construction phase of the Baku-Tbilisi-Ceyhan oil pipeline project began officially. Azerbaijan's President Heydar Aliyev, Turkish President Ahmet Necdet Sezer and Georgian President Eduard Shevardnadze lay the foundation stone of

the pipeline. U.S. Energy Secretary Spencer Abraham also took part in the ceremony [2006]. The objectives of the Baku-Tbilisi-Ceyhan pipeline, according to US officials, is to reduce dependence on OPEC oil producers in the Middle East, create a secure supply of oil to Israel, and begin to end dependence on Russian and Iranian oil transportation networks from the Caspian region [2002]. The pipeline linefill was completed on May 28, 2006. The official inauguration of the Turkish section of the Baku-Tbilisi-Ceyhan (BTC) oil export pipeline - the new Ceyhan marine export terminal and the full BTC pipeline export system - was held on July 13 at the Ceyhan Terminal on the Mediterranean coast of Turkey [Bayatli 2006]. Great work was carried out for the implementation of the strategically important Baku-Tbilisi-Ceyhan pipeline project to ensure the transportation of oil to the global markets due to the protection of the national interests of Azerbaijan, the development of large-scale international economic cooperation and the increase of oil production in the country and the talks had a successful result. This head oil pipeline played an important technical, economic and political role. Thus, it promoted the establishment of the new relations of Azerbaijan, the reestablishment of relations of the Azerbaijani people and caused the strengthening and development of the foreign policy of Azerbaijan [18]. One of the important thing in the energy security area is security of the oil and gas pipelines. Currently, Azerbaijan has 4 pipelines (Baku-Novorossiysk, Baku-Supsa, Baku-Tbilisi-Ceyhan, South Caucasus Pipeline) and the security of them is very important for the country. According to experts, the main economic tasks for country's energy policy are investigation of new energy export routes in the region and around the world, particularly search of affordable natural gas sale markets, and continue the policy of diversification of energy exports. As a response to the energy security concerns emerged after Russian-Ukrainian-European gas crisis, the European Commission (EC) launched in 2008 a double strategy, aimed at enhancing the EU gas security of supply architecture. On the other hand, it aimed at enhancing gas sources diversification, including building LNG receiving terminals in Central and South-East Europe and pursuing the 4th corridor (generally known as Southern Gas Corridor) in order to bring gas from Caspian and Middle Eastern producing countries to the EU. The implementation of this strategy -and particularly of the Southern Gas Corridor- was accelerated after another major natural gas crisis between Russia and Ukraine occurred in January 2009. The official document on which the Southern Gas Corridor is rooted is thus represented by the Communication delivered

in 2008 by the EC: the “Second Strategic Energy Review – An EU Energy Security and Solidarity Action Plan”. The document recognized in the Southern Gas Corridor one of the EU’s highest energy security priorities, outlying the need of a joint work between the EC, EU Member States and the countries concerned (Azerbaijan and Turkmenistan, Iraq and Mashreq countries) with the objective of rapidly securing firm commitments for the supply of natural gas and the construction of the pipelines necessary for all stages of its development [Hafner : 21;22]. Azerbaijan completely reshaped the Southern Gas Corridor game in 2011 by rapidly conceptualizing its own infrastructure project to evacuate future gas flows from Shah Deniz Phase II to Turkey: the Trans Anatolian Natural Gas Pipeline (TANAP). TANAP, a projected 2,000 km-long gas pipeline with a capacity of 16 bcm/year, has been designed to supply 6 bcm/year to Turkey by 2018 and 10 bcm/year to Europe by 2019. TANAP will run from the Georgian-Turkish border to the Turkish-Greek border. ** pg.24 TANAP is crucially important for the Azerbaijan as it will have a key role in the delivery of gas from its Shah Deniz field further down the supply chain to Europe, rather than selling at its border. In June 2013, the Shah Deniz consortium selected the Trans Adriatic Pipeline (TAP) to provide the missing link between TANAP and the European market [Hafner: 25]. Thanks to the development of TANAP and TAP we are now in the position to add 10 bcm/year to the EU gas security of supply architecture from 2020. One of the energy-rich countries of South Caucasus with advanced energy infrastructure, fossil-fuel resources and energy system, Azerbaijan is currently in the spotlight of the global forces for its role in the attempts to diversify which is one of the priorities of the European Union's energy security policy. Implementation of major projects with leading companies from Western countries, rich experience gained in this field shows that Azerbaijan will play an important role among Europe's future energy providers. Moreover, the role of Azerbaijan is increasing day by day not only in sales of energy, but also as a transit country for the transportation of hydrocarbon resources of the Central Asia and the Caspian Sea.

RESOURCES:

1.Rovshan Jamalov, Tahmasib Alizada. “Energy Security and Energy Union Perspectives for Azerbaijan”/ Policy Paper/ Baku-2015

http://cesd.az/new/wp-content/uploads/2015/11/Energy_security_and_Energy_union_perspectives_for_Azerbaijan_CESD_Policy_Paper.pdf

2.Uğur Ertaş. “Neden Enerji Güvenliği”?

https://www.academia.edu/5705448/Neden_Enerji_G%C3%BCvenli%C4%9Fi

3. <https://www.iea.org/topics/energysecurity/subtopics/whatisenergysecurity/>

4. Daniel Yergin. "Ensuring Energy Security"/ Foreign affairs/ Volume 85 No. 2/ March/ April 2006

http://www.un.org/ga/61/second/daniel_yergin_energysecurity.pdf

5. Michael Rühle. "NATO ve enerji güvenliği"/ NATO Review

[http://www.nato.int/docu/review/2011/Climate-](http://www.nato.int/docu/review/2011/Climate-Action/Energy_Security/TR/index.htm)

[Action/Energy_Security/TR/index.htm](http://www.nato.int/docu/review/2011/Climate-Action/Energy_Security/TR/index.htm)

6. Anup Shah. "Energy Security"/ Global Issue/ May 15, 2011

<http://www.globalissues.org/article/595/energy-security>

7. İlham Əliyev. "Azərbaycan nefti dünya siyasətində"/ Bakı-1997

8. Бекаев Л.С., Марченко О.В., Пинегин С.П. и др. "Мировая Энергетика, и переход к устойчивому развитию"/ Новосибирск, Наука, -2000

9. Barry Buzan, Ole Waever. "Regions and Powers. The Structure of International Security"/ New York: Cambridge University Press, 2003

10. Dan Milstein. "Enerji Güvenliği ve NATO: Washington'ın görüşü"/ NATO Dergisi

<http://www.nato.int/docu/review/2012/Food-Water-Energy/Energy-Security-NATO/TR/index.htm>

11. Andris Piebalgs. "Challenges and perspectives of the EU energy policy"/ Brussels, 10 May, 2006

http://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-06-285_en.htm

12. Cenk Sevim. "Küresel enerji jeopolitiği ve enerji güvenliği"/ Journal of Yaşar University/ 2012

http://journal.yasar.edu.tr/wp-content/uploads/2012/10/26_Sayi_1_makale_Cenk-Sevim.pdf

13. Musa Qasımlı. "Azərbaycan Respublikasının Xarici Siyasəti (1991-2003)", I hissə. Bakı-2015

14. Nasser Sagheb, Masoud Javadi. "Azerbaijan's 'Contract of the Century'"/ azerbaijan International 1994

http://www.azer.com/aiweb/categories/magazine/24_folder/24_articles/24_aioc.html

15. Timeline of the Baku-Tbilisi-Ceyhan pipeline/ Hürriyet Daily News/ 7-13-2006

<http://www.hurriyetdailynews.com/timeline-of-the-baku-tbilisi-ceyhan-pipeline.aspx?pageID=438&n=timeline-of-the-baku-tbilisi-ceyhan-pipeline-2006-07-13>

