



«Едіге Тұрсыновтың ғылыми мұрасы қазіргі гуманитарлық ғылымдардың
әдіснамалық контексінде»

Е.Д. Тұрсыновтың туғанына 80 жыл толуына арналған халықаралық
ғылыми-теориялық конференция

МАТЕРИАЛДАРЫ

22 сәуір, 2023 жыл

МАТЕРИАЛЫ

Международной научно-теоретической конференции,
посвященной 80-летию со дня рождения Е.Д. Турсунова

«Научное наследие Едыге Турсунова в контексте методологических проблем
современной гуманитарной науки»

22 апреля, 2023 года

MATERIALS of the

International scientific and theoretical conference

dedicated to the 80th anniversary of the birth of E.D. Tursunov

«Scientific heritage of Edyge Tursunov in the context of methodological issues of modern
humanities»

22 april 2023

Алматы, 2023

УДК 001(063)
ББК 72
Е 31

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ ҒЫЛЫМ ЖӘНЕ ЖОҒАРЫ БІЛІМ МИНИСТРЛІГІ
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ

ӘЛ-ФАРАБИ АТЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ
ФИЛОЛОГИЯ ФАКУЛЬТЕТІ

ЖАМБЫЛ АТЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРЫ МЕН ӘДЕБИЕТІН ҒЫЛЫМИ-ЗЕРТТЕУ ОРТАЛЫҒЫ

М.О. ӘУЕЗОВ АТЫНДАҒЫ ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ӨНЕР ИНСТИТУТЫ

Жауапты редакторлары: филология ғылымдарының кандидаты *Қ. Жаңабаяв*,
филология ғылымдарының кандидаты *Ж.С. Рақыш*

Е 31

Едіге Тұрсыновтың ғылыми мұрасы қазіргі гуманитарлық ғылымдардың әдіснамалық контексінде: Е.Д.Тұрсыновтың туғанына 80 жыл толуына арналған халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. – Научное наследие Едыге Турсунова в контексте методологических проблем современной гуманитарной науки: Материалы Международной научно-теоретической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения Е.Д. Турсунова. – Scientific heritage of Edyge Tursunov in the context of methodological issues of modern humanities: Materials of the International scientific and theoretical conference dedicated to the 80th anniversary of the birth of E.D. Tursunov. – Алматы, 2023. – 432 б.

ISBN 978-601-230-124-3

Жинақта «Едіге Тұрсыновтың ғылыми мұрасы қазіргі гуманитарлық ғылымдардың әдіснамалық контексінде» атты Е.Д. Тұрсыновтың туғанына 80 жыл толуына арналған Халықаралық ғылыми-теориялық конференцияға ұсынған баяндамалар жарияланды. Авторлар өз мақалаларында Едіге Тұрсыновтың ғылыми мұрасының Қазақстан фольклортану, әдебиеттану және өнертану, мәдениеттану саласын дамытудағы ролін анықтайды. Гуманитарлық ғылымдар мәселелеріне қызығатын қауымға арналған.

В сборнике опубликованы доклады, представленные на международной научно-теоретической конференции «Научное наследие Едыге Турсунова в контексте методологических проблем современной гуманитарной науки», посвященной 80-летию со дня рождения Е.Д. Турсунова. Авторы статей раскрывают роль научного наследия Едыге Турсунова в развитии фольклористики, литературоведения и искусствоведения, культурологии Казахстана. Предназначено всем, кто интересуется проблемами гуманитарной науки.

УДК 001(063)
ББК 72

ISBN 978-601-230-124-3

© М.О. Әуезов атындағы
Әдебиет және өнер институты, 2023

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ – CONTENTS

ПЛЕНАРЛЫҚ МӘЖІЛІС – ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ – PLENARY SESSION

Түймебаев Ж.Қ. Құттықтау сөз	8
Матыжанов К.С. Ғалым туралы сөз	13
Ыбыраев Ш. Е. Тұрсыновтың зерттеу әдістемесі және қазіргі фольклортану ғылымының даму тенденциялары.....	15
Орозобекова Ж.К. Сказительское искусство: Контаминация в героических эпосах.....	20
Азибаева Б.У. Архаическое мировоззрение и профессиональная деятельность баксы	32
Önal M.N. Türk dünyasının ortak değerleri: zümürdü anka masal örneği.....	42
Бисенғали З.-Ғ.Қ. Профессор Е.Т. Даригұлұлы фольклорлық тұлғалар бейнесі туралы	50
Приветствие профессора И.И. Земцовского	54
Выступление профессора А.Б. Кунанбаевой	55
Нуркатов А. Приветственное слово.....	56

СЕКЦИЯЛЫҚ МӘЖІЛІСТЕР – СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ – SECTIONAL SESSIONS

СЕКЦИЯ 1. *Е.Д. Тұрсынов еңбектерінің ұлттық және әлемдік ғылыми кеңістіктегі тарихи-мәдени маңызы*

СЕКЦИЯ 1. *Историко-культурное значение трудов Е.Д. Турсунова в национальном и мировом научном пространстве*

SECTION 1. *Historical and cultural significance of the works of E.D. Tursunov in the national and the world scientific space*

Шаймерденова Н.Ж. Идеи Е. Турсунова в контексте современных научных поисков тюркско-славянского этноязыкового ландшафта Казахстана	61
Елеманова С.А. Труды Е.Д. Турсунова как методологическое основание современного этномузыкознания в Казахстане	66
Жанабаев К. Некоторые методологические подходы Е. Турсунова и устная теория Пэрри-Лорда.....	71
Иманов М.К. Образ безумца в эпосе « Книга моего деда Коркута».....	88
Рамазанова А.Х. Переиздание романических дастанов в Турции в период модернизации (на материале дастана «Арзу-Камбар»)	107
Эфендиева Ч. О паремической основе азербайджанских фольклорных текстов.....	113
Guliyev N. Azerbaycan dilli sanal sosyal ortamda koronavirus pandemisinin folklorik tezahürleri	118
Шахрияр Г.Ф. Эпические формулы в эпосе об Едигее.....	125
Qasimova A.M. Collection, Publication and Research of the dastan «Gachag Nabi»	134

Әлмұхан Р.Т. Қазақ ғылымында бақсы типінің зерттелуі.....	141
Әбжет Б. Бақсы мен шамандықтың дүниеге келуі туралы тұжырымдар: Е.Тұрсыновтың зерттеуі негізінде	145
Булдыбай А.С. Эпос «Манас» в контексте мировой культуры.....	150
Сәкен С.И. «Едіге» жырының тарихилығы	158
Рақыш Ж.С. Қазіргі фольклордағы жанрлар трансформациясы	164
Әуесбаева П.Т. Қазақ фольклорындағы әңгімеші типі.....	170
Ақан А.Ү. Постфольклордың ғаламтор мен әлеуметтік желідегі көрінісі	177
Жақан Д.С. Мұң-шер өлеңдеріндегі жоқтаушы типі	182
Пангереев А.Ш., Дауылова Ж.Т. Шернияз ақын және оның дәуірі.....	190
Балтымова М.Р. Түркі тілдес халықтардың балаларға арналған фольклорлық шығармаларының тәрбиелік сипаты	199
Сәрсек Н. Қазақ және түрік мақал-мәтелдеріндегі әйел концепті.....	207
Әкімова Т.Т. «Ер Тарғын» жырының зерттелу тарихы	214
Салтақова Ж.Т. Қазақ шежіре жырларындағы уақыт пен кеңістік ұғымы.....	218
Мурсалимова Н.М. Қолжазба қорындағы айтыс жанрының жиналу тарихы	226
Оралбек А. Халық ақыны Әбдіғали Сариевтің шығармашылық портреті	230
Сманова Е. Қолжазба қорларындағы бесік жырының жиналуы мен жариялануы	239
Жолдыбаев О.М. Тойбастар жанрының ерекшеліктері	245
СЕКЦИЯ 2. <i>Е.Д. Тұрсыновтың кешенді-концентристік көзқарасы және қазіргі ғылыми гуманитарлық білімді зерттеудегі әдіснамалық мәселелер</i>	
СЕКЦИЯ 2. <i>Комплексно-концентрический подход Е.Д. Турсунова и методологические проблемы современных научных исследований гуманитарного знания</i>	
SECTION 2. <i>Complex-concentric approach of E.D. Tursunov and methodological issues of modern scientific researches on humanitarian knowledge</i>	
Şafiyeva Әfşan Heydər qızı. Әрәб xilafətinin orta asiyaya yürüşləri.....	253
Məhərrəmovə S.S. Qərbi hun imperiyası	262
Əhmədov R.V. Eftalilər dövləti.....	273
Hasanov Y.L. Economic Relations Between The Republic Of Turkey And Soviet Russia In The 1930s.....	278
Əsədovə A.V. Azərbaycan respublikasının işğaldan azad olunan ərazilərində tarixi abidələrini və muzeylərini bərpası haqqında.....	285
Cəlalzadə B.M. Oğuz Yabqu Dövləti	293
Əhmədovə Şəhla Müzəffər qızı. Qaraxanlılar dövləti.....	300
Курбанова Д.А., Курбанов М.К. Методы исследования общетюркского наследия в трудах Е. Турсунова	309
Кондубаева М.Р. Комплексно-концентрический подход как базовый в системе	

синергетической методологии трёхязычного образования	315
<i>Жанабаев К., Мауленов А. А.</i> Едыге Турсунов – исследователь тюрко-монгольского фольклора	321
<i>Ali Yakici Gazi, Jumataeva A.</i> Kazak-Türk edebiyatında kadın imajinin oluşumu.....	335
<i>Сембин М.К.</i> Мустафа Шокай в отечественной историографии	340
<i>Салаватова Ф.Р.</i> Романтизм в поэзии Шайхзады Бабича	345
<i>Омарова А.К.</i> Образ баксы в казахском оперном искусстве	350
<i>Қазтуғанова А.Ж.</i> Қазақтың көне күйлері: мифологиялық аспект	361
<i>Байбек А.</i> Комплексное изучение стилевых особенностей выдающихся творцов Арки в системе музыкального образования.....	370
<i>Шотанова Г.А. Ужкенов Е.М.</i> Казахстан в колониальный период глазами российских историков XIX века	379
<i>Медерова Д.Е.</i> Эпиграфикалық ескерткіштерде сақталған жоқтау өлеңдер (экспедициялық материалдар негізінде)	386
<i>Жалғасбаева Қ.Б.</i> Қазақ халқының жыраулық поэзия дәстүрі	393
<i>Онқалбаева Н.</i> Мұхтар Мағауин шығармашылындағы этностық мотив (Қыпшақ аруы) ...	399
<i>Ақажан Б., Бердібай А.Р. С.Үмбетбаев</i> шығармашылығындағы бақсылық сарынның айшықты үлгісі ретіндегі «Қобызым» әні.....	406
<i>Кушкимбаева А.С. Е.Тұрсынов</i> еңбектеріндегі «тотем» ұғымы және қазіргі цифрлық жүйе	419
Конференцияның қорытынды резолюциясы	425

**ПЛЕНАРЛЫҚ МӘЖІЛІС –
ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ –
PLENARY SESSION**

Жансейіт Түймебаев, филол.ғ.д., профессор,

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық
университетінің Басқарма Төрағасы – Ректоры

ҚҰРМЕТТІ ӘРІПТЕСТЕР, ҒАЛЫМДАР, КОНФЕРЕНЦИЯ ҚОНАҚТАРЫ!

Бүгін Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық ғылыми-зерттеу университетінде қазақтың көрнекті фольклортанушысы, түркітанушы, этнограф, эпостанушы Едіге Дәріғұлұлы Тұрсыновтың 80 жылдық мерейтойына арналған халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның ашылу салтанатына қош келдіңіздер!

Оның ғалымдық, азаматтық, отаншылдық рухын кейінгі ұрпаққа насихаттау – бүгінгі күннің маңызды мәселелерінің бірі. Көзі тірісінде-ақ «Қазақтың тұрмыстық ертегілерінің генезисі», «Қазақ ауыз әдебиетінің жасаушылардың байырғы өкілдері» сынды іргелі зерттеулері Қазақстанда ғана емес, шетелде де мойындалып, үлкен сұранысқа ие болды. Едіге Тұрсыновтың еңбектері бүкіл түркі және әлем фольклортану ғылымының классикасына айналғаны айқын. Бұл еңбектерінде қазақ ғалымы алғаш рет Сібір және түркі-моңғол халықтарының мыңжылдық салт-дәстүрлерін, әдет-ғұрпын, эпостары мен ауыз әдебиетін, тілін, музыкасын жаңа ғылыми ұстанымдар тұрғысынан зерттеді.

Ғалымның өмір жолы нағыз қаһармандық пен жанқиярлық еңбекке толы. 60-шы жылдары қазақ интеллигенциясының төл мәдениетіне деген үлкен серпілістің туындағаны мәлім. Осы тұста бір топ жас қазақ интеллигенция өкілдері ұлттық дәстүрін қалпына келтіруге деген ұмтылысы ерекше көріне бастады. Сол кезде ұлттық мәдениетті қалыптастыруға, тарихи ақтаңдақтарды ақтауға деген талпынысқа қатты тосқауыл қойылған еді. Кеңестік кедергіге қарамастан Е.Тұрсынов фольклортану мен түркітану саласында үлкен ғылыми ізденістер жасады.

Ғалым өзіне тән ерекше әдісімен ғасырлар қойнауында жасырын жатқан ұлттық кодты, халықтың этнографиялық бейнесін, генеалогиялық жадын терең таныммен игеріп, ерен еңбегімен отандық ғылымға қайтарды. Ол қазақ және түркі-моңғол халықтарының этногенезін, оның этнос ретінде пайда болуы мен қалыптасуын типологиялық тұрғыда салыстыра зерттеді.

Е.Д. Тұрсынов қазақ ғылымына қызмет етіп, жастарға үлгі болды. Ол туған мәдениетін, тілін, түркі әлемі тарихының мәдени дәстүрлерін жан-жақты зерттеді. Едіге Тұрсынов этнография, этномузикатану, этнопсихология, фольклортану, эпостану, әдебиеттану салаларында кешенді-концентристік жүйені сәтті қолдана білді.

Едіге Тұрсынов еңбектері қазақ халқының мәдени мұрасына сүбелі үлес болып қосылды. Ғалымның жарқын таланты, ғылыми қызметі біздің Қазақстанның тәуелсіздігі мен дамуына, отандық ғылымның гүлденуіне ықпал ете береді.

Баршаңызды конференцияның ашылуымен құттықтаймын, оның жоғары ғылыми-теориялық және әдістемелік деңгейде өтуіне тілектеспін.

Ж.К. Туймебаев, д.филол.н., профессор,

председатель Правления – ректор

КазНУ им. аль-Фараби

УВАЖАЕМЫЕ КОЛЛЕГИ, ДОРОГИЕ УЧЕНЫЕ, ГОСТИ КОНФЕРЕНЦИИ!

Сегодня в нашем университете, который теперь имеет статус исследовательского вуза и входит в число высокорейтинговых университетов, мы торжественно отмечаем 80-летие выдающегося казахского фольклориста, ученого-тюрколога, этнографа, эпосоведа, историка древней казахской культуры Едыге Даригуловича Турсунова.

Все мы знакомы с его прекрасными работами, а кому-то посчастливилось работать с ним вместе и называть его высоким званием – Учитель. Еще при жизни такие его фундаментальные исследования, как «Генезис казахской бытовой сказки» и «Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері» получили признание не только у нас, в Казахстане, но и за рубежом. Они стали классикой казахской, всей тюркской и мировой фольклористики, о чем есть мнения ведущих американских и российских ученых-фольклористов. В этих трудах впервые и с новых научных позиций молодой казахский ученый исследовал тысячелетние традиции, обычаи, эпос, фольклор, устную литературу, язык, музыку, похоронные и свадебные обряды сибирских и тюрко-монгольских народов.

Вся жизнь ученого была трудной, подлинно героической, самоотверженной и достойной. В то время, когда трудился над своими исследованиями Едыге Турсунов, особенно сильно стала заявлять о себе живая потребность молодой казахской интеллигенции 60-х годов восстановить традиции родной культуры: ведь в то время на корню пресекались любые попытки утверждения национального самосознания и правильного его осмысления. Поэтому само время выдвинуло ученого такого масштаба и такой могучей духовной силы, который совершил переворот в фольклористике и тюркологии того времени.

Безусловно, многим его начинаниям мешало и то, что в нем пульсировала кровь древнего и знатного рода, а также – живые, активные и непосредственные его связи с мятежными реформаторами-шестидесятниками. Но, обратившись своим уникальным методом в глубины веков, он своим талантом, своими трудами вернул народу этнографический облик его истории и культуры, его священную генеалогическую память. Он подробно проследил этногенез казахского и тюрко-монгольских народов за много тысячелетий до его возникновения и образования как этноса.

Е.Д. Турсунов беззаветно служил казахстанской науке, был примером для молодежи, олицетворял для них образ борцов-просветителей 60-х годов. И, как его современники-просветители, он в те суровые годы тоже стремился к независимости своих научных идей и позиций, к независимым исследованиям родной культуры, языка, богатейших культурных традиций, истории тюркского мира.

Едыге Турсунов – основатель целого ряда новых научных направлений, продолжатель и практик уникальной *комплексно-концентрической системы* в изучении тюркских культур.

Хотелось бы вспомнить сегодня и его отца, автора многих трудов и учебника по сопоставительному изучению казахского и русского языков – Даригула Турсунова. Ведь его оригинальный научный метод исследования успешно был применен впоследствии в эпосоведении, в этнографии, в этномузыковедении, в этнопсихологии, в фольклористике, в литературоведении. Эта преемственность в семье яркий образец сотворчества отца и сына.

Труды самого Едыге Турсунова составили золотой фонд культурного наследия казахской нации. Яркий научный талант ученого, его смелая подвижническая деятельность способствовали независимости и развитию нашего Казахстана, и, конечно же, расцвету отечественной науки.

Поздравляю всех с открытием конференции, желаю провести ее на высоком научно-теоретическом и методологическом уровне.

Спасибо за внимание.

Doctor of Filology, Professor Zh.Tuymebayev,
Chairman of the Board–Rector of Al-Farabi KazNU

DEAR COLLEAGUES, SCIENTISTS, THE GUESTS OF THE CONFERENCE!

Today, at our university, which now has the status of a research university and is among the top-rated universities, we are solemnly celebrating the 80th anniversary of the outstanding Kazakh folklorist, researcher of Turkic studies, ethnographer, scholar in epic studies, historian of the ancient Kazakh culture Edyge Darigulovich Tursunov.

We are all familiar with his excellent works, and some people were lucky to work with him and call him with a high title – the Teacher. Even during his lifetime, such fundamental studies as «Genesis of the Kazakh daily life fairy tale» and «Kazakh auyz adabietin zhasaushylardyn bayirgy okilderi» received recognition not only here, in Kazakhstan, but also abroad. They have become the classics of the Kazakh, all Turkic and the world folklore studies, which is evidenced by the opinions of the leading American and Russian scientist-folklorists. In these works, for the first time and from new scientific positions, the young Kazakh scientist studied the millennial traditions, customs, epic, folklore, oral literature, language, music, funeral and wedding rites of the Siberian and Turkic-Mongolian peoples.

The whole life of the scientist was difficult, truly heroic, selfless and decent. At the time when Edyge Tursunov was working on his research, the young Kazakh intelligentsia of the 60s felt an urgent need to restore the traditions of the native culture, which was especially strongly expressed: after all, at that time, any attempts to establish national identity and its correct understanding were suppressed at their source. Therefore, the time itself put forward a scientist of such scale and such powerful spiritual force, who made a revolution in folklore and Turkic studies of that time.

Certainly, many of his endeavors were hindered by the fact that he had the blood of an ancient and noble family, as well as his lively, active and direct ties with the rebellious reformers of the sixties. However, turning into the depths of the centuries with his unique method, with his talent, with his works, he returned to the people the ethnographic image of the history and culture, the sacred genealogical memory. He made the in-depth study of the ethnogenesis of the Kazakh and Turkic-Mongolian peoples during many millennia before its emergence and formation as an ethnic group.

E.D. Tursunov selflessly served the Kazakhstan science, was an example for the young people, and personified for them the image of the fighters-educators of the 60s. And, like his contemporaries-educators, in those harsh years he strove for the independence of his scientific ideas and positions, for independent studies of his native culture, language, richest cultural traditions, and the history of the Turkic world.

Edyge Tursunov is the founder of a number of new scientific directions, the successor and practitioner of the unique *complex-concentric system* in the study of Turkic cultures.

Today I would like to recall his father Darigul Tursunov too, who is the author of many works and a textbook on the comparative study of the Kazakh and Russian languages. Because his original scientific method was subsequently successfully applied in the epic studies, ethnography, ethnomusicology, ethnopsychology, folklore studies, and literary criticism. This continuity in the family is a vivid example of the co-creativity of the father and the son.

The works of Edyge Tursunov himself made up the golden fund of the cultural heritage of the Kazakh nation. The bright scientific talent of the scholar, his courageous selfless activity contributed to the independence and development of our Kazakhstan, and, of course, the flourishing of the national science.

I would like to congratulate everyone on the opening of the conference, and wish it to be held at a high scientific, theoretical and methodological level.

Thank you for your attention.

ҚР ҰҒА корр.-мүшесі, филол. ғ. д. Кенжехан Матыжанов,

М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының Бас директоры

ҒАЛЫМ ТУРАЛЫ СӨЗ

Қазақ фольклористикасы тарихында Едіге Дәріғұлұлы Тұрсыновтың алатын орны ерекше. Ғалымның ғылымға келіп, өнімді еңбек еткен, шығармашылығының өрістеп, жетілген кезеңі М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтында өтті. Өкінішке орай ғалым өмірден ерте қайтты. Бұл қазақ әдебиеттану ғылымында үлкен трагедия болды. Мен Әдебиет институтына 1986 жылы келгенімде, Едіге Дәріғұлұлымен Фольклор бөлімінде бірге жұмыс істедім. Бірақ ғалымның сол кезеңде денсаулығына байланысты ғылыммен толық айналысуға мүмкіндігі болмады. Десе де сол кездегі бөлім меңгерушісі Рахманқұл Бердібайұлы ғалымды оншақты жыл жұмыспен қамтыды. Ал енді біз Едіге Дәріғұлұлы қазақ фольклористикасына не әкелді деген сұраққа жауап берейік.

Едіге Дәріғұлұлы ғылым әлеміне «Генезис казахской бытовой сказки» (1972) еңбегімен танылды. Осы жылдарда ғалымның аты алысқа кетті. Кеңестік кезеңде ғылыми еңбектер орыс тілінде жарық көрсе, автордың тез танылуына, жұмысының ғылыми айнылымға жедел енуіне зор мүмкіндік еді. Сондықтан да Едіге Дәріғұлұлының осы кандидаттық жұмысы жалпы қазақ фольклортану ғылымына, атап айтқанда ертегітану саласына жаңа леп әкелді. Осы тұрғыдағы ғалымның қажырлы еңбегін сол кезеңдегі академик Сейіт Асқарұлы Қасқабасовтың «Казахская волшебная сказка» сынды еңбегімен бір қатарда айта аламыз. Екі алыптың да ұстаздары ортақ болды. Олар қазақ жерінде өмір сүрген Нина Сергеевна Смирнова мен Митрофан Семенович Сильченко деген әдебиеттанушы, фольклорист ғалымдар еді. Бұл екі ұстаз қазақтың жалындап тұрған екі баласын ғылымға баулып, орыстың академиялық фольклортану мектебінен ауыздандырды. Сол кезеңде В.Я. Пропп атақты «Морфология сказки» (1928), «Исторические корни волшебной сказки» (1946) сынды еңбектерімен әдебиеттанудағы қалыптасып қалған үрдісті батыл сынап, фольклорды зерттеудің тың әдістерін ұсынған-ды. Мәселен, ол өз зерттеуінде фольклордың өмірмен қатысын, саясатпен байланысын талдай келіп, фольклордың қоғамды сипаттайтын механизмдерінің мүлде бөлек екенін айтқан еді. Сөйтіп оның пікірлері әдебиеттегі «орыс формализмі», «структурализм» сынды ағымдарға негіз болды. Сондықтан да біздің екі ғалымымыз осындай мектептерден тәлім алып, жұлдызы жарқырай түсті.

Біз жоғарыда тілге тиек еткен еңбектердің жаңалығы неде? Сол кезеңге дейін ғылымда фольклорды әдебиет деп түсінетін ұғым қалыптасқан еді. Содан біз фольклордан көркемдік, саясат, өмірдің шындығын іздейтін едік. Шындығында, фольклор – халықтың рухы мен жанын зерттеуге бағытталған, этнографияға, антропологияға жақын сала екені анық. Бұл ұғымды ғылыми айналымға әкелген де Едіге Дәріғұлұлы мен Сейіт Асқарұлы болатын.

Екеуі де орыс тіліне жетік болды. Екеуі бірлесіп орыс тілінде жазған ғылыми мақалалары Одақтық фольклортану саласында жақсы қабылданып, олжа болып қосылды. Едіге Дәріғұлұлы жиырмадан асып, отызға таяған шағында докторлық диссертациясының негізі саналған «Қазақ әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері» деген еңбегін дайындады. Өкінішке орай, Едіге Дәріғұлұлы докторлық диссертациясын сәтті қорғай алмады. Бұл жағдай ғалымның көңіл-күйіне кері әсерін тигізді. Кейіннен жол апатына ұшырап, жұмыс істеу қабілетіне нұқсан келді. Ғалым шығармаларының кейінгі тағдыры, орыс тіліндегі еңбектерінің қазақ оқырмандарымен қауышуы Мырзабек Дүйсеновтің қажырлы еңбегінің арқасында жүзеге асты. Тіпті Мырзабек Дүйсеновтің халқымыздың терең тарихы мен асыл тегіне бойлап, соны зерттеулер жүргізуіне, балаларға арнап шығармалар жазуында Едіге Дәріғұлұлының әсері бар. Едіге Дәріғұлұлы түркі халықтарының, соның ішінде Сібір халықтарының этнографиясын жақсы білетін. Мен сол кезде өзімнің балалар фольклорына байланысты докторлық диссертациямды жазу барысында Едекеңмен пікірлесудің сәті түскен еді. Ол мені үйіне апарып, Сібір түріктерінің балалар фольклорына арналған жиған-тергендерімен бөлісіп, алты айлық экспедицияда өзі жазып алған санамақ сынды ойын үлгілерін берген еді. Жалпы Едіге Дәріғұлұлының сол кезеңдегі жазған еңбектерін қарап отырсақ, оның орыстың атықты ғалымдарынан бөлек, шетелдік авторлардың еңбектеріне жиі соғып отырғанын байқаймыз.

Едіге Дәріғұлұлы текті жерден шыққан. Әкесі Дәріғұл да көзі ашық, оқыған азамат еді. КазПИ-де орыс тілі пәнінің оқытушысы болды. Ал атасы Тұрсын Құнанбайдың замандасы еді. Жалпы Едігенің шыққан ортасы оның осындай ғалым болуына үлкен ықпалын тигізді. Едіге Дәріғұлұлы тәжірибелі ғалым болды. Қазақ фольклортануына үлкен еңбек сіңірді. Едіге Дәріғұлұлы әртүрлі тақырыпта жазған зерттеу еңбектерімен және теория мен тәжірибені ұштастыра білумен ерекше білімді, шалқары кең, қарымы мол ғалым ретінде танылды. Адамгершілік қасиеті жоғары, пейілі даладай дархан еді. Домбырамен ән салуды ұнататын өнерпаз жан еді...

Осы ретте ғылым әлемінен ерте кеткен Едіге Дәріғұлұлын жоқтатпай, ғалымның 80 жылдық мерейтойын өткізіп жатқан Қазақ ұлттық университетіне алғыс білдіреміз.

филол. ғ.д., профессор Шәкір ЫБРАЕВ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы
Халықаралық Қазақ-Түрік университеті

Е. ТҰРСЫНОВТЫҢ ЗЕРТТЕУ ӘДІСТЕМЕСІ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ФОЛЬКЛОРТАНУ ҒЫЛЫМЫНЫҢ ДАМУ ТЕНДЕНЦИЯЛАРЫ

Баяндама тақырыбының тұжырымдалған мазмұнында көрнекті ғалым Едіге Тұрсыновтың еңбектерін, оның ғылымдағы тұғырнамасын жеке-дара талдап шығуды ғана емес, фольклортанудың теориялық және әдіснамалық мәселелерін де қарастыруды бірге алып отыруымның себебі бар. Меніңше, Едігенің ғылыми еңбегінің мәні ең алдымен, осы методологиялық бағытта ашылуы тиіс деген ойдамын.

Қажет десеңіз, мәселені осылай қоюды өзімнің жақыннан таныған аяулы ғалымның рухы алдындағы кешіктірілген міндетім деп білемін.

Жасыратын не бар, ғылымның бағыт-бағдарынан адасыңқырап, ненің не екенін, кімнің кім екенін білуден қалып бара жатқан жайымыз бар емес пе? Фольклортануды пән ретінде пайымдауды, оның методологиясын, теориясын, ғылыми парадигмасын жаңартып отыруды өткендердің ғана үлесіне қалдырып, ол міндетті өзімізден алып тастағалы да біраз уақыт өтіпті.

Әлемдік тәжірибеде гуманитарлық пәндердің ғылыми парадигмасының 25-30 жылда толығымен ауысып отыратынын ескерсек, біздің істеп жатқан ісімізде жауаптан гөрі сұрақтың көбейетіні айдан анық. Қазіргі қазақ фольклортану ғылымының жаңарған парадигмасы туралы сөз қозғаудың өзі артық. Оның қайсыбірін айтқандаймыз. Бұл мәселені өз алдына жылы жауып қоя тұрайық.

Ал қазіргі тақырыбымызға келсек, Еуропа мен Америка ғылымының тарихында орын алған мына бір жәйтке сіздердің назарларыңызды аударғым келеді. Фольклористикаға ғылыми пән ретінде зер салған америка ғалымы Билл Николайсен былай дейді: «Фольклордың өзі бар болғанымен, бастапқыда оны зерттейтін фольклортанушы ғалымдар болған жоқ. Бірақ фольклорды қарастыруды басқа мамандық өкілдері – әдебиеттану және антропология саласындағы ғалымдар қолға алды» [1, 94 б.], – дейді. Осы жағдайды жақсы білген америка ғалымы Розмари Цумболт фольклортанудың екіге жарылғанын, атап айтқанда, әдебиеттануға және антропологияға бөлінгенін атап көрсетеді [2, 144 б.].

Нәтижеде Еуропада және XIX ғасырда Ресейде осы екі жағалау фольклорды зерттеуге негіз болғанын, оны бірде әдебиеттанудың, енді бірде антропологияның түйіскен жерінен таратылатын табиғатын айнымай танимыз [3, 74 б.].

Енді Кеңес Одағындағы фольклортанудың тұғырнамасына көңіл аударайық. Даусыз мәселе сол – фольклорды зерттеу толығымен әдебиеттанудың жағалауына шыққанын көреміз. Ал антропологиялық аспектісі этнографияның қарамағына өтті.

Халықтың әдет-ғұрпын, салт-дәстүрін, психологиясын, мәдениетін тұтастай зерттеуге идеологиялық жүйе мүдделі болмағандықтан, оның ішінен сөз өнерін ғана әдебиеттану

аясында қарастыру әлдеқайда тиімді болды. Әрі бұл жағдай идеологиялық платформаға қойылды. Себебі материалистік, таптық, партиялық, атеистік, халықтық дейтін тұғырнамалық өлшемдер мыңдаған жылдар мәдениетін әдебиеттанумен бірге бақылап отыруға тиімді болды.

Еуропа мен Америкада болса фольклортанудың әлгі айтып отырған екі жақтама жағдайына XX ғасырдың орта тұсында біртұтас тұғырнамалық көзқарас қалыптасты. Атап айтқанда, 1949-1950 жылдары Нью-Йоркте жарық көрген «Фольклорлық мифология және әпсаналардың жалпы сөздігі» дейтін екі томдық энциклопедиялық еңбекте көрнекті ғалымдар қайшылыққа жол бермеу үшін фольклористиканың пән ретінде тұтас тұғырнамалық негізі болуы керектігін түсінді. Сол себепті энциклопедияны құрастыру барысында концептуалды мәселелерді жинақтай отырып, методологиялық тұғырнаманы да шешу қажет болды. Атап айтқанда, фольклортанудың әлгі айтып отырған екі жақтама эклектикалық сипаты кемшілік емес, қайта **методологиялық плюрализм** ретінде зерттеудің құндылығын көрсететін басты факторға айналды [4, 16 б.]. Зерттеу объектісінің әдебиетпен ғана емес, әлеуметтанумен, психологиямен, тілмен, антропологиямен, этнографиямен және тағы басқа пәндермен өзара байланыстағы «шекаралық», маргиналды және феномендік құбылыс екені халық тіршілігінің айғақты ақиқаты болып шықты.

Зерттейтін объектіге зерттеу әдіснамасының сәйкес болуы теориялық тұрғыдан пайымдалды. Зерттеудің кешендік, базалық негізі жолға қойылды.

Арада жиырма жылдай уақыт өткеннен кейін әлемдік фольклористиканың осы бір бағыт-бағдарынан хабардар болған Е.Тұрсынов өз ізденістерін көрнекті антропологтардың және фольклористердің еңбектерімен толықтыра бастады. Бұл ең алдымен Едіге қолға алған зерттеу объектісінің өзіндік жаратылысынан пайда болған жағдай еді. Себебі палеолит, неолит, қола дәуірлері, сондай-ақ ұжымдық, рулық, тайпалық, этностық бірігудің тарихи кезеңдерімен қарайлас қалыптасқан рухани-мәдени үдерістер картинасы Кеңес Одағындағы фольклористиканың рамкасына сыймайтыны анық еді. Әдебиеттанудың құралымен бұл картинаны түрлі-түсті бояумен салу мүмкін емес шаруа болатын.

Көз алдымызға Е.Тұрсынов еңбектерінің мынадай бір жалпы сұлбасын келтіріп көрейік: «Қазақтың тұрмыс-салт ертегілерінің генезисі алғашқы қауымдық дәуірдің фольклорымен байланысты аспектіде» (1973), «Шамандық шырғалаңның көркем фольклорға қатысы» (1975), «Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері» (1976), «Ритуал дәнекершілері (посредники) – неолит дәуіріндегі фольклордың бастаушы типі» (1975), «Бақсы, ақын, сыншы және жырау типтерінің пайда болуы» (1999), «Түрік фольклорының негіздері. Қорқыт» (2001).

Нені аңғардық? Әдебиет дейтін ұғымның әлі болар-болмас кезеңіндегі сөздің мифологиямен, наным-сеніммен (тотемизм, анимизм), ғұрыппен, байырғы адамдардың ойлау жүйесінің Люсьен Леви-Брюль анықтаған логикаға дейінгі кезеңімен бетпе-бет келгенімізді аңғардық. Байқайсыз ба, бұл тақырыпты өткен ғасырдың жетпісінші жылдары кімнің де болса әуре болмай, жылы жауып қоя салғаны өзіне тиімді болар еді. Себебі, қазақ халқының рухани мұрасы осы дәуірлерден басталады дегенді қабылдайтын орта алдымен ғылымның өзінде болған жоқ.

Ал этнография болса бұған тек материалдық мәдениет тұрғысынан ғана тиіп-қашып жақындайтын.

Едіге бұл мәселені сол кездегі мүмкіндікке сәйкес фольклористиканың және мәдени антропологияның бірлескен платформасына қоюға әрекеттенді. Жасыратыны жоқ, бұрын бірер тұжырымдамамен қысқа ғана қайырыла салатын фольклорлық құбылыстардың тең сыры барын, тарихының тым әріде жатқанын аңғара бастадық. Нәтиже жалпы қазақ ғылымы мен мәдениеті үшін әрі жаңа, әрі пайдалы ізденіс болып шықты. Сол кездегі ғылыми ортаға үлкен ой салды. Бірақ ғалымның өзіне тиімсіз болып тиді.

Басты кемшілік – фольклортану пәнінің аясынан шығып кеткендік. Сонда біз ғылыми пәннің нені зерттеп, нені қоятыны, қалай зерттеп, қалай қарастыратыны өлшеулі шекарада екенін пайымдаған да жоқпыз. Себебі бұл мәселе идеологияға байлаулы еді.

Ол-ол ма, гуманитарлық ғылым салаларының зерттеу парадигмаларының Еуропа елдерінде догмаға айналмай тұрып, ауысып отыратынынан хабарымыз болған жоқ. Осы бір «тамаша дәстүр» біздің елімізде әлі сол қалпында жалғасуда. Одан шықсақ тура бір қазақ мәдениеті қирап қалатындай көріп алғанбыз. Сөйтсек бұл, кейбір ғалымдарымыз айтып жүргендей, қазақ фольклористикасының Еуропадан, Америкадан бөлек өзіндік айырмашылығы екен-міс.

Қазақтың төлтума мәдениетін шындап тануға деген ұмтылысты оны зерттейтін ғылымның тұғырнамасымен шатастырып алғанға ұқсаймыз. Түптеп келгенде, фольклористиканың ғылыми парадигмалық ізденістері әлем халықтарына ортақ екенін ұмытпағанымыз абзал. Бұл өлшем адамзат баласының ақыл-ойының келген межесімен ғана белгіленеді. Басқа өлшемі жоқ. Болуы да мүмкін емес.

Иә, Е.Тұрсынов – өзінің ізденіс жолын ғылыми тәжірибенің әлемдік озық үлгісіне қарай бағыттаған ғалым. Әрине, оның бәрінде аса керемет нәтижеге қол жеткізді деу артық айтқандық болар. Одан бері ғылыми ізденістер өзгерді. Кеңес Одағының тұсында шет ел ғалымдарының еңбектерімен танысудың шектеулі болғанын менің замандастарым жақсы біледі.

Едіге болса көрнекті антропологтардың және фольклористердің орыс тіліндегі аудармаларымен ғана шектелмей (ол кезде аударма өте аз еді), мүмкін болғанынша түпнұсқадан да қарағанын жақы білеміз. Олардың қатарында тікелей сүйенген авторлары Э.Тейлор, Ж.Фрезер, Ф.Боас, З.Фрейд, К.Юнг, М.Элиаде, Р.Бернт, К.Леви-Стросс, Р.Лоуи, Б.Малиновский, Ж.Кэмпбелл, А.Тойнби т.б. еңбектерін өзінің концептуалды мәні бар ойларына арқау еткен. Мәскеу қаласында докторлық диссертациясын талқылау үстінде Едігеге түпнұсқа туралы сұрақтар берілгенде, оның мүдірмей жауап бергені менің есімде.

Ізденістің басты мақсаты – мәселенің себеп-салдарлы көрінісіне кешенді түрде келу арқылы фольклорлық құбылыстың табиғатына әлеуметтік, психологиялық, тұрмыстық, мәдени аспектілерімен бірге оның эстетикалық қызметін де тұтастай бағамдау болатын.

Әрине, мұндай ізденістен көркемдіктің кестесін ғана, поэтиканың өрнегін ғана нәтиже түрінде алу – іс жүзінде орындалмайтын әрекет болып шығады. Республикалардың бірінен келген ғалымның аяқ астынан буржуазиялық еуропалық деңгейге шығуы соншалықты бір құптарлық жағдай емес-ті. Ғылыми принциптен гөрі кеңестік менталитет жоғары тұрды.

Міне, осындай жағдайда Еуропа фольклористикасының парадигмалық өзгерістері, зерттеу мектептерінің тәжірибесі тұтастай жинақталып, жүйеге түспегендіктен, Едігенің зерттеулеріне мұның ықпалы тиді. Айталық, фольклорды шығарушылар мен таратушылардың әлеуметтік психологиямен байланысы, ойлаудың дағдыға енген машығы, фольклор прагматикасымен арақатысы ескеріле бермейді. Сондай-ақ фольклорлық құбылыстардың генезисін зерттеу барысында түркі халықтарынан басқа этностардың материалынан параллель келтірілгенде әлеуметтік, психологиялық, шаруашылық типінің мінездемесі және трансформациясы жүйелі түрде жинақталмай қалады. Сондықтан да ондай құбылыстардың белгілі бір этностың, мәселен, қазақ этносының өзіне ғана тән екендігі немесе этносаралық сипаты анық болмай шығады. Соған қарамастан Едігенің ізденістерінің бағыт-бағдарында объектінің көпқырлы және көпфункционалды ерекшеліктері тұратынын атап өткім келеді.

Осы ретте ғалымның бұл бағытта алғаш рет түрен салғанын ұмытпағанымыз абзал. Кеңес дәуірінде қазақ фольклоры мен мәдениетінің тарихын палеолит, неолит, қола дәуірінен бастау ешкімнің де ойына келмеген шаруа. Ең бастысы бұл арқылы қазақтың рухани мәдениетін адамзаттың даму тарихымен сабақтастыру әрекеті жүзеге асты. Едіге зерттеу объектісінің тұтастығынан туындайтын нәтижеге пәнаралық деңгейде ғана қол жеткізу мүмкін екеніне көзімізді жеткізді. Тұтас үдерістен бөлініп алынған құбылысты, мейлі ол мәтін бола ма, ғұрып бола ма, жанрлық түр бола ма, жеке айтушы немесе орындаушы типі бола ма, бәрібір белгілі бір уақыт және кеңістік аралығындағы бүтіннің бөлшегі, этнос тіршілігінің үзіндісі болып шығады. Бұл – фольклорлық үдерістің ақиқаты. Мұны тану үшін соған жуықтайтын әдіснама қажет. Сонда ғана объектіні танудың объективтілігін қамтамасыз етуге болады.

Осы ретте баяндаманың басында айтылған Еуропа фольклортануында басымдыққа ие болған методологиялық плюрализмнің жайына аз-кем тоқтап кеткен орынды болар. Бұған да түрткі болып отырған жағдай – Едігенің еңбектері.

Фольклордың жаратылысымен шектесетін гуманитарлық пәндердің кешенді мінездемесі – күн тәртібінен түспейтін өзгешелік. Себебі бұл бір әдейі ойлап табылған тұғырнама емес, ең алдымен фольклордың табиғатын тануға деген ұмтылыстың жылдармен келген тәжірибесі [3, 12].

Ең бастысы, фольклортанудың еуропалық мектебіне тән методологиялық плюрализмді гуманитарлық пәндердің қосақтай салған жиынтығы деп түсінбейміз. Қарапайым форманың, мәселен, мәтін немесе ғұрыптың құрылымынан бастап, ойлау жүйесіне, психологиялық әрекеттің структурасына дейінгі аралықта нақтылы нәтижелерге қол жеткізген, ізденіс жолында келе жатқан еуропалық фольклористиканың іс-тәжірибесі ғылыми пәннің даму жолын айшықтап көрсетеді. Белгілі бір қоғамда қолданысқа ие болған ұғымдардың, орныққан дағдылардың, ойлау машығының, ұлттық сананың астарында тұрған фольклор прагматикасы ең алдымен әлеуметтік мінездемесімен сипатталады [5, 27–66].

Бұлардың эстетикадан, әдебиеттен, психологиядан, антропологиядан, тілден, тарихтан т.б. таратылатын табиғаты шын мәнінде фольклорлық құбылыстың маргианлдық бітімінен туындайды. Бұл пәндердің жинақталуы, ара салмағы және өзара байланысқа түсуі фольклортану тарихында ғылыми парадигманың бағыт-бағдарына, нақты айтқанда

ауысуына қарай реттеліп отыраты ерекше астын сызып айтқым келеді. Структурализмнің, постструктурализмнің, герменевтиканың, феноменологияның фольклортанудағы тәжірибесі зерттеу мақсатына қарай бірде құрылымдық жүйеге, бірде психологиялық астарына, енді бірде әлеуметтік алғышарттарына басымдық бергенін аңғарамыз. Ғылыми парадигманың ізденісіне және ауысуына қарай пәнаралық басымдықтың да, арасалмағының да өзгеретінін көріп отырмыз.

Фольклорлық болмыстың алуан түрлі сипаты бүгінгі күнгі ғылыми пәндердің кез келгенінің сондай бір универсалды деген теориясының өзімен сыйыспауда. Керек десеңіз қазіргі фольклортанудағы постмодернистік зерттеулерде мұндай универсалды теориялар мен позитивістік әдістерге сенімсіздік пайда болуда. Мәселен, «миф», «мифология» терминдері архаикалық ұғымдар ғана болып отырған жоқ, олар ұжымдасқан сананың универсалды тәртібі ретінде өткенмен де, қазіргімен де ретроспективалық байланыстағы ұғымдар екені анықталуда [3, 79]. Қазіргі қоғамымыздан «ол миф», «мифологияға айналды» дейтін сөздерді жиі еститін болдық.

Демек, өткен ғасырдың елуінші жылдарынан кейін де жағдай өзгерген. Фольклордың әлеуметтік ортадағы жасау шарттары мен тетіктері еуропалық ғалымдардың пікірінше қазір де қоғамымызда орын алып отыр. Тек олар жаңарған инновациялық аспектіде көрініс табууда. Мәселе өлі мәтінде ғана емес, мына біздің психологиямызда болып шықты. Фольклор прагматикасының мән-жайы қазір постмодернистік аспектіде қарастырылуда. Фольклордың коммуникативтік қызметінің мазмұны мен формасы өзгеріске ұшыраған [3, 80].

Өкінішке қарай, қазақтың қазіргі фольклортану ғылымы әлемдік тәжірибеге қарай ұмтылмайтыны былай тұрсын, нәтиже берген және беріп келе жатқан зерттеу әдіснамаларының өзін игеруге мүдделі емес. Жасыратын не бар, бұған қаулыны ма, нұсқауды ма, тапсырманы ма күтіп отырғандай жағдай қалыптасқан. Әділін айтайық, бұл ғалымдардың өз қолындағы шаруа. Сіз бен біздің ғылыми кеңістіктегі ортақ міндетіміз.

Е.Тұрсынов осы үдеріске қозғау салған ізденімпаз, қазақ фольклористикасының тарихында ерекше орны бар ғалым. Еңбегі уақытпен үндеседі.

Несін айтайық, талантқа деген жолды кедергіге толтырып, кез келген жерде сүріндіріп отыратын әдет – біздің қоғамымыздың дағдысына енген мінездеме. Едіге тағдыры осы жолдың айқын куәсі. Жақыныңа да, тіптен жатқа да тілемейтін тағдыр. Солай бола тұра бұл ғұмырдың рухани мазмұны, ізденіс жолы – бәрімізге үлгі-өнеге. Аяулы ғалым артына мол мұра қалдырып кетті.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Nicolaisen W.F.H. Folklor and...What? // New York Folklore. Vol.9. No. 3-4. 1983. P89-96.
2. Zumwalt R.L. American Folklore Scholarship: A Dialog of Dissent. Bloomington; Indianapolis, 1988. P. 144. Passim
3. Богданов К.А. Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. – Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. – 416 с.
4. Землянова Л.М. Современная буржуазная фольклористика (Методологические проблемы и идеологическая борьба). – Москва: Изд-во Моск. ун-та. 1982. – 113 с.
5. Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. – Санкт-Петербург: ООО «Издательство «Пальмира», 2018. – 335 с.

Орозобекова Жылдыз Калмашевна,
доктор филологических наук, профессор
заместитель председателя
Национальной комиссии по гос. языку и
языковой политике при Президенте КР
Manas-65@inbox.ru

СКАЗИТЕЛЬСКОЕ ИСКУССТВО: КОНТАМИНАЦИЯ В ГЕРОИЧЕСКИХ ЭПОСАХ

Аннотация. В настоящем докладе речь будет идти о контаминации в эпическом произведении «Манас» и о сказительском искусстве. Под контаминацией мы понимаем процесс соединения, смешения разнородных эпических и лирических мотивов, элементов, сюжетных ситуаций, ходов, эпизодов в сюжетной композиции эпоса.

Также затрагивается вопрос, касающийся контаминации в сказительском искусстве. Приводятся примеры о создании сказителем контаминаций в структуре поэтического текста, в сюжетной композиции; раскрывается специфическая особенность устного сказа, его коммуникативная функция; анализируются жанры и жанровые виды легенд, сказок, сказов, мифов, назидательных и обрядовых песен (плачи, завещания и т.д.) в составе эпического текста «Манас».

Annotation. This report will deal with the problem of contamination in the epic Manas and in the art of storytelling. By contamination we mean the process of joining, mixing of heterogeneous epic and lyrical motifs, elements, plot situations, passages, episodes in the plot composition of the epic.

We also touch upon the issue of contamination in narrative art: we provide the examples of storyteller creation of contaminations in the structure of poetic text, in story composition; we reveal the specific feature of the oral story and its communicative function; analyse genres and genre types of legends, tales, myths, instructive and ritual songs (lamentation, testament, etc.) within the epic text «Manas».

Изучение устного эпического творчества тюркоязычных народов Средней Азии получило широкий размах еще в советские времена и продолжает быть актуальным в современной науке. Это факт, что народы Средней Азии по праву гордятся богатейшими в мире сокровищами народного эпоса, бытующего до сих пор в живом исполнении сказителей тюркских народов и представленного в своих вариантах и версиях.

В кыргызском фольклоре сказители «Манаса» занимают особое место. Эти люди, которые обладают особым даром и имеют феномальную память. В свое время множество талантливых певцов, поэтов и акынов-импровизаторов не смогли получить статус манасчи.

Чтобы стать сказителем Манаса, или получить всенародное признание, одного таланта пения и способности исполнения было недостаточно: был необходим определенный дар сказительства, которым владели лишь считанные лица.

Феномен сказителя само по себе уникальное явление, поэтому в сфере теории фольклористики многие ученые были заинтересованы этим вопросом и неоднократно были высказаны точки зрения как в области гуманитарных, так и в области естественных наук, имело место и выдвижение своих гипотез. Известный ученый по англо-саксонскому фольклору А. Лорд писал: «Сказитель же сознательный иконоборец, он – художник, творящий в рамках традиции. Его традиционный стиль одновременно индивидуален и мы можем отличить песни одного сказителя от песен другого, располагая одним лишь текстом и не зная музыки, не особенностей пения»¹. И это определение сказано совершенно безошибочно. Сказитель – это крайне одаренный индивид. Он обладает такими способностями, которые не даны другим, наделен (человеческой) неизвестной творческой силой или даром, не принадлежащим обычному человеку. В научном термине это называется трансцендентность. Ибо, как сказитель, мог запомнить более полумиллиона поэтических строк и не запинаясь, не задумываясь на секунду излагать разные тесно переплетенные рассказы по сюжетной линии эпоса, словно льющийся дождь. Сказитель не только – носитель народной традиции устного сказа, он одновременно является исполнителем, и создателем своего аутентичного и оригинального текста.

В источниках исследований по теории фольклористики есть неоднократные упоминания, свидетельствующие о том, что чтобы стать настоящим манасчы, сказитель должен пройти через сложные испытания связанные с психологической и ментальной составляющими, так как это является частью процесса трансцендентности, что дает им право стать частью народного наследия в лице сказителя. Само по себе сказительство – очень тяжелая, ответственная, святая ноша, близкая к понятию созидания.

Образ манасчи создает впечатление о том, что они «богом» избранные, обособленные от реальности индивиды. В реальной жизни их сопровождают невиданные силы духов или пророческие видения, которые они сохраняют в тайне от других. Видимо, неспроста свою творческую деятельность они связывают с вещами сновидениями. Вещие сны служат для них оракулом будущих событий, и показывает путь к эпическому миру. Часто говорят, что это дар природы, они себя считают посланниками Тенгри. Ведь до мусульманства наши предки были язычниками, это дает возможность рассматривать их параллельно с шаманами.

Помимо этого, предстоит еще одна проблема, которая является необходимой частью сновидения или шаманизма, это ритуал жертвоприношения. По рассказам сказителей, приход к профессии манасчи они связывают во-первых, с наличием или появления в их жизни вещих сновидений, во-вторых, они себя считают богоизбранными, в третьих, если они не проведут ритуал жертвоприношения в честь святых духов «Манаса» и других героев, а также в честь «Коко Тенир», их творчество не достигнет своей цели. Т.е. творчество

будет развиваться в том случае, если они будут выполнять все эти необходимые и нужные ритуальные традиции, через такие же процедуры, проходят и шаманы.

Таким образом, сказительство само по себе имеет характер совокупности разных понятий в области изначальных религиозных формирований и их заимствований. Их творчество состоит из сложной комбинаторики контаминаций разных необъяснимых человеческих возможностей, которые наука еще не раскрыла. Неплохо было бы углубленно рассмотреть вышеуказанную проблему с точки зрения контаминации.

В теории фольклористики используемый термин контаминация, в основном употребляется в жанровых, эпических, поэтических структурах.

Например, в монографии М.П. Штокмара «Контаминация текстов в русской народной поэзии» контаминация в песенном фольклоре описывается «всякое соединение», таким образом, автор рассматривает разные формы: народных песен, соединения «общих мест», сочетания фразеологических формул (всякие обряды, традиции, народные игры). Есть даже отдельная диссертация Н.М. Ведерниковой посвященная теме: «Контаминация как творческий прием в волшебной сказке» (1994), там дается определение: «Термином «контаминация» фольклористы пользуются давно, понимая под этим соединением частей различных произведений, под частями же произведений подразумеваются и поэтические формулы, и мотивы, и сюжеты» автор анализирует в контексте сюжета осложнения сказок. Более гибкое определение дает Е.А. Тудоровская, она писала: «...контаминацией мы называем соединение в одной сказке двух (или более) самостоятельных сюжетов... хотя бы и не до конца (или не с начала) использованных, образующих основной и зависимый сюжеты в контаминированной сказке»⁵.

Фольклорист-музыковед И.И. Земцовский называет контаминацией всякую «комбинаторику», сосуществование и переплетение разных вариантов, версий, типов, сочетаний из общего «фонда мотивов» и полагает, что это «постоянная черта» фольклора, которая обусловлена его устностью и коллективностью⁶.

Понятие контаминация исследовалось в основном по жанровым видам как былины, частушки, народные песни или сказки.

Еще 30-40 годы А.М. Астахова называла контаминацию творчеством, полноценным законным явлением в процессе исполнения былин. По мнению Астаховой, некоторые контаминации направлены на раскрытие и развитие образа, заимствуют компоненты из других былин для творческих решений, то есть от таланта сказителя зависит многое.

Если этот момент использовать в отношении сказителей «Манаса», то они заранее не задумываются, о чем будут рассказывать, они знают и сохраняют основной остов текста, далее варьируют по мере своего таланта. Во время сказа у них нет времени, чтобы соединять сюжетную линию. Логически мотивы, рассказы, отдельные сюжеты соединяются при помощи затасканных формул, и они снова и снова повторяются, когда сказитель переходит на другой рассказ или историю, делают плавный переход. При этом сказители придерживаются и строго следуют к традиционному сюжету. Каждый сказитель, при исполнении

обязательно добавляет какую-то информацию, что-то новое, где-то слышанное раньше, или то, что у него автоматически было сохранено в памяти, и по ходу рассказывает. И иногда выходит так, что кажется, что нет связки, но формулы, например, «муну мындай таштайлы» - пока оставим это так, или же «жата турсун булар ушул жерде» - пусть побудут они здесь и т.д, которые используют сказители, так гладко соединяют последующим сюжетом, что у слушателя или читателя не будет претензий, к тому, что текст идет не гладко. Наверное, Астахова имело в виду именно этот процесс и не напрасно писала, «что без изучения контаминации нельзя понять основные процессы в фольклоре».

Контаминация – это соединение, смешение разнородных эпических и лирических мотивов, сюжетных ситуаций, вообще, неоправданное совмещение компонентов с относительным или абсолютным самостоятельным художественным значением, со своим устойчивым образным смыслом. Во всех случаях мы имеем дело просто со смешиванием.

Например, в первой части эпоса «Манас» по варианту С.Орозбакова в третьем походе Манаса есть такая история Кошой. К Кошою приходит Айкожо, умоляет Кошою, чтобы он спас его сына, кроме него никто не может спасти. Кошой идет на встречу и отправляется в поисках Билерика. Отсюда начинаются приключения Кошой. Он попадает как бы в волшебный мир: тут переплетается несколько сюжетов, которые объединяются на одну сказку, и это сказка сливается в общесюжетную канву: каждое приключение идет отдельной историей. Когда он побеждает всех волшебников «аяров», преодолев всякие трудности, препятствия, то он побеждает Курмуз шаа, освобождает Билерика и Жарманас. Затем продолжается обычный традиционный текст эпоса. Эти сказочные сюжеты сливаются в общесюжетную композицию. Кошой и Манас встречаются со своими войсками Дагалаке, а дальше описывается реальная земная история, и маленькая сюжетная композиция становится частью большого эпизода «Кошойдун Билерикти бошоткону» («Освобождение Билерика Кошоем»).

Другой эпизод из истории Бакай, один из главных героев «Манаса»: Начинается война с калмыцким ханом Текесом. В поле боя они видят несметных воинов. Бакай идет на разведку и удивляется: откуда так быстро враги увеличились. Он хотел разобраться с этим, и, наконец, понял, что это волшебство нечестных волшебников, а именно Куяса. Тогда, желая испытать их, он поднимает руку, и все враги также дружно поднимают руки и делают какие-то движения, повторяют их точь в точь. И думает Бакай: как они заколдованы? Находчивый Бакай разрешает вопрос одним движением, сжигает траву, и они все сгорают моментально, в поле боя никого не остается, и он побеждает врагов. Таких сказочно-мифических эпизодов встречается много: о Тоштюке, который попал в мир пери, или в подземное царство, о скакуне Джолоя, который проглатывал целый караван движущийся в сторону Мекки, или об Айчурек, которая благодаря своим лебединым костюмам облетая землю в поисках суженного.

Однако сюжет идет своим руслом, между мифом и реальностью существует целая система художественных образов. Эти образы, начиная с образа оборотня, волшебника, чилтенов

до земных баатыров переплетаются в мотивах, а система мотивов дополняя друг-друга, составляют сюжетную композицию.

Кроме сказочных мотивов в эпосе встречаются такие обрядовые песни, как плач, кошоки и такие дидактические жанровые виды, как сказка, пословица, поговорка, легенды, небылицы и.т.д. Эти жанры ярко отражают народные традиции, имеют наставнический характер: санат, насыят, терме, үлгү. Они носят идеологическую мотивацию, и определяют правила жизни. Благодаря контаминации жанров и жанровых видов мы имеем представление о поэтической структуре всей сюжетной композиции эпоса.

Также сгущают краску и оживляют зрительное восприятие в художественном описании поэтические формулы и поэтический синтаксис в полном понимании. Часто большую роль играет язык и дикция, тембр и жесты манипулирующие движения сказителя, он может каждое действие спеть по разному в соответствии эпизоду, меняя свою мелодию, а некоторые сказители рассказывают монотонно. Однако, в импровизации они отличаются, один и тот же эпизод одни рассказывают коротко, другие добавляют разные истории, основа сюжета остается почти неизменной.

На особенность коммуникативного акта между сказителем и слушателями оказывает влияние своеобразная, сложная форма сюжетной композиции устного эпического сказа, которая и способствовала сохранению его в устной передаче. Это проявляется в стереотипности и на уровне поэтического синтаксиса.

Состав эпического текста складывается из слияния фольклорных элементов, традиционных для различных жанровых видов и типов: легенд и исторических преданий, сказок, сказов, мифов, назидательных и обрядовых песен (плачи, завещания), пословиц, поговорок, загадок и др. Таким образом проявляются контаминационные процессы в образовании эпического текста.

В фольклорной динамике проявляется не только новизна, продиктованная логикой реализации творческих возможностей конкретного замысла произведения, но и новизна, обусловленная ресурсами сходства и переключкой разных произведений. Здесь мы и сталкиваемся с проблемой контаминации.

Выше мы упомянули о термине «контаминация», мы определяем ее как смешивание или соединение частей и элементов различных фольклорных произведений, участвующих в динамике эпического сюжета. Подобное встречается почти во всех эпических произведениях разных народов. Естественно, под частями произведений подразумеваются сюжетные формулы, мотивные формулы и другие стереотипы, присущие различным жанрам.

Логически, мотивы, рассказы, отдельные сюжеты соединяются при помощи стереотипных формул, и они снова и снова повторяются, когда сказитель переходит на другой эпизод или историю. Например, в туркменском эпосе это могут быть выражения: «Ол вагтда хабары кимден ал? Героглыдан ал!» («Откуда узнаешь вести в тот момент? От Героглу возьми!») «Инди хабар кимден ал? Гызылбаш илиниң хеккими Эсенхан падышадан ал!» («Теперь от кого вести возьмем? От хакима народа Гызылбаш Эсенхан-падишаха возьмем!»)

[Гороглы, 1990, с. 63] и т.д. Подобные выражения плавно соединяют вставки с последующим сюжетом, тем самым не вызывая у слушателя или читателя претензий.

В эпосе «Гороглу» замечаем соединение нескольких законченных сказочных эпизодов, которые встречаются в сюжетной композиции как самостоятельных сказок, в точь-в-точь как в «Манасе» с приключениями Кошоя, рождения коня Манаса, или мифического коня Чабдар Джолоя.