16. Baku-Tbilisi-Ceyhan Pipeline Company founded/ Alexander's Gas and Oil Connections/ August 30, 2002

http://www.gasandoil.com/news/central_asia/06e64ce97241a092b52d5a35d6be6a60

17. Tamam Bayatli. "Tankers Finally Leave Ceyhan Port for World Market"/ Azerbaijan International/ Autumn, 2006 (14.3)

http://www.azer.com/aiweb/categories/magazine/ai143_folder/143_articles/143_bp_developments.html

18. http://www.azerbaijan.az/Economy/OilStrategy/oilStrategy_06_e.html

19. Manfred Hafner. "The Southern Gas Corridor and The EU Gas Security of Supply: What's Next?"/ JOHNS HOPKINS UNIVERSITY SAIS-EUROPE AND SCIENCES-PO PARIS SIMONE TAGLIAPIETRA

https://www.academia.edu/10136528/The_Southern_Gas_Corridor_and_The_EU_Gas_Security_of_Supply_Whats_Next

ПРОБЛЕМЫ АКТИВИЗАЦИИ ТРУДОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ И ПОВЫШЕНИЕ ЭФФЕКТИВНОСТИ СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННОГО ПРОИЗВОДСТВА

[на примере Республики Хакасия]

Шапошников Георгий Михайлович*

Problems of activation of the population's work activities and enhancement of efficiency of agricultural production [on the example of the Republic of Khakassia]

ABSTRACT:

The article shows the level of the registered unemployment in the Republic of Khakassia, share of private subsidiary farms (PSF) in the total volume of agricultural production of the republic. Based on the example of separate rural settlements it is shown that the number of PSF not containing animals is

* Кандидат экономических наук, старший научный сотрудник, Государственного бюджетного научно-исследовательского учреждения Республики Хакасия «Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории», priemnaya_haknii@mail.ru.

growing. It is proposed to provide assistance to everybody who has animals in own PSF. To allocate animals at the expense of the budget funds to those who do not keep animals in PSF, with the following return of them after obtaining the offspring and also to award the best PSF in celebration of the Agricultural Workers' Day.

KEY WORDS: private subsidiary farms, subsidies for their support, unemployment, trade credit.

Проблема активизации трудовой деятельности населения, в том числе и сельского очень, актуальна. По итогам 2016 года уровень регистрируемой безработицы в Республике Хакасия составляет 1,8 %, что меньше чем было по итогам 2015 года на 14,3 % [Оперативные данные Государственного комитета. 2017]. Главная задача, стоящая перед органами местного самоуправления и органами службы занятости Республики Хакасия – это снижение уровня безработицы, в том числе снижение неформальной занятости. Это актуально в связи с тем, что безработные, к которым относят и тех, кто занят своим ЛПХ, пользуются всеми благами от государства населению. Это бесплатная медицина и образование, дороги и многое другое.

Вся эта инфраструктура содержится за счет налогов, отчисляемых в бюджет государства организациями, предприятиями и работающими гражданами. И если в городах есть возможность неработающим предложить места для работы, то во многих сельских населенных пунктах этой возможности нет. Так, например, в городе Абакан в 2015 году в качестве безработных зарегистрировалось 1316 человек, в то же время работодатель предлагал 1465 вакансий [www.abakan – news.ru]. Отсюда видно, что вакансий в городе Абакане больше, чем зарегистрированных в качестве безработных граждан

Другое положение в сельской местности. В большинстве сельских населенных пунктов отсутствуют предприятия, где ее жителям можно было бы трудоустроиться, так как в результате реформ 1990 –х годов XX века все крупные сельскохозяйственные предприятия (совхозы) обанкротились. В дореформенные годы они (совхозы) обрабатывали в Хакасии свыше 600 тысяч посевных площадей, а по итогам в 2015 году посевная площадь составила всего 132 тысячи гектаров. В конце 1980-х годов XX века на территории современной Республики Хакасия содержалось свыше 260 тысяч голов крупного рогатого скота (к.р.с), около 150 тысяч

голов свиней, более 1,5 миллионов коз и овец, а также около 30 тысяч лошадей [Хакасская автономная. 1990: 100 - 41].

По итогам 2015 года в Республике Хакасия содержалось 184 тысяч голов к.р.с. или 70 % к уровню конца 1980-х годов, 55 тысяч свиней или 37% к уровню конца 1980-х годов, 300 тысяч овец и коз или 20 % от уровня конца 1980 –х годов. Правда количество лошадей выросло и содержалось в 2015 году 36 тысяч голов [Экономика 2015: 234-77].

Поэтому многие жители, проживающие в сельской местности, для того чтобы иметь хоть какие-то средства для того, чтобы как-то жить, вынуждены заниматься ведением личных подсобных хозяйств. Получая выручку от реализации продукции, полученной от своего личного подсобного хозяйства, они не платят никаких налогов, тем самым, являясь как-бы иждивенцами. Но в то же время пользуются всеми доступными благами, которые им представляет государство на счет других граждан. Задача, стоящая перед государством - легализовать их трудовую деятельность. Легализация их трудовой деятельности возможна за счет того, как мы считаем, что их труд в ЛПХ надо отнести к предпринимательской деятельности, для чего они должны получить после уплаты патент. Это позволило бы им иметь медицинскую страховку (сейчас идёт дискуссия о лишении безработных этой страховки [<https://news.yandex.ru/>]) и в последующем иметь полноценный стаж для выхода на пенсию. Денежные средства после уплаты за патент можно было направить в местный бюджет, что стимулировало бы органы местного самоуправления лучше вести учет животных, содержащихся в личных подворьях. Также, мы считаем, надо оказывать помощь в их содержании и реализации полученной от них продукции. Государство заинтересовано в том, чтобы все жители сельской местности занимались ведением личных подсобных хозяйств, так как продукция, получаемая в этих хозяйствах, вносит весомый вклад в продовольственную безопасность. Так, если в конце 1980-годов XX века их доля не превышала 35 %, то по итогам 2010 года на долю продукции, произведенной в личных подсобных хозяйствах, в общем объеме продукции сельского хозяйства, производимой в Республике Хакасия составляла 59,0 %, а в 2015 на их долю уже пришлось 67,3 % от общего объема сельскохозяйственной продукции [Экономика 2015: 234 -68]

Надо отметить, что в последующие годы с ростом вклада личных подсобных хозяйств в общий объем производства сельскохозяйственной продукции, растёт и количество жителей села, не ведущих ЛПХ, особенно в части содержания животных. Например, на территории Кировского Совета Алтайского района из 512 частных подворий держат животных только в 212, а в 1980-е годы XX века не было частных подворий не державших животных. [Коваль, 2015: 253-33]. Из 840 частных подворий, расположенных на территории Бондаревского сельского Совета Байского района, не содержат животных 228 подворий или 27,2 %, от количества ЛПХ зарегистрированных на территории данного Совета. Но в то же время количество частных подворий, не содержащих скот в процентном отношении значительно отличается по селам этого Совета. Так, например, в аале Маткечик не содержат животных 30% личных подворий, в аале Верх Киндырла таких подворий 45 %, в селе Бондарево только 24,8 % ЛПХ не содержат животных. В то же время на территории этого Совета содержится 12% из 24837 голов крупного рогатого скота содержащихся в 2016 году в районе. На территории этого Совета проживает 10, 4 % всего населения района. И на одно частное подворье в этом Совете в 2016 году приходится 7,2 головы животных. Но рассматривая отдельно по населенным пунктам Совета видно, что количество животных на одно подворье значительно отличаются.

Так, на одно частное подворье в аале Верх-Киндырла приходится 7,8 голов животных, а в деревне Богдановка уже 13,7 голов животных, а в селе Бондарево их всего приходится 5 голов животных на одно частное подворье. Уровень общей безработицы на территории данного Совета составила по итогам 2016 года 41,1%.

На территории Куйбышевского сельского Совета этого же района проживает всего 8% населения района. Уровень общей безработицы на территории этого Совета в 2016 году составлял 20, 4 % [Оперативные данные Отдела по Бейскому.]. Содержатся животные в частном подворье этого Совета 28% от всего поголовья, содержащихся в частных подворьях района. В этом Совете на один двор приходится 19 голов животных, тогда как в целом по району приходится на один частный двор 5,1 головы животных. Поэтому же Совету распределение животных по населенным пунктам такая же, как и в целом по району. Здесь

почти 32 % частных подворий не держат скот, а в таких населенных пунктах как село Куйбышево более 50 % частных подворий не держат скот, и в то же время в этом населенном пункте содержатся 31% всех животных, содержащихся на территории Совета. Это еще раз подчеркивает то, что часть населения не держат вообще животных, а у другой части количество животных, содержащихся в их подворьях, растет. Перед органами власти стоит задача, так организовать работу, чтобы все держали животных. Это конечно позволит увеличить объем производства сельскохозяйственной продукции. А с другой стороны, с момента получения патента и уплаты за него некоторой суммы денег увеличится поступление налогов в бюджет. На сегодня Правительство Республики Хакасия, чтобы стимулировать сельское население, выплачивает жителям села, где проживает менее 100 человек, компенсацию за каждую голову животного. Так, в этих населенных пунктах за каждую голову, содержащуюся в ЛПХ, бюджет республики выплачивает ежемесячно 50 рублей, за одну овцу, за каждую дойную корову выплачивает 550 рублей, а за конематку 150 рублей.

Эта программа действует с 2013 года. В 2015 году в этой программе участвовало 88 поселений, а в 2016 году участвовало 86 поселений. Им выплачено за 2015 году 48367,5 млн. рублей, в том числе за дойных коров 39926,7 млн. рублей. За 2016 год жителям этих поселений выплачено 53897,1 млн. рублей, в том числе за дойных коров 43701,1 млн. рублей. [Оперативные данные Министерства. 2017].

Надо отметить, что с каждым годом растет доля расходов республиканского бюджета на поддержку сельского хозяйства. Так, в 2010 году эта доля составляла 1,69 % от бюджета республики, в 2013 году 2,05 %, а по итогам 2015 года она значительно выросла и составила 3,06% [Оперативные данные Министерства. 2017].

Нами предлагается выплачивать денежные средства всем жителям села, содержащих животных, а пенсионерам предоставлять субсидии на оплату 50 % стоимости кормов в зимний период. Также предлагается, по опыту администрации Аскизского района Республики Хакасия, выдавать всем желающим товарный кредит в виде животных (проще говоря коров) с возвратом его после получения приплода. Такую практику администрация Аскизского района ввела в 2006 году.

Они стали выдавать на конкурсной основе всем желающим овец. Через два года это поголовье было возвращено и передано следующим желающим. Благодаря этому в районе поголовье овец за 10 лет выросло в 3,5 раза, тогда как по Республике их число увеличилось за это время всего в 2,2 раза. По итогам 2015 года в этом районе содержится 35% всего поголовья овец и коз Республики, тогда как в 2000 году их содержалось 17,6%. от всего поголовья [Сельское хозяйство 2016: 86 - 75]. Также органам местного самоуправления нами предлагается организовывать кооперативы, с помощью которых сельские жители могли реализовывать продукцию по приемлемым ценам, а не отдавать перекупщикам за бесценок. И, конечно, ввести патент на содержания животных в личных подсобных хозяйствах.

ЛИТЕРАТУРА

Оперативные данные Государственного комитета по занятости населения Республики Хакасия.

WWW.Abakan-news.ru.

Хакасская автономная область в цифрах за 60 лет. Абакан, 1990.

Экономика Республики Хакасия в 2015 году: Стат. сборник в 2-х частях, Э. Часть 2 / Хакасстата. Абакан, 2016.

https://news.yandex.ru/yandsearch?cl4url=regnum.ru/news/society/261957.html&lang=ru&from=main_portal&lr=1095&msid=1491970480.19657.22893.31070&mlid=1491969751.glob_225.b208d3df

Коваль В.Т. / Советы и социально-экономическое развитие территорий. Материалы Республиканской научно-практической конференции, посвященной 95-летию со дня образования Покояковского (с 1976. Аршановского) сельсовета. – Абакан, ООО «Книжное издательство «Бригантина», 2016.

Оперативные данные отдела по Бейскому району Государственного казенного учреждения Республики Хакасия центра занятости населения (ЦЗН). 2017.

Оперативные данные Министерства сельского хозяйства и продовольствия Республики Хакасия. 2017.

Сельское хозяйство Республики Хакасия за 2000,2005, 2008 – 2015 г.г.. Статистический сборник. г.Абакан, 2016 год.

ВЛИЯНИЕ ЭТНОКРАТИЗМА НА ПРОЯВЛЕНИЕ ГОСУДАРСТВЕННОГО СУВЕРЕНИТЕТА В УСЛОВИЯХ ФЕДЕРАЛИЗМА *(На материале Поволжья и Северного Кавказа)*

Шарифов Мехти Шаматович*

Influence ethnocratism on to manifestations of state sovereignty in the conditions of federalism (on the material Volga region and North Caucasus)

ABSTRACT:

Ethnocracy contributes to destabilization of the legal situation and the rule of law, which exacerbates the threat of state sovereignty of the Russian Federation, including the threat of separatism. The strongest positions ethnocracies in the North Caucasus republics of the Russian Federation, the functioning of which affects the content of federal relations. One of the steps to overcome the centrifugal forces was the creation of federal districts. The creation of the federal districts is a "decision on the case of an emergency." Thus, the territorial units and federal agencies listed in the Constitution of the Russian Federation, but in the text of the basic law of the federal districts are not named. The real state of federal relations in the Russian Federation suggest diluting federalism. In modern conditions for Russia is the most appropriate Unitarianism with devolution of certain regions. It is in this aspect should be considered "an incident of Tatarstan", corrupted by the contract of 2007 and has a significant impact on the development of federal relations in the Russian Federation.

KEY WORDS: ethnocracy, federation, federalism, federal district.

С распадом СССР национальный вопрос в России приобрел политическое содержание. В.В. Путин справедливо отметил: «С распадом страны мы оказались на грани, а в отдельных известных регионах – за гранью гражданской войны, причем именно на этнической почве» [Путин 2012]. Политизация этничности часто приводит к этноцентризму – идеологии, которая апеллирует к необходимости этнической самоидентификации. В многонациональных государствах на региональные (этнократические) элиты возлагается стабилизирующая функция. Вместе с тем в Российской Федерации региональные элиты не всегда надлежащим образом исполняют роль связующего звена

* кандидат философских наук, стажер-докторант, НОУ ВПО «Российская Академия адвокатуры и нотариата», mekhtisharif@gmail.com

между местным населением и федеральным центром, о чем свидетельствуют этнические конфликты.

В ряде регионов этнократия способствует дестабилизации общественно-правовой ситуации и правопорядка (коррупция, расхищение государственной собственности, нецелевое использование бюджетных средств и т.д.). Все это обостряет угрозы государственному суверенитету Российской Федерации, включая угрозу сепаратизма [Мелешкина 2008: 16]. Наиболее сильны позиции этнократий в северокавказских республиках Российской Федерации. В научной литературе интерес к изучению этнократий на Северном Кавказе обусловлен непростым взаимоотношениям с федеральным центром в ходе реализации курса по укреплению «вертикали власти». Наиболее изученными являются политологические и социологические аспекты функционирования этнократий. Имеются и ряд юридических исследований. Например, работа А.М. Куриленко, в которой этнократии на Северном Кавказе классифицируются на формы:

- авторитарная, использующая неформализованный симбиоз российских государственно-правовых институтов с исламскими государственно-правовыми традициями (Чеченская Республика);

- согласительно-пропорциональная этноклановая система (Дагестан);

- умеренно-модернизированные этнократии (Ингушетия, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия, Адыгея) [Куриленко 2008: 9].