Например, в эпизоде о рождении Гороглы, есть сказочно-мифологический мотив о рождении ребенка (рождение в могиле из утробы умершей матери в туркменской версии). Рождение коня богатыря с помощью чудесного морского коня (Гырат, Дюрат по азербайджанской версии).

Встреча героя с «мастан кемпир» или Хизром, взяты из мотивов религиозных легенд. Борьба с драконом в героических эпосах есть наследие сюжетного мотива волшебного-богатырской сказки и т.д. Подобная комбинаторика архаических мотивов, сосуществование и переплетение разных вариантов, версий, типов, сочетаний из общего «фонда фольклорных мотивов» предполагает, что это «устойчивая специфическая особенность сюжетообразования эпического произведения, которая обусловлена его устностью и коллективностью, и которая как раз таки показывает важную роль контаминации в эпических произведениях.

Отдельно мы акцентируем внимание на контаминации в исполнительском искусстве, где напевы и мелодии эпоса также имеют истоки из мелодического фонда народных лирических и обрядовых песен. Контаминация наблюдается в выборе и сопровождении музыкального струнного инструмента. Обычно в азербайджанской, туркменской, турецкой, таджикской, казахской и узбекских версиях «Гороглу» исполняется исключительно в сопровождении музыкального инструмента. Однако, наблюдая за ходом традиционного исполнения эпического певца или рассказчика, мы можем заметить, что каждое исполняемое произведение мелодически сосуществует, перекликается с другими.

И некоторые из компонентов других произведений могут входить в произведение, которое в данный момент исполняется. Часто бывает, что сказители во время исполнения других сказителей, воспринимая его текст в памяти, сохраняют определенные строки. Более того, они могут четко запоминать основные приемы или обороты, таким образом, обогащая свое исполнение мелодикой и мотивами других исполнителей.

И последнее: в наше время большинство сказителей исполняют эпос путем заучивания с книжного варианта, что сегодня является новой формой существования эпического жанра.

Во время исполнения сказитель одновременно поет, играет на музыкальном инструменте; его голос сливается с мелодией, создавая гармонию музыки и текста; его дикция дополняется подхваченными мелодиями от других исполнителей, отражая их мастерство в основном это характерно для исполнителей малых эпосов, таких как «Курманбек», «Жаньш Байыш» или «Олжобай Кишимжан» каждый из которых имеет отдельную мелодию.

Современность относится к сказительскому искусству иначе, их интересует больше внешний вид, в целом выход сказителя на сцену, его национальный костюм, голос, мимика,

жесты, техника исполнения, – все это происходит перед публикой, его харизма вызывает восторг, публика слушает и наблюдает. Иногда, кажется, что публику больше интересует внешний вид исполнителя и его голос, нежели содержание эпоса.

Подобные исполнительские процессы отражают комбинаторику или контаминацию в сказительском искусстве, показывая восприятие произведения современными слушателями.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лорд А.Б. Сказитель. – М.: Восточная литература, 1994. – 111-184 с.
2. Орозобекова Ж.К. Айтуучулук өнөрдүн өсүп өнүгүү жолу. – Бишкек: Бийиктик, 2003. – 299.
3. Кыдырбаева Р.З. О проблеме традиционного и индивидуального в эпосе. – Ф.: Илим, 1967. – 120с.
4. Вольперд И.Е. Сновидения в обычном сне и гипнозе. – Л.: Медицина, 1965. – 13-15 с.
5. Ведерникова Н.М. Контаминация как творческий прием в волшебной сказке. – М., 1994.
6. Тудоровская Е. А. О контаминации сказочных сюжетов. С. 59, 65.
7. Земцовский И. И. Песня как исторический феномен // Народная песня. Проблемы изучения: сб. научных трудов / сост. и отв. ред. И.И. Земцовский. Вып. 6. – Л.: Ленинградский гос. институт театра, музыки и кинематографии, 1983. С. 4-21. «Гороглы». – Ашхабад: Туркменистан, 1990. – 845.
8. Толстой И.И. Статьи о фольклоре. – Москва-Ленинград: Наука, 1966.
9. Кемпбелл Дж. Герой с тысячью лицами. – София, 1997.

Orozobekova Zhyldyz Kalmashevna,

Doctor of Philological Sciences, Professor,
Deputy Chairperson National Commission on
State Language and Language Policy
Commission under the President of the Kyrgyz Republic
Manas-65@inbox.ru

THE ART OF STORYTELLING: CONTAMINATION IN HEROIC EPICS

Abstract. The paper is devoted to the storytelling and the process of contamination in the epic Manas. By contamination we mean the process of joining, mixing of different epic and lyrical motives, elements, plot situations, passages, episodes in the plot composition of the epic.

The question of contamination in storytelling is also touched upon. They provide the examples of storyteller creation of contaminations in the structure of poetic text and story composition, they also highlight the specificity of the oral tradition and its communicative function, and provide the analysis of genres and genre types of legends, tales, myths, instructive and ritual songs (lamentations, testaments, etc.) contained in the epic text «Manas».

The study of the oral epic of the Turkic-speaking peoples of Central Asia received a broad sweep back in Soviet times and continues to be topical in contemporary science. It is a fact that the peoples of Central Asia are rightfully proud of the world's richest treasures of folk epic, which are still in living performance by narrators of the Turkic peoples and presented in their versions and versions.

The storytellers of Manas occupy a special place in Kyrgyz folklore. These people who have a special gift and phenomenal memory. At one time many talented singers, poets and akyns improvisers were unable to get the status of manaschi. To become a storyteller of Manas, or to be recognized by the nation, one's talent of singing and ability of performance was not enough; one needed a certain talent of narrating, which only few individuals possessed.

The phenomenon of the narrator in itself is a unique phenomenon, therefore in the field of the theory of folklore many scientists were interested by this question, many points of view have been expressed in the humanities, as well as in natural sciences, and some hypotheses have been advanced. A. Lord, a famous scholar of Anglo-Saxon folklore, wrote: «The narrator is a conscious iconoclast, he is an artist who creates within the framework of tradition. His traditional style is at the same time individual and we can distinguish songs of one narrator from songs of another with the help of only text and without knowing music or features of singing»¹. And this definition is utterly unmistakable. The narrator is a highly gifted individual. He is endowed with abilities that are not given to others, endowed with (human) unknown creative power or a gift that does not belong to an ordinary person. In scientific terms, it is called transintelligibility. For, as a narrator, could memorize more than half a million lines of poetry and without hesitation, without hesitating for a second to recite various closely intertwined stories along the storyline of the epic, like pouring rain. The narrator is not only the bearer of the folk tradition of the oral tradition, he is both the performer and the creator of his own auctetic and original text.

There are numerous references in the sources of research on the theory of folklore studies, indicating that to become a true manaschi, the narrator has to go through complex tests related to psychological and mental components, as it is part of the process of transcendence, which gives them the right to become part of the folk heritage in the person of the narrator. Storytelling itself is a very heavy, responsible and sacred burden, close to the notion of creation.

The image of manaschi creates the impression that they are «gods» chosen, isolated from reality individuals. In real life they are accompanied by unseen spirit powers or prophetic visions that they keep secret from others. Apparently, they link their creative activity with a clairvoyant dream for a reason. Prophetic dreams serve as oracles of future events, and show the way to the epic world. Often said to be a gift of nature, they regard themselves as messengers of Tengri. After all, our ancestors were pagans before Muslims, which makes it possible to view them in parallel with shamans.

Apart from this there is another issue, which is a necessary part of dreaming or shamanism, which is the ritual of sacrifice. According to storytellers, they attribute their entry into the

profession of manaschi firstly to the presence in their lives of prophetic dreams, secondly, they consider themselves chosen by God, and thirdly, if they do not perform the ritual of sacrifice in honor of the holy spirits «Manas» and other heroes, as well as in honor of «Koko Tenir», their works will not achieve their goals. their creativity will not reach its goal. I.e. creativity will develop if they perform all these necessary and necessary ritual traditions, through the same procedures shamans go through.

Thus, storytelling itself has the character of a totality of different concepts in the realm of original religious formations and their reciprocities. Their work consists of a complex combination of combinations of different inexplicable human capabilities that science has not yet unravelled. It would be useful to look deeply into the above mentioned problem from the point of view of contamination.

In the theory of folklore studies the term of contamination is mostly used in genre, epic, poetic structures.

For example, in M.P.Shtokmar's monograph «Contamination of texts in Russian folk poetry» is written so, in the opinion of the author, contamination in song folklore - any connection, so the author considers different forms: folk songs, the connection of «common places», the combination of phraseological formulas (any rituals, traditions, folk games). There is even a separate dissertation by N.M. Vedernikova dedicated to «Contamination as a creative method in a fairy tale» (1994), where she gives the definition: «Folklorists have been using the term «contamination» for a long time, understanding this as a combination of parts of different fairy tales, the parts of works include poetic formulas, motives and plots». A more flexible definition is provided by E. A. Tudorovskaya, who writes: «...by contamination we mean the combination of two (or more) independent stories in one tale... Even if not entirely (or not from the beginning) used, forming the main and dependent plots in a contaminated tale «5.

Folklorist and musicologist I. I. Zemtsovsky refers to any «combination», co-existence and interlinking of different versions, versions, types and combinations of the same «fund of motifs» as contamination and believes that it is a «permanent feature» of folklore, which is determined by its verbal and collective nature⁶.

The notion of contamination has been studied mainly by genre types like byliny, ditties, folk songs or fairy tales.

As far back as 30-40 years, A. M. Astakhova called konmentation as creative work, a full-fledged legitimate phenomenon in the process of performance byliny. According to Astakhova, some contamination is aimed at the disclosure and development of the image, borrowing components from other bylinas for creative solutions, i.e. a lot depends on the talent of the narrator.

If this point is applied to storytellers of Manas, they do not consider in advance what they will narrate, they know and retain the main body of the text, and then vary it according to their talent. They do not have time to connect the storyline during narration. Logically, motifs, stories and individual plots are connected by hackneyed formulas, and they are repeated again and again when the narrator switches to another story or story, making a seamless transition. In doing so,

the narrators stick to and strictly follow the traditional story. Every storyteller will definitely add some information to the story and add something new to it, something that someone heard before or has automatically saved in his memory, and will tell it as it happens, sometimes it seems that there is no connection, but such formulas as «munu munday tashtayli»- let's leave it like this for now, or «zhata tursun bular ushul zherde»- let them stay here, etc. The listener or the reader will not have any complaints that the text does not flow smoothly, probably, Astakhova had exactly this process in mind and wrote, «it is impossible to understand the basic processes in folklore without contamination».

Contamination is a combination, mixture of heterogeneous epic and lyrical motifs, plot situations, in general, unjustified combination of components with a relative or absolute independent artistic meaning, with its own stable image meaning. In all cases we are dealing with mere confusion.

For instance, in the first part of the epic «Manas» based on the version by S. Orozbekov, in the third journey of Manas there is such story of Koshoi. Aikozho comes to Koshoi, begs Koshoi to save his son, no one can save except him. Koshoi goes to the meeting and sets out in search of Bilerik. From there begins Koshoi's adventure, he enters a magical world as it were, several stories are interwoven which merge into one tale, and this tale merges into a narrative: each adventure comes as a separate story. When he defeats all the wizards of the «ayars» and overcomes all difficulties and obstacles, he defeats Kurmuz shaa and frees Bilerik and Zarmanas. The usual traditional text of the epic then continues. These fabulous plots are merged into the general story composition. Koshoi and Manas meet their Dagalake troops and then the real life story is described and the small story becomes a part of the big episode «Koshoydun Bilerikti boshotkonu» («Liberation of Bilerik by Koshoi»).

Another episode from the story of Bakay, one of the main characters in Manas: a war breaks out with Kalmyk Khan Teiysh. Bakay goes to the field, is surprised where did they increase so quickly, wanted to deal with it, and finally realized that it was a magic of dishonest wizards, then he decided to test them, raises his hand and all enemies together raise them, makes some movements, they repeat exactly. And Bakai thinks what they are enchanted with, the resourceful Bakai solves the question in one move, burns the grass and they all burn instantly, no one is left in the battlefield and the enemies are defeated. Such mythical episodes are recurrent: Toshtuk, who has entered the Peri world or underground kingdom, horse Joloi, who swallowed a caravan moving towards Mecca, or Aychurek, who flew around the earth in search of her betrothed with his swan costume, but the story runs its course, there are many systems of imagery between myth and reality. These images, starting with the images of werewolves, wizards, chilten and earthly batyrs, overlap in motifs, and the system of motifs complement each other to form a narrative composition.

In addition to fairy tale motifs, the epos contains ritual songs like lament, koshoki, didactic genres like fairy tale, proverb, legend, etc. These genres vividly reflect folk traditions and have a mentoring character as sanat, satayat, terme, yly. They are ideologically motivated and

define the rules of life. Thanks to the concatenation of genres and genre types, we have an idea of the poetic structure of the epic's entire plot composition.

Also, poetic formulas and poetic syntax in the full sense of the word also thicken the colours and enliven the visual experience in artistic description. Often language and diction, timbre and gestures manipulate the narrator's movements, he can sing each action differently according to the scene, changing his melody, and some narrators tell the story monotonously. However, they differ in improvisation, some tell the same episode briefly, others add different stories, the basis of the story remains almost unchanged.

The peculiarity of the communicative act between narrator and listener is influenced by the peculiar, complex form of plot composition of the oral epic tale, which has contributed to its preservation in the oral transmission. It also manifests itself in stereotyped and poetic syntax.

The composition of the epic text is made up of a fusion of folklore elements traditional for various genre types and forms: legends and historical tales, fairy tales, myths, instructive and ritual songs (lamentations, testaments), proverbs, sayings, riddles and others. Thus, contamination processes in the formation of an epic text manifest themselves.

In the folklore dynamics, not only the novelty dictated by the logic of the creative potential of a particular idea of the work, but also the novelty associated with the resources of similarity and echoing of different works is manifested. This is where we encounter the problem of contamination.

Above we mentioned the term 'contamination', we define it as mixing or fusion of parts and elements of different folklore works, involved in the dynamics of the epic story. It is found in almost all epics of different nations. It is natural that by the parts of the work are meant plot formulas, motifs and other stereotypes of different genres.

Logically, motifs, stories, individual plots are connected by means of stereotypical formulas and they are repeated again and again when the narrator switches to another episode or story. For example, in the Turkmen epos, these can be expressions: «Ol vagtda khabary kimden al? Gøroglydan al!» («How will you know the news at that moment? Take it from Goroglu!»). «Indi habar kimden al? Gızılbaş ılnıñ hekkimi Esenhan padyşadan al!» («Now from whom shall we take news? From the hakim of the Gizilbash people Esenkhan padishah we shall take!»). [Gorogly, 1990, p. 63], etc. Such expressions smoothly connect the insertions with the subsequent plot, thus not causing complaints to the listener or reader.

In the epos «Goroglu» we notice a combination of several complete fairy tale episodes, which occur in the story composition as independent tales, exactly as in «Manas» with Koshoi, the birth of horse Manas, or mythical horse Chabdar Djoloi.

For example, in the episode of Gorogly's birth, there is a fairy-tale-mythological motif of the birth of a child (the birth in the tomb from the womb of the dead mother in the Turkmen version). The birth of a bogatyr horse with the help of a miraculous sea horse (Gyrat, Durat in the Azerbaijani version).

The hero's meeting with «mastan kempir» or Khizr, taken from the motifs of religious legends. Fighting the dragon in heroic eposes is a legacy of the plot motif of a magic tale, etc. Such a

combination of archaic motifs, co-existence and interlacing of different versions, types and combinations of the common «fund of folklore motifs» suggests that it is «a stable specific feature of storytelling in an epic work, which is due to its verbal and collective nature, and which just happens to be an important role of contamination in the epic works.

We pay particular attention to the contamination in performing arts, where folk lyrical and ritual songs also have their origins in the melodic fund. The concordance is observed in the choice and accompaniment of the musical string instrument. Usually in Azerbaijani, Turkmen, Turkish, Tajik, Kazakh and Uzbek versions, «Goroglu» is performed exclusively accompanied by a musical instrument. However, observing the course of the traditional performance of the epic singer or storyteller, we can notice that each piece performed melodically coexists, echoing the others.

And some of the components of other works may be part of the piece being sung at the moment. It is often the case that narrators retain certain lines during the performance of other narrators while perceiving its text in memory. Moreover, they can clearly remember key techniques or turns, thus enriching their performance with the melody and motifs of other performers.

Lastly, nowadays most storytellers perform epics by memorizing them from a book version, which is a new form of existence of the epic genre.

During narration the narrator simultaneously sings, plays a musical instrument, his voice melts into melody creating harmony of music and text, his articulation is supplemented by picked up melodies from other performers reflecting their skills, mainly it is typical for performers of small epics like «Kurmanbek», «Janysh Bayysh» or «Oljobai Kishimjan» each of which has its own melody.

Modernity treats storytelling differently; they are more interested in the appearance of the narrator, his national costume, voice, mimics, gestures, and performance technique - all this happens in front of the audience; his charisma is entrancing, and the audience listens and observes. Sometimes the audience seems to be more interested in the performer's appearance and voice than in the content of the epic.

Such performance processes reflect a combinatorial or confluent nature of storytelling, demonstrating the perception of the work by contemporary listeners.

LITERATURE

1. Lord A.B. The Storyteller. - Moscow: Oriental Literature, 1994. -111-184 c.
2. Orozobekova J.K. Aytuuchuluk enerdyn esynygy jolu. -Bishkek:Biyyiktik, 2003. -299.
3. Kydyrbaeva R. Z. On the problem of traditional and individual in the epic. - F.: Ilim, 1967. – 120 c.
4. Wolperd I.E. Dreams in ordinary sleep and hypnosis. - L.: Medicine, 1965. - 13-15c.
5. N. M. Vedernikova, «Contamination as a Creative Method in Fairy Tales»- 1994.
6. Tudorovskaya E. A. About Contamination of Fairy Tale Plots. C. 59, 65.
7. Zemtsovskiy I. I. Song as historical phenomenon // Folk song. phenomenon // Folk song. Problems of studying: collection of scientific works / co-compiled and ed. by I.I.Zemtsovskiy. Vol. 6. L.: Leningrad State Institute of Theatre, Music and Cinematography, 1983. C. 4-21. «Gorogly» -Ashkhabad: «Turkmenistan», 1990.
8. Tolstoy I.I. Articles on Folklore, Moscow-Leningrad: Nauka, 1966.
9. Joseph Campbell . The Hero with a Thousand Faces - Sofia, 1997.

Азибаева Бахытжан Уалиевна,
ВНС Института литературы и искусства имени
М.О. Ауэзова, д. филол.н., профессор

АРХАИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ БАҚСЫ

Бақсы – колоритный, семантически насыщенный субъект традиционной культуры казахского народа. Казахское слово *бақсы* – эквивалент термина *шаман*, который происходит из эвенкийского языка, где означает: 1. «мудрый человек», «тот, кто знает», 2. исступленный, пришедший в крайнюю степень нервного возбуждения. Данное слово в значении служителя религии стало известно в России в первой половине XVII в. В Европу оно попало от Избранда Идеса и Адама Брандта, ездивших через Сибирь в Китай в составе русского посольства в царствование Петра I.

В настоящее время термин шаман и производные от него шаманизм шаманство, являются общеупотребительным в русской и западной исследовательской литературе. Между тем, сами носители этого явления не знали этого слова. У казахов шаман это *бақсы*, у татар и алтайцев – *кам*, у бурят – *боо*, у кыргызов – *бакши* и т.д.

Ш.Ш.Валиханов в своей работе «Следы шаманства у казахов», написанной в 1862/1863 гг. дает краткое, вместе с тем емкое, ставшее хрестоматийным определение термина *шаман*: «Шаман – человек, одаренный волшебством и знанием выше других, он поэт, музыкант, прорицатель и вместе с тем врач. Шаманы почитались, как люди, покровительствуемые небом и духами... Казахи шамана называют *бақсы*...» [1, с.55]. Пение *бақсы* ученый именовал *сарын* (1. Мотив, напев, мелодия. 2. Направление).

Данная дефиниция Ш.Ш.Валиханова, охватывающая весь спектр функций *бақсы* времени написания статьи и определяющая статус его в системе взаимоотношений Универсум – социум – *бақсы* – демонологические существа (персонажи низшей мифологии: термин введен в научный оборот немецким этнографом В.Маннгард), популярна настолько, насколько точно, вследствие чего иногда используется без указания источника.

В настоящее время трудами многих поколений ученых накоплен богатый материал как по теории, так и практике шаманизма, но, к сожалению, и сейчас нет общепризнанного, соответствующего уровню науки XXI в. определения его, исчерпывающих ответов на вопросы об истоках и генезисе шаманизма, который, поистине есть явление мирового масштаба. Но учеными показано, что возникновение шаманизма относится к далекой от нас древнейшей в истории человечества эпохе охотничества и собирательства.

Сравнительный анализ разновременных текстов шаманских камланий у разных народов и культур на предмет семантических смыслов и константных мотивов обнаруживает

типологическую общность их при наличии национальной специфики, а также устойчивость, сохранность важнейших параметров обрядности, смыслодержания, направленности и характера ритуала, выработанных много веков назад и по прошествии тысячелетий, в целом и общем почти в архаических формах дошедших до нового времени [2].

Функционально-семантические характеристики профессиональной деятельности казахского бақысы в целом вписывается в общие параметры и характеристики многократно описанных в научной литературе шаманских практик, но имеют свои особенности. Большинство научных работ, посвященных творчеству казахских бақысы в целом традиционно ведется в рамках фольклористической науки, современная парадигма которой понимает под фольклором традиционную народную культуру, т.е. совокупность жанров устного словесного народного творчества, систему традиционных мировоззренческих представлений и народную этнографию.

В отечественной научной литературе наблюдается разногласия в именовании производимых бақысы вербальных текстов. Например В.В.Радлов, собранные и изданные им тексты по творчеству бақысы классифицирует как *бақысының сөзі*, М.Мироппиев – *бақысының жын шақырғаны*, А.Диваев и А.Байтурсунов – *жын шақыру*, С.Сейфуллин – *бақысының жырлары*, М.О.Ауэзов вслед за Ш.Ш.Валихановым отдает предпочтение слову *сарын*. Собиратели (информанты) также по-разному именуют изустно записанные ими тексты: *бақысының сарыны*, *бақысылар жыры*, *бақысының өлеңі*, *бақысының жын шақырғаны*, *бақысының кісілерін шақырғаны* и др. [3, с. 92].

Процесс камлания у казахов называется *бақысының ойыны*, профессиональная деятельность – *бақысылық*, *бақысы өнері*.

Предпосылками появления феномена *бақысылық*, как и любого другого общественного явления/процесса, являются социально-психологические, мировоззренческие, идеологические факторы. В данном случае это представления об одушевленности, одухотворенности природы, вера архаического общества в существование духов (добрых и вредоносных) и желание нейтрализовать последних, т.е. обезопасить себя. Именно эта, возможно в определенный момент истории ставшая насущной, востребованность социума в посредниках между миром людей и миром мифических персонажей, обусловила появление определенного типа индивидуумов, которые взяли на себя, очень часто не по своей воле, ответственность обеспечить связь между людьми и потусторонним миром. Так появляется класс ритуальных посредников (*бақысы/шаманов*), генезис которого, по мнению ученых, восходит к эпохе собирательства и охоты, т.е. ко временам присваивающего общества.

Ритуал камлания бақысы это – узкоцеховой социально-идеологический феномен, с выраженным апотропеическим смыслом, насыщенный глубинными мировоззренческими пластами, основанный на эмпирико-психологическом опыте носителя магического сознания/мышления. Смысл и мотив профессиональной деятельности бақысы это – помочь людям в той или иной критической ситуации, т.е. защита человека. При этом бақысы во время камлания не осуществляет каких-бы то ни было религиозных призывов. «Каждое камлание не есть религиозная молитва, а самый натуральный сеанс психотерапии, как и сеанс

гипнотизера. Кроме своих лечебных целей, шаман никогда не занимается чисто религиозными делами» [4, с.24].

Как известно, ни в одной культуре, ни в одном обществе бақсы/шаман не входил во властные структуры, не имел каких-либо привилегий, но имел «тяжкое бремя служения людям при помощи духов, которые избрали его, наделив большими возможностями, чем простых смертных». Об этом Жерносенко И.А. заключает так: «Шаман никогда не является представителем какой-либо социальной страты, не обладает управляющими или властными функциями в обществе (в отличие от служителей культов мировых религий). Как правило, шаман ведет традиционный образ жизни и хозяйствования, присущий обществу, к которому он принадлежит, но, помимо этого, выполняет «повинность служения этому обществу в качестве медиатора, которую на него «возложили духи» [5, с.116].

О роли и значении профессиональной деятельности шаманов М.Элиаде резюмирует: «Шаманы сыграли существенную роль в защите психической монолитности общества. Это непревзойденные воины в борьбе с демонами; не менее эффективно противостоят они также болезням и черным магам < ...>. В общем можно сказать, что шаман защищает жизнь, здоровье, плодородие, мир «света» – от смерти, болезней, бесплодия, несчастья, от мира «тьмы» < ...>. Принципиальная роль шамана в защите психической целостности общества зиждется прежде всего на уверенности людей в том, что один из них сможет им помочь в критической ситуации, вызванной «обитателями потустороннего мира» [6, с. 275].

Традиционно полагается, что функция бақсы – врачевание. Однако, например, из письменно зафиксированной 17 августа 1769 г. информации П.С. Палласа следует, что бақсы, наряду с врачеванием, руководят различными коллективными мероприятиями, в том числе обрядами жертвоприношений с целью вызывания дождя, снега, ветра [7, с.577]. И.Г. Георги отмечает, что помимо врачевания и прорицательства бақсы могут способствовать деторождению женщин и плодovitости домашней скотины [8, с.140]. М. Левоневский пишет о бақсы Сарыбае, который по просьбе аульчан мог в любое время вызвать дождь, а его ближайший родич Кудайберген, отдав приказ своим джинам мог наслать бурю, смерч, дождь с градом [9]. В прошлом бақсы принимали, несомненно, деятельное участие не только в вышеуказанных обрядах, но и в ритуалах очищения огнем (аластау).

Очевидно, институт казахских бақсы, пройдя многовековой путь становления и развития, в новое время утерять некоторые свои функции. По этой причине во второй половине XIX в., когда Ш.Ш.Валиханов писал свою работу, сфера профессиональной деятельности бақсы уже ограничивалась лечением и прорицательством. Подчеркнем еще раз: как следует из материалов второй половины XIX века предназначение бақсы – врачевание, поиски и возврат заблудившейся либо похищенной души, нахождение иных утерянных вещей, прорицательство. Казахские бақсы занимались лечением разных болезней, в числе которых эпилепсия, психические и душевные расстройства; также они лечили от бесплодия, от сглаза, помогали при осложненных родах, при болезни грудины, а также при таких болезнях, как сифилис, малярия и пр. При этом, как отмечает Б. Абылкасимов, бақсы

не только полагались на помощь аруахов, духов и магию, но использовали травы и снадобья. М.Ястребов по этому поводу пишет: «Вместе с кобызом – необходимою принадлежностью каждого баксы, к поясу его привешен мешочек с разными травами и кореньями» [10, с. 309]. Надо сказать, что в казахском обществе лечением больных занимались не только шаманы, но дәрігері, т.е. лекари, табибы, а также и муллы.

Как было отмечено Ш.Ш. Валихановым: «Болезни, по мнению шамана, происходят не от физических причин, но от воли божеств и духов или вообще от непочитания – *киели*, поэтому, лечение болезней производилось шаманами, людьми, близкими к духам, и потому знакомыми с известными обрядами... Некоторые болезни имеют хозяина – *ие*, *иелі ауру*, т.е. своего духа» [11, с.78].

Итак, причиной болезней у людей являются вредоносные духи, которые, первое: могут вселиться в тело человека и вызвать различные болезни, второе: могут похитить душу больного. Больных лечат баксы (шаманы). Им известны два метода врачевания: 1. Изгнание духа болезни из тела страждущего; 2. Поиски, нахождение и возврат украденной/заблудившейся души.

Главный метод врачевания баксы – камлание (баксы ойыны). Структура, основные этапы камлания баксы, ритуально-магические действия его, направленные на изгнание вредоносных духов из тела больного известны из многочисленных работ, посвященных этой теме [см. сноску №3]. Особый интерес в этом аспекте представляют работы Е.Д. Турсунова [12] и Б.Ш. Абылкасимова [3], в практической части основанные на полевых записях. Оба автора имели опыт личного, иногда длительного общения со многими баксы; неоднократно участвуя в фольклорно-этнографических экспедициях они собрали значительное количество оригинальных аутентичных материалов по теме.

Поэтому в контексте обозначенной темы поставлена задача еще раз обратить внимание на важные вопросы касательно природы и сущности творчества баксы, иначе говоря уточнить: первое, мировоззренческие основы профессиональной деятельности баксы; второе, принципы, определяющие методику лечебной практики баксы.

Первое. Противниками баксы являются вредоносные духи, с которыми он вступает в смертельную схватку для излечения больного человека. Духи – это мифологические существа, «не имеющие божественного статуса»; они составляют низший уровень мифологической системы, т.е. низшую мифологию [13, с.724-725]. Понятие и представления о духах появляются в первобытном обществе. Древние люди наделили душой все объекты как ближнего мира, так и далекой, но видимой Вселенной, т.е. одушевили, одухотворили их. Такое восприятие природы, окружающего мира, т.е. вера в существование души и духов, вера в одушевленность/одухотворенность всей природы в науке классифицируется как анимизм (термин был сформулирован немецким ученым Г.Шталь, английский этнограф и культуролог Э.Тайлор, внесший свои коррективы в учение об анимизме, понимал его как неотъемлемую часть древних религий, этот тезис ученого приложим не ко всем религиозным доктринам). По мнению ученых в первобытных обществах душа, духи мыслились

скорее представителями сверхъестественного мира, нежели универсальной мистической силой или богами. По архаическим представлениям многих народов озера и реки, горы, ущелья и др. имеют своих духов-хозяев. Из фольклорных материалов (мифические сказания, сказки, эпосы, заговоры и др.) известно, что у казахов, наряду с общетюркскими, имеются духи-хозяева (рух-ие) локальных объектов, расположенных в том или ином регионе страны, в том числе, например, дух-хозяин воды, дух-хозяин ветра [14, с.201-203].

Байдаров Е.У. полагает: «Согласно синкретическим мировоззренческим установкам казахов весь мир полон невидимых духов, которых необходимо кормить, задобрить словом, действием. Сам смысл приема гостя (қонақ) и жертвоприношений в его честь сводился к этой изначальной идее: душа жертвенного животного должна служить духу гостя» [15, с.101].

Второе. Логично предположить, что после того как сформировалась вера в одушевленность окружающего мира, люди каменного века, необъяснимые и опасные явления природы стали объяснять действиями зловредных духов. То есть они стали делить духов на злых, вредящих человеку (демонов), и добрых, полезных для него – духов-хранителей, духов-помощников. Иными словами, страх первобытного человека перед грозными и опасными силами природы, страх, порождавший олицетворенные образы стал одним из истоков представлений о духах зла. Духи находятся в постоянном взаимодействии с человеком, иначе говоря, как следует из мифологических и фольклорных материалов, вмешиваются в жизнь людей; при этом очень часто добро или зло, приносимое духами определяется не столько их имманентной природой, сколько ролью в той или иной ситуации, т.е. контекстом.

В каждой этнической культуре имеется своя система персонажей низшей мифологии. По информации Ш.Ш. Валиханова у казахов к зловредным существам, приносящим вред человеку относятся: «Джин – это дух, к которому обращаются баксы, это бес, который имеет свои имена: они бывают мужчины и женщины, молодые и старые, и, по уверению баксы и народа, они имеют образ человеческий. Албасты – дух, вредящий при родах. Их называют также жезтырнак – с медными когтями. Их глава – сорель, вышины 3 сажени, небольшая грудь, а остальное все ноги, копыта очень тонкие. Сорель – это леший, по некоторым сказкам муж албасты; по некоторым сказкам он принимает всевозможные формы; говорят, что он живет в дремучих лесах, имеет вид человека; обыкновенное человеческое туловище его так длинно, что он бывает равен с лесом. Убивает человека, измучив еще щекотаньем, это – русский леший. Кон-аяк – это человек, вместо ног имеет ремни, живет в лесах и [на] островах. Призвав неосторожного путешественника, садится на него, обвязывает его ремнями и ездит на нем до тех пор, пока [тот], выбившись из сил, не падет. Жезтырнак – медные когти. Это дух в образе женщины, живет также в лесах ...» [11, с.69]. Сюда же относятся и пери, его нет в данном перечне, но в других своих работах Ш.Ш.Валиханов пишет о них.

Третье. Надо подчеркнуть, бақсы (шаманы) в своей деятельности исходили из принципов магического сознания (можно предполагать изначально им присущего). По С.А.Токареву: «Понятие «магия» есть общее обозначение многочисленных и весьма разнообразных обрядов и соответствующих поверий. То общее, что объединяет их < ... > есть в сущности лишь

психологическое содержание магических представлений, идея способности человека воздействовать сверхъестественным образом на явления внешнего мира» [16, с. 501-502]. Люди верили (многие верят и сейчас) в магию, ибо она дает человеку ощущение возможности, очень часто иллюзорной, влиять на свою жизнь и окружающую действительность. Для воззрений первобытного человека не существовало резкой границы между земным, видимым, естественным миром и миром трансцендентным, находящимся по «ту сторону» человеческого опыта. Как отмечает Попов А.В.: «Отсутствие отчетливой демаркации между естественным и сверхъестественным можно встретить не только в колдовских воззрениях первобытных людей, но и во многих современных магических концепциях. Маг не ждет какой-то милости от сверхъестественного, а, наоборот, пытается с помощью определенных ритуальных действий вынудить духов и демонов стать исполнителями его воли, и именно поэтому граница между сферами оказывается довольно условной» [17, с. 124].

Большинство религиозных доктрин учит не устанавливать свою волю в этом мире, а уповать на высшие силы, т.е. ориентироваться на другой мир. Магия же очень прагматична, ориентирована на решение проблем жизненных, проблем мира естественного, здесь и сейчас. Именно поэтому магия была востребована в те далекие времена, когда человеку неисчислимо количество раз приходилось встречаться лицом к лицу с фактами, явлениями, на которые он не имел влияния. Именно с помощью магии человечество стремилось получить контроль над неконтролируемым, над неопределенностью будущего. Кроме того, «Если религия, даже в первобытной форме, стремится умилостивить духов, то магия стремится принудить их» [17, с. 124].

Магическое мышление подразумевает широкий спектр человеческих возможностей для оказания влияния на какой-то объект. Например, человек верил в прошлом и верит сейчас в силу Слова, в силу всех без исключений видов искусства и т.д. Все то, что по мнению первобытного человека могло произвести магическое воздействие на враждебных духов/демонов и изгнание их (песнопения, игра на барабанах, кобызе, либо домбре, заклинания, заговоры, просьбы, требования, устрашения, музыкальные и танцевальные импровизации, ритуально-магические действия, специальная одежда, шаманский бубен, гипноз, впадение в транс, призывы духов предков, божеств, других духов, пери и т.д.) было непременным атрибутом и сутью камлания бақысы/шамана. В этом смысле можно утверждать, камлание бақысы является блестящим образцом, олицетворением магического мышления, которое, древним, несомненно, представлялось практическим руководством для изменения окружающей реальности.

Четвертое. Бақысы призывает не только своих помощников-духов, но также обращается к аруахам своих непосредственных предков, к аруахам известных ханов, батыров, аруахам бақысы прошлых времен, святых, как местных, так и общемусульманских.

Культ аруахов, т.е. культ предков – один из древних и распространенных форм политеизма, в основе которой лежит поклонение умершим прародителям и сородичам, и вера в то, что предки магически участвуют в жизни потомков [16, с.190]. Культ предков тесно

связан с погребальным культом и представлениями о загробном мире. Умершие представлялись существами, которые перейдя в иной (сакральный мир), обретают сверхъестественные возможности и присоединяются к пандемониуму родовых духов, становясь звеньями цепи, связывающей живых с реальными и мифическими родоначальниками, а также с другими сверхъестественными существами. Живые верили в то, что умершие предки интересуются своими потомками, могут помогать им, особенно в критических ситуациях. Живые были обязаны исполнять для умерших строго предписанные обряды, пренебрежение которыми влекло за собой месть предков, в силу чего они часто воспринимались одновременно и как благодетельные существа (покровители дома и очага, защитники рода) и, как опасные, вредоносные и мстительные духи, контакт с которыми требовал осторожности и точного следования правилам. В процессе развития племенной и межплеменной организации возникает и культ военных вождей, как более поздняя ступень культа предков [18].

Культ предков, возникший в глубокой древности, известен у многих народов, в древнем Египте, у древних греков и римлян, у славян, в Индии, в Корее, Китае, Японии у народов Средней и Центральной Азии, в Африке и Центральной Америке. Например, по традиционным верованиям китайцев, главнейшая обязанность человека – это сыновняя почтительность (сяо) и почитание духов предков [16, с. 254; 18]. Древние египтяне даже писали письма своим умершим близким. Самые древние экземпляры таких писем датируются эпохой Древнего царства, но их число заметно возросло в последние века III тысячелетия до н.э. Чаще всего древние египтяне просили своих покойных родственников обратиться к богам, чтобы те исцелили болезнь, призывали их вмешаться, чтобы разрешить споры о наследстве, и, конечно же обращались за их покровительством для потомков (Интернетресурс). У многих народов культ предков сохранил свои позиции до наших дней.

По Ч.Ч.Валиханову: «У казахов почитание аруахов до сих пор во всей силе. Они в трудные минуты жизни призывают имя своих предков, как мусульмане своих святых. Всякую удачу приписывают покровительству аруахов (см. свидетельство Рычкова).

В честь аруахов приносят в жертвы разных животных, а иногда нарочно ездят на поклонение к их могилам и, принося жертву, просят их о чем-нибудь, например бездетные – сына. < ... >. В древности могилы знатных и великих людей были скрыты или заповеданы [табу], вероятно, чтобы их не могли осквернить враги. (Аларих у готов, скифы... Дарий). У нынешних казахов воздвигнуть знатный курган или памятник считается неременной обязанностью детей, и могилы эти заменяют им о б о < ... >. Человек приписывал небу, солнцу и луне власть над собой, влияние чего нельзя отрицать, но влияние это действовало на него только в этом мире от рождения до смерти. Он мог родиться под особенным покровительством природы – чудным образом и умереть от гнева, но по смерти власть природы на него прекращалась, он сам становился аруахом, онгоном, божеством свободным. Благополучие его в том мире зависело от того, как родственники исполняли обряды поминок. Если поминки были исправны, он был спокоен и покровительствовал всем родным, не то он становился врагом и вредным. Таким образом, небо было беспристрастно, как божество, и неревниво» [11, с. 77-80].

Пятое. Бақсы нередко обращаются к Тенгри, а также к Аллаху и Құдаю. Они просят помощи у Всевышнего, осознают свою подчиненность ему. Именно это имел в виду Ч.Ч.Валиханов, когда отмечал, что «Шаманы почитались, как люди, покровительствуемые небом и духами». Но при этом баксы не восхвалял Тенгри, не пропагандировал его.

Шестое. Бақсы ищет похищенную заблудившуюся душу в разных мирах. Некоторые авторы пишут о трех мирах шамана, о том, что именно в шаманизме сформировалось представление о верхнем, среднем и нижнем мирах. Это не так. Концепция многоярусной Вселенной самостоятельно и независимо от влияний извне возникла в отдаленных друг от друга, не связанных генетически и историко-культурно частях земли, в самых различных культурах мира. По М.Элиаде: «Мир < ... > понимается в общих чертах как состоящий из трех этажей – Неба, Земли, Преисподней, – соединенных между собой центральной осью <...>. Эта ось проходит, разумеется, через некое «отверстие», через «дыру»; именно через эту дыру боги спускаются на землю, а мертвые – в подземный мир; через нее же дух пришедшего в экстаз шамана может воспарять или спускаться во время его небесных или инфернальных путешествий» [19, с.7]. В очень далекие времена земляне верили в возможность прямых контактов с небом и подземным миром, а восхождение/нисхождение вверх и/или вниз можно было, по их мнению, осуществить в определенной точке пространства, понимаемой как центр мира, где проходит центральная ось, мировая ось, соединяющая небо, землю и подземный мир. Ось, по которой можно было подняться в Небо, вернуться на Землю, спуститься в Преисподнюю, представлялась изображалась в виде столпа, горы, храма, дерева, лестницы, колонны, трона, креста, цепи, железного кола и т. д. При этом воображаемая центральная ось, служила не только средством перехода в иные миры, она также являлась опорой мироздания.

Представления о многоярусном устройстве Вселенной принадлежат древнейшим пластам космологических воззрений в истории человечества. Первые свидетельства письменной фиксации подобных воззрений, в частности о подземном, т. е. нижнем мире, имеются, например, в шумерских мифах о нисхождении богини Инанны в подземное царство (запись XIX – XVIII вв. до н. э.), «Все видевший Гильгамеш» в поисках цветка бессмертия также спускался в воды подземного мира [20, с.83-117]. В 125-й главе так называемой «Книги мертвых» (древнеегипетская литература Нового царства – XVI-VIII вв. до н. э.), рассказывается о подземном царстве, о загробном суде Осириса над душой умершего [21, с. 54–82] и т.

Идея троичности мира наглядно присутствует в мифологиях и нарративных жанрах фольклора многих народов мира, в том числе в мифо логических системах тюркоязычных народов Центральной и Средней Азии и Казахстана, у коренных народов Сибири, Китая, в Индии. Что касается казахской мифологии, то надо отметить, что концепция трехступенчатой модели Вселенной отражена здесь очень четко. Наши предки представляли Верхний мир в виде небесного купола «Вечное Синее Небо (Көк, Көк мәңгі Тәңірі)», которое было благосклонно к людям, и полагали, что жизнь там подобна жизни на земле. В сказке «Кемпир-Косақ» об этом рассказывается так: «Живет посреди неба в огромной юрте старая

великанша Мыстан. Вся она – как гора, в ноздрю ее въехал бы всадник, не наклоняя головы. Прожорлива старуха: за один раз съедает сорок откормленных баранов, выпивает сорок мехов кумыса. Велики богатства Мыстан: нет счета ее отарам, что пасутся день и ночь на небесных лугах. Но только овцы не такие, как у нас на земле, а все разноцветные: у одних шерсть красная, у других – зеленая, у третьих – желтая, семи разных цветов. Как польется дождь и опять выглянет солнце, старуха связывает овец попарно, в косяк, как это делают и наши женщины, и принимается их доить. Тогда раскинувшийся по небу из края в край старухин косяк видно и с земли. Это радуга. Люди смотрят на радугу с радостью и говорят детям: «Вот Кемпир-Косак!» [22, с.293].

Средний мир – мир человека. Нижний мир – обиталище мертвых и властвующих над ними духов и божеств, враждебных людям, кроме того, нижний мир пустынен и безобразен, как об этом рассказывается в мифологическом повествовании «Су аяғы – құрыдым» (Устье реки – пустота) [14, с. 257–258]. Но в других текстах нижний мир интерпретируется иначе. Например, в мифологическом рассказе «Алтын мүйізді киік» повествуется о том, что отец хана подземного города обращается к известному Булды-мергену с просьбой уничтожить семиглавого айдахара, который двадцать лет назад поселился вблизи города и угрожает уничтожить весь город. То есть подземный город ничем не отличается от земных городов, там живут такие же люди и им угрожает айдахар. Правда старец появился перед охотником в обличье золоторогого сайгака, затем в мгновение ока превратился в седобородого аксакала, при этом оба рога его, вылитые из золота, остались на его голове [14, с.253-255]. В архаическом эпосе «Құламерген–Жоямерген» батыр Жоямерген случайно попадает в подземное царство змей, находящееся под семью пластами земли; царь змей Жыланбек был к нему очень благосклонен. В итоге Жоямерген выполняет все задания царя змей и берет в награду несравненной красоты дочь его Күнсұлу и возвращается на землю» [23, с. 84-121].

Последние тексты демонстрируют, что нижний мир не всегда преисподняя и не всегда враждебен людям. Об этом так писал Ч. Ч. Валиханов: «На небе есть жители – люди. Они опоясываются под горлом; мы живем в середине на земле и носим пояс на середине тела, люди же подземные, у которых также свое солнце, луна и звезды, носят пояс на ногах» [11, с. 84].

М.Элиаде подчеркивает: «< ... > эта космологическая концепция (концепция трехчастного строения Вселенной – Б.А.) не является принадлежностью идеологии исключительно сибирского и центральноазиатского шаманизма, как, впрочем, и любого другого шаманизма < ... >. Хотя символика «Центра» (имеется в виду Центр Мира – Б.А.) и играет фундаментальную роль в идеологии и технике шаманизма, распространена она неизменно шире, чем сам шаманизм, и старше его. Символика «Центра Мира» перекликается также с мифом об изначальном времени, когда сообщение между небом и землей, между богами и людьми было не только возможно, но и доступно для всех. Мифы говорят обычно об этом изначальном времени оном, но в некоторых из них упоминается о восхождении на небо, совершенном героем или правителем или колдуном уже после нарушения связи» [24, с. 11, 45-46].

Вполне естественно предположить, что идея посещения шаманом других миров восходит к мифу об изначальном времени.

Из вышеизложенного следует, что бақсы/шаманы, опираясь на сформировавшиеся в недрах безклассового общества архаические воззрения, создали самобытный в каждом случае (вне зависимости от культуры, региона, племенной либо этнической принадлежности, сложившихся религиозных предпочтений и пр.) социально-идеологический феномен, который просуществовал многие тысячелетия и дошел до наших дней в одних культурах как реликт, в других, как живой непрерывавшийся веками процесс.

М. Элиаде, отмечая всеобщий характер идеологии, лежащей в основе шаманизма, подчеркивает: «Не сами шаманы – одни – создали космологию, мифологию и теологию своих племен; они лишь ввели их в свой внутренний мир, «опробовали» и использовали в качестве маршрута для своих экстатических путешествий» [19, с.12].

ЛИТЕРАТУРА

10. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах (1984-1985). Том 4. – Алматы, 1985. – С.48-70.
11. См. работы: Ч.Ч.Валиханов. Следы шаманства у казахов (1862/1863); Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза (1951); В.М.Михайловский. Шаманство. Т.1. (1980); В.Н. Басилов. Шаманство как ранняя форма мистицизма (1989); С.А.Токарев. Религия в истории народов мира (1976); Р.Н.Безертинов. Тенгрианство – религия тюрков и монголов (2004); Г.В.Ксенофонов. Шаманизм. Избр.труды. (1992); Л.Р.Кызыласов. О шаманизме древнейших тюрков (1990); Е.С.Новик. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (2004); В.Л.Сорошевский. Якуты. Опыт этнографического исследования (1993); Е.Д.Турсунов. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау (1999); Б.Ш.Абылқасымов. Телқоңыр. Қазақтың көне наным-сенімдеріне қатысты ғұрыптық фольклоры (1993); С.И. Николаев (Сомоготто). Из истории религии АЙЫЫ. (2010); Н.П.Дыренкова. Материалы по шаманству у телеутов (1949); Л.П.Потапов. Алтайский шаманизм (1991) и др.
12. Абылқасымов Б.Ш. Телқоңыр. Қазақтың көне наным-сенімдеріне қатысты ғұрыптық фольклоры. – Алматы, 1993.
13. Николаев С.И. (Сомоготто). Из истории религии АЙЫЫ. – Якутск, 2010.
14. Жерносенко И.А. К вопросу о соотношении концептов «Тенгрианство» и «Шаманизм» // Материалы VII Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность». Бишкек, Кыргызстан, 2019, 21-22 сентября. – С.113-119
15. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза.– (Париж, март 1946 – март 1951). Перевод с английского: К.Богуцкий, В.Трилис. – Киев, 2000.
16. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. – СПб., 1872.
17. Георги И. Описание всех обитающих в Российской империи народов. – СПб., 1776.
18. Левоневский М. Очерки киргизских степей // Тургайская иллюстрированная газета. – 1896, № 40.
19. Ястребов М. Киргизские шаманы // Москвитянин. – 1851. Кн.1. № 7.
20. Валиханов Ч.Ч. Труды по фольклору // Классические исследования. Том 12. Ч.Ч. Валиханов. В.В.Радлов. Г.Н.Потанин. – Алматы, 2013. – С.42-136.
21. Турсунов Е.Д. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. – Алматы, 1999.
22. Иванов В.В. Низшая мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. – Москва, 1980. – С.724-725.
23. Бабалар сөзі. Жүз томдық. 78-том. Қазақ мифтері. Томды құрастырып, баспаға дайындаған: П.Т.Әуесбаева, Н.М.Мұрсалимова (жауапты шығарушы). – Астана, 2011.
24. Байдаров Е.У. Чокан Валиханов как исследователь религиозно-мировоззренческого наследия казахов // Известия Национальной Академии Республики Казахстан. №1, 2014. – Алматы, 2014. – С.99-105.
25. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. Изд. Четвертое, исправленное и дополненное. – Москва, 1986.
26. Попов А.В. Специфика магии как формы религиозного сознания. «Грамота». № 7(69). Часть 1. – С-Петербург. гос.институт культуры. – 2016. – С.122-126. См. также: Дж.Фрезер. Золотая ветвь. – Москва, 1986.
27. Попов В.А., Тендрякова М.В. Культ предков // Большая российская энциклопедия. – Москва, 2015. Интернетресурс: <https://bigenc.ru/c/kul-t-predkov-6aa902>.

Prof. Dr. Mehmet Naci Önal,

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla, Türkiye
onaci@mu.edu.tr

TÜRK DÜNYASININ ORTAK DEĞERLERİ: ZÜMRÜDÜANKA MASAL ÖRNEĞİ (THE COMMON VALUES OF TURKISH WORLD: ZÜMRÜDÜANCA OF FAIRY TALE EXAMPLE)

Özet. Türk Dünyasının kültür kodları derin ve ortak bir geçmişe işaret eder. Kültür tarihinin coğrafyası, bilgisi, sanatı geçmişin ortak yaşamını hatırlatır. Makalede bu hatıraların sözlü kültür ürünleri olan masallar üzerinde durulmuştur. Evrensel bir tür olan masallardan hareketle Zümrüdüanka masalı ele alınmıştır. Türkiye’de ve Kazakistan’da anlatılan Zümrüdüanka masalının benzerlik ve farklılıkları üzerinde durulmuştur.

Batı kültüründe «Pegasus», Türk dünyasında «Tulpar» kanatlı attır. Mitolojik bir figür olan kanatlı at, mitolojiden masallara intikal etmiştir. Masal adları Türkiye’de «Zümrüdüanka,» Kazak edebiyatında «Alıp Qara Qus Samuruq» olarak geçer. Türk kültüründe en yükseklerle çıkabilen, en aşağı dünyaya inebilen bu kuş, gücü ve adaleti temsil eder. Mitten destanlara, oradan masallara intikal ederken iki ülkenin masalı üzerinde durulmuş, köken bilgilerinin nasıl korunduğu veya değiştiği üzerine incelemeler yapılmıştır.

Türkiye’de anlatılan Zümrüdüanka masalı, Türk ülkeleri coğrafyasının en batısında ve masal motifleri üzerine kurulmuştur. Kültür coğrafyası kökenlere doğru giderken masalarda mitik unsurların çoğaldığı anlaşılır.

Anahtar Kelimeler: Türk Dünyası, Zümrüdüanka, Simurg, Köken Bilgileri.

Abstract. The cultural codes of the Turkish World point to a deep and common past. The geography, knowledge and art of cultural history reminds us of the common life of the past. The tales, which are the oral culture products of these memories, are emphasized. Based on the tales, which are a universal genre, the tale of Zümrüdü / Phoenix is discussed. The similarities and differences of the same tale told in Turkey and Kazakhstan are emphasized.

«Pegasus» in Western culture, «Tulpar» in Turkish world is a winged horse. The winged horse, a mythological figure, has been transferred from mythology to fairy tales. It is referred to as «Zümrüdüanka» in Turkey and «Alıp Qara Qus Samuruq» in Kazakh literature.

In Turkish culture, a bird that can rise to the highest and descend to the lowest world represents power and justice. While it was transferred from myth to epics and from there to tales, the same tale of the two countries was emphasized, and studies were made on how the origin information was preserved or changed. The tale of the Phoenix told in Turkey is located in the westernmost part of the geography of Turkish countries and is based on fairy tale motifs.

The tale of the Phoenix told in Turkey is located in the westernmost part of the geography of Turkish countries and is based on fairy tale motifs. The tale of the Phoenix told in Turkey is located in the westernmost part of the geography of Turkish countries and is based on fairy tale motifs. It has been understood that while the cultural geography goes towards the origins, the mythical elements of the tales have also increased.

Keywords: Türk Words, Zümrüdüanka, Simurg, The Information of The Origin

Giriş. Zümrüdüanka, Karakuş, Simurg, Tulpar, Pegasus adları dünyada kanatlı at veya olağanüstü kuşlara verilen adlardır. Bunlar olmaz işleri mümkün kılarlar. İnsanların normal koşullarda üstesinden gelemeyeceği olağanüstü işleri onlar başarabilir. Aklın sınırlarını makul hale getiren, metafizik dünyaya yolculuklar yapıp harikuladeliği gösteren bu tür masallar, dinleyenlerin hayal güçlerini besler. İnsanlığın ruhuna yönelik hayalleri, kişinin kendini var etme adımlarını uyandırır. Uyuyan dürtülerini tetiklenir, çünkü engeller aşılır ve masalın sonu mutlaka başarıyla sonuçlanır.

İçlerinde mit parçalarını da taşıyan masallar, inanılır olmama rahatlığı içinde silik inançların kalıntılarını masal uyarlarlar. Destan kahramanlı gibi gerektiğinde güç kullanır, pek çok engelin yanında devlerin üstesinden gelirler. Masal formunun fantastik unsurlar içinde çözümlemeleri, üretildiği dönemden esinlenip bilek gücü kullanarak başarıya ulaşılması destan formundan uyarlamalardır. Bir yanda masal engelleri aşılrken diğer yanda destan formundan ödünç alınmış olunur. İçinde inanç kodları olmayan masallar bu yönleriyle yumuşatılmış hem mitik dönemin hem de destan döneminin izlerini taşırlar. Masalın diğer türlere göre, daha özgün ve özgür anlatılmaları ve anlatılmaya devam edilen bir tür olması kendinden önceki türlerin çeşitli özelliklerini, yanırlarını/motiflerini emanet olarak alır ve kendi içinde harmanlar. Anlatıcıların fantastik dünya içinde her şeyi makul hale getirmeleri masal dünyasında zor olmaz.

Daha önce yapılmış çalışmalarda; Muğla, Türkiye’de ve dünyada en çok anlatılan ilk üç masaldan birinin Zümrüdüanka masalı olduğu tespit edilmiştir (Önal 2011: 353). Bu masalın seçilme nedeni dünyada en çok bilinen masallardan biri olmasıdır. Türk dünyasında da en çok bilinen masallardan biri çalışma konusu olarak seçilmiştir. Zümrüdüanka masalının Muğla’da 10, Türkiye’de 42, dünyada 30 eş metni tespit edilmiştir. Türk Masal kataloğunda (TTV) 72, 79, 207, 215 numaralı masallarda Antti Aarne ve Stith Thompson (AaTh) kataloğunda 301A, 301B, 551 numaralı masallardır. Masalın TTV yayınından sonra, Türkiye’de yedi bölgede de derlenmiş masalın eş metinleri vardır. Dünyada ise Afrika, Asya, Avrupa, Amerika, Avustralya’da yani dünyanın bütün kıtalarında aynı masal anlatılmaktadır (Önal 2011: 244-248).

Bu çalışmada Zümrüdüanka masalının Kazakistan ve Türkiye’deki iki eş metni karşılaştırılmış ve çıkan sonuçlar üzerinde durulmuştur. İki eş metin olan masalların benzerliği ve farklılığını ortaya konulmuştur. Benzer ve farklı yönler ele alınırken aynı konudaki iki masal tematik yönleriyle kesitlerine (epizotlarına), daha sonra yanırları (motifleri) dikkate alınarak mukayeseler yapılmıştır. Buna göre:

Karşılaştırma yapılırken Türk ülkelerinin alfabetik sıralama ile kısaltmalarla: KZ=Kazak (Kazak Ertegileri 2003: 14-21), TR=Türkiye (Boratav 1992:87-92) belirtilmiştir. Masalın adı Kazaklarda: Aлып Qara Qus (Alp Kara Kuş) / Asil Kuş; Türkiye’de: Zümrüdüanka / Karakuş olarak geçmektedir.

Masallar başlıca dört kesitle verilmiş ve karşılaştırılmıştır: 1-Başlangıç veya Durağan Durum, 2-Durağanlığın Bozulması 3-Engeller, 4-Sonuç Durumu. Her bir masal bu dört aşama içinde karşılaştırılmıştır.

Başlangıç Veya Durağan Durum.

KZ baba padişaktır. Çocukların adı verilmez.

KZ Asan, Üsen ve Hasan’dır. Hasan en küçüğüdür ve iyi-güzel özellikleri vardır.

Üslup bakımından Kazak masallarında ayrıntılar verilir Her çocuğun adı verilir. Hasan’ın yakışıklı ve iyi bir insan olması anlatılır.

TR padişah olduğu belirtilmez. Babanın üç oğlu vardır.

Duraganlığın Bozulması.

KZ, TR Üç oğul da sınanır.

KAZ, TR ilk iki oğul başarısız olur.

KZ ve TR üç oğul ve kuşun getirilmesi sınavı vardır.

KZ baba küçük oğluna kıyamaz, ona duygusal olarak yaklaşır ve korumak ister. 40 gün sonra küçük oğul Hasan da kuşu bulmak için yola çıkar.

TR baba hastadır ve çare olmak üzere ilk iki oğluna hastalığından söz etmez. Üçüncü oğluna hastalığının çaresinin Uyuz Padişahı Hazeran Bülbülü olduğunu söyler ve üç kardeş yola çıkarlar.

KZ, TR evden uzaklaşma nedeni kuşu aramaktır.

Başlangıçta her şey durağan iken, ikinci aşamada bu durağanlık bozulur. Baba çocuklarını sınamak ve şifa aramaları için bir görev verir. Görev için bilinmeyen diyarlara yolculuk yapılır. Erginlenme aşaması bundan sonra başlar. TR de hedef verilir: Uyuz Padişahının Hazeran Bülbülü. Düzen eksiklikle bozulur.

Engel Kesitlerinin Karşılaştırılması.

3.1. Birinci Engel. KZ ve TR üç kardeş birlikte yol alırlar. Üçünün de karşısına üç yol çıkar. En tehlikelisini en küçüğü seçer. KZ geyiklerin kendiyile konuştuğunu fark eder. Cadı, Hasan’ı bir geiğe çevirir. Hasan geyik donunda yoluna devam eder. Hasan’a peri kız yardımcı olur. Kendisiyle evlenme şartıyla yardımcı olur. Evlendikten sonra, oğlanın yüzüne toprak serper ve Hasan, geyik insana dönüşür.

TR Kahraman büyük bir gürültüyle canavarın kendine saldırdığını görür. Gürzle ejderhayı öldürür. TR’de ejderha vardır. TR de bir yardım görmez. Doğrudan bir canavar söz konusudur.

KZ Cadı, Hasan’ı geiğe dönüşür. Peri kızı ile evlilik ve toprak serperek tekrar insan dönüşüm vardır. KZ cadı, peri kızı yardım ve dönüşüm engelleri, TR’de ise ejderha engeli aşılar.

3.2. İkinci Engel. KZ Eş metninde Alp Kara Kuş’a kadar varılan bir yolculuk vardır. Hasan kızın yardımıyla cadı kadını öldürür. Kız kuşun bir zamanlar kendisinin olduğunu, periler padişahının kızı Gülcemal’ı nasıl bulacağını anlatır. Hasan Beyterek ağacının altındaki yılanı öldürüp Alp Kara Kuş’un yavrularını kurtarır. Yavrular annelerinin insan eti kokusunu sevdiğini söyler, onu

kanatları altında korumaya alırlar. Annenin adı KZ'de Simurg olarak geçer. Simurg, Hasan'a minnettar kalır ve ona yardım eder.

TR ilk yardım eden kızın adı da Gülperi konak sahibi Şahmeran'dır. İkinci kız kardeşi Gülizar'a gider. İki kıza da geri döneceğini söyler ve yoluna devam eder. Yolda bir yumak ipliğini önce saran ve sonra çözen adama neden böyle yaptığını sorar. Uzağı yakın, yakını uzak eylediğini söyler. Bir anda oğlanı Uyuz Padişahın memleketine ulaştırır.

TR ve KZ'de kuşun peşinden gitmek vardır. KZ cadı kadın kötülük yaparken kızı peri yardımcı olur. Gülcemal adlı peri padişahını nasıl bulacağını söyler. TR ise yolda iki kız vardır. Gülcemal ve Gülizar. İkisine de dönecektir. Yolda yardımcı yaşlı adam sihirle uzağı yakın eder. KZ Hasan önce yer üstündedir peri kız yardımcı, cadı engeldir. İkinci aşamada yeraltında Bayterek ağacının yanında yavruları yılandan kurtarır ve Simurg'tan yardım görecektir. TR'de yeryüzünde iki kız ve yaşlı adamın yardımını görür.

3.3.Üçüncü Engel. KZ Simurg yavrularını kurtaran Hasan'ı kanatları üzerinde periler ülkesine götürür. Bu yolculukta kuşun gücü tükenince Hasan bacağından parça kesip verir. Simurg bu eti çok sevmesine rağmen yemez. Kanatlarını sürtünce bacakları iyileşir. Periler ülkesine gelirler ve üç gün içinde dönmesi gerekir.

TR Oğlan periler ülkesine saray Uyuz Padişahın ülkesine gelir. Aslan, kaplan, köpekler ve askerlerin hepsi uykudadır. Gizlice Hazeran Bülbülü'nü alır, tam çıkacakken Uyuz Padişahı merak eder. Yüzünü açtığında çok güzel bir kızla karşılaşır. Oğlan bu güzel kıızı alır yola düşer, gelirken gördüğü diğer kızları da alıp ağabeyleriyle buluşacağı yere gider. Büyük kızları ağabeyleri, Uyuz Padişah diye bulduğu kıızı da kendine alır.

3.4. Dördüncü Engel. KZ Hasan periler ülkesinde gelir. Altından bir saraya girer, herkes uykudadır. 40 kız, bir başka kız da uyumaktadır. Kızın yanındaki kafesteki kuşu alır. Çıkarken kuş konuşur. Hasan babasından söz eder. Kuş sahibine bir mektup bırakmasını ister. Hasan Simurg ile anlaştığı yere gider. Simurg, onu ve kıızı Bayterek ağacına götürür ve bir tüyünü verir. Hasan tüyün üzerinde uçarak söz verdiği kızları alıp tüylere bindirir. Yolda perişan düşmüş abilerini de alır ve birlikte uçup giderler.

TR Küçük oğlan giderken bir kuyuya denk gelirler. Kuyuya büyük ve ortanca kardeş inemez. Küçük kardeş küçük kızın uyarısına rağmen yandım demez ve kuyudan aşağı iner. Aşağı inerken biri ak biri kara koça denk geleceğini ve ak koça binmesini tembih eder. Ak koça binecekken kara koça binmiş olur. Kara koç oğlanı kara/aşağı dünyaya götürür.

3.5. Beşinci Engel. KZ Çalınan kuşu periler fark ederler. Kuyudan çıkışta büyük kardeşler, en küçük kardeşlerini kıskanır ve ipini keserler. Kuşu kendileri bulmuş gibi babalarına götürürler. Babaları abilerinin öldü yalanına çok üzülür. Mektubu gören peri kıızı kuşun çalındığını anlar ve kuşu bulmak için çalan kişinin peşine düşer. Padişah kuşa ötmesini söyler. Kuş ötüncü sesini duyan periler insan suretinde yere inerler. Padişah kuşu nereden bulunduğunu sorunca rüyasında gördüğünü, büyük oğullarının getirdiğini söyler. Büyük oğlanlar kuşu nasıl bulduklarını uydurmaya başlayınca periler kuşun konuşmasını isterler. Kuş her şeyi anlatır.

TR Küçük oğlan kocakarından su ister ve suyun neden kıpkırmızı olduğunu öğrenir. Dev suyun gözüne oturmuştur. Her gün bir kız verip su alınmaktadır. Sıra padişahın kıızına gelmiştir. Oğlan

ertesі gün gidip devi öldürür. Kız devin kanından oğlanın sırtına іşaret koyar. Padişah kızının canını kurtaran kimse ona kızını vereceğini duyurunca herkes ben öldürdüm diye saraya hücum eder. Kız sırtına yaptığı іşareten oğlanı tanır. Oğlan aydınlık dünyaya çıkmak istediğini söyler. Padişah bunu ancak bir kartalın yapabileceğini belirtir.

3.5. Altıncı Engel.

KZ Kuşun gerçekleri anlatması üzerine peri kızı iki büyük kardeşi idam ettirir. Hasan'ı bulmak için de adam gönderir. Hasan'ı bulup getirirler.

TR Oğlan kartalı yerine gittiğinde bir yılanın kartalın yavrularını yiyecek iken onları kurtarır. Kartal geldiğinde yavruları onu annelerinden korur. Olanı biteni anlatırlar. Kartal dile benden ne dilersin deyince aydınlık dünyaya çıkmak istediğini söyler. 40 tulum et ve 40 tulum su ister. Yeryüzüne çıkarken lak dedikçe et, luk dedikçe su verir. Et tükenince bacağından bir parça keser. Dünyaya çıkınca topalladığını gören kartal dilinin altındaki eti çıkarıp yapıştırır.

Sonuç Durumu. KZ de Hasan Peri kızıyla evlenir. Peri kızları kuşu, padişaha hediye ederler. 40 gün 40 gece düğün yapılır. TR Evlilikle sonuçlanır. Cadının kendine yardım eden kızını alır. Periler kuşu hediye ederler.

Masallardaki Mitolojik Özellikler.

KZ, TR iki lehçede anlatılan masallar yerelleştirilmiştir [Önal ve Sargın 2018: 73-87]. Kazakistan masal dünyasındaki eş metinler zengindir [Azibaeba vd 2020: 94-95]. Türkiye'de de çok sayıda masalın eş metni vardır [Önal 2011: 246-249].

Masallarda sadece halk hikâyesi, destan yanırları da yer almaz, mitolojik yanırlar ağır basar. Çocuklara ve kadınlara mitik metinlerin anlatılmadığı zaman diliminden gelip inanç kodlarından arınmış, silikleşmiş [Eliade 1993: 9-25] bir şekilde masala uyarlanmışlardır. Türk masalarının içinde yer alan güç kullanmak, baş kesmek, öldürmek gibi temalar destanlardan izler taşır. KZ ve TR masasında, destan ve mit unsurlar iç içe geçmiş olmasına karşın mitik özellikler daha baskındır.

KZ Eş metninde peri diyarına giderken masal kahramanının yolu yeraltından geçer. Kahramanı, cadı geyiğe dönüştürmüş, kız da yüzüne toprak serperek onun tekrar insana dönüşmesine vesile olmuştur. Kendini unutmamasını da tembih etmiştir. Masal kahramanı Hazeran Bülbülü'nü bulmak için yeraltına iner, yavruları kurtarır ve bunun karşılığında Simurg onu aydınlık dünyaya çıkarır. Et ve suyu da ejderhayı öldürdükten sonra padişaktan temin eder. Bayterek yer altı, üstü ve göğü temsil eden hayat ağcıdır.

KZ Masasında perilerin yere inmesi onların üst dünyanın varlıkları olduklarını gösterir. Periler hüküm verir, kimse karşı gelmez. Orta dünyayı düzene sokar ve adaletin tecelli etmesini sağlarlar. Üst dünyanın varlıkları masal dünyasında saygındırlar.

TR Eş metninde masal kahramanı babasının istediğı kuşa ulaşır, marifetle kuşu çalar fakat kendi kardeşleri ona engel olur. Masal kahramanının da yolu yeraltından geçer. Benzer şekilde yeraltının düzeni sağlar ve yeryüzüne çıkar. Periler kuşun sesini duyup gelirler ve her şeyi ortaya çıkarırlar. Yüzüne toprak serpen kızla evlenir.

İki eş metinde sonuç mutlu biter. TR metninde kardeşlerden öç almak verilmez. Masalı bir kadının anlatmış ve kötülük olmasına yüreği dayanmamış olmalıdır. Kardeşlerin hileleri ve yarı yolda

bırakmalarının cezası eksik kalmış, böylece masal anlatıcılarından kaynaklanan farklılıklar ortaya çıkmıştır. Masalın temel dinamiği adaletin yerine gelmesidir. Hiçbir anlatı parçası yarım kalmaz. Sebep sonuç ilişkisi sağlam bir yapı içinde yürümelidir. Anlatıcının tutumu bu eksikliğin oluşmasına neden olmuştur.

İki masalın ortak tarafı yeraltına iniş izleğidir. Bu aşamalarda mitik özellikli motifler devreye girer. İddia ettiğimiz mitolojinin izleri masal metninde takip edilmiş ve ele alınmıştır.

5.1 Simurg / Kartal. Zümrüd-ü Anka, Arapça'da Anka, Hüma, Simurg, Devlet Kuşu, gibi adlandırılmalarına sahip olan kuş, bir fili kaldıracak kadar güçlüdür. Güneşle özdeşleşen güzelliktedir. Eski Mısır, Yunan mitolojilerinde Phoenix'e benzer [Öztürk 2009: 95]. Hint kültüründe Geruda adı verilen Simurg 30 kuş ve si-reng: otuz renk adı da verilir. Kaf dağında yaşar. Anka denmesinin nedeni boynunun uzun olmasına bağlanır [Tokel 2006: V, 307-309]. Türk kültür tarihi içinde: Ölümsüz ağacın ortasında iki kartal oturur. Gökyüzü, yeryüzü ve yeraltını koruyanlarıdır. Aynı zamanda bahadırlara yol gösterirler, yardımcı olurlar [Bekki 2007: 278-284]. Kartal Tanrıyı temsil eden kuştur. Tanrı tarafından kut verilmiş olan insanları zor durumdan kurtarır. Gizli sırları bilir, tıbben insanlara yardımcı olur [Ergun 2004: 158].

Kazakça'da Simurq gus olup kurgan kazılarında maden eşyalar üzerinde hayat ağacı üzerinde kuş ve kutsal dağ motifleri vardır. Kazak Er-Töstik masalında Karakus yer alır. Kartal hayat ağacında yaşar. Er-Töstik masalda yılanı «Acığa» yani ejderha denir. Yakutlarda kartalın karşılığı Geruda'dır [Ergun 2004: 158-159].

Er-Töktük Kazak eş-metninde de yer altı yolculuğu vardır. At Çal Kuyruk Kara Kus (Kartal) iki başlıdır. Bir başı insan, diğeri kuştur. Aynı şekilde yavrularına yardım ettiği için kartal onları yeryüzüne çıkarır. Er-Töştük destanının Kazak versiyonunda kartal iki başlıdır. Biri insan, diğeri kuş başlıdır [Boratav ve Bazin 1995: 229-248].

5.2. Bayterek. Bayterek Türk kültüründe merkezi simgeleyen kutsal ağaç olarak bilinir. Üst, orta ve alt dünyayı sabitleyen kutlu ağaçtır. Yeraltından, yeryüzüne, oradan göğe açılan sembolik demir kazık / temür kazguk olarak bilinir. Orta Asya'dan Anadolu'ya gelinceye dek anlam kaymaları değişse de halk arasında «tengerek» adıyla dokumada kullanılan iğ / kirmene ad olarak verilir. Azeri Türkçesinde «iy, elik» Kazak Türkçesinde «urşık» olarak geçer. Türkiye'de bazı şehirlerde «Yün İği, İğ adı yanında, ve Tenger, Tengerek, Tengirek, Tengirşek şeklinde geçer [Timur 2020: 29-41].

Yedi boğumlu Temir-terek (mönkü terak) olarak verilir. Tam ortasında iki kartal vardır. Altında iki köpek yer alır. Onlar yeraltını bekçileridir. Temir-terek insanların kaderi konusunda bilgi sahibidir [Bekki 2007: 278-284]. Yeraltındaki hayat ağacı, dünyayı ve göğü aşar. Tanrı makamına kadar çıkar. Üzerinde yuvası olan kartal da tanrısalıdır [Ergun 2004: 158]. Tepesinde çift başlı kartal tasavvur edilir. Göğün beşinci katında yaşar. Işıklar âlemi ile canlılar âlemi arasında «kapı» «demir kazık» veya «kutup yıldızı»nda nöbet tutar. Yukarı çıkana izin vermez. Kartal Tanrının gücünü temsil eder. Tanrının elçisi olarak kamlara ve hakanlara bilgi iletir. Çocukların ruhlarını yeryüzüne indirir [Ergun 2004: 157-159].

Bayterek üç dünyayı birleştirir. Gövdesinde veya tepesinde kutsal su veya sütle hanlara, alplara tükenmez güçler verir. Ölümsüzlük bahşeder. Hayat veren, esirgeyen, yaşatan Tanrıyı temsil eder.

Manas Destanında zor durumda olan Kanıkey Bayterek'e yardım için dua eder. Bayterek yakarışı duyar ve süt akıtıp güçlendirir, ab-ı hayat sunar. Hayat ağacının besleme ve doyurma ve sağaltma özelliği vardır [Ergun 2004: 355].

5.3. Yeraltı Dünyası. Yeraltının kapıları kuyular veya mağaralardır. Yeraltının kötü ruhları Al, Albıs, Abası, Körmös gibi varlıklardır [Eliade 1999: 100, 238-239; Duymaz 2008: 1-22]. Kahramanın yolculuğu, tipik bir şaman yolcuğudur. Yeraltı ve yerüstünde iki boyutta çatışma vardır. Her iki dünya kozmik alem içinde düzen sağlanır. Evlilik bu iki dünyada kaostan kozmosa yönelik bir düzenle oluşur. Ruhlar korunur ve koruyucu özellikleri vardır. Kartal ulu gücü, adaleti temsil eder ve onu tamamlar [Sawyer 1995: 267-283].

Tuva destanında yeraltında Erlik halkı yaşar. Orta dünyada insanlara çok zarar verdikleri için yeraltına inen kahraman Erlik'i yok etmeye çalışır. Er-Töştük ve Ak Tayçı destanlarında yeraltı vardır. Yeraltını Erlik, Lovuñ-Haan, Albıs, Şulbus kötülüğün temsilcileridir. Alday Buuçu yeraltına iner, yeraltından bir kızı kurtarır [Ergun ve Aça 2004: 108-111].

Manas kültür dairesinde Er-Töştük destanında yeraltına inilir. Destanda canın saklı olduğu bir sandık bulunur. Cadı Er-Töştük'ü yeraltına gönderir. Yeraltında olağanüstü güçleri olan dört kişiyle karşılaşır ve yardım alır. Yeraltında çeşitli sınavlardan geçer. Hayvanların yardımlarıyla başarılı olur. Dev kartal et ve su vermek koşuluyla yeryüzüne çıkarır. Et tükendiğinde bacağından kestiği parçayı dev kartal tekrar yapıştırır ve tedavi eder. Ölen Er-Töştük'ü tekrar diriltir. En sonunda karısı Kanıkey'e kavuşur [Türkmen 1995: 110-115].

5.4. İnsan Kurbanı. Masal evreni içinde verilenler gerçek yaşamın derin geçmişine de işaret eder. Kurban meselesi, insan kurbanına dek gider. Kurban sunma 19. yüzyılda Avrupa'nın sömürge ülkelerinde gözlemlenmiş ve kayıtlara geçmiştir. En eski zamanlarda insan kurbanı gizli ve kutsal bir yerde yapılırdı. İnsanlık tarihinde köklere, aile üyelerine, atalara kurban sunulurdu. Hastalıktan, Tanrının gazabından, korunmak veya kutsal bir mabet, imaret yaparken kurbanlar sunulurdu. Kurban sunumu, su elde edilmesi için de yapılırdı [Brucher 1944: 751-753].

İnsanlık tarihinde İbrahim peygamberin oğlu İsmail'i kurban etme öyküsü, mitik dönemin izlerini taşır. O güne dek insan kurban edilmiş olduğu, İbrahim Peygamberden sonra insan yerine hayvan kurban edilmesi anlamına gelir [Önal ve Daşdemir 2020:133-14]).

5.5. Dev / Ejderha. Masaldaki su kaynağını kontrol eden ejderha insan kurbanı ister. Benzer yanlışlar, Sümer-Babil, Çin, Germen efsanelerinde yer alır. Uçan yılan olarak tasvir edilir [Öztürk 2009: 329]. Türk ülkelerinden Balkanlara dek ejderha masallarda yer alır. Yeraltında yaşayan ve suyu kontrol eden karşılığında kurban isteyen ve onu yenen bir kahraman çıkar. Yavruları yilandan kurtaran kurtarıp büyük kuşla yeryüzüne çıkar [Türkan 2016: 219-225].

5.6. Don Değiştirme. Sihir iki şekilde oluşur, kendi isteğiyle ve isteği dışında. Maaday Kara Destanında şekil değiştirmeye sıkça rastlanır. İnsan ve nesnelere çeşitli şekillere dönüşür. Kahraman kendini gizlemek için «Tastarakay» (Keloğlan) olur. Geyiğe ve diğer hayvanlara dönüşür. Kamların yaptıkları olağanüstülükler destanlarda yer alırken oradan masal evrenine taşınır [Bekki 2007: 293-295].

SONUÇ. Orijinal masallar saray çevresinin anlatıları değil, üçüncü şahısların ve sıradan insanların öyküleridir. Statü bakımından akıllarını kullanarak toplum içinde yer edinen masal kahramanı, dayanışma içinde bütün canlılarla yardımlaşarak başarılı olurlar.

Sihir veya büyü masal dünyasında vardır. Bu tür olağanüstülükler sorgulanmadan kabul görür. Bir yanıla mitolojik döneme ait olan olağanüstülükler, diğer yanıla sihirler/büyüler masal türü içinde makul karşılanır. Mit, destan ve masal anlatı türleri arasında geçişler kolay yaşanmıştır. Zorluklar karşısında kılıç kullanmak, can almak vb. durumlar masal dünyasında yer almaz. Eğer yer alıyorsa o zaman destandan masal türüne geçmiş demektir. Zümrüdüanka masalı bu yönüyle girişik bir metindir. Geçişlere müsait olması yanında çağlar içinde anlatı ortamından düşmüş olan sözlü edebi türler, masala intikal ettirilerek devamlılık sağlanmıştır. Birtakım büyüsel işlemler ve güce dayalı başarılar masal dünyasında eritilmiştir.

Aşağı, orta ve üst dünya arasında geçen olaylar en eski inançlara işaret eder. Bu inançlar kaybolmamış, masallarla geleceğe taşınmıştır. Orta dünyada oturan kam/bahşı/şaman üst ve alt dünya ile ilişkiler kurar. Gidiş gelişlerin pek çok sebebi vardır. Masal dünyasında bu sebepler kendi evreninde sergilenmiştir. KZ ve TR masalları, orijinalinde masal değildir, önceki anlatı türlerinden, ağırlıklı olarak mitoloji dünyasına ait olan unsurlar, masal dünyasına uyarlanmıştır.

KAYNAKÇA

1. Azibeaba, B.Y, Alnekob T.K. vd., *Bala Foklorunun Antolojisi Prozalık Folklor Ertegiiler*, Almatı: Brand Book Yay., 7. Cilt, 2020.
2. Bayraktar, T., «Türkmen ve Azerbaycan Masallarında Kuş Motifi: Simurg/Zümrüd», *Söylem Filoloji Dergisi*, 2022, S. 7 (2), 433-552.
3. Bekki, S., *Maaday-Kara Destanı*, Elazığ: Manas Yay., 2007.
4. Boratav, P. N. ve Louis B., «Er-Töş tük» *Manas Destanı Üzerine İncelemeler (Çeviriler 1)*, (hzl. Fikret Türkmen), Ankara: TDK Yay. 1995.
5. Boratav, P. N., *Az Gittik Uz Gittik*, Adam Yay, 1992.
6. Brucher, M, *Folklore An Ancylopedia of Beliefs, Costums, Talks, Music, And Art*, (ed. Thomas A. Green), Santa Barbara, California, Dewer, Colorada, Oxford, England, 1944, Volume II, 751-753:
7. Duymaz, A, «Türk Folklorunda Dış Ruh Tasarımı», *Bilig*, S.45, 1-22. 2008.
8. Eliade, M. *Mitlerin Özellikleri*, (çev. Sema Rifat), İstanbul: Semavi Yay., 1993.
9. Ergun, M ve M. Aça, *Tuva Kahramanlık Destanları I*, Ankara: Akçağ Yay., 2004.
10. Ergun, P., *Türk Kültüründe Ağaç*, Ankara, AKMB Yay, 2004.
11. Frazer, G. J., *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökenleri*, (çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul: Payel Yay., II. Cilt. 1999.
12. Kazak Ertegiileri, «Asıl Kuş», Almatı, Köşpepdiler Yay. 2003.
13. Önal, M. N ve C. Daşdemir, «İnsandan Hayvana Kurban Ritüelinin Değişim ve Dönüşümü: Manas Destanı Örneği», *Bitig MSKÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, 2022, 133-148.
14. Önal, M. N, *Muğla Masalları (Araştırma-İnceleme)*, Muğla: Muğla Ü. Yay. 2011.
15. Önal, M. N. ve M. Sargın, «Tokat Masallarında Yerelleşme», *Milli Folklor*, S. 117, 2018, 73-87.
16. Öztürk, Ö., *Folklor ve Mitoloji Sözlüğü*, Ankara: Phoenix Yay, 2009.
17. Sawyer, G. C., «Er-Töştük'te Toplum ve Kozmos», *Manas Destanı Üzerine İncelemeler (Çeviriler 1)*, (hzl. Fikret Türkmen), Ankara: TDK Yay. 1995.
18. Timur, N., «Bir Evren Tasavvurunun Nesnelere Dünyasına Yansıması: Tengerek Örneği» *Yörük Araştırmaları I*, (ed. Fatih Uslu), Konya: Paşet Yay, s. 29-41. 2020.
19. Tokel, D. A., «Simurg» *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı Türk Dünyası Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara, AKMB Yay. 2006.
20. Türkan, K, *Balkan Türk Masallarında Mitolojik Bir Figür: Ejderha*, *Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, S. 45, 219-225., 2016.
21. Türkmen, F., «Manas Destanı ve Anadolu Halk Edebiyatı», *Bozkırlardan Bağımsızlığa Manas*, (hzl. Emine Gürsoy Naskali), Ankara: TDK Yay. 1995.

Зинок-Ғабден Қабилұлы Бисенғали,
филол. ғ.к., проф.
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

ПРОФЕССОР Е.Т. ДАРИҒҰЛҰЛЫ ФОЛЬКЛОРЛЫҚ ТҮЛҒАЛАР БЕЙНЕСІ ТУРАЛЫ

Қазақ фольклоры тарихына: Түркі тілдес Орта Азия әдебиеттерінің тарихында ел аузында **бағзы замандарда** (мыңдаған жылдар бұрын) дүниеге келген туындылар туралы, олардың тақырыптары мен мазмұны деректер көп болмас. Арнайы жасалған зерттеулер де сол шамада шығар. Бұрын біршама болса қазір тіпті сұйыла бастады ғой деген ойдамын. Бұл ойларымының деректері де тарихшылар мен фольклоршыларға түсінікті. Өйткені тым ерте замандардан жеткен мұндай тарихи деректер мен олар туралы еңбектер әлі толық зерттелген жоқ.

Ауыз әдебиеті мен фольклорды зерттеуге өмірін арнайтын зерттеушілер қазір бар ма екен білмеймін. Бар ғой деп айтқым келеді, бірақ сенімді емеспін. Ертеректе олардың қасында қасында бірнеше жыл еріп жүріп, барлық оқиғаларды бастан кешіп, ғасырлар қойнауынан бізге жеткен мұралардың жұмбақ сырларын сүйсіне әңгімелейтін шәкірттері болушы еді, бүгінде ондайларды табу оңай емес-ау.

Қазір ойланып отырсам, көне замандар тарихы мен қолжазба шежірелердің жұмбағы мол ғаламат сырлы хикаяларын ашатын ғалымдардың шежіреге толы жазбаларына таңданбау мүмкін емес екен ғой.

Ш.Уәлиханов пен Ы.Алтынсарин, М.Бекімов пен Б.Дауылбаев, Г.Н.По-танин мен А.Алекторов, А.Васильев, М.Ибрагимов пен Н.Пантусов, А.Мелков пен К.Халиди, С.Сұлтанғазин мен Н.Жетпісбаев, М.-Ж.Көпеев пен М.Мироппев, А.Диваев пен С.Сейфуллин, У.Туржанов пен М.Әуезов, Ә.Марғұлан мен Н.С.Смирнова, Е.Исмаилов пен Б.Кенжебаев пен М.Ғабдуллин, С.Мұқанов т.б. болашақ зерттеулердің негізгі даму жолдарын белгілеген еді.

Осындай өнегесі мол, түйгені түпсіз, көргені де көп ғалымның бірі – Едіге Дариғұлұлы Тұрсын. Фольклортану ғылымының сансыз салалары мен толған талаптарының бәрінен хабардар, тарих пен философия, әдебиеттанудың жаңа бағыттары мен ауыз әдебиеті мен сан алуан түрлі мифтер, аңыздар туралы деректерді, халық өлеңдерін жақсы білетін Едіге олар туралы шабыттана әңгімелегенде кейде сәл тұтығып та қалатын, алайда көркем шығарма оқып отырғандай әсер қалдыратын.

Ол түркология мен фольклорды зерттеуші ғалымдар арасында ерте танылды. Әсіресе, «Генезис казахской бытовой сказки: в аспекте связи с первобытным фольклором» (1973) атты кандидаттық диссертациясынан кейін. Оның араласқан ортасы ғалымдар мен білікті замандастары еді. Бәлкім сондықтанда шығар, мұндайда әңгіме тақырыбына қатысты өз ойлары мен қызықты, күлкілі әңгімелерді де қосып қоятын.

Едіге Дариғұлұлы Тұрсынұлы фольклорлық зерттеулердің жалпы әдебиеттанудан әдіс-темесі мен әдіс-тәсілдерінің өзгелеу екенін көрсетті. Сондықтан да Орталық Азия мен

Сібірдегі фольклорлық материалдар, оған әсер еткен этногенез бен мәдениет генезисі көне кезеңдегі қазақ халқы бастан кешкен тұрмыстық, мәдени жайлармен сәйкес дегендерді айтатын. Сондықтан да көне фольклорлық жанрлар тегі негізінен осы аумақтармен байланысты. Осыған көңіл бөлу керек деген бағыттарды ұсынатын және өзі осы бағыттарда зерттеулер жасап, мақалалар жазды. 1960 жылдылар ортасынан бастап қазақ фольклорындағы осындай құбылыстар негізінен алтайлықтар мен хакастарға, тувалықтар мен якудтарға ұқсас дегенді айта бастады. Сондықтан бұл сәйкестікті осы халықтардағы тұрмыстық-мәдени құбылыстармен салыстыра зерттеуіміз қажет деген концепция ұсынады.

Алайда кейде бұл әдістемені заман өзгерістеріне ыңғайлап қолданып та көргенін аңғаруға болады. Мұндай сәттерде Еліге Дариғұлұлы жаңа ой-танымдарын зерттеулеріне соны байламдарын қосатыны көрінетін. Кейініректе бұл әңгімелердің тегін іздегенде Едіге пайдаланған материалдарда Азия, Америка, Африкадағы кейбір этностардың саяси-әлеуметтік өмірі мен тұрмысындағы этно-психикалық құбылыстардың қазақ халқы бастан кешкен оқиғалармен сәйкестігі байқалады. Оны ғалымның тіптік ұқсастықтары көрініп тұрған түрлі материалдарды салыстыра-салғастыра зерттеулерінен байқау қиын емес.

Осыған байланысты ғалым түрік халықтары тарихы мен мәдениетін зерттеудің жаңа түрінің әдіснамасын: «түркі мәдениетінде жинақталған комплексті кешенді зерттеу» (исследование комплектно-концентрической системы тюркских культур) жүйесін ұсынды. Бұл әдіснаманы эпостанушылар мен этносөнері мен музыкасын зерттеушілер, психологтар, фольклор зерттеушілері мен әдебиеттанушылар қолдана бастады. Бұл еңбектер негізіндегі басты идея – тарихи-гуманитарлық ізденістердің түрлі саясат жүйелерінен тыс болуы.

Ғалым зерттеулердің негізі:

Ірі ғалымдардың зерттеулері мен олардың мерзімді баспасөздегі пікірлері, аузынан естіген әңгімелер, оқиғалар, жаңа ертегілер мен аңыздар, мифтер т.б.

Автордың көрген оқиғалары мен оқыған ғылыми еңбектердің материалдарын талдауларына сүйенген дәйектеулері. Ең бастысы оларды түсіндіруде байқалатын ерекшеліктерде көрсету.

Бүгінде ойланып отырсам зерттеуші өзі еңбектеніне әлі толық орныға қоймаған пікірлерін де қосады екен.

Зерттеулер ішінде бір қарағанда басты мақсатқа, тақырыпқа сыймайтындай материалдар да кездеседі. Шынында оларда жаңа бағыттардың бастаулары жататын.

Енді бұларды проф.Едіге Дариғұлұлының қалай пайдаланады екен соған тоқталайық. Ірі ғалымдардың басты еңбектері мен ауызша әңгіме, пікірлерді, бұрынан белгілі материалдарды қысқаша ғана баяндайды. Негізгі түйінді ойды жаңадан қосқандарды талдаулары арқылы түсінікті деңгейге жеткізуге ұмтылады. Сірә, өз танымының алғашқы байымдауларын да қосатындай. Кейінгі мақалалары мен зерттеу еңбектерін оқығанда осындай ой келеді. Өз зерттеулеріндегі материалдарды талдау мен зерттеу кеңінен таратыла жүйелей әңгімеленеді.

Ал ара-тұра ұшырасатын үшінші топтағы күрделі материалдар алғаш көрген оқырман, зерттеушілерге ауырлау болды ма, жалығып кете ме дегендей авторлық ойлардан болса

керек. Бір сәтке болса да назардан тыс қалдыруға тырысатындай мақсаты болады-ау деймін. Осылардан автордың жазбақ мақаларының материалдары мен деректерін таңдау мен қолданудағы мақсаты анық көрінеді.

Ел аузынан алған әңгімелерді мұқият тексеріп, өзге ғалымдар еңбектеріндегі ой, пікір, талдаулармен салыстыра, сағастыра барып қана зерттеу, талдау қорытындыларына сүйенетін пікірлері маңызды.

Жаңа ой айтуға, танымды танытуға қажет болған деректік материалдарды, құбылыстарды таңдау, талдау, бағалауда таным жоғарылығы, білім, біліктілік, бай тәжірибе көрінеді. Дүниетанымдық ойлары да анық. Бәлкім сондықтан фольклорлық тұлғалардың бейнесі – ФТБ* (* - бұдан әріде асты сызылған бағзы замандық мамандық иелері: бақсы, жырау, ақын, сал-сері т.б. осы қысқартуда беріледі) Бақсы мен ақын, сал-сері мен жырау, сыншылардың сыртқы түрі мен сымбаты да олардың ел-жұрт алдындағы тосын, жұмбағы мол әректерінде белгілі қызмат атқарған. Кейде олардың өздері де біле бермейтін сырлары да аңғарылады. Олардың жеке танымдары аясында зерттеушінің жеке көзқарасы да көрінеді. Бұлар, тіпті өткінші, шағын, елеусіздеу көрінсе де есте қалатындай. Мәселен, бақсы, сал-сері, жырышы-жырау, ақын, абыз, дәнекерлеуші атанып қалың елге танымал бола бастағандардың тосын елге түсініксіз әрекеттері мен қимыл сөздері тез таралған. Ру мен тайпа т.б. әлеуметтік топтарға өткен сайын қиялға байып зорая түскен. Бұл құбылысты олардаң өздері де анық білген сөйтіп осы бағытта қызмет істеушілердің дара өкілдері, топтары пайда болған.

Сан түрлі ру, тайпа, топтадың осылай қалыптасқан фольклары мен ауыз әдебиетінде этнографиясы мен өнерінде, археологиялық зерттеулер матери-алдары негізінде тас дәуірінен бастап халық, ұлт ретінде қалыптасуға мықты әсер еткен олардың наным-сенімдері мен тіршілгі көрінеді. Олар, ең бастысы, бақсы мен сал-сері жырау мен ақын сыншылар өкілдерінің туындылары еді. Сан-алуан уақыт алып келген түрлі өзгерістерге байланысты бұлар бірітіндеп осы қызметтері аясында бір топтарға біргеді. Едіге Тұрсын олардың алғашқы психологиялық ерекшеліктерінің негіздерін ашады. Автор ғасырлар қойнауынан жеткен материалдарды көптеген халықтарда сақталған, ру, тайпалық т.б. мәселелермен бірге тұрмыстық дамуда артта қалушылық, мешеулікке, географиялық оқшулыққа байланысты сақталған бағзы замандардан күні бүгінге дейін кездесетін әдет-ғұрып, салт-санаға қатысты материалдырмен салыстырады.

Бұл салыстырулар мен талдауларда бағзы замандардаң сақталып, атадан балаға мирас болып келе жатқан көне замандардың дәстүр-ғұраптарын сақтаушылардың психологиялық портретке жуық бейнелері байқалатындай бақылаулар да жеткілікті. Олардың дүниетанымына тән эпикалық кеңдік пен уақыт, заман заңдарын ескермейтін оқшаулықтың, жаңа заманауи даму заңдылықтарын мүлде қабылдамайтын ерекшеліктері көрсетіледі. Осы заманауи шындыққа тосындау шағын бастауларда оқырманды тартатын белгілер жоқ емес.

Осыларды көріп, таныса талдай отырып баяғы замандарға тән көркем ойлау мен бейнелеудің кейбір үлгілерін салыстыра талдай білген автордың зерттеулеріне, талдау жасауларына разы боласың. Көне замандар өкілдерінің бейнесіндегі көрінетін мінез-құлық, ой

мен тебіреніс сәттері жоғарыда көрсетілгендей талдаулар арқылы шеберлікпен зерттеліп, мұқият зерделеніп жасалған. Зерттеуші ғалым тек қана «авторлық» (фольклорлық тұлғалар бейнелерінде*) суреттеулерде, болмаса баяндауларда емес олардың жеке танымдарын да жеткізе алған шеберліктеріне көңіл бөледі. Оларың кездесулеріндегі амандықтары туралы мәліметерінен мінез-құлықтарында да байқалады.

Тіпті осы материалдарда халық ауыз әдебиетін жасаушылар мен сақтаушы, жеткізушілердің дәстүрлі мәдениеті мен этика үлгілері де көзге түседі.

Мұнда олардың көптеген кейіпкерлер ой-толғаныстарынан үзінділер алуда қоғамдық мәні бар мәселелерге тоқталатыны көрініп тұрады. Олардың ішкі әлеміндегі тынышсыздық, беймаза ойлар сапырылыстары бейнелене ме? Ішкі әлемде мұндай құбылыстар болған жоқ деп айта алмайтын тәріздіміз. Алайда оны табиғи қалпында бейнелеудің ашық фольклорлық үлгілері сақталғанба? Көне ғасырлардан жеткен ауыз әдебиеті өкілдерінің түрлі бейнелеу тәсілдерін қолдануы байқалады. Еріксіз таңдандырады.

Әрине мұндай терең байқауларды бейнелеудің қажетін, тіпті ерекше әдемілігін алғашқы қауым өкілдері* жыршы-жыраулар, ақын, шешендер талдауларынан, демек өздеріне дейінгі дәстүрлі әдебиет өкілдерінің ФТБ* алған, көңіліне түйген болуы керек.

Едіге Тұрсынұлы зерттеулерін қайталап оқу үстінде де оның көңіліне түйгендері мен еңбектерінде айтылмағандары, жарияланбағандары да да аз болмаса керек. Бәрін бірдей жазды, зерттеулерінің қорытынды ойлары түгелдей жетті дей алмаймыз.

Оның үстіне зерттеуші еңбектерінде қазақ фольклорындағы тұрақты өнерпаздар өкілдер тәрізді таныла бастаған бақсы мен ақын, сері мен жырау фольклорлық тұлғалардың бейнелерінде т.б. алғашқы кезеңдерден бастап шығармаларын тудыру үстінде халықтың ауыз әдебиеті мен өзіне дейінгі дәстүрлерге сүйенгені дәйектеледі. Олардың бәрі тарихи ауыз әдебиеті материалдарын тарихи этнографиялық деректерді зерттеулермен дәлелденген. (Турсунов Е. Возникновение бақсы, ақынов, сэри и жырау.-Астана:ИКФ. «Фолиант» 1999). Еңбекте қазақ фольклоры жанрлары дамуының заңдылықтары көрсетілді. Әрі оларды туғызушылардың ерекшеліктері де айтылады.

Әрине бұл еңбектер төркіні 1965-1973 жылдары жазылғанмен олардың 2000 жылдары жарық көруі саяси әлеуметтік жағдайлар мен түрлі қиындықтарға байланысты. Бірақ ғалымның ғылыми концепцияларының деректі материалдар негізінде біршама тыңғылықты орындалуы олардың ғылыми негізділігін толық дәлелдейді деп айта аламыз. Әрі ұлттық әдебиетіміздің фольклористикадағы жемісті табысы болып есептеледі. Өкініше орай бүгінгі таңда әдебиетіміздің алтын жүлгесі фольклор мен ауыз әдебиетін зерттеушілер мүлде азайып кетті. Негізгі себеп: ғылыми объектінің қиындығы; үлгі боларлық жақсы, озық, мықты зерттеулердің жоқтығы; сирек мамандық иелеріне төленер еңбекақының аздығы т.б.

Фольклорлық тұлғалар бейнесі кейіпкерлердің мінез-құлқын көрсету барысында олардың өмірдегі тіршіліктер кезіндегі психологиясын, әрекеттер кезіндегі мінез-құлықтары да сиректеу қолданды. Алайда оларды мүлде пайдаланбайды деп айтуға болмас. Сондықтан да шығармадағы ФТБ қозғалатын мәселелер олардың жан-дүниесімен, оқиға мен кеңістікке байланысты қабылдауларымен үндестік табатындай.

ПРИВЕТСТВИЕ ПРОФЕССОРА И.И. ЗЕМЦОВСКОГО

музыковед-фольклорист, доктор искусствоведения, профессор,
член Международного совета народной музыки,
общества этномузыковедения при ЮНЕСКО (США)

Дорогие коллеги!

Позвольте представиться: Земцовский, Изалий Иосифович. Пятнадцать лет спустя после того дня, когда я имел честь поддержать Едыге Турсунова на его докторской защите, состоявшейся в Алма-Ате, в пятницу, 13 июля 2003 года. Особое спасибо Дине Амировой, любезно сопровождавшей меня в тот памятный день.

Мое импровизированное выступление на защите оказалось, конечно, сюрпризом и для диссертанта, и для Совета, но оно не было случайностью. В случайности я вообще не верю. Дело в том, что исследование Е.Д. Турсунова, безусловно, могло быть отнесено к разряду типологических, а я как раз в те дни завершал свой очерк о Борисе Николаевиче Путилове (1919-1997), крупнейшем фольклористе XX века, мастере теории и практики типологических изысканий. Я посчитал уместным незамедлительно переслать свой текст коллеге Турсунову по электронной почте, хотя тогда это был, по сути, еще черновой вариант. Вскоре мой очерк был дважды опубликован – сначала в виде статьи [1] и вскоре после того, слегка расширенный, отдельной книжечкой [2]. Естественно, я говорил о Б.Н. Путилове в своей реплике на защите – кстати, после профессора Алмы Абдулиной, которая умно и тактично упоминала Бориса Николаевича в своем выступлении.

Без преувеличения, то была историческая защита по целому ряду причин. Исторической она была и в связи с тем, что впервые вопрос о фольклоре оказался связан с вопросом о творческой личности на таком уровне, на такой глубине и на таком охвате исторического и типологического материала, на котором раньше в Казахстане этого сделано не было. Я думаю, что само многоаспектное соотношение фольклора (я бы не называл его устной литературой: фольклор – это все же не литература, хотя он не без потерь и фиксируется письменно) и личности становится всё более актуально в наше время.

Не забудем, что фольклор существует по законам устного творчества, которым профессионализм вовсе не заказан. Во всяком случае, те слои традиционного фольклора, которые поднимал Е. Д. Турсунов, я бы назвал устным профессионализмом казахского фольклора. Фольклор всегда, в большей или меньшей мере, содержит в себе элемент профессионализма тех личностей, тех носителей, которые и создают собственно основу национальной поэтики.

Очень печально, что дорогой Едыге Даригулулы сейчас не с нами. Но его труды с нами. И с нами надолго. Я убеждён в необходимости толкового переиздания его трудов на английский язык и тем самым долгожданного введения его оригинального наследия в международный научный обиход. Межконтинентальный диалог с казахстанской научной мыслью должен быть налажен.

Благодарю за внимание.

ЛИТЕРАТУРА

1. Земцовский И.И. Героический эпос жизни и творчества Бориса Николаевича Путилова // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Сост. Д.Д. Тумаркин. – М.: Наука, 2004. – С.655-687.
2. Земцовский И.И. Героический эпос жизни и творчества Бориса Николаевича Путилова. – СПб.: Европейский Дом, 2005. – 106 с.

ВЫСТУПЛЕНИЕ ПРОФЕССОРА АЛМЫ КУНАНБАЕВОЙ

кандидат искусствоведения, профессор,
Стэнфордский университет (США)

Дорогие коллеги, добрый день!

Меня зовут Алма Кунанбаева.

Я хотела продолжить то, о чем только что говорил мой муж, И.И.Земцовский: о том, что перевод работ Едыге Даригулулы Турсунова был бы совершенно необходим в современном научном мире. Потому что всё, о чём он говорил в семидесятые годы прошлого столетия, также актуально и сегодня! Все, что было дано открыть, увидеть, услышать, зафиксировать одному человеку, может быть понято только через его опубликованное сообщение, которое должно дойти до мира.

Я из того поколения людей, для которых имя Едыге Турсунова – романтическая юность. Она нашла себя в открытии новых для нас сторон и феноменального богатства нашей культуры. Это было время, когда мы формировались как истинно преданные фольклору, казахскому фольклору, молодые ученые.

И мы выростали на этих книгах, выростали на этих работах!

Я чрезвычайно благодарна судьбе за то, что имела возможность познакомиться с Едыге Даригулулы в один из моих приездов на родину, что имела возможность слышать его, слушать его... И мне его очень не хватает... И, я думаю, как очень многим из нас.

Задумаемся: ведь в самом деле, всё, что имело отношение к переводу, чтению и осознанию казахского фольклора в рамках мировой культуры, осветило это уникальное культурное богатство совершенно особым светом.

Казахский фольклор оказался уже не идеологическим подвоем на древе советского искусства, но феноменом, который был еще жив, был любим и еще давал надежду на будущее.

Всё, что связано с профессором Турсуновым, окрашено невероятной дымкой мистической любви, мистического понимания. Я думаю и надеюсь, что новое поколение наших фольклористов, наших этномузыковедов также внимательно читает труды Едыге Турсунова, как это делаю я, как это делают мои ученики, которые знают его имя, которые знают его основные теории и положения и следуют введенной и апробированной им парадигме.

Надеюсь, что эта конференция послужит дополнительным весомым шагом к очень большой работе по публикациям и комментариям трудов Едыге Даригулулы, выстраиванию творческого диалога с ними.

Разумеется, я очень хотела бы, чтобы мы были в это время в Алматы. К сожалению, это очень далеко, и мы не сможем быть на конференции. Но, тем не менее, всей душой мы с вами! И мы рады тому, что имеем возможность передать эти короткие сообщения.

Спасибо вам и всего доброго!

Арнур Арыстанович Нуркатов

Президент Научно-образовательного
Фонда «Аспандау»

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

Мне очень почетно присутствовать на Международной конференции, посвященной памяти выдающегося ученого Едыге Даригуловича Турсунова.

В рамках нашего фонда 08.11.22 г. был проведен тематический вечер, посвященный его памяти, который организовали Кайрат Жанабаев и Альмира Бекетовна, большие ученые и философы, рассказавшие о творчестве и научных трудах замечательного тюрколога. Труды эти стали классикой казахского и мирового фольклора.

Многое было сказано и на этой конференции, и я уверен, что еще будет сказано позже, но мне кажется, что его понимание мифов и мифологии открыло тот древний пласт кочевой культуры и кочевников, что было особенно важно именно в советское время, когда тюркский эпос воспринимался неоднозначно. И это, конечно, дорогого стоит.

В своей книге «Истоки тюркского фольклора. Коркыт» Едыге Даригулович говорит о том, что фольклор кочевников не выбивается из общего контекста общечеловеческой культуры: «Различия между кочевой и оседло-земледельческой цивилизацией носят не качественный, а количественный характер. То есть не затрагивают суть, которая едина для них обеих. Элементы мира кочевья столь же прочно вплетены в структуру мира оседлости, сколь прочно влиты в структуру кочевого мира элементы оседлой культуры.

Города, с их архитектурной культурой, с науками, искусством, полевым и богарным земледелием, являются неотъемлемым составным компонентом кочевой цивилизации.

И дело тут не только и не сколько в обмене ценностей двух цивилизаций, а сколько в том, что в кроне, и истоках они имеют один и тот же корень – синкретический,

охотничье-собирательский и земледельческо-скотоводческий образ хозяйствования, из недр которого лишь в эпоху неолита начинают выделяться племена и роды с преобладанием земледельческого и скотоводческого типа ведения хозяйства.

По этой же причине внутренний ход развития оседлой цивилизации привел к формированию современного индустриального общества, которое, как справедливо отмечает Тойнби, типологически повторяет структуру кочевого общества с его циклической динамикой».

Мне кажется, что эти слова характеризуют масштаб личности этого ученого, его миропонимание и мироощущение.

На этом я хотел бы закончить свое приветственное выступление и выразить всем свое почтение. Спасибо.

СЕКЦИЯЛЫҚ МӘЖІЛІСТЕР – СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ – SECTIONAL SESSIONS

СЕКЦИЯ 1. Е.Д. Тұрсынов еңбектерінің ұлттық және әлемдік ғылыми кеңістіктегі тарихи-мәдени маңызы

СЕКЦИЯ 1. Историко-культурное значение трудов Е.Д. Турсунова в национальном и мировом научном пространстве

SECTION 1. Historical and cultural significance of the works of E.D. Tursunov in the national and the world scientific space

Н.Ж. Шаймерденова,

доктор филологических наук, профессор
кафедры русской филологии и мировой
литературы КазНУ имени аль-Фараби,

Казахстан, Алматы,

E-mail: 777nursulu@mail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/-0003-4755-6631>

ИДЕИ Е. ТУРСУНОВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ НАУЧНЫХ ПОИСКОВ ТЮРКСКО-СЛАВЯНСКОГО ЭТНОЯЗЫКОВОГО ЛАНДШАФТА КАЗАХСТАНА

Аннотация. В статье выделяются основные идеи выдающегося ученого Е.Турсунова, который в своих научных статьях и монографиях поднимал вопросы генезиса жанра и стиля, специфики устной техники жырау XV–XVIII. Автор отмечает, что идеи Е.Турсунова, несмотря на смену научно-образовательных парадигм и веков, продолжают вызывать интерес у молодого поколения казахстанцев и способствуют обращению к этому источнику как тюркологов, так и славистов. Сам Е. Турсунов представлял собой личность креативную, отличался новыми подходами к научным исследованиям и тем самым стимулировал окружающих концентрацией внимания к жырау и сказкам. Важно, что продолжателем традиций Е.Турсунова, его ученик и последователь – К. Жанабаев продолжил развивать идеи Е.Турсунова и впервые выявил генетические истоки жанра, стиля и поэтической системы жырау. В его исследованиях представлен структурно-семантический анализ устного текста жырау, охарактеризованы формульно-стилевые компоненты и изобразительно-выразительные средства на всех уровнях. Создание в КазНУ имени аль-Фараби НИИ тюркологии и алтаистики позволяет собрать исследовательский материал, объяснить молодым ученым значимость трудов Е.Турсунова и его последователей, а также значительно расширить исследовательские границы к фольклору тюркских народов в сравнительном аспекте.

Аңдатпа. Мақалада XV–XVIII ғасырларда өзінің ғылыми мақалалары мен монографияларында жыраудың ауызша техникасының жанры мен стилі мен ерекшелігінің генезисі мәселелерін көтерген көрнекті ғалым Е.Тұрсыновтың негізгі идеялары көрсетілген. Автор Е. Тұрсыновтың идеялары ғылыми және білім беру парадигмалары мен ғасырларының өзгеруіне қарамастан, қазақтардың жас ұрпағы үшін әлі де қызықты және түркітанушылар мен славяндар арасында осы дереккөзге жүгінуге ықпал ететінін атап өтті. Е.Тұрсыновтың өзі-ғылыми зерттеулерге жаңа көзқарастарымен ерекшеленетін шығармашылық тұлға, осылайша ол басқаларды жарау мен ертегілерге назар аударуға итермеледі. Дәстүрді жалғастырушы Тұрсынов, оның шәкірті және ізбасары Қ. Жаңабаев Е. Тұрсыновтың идеяларын дамытуды жалғастырып, алғаш рет жыраудың жанры, стилі мен поэтикалық жүйесінің генетикалық

бастауларын ашқаны маңызды. Оның зерттеуі жыраудың ауызша мәтініне құрылымдық-семантикалық талдауды қамтиды, ол формальды және стилистикалық компоненттерді, сондай-ақ барлық деңгейдегі визуалды-экспрессивті құралдарды сипаттады. Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің жанындағы Түркітану және алтайтану ғылыми-зерттеу институтын құру зерттеу материалдарын жинауға және жас ғалымдарға Е.Тұрсынов пен оның ізбасарлары еңбектерінің маңыздылығын түсіндіруге, сондай-ақ түркі халықтарының фольклорын салыстырмалы аспектіде зерттеу шекараларын едәуір кеңейтуге мүмкіндік береді.

Abstract. In the article the main ideas of E.Tursunov, an outstanding scientist, who raised the questions of genesis of genre and style and the specificity of oral technique of zhyrau in his scientific articles and monographs in the XV-XVIII centuries, are marked out. The author points out that E.Tursunov's ideas, despite the change of scientific and educational paradigms and centuries, are still interesting for the young generation of Kazakhs and contribute to the appeal to this source among Turkologists and Slavists alike. E. Tursunov himself is a creative person, distinguished by his new approaches to scientific research, and thus he stimulated others to concentrate on the zharau and fairy tales. It is important that the follower of Tursunov's traditions, his disciple and follower K. Zhanabayev continued to develop the ideas of E. Tursunov and for the first time revealed the genetic origins of genre, style and poetic system of zhyrau. His research includes structural and semantic analysis of the oral text of zhyrau, he described formal and stylistic components and visual and expressive means at all levels. The establishment of the Scientific-Research Institute of Turkic and Altaic Studies at Al-Farabi Kazakh National University allows collecting the research material and explaining the significance of works by E.Tursunov and his followers to the young scientists, and also significantly expand the research borders to the folklore of Turkic peoples in a comparative aspect.

Современный мир, претерпевающий стремительные изменения как в технологическом прогрессе, так и в культурно-образовательной парадигме, требует включения в образовательную систему элективных курсов по казахстанской филологии, сохранение культурного наследия ученых, а также их оцифровку и критико-обобщающие труды нового поколения казахстанцев. Также необходимо осмысление прошлого народа с целью понимания утраченных смыслов и имеющих место в современном мире трансформации ценностных ориентиров. Все эти вопросы так или иначе затрагивались в таких научных направлениях, как тюркология и славистика, столь важных для современного культурно-образовательного пространства Казахстана. Данные направления актуальны для Казахстана еще и в силу сложившегося в процесс длительного развития этноязыкового ландшафта Казахстана, где представлено этноязыковое и культурное многообразие.

Хочется особое внимание обратить на то, что проведение столь масштабной международной конференции, посвященной 80-летию со дня рождения Е.Д. Турсунова «Научное наследие Едыге Турсунова в контексте методологических проблем современной гуманитарной науки» является показателем всевозрастающего интереса, как к самой личности,

так и к тем высказанным им идеям. Именно они стали источником глубоких размышлений и до настоящего времени являются неисчерпаемым кладом познаний, осмыслений, дальнейших исследовательских перспектив.

Идеи Едыге Турсунова, которые изложены им в многочисленных научных трудах, интервью, публичных выступлениях, в его размышлениях при встречах, а также воспоминания современников сводятся к тому, что в настоящее время крайне важно:

- сохранить и развить традиционную культуру казахов и в целом народов Центральной Азии. Изучить ее через литературоведческий и лингвистический анализы с опорой на тюркские языки и культурное наследие;
- изучить историю и культуру своей страны, в первую очередь, зафиксированную в устном народном творчестве, и являющуюся источником формирования национального самосознания и гражданской идентичности;
- обосновать значимость ономастического пространства, представленного в устном народном творчестве, и в частности, топонимов (наименований различных географических объектов – рек, озер, гор и т. д.) с целью исследования семантического поля текстов и сохранения исторической памяти казахского и других тюркских народов.

Все это может быть отнесено и ко многим отраслям социо-гуманитарного направления, поскольку тесные языковые контакты тюркских и славянских народов в процессе исторического развития нашли отражение в устном народном творчестве и в письменных памятниках различных периодов.

Как известно, Едыге Турсунов считал, что устное народное творчество казахов и других этносов является важным источником для дальнейшего укрепления культурных, социальных и политических связей между народами, и что они имеют много общего в различных культурных парадигмах. «В течение трех тысячелетий – пишет автор, – две цивилизации, кочевых и оседлых народов, сохраняя относительную внутреннюю автономию, развивались бок о бок, обоюдно способствуя дальнейшему обогащению друг друга и создавая единую общечеловеческую цивилизацию» (Турсунов, 1993: 101). Изучение устного народного творчества способствует достижению более устойчивого и справедливого развития различных сообществ, поскольку базируются на типологически схожих традиционных ценностных понятиях. До сегодняшнего дня идеи Е. Турсунова остаются актуальными и получают дальнейшее развитие в научно-исследовательских работах современных ученых и, в частности в трудах его ученика и последователя, ставшего инициатором и главным организатором многих конференций и круглых столов, посвященных Едыге Турсунову – главного инициатора нашего форума – Кайрата Жанабаева [1].

Многие лингвисты, историки, географы и другие специалисты в области тюркологии и славистики продолжают разрабатывать идеи Турсунова по сохранению и комплексному исследованию топонимов. При этом, в первую очередь, выявляются и анализируются топонимы в устном народном творчестве [2]. Это позволяет документировать их исторические связи и провести комплексные исследования в области компаративистики. Перспективы в этом

направлении связаны с тем, что, основываясь на методах Е. Турсунова и его последователя К. Жанобаева, уже сегодня разрабатывают новые методы для сохранения и распространения топонимических данных с использованием современных геоинформационных технологий.

Важность сохранения топонимов, их детальное изучение и сбор данных состоит в возможности использования их в образовании как социо-гуманитарного ресурса и популяризации культуры тюркских славянских этносов Казахстана. В современном мире топонимы не только помогают лучше понять исторические и культурные связи, но также могут быть использованы в качестве источника продвижения внутреннего туризма и сохранения культурного наследия.

Знание биографии Едыге Турсуновы и его семьи позволяют представить портрет ученого и яркую элитарную личность в совокупности эпохальных изменений, сложных перипетий и различных идеологических трансформаций. Совмещая в себе различные грани – фольклорист, этнограф и эпосовед Едыге Даригулович – смог рассмотреть объект исследования с различных позиций.

Его отец – Даригул Турсунов (Абенев) – известный в науке филолог-русист, профессор, педагог и методист, автор комплексно-концентрической системы преподавания русского языка в инациональной школе, и его мама – биолог по образованию смогли дать хорошее классическое образование сыну, а также создать в семье научно-образовательную среду, что естественным образом повлияло на его мировоззрение и воспитание.

Будучи одаренным от природы юношей, Едыге Турсунов познал множество языков, культур, традиций, религий, а главное – смог глубоко постигнуть мировоззрение азиатских и тюркских народов, окунуться в славянские культуры и увидеть все лучшее, что было в исследовательской парадигме того периода.

Работа над текстами и изучение мировой литературы, обращение к фундаментальным научным исследованиям позволило ему значительно расширить свое научное видение. Общение с научным руководителем – известным советским фольклористом Н.С. Смирновой – позволило найти свой путь в науке под чутким руководством этого выдающегося ученого.

Кажется, самые обычные жизненные этапы Е. Турсунова сами выводили его на необычный путь науки. Ведь будучи выпускником университета, Ленинским стипендиатом, он продолжал свои творческие поиски и, работая в Институте литературы и искусства имени М.О. Ауэзова АН КазССР, ознакомился с богатейшей казахской литературой и постиг современные методы научного исследования фольклора и этнографии.

Возрастающий интерес последних десятилетий к детскому чтению актуализирует труды Е. Турсунова: «Об отношении волшебной сказки к бытовой в сказочной традиции» (1968), «Ертедегі шындық мәселелеріне (К проблеме действительности и сказки)» (1968), «Изучение сказки в казахской фольклористике» (1968), «Некоторые мотивы тюрко-монгольского фольклора» (1968) [3–5].

Вершинами научной мысли и исследовательской перспективы стали диссертации Е. Турсунова и изданные впоследствии научные монографии: «Генезис казахской бытовой

сказки» в аспекте связи с первобытным фольклором» (1973) и «Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері» (1976) [6;7]. Все изложенное в названных трудах требует осмыслений в контексте тюркско-славянских взаимоотношений, позволяющих выявить с одной стороны, универсальные черты фольклорного текста, а с другой стороны, установить и описать их уникальность.

Д.И. Менделеев отмечал, что «вся гордость учителя в учениках в росте посеянных им семян». Именно поэтому идеи в виде проросших семян в начале XXI века вновь возвращают нас к прошлому к трудам Е. Турсунова, но уже через призму творчества его ученика К. Жанабаева. Он в своих научных статья и монографиях поднял вопросы генезиса жанра и стиля, специфики устной техники жырау XV–XVIII, проявляющиеся в функционировании *первичных трансформаций*. К. Жанабаев выявил генетические истоки жанра, стиля и поэтической системы жырау, представил структурно-семантический анализ устного текста жырау, показал формульно-стилевые компоненты и изобразительно-выразительные средства (художественно-определяющая система) на всех уровнях.

Основываясь на теории американского филолога, классика-фольклориста Милмэна Пэрри, который обосновал устную теорию, исследуя Гомера, К. Жанабаев обращает внимание на структуру казахского и русского языков при переводах. При этом он акцентирует внимание на том, что казахский язык концентрированный, лаконичный и вместе с тем образный, поэтому в русском варианте порой отходя от буквализма формы, сохраняя основные формообразующие элементы, необходимо давать развернутое описание.

Как видим, идеи Е. Турсунова, несмотря на смену научно-образовательных парадигм и веков, продолжают вызывать интерес у молодого поколения казахстанцев. Создание в КазНУ имени аль-Фараби НИИ тюркологии и алтаистики позволяет собрать исследовательский материал, объяснить молодым ученым значимость трудов Е. Турсунова и его последователей и значительно расширить исследовательский границы, обратившись к фольклору тюркских народов в сравнительном аспекте.

ЛИТЕРАТУРА

1. Жанабаев, К. Арнау: проблемы генезиса и типологии жанра на материале «Посвящения» Ж. Шаймерденову // К. Жанабаев; Сост. Д. Аманжолова; Худож. Р. Мамбекова. – Астана: Типография «Prof Desing Studio», 2018. – С. 74 || ISBN 978-601-275-882-5.
2. Шаймерденова, Н.Ж., Жанабаев, К., Серикбаева А. «Топонимика: семантика устойчивых лексических сочетаний в устной казахской традиции» // Вестник КазНУ имени аль-Фараби, серия Филологическая, 2022, № 2.
3. Турсунов, Е.Д. Единство эстетического опыта кочевых и некоевых народов. В кн.: Кочевники-Эстетика. А.: Ғылым, 1993. – 264 с.
4. Турсунов, Е. Об отношении волшебной сказки к бытовой в сказочной традиции. – «Известия Академии Наук Казахской ССР». Серия общественная, 1968 г., №5. Объем 0,7 п.л.
5. Тюрко-монгольские версии сказания об ослеплении циклопа. // Журнал «Советская тюркология», 1975 год, №8. Объем 0,9 п.л.
6. Турсунов Е. Генезис казахской бытовой сказки (в аспекте связи с первобытным фольклором). // Изд-во «Наука». Алма-Ата, 1973 г. Объем 14,4. п.л.
7. Турсунов Е. Қазақ ауыз әдебиетінің жасаушылардың байырғы өкілдері. // Древние типы создателей и носителей казахского фольклора // Изд-во «Наука», Алма-Ата, 1976 г. Объем 13,5 п.л.