Во всех трех формах этнократия апеллируют к этноцентризму для легитимизации собственной власти. Идеологически обосновывается исключительность титульных этносов в государственно-правовой сфере республик, что якобы легитимирует этнизацию политических режимов, механизмов формирования и функционирования региональных и муниципальных органов власти, в том числе оправдывает трайбализм. В результате чего политические процессы вытесняются из правового поля, а напряженность между этническими группами нередко переходит в политическое насилие.

Риски и последствия этноцентризма раскрыты в докторской диссертации С.А. Воронцова: «Процессы суверенизации в субъектах федерации сопровождались гипертрофированным ростом этнического самосознания и ксенофобии, увеличением числа сепаратистов и национал-радикалов. Во всех республиках

Северокавказского региона в 90-е годы XX века проявились сепаратизм, национализм и русофобия, что привело к дискриминации русскоязычного населения, миграционный отток которого из политической, экономической, культурной и иных сфер жизни северокавказского общества сформировал серьезную угрозу безопасности региона, так как именно эти народы способствовали становлению его экономического потенциала, входили в состав руководящих кадров, обеспечивали безопасность и правопорядок» [Воронцов 2000: 15-16].

Функционирование этнократических режимов сказывается на содержании федеративных отношений. С одной стороны опора на трайбалистскую клиентуру этнократического клана способствует временному усилению федеральной власти в регионах [Иорданский 1970: 440], но с другой стороны, в среднесрочной и долгосрочной перспективе выхолащивает систему государственного управления. В.Б Иорданский, рассматривая этнократическую систему правления на примерах стран Африки, обратил внимание на негативные последствия монополизации власти лидерами этнических групп, что в условиях формальной многопартийности приводило к выхолащиванию содержания исполнительной и законодательной власти, отстранению населения от формирования и реализации государственной власти [Иорданский 1970: 442].

Курс Президента Российской Федерации В.В. Путина по укреплению вертикали власти направлен на укрепление федерализма, восстановление принципов федеративного устройства, которые длительное время игнорировались этнократиями. Современные особенности российского федерализма необходимо рассматривать с учетом угрозы, исходящей от этнократий. Несмотря на то, что открытые притязания этнических элит были нейтрализованы, активность этнократий оказывает существенное влияние на содержание и перспективы развития федерализма в России. Наиболее дискуссионными тенденциями развития российского федерализма является – конституционно-правовое закрепление федеральных округов и регионов с «особым статусом», что позволяет трансформировать федерализм в деволюцию.

Федеральные округа не прописаны в Конституции Российской Федерации. Но их можно рассматривать не только как элемент федеративного устройства, но и более масштабно – как элемент

федерализма. Официальные власти и большинство исследователей справедливо отмечают, что создание округов является шагом к централизации, является противодействием сепаратным тенденциям, которые были характерны России в конце прошлого столетия. В некоторых работах даже проводилась параллель между округами и генерал-губернаторствами царской России: «В семи административных округах появились «наместники» – те же генерал-губернаторы с пока еще неясными функциями, но растущим авторитетом официальных представителей усиливающегося федерального центра» [Кольев 2005: 299]. К сожалению, современный российский федерализм характеризуется постоянно потребностью в подкреплении «дополнительной «суверенности» [Лисовская 2014: 90].

Многие упускают и такую составную создания округов как оптимизация государственной власти федерального центра путем территориального распределения, то есть округа могут быть результатом поиска федеральным центром новых моделей федерализации. На это обратил особое внимание в своей диссертации К.В. Черкасов: «Создание территориальных органов федеральных органов исполнительной власти на уровне федерального округа представляет собой горизонтальную децентрацию властных полномочий» [Черкасов 2009: 8]. Образование федеральных округов ознаменовало как децентрацию полномочий президентской власти, так и децентрацию полномочий федерального правительства посредством перестройки и оптимизации системы территориальных структур федеральных органов исполнительной власти, формирования их окружных структур. Кроме того, институт полномочных представителей Президента РФ в федеральных округах стал существенным фактором в обеспечении единого правового пространства в России [Бондарец 2014: 9].

Какова бы ни основная цель создания федеральных округов (централизация или децентрализация государственной власти), можно отметить, что само создание округов является результатом «решения о чрезвычайном случае». Перечни территориальных образований и органов федеральной власти перечислены в Конституции Российской Федерации. Данные перечни не предусматривают федеральные округа. Это не выводит функционирование федеральных округов за правовые рамки. Решение о создании федеральных округов принималось в связи с

необходимостью пресечения сепаратных тенденций, подпитываемых бюрократизмом и коррумпированностью территориальных подразделений федеральных органов власти.

Установление особо статуса для отдельных регионов используется как инструмент сглаживания конфликтов, представляет собой эффективный механизм их разрешения [Ghai 2000: 483]. Именно в этом аспекте необходимо рассматривать «казус Татарстана», оказывающий существенное влияние на развитие федеративных отношений в Российской Федерации. В Татарстане сохранились положения, ранее признанные Конституционным Судом РФ не соответствующими Конституции РФ [Карасева 2013: 20]. «Казус Татарстана» оказывает свое влияние на проблему равноправия субъектов Российской Федерации, которая признается одной из наиболее острых проблем российского федерализма [Хлопушин 2013: 9-10]. В некоторых научных исследованиях, проводимых на территории Республики Татарстан, предприняты попытки по обоснованию асимметричности взаимоотношений между центральной властью и регионами. Например, И.Р. Насыров в докторской диссертации «Регионы в международном сотрудничестве: роль политических и правовых институтов (сравнительный анализ)» пишет: «Учитывая, что регионы имеют существенно различающиеся полномочия и ресурсы по их реализации, называть их равноправными не корректно» [Насыров 2009: 19].

В «Договоре о разграничении предметов ведения и полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти Республики Татарстан» от 26 июня 2007 года (утвержден Федеральным законом от 24 июля 2007 года № 199-ФЗ) [Кольев 2005], отмечается, что Республика Татарстан обладает всей полнотой государственной власти вне пределов ведения Российской Федерации и полномочий Российской Федерации по предметам совместного ведения Российской Федерации и субъектов Российской Федерации (статья 2 «Договора о разграничении предметов ведения и полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти Республики Татарстан» от 26 июня 2007 год). Принципиальным является использование в скобках термина «государство» после словосочетания «Республика Татарстан» (пункт 1 статьи 2

Договора), а также признание наличия у субъекта федерации государственной власти (статья 1 Договора).

Перезаключение в 2007 году с Татарстаном договора о разграничении полномочий некоторыми исследователями оценивается как исключительное явление, отражающее особый статус этого субъекта федерации. Например, к такому выводу приходит А.В. Лесин в своей статье [Лесин 2010: 21-22]. Он соглашается с доводами М.Г. Галеева, которые были озвучены в 2000 году на конференции «Будущее российского федерализма: политический и этнический факторы»:

«- народ Республики Татарстан не участвовал ни в одном из проведенных Российской Федерацией референдумов и не принял участие в выборах первого Президента России в 1990 г., одновременно избрав своего первого Президента;

- Татарстан может претендовать на то, чтобы его считали самостоятельным соучредителем СССР в 1922 г.;

- в отличие от других территорий, в свое время добровольно вошедших в состав царской России и входивших в РСФСР, Татарстан не имеет никаких документов о его вхождении, т.е. Татарстан и Россия к 1990 г. не имели никаких юридических документов, связывающих их;

- Республика Татарстан 30 августа 1990 г. приняла Декларацию о суверенитете, где не обозначена ее субъектность в РСФСР;

- Республика Татарстан не подписала федеративный Договор в 1992 г.;

- в марте 1992 г. проведен референдум о государственном суверенитете, где получен мандат народа на договорные отношения двух государств - России и Татарстана;

- на основе референдума Республика Татарстан приняла новую Конституцию в ноябре 1993 г. в условиях отсутствия таковой в Российской Федерации;

- народ Республики Татарстан не участвовал в избрании Государственной Думы в декабре 1993 г.;

- в декабре 1993 г. народ Республики Татарстан не участвовал в референдуме о принятии Конституции РФ» [Галеев 2000].