Елеманова С.А.,

доктор искусствоведения,
Казахская национальная консерватория им.Курмангазы,
Алматы, Казахстан, folklab@inbox.ru

ТРУДЫ Е.Д. ТУРСУНОВА КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ СОВРЕМЕННОГО ЭТНОМУЗЫКОЗНАНИЯ В КАЗАХСТАНЕ

Annotation. E.D. Tursunov created a portrait of traditional culture through its bearers. As it is known, the main conceptual work of the humanitarian is the capital monograph «Kazakh auyz adebietin zhasaushylardyn bayyrgy okilderi» (1976) «The origin of the ancient types of carriers of the Kazakh oral-poetic tradition». E. Tursunov is characterized by a multilateral, complex historicism of approach, thanks to which he can show how culture is born and develops, how «peace-making», the creation of culture takes place. This article by Yelemanova S. deals with the differences between musicology and ethnomusicology. Academic musicology is a musical humanities musical and theoretical problems are closed only to one type of culture - written; the performer of music and its creator are secondary here, they are in the background. The music seems to «create» itself. The historical significance of the new powerful paradigm of culture created by Tursunov, which became the methodological basis for ethnomusicology as a young humanities.

Аңдатпа. Е.Д.Тұрсынов оны жеткізушілер арқылы дәстүрлі мәдениеттің портретін жасады. Ғалымның негізгі концептуалды еңбегі – «Қазақ ауыз әдебиетінің жастарының байырғы өкілдері» (1976) «Қазақтың ауызша-поэтикалық дәстүрін жеткізушілердің көне түрлерінің шығуы» атты астаналық монографиясы екені белгілі. Е.Тұрсынов көзқарастың көпжақты, күрделі тарихшылдығымен сипатталады, соның арқасында ол мәдениеттің қалай туып, дамитынын, мәдениеттің қалай «жаханды орнату» жолымен жүретінін көрсете алады. Елеманованың бұл мақаласында музыкатану мен этномузыкатану арасындағы айырмашылықтар қарастырылған. Академиялық музыкатану – музыкалық ғылым, музыкалық-теориялық мәселелер мәдениеттің бір ғана түрімен байланысты – жазбаша мәдениетпен; музыканы орындаушы мен оны жасаушы бұл жерде екінші орында. Музыка өзін-өзі «жасайтын» сияқты. Тұрсынов жасаған жаңа қуатты мәдениет парадигмасының тарихи маңызы этномузыкатанудың ғылым ретіндегі әдіснамалық негізіне айналды.

Е.Д. Турсунов создал портрет традиционной культуры через ее носителей. Как известно, главный концептуальный труд ученого - капитальная монография «Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері» (1976) «Происхождение древних типов носителей казахской устно-поэтической традиции». Для Е. Турсунова характерен многосторонний, комплексный историзм подхода, благодаря чему он может показать, как рождается и развивается культура, как происходит «миротворение», сотворение культуры.

В данной статье речь идет о различиях музыковедения и этномузыковедения. Академическое музыковедение – нотная наука, музыкально-теоретические проблемы замкнуты только на один тип культуры – письменный; исполнитель музыки и ее творец здесь – второстепенны, они на втором плане. Музыка как будто сама себя «сотворяет». Мы уверены, что историческое значение созданной Турсуновым новой мощной парадигмы культуры, стало методологическим базисом для этномузыковедения как молодой науки.

Академическое музыкознание, будучи плотью от плоти европейской музыкальной культуры нового времени, выработало свою собственную, соответствующую музыке аналитическую систему. Применение этой системы к другим музыкальным культурам, как правило, не было адекватно иному, неевропейскому этническому материалу или нуждалось в больших поправках. В связи с этим молодое этномузыкознание также встало перед задачей выработки аналитического метода, способного отразить специфику *устной* культуры. В каждом случае это должен был быть новый подход, максимально учитывающий структуру этнической культуры.

Становление этномузыкологии – сложный и длительный процесс, так как сознанию ученых приходится преодолевать привычные рамки рассмотрения музыки, отказываться от готовых, априорных утверждений и подходов, сформировавшихся на примере другой культуры.

Этномузыковедческое исследование обладает спецификой, значительно отличающей его от академического музыковедческого подхода. Общим же между двумя направлениями музыкальной науки является то, что этномузыкология, как и музыковедение, направлены на рассмотрение музыки и ее выразительных средств. Но так как каждая этническая музыка связана с определенными, только ей присущими культурными особенностями, разным хозяйственным укладом и различной ментальностью людей, и обращение к ней неизбежно выводит исследователей на исторический и этнографический контекст культуры. Сама по себе констатация наличия другого культурного контекста не решает стоящих перед наукой задач. Главная проблема этномузыковедения как специальной отрасли музыковедческого знания – это поиск связи между культурными явлениями и их музыкальным проявлением, обнаружение обусловленности, зависимости музыки от национальных культурных феноменов.

Анализ музыкальных/звуковых компонентов и музыки как относительно самостоятельного, автономного искусства всецело зависит от того, какое место в структуре культуры они занимают, какое содержание и смыслы несут и какие функции исполняют.

В этномузыкологии все музыкально-культурные проявления, спонтанный или профессионально организованный музыкальный творческий процесс не существуют вне определенного социального контекста, социальных общностей, вне их носителей и вне среды, которая их воспринимает. Мы акцентируем эти вопросы для того, чтобы привлечь внимание к новому пониманию **традиции** в этномузыковедении.

Традиция – это не просто абстрактные средства музыкальной выразительности, музыкальная (интонационно-ладовая и ритмическая, метрическая, композиционная) система,

существующая как бы сама по себе, (например, в нотах или в уме композитора и исполнителя), но, прежде всего, в творчестве и деятельности человека: **носителя традиции, творца, исполнителя**. Не менее важна и та среда, которая его воспроизвела.

В связи с этим определяется и статус традиционной музыкальной культуры. Она отнюдь не является суммой, совокупностью отдельных музыкальных произведений. *Это социально, исторически и культурно обусловленное творческое созидание и коммуникация/общение людей в процессе совместной жизни и деятельности*. То есть мы хотим подчеркнуть **деятельностный** аспект традиционной культуры и ее социально-историческую определенность, системность.

Содержание, смысловая наполненность отдельных традиций, их соотношение/взаимодействие зависит от их происхождения, истории и во многом определяется состоянием общества во время появления и существования этих традиций. То, как люди воспринимают жизнь/действительность, как переживают, как действуют и самовыражают себя в отношении нее, и представляет собой пласт культурных смыслов и ценностей.

На наш взгляд, это - краеугольный камень этномузыкологии, потому что в числе ее целей находится сущностная характеристика традиционной культуры, а также описание различных этнических музыкально-культурных традиций, ценностей и смыслов.

Смыслы культуры близки к понятию ценностей, они тесно взаимодействуют, обладая своим объемом значений – смыслы – познавательным, ценности – аксиологическим. И те, и другие глубоко, эмоционально переживаются человеком и сообществом. Понимание культурного смысла предполагает его нахождение внутри человеческого мира, он проникает во все «поры» этого культурного мира. Как подчеркивают культурологи, смыслы нельзя изобрести, придумать: они всепоглощающи и универсальны для всех носителей данной культуры, это живое «ядро» традиции. Смыслы являются **квинтэссенцией** человеческого бытия, и их дает человеку культура.

Понятно, что культурные смыслы не существуют отдельно, сами по себе, они воплощаются в отдельных явлениях, обычаях, обрядах или традициях. В некоторых случаях культурное явление или традиция, содержащие смыслы, обретают в своем появлении и дальнейшем существовании определенную устойчивую социальную или социально-культурную форму, институцию, отграничивающую/отличающую их от других.

У казахов это баксылык/шаманство, институт акынов/поэтов-певцов-импровизаторов, институт салов и серэ, институт жырау/создателей и исполнителей эпоса. Все эти традиции в совокупности не только составляли ментальный портрет культуры, неповторимую целостность, но и выражали себя в конкретной, исторически определенной социально-культурной структуре и выполняли определенные функции.

При этом состав и строение культуры подвержены историческим модификациям. Но, даже в том случае, если самой институции уже не существует, и она живет лишь в памяти культуры, культурные смыслы традиций в целом сохраняются достаточно долго и продолжают влиять на текущее состояние культуры. Они как бы становятся «кодами» культуры и в таком виде передаются поколениям с помощью языка традиций.

В связи с этим, весьма важными являются вопросы актуального современного состава, строения и функционирования традиций музыкальной культуры. Изучив специфичные исходные культурные институты внутри каждого общества, его истории, можно исследовать нынешнее состояние и состав современной культуры, определяя «болевые точки», образовавшиеся в результате слома традиционного уклада.

У разработки культурных смыслов есть и противоположный вектор рассмотрения - стилистический, собственно музыковедческий анализ традиций, который интерпретирует самую «ткань» музыки, то, каким образом культурный смысл проявляет себя в рамках музыки как искусства и музыки как звуковой организации. Как и почему культурный смысл, его переживание актуализируются при звуках традиционной музыки?

И.Земцовский совершенно справедливо указывает на то, что звук «в устах музицирующего человека волшебным образом превращается в интонацию, т.е. в категорию специфически музыкального смысла - смысла как порождения культуры»[1.] (курсив автора цитаты). Изучение музыкального выражения культурного смысла в этномузыкологии и является одним из магистральных направлений нашего исследования.

В связи с этим аналитическим подходом этномузыковедческого изучения становятся актуальными и необходимыми понятия, связанные с музыкальным языком – это **содержание, семантика, смысл, значение, выразительные средства музыки и ее отдельных жанров.**

В устной традиционной культуре эта информация распространяется в обществе с помощью прозвучавшей музыки, сказанному/спетому слову, особым движениям, игре и внешнему виду носителя традиции.

Носитель традиции – центральное звено в цепи передачи традиции. Он является средоточием как социальных, психологических свойств, так и языковых, содержательных и выразительных средств традиции. Как правило, носитель традиции не существует изолированно, сам по себе (Это случается тогда, когда традиция затухает и уходят в прошлое все ее носители и слушатели.). Он часть традиции, системы, и потому многозначное понятие коллективности имеет отношение не только к фольклору, но и в целом ко всей традиционной музыкальной культуре.

В социологическом плане выражением коллективности адекватно выступает понятие **сообщества**. Именно это понятие – сообщество – используется во всех документах/текстах, связанных с Конвенцией Юнеско о сохранении нематериального культурного наследия 2003 г. Сообщество – социальная группа. Это совокупность людей, как правило, живущих в одной местности, у казахов часто сообщество является синонимом одного рода. Сообщество объединено общей историей, самим местом проживания, климатом, конкретными обстоятельствами жизни. Сообщество является таким же обладателем традиции, как и отдельный ее носитель. Менталитет сообщества – это почва, на которой произрастает традиция, это воздух, которым она дышит.

Сообществу известен и понятен музыкальный язык традиции, ее контекст и подтекст. Оно выступает экспертом традиции, ее цензором, в то же время ее подлинным ценителем

и хранителем. Музыкально-поэтическая традиция, которой обладает сообщество и каждый конкретный носитель – это система, функционирующая в обществе с помощью вербального и музыкального языка, передающаяся согласно языковым законам и в соответствии с этнической/исторической социально-культурной организацией.

Этномузыковедение или этномузыкология как специальная научная музыкальная дисциплина начинается не только с осознания иного места, значения в культуре и обстоятельств исполнения музыки, но и особого, нетемперированного строя этнической музыки, ее особого звука и специфических приемов его извлечения, особой музыкальной организации. Изучение музыкально-языковых и музыкально-стилевых черт этнических устно-профессиональных традиций, на наш взгляд, должно опираться на смысловые константы, выраженные в *самобытной звуковой форме*.

Нет нужды объяснять, что эта сторона не может быть освоена с помощью письменности. В том случае, если традиция в ее социокультурном смысле (учитель-ученик-публика-и обратно) практически разрушена, восстановить или реконструировать исполнительскую традицию возможно при помощи аудио и видеозаписи носителей традиции, которые фиксируют звук и тембр, артикуляцию. Таким образом, именно **исполнительский звук**, вбирающий в себя тембр инструмента и голоса, особые штрихи, здесь выступает как некая системная целостность в идеальной форме доносящая культурные смыслы традиции, ее содержание, ее семантику.

Подытоживая определения, заметим, что этномузыковедческие понятия носитель традиции, сообщество и самой традиции являются ключевыми понятиями, связывающими воедино структурный, социальный/социологический и творческий/музыкально-языковой параметры.

Таким образом, можно констатировать, что движение к постижению ранее неизвестных науке музыкальных культур осуществлялось по двум направлениям: 1) выработке универсальных подходов, которые можно применить к самым разным культурам; 2) накоплению и оформлению внутри академической музыкальной науки нового методологического подхода и соответственно, новой интегративной дисциплины – этномузыковедения.

Складывается несколько самостоятельных направлений исследования этнической музыкальной культуры. Среди них выделяются: 1.направление изучения звуковой материи традиции, и одним из русел такого изучения является исследование «этнического звукоидеала» (Ф.Бозе), 2.направление изучения социально-культурных функций музыки и исторических типов музыкальной культуры, 3.направление семантического анализа или расшифровка значения музыкально-выразительных средств традиции.

Понимание этого методологического обновления, включающего рассмотрение культурных смыслов, изучение звуковой материи этнической музыки и ее социально-культурной и эстетической характеристики приобретает исключительную важность в синкретических жанрах. Смысл таких музыкальных/звуковых компонентов постигается не только самими носителями культуры, традиции, но и должен быть понят в ходе этномузыкологического

или культурологического изучения. Прежде всего, это имеет отношение к обрядовому и бытовому фольклору, к тем древним синкретическим сферам, в которых музыка всего лишь один из компонентов.

Как известно, традиционное искусство, формируясь как самостоятельное звуковое творчество, лишаясь прикладной функции, приобретает автономность. Духовная эмансипация музыки сопровождается оформлением ее особых выразительных средств. В устной традиции они хранятся и передаются **только исполнителем-творцом.**

ЛИТЕРАТУРА

1. Земцовский, И.И. Этнография исполнения: музичирование — интонирование-артикулирование [Текст] / И.И. Земцовский // Традиции и перспективы изучения музыкального фольклора народов СССР. – М., 1989. – С. 97.

К. Жанабаев,

кандидат филол. наук, доцент,
НИЦ Казахского фольклора и литературы
им.Жамбыла, КазНУ имени аль-Фараби
Казахстан, Алматы, индекс 050040
Телефон +7 707 509 43 41
E-mail: ovlur1963@mail.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4755-6631>

НЕКОТОРЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ Е. ТУРСУНОВА И УСТНАЯ ТЕОРИЯ ПЭРРИ-ЛОРДА

Аннотация. *Предмет* исследования – методологические подходы Турсунова в исследовании им устной поэзии казахского народа. *Объект* исследования – поэзия жырау веков, ее формульная природа (устная теория Пэрри-Лорда). *Цель* исследования – описать методологические подходы казахского ученого фольклориста, его язык и стиль, его основные научные принципы. *Задачи* исследования: а) описать различные методы ученого и показать его отношение к устной теории Пэрри-Лорда; б) выявить основные направления научного поиска Е. Д. Турсунова; в) раскрыть особенности его ведущего метода – комплексно-концертического в изучении фольклорных явлений. *Теоретико-методологическая база:* структурно-семантический метод его современников: Ж.Ж. Бектурова, комплексно-концентрическая система Е. Турсунова, структурно-стилистический анализ Б. Абылкасимова, формульный анализ Ш. Ибраева, герменевтический подход А. Жаксылыкова, труды фольклористов,

изучавших тюрко-монгольскую традицию: М. Богдановой, М. Гоголевой, Д. Зеленина, М. Ондар, С. Орус-оол, Л. Потапова, Г. Санжеева, И. Стеблевой, П. Троякова, Л. Тугушевой, Т. Тюхтенева, А. Уланова, М. Унгвицкой, Н. Шаракшиновой и др. *Новизна*: комплексно-концентрический метод обрел сегодня свои самые широкие перспективы в исследовании фольклора, эпоса, устной индивидуальной авторской традиции и традиционной устной тюрко-монгольской поэзии. В ряде случаев она перекликается с хорошо известной сегодня устной теорией Пэрри-Лорда (Oral Tradition), особенно в свете формульности текста, его языка и структуры, всей жанровой системы в аспекте связи с мифом, обрядом и ритуалом. *Основной тезис*: вся устная поэзия тюркоязычных народов пронизана древней формульностью, начиная с простого звукового повтора и заканчивая повтором наибольшей значимости, встречающемся в национальном и мировом эпосе.

Ключевые слова: метод, устная теория, генезис, формула, жанр, устная поэзия жырау XV-XVIII веков.

Когда мы говорим о научной классике, то определяем те ценности, которые стали для науки *путеводными*. К таким ценностям следует отнести труды Е.Д. Турсунова, в особенности «Генезис казахской бытовой сказки» и «Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері».

Наследник историко-генетического метода А. Х. Маргулана и Е.Исмаилова, ученый впервые в казахском эпосоведении применил *комплексно-концентрическую* систему исследования фольклора и эпоса тюрко-монгольских народов. До него она была успешно реализована в методике преподавания русского языка в национальной школе известным лингвистом, профессором Д. Турсуновым.

Объект нашего рассмотрения – методологические подходы ученого-фольклориста Е. Д. Турсунова и анализ первой системной классификации основных представителей традиционной казахской устно-поэтической культуры. Она представлена Е.Д. Турсуновым в фундаментальном сочинении «Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері» [1976, 200]. В настоящем параграфе также показано влияние устной теории Пэрри-Лорда на казахскую фольклористику и отношение к ней ученого Е. Д. Турсунова.

В своей капитальной монографии «Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері» ученый *впервые освещает* историю возникновения, социальный статус, функции, становление и формирование в кочевом обществе разных типов певцов. Он исследует их *ритуально-магические основы*, а в связи с ними – *формы и целевое назначение* их поэзии. Вся устная многовековая казахская поэзия основана на *формульности* – «универсальном свойстве поэтического языка фольклора» [Калашникова, <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiFhMCGrcD5AhXKmosKHNv8WCxoQFnoECAyQAQ&url=https%3A%2F%2Fkizhi.karelia.ru%2Flibrary%2Fryabinin-1995%2F150.html&usg=AOvVaw0GVjd6D49X-jCEA2xA8OQH>].

Основным признаком этой формульности выступает устойчивость слов, словосочетаний, организующих традиционный текст, формирующих его идейно-тематическую

и жанрово-стилевую природу. А. Лорд вообще убеждает нас в том, что «формула является основной структурной единицей текста, а устной поэзии в целом присущ формульный характер» (Калашникова Е.А. <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiFhMCGrcD5AhXKmosKHV8WCxoQFnoECAkQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.booksite.ru%2Ffolk%2Fdata%2Fkalashn.pdf&usg=AOvVaw26nX0Ssv9v0eyyJG42XmIU>].

Е. Д. Турсунов *впервые* показал, что носители даже одной и той же национальной поэтической традиции отличаются своим социальным статусом, функциями, жанровым репертуаром, и, следовательно, своим определенным составом формул (структурой) и художественно-определяющей системой, которые, в итоге, определяют именно их неповторимый «жанрово-стилевой регистр» (К. Жанабаев). Это убедительно подтверждает идею Пэрри-Лорда о существовании в древности у многих кочевых народов авторской индивидуальной поэзии. И в этом научном определении заложено все.

После такого подробного объяснения формульности попытаемся выявить основные методологические подходы Пэрри-Лорда и Е.Д. Турсунова, их сходство и различие, их продуктивность и востребованность в современной фольклористике.

Научно-теоретическая и практическая значимость любой работы состоит в ее эффективности и научной продуктивности. Оба метода, сыграли большую роль в раскрытии уникального структурно-семантического и образно-лексического богатства казахской (тюркской) поэзии. Они оказались также чрезвычайно плодотворными в изучении поэтической техники, текстологии и проблем поэтического перевода эпоса.

Для пользы науки первостепенное значение имели тот конструктивный критицизм и та смелая объективность, которые проявил молодой ученый в подходе к уже устоявшимся, давно утвержденным научным положениям. Так, уже в Предисловии к своей первой монографии «Генезис казахской бытовой сказки» он выбирает эпиграфом слова Л.С. Клейна: «Когда в науке наталкиваешься на взгляд, столь широко признанный и прочно укоренившийся, что принимается почти уже всеми без доказательства, полезно вернуться к его истокам и посмотреть, каковы были те доказательства, которые когда-то ввели его в научный оборот и придали вес. Способны ли они выдержать критическую проверку, оправдано ли доверие, которым данная концепция пользуется? Итоги такой проверки могут быть неожиданными» [Турсунов, 2004: 3].

В обсуждении новаторских методов Е. Турсунова мы отметим два важных пункта: а) отсутствие оглядки молодого ученого на имена, на устоявшиеся мнения и авторитеты в науке и господствующие идеи и точки зрения; б) дальнейшая разработка им комплексно-концентрического подхода. Такой метод предлагает целостное видение исследуемых явлений. Оно отличало исследования Ч.Ч. Валиханова и Г.Н. Потанина. Его и применил Е. Турсунов в изучении генезиса древнейших типов носителей казахской устной поэтической культуры.

Суть научных изысканий Е.Д. Турсунова выражена в строгом отношении к первоисточникам и аргументам, в критическом осмыслении им того, что уже не должно и не вызывает сомнений. Поэтому в «Генезисе казахской бытовой сказки» им не только подробно представлены своя оригинальная концепция формирования сказочных жанров казахского

и тюрко-монгольских народов, но и имеет место критика ставшей традиционной, «внешне законченной», «логичной» концепции Ф. Буслаева. Она заключается в том, что бытовая сказка, якобы, вышла из мифологического эпоса и имеет более позднее происхождение. Так, критикуя теории Буслаева, Е. Турсунов с иронией замечает, что для утверждения мнения о позднем происхождении бытовой сказки нет никаких оснований, кроме самой идеи позднего происхождения этой жанровой разновидности сказки [Турсунов, 2004: 15].

Важное значение для поворота национального самосознания и изменения *центрированной идеологической парадигмы* имело в Казахстане второй половины XX века «движение интеллектуалов-шестидесятников». Оно оказало большое влияние на искусство и науку конца 70-х – начала 90-х. Оно привело к пересмотру колониальных и постколониальных установок к исконным ценностям.

К реформаторской генерации шестидесятников следует отнести и это, смелое по духу и неожиданное по своей широте и глубине, научное творчество Е. Турсунова, заложившего новые методологические основы в изучении устной поэзии, фольклора и эпоса тюрко-монгольских народов. Ученый по-новому осветил пути происхождения типа жырау, магическую функцию *исполнения* им героического эпоса, его социальный статус и функции. Это *ключевой* аспект в понимании истории зарождения, развития, эстетической сущности, структурно-семантической специфики организации всей поэтической системы произведений тюркских жырау XV–XVIII веков и их глубинных связей с начальными *основаниями* – мифом, обрядом и ритуалом. Его *историко-генетический метод* показал, что каждый из носителей – акын, жырау, сал и сэри, – имеет свою *собственную, древнейшую историю* происхождения. Безусловно, это относится и к жанрам.

Второй наш пункт – устная теория Пэрри-Лорда. Формульный стиль в южнославянском эпосе подробно изучен американскими фольклористами – М. Пэрри и А.Б. Лордом. Типологически сходные явления и формульный стиль были также обнаружены и в испанской «Песни о моем Сиде», во французской «Песни о Роланде», в древнерусском «Слове о полку Игореве», в японском «Сказании о доме Тайра», в кыргызском эпосе «Манас», в русских былинах, а также и в древнетюркских историко-героических поэмах и енисейских эпитафиях. Как показала И.В. Стеблева, авторы этих произведений, ырчы, в целом переняли основные приемы и средства художественной изобразительности от предшествовавших им песенно-фольклорной традиции и дружинного эпоса и, соответственно, – поэтическую технику исполнения. Так, структурно-семантический анализ различных формульных элементов (например, семантические уровни и структурные виды повтора или лексические образные формулы) также выявляет органическую связь эпических формул с суггестивной функцией, магическим повтором и ритмическим заклинанием.

Для научной аргументации своего метода ученый приводит мнение известного исследователя А. Формозова, что «не зная генезиса любого явления, мы не поймем и его сущности. Значит для того, чтобы верно судить о роли искусства в жизни общества, мы должны тщательным образом изучить его древнейшие формы» [Турсунов, 1999: 202].

Так, *историко-генетический метод* ученого убедительно показал, что процессы сложения

и изменения родового культа (смена тотемического зверя антропоморфным героем) шли параллельно со сложением самого героического эпоса (ода в честь героя или вождя) [Турсунов, 2017: 51]. Таким образом, в структуре самого этого процесса, как архаического, связанного со зверем-покровителем, так и героического, воспевающего вождя, уже был заложен жанр, жанровая форма мадақтау (мақтау, мадақ жыры).

Надо полагать, что Е.Д. Турсунов был знаком с самыми передовыми идеями зарубежных фольклористов, но его, все же, более интересовала сравнительно-историческая типология самих тюркских (казахских) певцов, их историко-генетические истоки. По крайней мере, в списке использованной им литературы авторы устной теории не значатся. Но хорошо известно, что во второй половине 2000 годов он выступил с докладом на одной из международных конференций. Она была посвящена памяти А.Б. Лорда и проходила на базе Казахской Национальной Консерватории имени Курмангазы. В это время влияние устной американской школы Пэрри-Лорда на казахстанскую науку было особо заметным. Влияние Пэрри-Лорда испытали такие ученые, как Ж.Ж. Бектуров, Б.А. Абылкасимов, С. Елеманова, Ш. Ибраев и другие исследователи казахского героического эпоса и индивидуально-авторской поэзии.

Научно-теоретическую и методологическую базу исследования казахской устной поэзии и формульной грамматики того времени составили достижения казахстанских и зарубежных ученых: лингвистов, эпосоведов, стиховедов, изучавших формульный стиль и формульную грамматику:

а) *ученые Казахстана*: Абылкасимов [1984: 71], Айтбаев [1975: 228], Ақберді [2015: 45-48; 2016: 48]; Ахметов [1970: 180; 1973: 5], Базарбаева [2008:284], Бектуров Ж.Ж [1989: 45-58; 1989: 37-46]; Жанабаев [https://docplayer.com/64481046-Epos-i-istoriya-zhyrau-xv-xviii-vekov.html; 2019: 154; 2018: 74; 2017: 325], Жанұзақ [2010: 356]; Жақсылыков [2016; 160]; Жұбанов [2002: 250]; Жұмалиев Қ. [1960: 196]; Мағауин М. [https://www.dissercat.com/content/istoki-i-etapy-standovleniya-muzykalnoi-zhizni-sovremennogo-sela-kazakhstan-na-materiale-yuz]; Маргулан [1959; С.70-90]; Наурзбаева [2017: 279], Негимов [1989: 79;], Өмірәлиев [2010: 656]; Фазылжан [2012: 32-41], Хусаин [2010: 268], Шойбеков [2012: 312];

б) *исследователи СНГ*: Антонова [https://vk.com/wall-52136985_9364]; Гринцер [https://philart.kaznu.kz/index.php/1FIL/article/download/3358/2771/]; Гурь [http://inslav.ru/images/stories/pdf/2003_Slav%27anskaja_etnolingvistika_Bibliografija.pdf]; Дугина [http://selfrealization.mybb.ru/viewtopic.php?id=871]; Иванова [http://library.isu.ru/ru/resources/elibrary/conf_works_ISU/tch2009.1_soderzhanie/Tch-1-57.pdf]; Жирмунский [http://biblio.imli.ru/index.php/folklor/612-tyurkskij-geroicheskij-epos]; Мелетинский [1963: 12], Никитина [https://iling-ran.ru/nikitina_se/nikitina_s_full.pdf]; Мальцев [https://ur.pb1lib.org/book/2574211/35df8]; Милевский [https://inslav.ru/publication/issledovaniya-po-strukturnoy-tipologii-m-1963];

Ревуненкова [https://www.booksite.ru/fulltext/1/001/001/084/main12.htm]; Терновская [http://inslav.ru/images/stories/pdf/2003_Slav%27anskaja_etnolingvistika_Bibliografija.pdf]; Толстая [https://www.ruthenia.ru/folklore/tolstaya2.htm], Толстой [https://

referatdb.ru/geografiya/53560/index.html]; Топоров [https://www.sudoc.fr/123809487]; Цивъян [https://philart.kaznu.kz/index.php/1-FIL/article/download/3358/2771/]; в) *зарубежных*: Arens [https://www.amazon.com/Original-Sin-Incest-Its-Meaning/dp/0195037545]; Bailey J. [https://philart.kaznu.kz/index.php/1-FIL/article/download/3358/2771/]; Bascom W [http://moodle4.f.bg.ac.rs/mod/resource/view.php?id=2545]; Baumi [https://en.wikipedia.org/wiki/Oral_formulaic_composition]; Bridney, Dundes [https://www.amazon.com/Introduction-Cultural-Anthropology-Methods-Science/dp/B00126RFH2]; ЕЛЬМСЛЕВ [https://classes.ru/grammar/148.new-in-linguistics-1/source/worddocuments/19.htm]; Finnegan [https://www.cambridge.org/core/journals/comparative-studies-in-society-and-history/article/oral-poetry-its-nature-significance-and-social-context-finnegan-ruth-cambridge-university-press-1977-299-pages/0CEF01E4B35ECEF34C2AFA135BAF1E07]; Foley [https://library.oapen.org/bitstream/id/6c8fe417-57b1-411c-bd811a81d31]; Clifton [https://books.google.com/books/about/Introduction_to_Cultural_Anthropology.html?id=74UBwQEACAAJ]; Земцовский [https://www.gramota.net/materials/3/2017/11/17.html]; Kongas [https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/053901846700600401]; Kunst [https://www.jstor.org/stable/851335]; Levinton [https://eusp.org/sites/default/files/archive/et_dep/Levinton/baiburinLevinton_osootnoshenii.pdf]; Lord [http://www.ling.upenn.edu/~rnoyer/courses/103/SingerOfTales.pdf]; Левистрощ [http://static.iea.ras.ru/books/Ethnographic_library/Levi_Strauss_Structural_Anthropology.pdf]; Malinowski [https://monoskop.org/images/4/41/Malinowski_Bronislaw_Magic_Science_and_Religion_and_Other_Essays_1948.pdf]; Maranda [https://oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/c8tb159w/entire_text/]; Taylor [https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/9009/100%20Years%20of%20American%20Folklore%20Studies.pdf]; Thompson [https://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/]; Vansina [https://www.worldcat.org/title/oral-tradition-a-study-in-historical-methodology/oclc/1618122].

Считаем необходимым описать научное состояние и основные подходы более ранних авторов, имевших непосредственное отношение к древнетюркскому эпосу, к устной традиции, к тюркологии. Обзор основных источников показал, что талантливые исследователи не только применяли методы устной теории и формульного анализа, но и во многом предвосхитили их своими трудами (наследие школы В.Я. Проппа). Тут важен еще один аспект – сам М. Пэрри слушал когда-то лекции Р. Якобсона, поэтому здесь научные традиции имеют один источник.

Так, авторы, исследующие тюркские памятники в честь Кюль-тегина, Бильге-кагана и Тоньюкука времени II Восточно-Тюркского каганата отмечают, что их рунические надписи уже «несут на себе печать определенных и, по-видимому, уже канонизированных приемов изображения событий» [Стеблева, http://litena.ru/books/item/f00/s00/z0000037/st018.shtml]. Важно и то, что в ритмической структуре этих памятников «заметно стремление к *сплошной аллитерации* в начале стиха», что делает их «ценным звеном в развитии тюркских поэтических форм» [Стеблева, http://litena.ru/books/item/f00/s00/z0000037/st018.shtml], и что их поэтическая техника «подчинена главной цели – передать сожаление усопшего

о тех, кем он «не наслаждался» и от кого он «отделился» (то есть умер), – *эпическая формула*, которая неизменно присутствует во всех енисейских эпитафиях [Стеблева, <http://litena.ru/books/item/f00/s00/z0000037/st018.shtml>].

И.В. Стеблева выявила формульность и в других памятниках древнетюркской литературы. Она обратила свое внимание на формульные эпические повторы в памятнике «Хуастуанифт» – «Прости наши прегрешения» или «Так знайте: это плохо!» // «Так знайте: это хорошо!»; или «С вами, в тереме, мои жены, – о горе! – с вами, мои собственные сыновья, я разлучился!..» «Солнце и луну на голубом небе я перестал ощущать! От моей земли, – о горе! – от вас я отделился! Моим ханом, моим элем (племенным союзом), – о горе! – я не наслаждался! От моего эля, – о горе! – я отделился» (Надпись с Элегеста).

Таким образом, тюрколог представила: образцы формульности в древних тюркских поэмах; привела конкретные примеры традиционной поэтической техники и часто встречающиеся эпические формулы, различные виды повторов, что открывает большие перспективы для дальнейшей мифологической реконструкции тюркского эпического мышления, мировоззрения, обряда и ритуала. Самое главное, что показала И.В. Стеблева: авторы этих историко-героических поэм, ырчы, демонстрируют силу традиции и ее преемственность, выступают посредниками в передаче формульных художественно-определяющих средств и приемов, идущих из древней поэтической техники исполнения.

Исследователь подробно останавливается на «Большом гимне к Мани», созданном по канонам все той же древнетюркской поэтической техники. Автор отмечает, что формальные признаки религиозных четверостиший этого гимна повторяют орхоно-енисейскую поэтическую структуру, что эти четверостишия неизменно отмечены «последовательной аллитерацией в начале стиха». Эту существенную закономерность тюрколог обнаруживает и в других памятниках (в «Гимне к богине утренней зари» и в «Превосходном гимне на тюркском языке»), где равносложность стихотворных строк и тенденция к сплошной аллитерации в начале стиха выступают архетипом, основным семантическим показателем поэзии жырау XV–XVIII веков и акынов, в целом – всей последующей тюркской эпической школы. Интересны с точки зрения поэтической техники и другие памятники. В них обнаружены такие закономерности, как *конечная рифма* стихов, наличие *сквозной аллитерации* в начале стиха, так же присущих и последующей устной традиции жырау:

Кюль-тегин, Малая надпись

Слушайте речь мою - Следующие за мной
Сородичи младшие, молодежь,
Союзные племена,
Справа наместники двух земель,
Слева советники и мужи,
Сородичей – «девяти огузов» народ,
Слушайте слово мое!

1. сплошная
аллитерация
в начале стиха.

Кюль-тегин [2001: 205]

Бұқар жырау, XVIII ғ.

Құландар ойнар құ тақыр
Қурай бітпес деменіз.
Қурай бітпес құба жон
Құлан жортпас деменіз.
Құрсағы жуан боз бие
Құлын салмас деменіз.
Қулық туган құлаша
Құрсақтанбас деменіз.
Қу таяқты кедейге
Дәулет бітпес деменіз.

1. сплошная
аллитерация
в начале стиха.
2. конечная
рифма стихов

Бұқар жырау [1989:104]

Надо заметить, что обнаруженные здесь устно-стилевые закономерности проявляются не только в художественно-стилистической организации древнетюркских памятников и в устной традиции жырау, но и в фольклоре всех тюркоязычных народов. Точнее сказать, они выходят из древнего фольклора, «который знали все», к ранним тюркским художественно-литературным памятникам, эпосу и индивидуально-авторской традиции акынов и жырау.

Другой аспект: казахская (тюркская) поэзия жырау XV–XVIII вв. наиболее сильно зазвучала в свою историческую пору, в пору этнополитической консолидации и образования казахской народности (Казахское ханство 1465 г.).

В соответствии с требованиями времени она изменила свой стиль, свою историко-социальную тематику, наполнив песни фактами живой национальной истории и конкретными именами: Кабанбай, Богембай, Наурызбай, аз-Жанибек, Есимхан, Абылайхан, Толе би и т.д. Стилистика и содержание героико-патриотических мотивов в поэзии жырау в «героическую пору» впервые были подняты в казахской поэзии до государственного и общенационального значения, заняв место прежних родовых интересов. Устная поэзия жырау XV–XVIII вв. стала доминирующим стилем, а их *толғау* (думы, размышления) – основным жанром всей среднетюркской эпохи (термин Н.А. Баскакова). Вся последующая устная традиция широко использовала богатейший арсенал поэтической техники жырау.

Явлению формульности в древнетюркских эпосах уделил внимание и фольклорист Ш. Ибраев [Ибраев, 1989: 70]. Он отметил, что «темы» принадлежат принципиально иной сфере эпической повествовательной техники, и по отношению к ним формулы в своей совокупности могут рассматриваться как необходимый для них «строительный материал».

Так, анализируя формульную специфику языка «Китаби...», он приводит мнение выдающегося теоретика В.М. Жирмунского, который к числу формул относит «повторяющиеся темы», связанные с типической сюжетной ситуацией: зачин-плач матери по убитому или пропавшему сыну, наречение имени молодому герою, различные типы параллелизма, а также – украшающие эпитеты» [Ибраев, 1989: 70]. Ш. Ибраевым также показано, что устная стилевая техника в огузском памятнике прослеживается на разных уровнях и планах: от простого лексического повтора отдельных слов и словосочетаний – в том числе и художественных средств – до повторения целых эпизодов и эпических ситуаций. Здесь имеет принципиальное значение мнение авторов устной теории о том, что «темы констатируют развернутые описания, повторяющиеся эпизоды, а «формулой» могут стать отдельные слова, постоянные эпитеты, сравнения и проч. Формулы связаны с особенностью языка, размерами стиха, а темы – с композиционной структурой эпоса, последовательным развитием сюжета.

Турсунов использует метод *конструктивного критицизма* использует в разборе мнений российских, казахстанских и каракалпакских ученых: В. Жирмунского и Х. Зарифова [1947: 27], К. Аимбетова [1968: 6, 74, 140], Н.С. Смирновой [1951: 34; 1952: 40, 41], Е. Исмаилова [1956, 39] и других, – о жырау как наиболее древнем типе акына.

Приводя мнение академика А.Х. Маргулана, впервые в истории культуры представившего свое научное понимание жырау, Е. Д. Турсунов и тут выражает свое сожаление о том, что это мнение, столь уважаемого ученого, *не подтверждено* соответствующим историко-археологическим материалом [Турсунов, 1999: 203].

Сильной стороной ученого является *конструктивная критика* устоявшихся идей и концепций, проверка *изначальной* достоверности фактов. Так, критикуя одного из фольклористов, цитирующего ученых прошлого века, он замечает, что В. Радлов, на которого выносится ссылка, совершенно ничего не писал о связи слова «жырау» с понятием «исполнять эпос» [Турсунов, 2017: 22-23] и приводит подробное толкование этого термина в I томе «Опыта словаря тюркских наречий».

Ценным в исследовании Е. Д. Турсунов считаем и то, что, описывая функции жырау, он первый показал, что певцы XV–XVIII веков отличались политическим, социальным и творческим обликом от других носителей устно-поэтической традиции – акынов, салов, сэри, баксы и т. д. [Турсунов, 2017: 24–25]. Это имеет принципиальное значение в исследовании «социальных функций» их устного жанра и, соответственно, их художественно-стилистической организации и поэтической техники.

Таким же высоким статусом обладали и древнетюркские певцы, советники и правители в эпоху II-ого Восточно-Тюркского каганата, *ырчы*. Самыми известными из них были Йоллыг-тегин (племянник царствующей династии, автор Малой надписи в честь Кюльтегина) и «советник четырех каганов» Тоньюкук, предположительно считающийся автором надписи в честь Тоньюкука. Даже через поэтический перевод пробиваются филигранная поэтическая техника, формульность надписи, богатство и разнообразие эпического повторы и аллитерация - структуры древней поэзии и мышления автора:

Тоньюкук, VIII век:

1. Ильтериш-кагану,
2. Тюркскому Бегю-кагану,
3. Тюркскому Бильгя-кагану,
4. Тюркскому Капаган-кагану –
5. Служил я, спать не ложась,
6. Служил я, днем не садясь,
7. Проливая красную кровь свою,
8. Понуждая струиться свой черный пот,
9. Народу тюрков отдавая силу и труд,
10. Направляя в долгие набеги войска.
11. Возвышая стражу наших земель,
12. Врагов смирившихся приводил.

Краткий разбор:

1. Трижды звучит лексическая анафора вначале первых стихов – *Тюркскому*, и трижды звучит социальная характеристика – *кагану* – в конце стихов. Это техника есть и в оригинале, придавая возвышенный пафос надписи и лирическому герою;
2. четкость 5,6,7,8 стихов обеспечены действием эпических формул, однородных стилистических конструкций: *служил я // служил я...- спать, не ложась // днем не садясь...; проливая, понуждая, направляя, возвышая;*
3. Выразительность обеспечена походной ритмикой, а изобразительность образом действия и яркостью цветочных эпитетов: *красная кровь, черный пот*. Все это есть в оригинале, рунической записи.

Тоньюкук [2001: 208–215]

Из содержания рунической надписи мы видим высокий социальный статус и функции певца, типологически то же, что у жырау XV–XVIII веков.

Центральное место во всех исследованиях Е. Д. Турсунова занимает генетическая история жанра, его функции и его связь с мифо-ритуальной, сакрально-обрядовой (тенгрианской и шаманистской) основой, с фольклорным истоком, с предшествующей ему эпической традицией. Все это отражено также в его монографии «Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау».

Очень важно, что исследователь подробно описал функции жырау, что он считал их «вещами» поэтами, провидящими будущее». Ученый указал на то обстоятельство, что они находились в ханской ставке, решая важные государственные дела, касающиеся всего ханства, всего союза племен, что они воспевали подвиги павших героев в одах-мақтау, в исторических песнях, в героическом эпосе» [Турсунов, 2017: 24–25].

Что существенно отличает акынов от жырау, пишет автор: а) первые тесно связаны только со своим родом, в то время как жырау представляли все ханство. Они говорили от имени хана и для всего народа; б) жырау были членами совета биев, вторым лицом после хана. Возглавляя ханские и бийские советы, они решали важные вопросы в жизни народа и государства; в) жырау перед сражением выступали с призывом (үндеу), поднимая боевой дух воинов героической песней; г) они воспевали героев, погибших в битве – создавали оды в их честь на погребальной церемонии. Именно для этих целей были столь необходимы *шежіре* – истории родов, племен и ханских династий.

Жырау были знатоками этих *шежіре* – генеалогии родов и племен. Они использовали эти знания при создании героических и исторических песен. Во время войны, отмечает автор, жырау поднимали боевой дух воинов, призывая их на битву, исполняя героико-патриотические устные произведения.

Если говорить о наиболее древней, *прорицательской*, функции жырау, то и здесь срabатывает комплексный метод ученого. Таковы *болжау* (предсказания) певца. Они служили на пользу всему народу, племени, государству. Так, задолго до наступления года Белого Зайца, времени, когда, согласно народным приметам, обязательно происходит сильный джут (падеж скота в результате резкого потепления и следующего сразу за ним сильного похолодания, гололедицы), певец сообщает хану о грядущем бедствии, с целью, чтобы тот предпринял необходимые действия: не уступал чужакам богатых травой зимних кочевий, разумно договаривался с другими племенами о границах зимнего кочевания:

Асан Қайғы, XV век

Тіл алсаң іздеп қоныс көр,
Желмая мініп жер шалсам,
Тапқан жерге ел көшер,
Оны неге білмейсің!

Перевод:

Если прислушаешься ко мне – поищи хорошую стоянку,
Разве я не искал пастбищ, оседлав верблюдицу!
Откочуй с народом на найденные земли,
Почему ты этого не знаешь?

[БҒЖ: 1989: 24]

Казахский певец всегда выступает в поэтической форме, используя отработанный тысячелетиями формульный стиль, устно-стилевую технику. Поэтому в исследованиях Е.Д. Турсунова, хотя он и не касается устной теории и формульного стиля, мы должны усматривать не только историю происхождения и формирования певца, его жанрового репертуара, но и древнейшие истоки самой поэзии, восходящие к начальным основаниям поэтической культуры – архаическому мифу, обряду и ритуалу и к ее *первичным трансформациям* – магическим повторам, суггестивным формам и ритмическим заклинаниям.

В этой связи очень ценным представляется тот пункт ученого, где он исследует процессы сложения и формирования жырау, начиная от его статуса как ритуального посредника и заканчивая его «чистой», «без каких-либо признаков шамана» культурно-исторической формой [Турсунов, 2017: 52]. Поэтому, учитывая большое множество сложившихся факторов, в особенности – исторических, мы и называем их *классическими жырау*. Именно жырау XV–XVIII веков в значительной мере отличавшиеся своим статусом, своей обновленной поэтикой и могучей поэтической техникой, стали ярким выражением той «средней поры», того «героического века», ценным звеном нашей устной литературы, эпоса и истории.

Не утратили актуальности идеи ученого и о процессе сложения героической поэзии, который шел, как показал автор, параллельно со сложением культа *аруха* с одной стороны, и с формированием поэтической системы певца – с другой. Актуальна эта идея и для ясного понимания времени «всеобщего знания фольклора», времени, когда все взрослые члены племени знали правила и тонкости обрядовых церемоний (эпоха неолита).

Благодаря знанию эпических формул, жырау в донациональный период был *властителем* народных дум, духовным вождем племен и оформителем ритуальных и военных обрядов. В период образования Казахского ханства (в 1465 г.) его слово было решающим: это было слово идеолога, законодателя. Только благодаря искусству слова, статус его в общественной, государственной и военной жизни был очень высок. И здесь нас интересует именно поэтическая техника, и теперь – ее генезис и развитие, ее универсальный механизм, именуемый *формульностью*.

Формульная грамматика необходима не только для текстологии, но и для точности поэтического перевода. Основная ее задача – сохранение традиции. Она нужна и для запоминания, исполнения и передачи устных эпических произведений последующим исполнителям.

Актуальна она и для понимания генезиса, времени «всеобщего знания фольклора» всеми членами племенного коллектива (эпоха неолита), и для эволюции устной шаманской традиции как почвы ритуального посредничества, основным структурным компонентом которого является жанр заклинаний, призывов и молений, полностью основанных на эпической формуле. Из этой почвы выросли и гадания и прорицания жаурыншы, а затем уже, в I тысячелетии до новой эры и собственно певцы-жырау [Турсунов, 2017: 52], и, наконец, формульная грамматика в своем сравнительно-сопоставительном аспекте, безусловно, обогатит теорию *loci communes* – общих мест в национальной и мировой эпической традиции. В этом направлении работали Ч. Ч. Валиханов, Г. Н. Потанин, Е. Турсунов, С. Кондыбай,

А.С. Аманжолов, А. Ахметов, а в настоящее время М. Байлы, недавно издавший труд «Илиада» глазами тюрколога».

Е. Д. Турсунов и М. Магауин первыми отметили, что певцы XV–XVIII веков отличались политическим, социальным и творческим обликом от других носителей устно-поэтической традиции – акынов, салов, сэри, баксы и т. д. [Турсунов, 2017: 24–25]. Это имеет принципиальное значение в исследовании «социальных функций» их устных жанров и, соответственно, их художественно-стилистической организации и поэтической техники.

Как общественный и государственный деятель певец находился в ханской ставке, руководил ханским советом и сам был советников хана, его «исправителем: «Ай хан, мен айтпаса, білмейсің...» (Асан Қайғы), «Ай, Абылай, Абылай!» (Бұқар жырау) и т.д.

В военно-походное время жырау был полководец и оратор, призывающий войско в бой вдохновляющей песней, үндеу. Вот пример үндеу Ақтамберды жырау «Балпаң, балпаң, кім баспас»:

Ақтамберді, XVIII ғ.

Уа, жігіттер, жандарың
Жаудан аяй көрменіз,
Ғазыреіл тура келмей жан алмас!

[Ақтамберді, 1989: 61]

Перевод:

Эй, жигиты, не жалея своей жизни,
Бейтесь с врагом,
Пока сам Азраил не возьмет ваши души!

Управляя деятельностью бийских советов, певец изучал жизнь родов и племен, их внутренние изменения и процессы, знал их прошлое (шежіре), предсказывал их будущее, разрешал конфликты, угрожавшие целостности и единству народа, распределял кочевья между родами и племенами. Такова была дипломатическая деятельность Бухара жырау или роль распределителя кочевых земель Ахтамберды, или певца, выступающего за целостность казахской страны, Маргаски жырау.

Нам особенно интересен жырау как создатель героического эпоса и как автор устной философской и назидательно-дидактической поэзии, небольших по форме *толғау* (размышлений). Формулы были сердцевинной их устной традиционной поэзии. Они способствовали развитию и сохранению древних жанровых форм: *мақтау* (*мадақ жыры*) – хвалебных песен в честь погибших героев, и *арнау* – торжественные посвящения каким-либо лицам, их деяниям и т. д.

Надо отметить, что устные жанры казахского обрядового фольклора типологически близки и по функциям, и по идейно-тематическому содержанию ритуально-обрядовой устной поэзии других тюркских и нетюркских народов. Здесь очень много загадок и вопросов, связанных не только со случайными совпадениями, но с возможными заимствованиями и контактами эпических культур в древности.

Так, жанр *мақтау* – хвалебная песнь в честь погибшего героя – близок древнегреческому *энкомиию* – «хвалебной песни в честь славных мужей» [Тахо-Годи, 1973: 28], а *жоқтау* (причитание, песнь по умершему) – *френосу*, погребальной, заупокойной песни о герое, исполняемой

на похоронах, или – өсиет (завещание), очень близок древнегреческой *софронистической* (нравоучительной) песне. «Ода, хвалебная песнь, – отмечает Е. Турсунов, – сложенная на погребальной церемонии в честь умершего героя, стала впоследствии основным сюжетным ядром будущей эпической песни, эпосом, воспевающим героя» [Турсунов, 2017: 50].

Велика роль формулы и в структурно-семантической организации и средних жанровых форм: *арнау* (посвящение), *мақтау* (восхваление), *қоштасу* (прощание с героем), *өсиет* (завет, завещание, наставление), *үндеу* (призыв, воззвание, воодушевление перед боем) и так далее. Так, ода посвящена духу героя, слушающего песнь о себе, и здесь певец никак не обойдется без формул, создающих «тело» и формирующих «дух» этой песни. *Аруах* – основной источник вдохновения певца, бессмертный и вечный свидетель жизни племени, дом которого – эпос, слово, устная поэзия и музыка. Все связано в роду с ним, идет от него и заканчивается на нем: эпос, семь поколений, обряд, ритуал, битва и благополучие. Он покровитель, даритель, творец и свидетель истории и текущей жизни рода.

Теперь, после всего сказанного, представим мнение эпосоведов Н. Кидайш-Покровской и О. А. Нурмагамбетовой и о значении жанровых вставок в сложении героического эпоса, создающих сложную «многосоставность» эпоса, где велика роль эпической формулы как структурного («строительного») и духовного (идейно-тематического) элемента, сохранившего для эпоса и его последующей передачи бесконечно огромное число устных жанров и сказаний. Число одних только героических казахских сказаний по их именам-формулам столь велико, что даже без учета всех их вариантов, невозможно не признать их первенство в мировой эпической культуре. А ведь это не только эпос, это – имена предков рода, *аруахов* – батыров, Алпамыс, Ер Едіге, Ер Қабанбай, Ер Сайын, Қобыланды, Ер Қосай, Ер Бөгембай.

Классические героические жырау XV–XVIII веков – исторически значимое явление эпической культуры. В древности они создали архаический эпос, сформировали духовно-тематическое содержание военных и погребальных обрядов, связанных, как показал Е. Турсунов, с этапом *вторичной мифологизации*. С точки зрения этнографии, религиоведения и мифологии певцы интересны нам как древнейший институт ритуального посредничества, реализующий связи между духом (*аруахом*) и племенем, они интересны нам и как жауырыншы (гадатели, предсказатели по бараньей лопатке во время военных походов), они интересны и как духовные учителя-наставники, сочетавшие древнейшие доисламские (тенгрианские) традиции с новыми мусульманскими ценностями.

В историческую эпоху (XV–XVIII века), в «среднюю пору» жизни нации, они предстали концентрированным выражением тюркского *героического века*, века борьбы за свободу и независимость, воплощенного в классическом эпосе и в лиро-эпических *толғау*.

Жырау – носители сакрального Степного знания, поэтому не сложно догадаться, что *возвышенная* речь жырау, наследует особую семантику и символику и исполняется разово, *одноактно*. Такое творческое *разовое* их исполнение, безусловно, связано с магической функцией их древнего предтечи – ритуального посредника, с его строгим *возвышенным* стилем,

важностью идейно-тематического содержания – основными признаками эпического стиля, восходящими к *меритократии* (лат. *meritus* – достойный, и *kratos* – власть, общество), то есть власти достойных, «знающих» и «избранных» на основании их личных заслуг и способностей» [Философский словарь, 1986: 275].

Жырау и в Новое время выступает достойным образцом, показательной формулой поведения. Его возвышенное слово и его героический пафос организует эпическая формула – наследие традиции. «Творческий облик жырау, – пишет исследователь М. Магауин, – связан с положением, которое они занимают в обществе. Жырау не говорит не по существу, не вмешивается в будничные дела, по мелочам не поднимает голоса. Только в военное время, на великих сборищах и празднествах или в дни больших смут выступает он перед своими собратьями, воздействуя на них силой своего поэтического слова» [Магауин, 1978: 7]. Отсюда выходят и другие, кроме *возвышенности* и *традиционности*, признаки эпического стиля певца: *монументальность*, *предельная конкретность* (содержательность), *строгость* стиля, *многослойная семантика* (астарлы сөздер).

В период расцвета устной поэзии жырау, в *среднюю пору*, творили Асан Кайгы, Казтуган, Доспамбет, Шалкииз, Ер Шобан, Маргаска, Жиёмбет, Умбетей, Ахтамберды, Бухар жырау и другие известные нам певцы. Расцвет их устного творчества в этот исторический период совпал с подъемом национального самосознания и эпической поэзии у многих тюркских народов, участников и свидетелей распада могущественной Золотой Орды. Крымские татары, ногайцы, каракалпаки впервые в истории обретают свою государственность и воспевают свою «зарю национальной истории» [Мелетинский, 1992: 666]. Так создаются обширные героические циклы об Алпамысе, о Сорока крымских богатырях, о Кобланды и т. д., генетические истоки которых восходят к эпохам неолита и энеолита.

Специфика истории и культуры казахского кочевья заключается в том, что все прежние элементы его структуры в процессе поступательного (хотя и медленного) социально-исторического развития *не отрицаются*, а *сохраняются* (имея значение опыта, традиции или «знания»). Существенной особенностью творческого восприятия казахских кочевников следует считать их способность аккумулировать в кодах и формулах различные культурные сплавы и использовать в нужный момент наиболее эффективные из них. В какие-то периоды истории старые элементы вновь становятся ведущими в непрерывно «движущейся» системе кочевой организации и в новых условиях, в соответствии с новыми требованиями эпохи образуют *спасительную устойчивость* для всей системы «по своему прежнему образу и подобию». Это и есть *живая традиция*.

Таков, например, процесс жанровой преемственности от древнетюркской эпохи правления каганов до среднетюркской поры, правления ханов в XV–XVIII веках. Даже в XX веке, в связи с влиянием новых идей, жанров и форм, когда «главной задачей казахской культуры стало освоение мира новых ценностей, вновь «литература и искусство были вынуждены пройти длительный и весьма сложный этап овладения новыми жанрами, формами, кругом новых понятий и представлений. Одним из положительных следствий этого

периода было то, что казахская культура выработала в себе качество мобильности, умение быстро усваивать главное в содержании других культур, чутко реагировать на перемены» [Ауэзов, 1993: 31–327]. Это уникальное свойство казахской кочевой истории и культуры долгое время воспринималось многими европейскими учеными как консервативное, отсталое. Но историк С. Акатаев обозначил его как «устойчивость форм», что мы видим по эпическим формулам и традиции. «Содержание искусства кочевников, – пишет автор, – будучи социальной практикой, изменяется. Но форма, сохранив свою относительную самостоятельность, проявляет известную внутреннюю устойчивость» [Акатаев, 1993: 13]. Выше мы показали, как в новых исторических условиях шел процесс перехода ритуальных посредников в государственных управленцев и законодателей, и как ритуальные жанры, известные с древнетюркской эпохи, вновь «восстановили» свои социальные функции. Такова яркая иллюстрация «усовершенствования» кочевой системы в новых исторических условиях, своеобразная модернизация прежних структур управления [Жанабаев, Омарова, Тлепберген <https://docplayer.com/64481046-Epos-i-istoriya-zhyrau-xv-xviii-vekov.html>]. Это положение имеет прямое отношение не только к творческой истории героических певцов в среднетюркскую эпоху, но и к развитию поэтических форм, сильно интересовавших авторов устной теории – М. Пэрри и А.Б. Лорда. Устно-поэтическая традиция казахского кочевья XV–XVIII веков создала свою оригинальную и богатую литературу именно в среднюю пору», в пору расцвета Казахского ханства, в постзолотоординскую эпоху. Вопросы единства казахских племен, борьба за целостность и неизменность кочевого мира, задачи укрепления центральной власти и законов в руках «справедливых» ханов и «мудрых» биев, установление межплеменных союзов в противовес межродовым раздорам и внешним войнам – эти темы были основными в поэзии жырау в этот начальный исторический период национальной истории, именуемый «героическим веком».

ВЫВОДЫ:

1. Устная теория Пэрри-Лорда оказала сильное влияние на казахскую и мировую науку. В Казахстане она получила импульс в период «шестидесятников», искавших новые формы национального самовыражения, новые методы гуманитарных исследований. Так были обнаружены формульные особенности и закономерности в поэмах II Восточно-Тюркского каганата: *последовательность аллитерации* в зачине стиха, *равносложность стихов*, *сплошная аллитерация* – основной семантический показатель тюркской устно-стилевой школы; были выявлены другие важные закономерности древней поэтической техники: *конечная рифма*, *сквозная аллитерация* в начале стиха, *анафора*. Эти формульные особенности получили свое продолжение в устной традиции тюркских жырау XV–XVIII веков.

2. Формульность обнаружена казахскими исследователями и в поэзии жырау XV–XVIII веков, времени этнополитической консолидации тюркских племен и образования Казахского ханства в 1465 г., и – в героическом эпосе, отразившем «зарю национальной истории» (Мелетинский). В поэзии жырау этого периода отразились новые реалии,

изменив стиль и пафос их поэзии, усложнив их социальную и военную тематику, включив новые факты национальной истории, конкретные имена и события государственной значимости. И все же она использовала ту же древнюю формульную технику, удобную для запоминания, уяснения смысла слушателем и для передачи традиции поколениям. Формулы в устной поэзии выступают необходимым «строительным» материалом и поэтическим художественным средством. К ним иногда относят «повторяющиеся темы», различные типы параллелизма, украшающие эпитеты и т.д.. Формульность прослежена на разных уровнях: от простого лексического повтора до целых тирад. Последующая устная традиция широко использовала богатый образно-лексический фонд и поэтическую технику жырау, отразившую особенность языка и мышления древнего певца и дающую возможность для реконструкции древнего обряда и ритуала.

Методология Е.Д. Турсунова отличается *строгой* научной *объективностью* анализа фольклорных и эпических явлений, *смелостью* и *результативностью* подходов. Им разработана и применена впервые при анализе устной традиции оригинальная *комплексно-концентрическая система*. Такой метод дает целостное и многогранное представление об изучаемом явлении. Ученый также эффективно использует историко-генетический и сравнительно-типологический методы. Об устной теории ученый не пишет, все же его историко-генетический метод вполне согласуется с теорией Пэрри-Лорда в исследовании устной поэзии: оба метода обращены к структуре, генезису - древним истокам происхождения устной поэзии. Генетическая история жанра, его функции и связи с мифо-ритуальной, сакрально-обрядовой основой занимают центральное место в учении Е. Д. Турсунова. Им подробно описаны жырау как «вещие поэты», советники ханов, государственные деятели, как создатели героических од, исторических песен, героического эпоса и как знатоки *шежіре* – истории казахских родов и племен.

4. Методология Е. Турсунова выявила не только генезис жырау, но и его жанровый репертуар, обрядово-ритуальные истоки его устной поэзии, *начальные основания* которой – архаический миф, обряд, ритуал, и *первичные трансформации* которой – магический повтор, суггестивные формы, ритмические заклинания. В методологии ученого уже заложена идея сложения и тюркской поэтической системы с ее звуковой техникой и с ее специфическим механизмом, который мы называем *формульностью*.

5. Формульность, столь часто упоминаемая в трудах тюркологов, и сегодня все еще не стала *объектом* специального изучения. Устная теория раскрыла ее основополагающее значение для уяснения многих закономерностей устной поэзии, начиная с *первичных трансформаций* и *мифологических оснований*, необходимых для реконструкции древнего поэтического мышления певца, обрядов, обычаев и ритуалов до глубинного уяснения функций, структур и семантики устного высказывания.

С глубокой древности формулы были «духом», «телом», «строительным материалом» устной поэзии. Они способствовали сохранению древних жанровых форм: *мақтау* (*мадақ жыры*) – хвалебных песен в честь тотема и героя, и *арнау* – торжественных посвящений

каким-либо лицам, их деяниям. Устные жанры древнего казахского обряда и ритуала типологически близки по функциям и по содержанию ритуально-обрядовой поэзии многих тюркских и нетюркских народов. Так, жанр *мақтау* – хвалебная песнь в честь павшего героя – близок древнегреческому *энкомиию* – «хвалебной песни в честь славных мужей», а *жоқтау* (причитание, песнь по умершему) – *френосу*, погребальной, заупокойной песни о герое, исполняемой греками на похоронах. Таков и *өсиет* (завещание), близкий древнегреческой *софронистической* (нравоучительной) песне. Хвалебная песнь, сложенная на погребальной церемонии в честь героя, стала у всех народов основным сюжетным ядром будущих эпических песен, эпосом, воспевающим героя, «тело» и «дух» которого формируются формулами.