Большинство тезисов из этого доклада не соотносятся с тем пониманием содержания федеративных отношений, которое сложилось при активном участии Конституционного Суда Российской Федерации за последние десять лет, в частности, по вопросам правового статуса субъекта и симметричности

Российской Федерации. Позиция Конституционного Суда Российской Федерации по этим вопросам отражена в постановлении от 7 июня 2000 года № 10-П [СЗ РФ 2000] и других актах.

Суды воздерживаются от оценки договора с Татарстаном от 2007 года. Верховный Суд Российской Федерации в своем определении от 2 июня 2010 года № 11-г10-8 оставил без изменения определение Верховного Суда Республики Татарстан от 12 апреля 2010 года, которым заявителю отказано в принятии заявления о признании недействующей статьи 2 Закона Республики Татарстан № 1141-ХП от 4 июля 1991 года «О вступлении в должность Президента Республики Татарстан» в части слов «государственный суверенитет Республики Татарстан» [Определение Верховного Суда РФ 2010]. Судебная коллегия по гражданским делам Верховного Суда Российской Федерации обосновала свою позицию тем, что предмет жалобы может быть рассмотрен в порядке конституционной юстиции. Суды общей юрисдикции могли бы рассмотреть заявление в рамках производства по делам об оспаривании нормативных правовых актов. На сегодняшний день у Конституционного Суда Российской Федерации и Верховного Суда Российской Федерации нет ответа по вопросу о правовой природе взаимоотношений между Кремлем и Казанью, выстроенных на основе Договора о разграничении полномочий 2007 года.

Использование в Договоре от 2007 года термина «государство» после слов «Республика Татарстан» лишает доказательственной базы исследователей, которые утверждают, что определение республики как государства в Конституции Российской Федерации «представляет собой допущенный в свое время дефект, который должен быть ликвидирован в целях снижения асимметричности российской федеративной модели» [Ларичев 2008: 8].

Опыт, накопленный в связи с подписанием и соблюдением положений «Договора о разграничении предметов ведения и полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти Республики Татарстан» от 26 июня 2007 года, может быть использован в ходе дальнейшей реформы системы управления. Эффективность функционирования «вертикали власти», создание которого были инициировано В.В. Путиным, позволяет поднять вопрос о трансформации федеративных отношений. Федеративное

устройство в Российской Федерации не функционирует надлежащим образом. Большинство из субъектов федерации не в состоянии (де-факто) участвовать в формировании суверенной воли.

Общественно-политическая ситуация в некоторых субъектах Российской Федерации требует совмещения унитаризма с региональным распределением государственной власти. В этой ситуации наиболее оптимальной формой государственного устройства для России является унитарная республика с деволюцией отдельных субъектов (Татарстан, Чеченская Республика и т.д.). Такая конфигурация государственного устройства не только бы отвечала современным потребностям, но и отражала бы исторические традиции России. Деволюция не только предполагает распределение государственной власти между административно-территориальными единицами, но предполагает и создание территориально-обособленных политических подсистем, имеющих собственную законодательную и исполнительную власть, обособленно участвующих в формировании суверенной воли. Деволюция допускает формирование региональных правительств, которым предоставлены права автономно принимать решения и осуществлять государственное управление на определенной территории. Региональные органы власти законодательно приобретают независимый статус, при этом центральная власть может осуществлять за этими органами только опосредованный контроль.

ЛИТЕРАТУРА

Ghai Y. *Autonomy as a Strategy for Diffusing Conflict // International Conflict Resolution After the Cold War / ed. by P.C. Stern and D. Druckman. Washington, D.C., 2000.*

Бондарец Е.А. Коснтитуционно-правовой статус главы государства в системе власти современной России. Автореф. дисс. канд. юр. наук. М., 2014.

Воронцов С.А. Антиэкстремистская деятельность органов государственной власти и местного самоуправления в институционально-правовом контексте. Автореф. дисс. док. юр. наук. Ростов-на-Дону, 2009.

Галеев М.Г. Доклад «Договор Российской Федерации и Республики Татарстан». Конференция «Будущее российского

федерализма: политический и этнический факторы». 25-26 февраля 2000 года // <http://federalmcart.ksu.ru/conference/konfer1/galeev.htm>

Иорданский В.Б. Тупики и перспективы Тропической Африки. М.: Наука, 1970.

Карасева Т.Н. Пределы соответствия конституций и уставов субъектов Российской Федерации Конституции Российской Федерации. Автореф. дисс. канд. юр. наук. М., 2013.

Кольев А.Н. Нация и государство. Теория консервативной реконструкции. М.: Логос, 2005.

Куриленко М.А. Исламские государственно-правовые традиции в этнократических режимах в республиках на Северном Кавказе. Автореф. дисс. кан. юр. наук. Ростов-на-Дону, 2008.

Ларичев А.А. Конституционно-правовой статус Республики Карелия: становление и современные особенности. Автореф. дис. канд. юр. наук. Петрозаводск, 2008.

Лесин А.В. Структура конституционного (уставного) законодательства субъектов Российской Федерации // Конституционное и муниципальное право, 2010 г. № 2.

Лисовская Г.В. Становление концепции национального государства в истории государственно-правовой мысли. Дисс. канд. юр. наук. Ростов-на-Дону, 2014.

Мелешкина Т.С. Политико-правовые механизмы защиты суверенитета российского государства. Автореф. дисс. кан. юр. наук. Ростов-на-Дону, 2008.

Насыров И.Р. Регионы в международном сотрудничестве: роль политических и правовых институтов (сравнительный анализ). Автореф. дисс. докт. полит. наук. Казань, 2009.

Определение Верховного Суда Российской Федерации от 2 июня 2010 года № 11-г10-8.

Определение Конституционного Суда Российской Федерации от 27 июня 2000 года № 92-О «По запросу группы депутатов государственной думы о проверке соответствия Конституции Российской Федерации отдельных положений Конституций Республики Адыгея, Республики Башкортостан, Республики Ингушетия, Республики Коми, Республики Северная Осетия - Алания и Республики Татарстан» // СЗ РФ, 17.07.2000, № 29, ст. 3117.

Путин В.В. Россия: национальный вопрос» // Независимая газета. 23.01.2012 г.

Федеральный закон Российской Федерации от 24 июля 2007 года № 199-ФЗ «Об утверждении договора о разграничении предметов ведения и полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти Республики Татарстан» // СЗ РФ 30.07.2007, № 31. ст. 3996.

Хлопушин С.Н. Демократические и федеративные начала конституционного строя Российской Федерации и их реализация. Автореф. дисс. канд. юр. наук. М., 2013.

Черкасов К.В. Государственное управление на уровне федерального округа: административно-правовое исследование. Автореф. дисс. док. юр. наук. М., 2009.

ИЗ ОПЫТА ПОДДЕРЖКИ МАЛЫХ И ОТДАЛЕННЫХ СЕЛ РЕСПУБЛИКИ ХАКАСИЯ

Шулбаев Валерий Константинович*

From the experience of support for small and far villages of the Republic of Khakassia

ABSTRACT:

In the subject of the Russian Federation, the Republic of Khakassia the regional program of support for small and far villages, in which there is partial financial compensation of the costs of keeping cows, sheep breeding stock and horses, successfully operates. Ministries and authorities of the republic provide patronage assistance to inhabitants in the accomplishment of settlements, works on improvement of water supply, connection to electric networks, etc. As the result a fast growth of the number of cattle in private household farms is observed, fading villages have begun to revive, people have started to believe in the better tomorrow again.

KEY WORDS: the Republic of Khakassia, Russia, support for small villages, regional program, incentives for the development.