Жырау выступает духовным учителем Степи. Его возвышенное слово и героический пафос обеспечены наличием эпической формулы, канона, диктующим жанр, стиль, весь идейно-тематический комплекс. Формула организует не только жанр и стиль устной поэзии, но и все основные признаки эпического стиля: *возвышенность*, *монументальность*, *предельную конкретность* (содержательность), *строгость*, *многослойную семантику* - астарлы сөз. Эпическая формула – передатчик Степного знания, его зачинатель, фиксатор и – распространитель, его семантический индикатор (например, распределительная поэтическая техника) и олицетворение живой и бессмертной традиции *атадан-балаға* (концепт разрабатывается Н. Кулымжановым).

8. Поэзия жырау XV–XVIII веков отразила сложную историческую действительность в специфических формах, заслуживающих более пристального внимания эпосоведов, изучающих особенности *конно-кочевой* цивилизации. Специфика устной эпической формулы закономерно отразила и специфику всей могучей аудиально-оральной культуры кочевья. Так, «движущиеся элементы его структуры в процессе социально-исторического развития *не отрицаются*, но *сохраняются* (имея значение опыта, традиции, знания). Существенной особенностью творческого восприятия кочевников признается их способность аккумулировать в кодах и формулах разные культурные сплавы и использовать в нужный момент наиболее эффективные из них. Так, прежние элементы зачастую становятся вновь ведущими в динамично «движущейся» системе кочевой организации. В новых условиях они образуют *спасительную устойчивость* для всей системы. Это и есть традиция.

Мухтар Казым оглы Иманов

Академик, директор Института Фольклора
Национальной Академии Наук Азербайджана
mukhtarkazimoglu@gmail.com

ОБРАЗ БЕЗУМЦА В ЭПОСЕ « КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУТА».

Аннотация. Весьма важную роль в создании комизма в героическом эпосе играет и образ Сумасброда. Этот персонаж, являющийся характерным для обоих героических эпосов - «Книга моего Деда Коркута» и «Короглу» – близко созвучен с образами неуравновешенных людей, встречающихся в анекдотах, сказках, преданиях и пр. жанрах. Образ Безумца в эпосе отличается неподчинением порядку, выходом за рамки приличия. Безумцы в «Книге моего Деда Коркута» и «Короглу», выделяющиеся среди других необычным поведением и поступками, обращают на себя внимание, с одной стороны, как богатыри, с другой же стороны, как неуправляемые люди, и подобный типаж персонажей становится причиной появления в эпосе полусерьёзных-полушутливых сцен-эпизодов.

Ключевые слова: эпос, комизм, «Книга моего Деда Коркута», безумец, поступок

Annotation. The image of Madman also plays a very important role in creating comedy in the heroic epic. This character, which is characteristic of both heroic epics such as «The Book of my Grandfather Gorgud» and «Koroglu» are closely mentioned with the images of unbalanced people found in different genres such as jokes, fairy tales, legends and so on. The image of Madman in the epic is distinguished by insubordination to order, going beyond the bounds of decency. The image Madman in the epic «The Book of my Grandfather Gorgud» and «Koroglu», who is different among others by their unusual behavior and actions, attract attention, on the one hand, as heroes, on the other hand, as uncontrollable people and such a type of characters becomes the reason for the appearance of half-serious, half-joking scenes-episodes in the epic.

Keywords: epic, comic, «The Book of my Grandfather Gorgud», madman, deed

Исследование категории комического позволяет говорить лишь об определенных признаках комизма, причем, которые не носят случайный характер. И этих неслучайных и повторно встречающихся признаков комизма в эпосе предостаточно. Как же проявляются эти характерные элементы? К сожалению, в нашей фольклористике этот вопрос остается открытым. Например, данный вопрос затрагивается в капитальном труде М.Г.Тахмасиба «Азербайджанские народные эпосы» в котором отмечается: «Искусные ашуги при исполнении эпоса примешивали и свои дополнения, не имеющие с сюжетом ничего общего. Подобные дополнения имеют место, как правило, в грустных, печальных, тяжелых эпосах. Ашуг ...вскоре после зачина начинает рассказывать смешную, маленькую историю. Через некоторое время на интересном месте сюжета, он останавливается, и снова возвращается

к сюжету эпоса. Почувствовав спад настроения слушателей под впечатлением от услышанного, ашуг вновь переходит к своему смешному рассказу, и разрядив обстановку, продолжает пересказывать эпос» (Təhmasib, 1972: 63-64). Как можно заметить, М.Г.Тахмасиб комизм ищет не непосредственно в тексте самого эпоса, а в добавлениях, служащих поднятию настроения слушателей. Возникает вопрос: разве среди рассмотренных М.Г.Тахмасибом эпизодов эпосов нет отличающихся комическим содержанием? Разумеется, есть. Как, например, знаменитая история о мухе в дастане «Асли и Керем»:

Gəzə-gəzə bir milçəyə tuş oldum,
Xəncər ilə tutub kəsdim başını.
Gücüm çatmadı ki, çəkib aparam,
Yeddi dağın üstə sərdim leşini.

...Alıb onu bir meydana atdılar,
Ətin yüz min tümən deyib satdılar,
Sümüklərin yığıb körpü çatdılar,
Hesab etdik iki min il yaşını.

Ölçüb gördüm yeddi qarış dizi var,
Otuz xırmandan da böyük gözü var,
Dərisində yeddi qarış tozu var,
Hesablamaq olmur onun dişini.

...Dırnaqların qırıb tökdük dəriyə,
Budlarını yığdıq əlli kisəyə,
Qanadını yelkən çəkdik gəmiyə,
Fil burnundan uzun gördüm qaşını (Azərbaycan məhəbbət dastanları, 1979: 95).

*Во время прогулки стал я
Мишенью мухи одной,
Мечом срубил голову ей.
Сил не хватило перетащить её,
На семь гор разостлал труп её.*

*...Взяли и бросили её на площадь,
Мясо продали за сто тысяч туманов,
Собрав кости, мост построили,
Насчитали ей две тысячи лет возраста.*

*Измерив, увидели в семь пядей колено,
Глаза, что больше тридцати токов,*

*На коже было семи пядей пыли у неё,
Сосчитать её зубы было невозможно.*

*...Ногти её состригли мы на кожу,
Окорочка собрали в пятьдесят мешков,
Крылья натянули парусом на корабль,
Брови её длиннее, чем слоновий хобот.*

Выделение М.Г.Тахмасибом в качестве примера всего одной строфы из этого стихотворения, сказанного устами Керема, имеет целью прояснение одного из моментов использования слова «дастан». Что касается не выделения М.Г.Тахмасибом комизма в вымышленной истории о мухе, думается, это связано с тем, что фольклорист просто не ставил перед собой задачи его исследования. Если бы такая цель имела место, тогда автор, говоря об образах типа Плешивого, не упустил бы из внимания их комическую роль и функцию в эпизодах эпоса. Поскольку приостановление сюжетной линии эпоса для рассказа гаравелли и уделение места комическим фигурам непосредственно в тексте эпоса – разные вещи. Хотя «Дастан о мухе» был рассказан устами главного героя «Асли и Керем», на самом деле, этот текст носит характер гаравелли, то есть служит в эпосе поднятию настроения его слушателей. Керем, разлученный с Асли, в печали. Соответственно этой тональности сказитель часто использует выражения, намекающие на плач Керема: «Керем начал плакать как трехлетний ребенок» (*Azərbaycan məhəbbət dastanları*, 1979: 77). «Керем ...проснулся от безумного сна, начал плакать как ребенок» (*Azərbaycan məhəbbət dastanları*, 1979: 80). «Пусть Керем плачет навзрыд, я сообщу вам о Зияд-хане» (*Azərbaycan məhəbbət dastanları*, 1979: 84). «Керема нашли в плачевном состоянии» (*Azərbaycan məhəbbət dastanları*, 1979: 86) и т.д. Значительная часть эпоса посвящена подобному выражению грусти и печали Керема. Это можно более ясно увидеть в стихах из эпоса. Так, в эпосе есть несколько стихотворений с рефренами «плакать», «плач», «заплакал» и т.д.. Однако о слезах Керема идет речь не только в этих, но и во многих других стихотворениях. В подобных печальных эпосах волей-неволей возникает необходимость в рассказе смешной истории. В этом контексте «Дастан о мухе» имеет целью частичное удовлетворение этой необходимости. Единственным фактором, связывающим «Эпос о мухе» с «Асли и Керем», является рассказ этой истории Керемом по предложению людей, с которыми он встретился. Во всем остальном у истории с мухой нет никакой иной связи с идеей и содержанием эпоса «Асли и Керем».

Комические эпизоды, непосредственно связанные с идейным содержанием и сюжетной линией эпоса должны отслеживаться, в первую очередь, в действиях героев эпоса. Безусловно, говорить о таких комических персонажах, как Молла Насреддин, Плешивый, Безбородый как о главных героях неправомерно. Однако говорить о том, что подобные комические фигуры или похожие на них образы играют в эпосе специфическую роль, абсолютно правомерно. При исследовании вопроса о месте комических фигур в эпосе, уместно

сослаться на соображения М.Г.Тахмасиба - фольклориста, не проявившего особого интереса к комизму в своей книге «Азербайджанские народные дастаны». Одно из подобных соображений связано с образом Плешивого. М.Г.Тахмасиб показывает, что образ Гюльоглана в дастане «Ашуг Гариб», на самом деле, является Калогланом (плешивым юношей) и следующим образом характеризует сущность этого образа: «Гюльоглан, шедший убить Гарива, однако, не сумев убить его, принес окровавленную рубашку и ввел всех в заблуждение, точнее, Калоглан, со своей ложью, плешивостью, демонстрированием окровавленной рубашки, является антропоморфизмом ложного рассвета (sübhikazibin)» (Təhmasib, 1972: 225). М.Г.Тахмасиб видит истинную сущность образа Плешивого, которого считает символом ложного, обманчивого рассвета, в его коварстве, и именно в этом аспекте исследует Гюльоглана –Калоглана из дастана «Асли и Керем». И с этим следует согласиться. К сказанному М.Г.Тахмасибом можно лишь добавить то, что коварство в жанре дастана является одним из основных мотивов, порождающих почву для комизма. К тому же этот мотив в сравнении с любовными дастанами в героических эпосах особенно же в «Короглу», находит более наглядное выражение.

Исследование мотива хитрости в эпосе «Короглу», прежде всего, связано с образом Плешивого Гамзы. Однако выражение данного мотива можно проследить и на примерах других персонажей, правда не столь ярких. Несложно увидеть, что сам Короглу в значительной степени является героем, использующим хитрость. Рассмотрение же образа Короглу в этом контексте выводит исследователя ко множеству комических эпизодов.

Понятно, что в эпосе «Книга моего Деда Коркута» вовсе не всех удальцов называют «безумцами». Если бы было иначе, то есть слова «удалец» и «безумный» выражали полностью идентичный смысл, тогда использование выражения «безрассудный (безумный) удалец» выглядело бы алогичным. Хотя наряду с добавлением в эпосе перед именами некоторых героев определения «буйный» (Буйный Домрул, Буйный Карчар, Буйный Дундар, Буйный Будак, Буйный Уран), для различения удальца от других удальцов используется и особое выражение «буйный удалец». Вот как представляет озан, отличающегося от других удальцов Экрека: «В век огузов был один человек по имени Ушун Коджа; у него за (всю) жизнь было два сына. Имя его старшего сына было Экрек; он был богатырем, буйным, добрым джигитом» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 96). Представление образа в качестве лучшего из лучших, сильнейшего из сильнейших является одним из элементарных требований поэтики эпоса. И использование в восхвалении слов «богатырь», «добрый молодец», прежде всего, предназначено для донесения до слушателя (читателя) того, что Экрек является обладателем большой отваги. А выражение «буйный удалец» неверно отождествлять с оценкой только отваги. Если говорить об отваге, это качество относится ко всем огузским удальцам, описанным в эпосе. Для правильного понимания того, в чем заключается безрассудство, буйство, свойственное вовсе не всем огузским удальцам, а только избранным некоторым, в качестве примера может быть взято описание поведения Экрека на собраниях-диванах у Баяндур-хана и Казан-хана. Это описание таково: «в диван Баяндур-хана он ходил,

когда хотел; ходить в диван Казана, бека беков, ему никакого запрета не было; наступая на беков, он садился впереди Казана, ни на кого внимания не обращал» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 96). Для того, чтобы объяснить слушателю (читателю), каким молодцем был Экрек, сказитель мастерски использует в начале сказа контраст. Этот контраст выражается в противостоянии поведения Экрека и правил официального этикета на торжестве у хана. Т.Гаджиев следующим образом объясняет процедуру дивана у хана, которое называет «Огузским меджлисом»: «Меджлис у хана был в статусе парламента и у каждого, как говорится, было пронумерованное кресло. Это кресло каждый зарабатывал заслугами, отвагой перед Отечеством, народом, государством» (Насиуев, 1999: 63). То, что Экрек, не заслуживший пока среди огузов никакой позиции, не утвердивший себя, проходит и садится на почетное место в меджлисе у хана, свидетельствует не о равенстве героя с другими, а о его необычности, как удальца, именно в подобных чудачествах в большей степени проявляется необычность, буйство, безрассудство героя. Подобные чудачества мы видим и в другом герое, именуемом «безрассудным», в образе Секрека, являющемся подобием Экрека. Сходство Секрека с Экреком, прежде всего, заключается в мгновенном принятии решения и обязательном воплощении зародившейся в голове мысли. Укоряющие слова, сказанные другими, ранят братьев, как стрелы, и они, не раздумывая, опоясавшись мечом, решают броситься в бой. Некий герой по имени Терс-Узамыш, ставя в упрек Экреку занятие почетного места на меджлисе у хана, говорит: «Слушай, сын Ушун Коджа! Из сидящих беков каждый добыл то место, где сидит, ударами меча, раздачей хлеба; а ты рубил ли головы, проливал ли кровь, кормил ли голодного, одевал ли нагого?» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 96). Услышав упреки Терс-Узамыша, Экрек приходит к категорическому решению попросить у Казан-хана разрешения на набег, чтоб продемонстрировать отвагу. Стремление совершить набег на большую территорию от Широкуза до Гейчинского моря со стороны Экрека является признаком его безумства, «импульсивности» как героя (Bəydili, 2000: 84). Подобная импульсивность характерна и для Секрека. Секрека укоряет один из двух сирот, которым он не позволил подраться, нанеся пощечину: «...что ты бьешь нас? Если у тебя есть доблесть, ступай, выручи своего брата, что в плену в крепости Алынджа!» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 96). Секрека, услышавшего эти слова, узнавшего от матери, что Экрек, действительно, является пленником в руках у врага, невозможно удержать. Мать и отец, видящие, что мольбами ничего не добьешься, просят у Казан-хана совета, чтоб удержать Секрека. По совету Казан-хана, быстро предпринимаются меры для поспешной женитьбы, «захомутания» Секрека. И происходит событие, не слишком отличающееся романтически от поведения Экрека на меджлисе у хана: Секрек, нарушив вековые законы свадебной ночи, кладет между собой и невестой меч. На мольбы новобрачной «Дай желанное, возьми желанное!» Секрек дает ответ безрассудного удальца: «Слушай, дочь негодного! Да изрубит меня мой меч, да пронзит меня моя стрела, да не родится у меня сын, если родится, да не проживет и десяти лет, если я, пока не увижу лица своего старшего брата, а если он умер, пока не отомщу за его кровь, войду в этот свадебный шатер» (Книга моего Деда

Коркута, 1999: 98). Секрек, выйдя от новобрачной, идет напрямиком к стойлу, выведя оттуда быстрого коня, собирается, взяв оружие, надев броню, идет вызволять брата из плена. А.Гаджилы, говоря о сумасбродных героях в нашей литературной традиции, называет их «не соответствующими какой-либо модели и классификации» (Насілі, 2002: 87). Экрек, Секрек, а также Буйный Карчар и Буйный Домрул из «Книги моего Деда Коркута» являются героями из этого ряда. Как Секрек не подчиняется свадебным правилам, так и Буйный Карчар не обращает внимания на обычай народа выдавать и брать замуж девушек, и убивает без разбора всех, сватающих его сестру Банучичек. Когда встает вопрос о засылке сватов к Банучичек, Байбёре-хан, столкнувшись с реальной проблемой, созывает огузских беков на совет: кто пойдет просить Банучичек у Буйного Карчара? Беки сказали, что на подобное опасное сватовство может пойти только Деде (Отец) Коркут. Ведь Отца Коркута все знают как святейшего человека, ни одному его слову никто не перечит. Сказанное об Отце Коркуте во «Вступлении» к эпосу, естественно, отображает отношение к нему не одного остана, а всего народа. С первого выражения эпоса имя Отца Коркута упоминается рядом с именем пророка Мухаммеда и в последующем предложении говорится: «...он знал все; что он говорил, сбывалось. О скрытом (будущем) он приносил разные вести, что влагал ему в сердце Всевышний бог... Коркут-ата разрешал затруднения народа огузов. Какое бы дело ни случилось, не спросив совета у Коркут-ата, его не решали. Все, что он приказывал, принимали, его слова держались, (по его слову) все исполняли» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 13). Деде Коркут, считающийся божьим человеком, каждая просьба которого выполняется, на взгляд Буйного Карчара, является «заплутавшим» человеком. О непризнании Буйным Карчаром никаких границ, никаких святых, мы узнаем из отношения к нему других героев эпоса, в том числе Деде Коркута. Прекрасно знающий несговорчивость и необузданный нрав Буйного Карчара Деде Коркут основательно готовится к встрече с ним: едет к Буйному Карчару не на одном, а двух конях с тем, чтобы, когда один конь устанет, пересев на другого, улизнуть, избавиться от «безрассудного бека». Принимающий в расчет минимальную вероятность спастись от Буйного Карчара Деде Коркут, благословив беков, поручив их Аллаху, отправляется в путь. Собственно, то представление о Безумном Карчаре, которое создают у нас беки и Деде Коркут, вполне оправдывается при встрече с ним. Так, в ответ на поклон, искреннее и почтительное приветствие Деде Коркута Буйный Карчар с пеной у рта говорит: «И тебе привет, ты, чьи дела расстроены, чьи поступки извращены, кому всемогущий бог написал на белое чело свой приговор!» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 40), после чего, вооружившись, седлает своего черного жеребца и начинает преследовать Деде Коркута, которого даже смена коня не может спасти. Деде Коркута спасает произнесение священнейшего имени, взывание к Всевышнему, по воле которого рука Буйного Карчара, усохнув, застывает в воздухе, и «безрассудный бек» только после этого утихомиривается: «На помощь, пощады! В единстве божьем нет сомнения! Исцели мою руку; по повелению бога, по слову пророка я выдам свою сестру за Бейрека» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 40). Хотя он и дает согласие на замужество Банучичек, однако его требование относительно

немыслимого башлыка фактически сводит на нет реальность сватовства: «Доставьте тысячу верблюдов, никогда не выдавших самки; доставьте тысячу жеребцов, никогда не поднимавшихся на кобылу; доставьте тысячу баранов, никогда не выдавших овцы; доставьте тысячу псов без хвоста и без ушей; еще доставьте мне тысячу блох» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 41). Требуя такой странный башлык, Буйный Карчар, по всей вероятности, преследует цель помешать женитьбе Бейрека с Банучичек, поскольку прекрасно понимает, что ставит невыполнимые условия. Однако он не подозревает, что Деде Коркут найдет решение этой нереальной задачи, как и многих других, то есть, речь идет о том, что Буйный Карчар смотрит на Деде Коркута не как на святого, а как на простого смертного. Об этом свидетельствуют повторные угрозы Буйного Карчара Деде Коркуту после исцеления руки: «Доставите мне все, что я сказал, ладно, отдам (вам девицу); не доставишь, то я теперь не убил, а тогда убью» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 41). Один из известных исследователей эпоса К.Абдулла, в своем исследовании с характерным заданным названием «Тайный Деде Коркут» пытается высветить некоторые «тайны» страниц эпоса, в том числе поступки Буйного Карчара, связанные нежеланием выдать Банучичек, покушением на Деде Коркута. К.Абдулла, акцентировавший внимание на называние Байбеджана «меликом», пишет: «Титул мелика, если исключить пару подобных случаев, в эпосе используется только рядом с именами гяуров. Например, сравните: Шюкли Мелик, Кара Текур Мелик, Кара Аслан Мелик и др. Сама эта деталь, какой бы мелкой ни казалась, значима, поскольку указывает на слабость связей Байбеджана и его сторонников с чистым огузским миром. Это положение, на самом деле, помогает понять немыслимые поступки сына Байбаджана Буйного Карчара в эпосе, по новому проливает свет на наше понимание отношения безрассудного брата к чистым огузским представителям, даже к огузскому мудрому асаккалу Отцу Коркуту» (Abdulla, 1999: 158-159). К.Абдулла для обоснования слабости связи Байбеджана и Буйного Карчара с «чистым огузским миром» и непочтительности по отношению к Деде Коркуту, акцентирует внимание и на замысле мелика Байбеджана выдать Банучичек не за Бейрека, а Байбурд-бека. Согласно предположению К.Абдуллы, об этом намерении Байбеджана знает и Буйный Карчар, в основе немыслимых поступков которого стоит намерение воплотить в жизнь этот замысел.

Если бы эпитеты удалой, безумный, буйный («dәli») были бы связаны только с Карчаром и безрассудные, немыслимые поступки не были бы характерны для других образов «Деде Коркута», с версией К.Абдуллы можно было бы согласиться. Но что поделать, если в «Деде Коркуте» безрассудство представляет собой аксиальный вектор, связанный со многими образами, действия которых, естественно, близко созвучны друг другу. Из общей картины немыслимых поступков, проявляющихся в отдельных образах, становится понятно, что главной причиной здесь является не что-либо иное, а само безрассудство, сумасбродство. Для того, чтобы лишний раз убедиться в том, что эпизод поднятия руки Буйным Карчаром на Деде Коркута, в первую очередь, связан с безбашенностью, безрассудством, будет уместно вспомнить противостояние Буйного Домрула с Азраилом (ангелом смерти).

В сюжетах о Буйном Карчаре и Буйном Домруле говорится об укрощении молодцов, не знающих страха и упрека, не признающих ни стар, ни млад. Если в сюжете о Буйном Карчаре и Деде Коркуте этот разговор подается в песне о Бамсы-Бейреке, то сюжет об Удалом Домруле и Азраиле с начала и до конца повествует о той самой теме - укрощении безрассудного. Сказитель, прежде чем противопоставить Буйного Домрула и Азраила, создает почву для этого противостояния. И здесь основным мотивом является изображение Буйного Домрула более безрассудным храбрецом, чем Экрек, Секрек и Буйный Карчар. Безрассудство Удалого Домрула как храбреца, в первую очередь, заключается в разбое, вымогательстве денег у путников. И в этом разбое его целью является желание знать, есть ли храбрец его сильнее? Если есть, пусть выйдет на ристалище и сразится с Буйным Домрулом, и весть об отваге, мужестве, богатырстве Буйного Домрула дойдет до Византии, Дамаска (Буйный Домрул уверен, что победит любого молодца, с которым сразится). Если бы в разбое, вымогании денег у проезжающих основной целью был бы грабеж, Буйный Домрул, услышав о смерти «добророго» молодца, не задумался бы о спасении молодцев от смерти. Да, Буйный Домрул хочет, доказав свою силу, спасением добрых молодцев от смерти, прославив на весь мир славу своей храбрости, добиться желанного. Однако достижение этого чаяния – дело сложное. Так как хорошего молодца убивает не человек, а «багровокрылый» Азраил. Для демонстрации своей силы Буйный Домрул должен сразиться с Азраилом. Любой мусульманин, услышав одно только имя Азраила, знает, что вмешиваться в дела ангела смерти нельзя. Однако Буйный Домрул не только желает преступить это правило, но и приходит к решению сразиться с Азраилом: «Что за человек ваш Азраил, что берет души у людей? Боже Всемогущий, ради твоего единства, ради твоего существования, дай показаться Азраилу перед моими взорами, чтоб мне с ним сразиться и вступить в борьбу, чтобы мне выручить душу доброго джигита, чтобы ему и впредь не брать душ добрых джигитов» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 64). Мы разделяем мнение о том, что в песне об Буйном Домруле нет антирелигиозной идеи. Речь идет о некотором отступлении от мусульманских правил в образе мышления Буйного Домрула как безрассудного удальца. Х.Короглу, имея в виду эти противоречащие исламскому мировоззрению моменты, относит историю создания песни об Удалом Домруле к «временам, когда огузы только приняли мусульманство» (Koroğlu X., 1999: 124). Согласно выводу Н.Джафарова, поддерживающего эту мысль Х.Короглу, песня о Буйном Домруле показывает, что доисламское тюрко-огузское сознание принимает ислам с определенными интерпретациями, оговорками, ибо «ислам не впадает в пустоту, безыдейность» (Сәфәров, 1999: 17). В песне о Буйном Домруле эти отклонения от ислама связаны с действиями не такого мудрого старца, как Деде Коркут, а сумасбродов, ищущих ристалище для доказательства своей храбрости. Эти безрассудные люди, естественно, являются мусульманами, и в существовании Аллаха сомнений у них нет. Как видно и из приведенного выше отрывка, Буйный Домрул для того, чтобы поквитаться с Азраилом, обращается к «всесильному Аллаху», и именно Аллаха молит о том, чтобы тот показал ему Азраила. Однако отношение Буйного Домрула к Аллаху отличается от отношения других, особенно же Отца

Коркута –народного аксакала, дающего религиозные рекомендации огузским удальцам. Отношение Буйного Домрула к Аллаху является наивным. Н.Джафаров, подразумевая наивное создание образа Аллаха в этой части, делает следующее обобщение: «Если подобное вольное, наивное, немного фамильярное создание образа Всевышнего, с одной стороны, связано с характером эпосного творчества, с другой стороны, вытекает из типологии тюркского сознания. Тюрки, начиная с древних времен, находились в тесном духовном контакте со своим Творцом, не боялись и не сторонились его, а, наоборот, от души к нему привязались, после принятия ислама эта самая наивность, искренность проявили себя и в отношении к мусульманскому Аллаху» (Сәғәров, 1999: 16). Для наглядной демонстрации подобного фамильярного отношения огузского тюрка, находящегося в тесном духовном контакте со своим Богом, не боящегося своего Бога, к мусульманскому Аллаху, образ безрассудного храбреца для эпоса представляет собой крайне выгодный пример. У пока не обжегшегося безрассудного храбреца представления о страхе перед Аллахом нет. Только после того, как по повелению Аллаха рука его засохла и повисла в воздухе –только после этого момента Буйный Карчар начинает бояться Аллаха, и поняв, что сотворил неправое дело, трижды кается. Конечно, покаяние вовсе не означает еще, что Буйный Карчар будет соблюдать законы шариата как мусульманин. Повторная угроза смертью Деде Коркуту после исцеления руки показывает, что, хотя Буйный Карчар и начал бояться Аллаха, однако присутствия какого-либо посредника между собой и Аллахом даже в мыслях не допускает. Эта черта в образе Буйного Домрула проявляется в более наглядной форме. Как Отец Коркут произносит священное имя, сотворив чудо, хочет напугать Буйного Карчара, так и Азраил при первой же встрече вселяет в Буйного Домрула ужас: «Когда Буйный Домрул с сорока джигитами сидел за едой и питьем, вдруг явился Азраил. Азраила не видали ни сторож, ни привратник; светлые взоры удалого Домрула затмились, его сильные руки опустились, мир перед взорами Буйного Домрула покрылся мраком» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 64). Сначала Буйный Домрул не понимает, кто этот белобородый старик, что так чудесно появился. Хотя в глазах у него и потемнело, тело задрожало, руки затряслись, не удерживая в руках золотую чарку, рот стал холодным как лед, кости стали как пыль, Буйный Домрул не ощущает себя в неловком положении и не перестает угрожать «ужасному» старику:

О старец с белой бородой!

О старец с темными зрачками.

Что ты за страшный старец!

Скажи мне; пусть господи мой,

Сегодня тронет тебя мое несчастье (Книга моего Деда Коркута, 1999: 65)

Когда Азраил называет себя, Буйный Домрул, ни капли не сомневаясь, выхватывает меч, чтобы убить его. Превращение Азраила в голубя с тем, чтобы вылететь через окно, не ужасает Буйного Домрула, усиливая в нем желание сражаться с Азраилом. После краткого, на пару

фраз разговора с Азраилом Буйный Домрул понимает, что лишение зависит не от Азраила, а от Аллаха. Узнав, что Азраил является рабом повеления, Буйный Домрул знать не желает ангела смерти: «Буйный Домрул говорит: «Итак дает душу, берет душу Всевышний бог?» «Да, он». Домрул обернулся к Азраилу: «Тогда какой же ты господин? –сказал он. –Уйди отсюда; я буду говорить с богом Всевышним». Тут Буйный Домрул заговорил –посмотрим, хан мой, что он говорил:

Ты выше всего высокого;
Никто не знает каков ты, светлый боже
Почему глупцы ищут тебя в небесах,
Хотят найти на земле,
Ты в сердцах самих верующих
Боже, вечно сущий властитель!
Боже, вечно остающийся хранитель тайн!
Хочешь взять мою душу,
Возьми ее ты, не давай взять Азраилу! (Книга моего Деда Коркута, 1999: 66)

Это обращение Буйного Домрула к Аллаху по содержанию отличается от обращения в начале песни. Если предыдущая молитва была обращением сумасброда, ищущего место для демонстрации своей силы и желающего узнать об Азраиле от Аллаха, то приведенное нами пожелание представляет собой мольбу храбреца, понимающего, что совершил перед Аллахом грех и по этой причине ощущающего страх. Ощущение чувства страха во все не подразумевает противоречия с бесстрашием безрассудного храбреца. Если страх бесстрашного Буйного Домрула, задумавшего сразиться с ангелом смерти, в эпосе, с одной стороны, служит для утверждения могущества Аллаха, то с другой –помогает более глубоко осмыслению Буйного Домрула как образа. Дело в том, что страх Буйного Домрула перед Аллахом является продолжением в другой форме его искреннего отношения, бескорыстной любви, проявившейся в обращении «Всемогущий Аллах». Священный страх не нарушает целостность образа, отличающегося отсутствием страха перед чем-либо. Определенное же противоречие встречается в вышеприведенном поэтическом отрывке –в речи Буйного Домрула как верующего человека. Представления Буйного Домрула об Аллахе и религии не отличаются от сознания наивного сумасброда, вышеприведенный стихотворный отрывок напоминает религиозные назидания Деде Коркута во «Вступлении». Вот как Деде Коркут представляет Аллаха огузским храбрецам:

Если не помолиться богу, дело не удастся
Если не подаст Всемогущий бог, человеку не разбогатеть
Если не предопределено от века,
Раба (божьего) беда не постигнет (Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası, 2000: 36).

Неожиданная речь Буйного Домрула подобная наказам Деде Коркута, («Почему глупцы ищут тебя в небесах, ты в сердцах самих верующих»), его разговор о тонкостях религиозного учения, несомненно, представляют собой субъективные добавления к образу со стороны озана. Видимо, сказитель, опасаясь, что рассказ истории о сумасброде, конфликтующем с Азраилом, может быть расценен как куфр (в мусульманстве – грех неверия), счел необходимым устами Буйного Домрула озвучить взгляды, присущие истинным верующим. Конечно, в обращении к Аллаху более соответствуют натуре Буйного Домрула взгляды, связанные с Азраилом: «Боже, вечно сущий властитель! Боже, остающийся вечным хранителем тайн! Хочешь взять мою душу, возьми ее ты, не давай взять Азраилу!». Это уже собственные слова Буйного Домрула. Деде Коркут или мало-мальски знакомый с религиозными учениями любой другой человек на таком языке говорить не смог бы... Выдвигая это предположение, мы вовсе не забываем предания, отображающие бегство Деде Коркута от Азраила. Следует принять во внимание, что побег Деде Коркута из-за страха перед Азраилом-смертью, пусть и в определенной степени, созвучен противостоянию Буйного Домрула и Азраила, то есть убегающий от Азраила Деде Коркут, как и Буйный Домрул, выходит за рамки правил исламской религии. Однако это мы встречаем в преданиях о Деде Коркуте. В эпосе же Деде Коркут неизбежность судьбы принимает как истину и не предпринимает шагов, противоречащих шариату. Следовательно, обращение Деде Коркута к Аллаху со словами «Не позволяй Азраилу забрать твою жизнь» характерными для Буйного Домрула было бы неправдоподобным. Буйный Домрул, сказав «Всемогущий Аллах», с самого начала выражает свою любовь к Всевышнему, хотя об «управлении» создателя неба и земли мало что знает. Буйный Домрул не знает, что определенная Аллахом миссия по забиранию земной жизни выпадает на долю ангела смерти. По незнанию идущих на свете процессов Буйный Домрул находится «впереди» всех сумасбродов в эпосе. Хотя, не признавая ни старости, ни молодости, он проходит прямо на почетное место, однако как бы то ни было, Экрек знает место в меджлисе хана. Хотя, Буйный Карчар привык не соблюдать никаких правил поведения, позволяя себе различные выходки, позже мы становимся свидетелями его подобающего обращения к хану с разумным предложением: «Так прошло шестнадцать лет; не знали, умер ли Бейрек, жив ли он. Однажды брат девицы, безумный Карчар, пришел в диван Баяндур – хана, преклонил колени и говорит: «Да будет долгой жизнь славного хана! Если бы Бейрек был жив, он за шестнадцать лет вернулся бы. Если найдется джигит, принесет мне весть, что Бейрек жив, я одарю его золотым шитьем, золотом и серебром» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 58). Из этого эпизода, а также из факта получения разрешения на нападение Экрека на Казан-хана становится понятно, что хотя они и выходят за рамки поведенческих норм, Экрек и Буйный Карчар, пусть и в решающий момент, вынуждены соглашаться с мнением хана. А сказать, каковы отношения Буйного Домрула с ханом и ханством, сложно. Вот мнение проф. К.Алиева: «В песне об Буйном Домруле не видны ни Баяндурхан, ни Казан-хан, ни государство...Здесь Буйный Домрул не признает никого, даже государство, более сильным, чем себя, и эти события ...воспринимаются явления вне норм

огузского народа» (Əliyev, 2002: 15). Буйный Домрул словно не знаком и с нормами морали огузского народа. Ведь в этом народе есть идеальные нормы, регулирующие взаимоотношения детей и родителей. Отец готов пожертвовать жизнью ради сына, а сын – ради отца. Мать своей самоотверженностью спасает сына от смерти. Сын готов стать мясом на шампуре, лишь бы мать осталась неузнанной и не подверглась мучениям и оскорблению в руках врага. Словно эти истории происходят не в том краю, где живет Буйный Домрул. Словно истории о самопожертвовании храбрецов ради отца с матерью, переходящие из уст в уста под названием огузнаме Отца Коркута, Буйного Домрула не касается. «Азраил говорит: «Слушай, Буйный Домрул, таково повеление бога Всевышнего: пусть Буйный Домрул найдет душу вместо своей души, а его душе быть свободной». Буйный Домрул говорит: «Как мне найти душу? Разве так: у меня есть старик-отец, старуха-мать; пойдём, может быть, кто-нибудь из них даст свою душу» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 66).

Прежде чем оценить этот поступок Буйного Домрула, на мгновение представим, что один из основных героев эпоса Уруз закрывает глаза на истязания, которым подвергнутся в руках врага отец и мать. В подобной ситуации речь шла бы о трусости, подлости Уруза. А согласного на смерть отца и матери ради спасения собственной жизни Буйного Домрула называть трусом и подлецом невозможно. Подобное различное семантическое толкование, которое имеет один и тот же поступок, прежде всего, вытекает из природы героя, от того, на какой лад настроен текст. Уруз, а также Богач,

Бисат, Кан-Турали, Амран и другие персонажи представляют собой героев, изображенных в серьезном плане, на лирико-драматической основе, и при оценке какого-либо их поступка по критерию героизма особых сложностей не возникает. А при анализе поведения Буйного Домрула одной из главных причин сложности является подход к образу с критериями Уруза, Богача, Бисата, Кан-Турали. Если обратить внимание на отличное от указанных образов представление Буйного Домрула – именно как безрассудного храбреца и исследовать его поступки через эту призму, станет возможно внесение ясности в большинство непонятных вопросов. Например, известно, что в песне о Буйном Домруле многие истории соответственно натуре и поведению главного героя носят полусерьезный-полушутливый характер, озан не забывает добавлять при случае соли и перца в повествование. Забавную историю озан доносит до нас в забавной форме. Выполнение Буйным Домрулом дел наоборот: сооружение моста не через текущую реку, а высохшую, взимание с перешедшего по мосту тридцати трех монет, а не перешедшего – насильно сорока монет представляют собой первые комичные истории в эпосе. Вызывает мягкий смех фраза Буйного Домрула «Негодные, о чем вы плачете? Что это за смятение около моего моста?» и после этой истории окрик-укор в адрес при итающих над умершим, наивное выпрашивание у Аллаха про Азраила, именование слепым стариком Азраила. Очередная забавная история состоит в оседлании коня и преследовании Азраила. Буквально понимающий превращение в голубя Азраила, не допускающий принятия ангелом смерти другого обличья Буйный

Домрул по ходу дела выходит на охоту, участие сокола в которой считает важнейшим

признаком охотничьей подготовки: «Поражающий мужей Буйный Домрул хлопнул в ладоши, громко захохотал; он говорит: «Джигиты мои, я так испугал взоры Азраила, что он оставил широкие ворота, бежал через узкое окно; (ускользнув) из моих рук, он стал птицей, подобно голубю, и улетел, но я не оставлю его, пока не заставлю сокола схватить его». Так сказав, он встал, сел на коня, взял на руку своего сокола» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 65). И Азраил, которого Буйный Домрул хочет убить как обычного голубя, говоря «я тоже слуга» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 65) соответствует полусерьезному-полушутливому тону текста. В повествовании порой встречаем такие предложения, которые могут донести, дать возможность прочувствовать обычному слушателю (читателю) мастерски впитавшийся в текст соль-перчинку: «Вауақ мurlardı şimdi хırlamaға başladı» (Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası, 2000: 76). В этом предложении, объясняющем начальное и последующее состояние Буйного Домрула, над которым навис Азраил, налицо смешная форма изложения. Подобная форма изложения, несомненно, берет свое начало из полукомической-полудраматической сущности образа Буйного Домрула. Однако, прежде чем подытожим наши соображения о его «отрицательных» поступках в сравнении со многими храбрецами, считаем необходимым еще раз вспомнить Буйного Карчара и братьев Экрека и Секрека, провести сравнения. Полагаем, что, если юмористический тон, который мы ищем в песне о Буйном Домруле, в той или иной степени связан с образом молодца, тогда он должен проявиться и в изображении образов Буйного Карчара, Экрека и Секрека.

Одним из эпизодов, связанных с Буйным Карчаром, является преследование им Отца Коркута с оружием в руках и на коне: «Привели черного жеребца, принесли оружие, посадили безумного Карчара на коня; Дед Коркут разорвал путы коня, пустился в бегство; безумный Карчар устремился за ним. Гнедой жеребец с овечьей головой выбился из сил; Дед Коркут вскочил на жеребца с козьей головой; преследуя Деда, безумный Карчар проскакал пространство в десять лет пути» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 40). Этот эпизод напоминает тот, где Удалой Домрул с соколом на плече припустился за Азраилом. Озан, называя жеребцов с козьей, овечьей головой, уподобляет бегство Деде Коркута бегству пугливых животных, оборвавших привязь, вызывая юмористический расклад. Данный эпизод с аналогиями между животными и людьми вносит в содержание эпоса особую полушутливую тональность. Алп Аруз известен своим определением «конеротого» (Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası, 2000: 46). Байбере-бек, взяв в руки платок, рыдает как бык (Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası, 2000: 54). Казан-хан, заставивший зареветь Шокли Мелика, скидывает его с коня (Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası, 2000: 52). Бездетная и беременная женщина характеризуется признаками, присущими животным: Кысырча-Нике, Богазча Фатима (Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası, 2000: 63). Женщина, для того, чтобы показать, что после смерти мужа не ляжет в одну постель ни с каким мужчиной, говорит: «Даже самцу мухи не позволю себе на грудь сесть» (Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası, 2000: 100). Когда Казан-хан порицает шестнадцатилетнего Уруза за то, что тот не демонстрировал отваги, Уруз говорит отцу следующее: «Вырос с верблюда, а ума верблю жонка не имеешь, вырос с гору,

размером с просинку ума нет» (Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası, 2000: 66). «У увидевшей Кан-Турали и изумленной Сельджан-хатун узкий стан присмирел, ее кошка замяукала, как у разленившегося теленка, изо рта у нее потекла слюна» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 71). Число подобных примеров можно значительно увеличить. Здесь представляется важным подчеркнуть еще одну характерную особенность эпоса: в эпизодах, где говорится о религиозных святых, сказитель порой меняет тему и ведет разговор о животных, восхваляя во «Вступлении» могущество Аллаха, воспевая любовь к пророку, имаму Али и его детям, сказитель считает важным донести до слушателя следующие слова Деде Коркута:

Если накинуть уздечку на голову черного осла,
он мулом не станет.

Луга равнинных мест знает онагр,

Следы далеких путей знает верблюду

Запах семи долин знает лисица (Книга моего Деда Коркута, 1999: 14)

Во «Вступлении» религиозная тема соседствует с темами мула и жеребенка, верблюда и лисы, небесностью и свет-скостью. Соседство, взаимопереходы идеала и реальности в «Деде Коркут»е представлены на уровне поэтической системы. Если бы идеализация дошла до крайней степени, сказитель не пожелал бы спуститься с небес на землю, и сегодня в «Деде Коркут»е не было бы и следа от смеховой эстетики. По мере того, как сказитель, спустившись с небес на землю, говорит о происходящем здесь, по мере приближения к описываемому предмету открывается большая возможность для элементов комизма. Сказитель, принимающий величие Деде Коркута, вспоминая его фразы, не считает грехом и под-шучивание над седовласым Коркутом. Более того – превращает прием подшучивания в важное условие о взаимоотношениях отца и сына, в родстве. Результатом подобных близкородственных отношений является то, что, Байбере задает Деде Коркуту, возвращающемуся со сватовства Бейрека у Буйного Карчара вопрос в следующей форме: «Мальчик ты иль девочка?» и Деде Коркут отвечает в таком же стиле: «Мальчик!» (Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası, 2000: 57), (исходит от принятой в Азербайджане форме радостной вести: вероятнее всего, корнями восходит к большей желанности появления на свет мальчика, чем девочки). Полушутливая форма высказывания позволяет сказителю сравнить бегство Деде Коркута в песне о Буйном Карчаре – с обрыванием привязи и сбегаем животного.

Изгнание Буйным Домрулом Азраила, Буйным Карчаром Деде Коркута похоже на анекдоты о святых людях, что еще больше усиливает эффект смеха. Любопытно, что в подобных анекдотах ведущее место занимают люди, не признающие никаких святых. В одном анекдоте о мужчине-правдорубе говорится о преследовании пророка. Пророк просит помощи у следующего по дороге правдоруба. Правдоруб прячет пророка в свой мешок и, взвалив этот мешок на спину, продолжает свой путь. Когда преследователи пророка спрашивают о местонахождении преследуемого, правдоруб отвечает –«да вот тут у меня в мешке».

Преследователи пророка этим словам не верят. После того, как они уходят, пророк говорит: «Послушай, что означает то, что ты меня прячешь, и что означает то, что ты меня выдаешь?». Правдуруб даже не морщится: «Даже если сотня таких пророков, как ты, появится, я лгать не буду» (Bu yurd bauquşa qalmaz, 1995: 206). Если бы пророк, разгневавшись, назвал правдуруба «болваном», согласно логике анекдота, мы бы столкнулись с погоней правдуруб – пророк подобной истории Буйный Домрул – Азраил, Буйный Карчар – Отец Коркут. Порождает подобное предположение близкая, безусловно, ассоциация правдуруба с образом Буйного Домрула и Буйного Карчара.

При еще большем сужении рамок сравнения, поиска в анекдотах следов конкретного сюжета о Буйном Домруле и Азраиле, наш вывод о характерности для сюжета образа человека, ни о чем не беспокоящегося, станет еще более веским. Один записанный и пока не опубликованный анекдот дает возможность проведения сравнения на указанном уровне. В анекдоте говорится о приключениях пастуха и Азраила. Смерть находит свое отображение в анекдоте в облике трех образов: Температуры, Головной боли и Азраила. Температура и Головная боль просят у пастуха барана. Пастух, не испугавшись страшящий его Температурой и Головной болью, отправляет их восвояси с пустыми руками. Увидев Азраила, побежавший ему навстречу и подаривший ему хорошего барана пастух взамен подаренного барана задумывает увеличить свой жизненный удел. Однако узнав, что увеличение или уменьшение жизненного удела зависит от Аллаха, пастух отворачивается от Азраила и забирает обратно данный Азраилу подарок. Пастух в этом анекдоте по сравнению с Буйным Домрулом является человеком, больше понимающим добро и зло, и этот человек не хочет упустить возможность получить что-то взамен данного. Вместе с тем, и пастух, как Буйный Домрул, прежде всего, запоминается бесцеремонным поведением и неуравновешенностью. Одним из традиционных мотивов противостояния су-масброда и умного является использование умным хитрости с тем, чтобы оставить сумасброда в дураках. Комический пример этого мотива встречается в противостоянии Буйного Карчара и Деде Коркута. Обмануть Буйного Карчара, попросившего тысячу блох впридачу к другим вещам, с целью запутать дело сватовства, для Деде Коркута было не так уж и сложно. Деде Коркут посоветовал Буйному Карчару, раздевшись, войти в загон и выбрать приметную блоху. Согласно известной и знаменитой традиции сюжета безрассудного и умного, безрассудный должен беспрекословно внять совету умного и предпринять смешные шаги, которые не сделал бы и младенец. Так Безумный Карчар по совету Деде Коркута предпринимает такой шаг: «Он привел безумного Карчара в место, где было много блох; там он раздел безумного Карчара, впустил его в отверстие; блохи набросились на безумного Карчара; он увидел, что ему с ними не справиться; он говорит: «На помощь, дед, сжался! Ради бога открой дверь, дай мне выйти!»... Дед открыл дверь, безумный Карчар вышел; дед увидел, что безумец чуть жив, что только его голова выдается, а туловище не видно из-за блох, что ни лица, ни глаз его нельзя различить. Он упал к ногам деда: «Ради бога, спаси меня», – сказал он. «Пойди, сын мой, бросься в воду» – сказал дед Коркут. Безумный Карчар пустился бежать, бросился в воду; блохи утонули в воде» (Книга моего Деда Коркута, 1999: 42)

Следует подчеркнуть, что сплошная комичность в героическом эпосе невозможна. В героическом эпосе, превратившем в основную тему «борьбу народа за свое существование» (Гусев, 1967: 134), можно говорить, разве что, об отдельных комических эпизодах внутри сюжета. И в «Книге моего Деда Коркута» мы ищем комизм в этих пределах и полагаем, что приведенный выше пример представляет собой один из привлекательных комических эпизодов эпоса.

Если возвращаясь к песне о Секреке, примем во внимание, что безрассудный удалец является важным фактором, порождающим в «Книге моего Деда Коркута» комизм, и в очередной раз поверим в забавное содержание множества эпизодов, которые мы не вспомнили, но еще отметим в дальнейшем. Рассмотрим противостояние с врагом Секрека, идущего на выручку брату. Осаживание и отбрасывание в крепость отряда нечестивых сначала в шестьдесят, потом в сто человек назад в крепость достигается комическим преувеличением. Эти сцены напоминают знаменитую метафору про сокола и гуся в эпосе. Известно, что в других частях эпоса в уместных местах героя сравнивают с соколом, а врагов – с гусями. И хотя в песне о Секреке эта метафора не используется, оттеснение героем гяуров поодиночке в крепость волей-неволей создает ассоциативное созвучие с такой внеэпосной картиной, как распугивание соколом гусей врассыпную, в том числе и их забегание в курятник, и эти созвучия дают толчок для юмористического восприятия истории. Сладкое видение Секрека перед сном обращает на себя внимание как забавный многозначительный поступок. Современное типичное значение сна – лень, инертность, отсталость. Не случайно, молланасреддинцы широко пользовались этой символикой сна, отсталость превратили в мишень для смеха. Фотография на обложке первого номера журнала «Молла Насреддин», главной целью которого было пробуждение народа, посвящена спячке: хотя Солнце уже встало, мусульмане еще сладко спят. Только один из них вот-вот проснется – слегка привстав, потягивается в постели. Понятно, что нельзя отождествлять сон Секрека в «Книге моего Деда Коркута» со сном подобного лентяя в «Молле Насреддине». Но, с другой стороны, рассматривать мотив сна в героическом эпосе как случайную деталь также невозможно. Это же не случайность, что в эпосе особо указывается на крепкий сон огузских молодцев? В одиннадцатой песне эпоса повествуется о желании вышедшего на охоту Казан-хана поспать вблизи вражеской крепости и сразу указывается на длительность этого сна: «На пути темными очами Казана овладел сон; беки сказали: «Хан мой, вернемся!». Казан говорит: «Еще немного пойдемте вперед». Он посмотрел, увидел крепость, говорит: «Беки, придите сокрушитье». Казаном овладела преходящая смерть – именно хан мой, беки огузов засыпали на семь дней; вот почему называли (их сон) преходящей смертью (Книга моего Деда Коркута, 1999: 102). В этом образце мотив сна обращает на себя внимание по двум причинам: сон в очень близком к врагу месте и каменный беспробудный сон. Характерность этих двух признаков для сна молодца подтверждает и эпос «Короглу». Буйноголовые Короглу, охотящиеся на журавлей в окрестностях Багдада, засыпают в тени финикового дерева. Когда войско багдадского паши окружает их, разбудить Эйваза становится проблемой.

Зовут, Эйваз не просыпается. Трясут, Эйваз не просыпается. Демирчиоглы, оставшись в безвыходном положении, вынужден бывает перейти к сазу и слову и будить Эйваза словом и сазом:

Qoşun gəlib, dörd yanımız aldılar,
Elə nə yatmısan, ayıl, Eyvaz xan!..
Hə tərəfdən mansıraya saldılar,
Axırda olarıq zayı, Eyvaz xan!..(Koroğlu, 1982: 93)

*Войско пришло, с четырех
сторон нас окружили,
Что так спишь, проснись, Эйваз-хан!..
Со всех сторон осадили,
Сдадимся в итоге, Эйваз-хан!..*

То, как Эйваз, другие буйноголовые спят или бодрствуют в Ченлибеле, сказителю не интересно. А сон в значительном отдалении от Ченлибеля, под самым носом у врага, является эпизодом, используемым сказителем для де-монстрации бесстрашия Эйваза. Эти слова можно отнести и ко сну Секрека и Казан-хана поблизости от вражеской крепости. Сколь крепко спит герой вблизи от врага, столь меньший его страх перед врагом это показывает. Вообще, сон, заснуть сном дива во многих случаях превращается в знак богатства. Вместе с тем, не вызывает сомнения и наличие фактора слабости в беспробудном сне. Хотя беспробудный сон Эйваза, Секрека, Казан-хана и не составляет идентичности с проявлением слабости братьев, стерегущих живые яблоки в сказке «Меликмамед», наличие между этими фактами определенного сходства непреложно. И это не должно вызывать удивления. Необходимо принять во внимание, что соединение в одном образе слабости с силой, лени с удалством, глупости с мудростью –представление героя на основе подобных контрастов является одним из традиционных приемов фольклора. Смешное противоречие между беспомощностью перед сном Секрека, не верящего в собственное пробуждение перед вражеской угрозой и потому заснувшего, намотав поводья коня на свой кулак, и отбрасыванием назад вражеского отряда в сто человек носит предназначение продемонстрировать необычайную доблесть героя. Секрек в своей «беспомощности» прячет чуть позже внезапно проявившуюся отвагу. Внезапное проявление отваги, скрытой под ширмой беспомощности, значительно усиливает силу эффекта эпизода.

Как Деде Коркут обманул Буйного Домрула в вопросе раздевания и вхождения в среду блох, так и Азраил, меняя обличье, не тратит много времени для того, чтобы заставить капитулировать Буйного Домрула. Не допускающий какойлибо другой путь биться, кроме как в чистом поле, лицом к лицу Буйный Домрул понимает позже, что появление Азраила то в виде белобородого старца, то в виде голубя является приемом. Когда Азраил,

в каком-то обличье показавшийся на глаза коня, встает на грудь Буйного Домрула, упавшего с испуганного коня, Буйный Домрул говорит:

«Пощади, Азраил, в единстве божием нет сомнения!
Я таким тебя не знал, не испытал что ты,
Как тать, похищаешь душу (Книга моего Деда Коркута, 1999: 65).

Узнав, что Азраил забирает жизнь украдкой (именно в этот момент), Буйный Домрул падает духом и ставит точку в вопросе сражения с ангелом смерти. У Буйного Домрула, осознавшего, что Азраил меняет обличья, тайком забирает жизнь, и ставшего беспомощным, единственным выходом

остается просить о пощаде. В противостоянии с сильным слабый, как правило, прибегает к хитрости, и этим старается победить. Тому примером может служить использование хитрости Бисатом при противостоянии с Депе-Гэзом. В противостоянии же Азраила с Буйным Домрулом положение иное. В песне о Буйном Домруле нет почвы для изображения плутовства простоватого героя. Здесь главный герой изображен в качестве образа обманутого и попавшего в западню. Поэтому корень какого-либо необычного поступка Буйного Домрула необходимо искать именно в его сумасбродстве и простоватости. Именно сумасбродство и простоватость оправдывают Буйного Домрула, узнавшего о намерении Азраила украдкой забрать у него жизнь и оказавшего как ребенок в ступоре, просящего у отца и матери пожертвовать жизнью. Если бы сказитель не оправдывал Буйного Домрула, то не описал бы их (родителей Буйного Домрула) людьми, вызвавшими гнев Аллаха. Основная причина гнева Аллаха в том, что они пожалели жизни ради дорогого (Буйного Домрула) человека. Не случайно, что не пожалевшая для Буйного Домрула жизни его жена приобрела любовь Аллаха. Отнюдь порицающее отношение сказителя к отцу и матери, пожалевших жизни ради сына, видно и из (родителей Буйного Домрула) иронического отношения к ним. Говоря словами писателя Анара: «Отец и мать Буйного Домрула о спасении сына от смерти только бахвалятся, говоря: «если нужны черные мои горы, скажи, пусть будут прибежищем Азраила!» (Anar, 2002: 22).

Тот факт, что просит жизнь у отца и матери, но жалеет жену тоже из области чудачеств Буйного Домрула. И корень этой необычности, несомненно, заключается в сумасбродстве Буйного Домрула, его невмещаемости в нормы поведения. Хотя здесь и сокрыта идея народной песни «любимая слаще отца и матери», сказитель не выказывает отрицательного отношения к этому поступку Буйного Домрула, ибо хорошо знает, что Буйный Домрул не Бисат, не Уруз. Как способ борьбы Буйного Домрула, встречающего существо сильнее себя, отличается от способа борьбы Бисата (свойство соединения геройства с хитростью), так и в отношении к родителям позиция Буйного Домрула должна отличаться от позиции Уруза. Так как Буйный Домрул не просто удалец, а удалец-буйноголовый –молодец, известный и необычной силой, и немислимыми действиями. Как в отношении Уруза к отцу

с матерью выражается некое самопожертвование, так и в невысказанных действиях Буйного Домрула, в конечном итоге, скрывается глубокая народная мудрость. Эту мудрую мысль можно выразить двумя словами: бросающая вызов миру человеческая сила и любовь. Если брошенный миру вызов своей сутью объединяет Буйного Домрула с Буйным Карчаром, Экреком, Секреком, и др. молодцами, то спасение от смерти благодаря своей большой любви является специфичной чертой Буйного Домрула. Буйный Домрул, потерявший надежду на отца с матерью, пошедший на прощание с женой, «напутствие» сыновьям, увидев нестигаемость жены, снова воспрял. Взаимная любовь противостоит жестокой смерти. Мифологическая символика образа Буйного Домрула, то есть его «связь с плодородием» (Acalov, 1983: 223) находит свое подтверждение только благодаря любви.

Таким образом, становится понятно, что безрассудный храбрец является героем, не вмещающимся в нормы. Этот образ в эпосе имеет многозначное содержание, и выход за пределы поведенческих стереотипов трансформируется в создание порядка, иными словами, безрассудство – в опосредование выражения мудрости.

ЛИТЕРАТУРА

На азербайджанском языке:

2. Abdulla K. Sırr içində dastan və yaxud gizli Dədə Qorqud -2. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, Elm, 1999, 288 s.
3. Acalov A. «Dəli Domrul» boyunun kökləri və mifoloji simvolikası // Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı: Elm, 1983, s. 222-236
4. Anar. Türk dünyasının nadir söz abidəsi // Kitabı-Dədə Qorqud ensiklopediyası, I c. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2002, s.16-23
5. Aşıq Ələsgər. Şerlər və rəvayətlər / Toplayanı: İ.Ələsgərov. Tərtib edənlər: M.H.Təhmasib, Ə.Axundov. Bakı: Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1963, 490 s.
6. Azərbaycan məhəbbət dastanları / Tərtib edənlər: M.H.Təhmasib, T.Fərzəliyev, İ.Abbasov, N.Seyidov. Bakı: Elm, 1979, 504 s.
7. Bəydili C. Dəli, dəlilər // Kitabı-Dədə Qorqud ensiklopediyası: 2 cildə, II c. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000, s.84
8. Bu yurd bayquşa qalmaz. Folklor nümunələri / Toplayıb tərtib edənlər: V.Nəbioğlu, M.Qaradaşlı, Ə.Əsgər. Bakı: Yazıçı, 1995, 240 s.
9. Cəfərov N. «Kitabi-Dədə Qorqud»da islama keçidin poetikası. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, Elm, 1999, 60 s.
10. Əliyev K. «Dəli Domrul» boyu eposun strukturunda təsadüfdür, yoxsa zərurət? // «Dədə Qorqud» elmi-ədəbi toplusu, 2002, № 4, s. 14-25
11. Hacı A. Mifopoetik təfəkkür fəlsəfəsi. Bakı: Mütərcim, 2002, 164 s.
12. Hacıyev T. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, Elm, 1999, 216 s.
13. Kitabı-Dədə Qorqud ensiklopediyası: 2 cildə, I c. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000, 623 s.
14. Koroğlu / Nəşrə hazırlayanı: M.H.Təhmasib. Bakı: Gənclik, 1982, 328 s.
15. Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı: Yurd, 1999, 243 s.
16. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları. Orta əsrlər. Bakı: Elm, 1972, 400 s.

На русском языке:

17. Гусев В.Е. Эстетика фольклора. Ленинград: Наука, 1967, 320 с.
18. Книга моего Деда Коркута / перевод академика В.Бартольда. Баку: 1999, 320 с.

Афаг Хуррам кызы Рамазанова,

кандидат филологических наук, доцент,

исполнительный директор Института

Фольклора Национальной академии Наук Азербайджана

afagramazanova@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-6287-434X

ПЕРЕИЗДАНИЕ РОМАНИЧЕСКИХ ДАСТАНОВ В ТУРЦИИ В ПЕРИОД МОДЕРНИЗАЦИИ (на материале дастана «Арзу-Камбар»)

Аннотация. В статье исследуется процесс модернизации народных дастанов после закона о модернизации 1937 года в Турции. Автор рассматривает все изменения, которым подвергаются образцы народной литературы, в особенности любовно-романический дастан «Арзу и Камбар». В статье также изучается процесс модернизации, последователи и противники этого процесса.

Ключевые слова: Арзу и Камбар, Турция, модернизация, адаптация.

Annotation. In article are investigated process of modernization of national dastan after the law on modernization of 1937 in Turkey. The author considers all changes to which samples of national literature, in particular love dastan «Arzu and Kamber». In article modernization process, followers and opponents of this process is also studied.

Keywords: Arzu and Kamber, Turkey, modernization, adaptation.

Вступление. Романический дастан «Арзу-Камбар» занимает особое место в тюркской эпической традиции. Как и другие любовные и героические дастаны, «Арзу-Камбар» отображает образ жизни, историю, эпическое сознание тюркских племен и народов. Этот дастан много раз был собран из уст народных масс во многих регионах, был распространен в рукописной форме, был издан как книга в Турции, Ираке, Азербайджане, Южном Азербайджане, во многих странах Европы. В начале XX века в Турции дастан «Арзу-Камбар» подвергся очень большим изменениям, адаптациям и т. д.

Говоря о турецкой версии дастана «Арзу-Камбар», необходимо коснуться одного момента. Известно, что этот любовно-романический дастан многократно публиковался в Турции после 20-х годов XX века. В 1931 году Метин Зеки Кургунал, в 1936 году Тевфик Озсороглу и Селами Мунир Юрдатап, в 1937 году Даниш Рамзи Корок, в 1940 году Тевфик Озсороглу и Бекир Сытки Кунт, в 1963 году Селами Мунир Юрдатап и другие авторы издавали одноименные литературные образцы – романы, повести, рассказы, сказания и т.д. Анализируя эти образцы по их содержанию, можно понять, что это не классический дастан, в нашем понимании, а скорее образцы письменной литературы.

При исследовании причины такого обезображивания народных дастанов, стало известно, что в начале XX века в Турции была широко распространена политика реформирования народных книг. Первый шаг в этой политике сделал генерал Казим Карабекир в 1922 году. В мемуарах видного политического и общественного деятеля Турции Казыма Карабекира «İstiklal harbimiz»/«Наша война за независимость» читаем: «*Anadolunun hemen her köyünde, ve hatta kasabasında bilhassa şark mıntıkası dahilinde eskiden kalma üstün eserli «Battal Qazi», «Koroğlu», «Aşiq Qarib» kitablari okunmaktadır. Halkın elinden bunlari kaldırmak çok zaman içinde qayri-mümkündür. Bu gibi kitapların yazıları arasında aynı vezin ile faydalı satırlar ilavesi pek muvafik olur. Bunların vatan muhabbeti, hissiyyati-diniyye, cengaverlik, binicilik, nişan, güreş gibi şair idman hususatını, hifzisihha iktisad gibi şeyleri ictimai fena adetlerimizi gidermeye şaik şeyler olmasına dikkat olunmalıdır. Bu tarzda ilavelerden sonra aynı nam ve isim ve tarzi tabi ile birçok nushaların her tarafa neşrini arz ve teklif ederim*»// «Почти в каждой деревне и даже городе Анатолии, особенно в восточном регионе, читают книги «Баттал Гази», «Кероглу», «Ашык Гариб». Их невозможно вывести из рук людей в течение длительного времени. Добавление полезных строк с одинаковым стилем в содержание таких книг очень уместно. Следует позаботиться о том, чтобы это были нюансы, способные устранить наши плохие социальные обычаи, и пропагандировать такие черты, как любовь к стране, эмоционально-религиозная, рыцарская, верховая езда, помолвка, борьба, иные спортивные традиции, гигиена и экономика. После дополнений таким образом, я предлагаю издание многих экземпляров по всей стране с тем же именем и стилем» (1). Но тогда Казым Карабекир направил предложение в Министерство народного просвещения, и, как отмечалось в его мемуарах, «заинтересованность проявил только заместитель по экономике, но только в отрицательном ключе».

После этого призыва турецкая интеллигенция того периода разделилась на два фронта: - ученые, упростившие литографические и рукописные дастаны и эпосы и напечатавшие их новым алфавитом; - Этот фронт с первых дней был уверен, что эта работа не даст положительных результатов. Без какого-либо решения государства по этому поводу Пеями Сефа, Мухаррем Зеки Коргунал начинают модернизировать книги (2). Так, в 1931 году М. Зеки Коргунал, в 1936 году Тевфик Озсороглу, Селами Мунир Юрдатап, а в 1937 году Даниш Рамзи Корок опубликовали дастан «Арзу-Камбар», который они модифицировали и модернизовали на свой лад. В 1937 году Türkiye'nin Matbuat Umum Müdürlüğü // Главное управление печати Турции представило публике проект «Модернизация народных книг»//«Halk kitaplarını modernleşdirmе projesi». В начале того же года тогдашний министр внутренних дел Шюкрю Кая обратился с письмом к известным писателям того времени, в котором говорилось: «*Türkiyede aydınlara yönelik bir kitabın satışı iki bini geçmezken Koroğlu Tahir İle Zuhre, Ferhat İle Şirin, Leyla İle Mecnun, Kamber İle Arzi, Battal Qazi gibi pek çok hikaye ve destansi nitelikli, halkın düzeyine hitap eden eserlerin basımının elli bine ulaşması, siyasal iktidar katında rahatsızlık yaratmıştı*»//«Пока продажа книги для интеллигенции в Турции не превышает двух тысяч, тот факт, что печать многих рассказов и эпических произведений, таких как «Кероглу», «Тахир и Зухра», «Фархад и Ширин», «Лейли и Меджнун», «Камбер и Арзу», «Баттал Гази», которые предназначены

народным массам, достигла 50 000 экземпляров, вызвала волнения у политической власти» (1).

В этом проекте по пунктам была предоставлена программа действий интеллигенции – писателей и поэтов:

Halk kitaplarının kahramanıklarını halk seviyor. Bu kahramanlar aynen bırakılsın. Yalnız bunlar rejimin ruhuna uygun, yüksek manalı yeni vakalar içinde gösterilsin. Böylece halka sevdiği kitaplar vasıtasıyla telkin etme imkanı hazırlansın. Yukarıda adları geçen ve halkın gayet iyi tanıdığı tipleri yer yeni mevzular içinde kullanmak ve böylelikle halkın alışık olduğu kahramanları yeni türk inkılap ve medeniyet gayelerine uygun telkinler yapan maceralar içinde yaşatma istiyoruz // Люди любят героев народных книг. Оставьте этих героев такими, какие они есть. Только такими эти герои должны быть показаны в новых работах, в соответствии с духом режима. Таким образом, должна быть подготовлена возможность агитировать людям их любимые книги. Мы хотим использовать персонажи, упомянутых выше и хорошо известных людям, в совершенно новых темах и, таким образом, воплотить в жизнь героев, к которым люди привыкли, в приключениях, которые предполагают цели новой Турецкой революции и цивилизации.

Bu esasa göre ilk olarak şu kitaplar hazırlanacaktır: Aşık Karib, Koroğlu, Ferhat ile Şirin, Leyla ile Mecnun, Yedi alimler, Tahir ile Zuhre, Arzu ile Kamber, Şahmaran, Kerem ile Aslı, Nasrettin Hoca.// По этому принципу в первую очередь будут подготовлены следующие книги: «Ашуг Гариб», «Короглу», «Фархад и Ширин», «Лейли и Меджнун», «Семь ученых», «Тахир и Зухра», «Арзу и Камбер», «Шахмаран», «Керем и Аслы», «Насреттин Ходжа».

Сулейман Тевфик, Мухаррем Зеки, Селами Мунир одними из первых подключились к этой работе, а через некоторое время были справедливо раскритикованы Пертев Наили Боратавом. Пеями Сефа, который был сторонником этого проекта в первые годы модернизации и даже адаптировал некоторые дастаны, стал протестовать против этого процесса в газетах. Он выдвигает идею писать «современные народные книги» вместо того, чтобы одеть Моллу Насреддина в смокинг, заставить Лейли и Меджнун танцевать танго, заставить Короглу носить противогаз. Один из таких писателей, Халит Фахри Озансой, писал: «Çıkan eser yeni bir eser olur ama, eski eserden bir şey kalmaz. Mesela Leyla ile Mecnunu alalım. Bunlar modern tipler değildir. Koroğlu belki modern hayata tatbik edilebilir; ama Kerem Leyla gibileri için bu imkansızdır. Çünkü bunlar birer sembol olmuştur. Modernleşirildikleri taktirde bütün hüviyetlerini kaybederler» // «Новая работа становится новой работой, но от старой работы ничего не остается. Например, возьмем «Лейли и Меджнун». Это не современные персонажи. Короглу, возможно, можно применить к современной жизни; но для таких, как Керем и Лейла, это невозможно. Потому что они превратились в символы. Если их модернизировать, они потеряют всю свою идентичность» (2).

Наибольшие изменения в период модернизации претерпел эпос «Арзу-Камбар» (3). Сразу же после выхода в свет в 1940 году в издательстве Главного управления печати «Арзу и Камбер» Бекир Ситки Кунта, автор подвергся серьезной критике. Otto Spies/Отто Спайс, исследователь турецкого народного романа, писал в своем труде «Türk halk kitapları»

//«Турецкие народные книги»: *«Bekir Sıtkı Kuntun «Arzu Kanber»i pek fazla modernize edilmiş, XX asır ve propaganda elinde pek fazla deyişmiştir»*//«Арзу Канбер» Бекира Ситки Кунта наиболее модернизировалось, многое изменилось под воздействием XX века и пропаганды» (4). Рассмотрим несколько примеров для объективной оценки этой критики. В «Арзу и Канбер», переработанной Бекир Ситки Кунтом, есть такой эпизод: *«Koyün mektebi yeni bir yapı idi..... Kanber de Arzu ile beraber bu memlekette cumhuriyet devrinde kardeş olarak doğdukları başlarında Atatürk gibi büyük bir adam olduğu için çok mesut olduklarını anlıyorlardı»* // «Сельская школа была новостроем.....Канбер и Арзу понимали, что они очень счастливы, потому что родились родными людьми в этой стране в период республики. потому что над их головами стоял такой великий человек, как Ататюрк» (3, 5).

В произведении, ставшем «жертвой» этой модернизации, нет и следа той старомодной школы, где герои вместе учились в большинстве вариантов дастана «Арзу-Камбар». Перед нами уже «новостроенная сельская школа». В этой школе *«duvarlara haritalar asılmıştı... Mektebin muallimi Ankaradaki Muallim mektebinden yeni çıkmış genç, bilgili bir adamdı. Mektep çocuklarına çok iyi bakıyordu. Onlara çok şeyler öğretiyordu. Cümhuriyet bayramında mektebi bayraklarla süsleyordı. Genç muallim bütün köylüleri oraya toplayıp onlara eski padişah idaresinin zulmünden, bundan sonra Cümhuriyetin iyiliklerinden bahsediyor, Atatürkün bütün dünyaya ün salmış büyüklüğünü, Türk olarak dünyaya gelmenin nimetlerini anlatıyordu»*//«на стенах висели карты... Учителем в школе был молодой умный человек, только что окончивший Учительскую школу в Анкаре. Он очень хорошо заботился о школьниках. Он научил их многому. В День Республики они украсили школу флагами. Молодой учитель собрал там всех жителей села и рассказал им о притеснениях старой шахской администрации и преимуществах республики кроме этого, о величии Ататюрка, известного на весь мир, и о благословениях рождения тюрком». (3, 5).

Или же в конце упомянутого произведения свадьба героев происходит в «Холкеви кочжулук гушэси» (как мы говорим, во дворце бракосочетания), Камбер облачается в смокинг, а Арзу – в белое свадебное платье.

Рамзи Корок – один из тех, кто проголосовал за призыв Главного управления печати. В 1937 году им в Стамбуле было опубликовано еще одно измененное издание дастана – «Рассказ об Арзу и Камбаре» (5). В 1941 году новую адаптацию представил Мухаррем Зеки Коргунал. В этом же году книжный магазин «Бозкурт» представляет читателям версию «Арзу и Канбер» Мухаррем Зеки Коргунала (6). В то время этот шаг Главного управления печати подвергся критике и со стороны Пертева Наили Боратава: *«gerek matbuat umum müdürlüğünün, gerekse sözkonusu yazarların halk kitaplarını modernleştirme yönündeki çabaları hikayelerin özgün karakterinin yitirilmesine yol açmış, en önemlisi de halkın kitaplara olan ilgisini azaltmıştır»* // «Усилия Главного управления печати и упомянутых писателей по модернизации народных книг привели к утрате оригинального характера дастанов, а самое главное, это снизило интерес публики к книгам» (7). Как бы ни критиковали, процесс модернизации народного эпоса не закончился в 30-х годах и продолжался до 90-х годов XX века. Наряду с такими любовными дастанами, как «Лейли и Меджнун», «Фархад и Ширин»,

«Ашуг Гариб», «Асли и Керем», «Тахир и Зохра», много раз за последние годы сюжет дастана «Арзу-Камбар» был выбран сюжетной линией для художественных произведений.

В 1968 году Февзи Гёрген под влиянием рукописей дастана, хранящихся в турецких библиотеках, создал новый роман «Арзу и Камбер» (7). В каждой книге для читателя уникальным образом раскрывается причина обращения к народной литературе, рассматриваются факторы, определяющие модернизацию и репрезентацию дастанов. Например, книга Х.Зекаи Йигитлер «Арзу и Камбер», вышедшая в издательстве «Огун» из серии «Турецкие народные сказки», заканчивается такими словами: *«Bazan bir hükümdar sarayından fıskıran, bazan bir yörük çadırından, sazdan söze sözden saza aktarılan, aşık hikayelerimizin kahramanları, birer aşıktır. Sözlü halk edebiyatımızın başladığı günden bugüne dilden dile söylenip gelenleri olduğu gibi yazılı olarak taşbasmaları da bulunanlar vardır. Türk halkı, halkın balözünde şiire ve şaire büyük saygı, sonsuz sevgi duyduğu için bu hikayelere de ifadesi güç bir ilgi duyar. Bazan kendi bal peteğinde, bazan düşünce eleğinde bir çok saz şairlerinin hayatlarını acı ya da tatlı olaylarla ve sazla sözle süsleyerek, oba oba anlatır. Tele verir, sele, yele verir; çin çin öttürür kulağını, halk gülünün; halkın yine kendisine dinletir. Kimi aşıklar da halkımızın bu ilginç geleneğine uyarak, kendi yaşamlarını, kendi sevdalarını, saza verip tellendiren, dile verip dillendiren hikayeler oluşturmuştur. ...Halk edebiyatımızın gönlünde ya da bir türkü dilinde yatan duygulardan, bir esinti sunabilirsek, kendimizi başarılı ve mutlu sayacağız»* // «Герои этих любовных дастанов, которые временами создаются у повелителя во дворце, временами в шалаше чувстванца, переходят из уст к сазу, от саза у устам, влюбленные. С самого начала нашей устной народной литературы существуют те, которые передавались из уст в уста, а также те, которые были найдены в письменных литографиях. Турецкий народ с большим уважением и безграничной любовью относится к поэзии и поэтам, поэтому их очень интересуют эти истории. Иногда в своих сотах, иногда в сите мыслей он, странствуя, рассказывает жизни многих поэтов саза, украшая их горькими или сладкими событиями и сладкими словами. Некоторые ашуги следовали этой интересной традиции нашего народа и создавали истории, в которых их жизнь и любовь ложились на музыку. ... Мы будем считать себя успешными и счастливыми, если сможем дать представление о чувствах, лежащих в основе нашей народной литературы или народных песен» (8).

В 2000 году вышла одна из интересных адаптаций. Издательство «Тимаш» публикует роман «Арзу и Камбер. Пробуждение к сезону роз» Неждета Экичи (9). Интересным аспектом этого издания является то, что автор добавил к этому роману длинное предисловие, которое он опубликовал в виде статьи в журнале «Türk edebiyatı»//«Турецкая литература» «Yazar ile toplum arasında kırılan fay hattı ve ya «Arzu ile Kamber» hikayesinde tahrifat»// «Разлом между автором и обществом или фальсификация в дастане «Арзу и Камбер». В этом предисловии Неждет Экичи, критиковавший предыдущие адаптации Мухаррема Зеки и Бекира Сытки Кунта, указывал на отклонения в их произведениях и на необходимость вернуться к народным дастанам: *«Meselenin özü şudur: Bu hikayeler yeni baştan ele alınmal, üslup sahibi kalemlere «kahramanlar» ve «hikayenin özü» aynı kalmak şartıyla yeniden yazdırılmalıdır. Yazar hikayeleri halkın zevk imbiğinden koparmamaya, özündeki lezzet ve iksiri öldürmemeye ve dilin iyi*

kullanılmasına dikkat edilmelidir. Ancak o zaman varisi olduğumuz medeniyetin sözkonusu değerini bir sanatçı sorumluluğuyla bugünün ve geleceğin insanlarına gelenekteki değişme diyalektiğini de yakalayarak aktarmak ve benimsetmek mümkün olur» // «Вопрос в следующем: эти истории должны быть взятые заново и переписаны, «герои» и «сама история» должна оставаться прежней. Нужно следить за тем, чтобы авторские рассказы не отрывались от вкуса народа, не перебивать в нем вкус и эликсир, и пользоваться хорошим языком. Только тогда можно будет с ответственностью художника передать и принять означенную ценность той культуры, которой мы являемся наследниками» (10, 11).

Садеттин Каплан, адаптировавший дастан «Арзу и Камбар» в 2010 году и написавший одноименный роман, приводит в эпиграфе к книге, упомянутой выше, мемуар Казима Карабекира и завершает ее мыслью «*sekseneyedi yıl sonra, merhumun bu arzusunu bilmeden yerine getirmenin huzuru içindeyiz» // «мы счастливы что, восемьдесят семь лет спустя мы смогли исполнить это желание покойного, сами того не подозревая» (12).*

ЛИТЕРАТУРА

1. Öztürk S. Cumhuriyetin ilk yıllarında halk kitaplarının modernleşdirme çabaları // // Kebikeç insan bilimleri için kaynak araştırmaları dergisi, sayı 21, 2006, s. 47-72
2. Çakan İ. Tek parti döneminde devrim eğitimi tartışmaları bağlamında halk kitaplarının modernizasyonu ve yeniden üretimi // İstanbul Üniversitesi Yakın Dönem Türkiye araştırmaları dergisi, sayı 9, 2006, s. 53-88
3. Kunt B.S. Arzu ile Kanber. Ankara: Alaeddin Kiral Basımevi, 1940, 35 s.
4. Spies O. Türk Halk Kitapları. İstanbul: 1941
5. Korok D.R. Arzu ile Kanber hikayesi. İstanbul: Türk neşriyat yurdu, 1937, 16 s.
6. Korgunal M.Z. Arzu ile Kanber. İstanbul: Bozkurt, 1941, 48 s.
7. Boratav P.N. Halk Hikayeleri ve Halk Hikayeciliği. İstanbul: 1946.
8. Görgeç F. Arzu ile Kanber. İstanbul: Sağlık kitabevi, 1968, 48 s.
9. Yigitler H.Z. Arzu ile Kanber // Türk halk masalları» seriyası (ili namelüm)»
10. Ekici N. Arzu ile Kamber. Gül mevsimine uyanmak. İstanbul: Timaş yayınları, 2010, 95 s.
11. Ekici N. Yazar ile toplum arasında kırılan fay hattı ve ya «Arzu ile Kamber» hikayesinde tahrifat // Türk edebiyatı dergisi, şubat, 2000.
12. Kaplan S. Arzu ile Kanber. İstanbul, Alioğlu yayınevi, 2010, 127 s.

Ч. Эфендиева,

др. философии по фил. наукам, доцент,
ведущий научный сотрудник
Институт фольклора НАНА, Баку, Азербайджан
cicek71@mail.ru

О ПАРЕМИЧЕСКОЙ ОСНОВЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ

Аннотация. В статье рассматриваются озаглавленные паремиологическими единицами азербайджанские фольклорные тексты с одинаковой сюжетной схемой. Таким образом, одна и та же сюжетная основа может получать различную интерпретацию и в силу этого соотноситься с разными паремиями. В связи с этим рассматриваются несколько фольклорных текстов о добре и судьбе. Актуальность темы исследования определяется растущим интересом среди фольклористов к богатому потенциалу паремиологических единиц в фольклорном дискурсе. Основной целью работы является анализ паремиологических единиц в фольклорных текстах в связи их значимости в композиционной структуре текстов. Теоретико-методологическую основу данного исследования составили фундаментальные труды известных ученых в области паремиологии. Объектом исследования являются фольклорные тексты таких регионов Азербайджана, как Казах, Масаллы, Нахичевань, Карабах и Борчалы. Предметом исследования являются основанные на паремиологических единицах сюжеты указанных текстов. В исследовании был использован метод дискурсивного анализа, предполагающий комплексное толкование смысла фольклорного текста.

Ключевые слова: пословицы, поговорки, фольклорный текст, сюжет, азербайджанские паремиологические единицы, фольклорный дискурс, добро, судьба

Annotation. The article deals with Azeri folklore texts titled with paremiological units with the same plot scheme. Thus, the same plot basis can receive a different interpretation and, therefore, be correlated with different proverbs. In this regard, several folklore texts about goodness and fate are considered. The relevance of the research topic is determined by the growing interest among folklorists in the rich potential of paremiological units in folklore discourse. The main purpose of the work is the analysis of paremiological units in folklore texts in connection with their significance in the compositional structure of texts. The theoretical and methodological basis of this study was the fundamental works of famous scientists in the field of paremiology. The object of the study is the folklore texts of such regions of Azerbaijan as Kazakh, Masalli, Nakhichevan, Karabakh and Borchali. The subject of the research is the plots of the indicated texts based on paremiological units. The study used the method of discursive analysis, which implies a complex interpretation of the meaning of the folklore text.

Key words: proverbs, sayings, folklore text, plot, Azerbaijani paremiological units, folklore discourse, goodness, fate

Введение. Фольклор – это самовыражение народа, он происходит в языке, ритуальных представлениях, народных танцах и театрах. Ученые-фольклористы пытаются увидеть особую национальную специфику мировосприятия того или иного народа или, наоборот, стремятся выявить универсальные категории, общечеловеческие принципы, присущие различным этническим картинам мира. Паремии же позволяют лучше понять духовный мир человека, ближе прикоснуться к сокровищнице народной мудрости.

Пословицы и поговорки, как известно, являются своеобразным «сгущением мысли» [1, с. 12]. Большая их часть отражает типичные случаи или ситуации, с которыми сталкивается общество. Совершенно естественно, что вечные темы отражаются не только в пословицах и поговорках (и вообще в фольклоре), но и разрабатываются в литературном творчестве. При этом нельзя утверждать, что пословица образует идею произведения – идея, в основном, складывается в результате взаимодействия содержательных компонентов различных уровней. Тем не менее, паремическая основа произведения может служить важным критерием типологической ориентации художественных, в частности фольклорных дискурсов.

Паремическая подоплека фольклорных текстов. Рассмотрим такие характерные случаи, когда многочисленные фольклорные тексты могут строиться на основе одинаковой сюжетной схемы. Надо сразу отметить, что здесь речь идет уже об ином уровне: если сюжетная схема более соотносится с планом референции, с более формальным, композиционным уровнем, то в случае пословично-поговорочных выражений речь идет уже в большей степени о плане интерпретации, смыслового развития сюжета, которая тесно соотносится с идейным содержанием произведения. Итак, одна и та же сюжетная основа может получать различную интерпретацию и в силу этого соотноситься с разными паремиями. В связи с этим рассмотрим, например, фольклорные тексты о добре и судьбе.

В паремиологическом фонде всех народов существует много пословиц и поговорок о добре, например, в словарях А. Гусейнзаде и И. Гамидова есть такие пословицы, как «*yaхşılıq elə ki, başına gəlsin* (делай другим добро-будешь сам без беды); *yaхşılıq et, at dəryaya: baliq bilməsə, xaliq bilər* (кинь хлеб-соль назад, очутится впереди); *yaхşılıq yerdə qalmaz, yaхşılıq itməz* (добро не умрет, а зло пропадет)» и пословицы, посвященные неблагодарным людям, то есть не ценящим доброту, например, «*yaхşılığa yamanlıq, kor eşşəyə samanlıq*» («за добро добром платить – спину не ломит»), «*yaхşılıq bilməyən adam adam sayılmaz*» (плох человек, коли добра не знает), «*yaхşılıq elə, minnət qoyma*» (добрым делом не кори), *kimə yaхşılıq elədin özünü ondan qoru* «берегись того кому сделал добро» [2, с. 344-345, 68, 221; 3, с. 381-382]. Именно последние пословицы по смыслу эквивалентны пословице, использованной в заглавии казахского предания «*Yaхşılığın axırı pislikdir*» («Совершив доброе взамен, получишь худое»). Здесь речь идет о том, как один мужик, несмотря на спасение змеи, все равно был ужален ею [4, с. 27-28].

Например, рассмотрим следующее казахское предание, название которого по смыслу и структуре соответствует паремиологическим единицам: «**Haqqı qanap qonar keçər, danan ölər köçər**» «если правитель добрый и справедливо управляет государством, то он будет жить вечно, а если – несправедливо, то будет порицаем, умрет и никто его не вспомнит («*yaqxılıq edib haqla ölkəni idarə edən qonar keçər, haqqı danan ölər köçər*»). Данная единица не зафиксирована в паремиологических словарях, но эквивалентные ей пословицы имеются в словарях А. Гусейнзаде и И. Гамидова, например, *haqq deyəm məhrum olmaz* «кто правдив, тот спокоен», *haqq iş gündən aydındır* «правда светлее солнца», *haqq verən haqq götürər* и т.д. [3, с. 636; 2, с. 179; 5, с. 201-202]. В данном предании говорится, что после того, как визирь написал на кольце падишаха пословицу *haqqı qanap qonar keçər, danan ölər köçər*, поступки падишаха изменились; он, если кого-нибудь хотел казнить, то прочитав надпись на кольце, менял свое решение и велел помиловать человека [4, с. 26-27].

В нахичеванской сказке «**Yaqxılığa yamanlıq**» («*yaqxılığa yamanlıq, kor eşşəyə samanlıq*» «за добро добром платить – спину не ломит») речь идет о слуге с безобразным лицом, которого купил один купец. Причина такого лица в том, что змею, спасшую его от верблюда, слуга выдал слугам шаха. Поэтому змея плюнув на него, обезобразила его лицо, тем самым она отомстила слуге за предательство [6, с. 158-159].

Название нахичеванского предания «**Kim nə edər, özünə edər**» (кто что делает, самому себе делает) подобно паремии и по структуре, и по смыслу, хотя в паремиологических словарях она не зафиксирована, но эквивалентные ей по смыслу паремии указаны в словарях А. Гусейнзаде и И. Гамидова «*özü etdi özünə külü tökdü gözünə, özü özünə eyləyəni çarə uoxdur*» «накликал беду на свою голову», «*özü özünə eyləyəni el yığılsa, eyləyə bilməz*» «всяк сам себе и друг, и враг» [3, с. 533-534; 2, с. 295]. В этом тексте речь идет об одной женщине, часто слышащей от дервиша фразу «кто, что делает, самому себе делает», ей так надоело это слышать, что она решила отравить его лепешкой. А дервиш, купивший у нее лепешку, поделился им с голодным всадником, который им и отравился. Всадник же оказался сыном этой женщины. Только после этого она поняла, что значит эта фраза [6, с. 49-50].

В карабахской сказке «**Balıği at dəryaya, balıq bilməsə də, xalıq bilər**» («Кинь хлеб-соль назад, очутится впереди») говорится о слепом падишахе, глаза которого могут снова видеть благодаря рыбе. Падишах выгоняет из дворца сына, поймавшего и отпустившего в море рыбу. История заканчивается тем, что бог вознаграждает сына падишаха счастливой судьбой, сделавшего доброе дело [7, с. 182-191].

А карабахское предание «**Nə tökərsən aşına, o da çıxar qaşığına**» («Что положишь в котел, то и будет в ложке») посвящено слепой матери, которая просит сына принести ей шашлык. Но невестка готовит шашлык не из мяса, а - из лягушек. Проходит время, состарилась и невестка, теперь она просит сына принести ей шашлык. Также, как она поступила со своей свекровью в свое время, так и невестка поступает с ней. На что она сказала невестке, «что положишь в котел, то и будет в ложке» («*nə tökərsən aşına, o da çıxar qaşığına*»)) [8, с. 158-159;

9, с. 84]. Итак, несмотря на то, что в названиях текстов использованы разные пословицы, но они все о добре и сюжет в них развивается одинаково, хотя образы и ситуации разные.

Рассмотрим теперь пословицы и поговорки о судьбе: *alın nə yazılıb, onu görəcəк, yazıdan (alın yazısından) qaçmaq olmaz, yazılan pozulmaz (yazıya pozu yoxdur)* (кому что на роду написано; чему быть, того не миновать; от судьбы не уйдешь; что написано пером, не вырубишь топором); *əcəldən başqa hər şeyə çarə tapılar (əcələ çarə yoxdur)* (на жизнь, на смерть поруки нет, от смерти не отмолишься); *tale insanla oynaуır* (судьба придет, ноги сведет, а руки свяжет); *təqdir ilə yazılan tədbir ilə pozulmaz, təqdirə tədbir olmaz* (никто от своего року не уйдет) [3, с. 58, 341, 386, 594, 598; 5, с. 378, 385, 420; 2, с. 45, 354, 151, 320].

В казахском предании «*Taledən boyun qaçırmaq olmaz*» («От судьбы не уйдешь») говорится о том, что одна женщина, боясь потерять единственного сына, убегает из деревни, в которой бушует эпидемия. Встречаясь с дьяволом, она просит сохранить жизнь сыну. Однако однажды, когда женщина пекла лепешки, сын ее упал в огонь и сгорел. С тех пор все говорят, что «от судьбы не уйдешь» [4, с. 23].

А в этой масаллинской сказке «*Taleyi dəyişdirmə*» («Судьбу не меняй»; *tale insanla oynaуır* (судьба придет, ноги сведет, а руки свяжет) не было использовано ни одной пословицы, как видно, название тоже не пословица. Однако сюжет данного текста полностью соответствует пословице *Alın yazısı*, что означает «чему быть, того не миновать». В сказке говорится об одном человеке, который хочет изменить свою судьбу. Во время поиска такого человека, он встречает льва, финиковое дерево и т.д. В конце никто не хочет менять свою судьбу, тогда лев съедает вечно недовольного своей судьбой человека. Мораль такова: будь всегда благодарен богу за судьбу! [10, с. 137-142].

А в казахской сказке «*Alın yazısı*» («*yazıdan (alın yazısından) qaçmaq olmaz*» «чему быть, того не миновать») речь идет о сыне падишаха, которому провидец предрек смерть в 15 лет. Падишах, не поверив, велел отрубить голову провидцу. Но действительно в день, когда сыну падишаха исполнилось 15 лет, его ужалила змея, с которой он дружил все эти годы. В конце рассказа говорится, что написано на лбу, то и будет [4, с. 310-311].

В шекинской сказке «*Yazıya pozu yoxdu*» («что написано пером, то не вырубишь топором») речь идет о человеке, предписавшем сыну падишаха женитьбу на дочери пастуха. Сын падишаха собираясь ее убить, только ранит ее в колыбельке. Проходит время она становится очень красивой и сын падишаха, увидев ее, хочет жениться на ней. Случайно, увидев ее рану на животе, он узнает, что эта та дочь пастуха, которую он собирался убить. Значит, правда, «что написано пером, то не вырубишь топором» [11, с. 285].

В одноименной карабахской сказке «*Yazıya pozu yoxdur*», состоящем из трех текстов, в которых говорится о судьбе детей бедняков и падишахов, им предрекалась женитьба, но в противовес судьбе падишахи что бы не предприняли, все равно их дочь или сын связывали судьбу с бедняками - *yazıya pozu olmaz, təqdirə tədbir olmaz* [7, с. 244-259]. Только в этом тексте пословица *yazıya pozu olmaz, təqdirə tədbir olmaz* (или *təqdir ilə yazılan tədbir ilə pozulmaz*)

(никто от своего року не уйдет) использована в полной форме, где «*taqdir - qismət, nəсіб, tale*» означает «судьба, рок» [5, с. 385; 12, с. 101; 13, с. 479-480].

Карабахская сказка «*Əcəldən qaçmaq olmaz*» (на жизнь, на смерть поруки нет; от смерти не отмолишься) состоит из трех текстов о несчастной судьбе детей, которые по разным стечением обстоятельств погибают [7, с. 270-273].

Эти тексты о судьбе также, как и тексты о добре имеют одинаковое развитие сюжета, но с разными образами и ситуациями. Таким образом, это и является отличительной чертой паремиологических единиц, привносящих в текст особый колорит, своеобразие в развитии сюжетных линий, что свидетельствует о богатстве пословично-поговорочного фонда азербайджанского народа.

Заключение. Данное исследование показало, что пословицы и поговорки, являясь концентрированным выражением мысли, отражают наиболее характерные в социально-культурном плане ситуации и поэтому играют чрезвычайно важную роль в создании фольклорных текстов.

Было выявлено также, что одна и та же сюжетная основа фольклорного текста может получать разную интерпретацию и в силу этого соотноситься с разными паремиями. В связи с этим было рассмотрено несколько фольклорных текстов о добре и судьбе, имеющие одинаковое развитие сюжета, но с разными образами и ситуациями. Это и является отличительной чертой паремиологических единиц, привносящих в текст особый колорит, своеобразие в развитии сюжетных линий, что свидетельствует о богатстве пословично-поговорочного фонда каждого, в частности и азербайджанского народа. Таким образом, данное исследование фольклорных текстов создает условия для более ясного представления фольклорной картины мира каждого народа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Потебня А.А., Эстетика и поэтика, Москва, Искусство, 1976. 614 с.
2. Həmidov İ., Axundov B., Həmidova L., Azərbaycanca-rusca, Rusca-azərbaycanca atalar sözləri və zərbi-məsəllər lüğəti, Bakı, «Təhsil», 2009, 560 s.
3. Hüseynzadə, Ə. Atalar sözləri və məsəllər. Bakı, «Elm və təhsil», 1985, 690 s.
4. AFA: Azərbaycan folkloru antologiyası, XXI-ci kitab, Qazax örnəkləri, Bakı, «Elm və təhsil», 2012, 376 s.
5. Atalar sözləri, red. İ. Abbaslı, tərtib edən M.Yaqubqızı, Bakı, «Nurlan», 2013, 476 s.
6. AFA: Azərbaycan folkloru antologiyası, XXIII kitab, Naxçıvan örnəkləri, II c., Bakı, «Elm və təhsil», 2012, 332 s.
7. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, (layihə rəhbəri M. Kazımoğlu (İmanov)), AMEA Folklor İnstitutu, Bakı, «Elm və təhsil», 2012, III-cü kitab, 468 s.
8. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, (layihə rəhbəri M. Kazımoğlu (İmanov)), AMEA Folklor İnstitutu, Bakı, «Elm və təhsil», 2018, X-cı kitab, 383 s.
9. BFÖ: Borçalı folklor örnəkləri, AMEA Folklor İnstitutu, (redaktor M. Allahmanlı), Bakı, «Elm və təhsil», 1-ci kitab, 2013, 328 s.
10. MFÖ: Masallı folklor örnəkləri, AMEA Folklor İnstitutu, 2-ci kitab, layihə rəhbəri M. Kazımoğlu, tərtib edən F. Bayat, Bakı, «Nurlan», 2013, 400 s.
11. AFA: Azərbaycan folkloru antologiyası, Şəki-Zaqatala folkloru, XIII, Bakı, AMEA Folklor İnstitutu, 2005, 549 s.
12. ADİL: Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti, redaktor A.Axundov, III c., Bakı, «Çıraq», 2000, , 416 s.
13. ARL: Azərbaycanca-rusca lüğət IV c., Bakı, BSU, «Şərq-Qərb», 2006, 984 s.

Guliyev H., doç. dr.

AMEA Folklor İnstitutu

Bakı, Azerbaijan, quliyevh@mail.ru

AZERBAIJAN DİLLİ SANAL SOSYAL ORTAMDA KORONAVİRÜS PANDEMİSİNİN FOLKLORİK TEZAHÜRLERİ

Annotation. The effects of the coronavirus pandemic manifested itself in all areas of social life. Undoubtedly, the traces of the pandemic in the socio-cultural context will be the subject of research for many years. Social chaos and crisis, isolation and limitations, the folkloric effects of the dramatic situation in a metaphorical-symbolic context will always be interesting as the cultural reaction of modern man. Accompanied by these conditions, the article analyzes the folkloric effects of the coronavirus pandemic in the Azerbaijan languaged virtual social environment. As a result of the research, it was determined that the pandemic affected the emergence of the carnivalistic process in the context of the relationship between individual anxieties and collective fears. In this context, it was emphasized that in Azerbaijan languaged virtual social environment comic, ironic and parodic reactions emerged against the contagious disease. In the study, it was concluded that the Azerbaijani language virtual social environment responded to the pandemic that emerged in the global context at the semiotic stage and folkloric phenomena emerged.

Keywords: coronavirus, internet folklore, Azerbaijan languaged virtual social environment, folkloric effects

Аннотация. Последствия пандемии коронавируса проявились во всех сферах общественной жизни. Несомненно, следы пандемии в социокультурном контексте еще долгие годы будут предметом исследования. Социальный хаос и кризис, замкнутость и ограниченность, фольклорные эффекты драматической ситуации в метафорически-символическом контексте всегда будут интересны как культурная реакция современного человека. В этих условиях в статье анализируются фольклорные эффекты пандемии коронавируса в азербайджаноязычной виртуальной социальной среде. В результате исследования установлено, что пандемия повлияла на возникновение карнавального процесса в контексте взаимосвязи индивидуальных тревог и коллективных страхов. В этом контексте подчёркивалось, что в азербайджано язычной виртуальной социальной среде возникли комические, иронические и пародийные реакции на заразную болезнь. В ходе исследования был сделан вывод, что азербайджаноязычная виртуальная социальная среда отреагировала на пандемию, на семиотическом этапе и в этом контексте возникли фольклорные явления.

Ключевые слова: коронавирус, интернет-фольклор, азербайджаноязычная виртуальная социальная среда, фольклорные эффекты.

Giriş. İlk olarak Aralık 2019'da Çin'in Hubei Eyaletine bağlı Wuhan şehrinde ortaya çıkan ve kısa sürede büyük kayıp ve ölümlere neden olan SARS-COV-2 (Covid-19) – Koronavirüs pandemisi, sosyo-kültürel ve sosyo-kültürel alanda da -psikolojik alanda da etkisini göstermiştir. «Hastalığın farklı klinik seyri, yaş grupları ve prevalansı dikkate alındığında; konunun tıbbi boyutuyla sınırlı kalmayacağı, sosyo-kültürel, etik ve ahlaki, hukuk, eğitim, turizm, ekonomi, tarım, halk sağlığı açısından da bazı olumsuz etkilerinin olabileceği tahmin edilebilir» [12, c. 15]. Pandemi ülkeler, devletler, halklar arasında mesafe olmadığını, internet ve dijital dönüşümler sayesinde sınırların ortadan kalktığını bir kez daha gösterdi.

Aynı zamanda insan faaliyetinde iletişim ve bilgi alışverişinin vazgeçilmezliği pandemi sürecinde daha net ve keskin bir şekilde hissedilmeye başlandı. Fiziksel izolasyonun bir zorunluluk haline geldiği günlerde, internet üzerinden sosyalleşmenin varlığı trafik yoğunluğunda kendini gösterdi. Binlerce yıldır yüz yüze iletişim ve temasın şekillendirdiği sosyal çevre ve onu oluşturan bireylerin fiziksel temas ve ilişkiden dışlanması, öncelikle belirsizliği ve kafa karışıklığını beraberinde getirmiştir. Koronavirüsün hızla yayılmaya başladığı ilk günlerde, insanlığın 21. yüzyıla kadar edindiği bilimsel-teknolojik «cephanelik», yani akılcı tıp bilimi bir anda «güçsüz» hale geldi.

Tüm dünyada «evde kal» çağrılarının tek çıkış yolu olduğu koşullarda, hayatı dört duvar arasına sıkıştırmak (ve sıkıştırmak), günlük hayatın rutinini sert bir şekilde değiştirmek, psikolojik uyum sorunlarının ortaya çıkmasına da katkıda bulundu. Elbette insanların beklenmedik bir şekilde böylesine kritik bir duruma düşmesi, duygusal-psikolojik seferberliği, kendini korumayı ve çıkış yolu aramayı tetiklemiştir. Akılcı tıbbın ölümcül bir hastalık karşısında «çaresiz» kalması, «bilimsel uzlaşmaya dayalı bir yaklaşımın olmaması» [11, c. 279], insanların biyolojik enfeksiyondan önce psikolojik enfeksiyonu [1, c. 184], bulaşıcı bir hastalığın «bilimsel imajının» olmaması [13] vb. bu tür süreçler tehlike yelpazesinin hızla genişlemesine, duygusal-psikolojik etkilerinin bilimsel anlayış karşısında ortaya çıkmasına, bunun yanı sıra inanç ve tecrübeye dayalı halk hekimliğinin açılmasına ve folklorik yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. «Ulusal veya uluslararası düzeyde stresli ve travmatik olayların genellikle yeni folklor yaratılmasını teşvik edebileceği» fikrinin açık bir kanıtını bir kez daha görmüş olmamız tesadüf değildir [4, 303].

Koronavirüs pandemisinin etkileri, bulaşıcı hastalığın yalnızca tıbbi-biyolojik özellikleri ve parametreleri açısından değil, aynı zamanda modern dijital gerçeklikler - bilgi toplumu gerçekleri, daha doğrusu bilgi savaşları ve güvenlik açısından da dikkat çekiyor. Böylece virüsün bilgi güvenliği ve devletlerin egemenliği açısından stratejik bir araca dönüşmesi, biyolojik sorunların yanı sıra küresel ölçekte sosyo-ekonomik, sosyo-politik ve sosyo-psikolojik gerginliğe neden olmuştur. Salgının biyolojik ölçek ve aralığının pandemik sınırına ulaşmasında hastalığın psikolojik etkilerinin, hastalığın fiziksel göçünden daha hızlı rolü açıkça görülmektedir.

T.A.Chaiuk ve O.V.Dunaievska yazıyorlar ki, «Foucaultcu yaklaşıma göre, kitlesel enformasyon medyası sosyal dünyamızı şekillendirir ve bir korku kültürünü teşvik ederek günlük yaşam rutinlerinin, sosyal beklentilerin ve kamusal söylemin değişimini etkileyebilir» [1, c. 187]. Kuşkusuz internetin, sosyal medyanın ve sosyal ağ platformlarının mevcut durumu, popülerlik düzeyi ve erişilebilirliği, bilgiyle beslenen toplum üzerinde daha derin bir denetime olanak

sağlamaktadır. Çeşitli teknolojik müdahaleler sayesinde belli bir fikrin veya davranışın kısa sürede trend olması, kendi çevresinde taraftar toplaması, genel kitleye yayılması günümüzde yaygın olarak uygulanmaktadır.

Suçluluk ve ceza bağlamında koronavirüs: folklorik etkilerin sosyo-psikolojik oluşumu. Konuya suçluluk ve ceza korkusu bağlamında bakıldığında Corona virüsünün karnaval karakteri kendini gösteriyor. Toplum, hastalık karşısında yaşadığı duygusal şoku, kolektif tepki modelleri ve deneyimleriyle somutlaştırır. Yani, burada bireysel korkular kolektif korkularla ilişkilendirilir ve dünyanın sonuyla ilgili apokaliptik, eskatolojik fikirler yeniden güncelleştiriliyor. Suç ve ceza bağlamında konuya yaklaşım inanç psikolojisine değinmeyi zaruri kılıyor. Çünkü koronavirüsün kaynağı, nasıl yayıldığı veya tedavisi vb. ile ilgili folklorik olguların üzerinde temellendiği düşünce sistemi inanç psikolojisi veya inandırıcılık sorunudur. M.Duman, korona hikayelerine atıfta bulunarak, «Böylece, bilinmezlik kurgusal düzlemde ortadan kalkar. İnsanlar bu kurguya inandıkları için rahatlar» [3, c. 67]. Yani insanlar bilinmeyi bilinene çevirmek için inandıkları kurguları yaratırlar.

Sosyal antropolojik bağlamda ele alındığında koronavirüsle ilgili ortaya çıkan komplo teorilerinin veya yorumlarının ortaya çıkmasındaki en önemli noktalardan biri inandırıcılık meselesidir. «Kim» sorusu, insanın neden-sonuç ilişkisi kurma çabasında her zaman yer alır. Bu soru, insanın aklına gelen ve geçmişteki olay ve olayların sebebini araştıran bir sorudur [10, c. 1190]. Ayrıca, «verilen cevabın inanılır, hatta inanılması arzu edilir olması, cevabın doğru ya da yanlış olmasından daha önemlidir» meselesidir [10, c. 1190]. Bu yaklaşım iki görüş içermektedir. Birincisi, komplo teorileri neden-sonuç zincirine kim sorusunu ekler ve burada suçlu arayışı kendini gösterir. İkincisi, komplo teorileri tarafından verilen cevap teori makul olanı değil, yani inanç psikolojisinin temelinde önerileni kabul eder. A.Kittan'ın yalan haberler hakkındaki görüşü de inandırıcılığa odaklıdır: «Bireysel sahte haberler genellikle derin- oturmuş inançlardır ve insanlar bu hikayeleri ya gerçekten inandıkları için ya da bu hikayeler zaten kendi inanç sistemlerine uyduğu için inandırıcı göründükleri için paylaşırlar» [9, c. 409]. Aslında, «sosyal medya platformlarında çeşitli amaçlar ve ilgi alanları için oluşturulan «sahte haberler» («sahte haberler» hakkında bakınız: [6]) folklor açısından, A. Kitta'nın vurguladığı gibi, bir yandan inanca dayalı olsalar da, diğer yandan «tehlikeli durumlar ve genellikle bir sosyal kontrol unsuru olarak potansiyel korkuları ve endişeleri, uyarıları ifade ederler» [9, c. 406]. Bu ve benzeri hususları dikkate alan M. Duman, «yalan haber metinleri, belli bir siyasi anlayış, din veya kurum ve şahıslar etrafında oluşan inançları yansıttıkları için ve bu inançların insan hayatında doğrudan etkisi gözlemlendiği için elektronik kültürel aktarım ortamında oluşturulan inanç temelli metinler olarak değerlendirilebilir» [2, c. 981]. Dolayısıyla komplocu yaklaşımların ve hikayelerin, asılsız haberlerin ve söylentilerin dayandığı psikolojik platform, kişinin inanç sistemidir. İnanç sistemi rasyonel muhakemeyi ve mantığı «ikinci plana» aldığı için daha duygusal bir ilişkiye ihtiyaç vardır. Bu, bulaşıcı bir hastalıkla karşı karşıya olan bir kişinin çocuksu korku ve endişelerinin «gerçekleşmesi» ve kendini ifade etme fırsatı bulması için koşullar yaratır.

Azerbaycan dilli sanal ortamda koronavirüs salgını: komik, ironik ve parodik tezahürler. Azerbaycan dilli sanal ortamda koronavirüs salgını ile ilgili folklorik gerçekler hem içerik hem

de biçim açısından zengindir. Böylece bulaşıcı hastalığın yarattığı kaygı, kolektif zihinde hem komik hem de ciddi olarak kendini göstermiştir. Aynı zamanda Azerbaycan dilli internet folkloru örneklerinde zaten popüler hale gelen görseller üzerinden pandemiye verilen tepkiler, yerel sosyo-kültürel çevrenin özelliklerine göre yorumlanması dikkat çekiyor.

Mona Lisa'nın farklı durum ve bağlamlara ilişkin resimlerinin internetin farklı dillerdeki sosyal platformlarda paylaşıldığı bilinmektedir. Bu resimler, bireylerin mevcut durum ve olaylara toplu tepki modelinde oluşturdukları ünlü Mona Lisa portresinin bilinen folklorik örnekleri olarak dikkat çekmektedir. Bu örnekler arasında Coronavirüs ile ilgili gerçeklere odaklanalım:



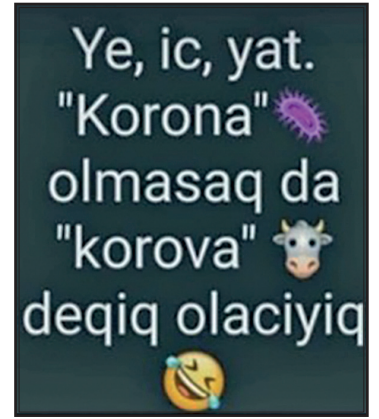
URL – 1

Veya aynı konu biraz farklı bir biçimde ilgi odağına getirilir:

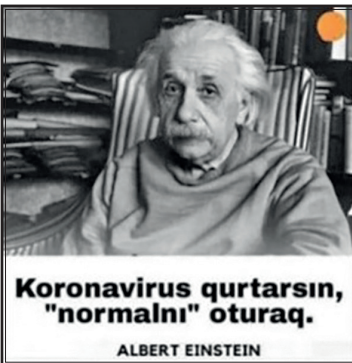
URL – 2

Görünüşe göre folklorik olgular, Mona Lisa'nın tarihi tablosunun tahrif edilmesinden yola çıkarak yaratılan «caps» örnekleridir. İlk örnek maske takmaya verilen folklorik bir tepki,

ikincisi ise «evde kal» çağrısı. İlk örnekte maske sorunu normal karşılanırken, ikinci olguda evde kalmaktan aşırı kilolu olan Mona Lisa resmedilmiştir. Pandemi sürecinde sokağa çıkma yasağının bir sonucu olarak insanların hareketsiz yaşam tarzı, stres ve gerginliğin ve aynı zamanda aşırı gıda alımının obezite ve fazla kiloya yol açtığını belirtmek gerekir. İnsanlar bu durumu komik bir şekilde, eve giren ve çok kilo alan kişilerin kapıdan dışarı çıkamaması ve aşırı derecede şişkin olmaları şeklinde yorumlamışlardır.



Azerbaycan dilli sanal ortamda çok popüler olan Albert Einstein imajının da Coronavirüs bağlamında ilgi odağı olması gayet doğal:



URL – 3

Görüldüğü üzere Albert Einstein imgesi örneğinde Corona virüsü pandemisinin yarattığı kısıtlama ve toplumsal gerilim, «normalni oturalım» modelinde folklorik olguların ortaya çıkmasına neden olmuştur. İlk örneğin 14 Mart 2020'de tescil edilmesi, Azerbaycan dilli sanal ortamın süreçlere aktif tepkisinin bir örneğidir.

Albert Einstein'ın «normalni oturalım» ifadesi, Azerbaycan dilli sanal çevrede yaygın olan «bir şeyler bitsin...» modelindeki fikrin ikinci kısmıdır. Genel olarak bu tür olgulardan da görülebileceği gibi, koronavirüs pandemisinin toplumsal yaşamda yarattığı gerilim,

zamanı işaretleme ve onu bir takım işaretlerle anma folklorik teknolojisine eklenmiştir. Belli bir süre sonra insanlar bu aşamayı Corona öncesi, Corona sırası ve Corona sonrası olarak işaretleyecek gibi görünüyor. Astrid Erll'in Covid-19 dalgasının yeni toplumsal ritimler ortaya çıkardığını belirtmesi ve kolektif hafızayı Korona açısından «öncesi, sırası, sonrası» şeklinde analiz etmesi tesadüf değildir [5, c.862].

Koronavirüs pandemisi, kolektif düşüncede bilinmeyen bir varlık olarak kavrandığından, belirsizlik ve varlığı ile yokluğu arasındaki keskin zıtlıklar ortaya çıktı. Özellikle pandemi sırasında meydana gelen ölümlerin bulaşıcı hastalıkla ilgili olup olmadığına dair çok sayıda folklorik gerçek ortaya çıkmıştır. Metaforik olarak bu örneklerde çarpıcı olan, ölüm olgusunun komik ve ironik bir şekilde yorumlanmasıdır:

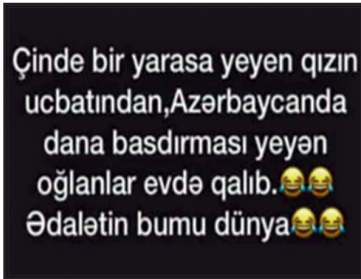
URL – 5



Pandemi döneminde Azerbaycan dilli sanal ortamda yayılan bu folklorik olguda, 2020'den bu yana farklı hastalıklara – bacak kırıklığı, kalp krizi, kulak enfeksiyonu üzerine koronavirüs teşhisi konduğuna dikkat çekildi.

Komple senaryolarında olduğu gibi burada da dikkat çeken ana noktalardan biri «suçlu arayışı» meselesidir. Azerbaycan dili sanal ortamda suçlu olarak «çinliler» gösteriliyor gibi görünüyor. Özellikle Çin mutfağının egzotizmi burada vurgulanmıştır:

URL – 7



Görüldüğü üzere Azerbaycan dilli sanal ortamda derlediğimiz bu folklorik olguda çinlilerin yarasa yemesi ve Koronavirüs pandemisinin ortaya çıkmasıyla ilgili dünya gündemindeki komple senaryolarına folklorik tepki yapılmıştır.

Dikkat çeken noktalardan biri de azıcık zaman farkıyla dünyayı saran koronavirüs pandemisinin kolektif irrasyonel korkular bağlamında aynı olaya etnik, yerel, spesifik özelliklerle donatılmış folklorik olgular üretmesidir. Çin mutfağına karşı önerilen «dana pastırması», «dolma», «bozbaş», «kellepaça» vb. gibi ulusal mutfak örnekleri de etnik-ulusal özelliği ve yerel düşünceyi temsil etmektedir. Aslında koronavirüs pandemisi örneğinde tespit ettiğimiz bu örüntü internet folklorunun önemli özelliklerinden biridir. İnternetin geniş iletişim olanakları sayesinde yerel ya da küresel düzeyde meydana gelen herhangi bir olayın toplumsal bir gerçeklik olarak ilgi odağı haline getirilmesi, onun çevresinde sosyo-kültürel yaratıcılığın oluşması ve sonuç olarak folklorik tezahürlerin ortaya çıkması, yerel dil ve kültürel özellikler bağlamında vücut buluyor.

Aynı zamanda bu örneklerin analizinden başka bir sonuca varmak da mümkündür. Böylece geleneksel düşüncenin (bilimsel bilgi ve dünya görüşü) rasyonelliğinin, koronavirüs pandemisi

ile bağlantılı olarak ortaya çıkan folklorik olgularda ağırlığının arttığını görüyoruz. «Teknik buluşlar, kültürel etkilerinden başka insanların gerçekliği deneyimleme ve algılayış biçimi izerinde donuşumlar yarattığı için özelde bireyin, genelde ise toplumun imgelemine şekillendirme inisiyatifine sahiptir» [7, c. 631]. Yazara göre teknolojik ilerleme ve bilimsel düşünce 21. yüzyılın ütöpik manzarasını da belirlemiştir [7, c. 631]. İnternet folkloru örneklerini, özellikle de koronavirüsle ilgili bir takım folklorik gerçekleri ortaya çıkaran düşüncenin, içerik olarak da akılcı bilimsel bilgilerle zenginleştiğini görmek mümkün.

Koronavirüs ile ilgili folklorik gerçekler arasında özellikle karantina rejimi ile ilgili yasalara verilen folklorik tepkiler dikkat çekiyor. Özellikle, 11 Mart 2020'de koronavirüs salgınının Dünya Sağlık Örgütü tarafından bir pandemi olarak ilan edilmesi [23] büyük endişe ve gerginliğe neden oldu. Salgının duyurulması beraberinde sayısız yasağı ve bulaşıcı hastalıktan korunmak için gerekli önlemleri getirdi. Başlangıç aşamasında hastalıkla mücadelede hiçbir hazırlığı olmayan resmi tıp dünyanın her yerinde en önemli 3 zorluğu ortaya koydu: sosyal izolasyon, tıbbi maske, dezenfektan kullanımı (alkol vb.). Böylesine yasaklar binlerce yıldır fiziksel temas, yüz yüze iletişim ve ilişkiler içerisinde var olan insanlarda sarsıcı etki yaptı. Özellikle sosyal izolasyon talebi, daha doğrusu fiziksel izolasyon, «evde kal» çağrıları insanları tamamen «yeni, alışılmadık, hayal edilemez bir duruma» [8, c. 12] soktu.

Koronavirüs pandemisinin yayıldığı dönemde «sokağa çıkma yasağı» ve «evde kal» çağrıları sosyal ortamda daha fazla yankılanmaya başladı. Toplum, insanların aniden evlerine kapanmasını kabul etmedi. O dönemde yaşanan folklorik olaylar bunun açık bir örneğidir:



URL – 8

«Çöp atmak» için evden çıkma bahanesi, yerli filmlerimizin parodik yorumuyla folklorize ediliyor:

URL – 9

Yurt dışı seyahatlerin ertelenmesi, turistik gezilerin aksaması, tatil planlarının iptal olması özellikle yaz aylarında bu durumu yansıtan folklorik

tepkilerin ortaya çıkışına eşlik etmiştir:



URL – 10

Bu arada sosyal izolyasyon konusu ile ilgili



bir noktaya da dikkat çekmek isteriz. Hastalığın epidemiyolojik doğası, ondan korunmak için fiziksel izolasyonu gerektirdiğinden, pandemi döneminde toplum hızla kitleselleşmeden bireyselleşmeye geçmek zorunda kalmıştı. Sosyal izolasyon, başlangıçta fiziksel temasın, iletişim

ve ilişkinin kısıtlanmasına, bireyselliğe, izolasyona ve daha sonra sosyal bağlantıların ve ilişkilerin gerçek ortamdaki sanal ortama aşırı geçişine ve nihayetinde **pandemik psikolojik durumun** ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu da bizi, pandemi dönemini, bu dönemde gerçekleşen en çeşitli kültürel yaratım ve etkinlikleri tek bir semiyotik sürecin parçası olarak anlamaya sevk eder. Başka bir deyişle, pandemik psikolojik durum, uzay ve zaman sürekliliğinin ortasından geçen bir ekvator çizgisi olarak kendini gösterir.

Sonuç. Koronavirüs pandemisinin etkisi altında sosyo-kültürel alanda ortaya çıkan kültürel aynı zamanda folklorik olguların analizi, toplumsal alanda meydana gelen kritik süreçlerin ve dramatik durumların sanal iletişim çerçevesinde metaforik tepkilerin ortaya çıkması için için koşullar yarattığını göstermektedir.

Psikolojik prototipini kolektif korkulardan alan bireysel kaygılar, koronavirüs pandemisi bağlamında dünyanın sonu ile ilgili mitlerden kaynaklanan tasavvurları reaktüelleştirerek salgının toplumsal bir kriz olarak algılanmasına yol açtı.

Sosyal medyanın etkisiyle, koronavirüs pandemisi kültürel alanda tekil semiyotik süreçlerin ortaya çıkışını etkilemiştir.

Küresel bilgi ağının bir parçası olan Azerbaycan dilli sanal ortam, küresel süreçlere yeterince cevap veren çok sayıda folklorik olguyu da ortaya çıkarmıştır. Bu gerçekler komik, ironik, hicivli ve parodik üslupta olup, kritik bir durumdan mizah yoluyla kurtulmaya ve psikolojik rahatlama sağlamaya hizmet etmektedir.