* Кандидат экономических наук, старший научный сотрудник, ГБНИУ РХ «Хакасский научно- исследовательский институт языка, литературы и истории», khaknaukal@mail.ru

Сегодня мы можем констатировать, что среди последствий системных преобразований в стране на фоне затянувшегося экономического кризиса стало и разрушение крупного сельскохозяйственного производства, его инфраструктуры, массовое сокращение рабочих мест в сельской местности, в малых и средних городах, отток трудоспособного населения в областные, краевые и республиканские центры, сокращение рождаемости и численности населения.

В результате во многих селах остаются жить лишь пенсионеры и небольшое число занятых в крестьянско-фермерских хозяйствах да несколько молодых семей, члены которых каким-то образом трудоустроены и у них есть источники доходов. В особенно сложном положении оказались жители малых и отдаленных, труднодоступных сел, оказавшихся на грани исчезновения.

Все эти издержки реформ не обошли стороной и Республику Хакасия, власти которой с некоторым опозданием, но все же начали заниматься сохранением жизнедеятельности этих проблемных населенных пунктов.

В 2010 г. по гранту Министерства национальной и территориальной политики Республики Хакасия было проведено прикладное научное исследование по теме «Совершенствование территориальной организации местного самоуправления в Республике Хакасия».

Члены временного научно-исследовательского коллектива (Шулбаев В.К., к. э. н. – руководитель, Шапошников Г.М., к.э.н., Трошкина И.Н. – все сотрудники сектора экономики и социологии Хакасского НИИ языка литературы и истории) выезжали в районы, сельские муниципальные образования республики для изучения ситуации связанной с организацией местного самоуправления.

Во время поездок проводились встречи и беседы с руководителями и специалистами администраций муниципальных образований районов и сельских муниципальных образований, с рядовыми гражданами, проживающими в обследуемых населенных пунктах. Для реализации цели была разработана анкета и проведен социологический опрос по всем районам республики с изучением мнений респондентов в большинстве сельских советов.

Опрос проводился среди граждан, представляющих различные отрасли производственной и социальной сферы (администрация, здравоохранение, образование, культура, сельское хозяйство, строительство, транспорт и проч.).

Все это дало возможность выявить оригинальные идеи, представления жителей села, касающиеся состояния и совершенствования территориального обустройства в районах и сельских муниципальных образованиях, выделить проблемные территории (сельские советы и населенные пункты).

Выяснилось, что среди главных проблем при действующей ныне схеме территориальной организации местного самоуправления остаются проблемы населения, проживающего в малых и отдаленных селах, размещенных в труднодоступных местах. К таковым, например, в администрации Аскизского района относят: пос. Шора (193 чел.), п. Неожиданный (136 чел.), д. Николаевка (36 чел.), поселок при станции Калтас (9 чел.), поселок при станции Чарыш (3 чел.), поселок при станции Шора (21 чел.) МО Балыксинский сельсовет; аал Улуг Кичиг (37 чел.) МО Верх-Аскизский сельсовет; аал Перевозное (47 чел.), аал Печень (29 чел.), аал Сафронов (286 чел.), аал Абрамов (65 чел.), аал Бырганов (35 чел.), поселок при станции Сартак (47 чел.) МО Есинский сельсовет; аал Каргузов (8 чел.), аал Каргоев (47 чел.) МО Кызласский сельсовет; с. Камышта (219 чел.), аал Аев (101 чел.), аал Сыры (92 чел.) МО Пуланкольский сельсовет, аал Сафьянов (54 чел.) МО Усть-Камыштинский сельсовет; аал Отты (283 чел.), аал Политов (95 чел.), аал Илиморов (175 чел.), аал Верхняя Тея (163 чел.) МО Усть-Чульский сельсовет.

Наиболее труднодоступные места отмечают экспертами в Таштыпском районе, с характерным ему рельефом горной тайги и подтаежной территории. К удаленным от районного центра и труднодоступным поселениям здесь относят:

- поселок Малый Анзас (22 чел.), поселок Большой Он (22 чел.), поселок Кубайка (56 чел.) бывшего МО Большеонский сельсовет, ныне межселенной территории МО Таштыпский район;

- поселок Харачул (130 чел.), д. Кирово (33 чел.) МО Арбатский сельсовет;

- д. Большой Бор (20 чел.) МО Нижнесирский сельсовет и т.д.

И в других районах республики есть наиболее удаленные муниципальные образования и населенные пункты, к поддержанию жизнедеятельности которых, как справедливо

полагают респонденты, должно быть особое отношение со стороны органов управления района и республики.

К таковым отнесены малые поселения Таштыпского, Аскизского, Усть-Абаканского, Ширинского и Орджоникидзевского районов. Это в основном территории западной и юго-западной подтаежной и горной части Хакасии, природно-ресурсный потенциал которых до сих пор мало используется.

В отчете временного научно-исследовательского коллектива есть предложение продолжить работу по изучению направлений развития этих территорий с учетом их очень важной природоохранной составляющей. Это дало бы возможность выработать концепцию развития и составить научно-обоснованную программу поддержки сельских муниципальных образований с их отдаленными малыми поселениями [Шулбаев и др. 2013: 35-36].

В 2013 г. правительством республики была принята целевая программа «Сохранение и развитие малых сел Республики Хакасия (2013-2015 годы)» [Постановление 2013]. Гражданам, проживающим в малых и отдаленных селах республики, стали выплачивать частичную денежную компенсацию на содержание личного подворного животноводства. Тем, кто в этих селах держит коров, начали выплачивать по 550 руб. в месяц. За полугодие получается 3300 руб.

В последующем сельчане стали получать по 50 руб. в месяц и за содержание овцематки, и 150 руб. на содержание конематки, за полугодие соответственно 300 и 900 руб. Субсидии выплачиваются по представленным документам за каждое полугодие.

Во всех малых селах появляются свои шефствующие организации – министерства и ведомства Республики Хакасия, руководители и специалисты которых, периодически посещая свои подопечные территории, выясняют имеющиеся трудности в жизни, определяют с возможностями и ресурсами, и оказывают конкретную помощь. Она может быть в виде благоустройства территории, строительства игровой площадки для детей, ремонта покосившихся заборов и оград у одиноких престарелых и инвалидов и т.д. Выясняются, конечно, проблемы и более серьезные, такие, например, как отсутствие нормальных дорог и

транспортного сообщения, проблемы с электроснабжением и водой, оказанием социально-бытовых услуг и много чего другого.

В результате в программу поддержки малых сел вносятся коррективы, она получает развитие и расширяется. В настоящее время в ее составе реализуются три подпрограммы, в их числе «Социальное развитие малых и отдаленных сел», «Содействие в строительстве жилья и проведение ремонта кровли жилых домов отдельным категориям населения, проживающим в сельской местности», «Развитие потребительской кооперации в Республике Хакасия».

Председатель правительства Республики Хакасия в своем ежегодном обращении в декабре 2015 г. отметил, что два года назад, когда программа только набирала обороты, получателями компенсации за содержание скота были 393 жителя. Общая сумма их поддержки по итогам года составила 5 млн. руб.

В 2015 г. 1045 жителя Хакасии из 89-и малых и отдаленных сел получили более 48 млн. руб. в виде частичной денежной компенсации материального оснащения личного подворного животноводства в семейно-трудовых хозяйствах. В конце года в подворьях жителей малых сел числилось 11,5 тыс. голов крупного рогатого скота и более 10 тыс. овец.

В этом же году было принято решение о продлении программы поддержки и развития малых и отдаленных сел на очередные три года.

Главная цель программы – сохранение, развитие малых, отдаленных и иных сел Республики Хакасия и создание комфортных условий проживания в них населения.

«Село должно жить! Там закладываются основы национальной культуры, сохраняется национальный язык. Там крепятся духовные традиции и любовь к родной земле! Именно там, в отдаленной глубинке, берет свою силу Великая Россия» – отмечает В. Зимин.

В минувшем 2016 г. компенсации получили 1022 жителя из 86 малых и отдаленных сел республики на общую сумму около 48 млн. руб.