KAYNAKÇA

1. Chaiuk, T. A., & Dunaievskaya, O. V. Fear Culture in Media: An Examination on Coronavirus Discourse. *Journal of History Culture and Art Research*, 9 (2), 2020, p. 184-194.
2. Duman M. Geleneksellik - Gerçeklik İlişkisi Bağlamında Bilginin Niteliği ve Folklorla Yalan Haber – I. *Folklor/edebiyat*, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4, s. 971-984.
3. Duman, M. Yarasa çorbası: koronavirüs hakkında modern çağın mitleri ve şehir efsaneleri // *Milli Folklor*, sayı 127, 2020, s. 59-71.
4. Dundes, Alan, and Carl R. Pagter. The Mobile SCUD Missile Launcher and Other Persian Gulf Warlore: An American Folk Image of Saddam Hussein's Iraq. *Western Folklore*: 50, 1991, p. 303-322.
5. Erll, A. Afterword: Memory worlds in times of Corona. *Memory Studies*, 13(5), 2020, p. 861-874.
6. Frank, R. Caveat Lector: Fake News as Folklore. *The Journal of American Folklore*, vol. 128, no. 509, 2015, pp. 315-32.
7. Gülüm E. Sözlü kültürden dijital kültüre dönüşen ütopyik vizyon. V. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi Kongresi, Mersin, 2014, s. 625-634.
8. Jarynowski, A., Wójta-Kempa, Monika and Platek, Daniel and Czopek, Karolina. Attempt to Understand Public Health Relevant Social Dimensions of COVID-19 Outbreak in Poland. *Society Register*, 2020/ 4(3), p. 7-44.
9. Kitta, A. Alternative Health Websites and Fake News: Taking a Stab at Definition, Genre, and Belief. *Journal of American Folklore*, 131(522), 2018, pp. 405-412
10. Özkoçak, V., Koç, F., Gültekin T. Pandemiye antropolojik bakış: koronavirüs (covid-19) Örneği, *Turkish Studies*, 15 (2), 2020, s. 1183-1195.
11. Shahsavari, S., Holur, P., Wang, T., Tangherlini, T. R., & Roychowdhury, V. Conspiracy in the time of corona: automatic detection of emerging COVID-19 conspiracy theories in social media and the news. *Journal of computational social science*, 3(2), 2020, p. 279-317
12. Üstün, Ç. ve Özçiftçi, S. COVID-19 Pandemisinin sosyal yaşam ve etik düzlem üzerine etkileri: bir değerlendirme çalışması. *Anadolu Kliniği Tıp Bilimleri Dergisi*. 25(Özel Sayı 1), 2020, s. 142-153.
13. Elektronik kaynaklar
14. Qurbanov F. Pandemiya mərhələsində fəlsəfə: şüur kontekstində baxış. <http://philosophy.edu.az/index.php?newsid=788> Erişim tarihi: 22mart 2023

15. URL – 1 Kendi arşiv (WhatsApp)
16. URL – 2 <https://www.picuki.com/media/2282781379055921897> Erişim tarihi: 07 nisan 2020
17. URL – 3 <https://www.instagram.com/p/B-z9frASu4/> Erişim tarihi: 11 nisan 2020
18. URL – 5
19. <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=466706474313593&set=p.466706474313593&type=3> Erişim tarihi: 17 aralık 2020
20. URL – 7 Kendi arşiv– 06 nisan 2020-de Whatsapta erişildi
21. URL-8 <https://www.facebook.com/photo/?fbid=3449389618414757&set=pb.100063496479926.-2207520000>. Erişim tarihi: 11 nisan 2020
22. URL – 9 <https://www.facebook.com/photo/?fbid=2891130467643704&set=zibili-o%C4%9Furlayan%C4%B1n-atas%C4%B1n-n%C9%99hl%C9%99t> Erişim tarihi: 14 nisan 2020
23. URL-10 <https://www.facebook.com/110193126996644/photos/a.187450069270949/269916661024289/?type=3> Erişim tarihi: 24 haziran 2020
24. WHO (2020). WHO Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19 – 11 March 2020.
25. <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020#:~:text=Describing%20the%20situation%20as%20a,pandemic%20caused%20by%20a%20coronavirus>. Erişim tarihi: 22 mart 2022

Шахрияр Г.,

др. философ. наук по филол.,
Институт фольклора АНАН,

Баку, Азербайджан, nevayi-qumru@ Rambler.ru

ЭПИЧЕСКИЕ ФОРМУЛЫ В ЭПОСЕ О ЕДИГЕЕ

Аңдатпа. Көркемдік ерекшелігі мол «Едігей» эпопеясы жан-жақты зерттелгенімен, ондағы көрініс тапқан формулалар туралы зерттеулер жоқтың қасы. Едігей дастанында бай эпикалық формулалар бар екеніне назар аударғымыз келеді. Мұнда қанды шайқастардың көріністері, батырдың суреті, жауынгерлердің киімдері, жолдар, құрал-жабдықтар, жылқылар, аң аулау, некелесу, өлім және осы жерде орындалатын салт-дәстүрлер, сәбидің дүниеге келуі және оларға байланысты салт-дәстүрлер, сый-сияпаттар көрсетіледі, кеңес, достар мен дұшпандар т.б. Дәстүрлі формулалар бойынша көптеген зерттеулер жүргізілді. Ғалымдар формулаларды үш-беске бөлгенімен, біз «Едігей» дастанындағы эпикалық формулалардың құрылымын үш принципке сүйеніп анықтадық: синтагматикалық; семантикалық; лингвистикалық. Мақалада бұл бөлімдер жеке-жеке талданған. Үш формула да эпостың көптеген нұсқаларынан мысалдар келтіре отырып жүйеленген. Сонымен қатар, нұсқалар арасында формулаға негізделген салыстырулар жүргізілді.

Аннотация. Хотя эпос «Едігей», обладающий богатыми художественными чертами, изучен во многих направлениях, исследований отраженных в нем формул почти нет. Хотим обратить внимание, что, эпос «Едігей» содержит богатые эпические формулы.

Здесь отражается сцены кровавых сражений, описание героя, одежда воинов, дороги, снаряжение, кони, охота, бракосочетание, смерть и совершаемые здесь обряды, рождение младенца и связанные с ними ритуалы, дарение подарков, советы, друзей и врагов и т. д. Было проведено большое количество исследований традиционных формул. Хотя ученые делят формулы на три или пять частей, а мы определили структуру эпических формул в эпосе «Едигей» исходя из трех принципов: синтагматические; семантические; лингвистические. В статье эти разделы были проанализированы отдельно. Все эти три вида формул систематизированы путем приведения примеров из множества вариантов эпоса. Кроме того, при этом были проведены сравнения между вариантами на основе формул.

Annotation. Although the Edigei epic, which has rich artistic features, has been studied in many directions, there are almost no studies of the formulas reflected in it. We would like to draw your attention to the fact that the Edigei epic contains rich epic formulas. It reflects the scenes of bloody battles, the description of the hero, the clothes of warriors, roads, equipment, horses, hunting, marriage, death and the rites performed here, the birth of a baby and the rituals associated with them, giving gifts, advice, friends and enemies, etc. A lot of research has been done on traditional formulas. Although scientists divide the formulas into three or five parts, we determined the structure of the epic formulas in the Edigei epos based on three principles: syntagmatic; semantic; linguistic. In the article, these sections were analyzed separately. All three formulas are systematized by giving examples from many variants of the epic. In addition, formula-based comparisons were made between variants.

До сегодняшнего дня было проведено большое количество исследований традиционных формул в эпических произведениях. Среди исследователей эпоса можно назвать Н. Рошияну, А. Лорда, Ф. Лузеля, Р. Волкова, В. Гацака, Т. Алангу, М. Тогрула, П. Н. Боратава, С. Сакаоглу.

Н. Рошияну делит формулы на три части: 1. Исходные формулы; 2. Окончательные формулы; 3. Медиальные формулы [11, с.16]. С. Сакаоглу делит эти формулы на пять групп: Исходные формулы; 2. Формулы закрытия; 3. Формулы, применяемые в аналогичной ситуации; 4. Окончательные формулы; 5. Различные формулы [13, с. 87]. Семантические – что говорится на церемониях и посиделках, при походе или во время боя, советы, дороги, снаряжение, описание героя, друзей и врагов и т.п.

Принимая во внимание изложенное, мы определили структуру эпических формул в эпосе «Едигей» исходя из трех принципов:

1. Синтагматические – начало, переход, окончание;
2. Семантические – что говорится на церемониях и посиделках, при походе или во время боя, советы, дороги, снаряжение, описание героя, друзей и врагов и т.п.
3. Лингвистические – метафоры, сравнения и т.д.

Синтагматическая формула содержит начальную, переходную и конечную структуру. Исходная формула также встречается в текстах в нескольких формах: 1. Формулы инициации, связанные со временем; 2. Формулы пространственной инициации; 3. Исходные формулы, относящиеся как ко времени, так и к пространству; 4. Входные формы с текерлеме.

В эпосе «Едигей» начальная формула, связанная со временем, преобладает над начальной формулой, связанной с пространством. Версия саги, собранная у турок, живших в Румынии, начинается со слов «жил-был человек по имени Кая-бей» [5]. Каракалпакская версия начинается со слов «После сорокалетнего правления Чингиз-хана и столького же правления его сына Токтаула на престол взошел Тохтамыш, сын Токтаула. В то же время от жены феи у Баба Туклу Сачли Азиза, обладающего необыкновенной силой и во всех сторон напоминающего Хизира, рождается Едиге, главный герой эпоса» [3]. По версии Джумабая Базарова (Каракалпак) сказано что, «человек по имени Баба Тукли Шашлы Азиз жил на кладбище во времена хана Тохтамыша, правившего ногайцами» [15, с. 73]. Черкесская версия начинается словами: «Сантемир-хан и Тохтамыш-хан ходили друг к другу в гости. Когда один хан ездил в гости к другому, то этот другой хан устраивал такое роскошное пиршество, какого больше нигде не видели. А потом шли на охоту» [12, с. 175]. Татарский вариант эпоса содержит более интересную вступительную формулу: [

Борын үткән заманда	В старом прошедшем времени
Болгар белән Сарайда	Во дворце с Булгаром
Жаек белән Иделдә	Идиля с Яиком
Алтын Урда, Ак Урда –	Золотая Орда, Белая Орда,
Данлы кыпчак жирендә	В стране славных кипчаков,
Татардан туган Нугай илендә	В ногайской стране родился от татарина
Туктамыш дигән хан булды	Хан по имени Туктамыш.

[2, с. 37].

В башкирском варианте формула времени проявляется так:

Куюн йылын Лыу менән	Год Кролика, как и год Дракона,
Альштырып йыл башын,...	Меняется в начале года...
Лыу йылының таңында	В год Дракона,
Күтәрелгән сулпандай,	Как восходящая звезда,
Атын менеп килгән ир –	Богатырь приехал на коне –
Мин булырмын – Изейкәй!	Смотри, это я – Изейкей!

[9, с. 16]

Хотя текерлеме привлекают внимание своей ритмичностью в тексте, их содержание не имеет ничего общего с текстом сказок и эпосов. Его содержание составляет чрезмерно преувеличенные и невозможные аллегории. Например, «когда чёрная курица была угольщиком, сорока – цирюльником, / лошадь – пекарем, собака – плотником» [13, с. 94], или «один был, один не был, божий раб больше проса был» и т. д. Только в одном варианте эпоса «Едигей» мы находим интересные повороты. Вариант Анвара и Недрета Махмуда выделяется из всех вариантов особой поэтической выразительностью. Во вступлении рассказчик представляет себя. Это говорит о том, что он совершенно другой, оригинальный:

Кырылган Кырым ишинде,
Бузылган Бужак ишинде,
Ак Доброжам ишинде,
Айтувльдыр меним сойым...
Мен кишкене экенде,
Акшам усти экенде...
Картбабайга барганын,
Картбабай койнына алганын,
Мага масал айтканын,
Ондан мен де капканым,
Мына сизге айтканым

[4, с. 15], [6, с. 21], [7, с. 225]. [

В разбитом Крыму,
В распавшемся Буджаге,
В Ак Добрудже
Мои предки известны.....
Когда я был маленьким,
Когда наступал вечер,
Я шел к своему старому дедушке.
Мой старый дедушка брал меня на руки
И рассказывал мне истории.
И все, что я от него услышал,
Вам я тоже говорю.

Рассказчик, который таким образом представляет сагу, затем говорит текерлеме: «Время от времени, халбир стоит во времени, среди каменных шипов, в бочке из агаша (деревянная бочка – Г.Ш). При варке проса в тавге (деревянной чаше – Г.Ш.) раздается громкий звук, при варке пшеницы во льду звук распространяется повсюду. Когда скворец вьет гнездо, воробей кукарекает, муравьи выстраиваются в ряд, на песке растет трава, мертвые лошади оживают и скачут по ипподрому, когда старые матери льют слезы и не видят своих мужей, когда молодые девушки делают казык (орудие с заостренным концом, малая форма копья – Г.Ш.) и строят войско, когда черные воды кипят, кипят и пузырятся, когда мертвые птицы летают и хлопают крыльями...» [4, с. 15], [6, с. 21], [7, с. 225]. Хотя это текерлеме не такое забавное, как в других эпосах, его ритм, гармония и плавность привлекают внимание. В то же время здесь чувствуются дух и духовность народа.

В эпосе выделяются переходные формулы. «О ком мне вам рассказать», «пусть это останется здесь, а мы посмотрим... что он сделал» и т.д. Переходные формулы, сопровождаемые такими выражениями, звучат, когда сказитель имеет целью повысить внимание слушателя или акцентировать большее внимание на произносимых словах. В то время в тексте он использует такие соединения, как «посмотрел туда, посмотрел сюда», «снова посмотрел и увидел, что...» и т.д. В эпосе можно найти такие формы: «Баркая искал жену, позвал – ее не было» [10] или «Когда пришло время, он подошел и увидел, что под деревом лежит ребенок» [10], или «Он нагнулся, поднял череп, встряхнул его и начал отряхивать. И что он увидел?» [4, с. 15], [6, с. 21], [7, с. 225] и так далее.

Заключительные формулы имеют большое значение в эпосах. Румынский исследователь Н. Рошиану пишет, что «в Заключительной формуле рассказчик «разрушает» эту атмосферу, обращаясь к элементу шутки (V), характерному для исходной формулы. Отсюда возникает множество различных форм» [11, с. 57]. Одна из каракалпакских версий эпоса заканчивается более интересной концовкой. Здесь в конце сказатель перечисляет имена своего духовного учителя, Сыбыра йырава Соппаса, йырав Дуйсенбая, научившего его эпосу, йырава Сейдуллы и йырава Кияса.

Семантическая формула охватывает несколько более широкую область, чем синтагматическая формула. То есть чем конкретнее синтагматическая формула, наряду с

конкретностью, тем разнообразнее семантическая формула. Сюда входят выражения, произносимые на церемониях и собраниях, восхваления, аплодисменты и проклятия, слова наставления и т. д. Формула, построенная на семантических принципах, где в основном ритуалы – обряды, дары, жертвоприношения и т.п., – проявляет себя более ярко. Эпос «Едигей» представляет образец народного творчества, богатого этим направлением.

Женитьба впервые упоминается в саге, когда Едигей женился на Айтули. После этого он вызволил дочь шаха Тимура Акбилек из рабства Кара Тийин Алпа и женился на ней. Эпос не дает никаких сведений о церемониях, совершавшихся на этих свадьбах. Едигей обращаясь к Идилю (Идил – Итил – река Волга – Г.Ш.) говорит:

Ий Идел-йорт, Идел-йорт,
Идел эче имин йорт,
Атам киев булгаи йорт –
Иелеп тазем кылган йорт;
Анам килен булган йорт –
Иелеп салам айткан йорт
[2, с. 112].

О Идил йорт, Идил йорт,
Идил – безопасное место,
Земля, где мой отец был зятем,
Земля, которой он кланялся;
Земля, где моя мать была невестой,
Земля, которую она приветствовала, кланяясь.

В стихах, обращенных Едигеем к Идилю, сведений о свадебной традиции нет, но несмотря на это, мы видим в этих словах Едигея важное место, которое он уделяет этой теме. Кроме того, в нем рассказывается о месте, куда Енике пришла невестой и была покрыта белой фатой, выходя из дворца Тохтамыша. Покрытие дувак (дувак ортме) также является одним из обрядов, совершаемых на свадьбе, а Идил для Тохтамыш хана, среди прочих знаков, в то же время является «местом, где покрывается белая фата» для Енике. Обычай носить дувак существует у тюркских народов и сегодня. Как видно из эпоса, татары, ногайцы и ряд других тюркских народов носят белый дувак.

В эпосе отражен и обряд рождения: «У Эдиге и Тохтамыша дети рождаются одновременно. У Тохтамыш-хана рождаются дочери-двойняшки, а у Эдигея сын. Он организует игровую вечеринку на тридцать дней и увеселительную вечеринку на сорок дней. А Эдигей делает колыбель. Он вырезает в корыте дно (одук: цилиндрическую трубку для стока воды – Г.Ш.) и делает серебряное сиденье (отурак: судно, обычно изготавливаемое для младенцев, а иногда и для больных – Г.Ш.). Край колыбели он делает из полевого тростника. Подумав, что полевой тростник вдруг будет твердым, меняет его на золото» [2, с. 51]. Чувство радости, вызванное рождением детей, описано в эпосе до мельчайших подробностей. Когда в семье рождается ребенок, во многих эпосах устраиваются такие праздники. Например, этот обряд мы находим в татарском варианте эпоса «Кози Кёрпеш и Баян Сюлу».

Чтобы узнать о дальнейшей судьбе новорожденных, одновременно здесь совершается еще один обряд:

Туктамыштай олы хан	Великий хан, подобный Туктамышу,
Аналықлар алдырып,	Позвал аналық (няню для девочек – Г.Ш.),
Сан сөяген бактырды.	Она посмотрела на лопатку (животного).
Хан казнаны ачтырды,	Хан открыл клад,
Көрәкләп тәңкә чәчтерде...	И раздавал тенге лопату за лопатой...
Ул туганда Идегәй,	Когда родился сын, Эдигей
Аталықлар алдырып,	Позвал аталыка (няню для мальчиков – Г.Ш.),
Сан сөяген бактырды.	Он посмотрел на лопатку (животного).

[2, с. 51].

Следует отметить, что омоплатоскопия была очень распространена у древних тюркских народов, применялась во многих ритуалах и обрядах, что и нашло широкое отображение в эпосе.

Кроме того, украшение колыбели также описано поэтическим языком:

Ул туганда Идегәй	Когда родился сын Эдигей
Кам йөргесенә будырды,	Он положил его в причудливую пеленку,
Кам йөргесе каты булыр дип,	Потому что украшенная пеленка тяжела,
Клакай камка түшәтте.	Он положил золотой тканый шелк.
Клакай камка каты дип,	Потому что шелк с золотой текстурой твердый
Сосарына биләтте [2, с. 51].	Он завернул его в мех куницы.

В другом эпизоде эпоса, когда Эдигей конфликтует со своим сыном Нурадином он снова вспоминает о них [2, с. 151-152]. Это типичные формулы для турецких эпосов. Например, в эпосе «Манас», отец Манаса зарезал верблюда, когда родился сын, накормил голодного и т. д. Эта формула встречается и в «Книге Деда Горгуда». Или в эпосе «Маадай Кара» он «здоровых выдр сложил / Сделал подушку, / Самую приемлемую из выдр / Расстелил и положил» в кровать сына [1, с. 57].

Обращают на себя внимание и обряды, совершаемые в погребальном обряде эпоса. Эдигей в беседе с друзьями говорит:

Атың үлсә түләем,	Если твоя лошадь умрет, я заплачу
Үзең үлсәң ни дияем?	Что я буду делать, если ты умрешь?
Унжиде дус, син үлсәң	Семнадцать друзей, если ты умрешь,
Женазаңны чыгарып,	Я выкопаю твоё тело,
Баялычтан ут ягып,	Зажгу огонь от баялыча,
Таза-арулап күмәем [2, с. 85].	Почищу его и закопаю.

«Баялыч» или «баялыш» – дерево из семейства березовых. При горении он издает особый запах. Огонь также занимает важное место у многих народов до исламского периода, особенно у тюрков. Татары, ногайцы и другие тюркские народы, в том числе и азербайджанцы, «сожгут ветки березы и очистят место ее дымом, где погребение омывается. Верят, что береза отгоняет злых духов». [сказатель Гусейнова Сахиба]. Интересно, что эпос «Эдигей» появился в период распространения ислама в Средней Азии и, как мы уже упоминали выше, богат исламскими традициями, но содержит и шаманские элементы. В показанном нами примере поэмы очищение мертвецов огнем является чертой, пришедшей

из шаманизма. «По поверью шаманов, огонь всё очищает и изгоняет злых духов» [14, с. 68]. Даже когда Шах Тимур приветствовал Едигея после боя с Кара Тийин Алпом, похитившим его дочь, «Он зажег два огня, / Заставил Едигея преклонить колени, / Он прошел через них» [2, с. 99]. Это снова напоминает нам о вере в традицию: «В VI веке византийские послы, прибывшие в Гок-Тюркское ханство, прошли через два огня... Эта церемония проводилась, чтобы отогнать злых духов, которые, как считается, приходят с посланниками [14, с. 68].

Дарение также занимает особое место среди ритуальных формул. В целом традиция дарения, имеющая особое значение для тюркских народов, широко отражена в эпосе «Едигей». Здесь Тохтамыш-хан хочет привлечь дарами Кобогили-Эдигея, чтобы переманить его на свою сторону. Для того что бы он остался в его дворце, хан обещает подарить Едигею «мех черного соболя, крапового (чил аладжа) коня, из рода Тулпар, Сунгарскую птицу (кречет), красивую девушку по имени Айтули» [2, с. 49-50].

В эпосе Тохтамыш хан приглашает Субра йирав во дворец, чтобы узнать истинное лицо Кобогила-Эдигея и преподносит ему дары. Или Джанбай говорит, что бежавшему от Тохтамыша и укrywшемуся у Шаха Тимура Едиге, если он вернется, Тохтамыш-хан подарит в дар коня, меха, кобчика, меч и доспехи. Он даже обещает, что подарит ему бейлик и дочерей Ханеке и Конеке. Или когда Едигей спас дочь шаха Тимура Акбилей от Кара Тийин Алпа, тогда Шах Тимур подарил Едигею коня, дорогие шкуры и т.д., кроме того, он дает ему своей дочери Акбилей и часть своих земель – статус бия. По версии М. Османова, «Туктамыш хан сшил для Едигея кафтан из красного кармазина (разновидность ткани – Г.Ш.), подарил ему коня, хорошие шкуры и охотничьих птиц» [8, с. 341]. Формула дарения одинакова во всех вариантах, суть и содержание даров во всех одинаковы.

Среди формул эпоса «Едигей» и вообще героического эпоса особое значение имеет рассмотрение формул боя, войны. Здесь следует учитывать несколько направлений: а) снаряжение и поход на войну; б) бой-война; в) победа или поражение; г) одежда, амуниция, оружие и т. д.

Во многих вариантах эпоса Эдигей просит у родителей разрешения отправиться на войну. Его родители, которые не могли отговорить его от похода, в отчаянии дали согласие: «Когда Едигей пришел со своими воинами, Тохтамыш-хан и его войско подумали, что из пыли и дыма пришел огонь от Бога, что небо расколосось, и земля рухнула» [2, с. 124]. Сцена, где Шах Тимур также готовится к бою, описывается так:

Сырлатып хат яздырды.
Ерагына хат юллап,
Якынына ат юллап,
Чирүен жыеп алдырды.
Уң кулында – Ир Каплан,
Сул кулында – Кыйгырчак,
Маңлай башы – Идегэй,
Кыргын юлга юнэлде...

Он написал письмо.
Отправил письмо далеко,
Послал коня на близкое расстояние,
Он собрал свою армию.
Ир Каплан на правом фланге,
Кыйкирчак – на левом фланге,
Во главе отряда Эдигей,
Воины отправились...

[2, с. 111].

Перед началом битвы Тохтамыш отправляет к Едигею пира Аладдина, которого он очень уважает и никогда не нарушает своего слова, чтобы просить его вернуться во дворец. После того, как пир Аладдин постарался уговорить Едигея, он сказал: «Когда мой народ был переселен, когда отсекли голову моего отца Кутлукаю и когда меня хотели убить еще в пеленках, когда кровь невинного младенца текла в колыбели, мой пир, где ты был тогда?» [2, с. 116].

Основная часть текста саги состоит из кровавых, беспощадных батальных сцен, но в версиях, собранных из числа проживающих в Румынии турков, черкесов, адыгов и в других вариантах отсутствуют батальные сцены или они изображены не так ярко. Во многих вариантах эпоса, например, татарском, казахском, башкирском, ногайском и других, сражения описаны в мельчайших деталях.

В эпосе также очень серьезно проявляются народные поверья, особенно формулы благословления и проклинаний. В одной из татарских версий, в обмен на свою отвагу Норадин хочет быть провозглашённым ханом. Эдигей возражает против этого. Норадин сердится на своего отца и изгоняет его из своей земли. Эдигей проклинает его. Через некоторое время проклятие Эдигея настигает Норадина: его рот и лицо искривляются. Джанбай просит Эдигея снять проклятие и помолиться за него. Эдигей благословляет своего сына, и Норадин выздоравливает. В другом эпизоде эпоса, когда Кара Тийин Альп умирает, он, проклиная Эдигея, говорит, что он не достигнет желаемого от сына Норадина. Опять же, в татарской версии, Барын отрубает голову Мирзе Едигею. Отрубленная голова поворачивается лицом к солнцу и проклинает его:

Барын, сиңа ни кылдым?	Барын, что я тебе сделал?
Берең ике булмасын!	Чтоб у тебя один не был двумя!
Йортың-караң калмасын!	Чтоб у тебя не осталось не йорта, не земли!
Ханнан ханны мин ектым,	Я сверг многих ханов,
Хан булып син дә калмасың! [2, с. 182]	Чтоб ты тоже не был ханом!

В конце эпоса показано, что проклятие Едигея сбывается: Идил превращается в кровавое озеро, борьба за власть ослабляет и рушит государство Золотой Орды. Так заканчивается пророчество Едигея.

Последний принцип формул, это лингвистические формулы, к которым относятся сравнения, метафоры, художественные обозначения, специальные текстовые формулы и т.д. Сравнения, уподобления, метафоры, художественные обозначения традиционного характера также присутствуют почти во всех вариантах эпоса. Например, когда родился Нурадин, сказатель описывает его выражением «родился сын, как голова лошади». Или:

Бер бите айдай балкыган,	Одно лицо сияет, как луна,
Бер бите көңдей салкыган,	Другое полное, как день,
Болгардайын болкыган,	Сияющая, как болгарская кожа,
Жофардайын аңкыган	Джофаром пахнущая,
Айтулы ару кыз икән	Айтули была элегантной девушкой.

[2, с. 50].

Или со слов его матери Айтули, отругавшей его в разговоре с Норадиным: «Сделал свои волосы белыми как гусь для тебя / За что ты обидел своего отца?... / Сделала свои волосы белыми как лебедь для тебя / За что ты обидел мать?» [2, с. 155].

В эпосе то хвалят, то бранят ханов и беков, участвующих в пиршестве, что также облечено в конкретные формулы

Кара елан Киң Жанбай,
Акылың чонтык, тинтэк би,
Тунику олы хан иде,
Утыз йортка дан иде

Черная змея Кин Жанбай,
Безумный и глупый человек.
Тунику был великим ханом.
Он был славен в тридцати землях.

[2, с. 77].

Или: в татарском и казахском вариантах сказано: «Кутай-хан, не склоняющийся перед миром, / Отукен-хан, свинья мира сего», а в ногайском варианте – «Минбашы Болат Батыр», «Йузбашы Ногай батыр», «Онбашы Буган Батыр», «Настоящего туземца я знаю, / Шёл я с ними вместе, / Касай Батыр из Наймана», «Склоны со синим дамом / Талыш оглы из Буйрабаста / Янмуханбет батыр», «Узун Айдар из Конгирата», – так Тохтамыш обращается к своим ханам и бекам.

Как видим, эпос содержит богатые эпические формулы. Формулы начала, перехода и концовки тесно связаны друг с другом. Они делают эпос более интересным. В то же время, хотя он полон батальных сцен, он также носит поучительный характер с назидательными советами.

Таким образом, можно сказать, что эпос создает богатый поэтический стиль, как структурой текста, так и поэтическими формами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Altay Destanı Maaday Kara / haz. E.Gürsoy-Naskali. – İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, – 1999. – 374 s.
2. Edigeý Destanı / haz. R. Sulti. – Ankara: Türksoy yayınları No.10, – 1998. – 190 s.
3. Едиге. Қарақалпақ халық дәстаны (Ерпулат жырау варианты). – Нөкис: Қарақалпақстан, – 1990. – 400 б.
4. Edege Batir. Bozcıgıt / toplanan, kaytabaştan anlatkan hem azırlegenler: N.Mahmut, E.Mahmut // Dobruca Tatar Masalları. Birinji kitap. – Bucureşti: Kriterion Kitap üyü, – 1988. – 15-67 p.
5. «Ediğe Batır» dastanı (Ruminiya variantı) / haz. Şəhriyar Q. // – Bakı: «Dədə Qorqud» elmi-ədəbi toplusu, – 2018. №1, – s. 188-196.
6. Эдеге баытир / топланган Э. Махмут // Ногай давысы, – 1991. – №119-121. – 19-26 б.
7. Эдеге баытир / вариант Э.Махмутов и Н.Махмутов // Эдиге. Ногайская эпическая поэма. – Москва: Наука, – 2016. – 221-266 с.
8. Идэгә дастаны / Татар эпосы. Дастаннар. – Казан: Раннур нәшрияты, – 2004. – б. 286-336.
9. Иззүкәй мәнән Моразым / құрастырып баспаға дайындаған Җарипов Н. Башкорт халық ижады. – Уфа: Башкортостан Китап нәшрияте, – 7 томлык, 5 т. – 1994. – 223 б.
10. Qəhrəmanlıq salnaməsi – «Edigeý» dastanı (noqay variantı) – I / noqaycadan tərç. ed. Q.Şəhriyar // – Bakı: «Dədə Qorqud» elmi-ədəbi toplusu, – 2017. №1, – s. 158-179.
11. Рошияну, Н. Традиционные формулы сказки / Н.Рошияну. – Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», – 1974. – 215 с.
12. Сказки адыгских народов / Составление, вступительная статья и примечания А.И.Алиевой. – Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», – 1978. – 406 с.
13. Coşqun, J. Türk və rus sehrli nağıllarının tipologiyası: / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası / – Bakı, 2015. – 138 s.
14. İnan, A. Tarihte Ve Bugün Şamanizm / A.İnan. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, – 1986. – 228 s.
15. Reichl, K. Karakalpak Destanları: Geleneke, Destancılar ve Destan Anlatımı // Türkbilg, – 2008. №15. – s. 64-77.

Afag Mustafa gizi Qasimova PhD student

Azerbaijan National Academy of Science,

Institute of Folklore

qasimovaafaq@mail.ru

ORCID ID: 0000-0002-3164-1112

COLLECTION, PUBLICATION AND RESEARCH OF THE DASTAN «GACHAG NABI»

Annotation. Gachag Nabi saga, which reflects the history of the nation, has been studied in every era. Because the role and place of the Nabi movement, led by Gachag Nabi, is important in the history of Azerbaijan, as well as in the folklore of Azerbaijan. The essence of the movement and its place in folklore become clearer when we systematically study the «Gachag Nabi» saga. In the article, the research works of folklorists were tracked and analyzed in chronological order. We find information related to the Nabi movement often covered in social media even in modern times. This shows that the people's interest in Nabi has not disappeared, and the people have not forgotten their hero yet. Taking these into account, in the article we touched on the modern information about Nabi, newly published works and included them in the analysis. Articles and variants of the saga dedicated to Gachag Nabi are systematically studied and the position of the researcher is analyzed. It is clear from the article that information about Nabi was published in various newspapers and magazines while he was still alive. Although he was promoted as a hero in some sources, sometimes he was portrayed as a bandit. Nevertheless, the information published about Nabi is of great importance.

Key words: Gachag Nabi, saga, fugitive songs, gachag folklore, epic variant

Аннотация. Дастан о Гачаг Наби, отражающий историю народа, исследовался во все времена. Потому что роль и место движения гачагов, возглавляемого самим Гачагом Наби, важны в истории Азербайджана, а также в азербайджанском фольклоре. Сущность движения и его место в фольклоре становятся яснее при систематическом изучении дастана «Гачаг Наби». В статье отслежены и проанализированы исследовательские работы фольклористов в хронологическом порядке. Мы находим информацию, связанную с движением Наби, часто освещаемую в социальных сетях даже в наше время. Это свидетельствует о том, что интерес народа к Наби не исчез, и народ еще не забыл своего героя. Учитывая это, в статье мы коснулись современных сведений о Наби, недавно опубликованных работах и включили их в анализ. Также систематически изучаются статьи и варианты дастана, посвященной Гачаг Наби, и анализируется позиция исследователя. Из статьи видно, что сведения о Наби публиковались в различных газетах и журналах еще при его жизни. Хотя в некоторых источниках он позиционировался как герой, иногда его изображали бандитом. Тем не менее информация, опубликованная о Наби, имеет большое значение.

Ключевые слова: Гачаг Наби, песни про гачагов, гачагский фольклор, эпический вариант, варианты дастана.

In the folklore of Azerbaijan, enough necessary work has been done in the direction of the study of the epic genre, the topic has been extensively researched, as many scientific opinions have been expressed as necessary, and a serious theoretical base has been formed. Mirza Kazymbey, Mahmud Mahmudbayov, Vali Khulufli, Hummat Alizadeh, Hanafi Zeynalli, Amin Abid, Ismayil Hikmet, Muhammadhuseyn Tahmasib, Adbulaziz Demirchizadeh, Hamid Arasli, Feyzulla Gasimzadeh, Mirza Ibrahimov, Ahliman Akhundov, Rustam Rustamzadeh, Pasha Efandiyev, Veli Valiyev, Mirali Seyidov, Ramazan Gafarli, Nizami Khalilov, Avtandil Aghbabali, Nail Gurbanov and other folklorists' interesting and scientifically relevant opinions formed a fundamental idea about our epics. Prominent folklorists have conducted detailed analyzes of the general theoretical problems of the creation of Azerbaijani epics, genre dynamics, the general picture of the canonical system, methods of preparation, and the uniqueness of the narrator. Another most important problem in the creation of epics is the issue of collecting, publishing and researching examples created by the people in different historical periods. This work, which started at the beginning of the 19th century, continued successfully throughout the 20th century. The independence of Azerbaijan during the Soviet period is a separate stage in terms of collection, compilation and publication. «Gachag Nabi», as well as examples of stories, events, narratives, and songs related to the gachag movement, are an important part of this great and rewarding work, and derive from the mission of keeping the ethnocultural thinking of the people.

Andalib Garacadaghi, Ivan Chopin, Alexander Khodzko, Mahmud bey Mahmudbayov, Teymur bey Bayramalibayov, Salman Mumtaz, Eynali bey Sultanov, Vali Khulufli, Hummet Alizade, Bahlul Behjat, Aliheydar Tahirov, Ahliman Akhundov, Muhammadhusein Tahmasib, Mursel Hakimov, Pasha Efendiyev, Rustam Rustamzade. , Sadnik Pashayev, Gara Namazov, Elchin Mammadli, Seyfeddin Ganiyev, Israfil Abbasli, Avtandil Aghbaba and other folklorists have done great work in collecting, publishing and researching in this field.

The first research on gachags began in the 30s of the 20th century. In general, the 19th century is a special stage in the history of Azerbaijani folklore studies. In this period, the significance and scientific-theoretical aspects of the works were considered in various contexts and monographic studies were conducted. However, despite all that has been done, there is a special need to systematically investigate this period. For example, research and analysis of the materials published in the SMOMPK collection in recent times will help us clarify the essence of Nabi's struggle.

The Gachag Nabi was on the agenda as an interesting and studied hero in his time, and his activities were highlighted in various newspapers and magazines. Collected materials about «Gachag Nabi, the first songs were published in various newspapers and magazines, «Qafqaz», «Adabiyat» newspaper, SMOMPK collection, starting from the second half of the 19th century. «Gachag Nabi» songs and narratives were also published in «Azerbaijan kolkhozchusu»

newspaper, in «Azerbaijan's way of learning» collection, and in newspapers and magazines such as «Revalyusiya i kultura».

In newspapers and magazines, the attitude towards Nabi was ambivalent. For example, «Mshak» newspaper described the information about him in a distorted way» [9, p. 586], «Naseri» newspaper praises him as a «Russian fugitive who harms the people» and states that by killing Nabi, the people will get rid of his evil «[10, p. 206]. Nabi was called a «Kurdish bandit» in the SMOMPK collection. But the Russian writer Maxim Gorky said the first word about Nabi's historical personality. He described Nabi as a brave hero. [8, p. 239] «In the provinces of Russia, there were both brave fugitives who were protected by the people and robbers who were hated by the people. ... We must draw a line of separation between the activities of Black Nabi, whose name is a robber bandit, and the freedom struggle of Gachag Nabi, who led the peasant movement in Azerbaijan at the end of the 19th century» [11, p. 24] Maxim Gorky separated him from the bandit Nabi .

Songs join the celebration of heroic fugitives, and these songs have made their mark in folklore, necessitating the creation of the term «fugitive songs». Folklorists such as Hanafi Zeynalli, Bahlul Behcet, Hummet Alizadeh, Salman Mumtaz, Vali Khulufu, Aliheydar Tahirov, Zulfugar Bey Hajibeyov were among the first collectors of «fugitive songs». Hummat Alizade has interesting examples of many fugitives, such as Gachag Nabi, Hajar, Gachag Kerem, Gachag Yusif, Deli Ali, Gandal Nagy.

In 1929, in Hummat Alizade's book «Azerbaijani Ashighi» we find songs dedicated to Gachag Nabi whose author is unknown. In these songs, it is said that Nabi «struggled with the Russians» [3, p.73]. In the poem, Hagar's desire to live free and alone as a nightingale and her fatigue against injustice are clearly felt. Hummet Alizadeh called these rare songs he collected «pearls of the past» in his article «About Nation poems» published in the «Literature» newspaper. According to the folklorist: «Time has passed over these old pearls, but still they have not lost their value, beauty and brilliance, they have remained pure [6, p.103]. These valuable songs later created the foundation for the «Gachag Nabi» saga. Let's also add that the beginning of the collection of fugitive songs was set during their lifetime, or rather, when they were active. The illegal songs recorded from the repertoire of Ashiq Huseyin Bozalganli, Ashiq Asad, Ashiq Mirza, Ashiq Safter, Ashiq Eynali Ashraf, Gamli Husein, Shair Vali, Khayyat Mirza, Ashiq Avil and others have become a decoration of majslis for many years. Prominent folklorists collected these examples and prevented them from being erased from memory. These examples are of special importance in terms of information and expressing the situation of the hero.

Unfortunately, not all of the materials collected about Nabi have been published. According to the folklorist Israfil Abbasli, linguist, doctor of philology Muradkhan Jahangirov collected songs, poems, tales, information about Nabi, but those materials were not published. «Although this fact attracted the attention of Pasha Efendiyev and Azad Nabiyev, unfortunately, the manuscript of the saga belonging to Muradkhan Jahangirov has not been found to this day» [1, p.6]. However, Muradkhan Jahangirov's 220-page manuscript could be the basis for a more comprehensive and systematic analysis among the variants of the saga.

Our outstanding personalities who avoided the unjust repression policy of the Soviet era, but lived in exile until the end of their lives, had a special interest in the topic of smuggling, and expressed their political views independently regarding the active participants of this movement. Immigrant folklorists who researched and published a series of articles on Gachag Nabi treated Gachag Nabi with special sensitivity. Mammad Amin Rasulzadeh «History of Azerbaijan Independence Struggle», Huseyn Baykara «Renovation Movement in Azerbaijan», «History of Azerbaijan Independence Struggle», Mirza Bala Mammadzadeh «Peasant Movement», Ahmet Jafaroglu «Independence Struggle in Azerbaijan Literature» and other works involved the Nabi movement in research. During the emigration, they published information about Gachag Nabi in «Bildirish», «Azerbaijan Yurd bilgi», «Yeni Qafqaziyya», «Azer Turk», «Odlu Yurd» and other newspapers and magazines. have investigated. Prominent figures active in exile promoted Nabi and his comrades-in-arms, as well as other fugitive groups, as «heroes trying to save the people from Russian oppression.» For example, Nabi Turabli clarified the issue by focusing on the political nature of the fugitive movement and emphasized that «It is clear from the following paragraph of the Turk composed in the name of Gachag Nabi that Gachag Nabi is an enemy of Russia and the people love him for that» [7, p.170].

As it can be seen, the verse «in his garden, in his hand» means the occupation of Azerbaijan by the Russian Empire.

Researcher Nagy Sheykhzamanli published an article called «Fugitive Nabi» in «Azerbaijan» magazine operating in Ankara. In the article, the author calls the fugitives whom the Russians call «razboynik» «people's heroes». «The heroism of the fugitives against the Russians was spread by word of mouth and spread in languages» [7, p. 30].

In general, in many Turkish media, Nabi is valued as a «freedom mujahideen in Azerbaijan» [13], «a Turkish hero who fought against Russian oppression» [15, p.48].

In our opinion, there are two positions of folklorists against the nature of the Nabi movement and the use of the word «urus» in the epic: the first is the peasant movement directed against the tsarism's management method and colonial policy, and the second is the war of fugitives who did not tolerate oppression and punished the oppressors (local officials) with primitive methods.

Unlike folklorist Fuzuli Bayat, Muhammad Amin Rasulzadeh, Huseyn Baykara, Mirza Bala Mammadzadeh, Ahmet Jafaroglu, Huseyn Baykara, Nabi Keykurun, Yunus Lankaranli and others evaluated the fugitive movement as a hero brought up by the socio-political process. They believed that Nabi had the power to overthrow a regime that oppressed the people. In fact, emigrant folklorists tried to shape the national self-consciousness of the people by evaluating Nabi as a hero who could oppose the unjust regime. They called the fugitive movement a people's uprising from the first days. Because these scientists were separated from their homeland as a result of the unjust policy of the Russian Empire. They found solace in heroes like Gachag Nabi. But Nabi was not a fugitive who openly opposed the Soviet regime and took part in uprisings against the unjust policies of the empire. Gachag Mayil, Gachag Gambar, Gachag Gasim, Gachag Mikayil, Gachag Süleyman, Gachag Abbas and others fought passionately against the Soviet Empire. From

this point of view, we can partially agree with the opinions of prominent folklorists working in emigration. Because in those times, the struggle of the fugitives could not be called a rebellion. Thus, the rebellion is a mass struggle against the ruling classes in order to overthrow the old social structure and build a new one. And Nabi was not a rebel, but a revenger who gathered a group around himself against lawlessness and fought spontaneously with small groups.

In 1912, information about Nabi was given in the article «Music and songs of Azerbaijani Tatars» in the collection of SMOMPK. The author of the article, Pavel Vostrikov, calls Nabi «Kurd». However, historical facts show that Nabi is a Turk.

Vostrikov notes that «They say that Nabi was the assistant of a famous groom. Once Nabi killed his neighbor, he was followed by the local police. For several years, Nabi hides in the mountains and forests and does not appear. After collecting up to thirty bandits like him, he becomes an incurable trouble and trouble for the villagers and belligerents on the banks of the Araz river. For example, during the day and afternoon, he would raid any village he wanted, kill whoever he wanted, loot what they had, take away their cattle, and even set a tax per person and demand money» [12, p. 73]. In his article, Vostrikov sometimes takes a harsh stance against Nabi. Nevertheless, the article is one of the first articles written and published about Nabi.

Collecting work on the Gachag Nabi began mainly during the Soviet period. During this period, prominent scientist and historian Bahlul Behcet was also among those who collected valuable information about the «Gachag Nabi». His valuable book «History of Fugitive Nabi» containing historical facts and archival documents was published almost 75 years after his death, i.e. in 2011. He did necessary work as a collector of narrations and stories related to Gachag Nabi. As it is known, Bahlul Behcet was the last surveyor of Zangezour district and was able to obtain very useful information about Nabi. He revealed facts about Nabi that could put an end to many controversies. Because in his work, Bahlul Behcet collected information from about eighty people who knew the fugitive Nabi (comrades, relatives, people he was in contact with, witnesses).

The book «History of the Gachag Nabi» consists of 55 titles and 290 pages. In the book, the historical scientist Nabi's period begins to be investigated from the Khanate period. The roots of the emergence of the Nabi movement are clarified.

Aliheydar Tahirov is one of the folklorists who conducted research on the fugitive Nabi and finally collected and published the saga for the first time despite the difficulties. Aliheydar Tahirov collected the saga «The Gachag Nabi» and delivered it to a wide readership. This variant was realized in 1938 during the folklore expedition of the Institute of Literature and Language in Zangezour, Gubadli and Gafan regions. Thus, during the expedition, the folklorist collected a lot of information about Gachag Nabi and wrote down the saga. This version, edited by Jafar Khan, was published in the Azerbaijan Soviet Union of Writers. In the 50-page epic, the hero's bravery takes place. In the book, a two-and-a-half-page introduction was written by the Union of Writers under the title «A few words about the saga of Gachag Nabi» [14, p. 69].

Folklorist Rustam Rustamzade assessed Aliheydar Tahirov's epic «Gachag Nabi» as a «true epic of heroism». As a continuation of this idea, it can be noted that in this version, events are

distinguished by their concreteness. There are more fight scenes. Folklorists such as Pasha Efendiyev, Vagif Valiyev, Azad Nabiyeu, Rustam Rustamzadeh, Israfil Abbasli liked Aliheydar Tahirov's version of «Fugitive Nabi» more.

Thus, after Aliheydar Tahirov, the «Gachag Nabi» epic was collected and compiled by folklorist Ahliman Akhundov. This copy of his was printed several times in 1941 and 1961. This option is the widest in volume. Thus, the epic consists of 26 chapters. Ahliman Akhundov's copy of the saga is remembered for the large number of episodes and the breadth of the volume.

After Ahliman Akhundov, a copy of the «Gachag Nabi» saga was collected and published by Hasan Gasimov in 1960 after the Great Patriotic War. The book is compact and consists of 75 pages. In the preface of this version, which is given without any title, the author states that «this book, which tells about the life and heroic struggle of the fugitive Nabi, was written based on the memories of our old grandfathers who lived at the same time as him and witnessed his deeds and actions» [2, p. 75]. In this version, the plot of many events is the same as in Aliheydar Tahirov's version. The plot similarity is followed in both versions from beginning to end. The only difference is that in Hasan Gasimov's version, Nabi's closest person, family friend Ashot Kirva is played. Therefore, the motive of false friendship of peoples serving the Soviet ideology was exaggerated and played a political role in Hasan Gasimov's version. Supposedly, Nabi was a friend of Armenians. Folklorist Fuzuli Bayat believes that «This saga was written to order and Armenians were shown to be brave, loyal to friendship, selfless» [4, p. 27]. However, historical facts prove that Nabi's brother Mehti was besieged in an Armenian village and killed by an Armenian shot from behind [5, p. 216].

The latest and most modern version of the saga was developed by the prominent folklorist Azad Nabiyeu. The scholar spoke extensively about the history of the epic's research, collection and publication, often mentioned the Koroglu tradition in his epic, and reminded the readers that this version of the epic was also based on the Koroglu tradition. Azad Nabiyeu did not consider the collected materials and research work related to Gachag Nabi to be enough, and collected a new version of it and presented it to the readership in 1977. This version is more concise and under 5 headings («The saga of Nabi and Hajar», «The fall of Nabi», «Burning of Ghazamat», «Palantöken attack», «Killing of Nabi») are listed. Although some of them look like independent branches, some of them are continuations of one another. Folklorist Shamkhalil Mammadov believes that in this version, unlike the others, the tradition of storytelling and folklore creation is prominent. Secondly, the artistic processing of the epic is more original» [8, p.234]. In the Azad Nabiyeu version, Nabi's acquaintance with Hajar, Karbalai Muhammad's care for Nabi, information about the mirror gun and Bozati, and Nabi's loss of his child are described with emotional lines. There are few battle scenes in the saga.

In the book «Zulfugar Bey Hajibeyov and Azerbaijani Folklore», which was published in 2019, the materials from the personal archive of prominent musicologist Zulfugar Hajibeyli were used. The mentioned resource is rich in interesting facts about Nabi and contains the artistic and poetic text of the «Gachag Nabi» saga. The part of the book related to Nabi consists of 42 pages. Literary poetic examples, couplets (66 verses) take their place here. The title «Nabi's meeting with the

Gypsies» is also given in the book. Although Nabi's death is not described in this material collected by the folklorist, we find links about his activities, the scene of Hajar's arrest several times, his brother Mehti, his comrades-in-arms Telli Gara and Ismayil (arrest, participation in the battle, death).

In addition, prominent folklorists Mahammadhuseyn Tahmasib, Rustam Rustamzadeh, Pasha Efendiyev, Shamkhalil Mammadov, Vagif Valiyev, Fuzuli Bayat and others have involved in the research of the saga of «Gachag Nabi».

In modern times, Hacı Narimanoglu (2021) wrote a 208-page book about Nabi's life called «The fugitive Nabi in history, scientific, written and oral literature, and art». The work consists of 43 titles.

Examining the research works of scientists who researched the life and struggle of Gachag Nabi, the examples of epics written about him in chronological order, the study of these folklore examples, the analysis of recent research works, a systematic approach to the topic in general, sheds light on some dark moments about the hero's life, his military activities, his life the environment forms a more complete picture of the purpose of his struggle. This research work is also important for the protection and care of our national wealth.

REFERENCES

1. «Gachag Nabi» / compiled by I. Abbasli/ - Baku: Leader, -2005. - 96 p.
2. «Gachag Nabi» /collected and compiled by H. Gasimov/ - Baku: Azerbaijan Children's and Youth Literature, -1960. -75 p.
3. Alizadeh, H. Lovers: [in 2 volumes] / H. Alizadeh, - Baku: Azernashr, - 1936. - c.2. - 437 p.
4. Bayat, F.X. Smuggling movement and smuggler sagas from the point of view of social bandit theory // -Baku: Research on oral folk literature of Azerbaijan -2011. No. 36, – p. 22-29
5. Behcet, B.M. History of the fugitive Nabi / B. Behcet. - Baku: Chirag, - 2011. - 288 p.
6. Habibova, Z.Z. Folklore heritage of Hummet Alizade: / Ph.D. in philology diss./- Baku, -2009. -153 p.
7. Hasanqizi, A.H. Folklore studies in emigration / A. Hasanqizi. -Baku: Science and Education, -2015. -252 p.
8. Mammadov, Sh.H. Azerbaijani folklore / textbook for higher schools / Sh. Mammadov. -Baku: Nurlan, -2008. -325 p.
9. Nabiyev, A.M. Azerbaijani folk literature: [Part II] / A. Nabiyev. - Baku: Elm, -2006. - 685 p.
10. Namazov, G. M. The glory of the folk hero. / G. Namazov. - Baku: Orkhan, - 2005. - 298 p.
11. Narimanoglu, H. Gachag Nabi in history, scientific, written and oral literature, art./ H. Narimanoglu. - Baku: Mutercim, -2021. -116 p.
12. Orujova, S.H. Azerbaijani folk heroic songs in the «SMOMPK» collection. [Electronic resource] Folklore issues. Baku State University. -2012. - p. 68-76
13. Ozgöl, M. Köroğlu and Kaçak Nebi epics. M. Ozgul, M. Alaeddin. [Electronic resource] URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/17860>
14. Rustamzade, R. B. Nation heroes in folk literature / R. Rustamzade. -Baku: Ganjlik, -1984. -172 p.
15. Shimshek, E. Similarities of motifs in the story of Kachak Nebi with other folk stories: [Electronic resource]/ Azerbaijan Turkish culture magazine. -p.47-63 [zhttps://www.google.az](https://www.google.az)

Әлмұхан Риза Тасқынғалиқызы,
Қазақ ұлттық өнер университеті,
аға ғылыми қызметкер, аға оқытушы,
филология ғылымдарының докторы

ҚАЗАҚ ҒЫЛЫМЫНДА БАҚСЫ ТИПІНІҢ ЗЕРТТЕЛУІ: ҚАЗІРГІ ДАМУ БАҒЫТЫ

Қазақ даласына ислам діні VII ғасырдың басында арабтардың Орта Азияны бағындыруы нәтижесінде пайда болды. Оның өзінде көрнекті мемлекет және қоғам қайраткері, жазушы Әбіш Кекілбайұлы Махамбет Өтемісұлының ғұмыр тарихына арнап жазған «Шандоз атты деректі-тарихи зерттеуінде: «...түрік дүниесі исламды бейбіт қабылдай салған жоқ. Арабтар да түрік дүниесіне қылыштарын жалаңдатқан аламан болып аттады» [1, 202],– деп дұрыс жазды. Себебі қай халық болса да, бабалар ұстанып келген және өздері ежелгі дәуірден тамыр тартқан аспанға табыну, Тәңірге сену, бақсыға сену ұстанымымен өмір сүріп келе жатқанда, оңайлықпен Құдайды ауыстыра салу мүмкін емес, сондықтан ислам дінін орнақтырғанға дейін біраз шайқас болғаны анық. Және Ш.Уәлиханов «Тенгри» еңбегінде қазақтар ислам дінімен қатар отқа табынғаны, аруаққа, Тәңірге сенгенін жазды.

Тәңір классикалық дінге толық айналған жоқ, алайда аралық деңгейге жеткен, себебі Зевс сияқты толық антропоморфты деңгейге жетпесе де, «Тәңірдің құлағына шалынсын», «Тәңірдің көзі түзу болсын», т.б. тұрақты сөз тіркестері – осының айғағы. Тәңірге сенген заманда да, Аллаға сенген кезеңде де бақыстардың көмегіне жүгіну, тіпті, XX ғасырдың алғашқы ширегіне дейін жалғасты. Сондықтан Қазақ даласына түрлі мақсатпен «зерттеуге» келген адамдардың жолжазбаларында, кейінгі ғасырларда фольклор жинаушылар, зерттеушілердің бақсы туралы жазуы түсінікті. Оған, әрине, ел арасындағы Қорқыт атаға деген аңыздардың ықпалы да бар.

XVIII ғасырдағы саяхатшылардан бақсы типіне анықтама беруді талап ету мүмкін емес. Ғылыми тұрғыда ең бірінші толығырақ әрі жақсы мағлұматты «Тенгри», «Следы шаманства у казахов» атты жазбаларында XIX ғасырда Шоқан Уәлиханов жазды.

Ол науқастың барлық түрін емдеп, ем жасау үшін жын, пері – көмекшілерін шақырып, жүкті әйелдің босануына көмектесіп, албастыны қуатын, магиялық қимылдарымен жұртты сендіретін бақыстарды ұлы бақсы тобында атаған. Қалған екі топқа орта және кіші бақыстарды меңзегені түсінікті.

Сонымен бірге бақсы сарыны, жын шақыруын «Игра – это призывание духов...» деп, бақсының атқаратын қызметтерін, соның ішінде бақсы ойыны кезіндегі сарынды, басқа да ерекшеліктерін өзге зерттеушілермен салыстырғанда, мейлінше толығырақ атаған. Мысалы, емшілік, болжаушылық (жауырынға қарау, құмалақ ашу). Әйел бақсыны елті деп атайтынын да Ш.Уәлиханов жазды [2, 69-73].

Қазақ ғылымында бақыстарға тип ретінде анықтама берген Шоқан Уәлиханов, атап айтқанда, ол: «Шаман – человек, одаренный волшебством, и знанием, выше других, он поэт, музыкант, прорицатель и вместе с тем врач» деп, анықтама берумен бірге бақсы атқаратын жан-жақты қызмет түрлерін де атаған [2, 74].

Бақыстардың аспабын, яғни қобызы мен асатаяғын медиатор деп атау кейінгі зерттеулерде орын алды, ал дәл осылай атамаса да, өткен ғасырларда бақсының науқасты емдеуде бұл аспаптарды, әсіресе, қобызды атауы мейлінше жиі кездеседі.

Қазақтың көне ғұрыптарын зерттеген кезде зерттеушілердің пікірлеріне шолу жасаған Б.Абылқасымов Шоқан Уәлихановтың маңызды пікірі, нақты айтқанда, әртүрлі сиқырлы күштерден, сырқаттан, т.б. құтқара алатын кісі дегені одан отыз жыл кейінгі зерттеуші, фольклорлық мұраларды жинаушы Ә.Диваев тарапынан қағыс қалғанын, тек ол ғана емес, басқа да еңбектерде жалғасын таппағанына өкініш білдірген [3, 54]

«Бақсы» сөзінің шығу төркінін санскриттен, түркі және моңғол тілдерінен іздеу үрдіске айналды. Ә.Диваев «бақсы» сөзін шағатай тілінен шығуы мүмкін деген [4, 231]. Дегенмен қазақ ғалымы Құдайберген Жұбанов 1959 жылы «Жұлдыз» журналында жарық көрген «Қазақ музыкасындағы күй жанрының пайда болуы жәйлі» мақаласында: «Қазақта «ауруды бағу» дегендегі «бақ» түбірі немесе біреуге бір нәрсе «бағыштау» дегендегі «бағыш» түбірі осы «бақсы» сөзімен түбірлес болуы керек» деген болжам жасаған [5].

Бірақ А.Байтұрсынов 1926 жылы жарық көрген «Әдебиет танытқыш» атты еңбегінде бақсы типіне анықтама бермесе де, бақыстардың қолданатын сөздерін қалып сөзінің қатарында атап, «...Мәселен, бал ашқанда, **ауру баққанда, бақыстардың жын шақыруы, тісті емдегенде, құрт шақыру**, мал бәдік болғанда, адамға күлапсан шыққанда, бәдік иә күлапсан **көшіру**...» [6, 431] деп атағаны маңызды.

Бізге керегі – бақсы атауының ауруды бағу сөзімен сабақтас пайда болуына хронологиялық тұрғыдан мән беру, яғни Ш. Уәлиханов дәл мұндай «бақ» - «бағу» сөздерімен байланысты тұжырым жасаған жоқ, орыс тілінде болғандықтан, оның да әсері болғануы мүмкін. Ал А.Байтұрсынов, кейін, кеңестік кезеңде лингвист Құдайберген Жұбанов ауруды бағумен сабақтас екенін білді.

Сондай-ақ бақсының жын шақыруы, құрт шақыруы, көшіру деген іс-әрекет пен оның мақсатын, яғни мәселенің неден болуына байланысты атқарылатын әрекеттерді А.Байтұрсынов атай білген. «Бақсы жын шақырғанда сарнап» деген сөзді қолданған, яғни сарын сөзін термин ретінде атамаса да, сарнауға мән берілген.

1927 жылы М.Әуезов «Әдебиет тарихы» кітабында ислам дінін енгенге дейінгі арғы дінде қазақтың дүниені көп ие билейді деген оймен аспанға Тәңірге табыну, жер үстінің күштісі деп отқа табыну, дүниенің жасырын сыры –пері, жын сияқтыларына, бақсыға табыну туады деп түсіндірген. ...Бақсы –ескіліктің, бұрынғы діннің жер жүзінде қалған жалғыз белгісі, сондықтан ескі нанымның барлығы бақсылық айналасына паналаған. Бұрынғы бақсы бұрынғы діннің әулиесі, пайғамбары есепті болған. Бақсы бал ашқан уақытта аспанмен, құдайлармен жалғасатын. Соны жалғастыратын періште сияқты өткелі жын болған [7, 18],

яғни қазіргі зерттеулер үшін маңыздысы пайғамбар, әулие есепті деген сөздерге мән беру, пайғамбар ислам дінінде, классикалық дінмен байланысты десек те, мифтік әлемдермен байланысы бар, түрлі жағдайларда халыққа көмектесе алатын типті әулие деп тану ежелгі дәуірлерден тамыр тартатынын ескеру қажет.

Халел Досмұхамедұлы «Қазақ халық әдебиеті» атты зерттеуінде фольклорлық жанрлардың кестесін ұсынған. Оның жазуында да, бақсы типіне анықтама бермесе де, оның қызметі, негізінен, емшілік екенін атап, бұл типтің орындайтын іс-әрекеті бірнеше түрге бөлінетінін «...арбау, дуалау, үшкіру және т.б. аспапта ойнау үстінде жын шақыру, отқа қақталған темірді жалау, билеу және аластау, көшіру, қағу секілді ауруға және өзіне жасалатын арбау әрекеттері», – деп, бақсының белгілі сөздерді және ән-әуендерді айтатынына мән берген [8, 24-25]

Шындығында, филология ғылымдарының докторы Болатжан Абылқасымов «Телқоңыр» монографиясында бақсыларға және бақсы атқаратын қызметтерді көптеген ғалымдардың еңбектерін қамтумен мейлінше нақты талдаған. Ғалымның бұл еңбегі кейін «Бабалар сөзінің» «Магиялық фольклор» деп аталған тақырыппен 93-томында жарық көрді, бірақ оған замандасымыз Ақеділ Тойшанұлы қосарлы автор болған [9, 74].

Тек ол емес, соңғы кезде жарық көрген көп томдықтарға алғы сөздерді ұсынғанда, ғылыми әділдік үшін кеңестік кезеңнен іргелі зерттеулер жазған ғалымдардың еңбектеріне қазіргі зерттеушілердің қосарлы автор болуы заманмен үндес болуы мақсатында соңғы жаңалықтарды қосып, жұртшылыққа мейлінше толығырақ ұсыну екені түсінікті. Дегенмен Болатжан Абылқасымов еңбегі өзінің нұсқасымен жарық көргені дұрыс болатын еді, яғни алдағы уақытта мұндай әдіс кең қолданылмағаны жөн. Ал кейінгі автор өзінің авторлығымен жаңа зерттеу ұсынғаны абзал болады. Едіге Тұрсынов «Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау» атты еңбегінде 1975-1978 жылдар аралығында Беркінбай бақсымен кездесіп тұрғанын, жалпы, басқа да бақсылармен сөйлескен кезде олардың «ауруды емдедім» сөзін қолданбайтынына мән бере отырып, «Слово «баксы», которым в казахском языке обозначается шаман, восходит не к санскритскому «бхикшу» и не китайскому «пак-ши». Это исконно тюркское слово, образованное от корня бак-/баг-, означающего «смотреть», «высматривать», «видеть» и отражающего основную суть деятельности шамана, заключающуюся в высматривании украденной души больного и предвидении будущего», – деген, яғни «ауруды бақтым» деген сөзді естігенін жазады [10, 68].

Е.Тұрсынов бұл кезде 1959 жылы «Жұлдыз» журналында қазақ тілінде жарық көрген Құдайберген Жұбановтың мақаласын білді деуге келмейді, ол кезде орыстілді болғаны мәлім. Демек, кейінгі, нақты айтқанда, 1975-1978 жылдары да бақсылардың болғанын, олардың сөздік қорында «ауруды бағу» туралы айтылғаны көңіл аудартады. Бұл арада ажыратып айтатын жағдай: әрине, кеңестік кезеңде бақсы ежелгі дәуірдегідей полифункционалы болған жоқ, негізінен, науқасты емдеумен байланысты іс-әрекеттер мен шектелген. Тағы бір жағдай: алғашқы кезеңде полифункция болады да, кейін уақыт өте, әр салаға мамандану процесі жүреді. Мұны Болатжан Абылқасымов «Телқоңырда» атаған [3, 111]. Ал

Құдайберген Жұбанов өзінің аталған мақаласында Әлғашқы әзірде қобыз немесе басқа түрлі инструментке қосып өлең айтып, сол өлеңмен ауруды емдеп немесе басқа түрлі аспап үнімен, сиқырлы істерімен тиісті міндетін атқарып жүрген шамандар бері келген соң, қоғам ішігіндегі алуан түрлі зиялылардың аты болып кетті. Ежелгі ұйғырларда бұл сөз оқымысты мағынасында болған» [5, 118], – деген. Ендеше түркі халықтарының бақсы, бахшы сөздерінің қалай өзгергенін дұрыс байқауға мүмкіндік ашылады.