По подпрограмме «Содействие в строительстве жилья и проведение ремонта кровли жилых домов отдельным категориям населения, проживающим в сельской местности», действующей с 2015 г., жители малых и отдаленных сел получают по 70 тыс. рублей субсидии на ремонт обветшавших крыш. Право на

получение субсидий предоставляется инвалидам, участникам Великой отечественной войны 1941-1945 гг., их вдовам, труженикам тыла, многодетным семьям, одиноким пенсионерам, ветеранам, участникам локальных войн, семьям погибших участников локальных войн.

В 2015 г. 72 семьи смогли отремонтировать крыши своих домов. В 2016 г. оказана помощь в ремонте крыш 62 семьям из Аскизского, Бейского, Боградского, Орджоникидзевского, Таштыпского, Усть-Абаканского и Ширинского районов, в большинстве своем многодетным семьям (38) и одиноким пенсионерам (22). Проведен также ремонт крыши домов у одного ветерана участника локальных войн и инвалида, воспитывающего ребенка. По всем селам ремонтно-строительные работы были проведены в установленные сроки, всем обратившиеся гражданам была оказана эта помощь. Очередей не было.

И в текущем 2017 году в бюджете республики заложено 4, 3 млн. рублей на ремонт крыш нуждающимся жителям малых и отдаленных сел Хакасии. Этим гражданам нужно обратиться в местные отделения социальной поддержки населения для регистрации и постановки на очередь [Газета «Хабар» 2017].

Аал Усть-База Аскизского района вошел в программу поддержки и развития малых и отдаленных сел в 2014 г. Куратором аала является Министерство спорта Республики Хакасия.

В 2014-2016 гг. в Усть-Базе выполнен достаточно большой объем работ: решена проблема с обеспечением питьевой водой, пробурены скважины почти в каждом домовладении; построен летний загон для содержания животных; огорожено местное кладбище; ведется благоустройство домохозяйств и улиц; обновлены крыши домов многодетной семьи и одного «Ветерана труда».

Сотрудники министерства спорта республики к праздникам готовят подарки и вручают их детям аала.

В 2017 г. в Усть-Базе появится уличное освещение, уже проведены линии передач, установлено оборудование, осталось подготовить документы и выполнить необходимые процедуры для подключения к энергосетям.

Частичная денежная компенсация на содержание личного подворного животноводства, выплачиваемая дважды в год – весной и осенью, существенно стимулирует жителей села к

увеличению поголовья своего небольшого, но уже товарного хозяйства.

Житель аала, ветеран труда Анисья Алексеевна Бытотова, многие годы посвятившая животноводству в бывшем совхозе имени Калинина Аскизского района, и сейчас, будучи на пенсии, продолжает заниматься своим привычным делом. Есть у нее в хозяйстве небольшое поголовье крупного рогатого скота, есть и овцы. Получает денежную компенсацию, за что выражает свою глубокую благодарность Главе Республики Хакасия В.М. Зимину и работникам местного сельского совета.

«На полученные деньги за содержание скота отремонтировали хозяйственные постройки, покупаем корма» – говорит Анисья Бытотова [Газета «Хабар» 2017].

По оценкам специалистов правительства за время действия программы по сохранению и развитию малых и отдаленных сел республики из бюджета региона на благоустройство и улучшение жизни на селе было направлено более 138 млн. рублей. В малых селах проведен большой объем работ: в 85 селах во дворах жилых домов пробурены скважины нецентрализованного холодного водоснабжения, всего 411 скважин; на улицах 55 сел было установлено новое уличное освещение; в 66 селах произведено благоустройство территорий; в 53 малых населенных пунктах построены детские игровые и спортивные площадки.

«Мы продлили действие программы сохранения и развития малых и отдаленных сел в республике, потому что ее результаты очевидны. Только маточное поголовье, которое держат жители, за несколько лет выросло в 10 раз!..

Но самое главное – у людей появился интерес к жизни, к работе. Умирающие деревни начали оживать, на улицах появилось освещение, новые ограждения, игровые площадки для детей, к людям стала возвращаться вера в будущее. Наконец стало расти сельское население и его доля в общей структуре населения республики» – подчеркивает Глава Хакасии В.М. Зимин [Хакасия Информ 2017].

Действительно, те небольшие суммы выплат денежной компенсации на содержание личного подворного животноводства, проводимые по республиканской программе поддержки граждан, и оказанное людям внимание по шефской помощи возымели действие, послужили дополнительной мотивацией сельчан к труду

и стимулом для развития малых и отдаленных населенных пунктов Хакасии.

Что делать, как поступать дальше, когда завершится уже продленный срок действия программы?

Жизнь, как говорится, покажет, но останавливаться при появившемся интересе сельчан к действию, обновлению и развитию очевидно не следует.

ЛИТЕРАТУРА

Шулбаев В.К., Шапошников Г.М., Трошкина И.Н. Совершенствование территориальной организации местного самоуправления в Республике Хакасия. Абакан, 2013.

Постановление Правительства Республики Хакасия от 29.01.2013 №27 (в ред. Постановления Правительства Республики Хакасия от 26.03.2013 № 140) Об утверждении долгосрочной республиканской целевой программы «Сохранение и развитие малых сел Республики Хакасия (2013-2015 годы).

Тютюбеева Татьяна. Тура хырлары наачылалча. Газета «Хабар», 10 февраль – азыг, 2017 чыл .

Кыштымова Татьяна. Аал Усть-База сегодня. Газета «Хабар», 5 апреля 2017 (№37).

Жители Хакасии продолжают подавать заявления на получение компенсаций//Хакасия Информ//<https://xakas.info/news/> 6 марта 2017 г. (дата обращения 06.03.2017 г.).

ХАРАКТЕРОЛОГИЧЕСКИЙ СКЛАД НАРОДОВ ТАТАРСТАНА

Юсупов Ильдар Масгудович*

The mentality of the peoples of Tatarstan

ABSTRACT:

The mentality of the people of the Tatarstan was formed as the result of centuries of coexistence of many historically ethnic groups inhabiting it, so it should not automatically be equated only with the mentality of Tataris. In the

* профессор, докт. психол. наук; Казан. инновац. ун-т им. В.Г. Тимирязова; knyaz5491@mail.ru

mentality of to subject three different ethnic margins: ethnic for themselves, for ethnic society, ethnicity for the state. The mentality of the peoples of the Tatarstan on the proposed model is described as distance away from power with a keen attitude to uncertain situations with moderate degrees of individualism collectivism and masculinity-feminini

KEY WORDS: peoples, mentality, ethnos, mental programs

С этнопсихологических позиций характерологический склад народа определяет сплоченность и интеграцию этнической общности, а также место и роль личности в соотношении категорий «свой-чужие». Менталитет народов Татарстана сложился как результат многовекового сосуществования многих исторически населяющих его этносов, поэтому его не следует механически отождествлять только с менталитетом татар. У любого носителя этнической культуры следует различать три этнических поля (рис.1), ограничивающие национальную представленность в обществе [1].

Этническое для себя – совокупность своих ожиданий субъекта в отношении представителя своего этноса.

Этническое для социума – часть этнического поля личности, обозначенная в официальных документах и регламентирующая отношения этнофора (носителя этнической культуры) с другими народами в их взаимодействии.

Этническое для государства – групповые экспектации в отношении этнического субъекта, представляющего державу. Например, любой житель России, независимо от национальности, за рубежом предстает иностранцам как русский, от которого ожидают соответствующих актов поведения. То же самое применимо в



отношении граждан любой из многонациональных держав: к американцам, индусам, канадцам, китайцам. При контактах с другими культурами большинство людей судят о чужих культурных ценностях, используя в качестве образца и отклоняется от норм, обычаев, ценностей, привычек, типов поведения собственной культуры, считается низкопробным и классифицируется как неполноценное относительно собственной культуры, которая ставится в центр мира и рассматривается как мера всех вещей. В стабильном обществе потребность в этнической идентификации латентна, актуализируется же она только в ситуации межнационального конфликта. В этническом конфликте между общностями люди не только судят о чужих ценностях, исходя из собственных, но и навязывают их другим. Принятие и признание различий можно считать наиболее приемлемой формой социального восприятия при взаимодействии этнических общностей в исторически сложившейся культуре современного славяно-тюрко-язычного Татарстана.

Снижению межэтнической враждебности и развитию положительных отношений может способствовать увеличение контактов между членами различных народов. Однако для этого требуется выполнение набора определенных ограничений: члены различных этносов должны обладать равным правом голоса в принятии решений, равным статусом в полиэтничной общности и опытом хотя бы небольшого совместного успеха (но не неудачи) своих усилий.

Жизненное пространство, в котором складывалась ментальность народов Среднего Поволжья представляло культуру компактно-общинного проживания разноязыких этносов. Общинный уклад жизни складывался как необходимая форма выживания в суровых климатических условиях Евразии. В то время, когда в Европе развивалось машинное производство, в крестьянской России продолжал преобладать ручной труд. Приходилось работать экстенсивно с привлечением больших масс людей: всем миром строили избу молодоженам и погорельцам; всем миром, а не семьей осваивали новые земли; на деревенских сходах решали не только общинные, но и лично-семейные проблемы. Жизнь проходила у всех на виду.

Цивилизация на территории Среднего Поволжья самоуправлялась на основе единой для всех членов общества общинной этики. Родоплеменное своеобразие в этой культуре

имело место, но обособления родов и племен, переходящего в регулярные конфликты из-за территорий и притязаний на власть одних родоплеменных групп над другими не было. Общение представителей разных культур состояло не только в торговой надобности, но и в переносе вещественных произведений культуры. Князья были отзывчивы к тому, чтобы перенять культурные достижения этнических соседей. Да и девицы-красавицы иного племени для некоторой части мужчин имели большую привлекательность, чем свои соплеменницы. Эту генетико-биологическую архетипичную обусловленность не всегда удавалось остановить религиозно-общинными канонами. Смешение разных фенотипов происходило тысячелетиями, но одновременно с этим от молодоженов к потомкам передавались и элементы культурных обычаев, ритуалов, традиций разнородных культур, поневоле вызывавших к себе снисходительное отношение сначала внутри семьи, а в дальнейшем и общины. Мировоззрение представляло собой эклектическую смесь в психике одних и тех же людей. Традиционные религии терпимо относились к иноверцам, не препятствовали сохранению тех народных ритуалов, которые не представляли идеолого-политической угрозы сложившемуся государственному строю.

Испокон веков народы Татарстана славились своим хлебосольством и гостеприимством. Православие и ислам всегда воспитывали у людей смирение, повиновение, избавление от дурных манер поведения. Вот почему в психологию народов накрепко вошли и постоянно проявляются в ней такие качества, как любовь и сострадание, жертвенность и ответственность, взаимовыручка и солидарность, стойкость в страданиях и неприемлемость жесткой регламентации поведения.

Мировой наукой накоплены сведения, свидетельствующие о том,

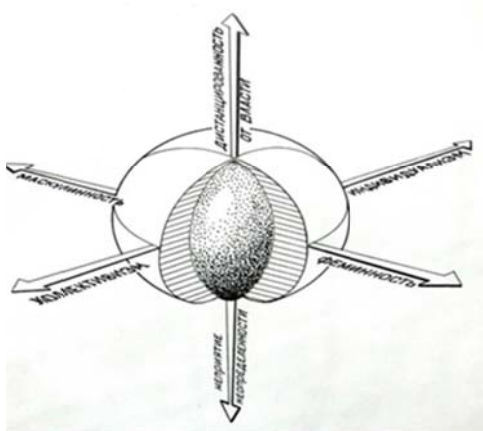


Рис. 2. Трёхмерная модель ментальности

что представители коллективистских культур более этноцентричны, чем члены индивидуалистских культур. Многовековое неконфликтное сосуществование доминирующих по численности народов Татарстана объясняется принадлежностью их к одному и тому же коллективистическому типу культур.

Источниками ментальных программ, по культурологической концепции Г.Хофстеде, являются культура и социальная среда, в которых протекает социализация и инкультурация человека: маскулинность-феминность, коллективизм-индивидуализм, дистанцированность от власти – избегание неопределенности.

Маскулинность-феминность - это характеристика общества, в котором социальные роли полов четко определены (мужественность) либо совпадают частично (женственность). В маскулинных культурах центральное место занимают независимость, работа, сила, материальный успех. В работе более ценится результат. Существует четкое разграничение женско-мужских ролей.

В мужских поощряется дух соревнования, самопрезентация, честолобие. В «женских» культурах материально обеспечивать семью и воспитывать детей допускается как мужчинам, так и женщинам. Женам предписывается ориентация на дом, семью, социальные ценности, а также чувственность и мягкость. На первом плане находятся эмоциональные связи между людьми, забота о других членах общества, сам человек и смысл его существования.

При воспитании детей большее значение придается развитию солидарности и скромности. Различие полов не влияет на властные позиции в обществе. Главной ценностью является качество жизни.

Коллективизм-индивидуализм - это характеристика, определяющая тяготение людей к объединению в группы (коллективизм) либо к свободным связям между субъектами (индивидуализм). В социальных организациях с коллективистской культурой члены ожидают участия общества в решении личных дел и защиты им индивидуальных интересов. В этих обществах ценятся исполнение долга и поддержка соотечественников.

В индивидуалистских обществах люди подвижны, главным образом, личными интересами и интересами ближайших членов семьи. Основными ценностями индивидуалистских обществ

являются уважение прав человека и ценность человеческой жизни. В индивидуалистской культуре субъекты общества сопротивляются активному вмешательству в их личную жизнь.

В разрешении жизненных осложнений в большей степени надеются на себя.

В таком обществе особо приветствуется индивидуальная инициатива.

Научно установлено, что рейтинг индивидуализма в любой стране статистически коррелирует с уровнем благосостояния населения. Апологеты индивидуалистских культур считают, что главная цель жизни человека – это самоактуализация. В таких культурах я–идентичность превалирует над мы–идентичностью. Сторонники индивидуалистских культур воспринимают общество как конгломерат индивидуумов, где каждый несет ответственность лишь за себя.

Дистанцированность от власти– осознание массами неравенства социальных слоев, которое население конкретного региона считает нормальным или, как минимум, допустимым. В таких обществах доминирует директивность управления, процветает многоступенчатая иерархия аппарата управления для контакта с населением власть ограничено доступна, есть высокая дифференциация в оплате труда. Чем выше степень социального неравенства, тем сильнее дистанцированность от власти.

Неприятие неопределенности– это субъективное восприятие опасности людьми конкретного

региона при возникновении кризисных ситуаций. При высокой степени неопределенности люди предпочитают ясные, четкие правила и инструкции поведения в угрожающей обстановке. Народ с обостренным отношением к неопределенной опасности проявляет повышенное беспокойство. Для него характерна неготовность к риску, низкая мотивация на преодоление возникших трудностей. В противоположном случае люди ведут себя спокойнее и живут размеренно. Характерологический склад народов Татарстана по предложенным критериям (рис. 2) может быть описан как дистанцированный от власти с настороженным отношением к неопределенным ситуациям с умеренными индивидуализмом-коллективизмом и маскулинностью-феминностью. Его можно образно представить, как яйцевидное инерционное ядро народного характера в пространстве этих координат,

вытянутое по осям «дистанция от власти» и «неприятие неопределенности».

ЛИТЕРАТУРА

1. Юсупов, И.М. Этнопсихология народов Татарстана / И.М.Юсупов – Казань: Познание. 2014. 223с.

Басуға 09.11.2017 қол қойылды . Офсеттік қағаз.
Шартты баспа табағы 56,1. Пішімі 60x90 ¹/₁₆. Таралымы 500 дана.

«Ғылым баспасы» ЖШС
Қазақстан Республикасы, 010000, Астана қ., Мостовая көш., б.
тел. +7 (7172) 57-49-83, 24-37-79