Қазіргі кезеңде, нақты айтқанда, кеңестік кезеңді де қоса алғанда, бақсы науқасты емдеу үшін жын шақыру, сарнауды тұрақты қолданбаған сияқты. Тек бақсының сарыны қалай айтылатынын, өздері естігендері бойынша зерттеушілерге айтып, яғни орындап берушілер, жеткізуші болды. Осы мақаланың авторы – менің өзім бала күнімде Гурьев қаласындағы бүгінде (Атырау қаласы) Сәуле апа деген бақсыға барғанмын, ол сарын айтқан жоқ, жын шақырып, сарнаған жоқ, тек алдында жеті шырақ жағып, сол шырақтарды оқыған. Демек, науқасты емдеу шаралары да бірте-бірте ықшамдалып, заманның ығына қарай таңдалған.

«Қазақстан. Ұлттық энциклопедиясында» Қойлыбай бақсы туралы жазған мақалада «Қойлыбайдың қобызы» атты поэма жазған көрнекті ақын Мағжан Жұмабаев Шоқан Уәлихановтың еңбегіне сүйеніп жазған [10, 25], – делінген. Шоқан Уәлиханов Қойлыбай бақсы және оның көмекші жындары – Нәдір Шолақтың қалай көмектескенін баяндауы «Тәңір» атты жазбасында бар. Мағжан Жұмабаев Шоқан Уәлихановты, оның еңбектерінің жинағын Н.И.Веселовскийдің 1904 жылы жарыққа шығарғанын білуі мүмкін, Дегенмен, Мағжан Жұмабаев тек Шоқан арқылы Қойлыбайды білді деу қиын. Себебі, Мағжан Жұмабаев, Халел Досмұхамедов Әбубәкір Диваевпен Ташкентте тығыз байланыста болған. Тіпті, Ә.Диваевтың Сыр-Дария мен Жетісу өңірлеріне жасаған экспедиция материалдарын реттеуге көмектескен, мұны архив құжаттары дәлелдейді, Х.Досмұхамедұлының «Казахская народная литература» еңбегіндегі жазбасы да куә, соңында әдебиеттер тізімі де берілуі ХХ ғасырдың 20-30 жылдары ғылыми аппараттың, соның ішінде қазақ бақсысына, фольклорына қатысты еңбектермен жақсы қаруланғанын айғақтайды.

«Шаманская мифология тесно связана с ритуальной практикой и в значительной степени ориентирована на время обряда... Центральная фигура шаманской мифологии – шаман, осуществляющий посредничество, медиацию между людьми и духами. В распоряжении шамана находится особая категория духов-поомщников, именуемых часто в шаманских песнопениях его «силой», «свитой», или «войском» [11, 638].

Қорыта айтқанда, қазақ ғалымдары бақсы типін, оның атқаратын қызметтерін ерте кезден танып, дұрыс атаған. Ежелгі дәуірлерден бастау алған болжаушылық, мейлі құмалақ ашу, басқа да түрлер арқылы алдағыны айту, бақсының қызмет ауқымынан шықса да, жеке мамандану түріне ауысып, салаларға бөлінген. Ислам діні бүгінде дәстүрлі дініміз сияқты қабылданды десек те, Тәңірді ығыстырып шығара алмауының бір себебі адам жанына дауа іздеуімен де байланысты, заман озса да, санадан шықпайды.

Емші іздеу қай кезде де тоқтайтын емес, себебі медицина дамыса да, адамның жаны жауап іздейтін сауал өмір жолында пайда болып тұрады. Ауруына ем таба алмаса да, алдағы

күні не болатынын білгісі келсе де, жанына демеу болатын «бақсы», болжаушы іздейтіні ақиқат. Адамның үміті солайша жол іздейді, яғни магиялық фольклор, емдік, болжаушылық адамзатпен бірге өмір сүруі заңдылық. Демек, зерттеулер де тоқтамауы тиіс.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Кекілбайұлы Ә. Шандоз. –Алматы: Арыс, 2004. – 353 б.
2. Валиханов Ч.Ч. Тенгри / Классикалық зерттеулер. –Алматы: Әдебиет әлемі, 2013. Т.12: Труды Ч.Ч.Валиханова, В.В.Радлова, Г.Н.Потанина. –Алматы: Әдебиет әлемі, 2013. – 392 с.
3. Абылқасымов Б. Телқоңыр. Қазақтың наным-сенімдеріне қатысты ғұрыптық фольклоры. –Алматы: Атамұра-Қазақстан, 1993. 54-б.]
4. Диваев А. Казахское народное творчество. –Астана: Алтын кітап, 2007. Т.15. Қазақ этнографиясының кітапханасы. –317 с.
5. Жұбанов Қ. Қазақ музыкасындағы күй жанрының пайда болуы жәйлі //Жұлдыз журналы, 1959, №2. – 118-б.
6. Байтұрсынов А. Ақ жол. – Алматы: Жалын, 1991. – 464 б.
7. Әуезов М. Әдебиет тарихы. –Алматы: Ана тілі, 1991. – 240 б.
8. Досмұхамедұлы Х. Аламан. –Алматы: Арыс, 1991. –176 б.
9. Бабалар сөзі /Құрастырып, баспаға дайындағандар: Әлбеков Т., Алпысбаева Қ., Оралбек А. –Алматы: Фолиант, 2013. Т.93: Магиялық фольклор. –432 б.
10. Турсунов Е. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. –Астана: Фолиант, 1999. – 252 с.
11. Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. –Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2004. – 696 б.
12. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.2. –М.: Советская энциклопедия, 1988. –638 с.

Әбжет Бақыт Сырымұлы,

ф.ғ.к., доцент, Қожа Ахмет Ясауи атындағы
Халықаралық қазақ-түрік университеті,
Түркология ғылыми-зерттеу институтының
жетекші ғылыми қызметкері.
Түркістан қ., Қазақстан Республикасы,
e-mail: bakyt.abzhet@ayu.edu.kz
Orcid id: 0000-0001-6795-0455

БАҚСЫ МЕН ШАМАНДЫҚТЫҢ ДҮНИЕГЕ КЕЛУІ ТУРАЛЫ ТҰЖЫРЫМДАР: Е.ТҰРСЫНОВТЫҢ ЗЕРТТЕУІ НЕГІЗІНДЕ

Аңдатпа. Автор бұл мақалада Е.Тұрсыновтың зерттеу еңбектерінде сөз болатын бақсылық мен шаманизмге қатысты концепцияларына талдау жасайды. Соңғы кезге шейін қазақ арасында өмір сүрген бақсы, балгерлердің шығу төркіні, тарих сахнасына шығу кезеңдеріне қатысты айтқан тұжырымдарына тоқталады. Қорқыттың қобызына қатысты аңыздар желісіне назар аударады. ХХ ғасырдың 70-жылдары қазақ фольклористика ғылымында орын алған жаңа көзқарастар мен тың серпілістер, жаңаша идеялардың орнығуы

турасында сөз қозғайды. Ахреология, этнология, антропология, теология секілді гуманитарлық ғылымдармен фольклордың өзара тығыз байланысты екендігін қазақ фольклористика ғылымында алғаш болып ғалым Е.Тұрсынов өз зерттеу медотикасында қолданғандығы туралы айтады.

Түйін сөз: Е.Тұрсынов, дәнекер, бақсы, шаман, археология, антропология, фольклористика.

Аннотация. В данной статье автор анализирует концепции Е. Турсынова, связанные с баксы и шаманизмом, которые упоминаются в его исследовательских работах. Рассматриваются предположения о происхождении шаманов и этапах их появления на исторической сцене, до недавнего времени жившие среди казахов. Также сосредоточено внимание на множестве легенд, связанных с кобызом Коркыта. Автор рассказывает о новых взглядах и прорывах в науке казахской фольклористики, становлении новых идей в 70-е годы 20 века. Е.Турсынов является первым казахским ученым фольклористом, который утверждает, что фольклор тесно связан с гуманитарными науками, такими как археология, этнология, антропология, теология и так далее.

Ключевые слова: Е.Турсынов, посредник, баксы, шаман, археология, антропология, фольклористика.

Annotation. In this article, the author analyzes the concepts of E. Tursynov related to bucks and shamanism, which are mentioned in his research work. The assumptions about the origin of shamans and the stages of their appearance on the historical stage, who until recently lived among the Kazakhs, are considered. Attention is also focused on many legends associated with Kobyz Korkyt. The author talks about new views and breakthroughs in the science of Kazakh folklore, the formation of new ideas in the 70s of the 20th century. E. Tursynov is the first Kazakh scientist folklorist, who claims that folklore is closely connected with the humanities, such as archeology, ethnology, anthropology, theology, and so on.

Keywords: E. Tursynov, intermediary, bucks, shaman, archeology, anthropology, folkloristics.

Жас та болса өзінің қадау-қадау ғылыми еңбектерімен тек қана отандық ғалымдарды емес, одақ көлеміндегі белді ғалымдардың өзін таң қалдырған, кітаптарын іздеп жүріп қызыға оқыған ғалымдардың бірі Едіге Тұрсынов болатын. Ертегі, миф, халық прозасы жайлы зерттеу жазған көптеген ғалымдар Едігенің еңбегіне соқпай кетпейтін. Оның аты да ғылыми хаты да елге кең тарады. Қазақ фольклористика ғылымында шаманизм сенімінің орнығу дәуірі, оның дүниеге келе бастау кезеңдері жайлы жан-жақты түсінік берген ғалым – Едіге Тұрсынов. ХХ ғасырдың 70-жылдары жас Едіге қазақ фольклористикасының дамуына айрықша үлес қосқанын айта кетуіміз керек. Совет дәуіріндегі фольклористика ауыз әдебиеті ретінде, негізінен фольклордың ауыз әдебиетіне жақын көркемдік үлгісі мен дәстүрін ғана зерттеу нысанаға айналған еді. Ғұрыптық фольклордың дінмен, оның ішінде байырғы

діндермен байланысты тұстары көп зерттелмеді. Кеңестік идеология тұсында көптеген мәдени мұраларымыз зерттелмей, цензураға ұшырап отырғаны белгілі.

Қазақ фольклортану ғылымында жаңаша зерттеу әдісі ХХ ғасырдың 70-ші жылдарынан бастау алады. Қазақ ертегілері мен мифтік түсініктерін зерттеуге ден қойған С.Қасқабасов пен Е.Тұрсынов бұрынғы зерттеу арнаны кеңейтуге күш салды. Салт ертегілерінің генезисін зерттеуді қолға алған Е.Тұрсынов орыс ғалымдарының еңбегімен қоса ағылшын тілінде жазылған батыс ғалымдарының да еңбектерін тереңінен қарастырды. Орыс және ағылшын тілдерін жетік меңгерген ғалым қазақ фольклористикасына сол кездің өзінде Батыс ғалымдарының зерттеу тәсілін енгізе білді. Салт ертегісінің табиғаты мен шығу генезисін ашуда қолданған методикасы қазақ гуманитарлық ғылымындағы жаңа серпіліс болды. Ғалым өз зерттеулерінде шамандық түсінікке шейін де алғашқы қауымдық кезеңдегі адамдар яғни, плеолит кезінде дәнекерлер институтының болғандығын археология мен антропологиялық деректерге назар аудара отырып дәлелдеп шықты. Неолит кезінен бері қарай қазақ халқымен ұзақ уақыт бірге келе жатқан бақсылық ұғымның ерекшелігі мен атқарған қызметі жайлы қадау-қадау мақалалар жазып, көлемді монографиялық еңбектер арнады.

Ежелгі дәуірлерден бастап қазақ болмысымен біте қайнасқан ұғымның бірі бақсы-балгерлік. Бақсы түсінігі ел ішіндегі ауру-сырқауларды емдейтін тәуіп, емші ұғымына жақын келеді. Қолына қобыз алып, тылсым күшпен байланысқа түсетін шаман, бақсылар аурудың бетін қайтарып, адамға зиянын тигізетін қаскөй күштермен алысып, әруақпен байланысып жүретін бақсылардың беделі ел ішінде жоғары болған. Ертеректе жорыққа аттанған хандар мен батырлардың өздері алдағы қауіп-қатердің алдын алу, жаудың жоспарын байқау үшін де әруақты бақсыларды өздерімен бірге алып жүрген. Ислам діні орныққанға шейін көшпелі түркі халықтары бақсының құдірет күшіне кәміл сенген. Бақсылардың жаздың күні қар жаудырып, дұшпанның әскерін орасан зор шығынға ұшыратқандығы жайлы деректер Шыңғыс хан мен оның балаларының өзге елдерге жасаған жорықтарында кездесіп отырады. «Рашид ад-Диннің Шыңғыс ханның сарайында болған Көкше бақсы туралы былай деп жазғаны таңқаларлық емес: «Оның әдет-ғұрпы құпияны ашып, болашақ оқиғаларды болжайтын және: «Құдай менімен сөйлеседі, және мен көкке көтерілемін», – деді»[1, 93].

Шамандық нанымының өкілдері ұлы бақсылар сиқыр арқылы ауа райына әсер ете алатын қабілетімен дараланған. Жады тасы арқылы жазды күні күн жайлатып, өртті нөсер жауын жауғызып өшіргендігі жайлы дерек Махмұт Қашқаридің еңбегінде де ұшырасады. Қойлыбай бақсының бәйгеге қобзын қосқандығы туралы аңыз қазақ даласына кеңінен жайылған. Уақыт өте келе мұндай керемет көрсететін бақсылар азая бастаған. Бұл бір жағы ислам дінінің күшейе бастауынан болса керек. Қазақтар арасында бақсы-балгерлер ел ішінде ХХ ғасырдың ортасына дейін өмір сүргені белгілі. Олар негізінен ел ішінде жүріп ауру-сырқау жандарды емдеумен айналысқан. Діни салт-жоралғылары ұмытыла бастаған.

Қазақ арасына шамандық сенім ерте дәуірлерден бастап сіңе бастағанын айттық. Е.Тұрсынов шамандық сенімнің қазақтар арасына кең тарауы қола дәуіріне сәйкес келетіндігі жайлы айтады: «Шаманизмнің қалыптасуы, оның ең алғашқы дәлелі неолит дәуірінің

соңы – қола дәуірінің басынан ерте емес дәуірге жатады, ежелгі адамдардың көзқарасы эволюциясының жаңа сапалық кезеңін белгіледі. Өндіріс құралдарының дамуымен, металдың (алтын, мыс, одан кейінірек қола) қасиеттерін білумен қатар жабайы жануарларды қолға үйрете бастады, сол арқылы адам табиғаттың сырына ене отырып, белгілі бір дәрежеде ажырамастай болған бұрынғы сезімінен арыла бастайды. Осылайша, үштік түсінікке негізделген үш әлемнің идеясы біртіндеп жетіле бастады, әлем (адамды қолдап-қолпаштайтын құдайлар мен рухтардың мекені) және төменгі әлем (оларға қарсы тұрған табиғаттан тыс тылсым тіршілік иелерінің орны) және олардың арасында екі әлемге бірдей тәуелді және ерте дәрежеде олардың екеуіне де тиесілі әрі тәуелді адам әлемі орналасқан»[1, 28].

Е.Тұрсынов ғұрыптық фольклордың табиғатын ашу үшін археология, мәдени антропология, теология, этнографиямен тығыз байланыста болатындығын, осы ғылым салаларымен динамикалық тұрғыда дамидығын дұрыс пайымдаған. Ғұрыптық фольклорға жататын байырғы мифтер, тотемдік киелер, табу мен магиялық түсініктердің шығу төркіні шаманизмнен бұрын пайда болғандығына тоқталады. Бақсылар матриархат дәуіріне жатпайтындығын, қола дәуірінен бастап қарқынды дами бастауын археологиялық зерттеу еңбектеріне анализ жасай отырып анықтайды. Ғалым ол жайында былай дейді: «Д.Зеленин. Автордың айтуы бойынша матриархат дәуірінде ру ішіндегі негізгі міндеттерді әйелдер атқарған. Сондықтан ауруларды емдеу міндеті де олардың қолында болған. Сол себептен алғашқы бақсылар (елтілер) әйелдердің арасынан шыққан...Алайда, бақсылықтың шығу тарихын матриархат дәуірімен байланыстыруға болмайды. Матриархат полеолит (көнетас) дәуіріне тән құбылыс. Ал, археологиялық, тарихи-этнографиялық фактілер шаман дінінің көне тас дәуірінде қалыптаспағандығын дәлелдейді. Жоғарыда біз неолит (жаңа тас) дәуірінің өзінде шаман дінінің толық қалыптаса қоймағандығын, бақсылардың емес, тек дәнекерлер институтының пайда болғандығын көрсеткен едік»[2, 70].

Алғашқы қауымдық құрылыс кезінде тарих сахнасына әйелдер шыққаны белгілі. Алғаш рет үңгірлерге паналау, үй салу, от жағу, үй жануарларын қолға үйрету секілді мәдени тұрмыстық құрылымдарды дүниеге алып келген де әйелзаты болатын. Уақыт өте келе отбасылық жағдайда өмір сүруге еркектер де бейімделе бастаған. Сол кезеңдерде ауырған баланы емдеу, аурудың себептерін анықтау бойынша да әйелдердің тәжірибесі еркектерге қарағанда анағұрлым жақсы дамыған. Ол жайлы дүниежүзі діндерінің шығу тарихы туралы көлемді еңбек жазған К.Армстронг та мынадай тұжырым айтады: «Алғашқы қауымдық құрылыста әйелдердің көп жағдайда еркектерден үстем тұрғаны шүбәсіз. Көне діндердегі ұлы әйел құдайлардың беделі әйел затына деген құрметті айқын аңғартады. Бірақ қамалдардың пайда болуы және дамуы жауынгерлік қабілеті мен білек күші сынды еркекке тән қасиеттердің маңызын арттыруы әйелдер өркениетті әлемнің жаңа кезеңінде шетке шығарылып, қоғамның төменгі сатысына ығыстырылды»[3, 61].

Әйел бақсылар туралы аңыздар қазақтар арасында көп кездеспейді. Көбіне бақсының пірі Қорқыт екендігі айтылады. Қазақ ұғымында ұлы бақсы деп Қорқыт айтылған, соған сыйынған. Бақсылар қобыз тартып, сарын айтқанда Қорқытқа сыйынған, оның әруағына деп мадақ жырларын арнаған. Ел ішінде сақталған сол сарынның бірі мынадай:

Қашқар таудың басында Қошқар ата,
Өгіз таудың басында Өгіз ата.
Өлі десем, өлі емес,
Тірі десем, тірі емес.
Сол атаның атасы –

Ертеде өткен Қорқыт Ата, – деп, бақсылар өлілер мен тірілер мекенінде қатар өмір сүретін Қорқыттың құдіретіне сыйынған.

Бақсы тек қана емші, балгер ғана емес, сонымен бірге ол болашақты болжайтын сәуегей, тылсым дүниеге еніп әруақпен сөйлесіп, жындар әлемін аралайтын қасиетті көріпкел ретінде сипатталады. Туа алмай жатқан әйелдің өкпесін алып қашатын албастымен алысып жүреді. Көріпкелдікпен айналысатын адамдарды бақсы деп атағандығы турасында қазақ ғалымы Ш.Уәлиханов та кезінде жазып кеткен. Ол былай дейді: «Қырғыздардағы барлық көреген, сәуегейді бақсы...дейді. Бақсылар сәуегейлігін өздерінің жындары атынан айтады. Бақсылар оларды мұсылман дініне ыңғайластырып, періште деп атайды. Ақиқат діндегі халық олардың киелілігіне сенбесе де, оларды жын деп атаса да, олардың күшіне, жамандық жасайтынына сенеді. Демек, барлық ауру мен бақытсыздық жындардың жамандығы»[4, 183].

Қазақ ұғымына «шаман» деген атаудан көрі «қам» сөзі жақын келеді. Қам, қамшы, қамдану, қамау терін алу, қамығу секілді сөздер осы түбірден келіп шыққан. Ел ішінде сақталған «Көл иесі Қамбар-ау, Шөл иесі Қамбар-ау, Қарағыма көз сал-ау» – деп Қамбарға жалбарыну да бақсыға қатысты шыққан. Бақсы сарын айту арқылы науқастың жанына жара салған зұлымдық иелерімен арпалысқа түседі. Қолындағы қобыз, қамшы секілді бақсының негізгі аспаптары арқылы тылсым күштермен байланысқа шығады. Аурумен алысқан сәтте көл иесі, шөл иесі болған киелерден, қамнан медет сұраған. Қазақ халқының арасында шаман атауына қарағанда бақсы атауы кең таралғандығы да сондықтан. Біздің пайымдауымызша, бақсылық шамандықтың инварианттылығы, яғни халық тұрмысына икемделген нұсқасы болып табылады. Бақсылар ислам діні таралғанға дейін ру-тайпалардың саяси-әлеуметтік өмірінде өте маңызды рөл атқарған. Е.Тұрсынов кейінгі бақсылардың негізгі қызметі жайлы былай дейді: «Бақсының негізгі міндеті – адамды тірі қалдыру үшін ол дүние өкілдерімен күресу. Бақсының осы жолда кездесетін ең күшті қарсыласы – өлілер дүниесінің құдайы (Ерлік хан). Бірақ ажалға қарсы тұрған бақсы одан да именбейді, өлілер дүниесі құдайын арбап, жалбарынады, одан ештеңе шықпаса, әр түрлі қулық-амалда жасайды, тіпті, құдайдың қолында тұрған адам жанын күшпен тартып алып кетуден де тайынбайды. Шаман дініне тән бұл идеяны алғашқы қауымдық құрылыс ыдырай бастаған кезде адам баласы табиғат билігіне тәуелді болып тұрған кезде, сана-сезімді магиялық тылсымдардың шырмауында жатқан кезде, ата-бабаларымыздың оптимизімінің тамаша бір көрінісі деп есептегеніміз дұрыс» [5, 218].

Е.Тұрсынов өз зерттеулерінде Қорқыттың Желмаясына қатысты аңызды саралай келе оның бақсының қобызы (даңғырасы) екендігін айтады. Сол қобызын тартып, экстазға

түскен сәтте әлемнің төрт бұрышын аралап шығатындығына тоқталады. Қобыз бен домбыраның тиегіне қатысты «шайтан тиек» аңызы мен түрікмендердің дутарға қатысты Баба Ғамбарға шайтанның келіп дутар үйретуі секілді аңыздарды келтіруі де өте қызықты. Шайтан да жын да негізі араб сөзі, ислам дінімен бірге кіргені белгілі. Шамандық сенім бойынша шайтанды «иек» деп атаған. Қобыз бен дутар аспабын бақсыға үйрететін шайтан сол бақсылардың жыны, қазақ ертегілерінде сақталып қалған «Құлан», «Түлен» сияқты бақсылардың көмекшілері, иектері екендігін көреміз. «Шайтан тиек» «Иектің ағашы» деген түсініктен келіп шықса керек. Демек, бұл музыкалық аспабтар шаман дінінің өкілдері Қорқыт, Баба Ғамбар секілді ұлы бақсылармен бірге дүниеге келгендігін көреміз.

Сөзімізді қорыта айтқанда Е.Тұрсынов фольклор ғылымын кешенді түрде зерттеуді қолға алған ғалым. Қазақтың салт ертегілерінің генезисімен қатар қазақ ауыз әдебиетінің байырғы өкілдерінің шығу төркінін анықтауда көп еңбек сіңірген адам. Қазақ әдебиетіндегі сал, сері, ақын сияқты атаулардың да қолдану кезеңі мен пайда болу тарихын анықтауға күш салды. Нағыз өнімді еңбек жазатын кезінде тағдыр тауқыметіне ұшырағанына қарамастан қазақ фольклорының дамуына айрықша үлес қосқан санаулы фольклористердің бірі де бірегейі бола білді.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Тұрсунов Е.Д. Истоки тюркского фольклора. Коркыт. – Алматы, Дайк-Пресс. 2001. – 168 с.
2. Тұрсынов Е. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. Алма-Ата: «Ғылым» баспасы, 1976 ж.
3. Карен Армстронг. Иудаизм, христиандық пен исламдағы 4000 жылдық ізденіс: Құдайтану баяны. Алматы: «Ұлттық аударма бюросы» Қорғамдық қоры, 2018 жыл. – 432 б.
4. Ш.Ш.Уәлиханов. Көп томдық шығармалар жинағы. 1-том/2 басылым. Алматы, «Толағай групп». 2010. – 370 б.
5. Қазақ фольклорының типологиясы. Түркістан, «Тұран» баспасы, 2009. – 376 б.

Булдыбай Анарбай Сагиулы,

к. филол. н., профессор, КазНУ имени Аль Фараби,
Казахстан, anarbay50@mail.ru

ЭПОС «МАНАС» В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. В данной научной статье речь идет о месте и роли киргизского героического эпоса «Манас» в контексте мировой культуры. Эпос этот имеет общечеловеческое значение. Исходя из разностороннего внимания и популяризации, «Манас» по достоинству становится в ряды тех немногих шедевров мирового эпоса, о которых должно быть ведомо

любому культурному читателю. Цель научной статьи – вкратце дать информативный анонс о исследовании изучении эпоса «Манас» в научной сфере: Как всем известно, впервые его в научный оборот ввели великий казахский ученый Ч.Ч. Уалиханов, затем немецкий ученый В.В. Радлов. Таким образом, начиная со второй половины XVIII века, в течении более 150 лет наука манасоведение развивалась поэтапно. Целая плеяда, состоящая из отечественных и зарубежных ученых, таких как: М.О. Ауэзов, В.М. Жирмунский, К. Рахматуллин, И.Абдырахманов, З. Бектенов, Т. Байджиев, З. Мамыбеков, С.Мусаев, Р.З. Кыдырбаева и т.д. поднимали главные вопросы эпоса. В статье сравнительно-сопоставительным путем использовались научные труды, выводы и гипотезы ученых. Основные выводы, новые взгляды ученых за последние 25 лет, результаты исследования определили перспективы и направления дальнейшей работы. *Основная задача* научной статьи – показать бытование и сохранение устного сказа эпоса «Манас». Уникальная особенность эпоса – это то, что он и сегодня является живым и развивающимся произведением именно устного народного творчества, и это, несмотря на то, что около 78 полных и неполных вариантов сохранены. Эпос сказывается по сей день в традиционном стиле и передается из уст в уста. Такое явление происходит благодаря многим поколениям сказителей – манасчи. Оно исходит из древней, не утерянной традиции создания эпоса импровизационным даром сказителей.

Ключевые слова: трилогия, культурное пространство, возрождающий, поэтическая структура, богоизбранное, явление, фиксация, монументальность, общечеловеческое.

Введение. Цель научной статьи заключается в том, что эпос «Манас» является одним из сложных феноменов устного народного творчества. Он изучается уже начиная со второй половины XVIII века. Многие зарубежные и отечественные ученые внесли грандиозный вклад в собирание, исследование, издание, переводы и т.д., изучая его в историко-этнографическом, структурно-поэтическом контексте: по мотивам, вариантам, по сказительскому искусству, исследуя его идейно-художественные особенности в аспекте комплексного изучения. Значение эпоса «Манас» в контексте мировой культуры – весомое, как по объему, так и по содержанию. Главное, он принадлежит не только кыргызскому народу, а является общечеловеческим достоянием.

В научной статье идет краткий обзор, анализ изученности эпоса «Манас», речь идет о его значении в человеческой духовности и бытовании в наши дни этого уникального явления нематериальной культуры.

Мировое значение. Эпос «Манас» является одним из великих реликтов духовного богатства человечества, это монументальное творение гения кыргызского народа, памятник его языка, сознания и разума. Больше сказать: «Прикосновение к эпосу «Манас» – это прикосновение к Вечности, к Богу, ибо «Манас» на протяжении многих веков является для кыргызского народа глубинным выражением национального самосознания, высшим мериллом духовности, бесценным памятником культуры» [1.252].

В нем в художественной форме отражена многовековая борьба кыргызского народа за свою независимость и свободу.

Следует различать два понятия эпоса. В узком смысле это собственно «Манас». В широком значении под эпосом «Манас» имеется в виду трилогия: «Манас», «Семетей», «Сейтек». Сейчас этот эпос является достоянием не одного киргизского народа. Рожденный его многовековой духовной культурой, он являет собой высокохудожественное воплощение творческого гения талантливого народа, переводится на другие языки мира. Требующий разностороннего внимания и популяризации, «Манас» по достоинству вошел в ряды тех немногих шедевров мирового эпоса, о которых должно быть ведомо любому культурному читателю.

Эпос «Манас» состоит из свыше 500. 553 тысяч поэтических строк и превосходит по объему все известные эпические произведения мира, что и составляет одну из его отличительных особенностей. Развитие эпоса привело к генеалогической циклизации, и появились продолжения трилогии о потомках Сейтека.

Кыргызский народ прошел долгий и трудный путь исторического развития и становления, ему в своё время посчастливилось создать собственную письменность, где проявился народный дух, отразилась вершина государственного национального объединения в виде кыргызского великодержавия.

Но история оказалась безжалостной к таким высоким достижениям кыргызского народа. Последующие исторические события, приведшие к разгрому кыргызского каганата и уничтожению большей части населения, стали причиной утраты и самобытной письменности кыргызского народа в древности.

Казалось, такой народ должен был сойти с исторической арены, уйти в небытие, став одним из многочисленных этносов, прекративших свое существование, утративших историческую и генетическую память. Но вопреки такому традиционному ходу вещей, кыргызский народ был наделен уникальным даром – передавать исключительно устным путем опыт, накопленный предыдущими поколениями.

Передача из уст в уста оказалась не только жизнеспособной, устойчивой, но и на удивление плодотворной и эффективной. Именно устное народное творчество кыргызов явило мировой сокровищнице нематериального культурного наследия ярчайший образец уникальных фольклорных произведений, представленных самыми разнообразными жанрами. Вершиной этого творчества по праву стал монументальный эпос «Манас», который в 2014 году включили в состав ЮНЕСКО.

В этом смысле эпос «Манас» является уникальным продуктом духовной деятельности кыргызского народа. Уникальность его состоит в жизнеспособности, в способе передачи всей совокупности элементов, начиная от сюжета и образной системы персонажей до детализации. А также – в способности вплоть до наших дней непрерывно репродуцировать воспроизведение ценных знаний и традиций, заложенных в сказании.

Повествование эпоса включает в себя все стороны жизни кыргызского народа, его мировоззрение, его представления об окружающем мире. В нем отражена героическая и трагическая история народа, определяющие этапы его развития. Даны точные зарисовки этнического состава, как кыргызского народа, так и других этносов, живших с ним в тесном

соприкосновении. Эпос предоставляет нам богатейшие сведения о хозяйстве, быте, обычаях и отношениях с окружающей средой. Из него мы получаем представления древних кыргызов о географии, религии, медицине, философии, этике и эстетике. Эпос «Манас», по точному определению Ч. Валиханова, действительно является энциклопедией всех сторон жизни кыргызского народа [2.97].

Кроме того, «Манас» являет нам непревзойденный художественный уровень владения словом, которое было создано народом на протяжении длительного периода, передавалось из века в век, из поколения в поколение, вбирая в себя всё новые сюжетные линии, наслаиваясь новыми идеологическими пластами, но, при этом, удивительным образом сохраняя неизменное и нетленное содержание эпоса.

Главная идея эпоса «Манас», которая объединяет его в единое целое – борьба народа за свою независимость. Она сохранялась и вела через все беды, невзгоды, сохранив дух народа, его веру в лучшее, сохраняя сам генотип кыргызов. Этот факт дает нам право считать, что эпос несёт в себе важнейшую мировоззренческую составляющую самоидентификации кыргызского народа.

Эпос «Манас» вследствие своего эпопейного размаха достиг объема, который превышает все известные эпосы мира.

Первые сведения о «Манасе» встречаются в таджикоязычном рукописном сочинении Сайф-ад-Дина Аксыкенти «Маджму ат-тут-таварих» (собрание сочинений) которое принадлежит ко второй половине XVI века [3.72].

В 1856 году первые записи из части эпоса «Манас», эпизод «Поминки по Көкөтөү», произвел ученый Чокан Валиханов. Затем в 1859–1864 гг. тюрколог Вильгельм Радлов записывает трилогию из уст трех разных сказителей.

В советскую эпоху фиксирование текстов «Манаса» как художественного произведения было начато Каюмом Мифтаковым в 1922 году из уст знаменитого манасчи Сагынбая Орозбакова, он записывает арабским шрифтом, всего пять страниц, а остальные записи текста эпоса сделаны Ибраимом Абдырахмановым в течение 1922-1926 годы.

И. Абдырахманов успел записать только первую часть эпоса: в связи со здоровьем сказителя не смог записать полную трилогию. Сегодня незыблительная память народа хранит имена более сотни выдающихся сказителей.

Главным образцом устного эпоса мы называем имена мастеров великих манасчи XX века Сагынбая Орозбакова, которое записывали «Манас», и вариант Саякбая Каралаева, Гомера XX века, когда была записана основная трилогия «Манас», «Семетей» «Сейтек». Последняя полная трилогия была произведена Ж.К. Орозобековой, накануне 1000-юбилея эпоса «Манас» из уст династийного сказителя Шаабая Азизова.

Издания и переводы эпоса «Манас». Первая издание вышло в Москве в 1925 году по варианту гениального сказителя Тыныбека: «Семетейден бир үзүм» отрывок из Семетей, «Айчүрөктүн Ак шумкарды ала качышы»-«Похищение Ак шумкара Айчуреком», и позже издавались разные эпизоды эпоса по частям.

Если вспомнить крупные издания, то в 1958 г. были изданы две книги, по первой части «Манаса» – «Семетей» (в 1957–58 гг.) и «Сейтек» (в 1960 г.). Первые три книги из четырех названных являются сводным сокращенным вариантом, сказителей С. Орозбакова, С. Каралаева, а четвертая основана на записи только по варианту С. Каралаева. Сводный вариант составил И. Абдырахманов. Данный сводный вариант дал возможность ознакомить широкую аудиторию с сюжетной композицией полной версии эпоса «Манас».

В 1978–1982 годы был издан художественный текст эпоса по варианту С. Орозбакова «Манас» в четырех томах и полный вариант С. Каралаева из пяти томов.

В 1995 году неоднократно издавались полные варианты академического издания Сагымбая и Саякбая [4.].

В 2014 году был издан «Манас» по варианту Тоголока Молдо и Шапака Рысмендеева, а также Уркаша Мамбеталиева («Семетей»), и – научное издание трилогии варианта Шаабая Азизова [5].

Наряду с изданием «Манаса» на кыргызском языке начинается работа по переводу эпоса на языки других народов. Первые переводы принадлежат также Ч. Валиханову и В. Радлову. Художественный перевод эпоса на русский язык начал профессор Е.Д. Поливанов. Кроме этого, можем назвать уникальный перевод С. Липкина, Л. Пеньковского, М. Тарловского: «Манас» Киргизский героический эпос. Он был издан в 1946 г. [6] и переиздан в 1995 году. В 1980 годы первая часть трилогии была переведена на русский язык в серии «Эпосы народов СССР» в Москве. Переложение на русском было выполнено Маром Байджиевым в 2013 году.

В целом эпос «Манас» был переведен частично, а в полной версии – на более чем 20 иностранных языках: русском, немецком, английском, венгерском, турецком, монгольском, казахском, узбекском, таджикском, башкирском и т.д. Изданы академические, научные издания, трилогии. Появились сотни произведений, написанных на тему эпоса «Манас» в разных жанрах. Существуют несколько научно-исследовательских центров по «Манасу» в структуре высших учебных заведений Республики.

Из истории изучения. Устное бытование эпоса на протяжении многих веков оказалось под угрозой исчезновения с приходом цивилизации, нарушившей традиционный образ жизни кочевого кыргызского народа.

Письменная фиксация эпоса оказалась жизненно важной и крайне необходимой с тем, чтобы перенести устный сказ на бумагу и дать ему вторую жизнь, уже в виде книги.

В середине XIX столетия этот важный шаг осуществили два ученых Ч. Валиханов и В. Радлов. Они впервые записали эпизоды эпоса. С этого момента начинается новая страница бытования эпоса «Манас», которая положила начало периоду его глубокого научного исследования.

Изучение эпоса условно можно разделить на три этапа. Первый – дореволюционный: в свое время в этой области занималась целая плеяда ученых, оказавшая весомое влияние на становлении науки о «Манасе».

Большая заслуга принадлежит крупнейшим ученым-исследователям, начиная с Ч. Валиханова, В. Радлова, Д. Алмаши, П. А. Фалева, положившим начало записям и изучению эпоса. [7.231]

Позволительно будет назвать Ч.Ч. Валиханова первым исследователем героического эпоса «Манас». Верное суждение его о том, что истоки эпоса лежат в мифологии, а поэтический сплав этих сказок с конкретно-историческими событиями произошел позднее, подтверждается исследованиями современных фольклористов. При сопоставлении сведений Ч.Ч. Валиханова об этом эпосе, высказанных им в разное время, обнаруживается, что в 1856 г., основная идея эпоса понималась им как борьба Манаса с врагами из-за невест, в 1860 г., в «Очерках Джунгарии» он уже писал: «...мы видим в нем (Манасе) богатыря, который защищает слабых, воюет с калмаками и оставляет следы своих подвигов в глубине Джунгарии...

Я занимаюсь переводом этого произведения и хочу составить маленький словарь, чтобы познакомить ориенталистов с наречием до сих пор совершенно неизвестным» [8. 122].

Из этого следует, что он не раз слушал эпос и его отрывки во время пребывания у кыргызов Прииссыккуля и Центрального Тянь-Шаня в 1858–1859 гг., что и привело Ч. Ч. Валиханова к пересмотру взгляда на центральную идею этого эпического произведения.

Исключительная значимость оценки, данной Ч. Ч. Валихановым эпосу Манас, состоит в том, что он, обозначив его значение в лингвистическом, историко-географическом и культурологическом отношениях, наметил для будущих исследователей важные приоритеты дальнейшего его изучения.

Второй – послереволюционный, этап, заложивший фундаментальные основы манасоведения представлен К. Тыныстановым и Е. Поливановым, Т. Жолдошевым, Т. Байджиевым, З. Бектеновым. Этот период оказался и самым трагичным – практически все, кто так или иначе были причастны к исследованию и продвижению «Манаса», подверглись репрессиям в период советского тоталитаризма. Среди выдающихся деятелей науки были К. Рахматуллин, В. Жирмунский, М. Ауэзов, Б. Юнусалиев, А. Бернштам, П. Берков, С. Абрамзон. Позже изучали эпос ученые: А. Петросян и Т. Хатто, М. Богданова и т.д.

На протяжении более века эпос изучается не только в Кыргызстане силами отечественных ученых, а самым широким кругом ученых разных национальностей в различных научных центрах мира.

Они поднимают ряд актуальных, кардинальных проблем и пишут многочисленные научные монографии, научные работы по эпосоведению, которые сегодня играют большую роль в развитии отечественной фольклористики, составляют основу науки манасоведения.

Третьим поколением исследователей являются известные отечественные ученые К. Рахматуллин, Б.М. Юнусалиев, Р.З. Кыдырбаева, С. Мусаев, Э. Абдылдаев, Р. Сарыпбеков, М. Мамыров, К. Кырбашев, А. Жайнакова, С. Бегалиев, Ж. Орозобекова и т.д.

В последние двадцать пять лет независимости государства фольклористику и манасоведение пополнили молодые ученые, защищено более 35 кандидатских и 8 докторских диссертаций.

Спустя 31 год Ж.К. Орозобекова защитила докторскую диссертацию после известного ученого Р.З.Кыдырбаева, так же защитились К. Калчакеев, Н.Х. Бекмухаммедова, Г. Жамгырчинова, Т. Бакчиев и т.д.

Сегодня большое значение имеет история исследования, изучения и публикации эпоса «Манас». Поднимаются проблемы изучения эпосоведения, изучают «Манас» не только кыргызы, казахи, но многие иностранные ученые мира в сфере фольклористики и других наук.

Бытование и сохранение эпоса «Манас». Уникальная особенность эпоса – это то, что он сегодня является живым и развивающимся произведением именно устного народного творчества, и это несмотря на то, что около 78 полных и неполных его вариантов сказываются по сей день и в традиционном стиле передаются из уст в уста. Такое явление происходит благодаря многим поколениям сказителей – манасчи. Оно исходит из древней, не утраченной традиции создания эпоса импровизационным даром сказителей.

В современных условиях эпос приобретает все большее значение, являясь идеологически объединяющим фактором кыргызской идентичности и независимости в постсоветское время, во все более глобализирующемся мире. Открытие памятника Манасу на центральной площади Ала-Тоо и принятие Закона об эпосе «Манас» 28 июня 2011 года являются свидетельством идейного единения народа в целях его развития и процветания.

Как всем известно, эпос до сих пор еще сохраняет свою устную поэтическую форму благодаря добровольным ученикам сказителей. «Манас» является результатом коллективного творчества многих поколений певцов-сказителей. Каждый сказитель «Манаса» вносил в эпос свои новые мотивы, эпизоды. С течением времени, видоизменяясь и расширяясь, он превратился в целую энциклопедию кыргызского народа.

В стадийном развитии эпоса появились плеяда сказителей, В кыргызской эпической культуре также сложился институт сказительских школ, предусматривающих передачу не только текста, но и особых сказительских умений, единых для учителя и ученика. Ритуальный компонент приобщения ученика к сакральной традиции сказительства прослеживается в кыргызской культуре наличием такого ритуального элемента в жизни ученика, как «призвание духов», видением вещих снов, обязывающих избранника стать сказителем, обязательное жертвоприношение, а также посещение им святых мест, связанных с именем Манаса.

Исполнение «Манаса» тоже представляет собой своеобразное священнодействие. И если рассматривать сам процесс обучения священному тексту, то по аналогии можно проследить, что исполнение «Манаса» имеет такие же компоненты ритуального плана:

- (слово) заучивание, запоминание в результате прослушивания и воспроизведение заученного;
- (физическое действие) совершение действия в результате заучивания (два аспекта – заучивание в слух, и жестикуляция в процессе воспроизведения заученного);
- (мысль) воссоздание в уме образа представленного в тексте (впадение в транс в результате образного восприятия и воспроизведения).

Образовывались сказительские школы настоящих мастеров художественного слова, например имена великих сказителей таких как Келдибек, Балык, Акылбек, Доңузбай, Дыйканбай, Шапак; школа Тыныбека, представителями этой школы являлись знаменитые виртуозы сказительского мастерства Сагынбай Орозбаков и Саякбай Каралаев, оставшиеся навсегда в памяти народа.

Когда речь идет о сохранении эпоса, встает вопрос, как и какими путями можно сохранить и передать его будущему поколению. Можно сказать, что к настоящему моменту манасоведение как филологическая наука прошла немалый путь.

В данное время мы подошли к тому периоду, что имеем возможность более углубленно изучить отдельные проблемы, касающиеся именно художественной системы эпоса, дополнить изучение по поэтике, вести текстологическую работу, рассмотреть эпос с точки зрения народной медицины, психологии, философии.

По сведениям которые дошли до нас, много работ проделали и делают Международный фонд «Саякбай манасчы»: они снимают фильмы, проводят телевикторины, пропагандируют искусство живого исполнения эпоса и т.д.

Неплохо было бы изучить и исследовать межэтнические, в том числе казахско-киргизские традиции и культуры в контексте эпоса «Манас», а также подготовить научный сборник исследования казахских ученых. Хочу напомнить что, 49-я сессия Генеральной Ассамблеи ООН в своей резолюции от 5 октября 1994 года провозгласила 1995 год Годом празднования 1000-летия кыргызского эпоса «Манас» и этим дала возможность на высоком масштабе провести наш великий национальный праздник.

Этот юбилей нужен был для самоутверждения молодого, в четвертый раз возрождающегося в истории, государства Кыргызстан в мировом культурном пространстве, для повышения чувства национального достоинства и духовного возрождения всего многонационального народа Кыргызстана, в создании им своего суверенного демократического общества.

Эпос «Манас» – это первое произведение устной литературы, юбилей 1000-летия который праздновался (в августе 1995 г.) под эгидой ООН. Это стало возможным благодаря преобразованиям в республике, демократизации общественной жизни.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кыргызский героический эпос «Манас», «Семетей», «Сейтек» / автор поэтического переложения Мар Байджиев. Бишкек: Седеп, 2013. 6 с. -284.
2. Р. Сарыпбеков / Ч.Валиханов. Көкөтөйдүн ашы. Бишкек: Шам,1995, -195 с.
3. О. Сооронов. Маджму атут-таварих. Бишкек: Турар, 2014. - 95 с.
4. «Манас». Академическое издание по варианту Сагымбая Орозбакова. Бишкек: Шам, 1995; «Манас», «Семетей», «Сейтек». Академическое издание по варианту Саякбая Каралаева. Бишкек: Шам, 1995; 658 с.
5. «Манас», «Семетей», «Сейтек» – по варианту Шаабая Азизова. Бишкек: Кут Бер, 2014. - 510 с.
6. «Манас». Героический эпос киргизского народа. Великий поход / перевод: С. Липкина, М. Тарловского и Л. Пеньковского. - 1946. - 658 с.

7. «Манас». Героический эпос киргизского народа. Фрунзе: Илим, 1968, -231 с.
8. Валиханов Ч.Ч. Очерки Джунгарии.-Т.3. - С.351
9. Жирмунский В.М. Введение в изучение «Манаса». – Фрунзе, 1948. 321 с.
10. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. М.; Л., 1962. - 301с.
11. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – М., 1963. - 462 с.
12. Потапов Л. П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских шаманистов. - Л.: Наука, 1991. 268 с.
13. Пропп В.Я. Русский героический эпос. – М.-Л.. 1953. -325 с.
14. Сагалаев А. М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-Азиатские верования. - Новосибирск: Наука, 1984. С. 171- 174.
15. Манас. Сағымбай Орозбаковдун варианты боюнча. М., Т1, 1984. – 450 с.

Сәкен С.И.

М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының
жетекші ғылыми қызметкері, филология ғ.к., доцент,
seilbeksaken2207@mail.ru

«ЕДІГЕ» ЖЫРЫНЫҢ ТАРИХИЛЫҒЫ

Е.Тұрсыновтың ғылымның дамуына қосқан үлесінің санатында қазақ руханиятының көптеген үлгілері кезінде тыйым салуға ұшыраған тарихи жыр жанрын жұртшылыққа таныстыру үшін атқарған қызметінің орны бір бөлек. Ол қазақ халық әдебиетінің осы түрін көпшіліктің игілігі ету бағытында жасалған елеулі игілікті қадам болып табылған 1979 жылы жарық көрген «Қазақ тарихи жырларының мәселелері» атты ұжымдық монографияның «Тарихи жыр, өлеңдердің тегі мен дамуы» атты тарауын жазған болатын. Менің осы конференцияда жасалатын баяндамамның тақырыбын таңдауға қадірменді ғалымның жоғарыда аталған еңбегінде: «Осы орайда айта кеткеніміз жөн: тарихи негізі жоқ эпос атаулы болмайды. Эпостың негізгі ерекшелігі – оның тарихи оқиғалармен тығыз байланыстылығы. Мәселе тек әр эпикалық шығармада осы тарихи шындықтың қаншалықты дұрыс, кең, қаншалықты нақты суреттелуінде. Ендеше, «батырлар жыры», «тарихи жыр» деп бөлуіміздің өзі қисынға келіңкіремейді. «Тарихи жыр» дегенімізде, «батырлар жырын» оның тарихи негізінен айырғандай боламыз, тарихи негіз «тарихи жырда» бар да, «батырлар жырында» жоқ тәрізді. Олай болса, «тарихи жырды» басқаша атағанымыз қолайлырақ болатын секілді. Н.С.Смирнова мұны «поздний героический эпос» (яғни, «кенже эпос») деп атайды. Біздіңше, осы атау жанрдың (жанрлық түрдің) дұрыс сипаттамасын беріп отыр», – деп жазған болатын (1, 32).

Ғалымның бұл ғылыми тұжырымы ден қоюға тұрарлық екенін бұрын-соңғы атқарылған зерттеулер қорытындылары аңдатып отыр. Оған көз жеткізу үшін «тарихи жыр» («исторический джир») терминін ғылыми айналымға алғаш рет енгізген Ш.Ш.Уәлихановтың

бұл жанрлық атауды Едіге, Шора, Орақ, Көкше, Қосай секілді тұлғалар жөніндегі жырларға қатысты қолданғанын (2, 197) еске алудың өзі жеткілікті. Қазақтың ұлы ғалымының бұндай терминді қолдануына жоғарыда аталған тұлғалардың өмірде нақты болғандығы тарихи дереккөздерінде айғақталатыны негіз болғаны аңғарылады.

Ал, Е.Тұрсыновтың аталмыш еңбегі жазылған уақытта Едіге, Шора, Орақ және тағы сол сияқты көптеген тарихи тұлғалар туралы шындықты айту мүмкін емес еді. Соған орай біз қазір тоқталып отырған ой қорытындысын ортаға саларда Е.Тұрсыновтың аталған тұлғаларға қатысты жырлардың тарихилығы ол кенже эпос санатына жатқызып отырған эпикалық туындылардан кем түспейтінін санасында ұстағанын болжауға мәжбүрміз. Бұл тұжырымның дұрыстығын білдіретін ой қорытындыларын көптеген көрнекті зерттеушілердің еңбектерінен табуымызға болады. Солардың қатарында қазақ фольклортануында қаһармандық эпос санатына жатқызылып жүрген «Едіге» жыры туралы іргелі еңбектің авторы академик В.М.Жирмунскийдің аталған туындының тарихи құндылығы туралы: «Идегей» ... обдадает относительной исторической достоверностью /независимо от вкрапленных туда элементов богатырской сказки/. Кое в чем уточняя летописные данные, эти сказания служат своего рода рекордом соответствия эпического предания историческим фактам. Это один из тех редких случаев, когда можно представить себе формирование существующих фрагментов сюжета непосредственно по следам исторических событий», – деп пікір айтқан болатын (3, 129).

Дегенмен, эпикалық туындыда суреттелген оқиғалар тарихи шындықты қаз-қалпында қайталамайтыны да – баршаға мәлім ақиқат. Бұған біз қарастырып отырған туындының кейбір тұстарын тарихи дереккөздерімен салыстыру арқылы да көз жеткізуге болады.

Бұл туынды бұрынғы Жошы ұлысын мекендеген түркі тайпаларының арасында кеңінен тараған. Олардың көпшілігінде Алтын Орданың ең соңғы билеушілерінің санатынан орын алатын Едіге мен Тоқтамыстың арасындағы қақтығыс суреттеледі. Бұл сюжетке құрылған жырлар мен аңыздарда Едігенің іс-әрекеттері қаһармандық эпос поэтикасына сәйкес айрықша дәріптелген. Оны Тоқтамыстың тақтан тайып, мерт болуына аталған тұлғаның тікелей себепші болғаны суреттелуінен аңдауға болады. Едігенің көзі тірісінде-ақ хатқа түсіп үлгерген мұндай сарындағы әпсаналар тіпті белгілі тарихшыларға да ықпал еткен. Мысалы, Қадырғали би Тоқтамыстың Алтын Орда билігінен айрылуына өзінің шорасы Құтлықия ұлы Едігеге көңлі қалып, оны өлтірмекші болғанын, одан құтылып кеткен Едігенің бірнеше жыл өткен соң Темір бектің әскерін бастап келіп, Тоқтамыс ханды қашырығанын, Едіге мен Нұрадын бастаған әскердің қашқан жауын өлтіргенін баяндайды (4, 114-115). Ал, Едігенің атақ-даңқы шырқау шегіне жеткен уақытта (1401-1411 жылдары) Алтын Ордада болған араб тарихшысы ИбнАрабшах та Ақсақ Темірдің Тоқтамысқа қарсы шешуші жорығын жасауына Едігенің тікелей ықпал еткені, ол жаңа билеушісінің (Ақсақ Темірдің – С.С.) көзін Алтын Ордада оны оңай жеңіс күтіп тұрғанына, «онда байлықтарды айдап алуға болатынына және оған (Ақсақ Темірге – С.С.) қазына-мүлік өз аяғымен келетініне» көзін жеткізгені туралы жазған (5, 459). Ал, тарихи деректерге жүгінсек, Едігенің 1391 жылы

Ақсақ Темірдің Алтын Ордаға жасаған жорығына қатысқаны рас, бірақ жорықты ұлы жаһангердің өзі басқарған болатын. Оның үстіне Мавренахр әскерінің құрамында Едігеден атағы да беделі зор кісілер көп болатын. Едіге мен оның жиені Құтлық Темір бұл жорықтың соңына дейін әмір Темірдің қасында болмай, елдеріне барып-келу үшін рұқсат алып, содан қайтып оралмаған.

Жырдың көптеген нұсқаларында Тоқтамысты тағынан тайдырып, көзін жоятын – Едігенің өзі. Мысалы, жырдың Ш.Уәлиханов нұсқасында Тоқтамыстан қашып барып, Ақсақ Темірдің елін паналап, сол елде біраз жыл тұрғанымен, жауынан кек алуды ойлай қоймаған Едігеге оның ұлы Нұралынның байқаусызда бір шалдың аяғын асығымен мертік-тіргенде әлгі қарияның: «Жүгермек, менің жіліншігіме әлің жеткенше, жұртыңнан қуып шығарған Тоқтамыс ханнан барып кегіңді алсайшы!»– дегені қозғау салады. Үйіне ашуланып келген ұлы өзінің естігенін айтқаннан кейін болған оқиға бұл туындыда: «Атасы Едіге ұмытқан, жадына түсті. Сәтемір ханға білдірді. Үш сан қол берді. Аттанды қолменен»,– деп баяндалады.

Әкелі-балалы кек қуушылардың әскері ел шетіне кіргенін естіген Тоқтамыс халқына: «Ей, жұртым! Қойларыңды сойыңдар, қол қусырып алдына барыңдар. Сендерге тимес, мен үшін бүлінбеңдер»,– дейді. Билеушісінің айтқанын орындаған халықты Едіге қабыл алады. (6, 70-71). Тоқтамыстың қалған байтағына ие болған қашқан ханның екі қызының бірін Едіге өзі алып, екіншісін Нұралынға бермек болады. Елін тастап қашқан Тоқтамысты Нұралын іздеп тауып, жекпе-жек ұрыста өлтіреді (6, 75-76).

Ал, шындық өмірде Тоқтамыс Алтын Орданың билігін қайтарып алу үшін өмірінің соңына дейін күрес жүргізді. Ақырында ол Шәдібек ханмен шайқаста қаза тапқан.

Нұсқалардың көпшілігінде Едіге Тоқтамысқа өзін елінен әділетсіздікпен қуғаны үшін кектенгені айтылады. Мысалы, осы қазір сөз етіліп отырған нұсқада Тоқтамыс Едігені өзінен аруағы басым екендігіне бола өлтірмекші болады. Ал, жырдың көптеген ұлттық нұсқаларында Тоқтамыс Едігенің әкесін өлтіреді. Дегенмен, тарихи дереккөздерінде Едігенің XIV ғасырдың жетпісінші жылдарында Орыс ханның қарамағынан Ақсақ Темірдің ордасына қашып барғанынан бастап 1389 жылға дейін Тоқтамыстың басты әмірлерінің санатынан орын алғаны, оған керісінше Алтын Орданың билеушісі тарапынан 1389 жылғы бұлғаққа дейін пәлендей қысым көрмегені сөз болады. Егер Тоқтамыстың қолынан қаза тапқан Балтышақтың Едігенің әкесі екені рас болса, онда сол бір қанды оқиғалар кезінде Тоқтамыстың ең жауапты қызметкерлері болған Едіге мен оның ағасы Исабектің бұл жағдайға жайбарақат қарап, бірнеше жыл билеушілеріне қалтқысыз қызмет атқаруы, өз кезегінде Тоқтамыстың оларға айрықша сенім білдіргені, тіпті соңғысын беклербегі етіп тағайындап, оған деген көзқарасын Едігенің өзіне жасаған опасыздығынан соң да өзгертпегені ақылға сыймайды. Осы тұрғыдан алғанда, болашақ зерттеушілердің ақиқатқа жету жолында көптеген тиянақты зерттеулер жүргізгені лазым.

Қадырғали бидің еңбегінде 1391 жылы Ақсақ Темірдің қасынан кеткен Едіге мен Құтлық Темірдің айналысқан тірліктері туралы: «Еділ бойындағы қожалық (мемлекет) Хажы

Тарханда еді. Оның хикаялары өз дастанында әр жерде кездеседі. Бірақ Едіге бимен бірі хан, бірі би еді», – деп жазғаны белгілі (4, 116). Дегенмен, аталған екі тарихи тұлғаның бұлайша бірлесе билік құра бастауы Қажы-Тарханда емес, 1396 жылы Сарайда басталған секілді. Олар бұл жолы Тоқтамысты емес, соның алдында ғана Әмір Темір Алтын Орда тағына отырғызған Орыс хан ұлы Құйыршық ханды қашуға мәжбүр еткен. Сол кезден бастап, өмірінің аяғына дейін Едігенің Алтын Ордадағы ең әлеуетті тұлға болғанын ешкім жоққа шығара алмайды.

1391 жылы Әмір Темірдің тегеурініне шыдамай, жат жұртқа қашқан Тоқтамыстың ордасын мал-жанымен, ханымдарымен қоса олжалаған Бекболат оғлан екенін Ибн Халдунның: «Оглан-Булат пошел в Сарай, овладел им и напал на имущество Тохтамыша и домочадцев его», – деп жазуынан (7, 393) білуге болады. Өзге тарих көздері оқырманды Бекболаттың қолына Тоқтамыстың көп ханымдарының бірі ғана үй-жайымен түскен болуы мүмкін деген қорытынды жасауға жетелейді. «Жыланды үш кессең де, кесірткелік әлі бар» дегендей, Тоқтамыс қайтадан бұрынғы әлеуетін жылдам қалпына келтіріп, көп ұзатпастан Бекболатты Сарайдан қуғаны, Осман империясының, Мысырдың, Гүржістанның билеушілерімен тең дәрежедегі одақтастыққа қол жеткізгені, соның арқасында 1395 жылы Ақсақ Темірге төртінші рет шабуыл жасағаны, ұлы қолбасшының қарсыласының күш-қуатын дұрыс бағамдап, бұл жолы елші жіберіп, жанжалды дипломатиялық қарым-қатынас арқылы шешуге әрекеттенгені, бұл саяси қадамына Тоқтамыс дәрекі түрде жауап берген соң ғана ең соңғы әрі шешуші соққысын жасағаны, бұл уақыт ішінде Едіге мен оның жиені әліптің соңын өз елдерінде тыныш жатып баққаны – тарихи шындық.

М.Сафарғалиев шығыс дереккөздеріне сүйене отырып, Едіге XIV ғасырдың сексенінші жылдарының басында Тоқтамысқа түгелімен бағынған Жошы ұлысы сол қанатының әмірлерін басқарғанына және өз ханының туған күйеу баласы болғанына тоқталған (8, 141). Ал, халық жырлары мен аңыздарында ежелден келе жатқан фольклорлық дәстүр бойынша ханның өз еркімен берген қызын Едіге жеңілген қарсыласынан олжа ретінде иеленген етіп көрсетілетіні байқалады. Тоқтамыстың Едіге иеленген қыздары көптеген жырларда Қаныкей мен Тінікей, Қадырғали Жалайыр еңбегінде Жанике деп аталады (4, 115). Өзге жазбаларда мұндай мағлұматтың кездеспеуі Едігенің қолына Тоқтамыстың жақындары түсуі шындыққа жанаспайтынын аңғартады. Ал, М.Сафарғалиевтің еңбегінде Тоқтамыс 1396 жылы Шырын руынан шыққан билердің қолдауымен Қырымда жаңа хандық құрғаны баяндалған (8, 161). Осы қызметі үшін Тоқтамыс өзінің қарындасын Шырын руының билеушісіне қосқан көрінеді. Шырын билерінің шежіресінде Тоқтамыстың өзінің өмірін және әлеуетін сақтау жөнінде үнемі қолдау білдіріп келгені үшін Қырым тағына отырған уақытта Шырынның Рухтемір биіне өзінің қарындасы Жәніке сұлтанды жұбай етіп бергені туралы жазылған (9, 124). «Едіге» жырының татарша нұсқасында Жанике деп Тоқтамыстың ханымы аталады.

Әдетте халық туындысын кейінгіге жеткізушілер бас кейіпкердің өлімі немесе сәтсіздігі туралы айтуға құлықсыздық танытады. Сол дәстүрге сәйкес сөз болып отырған туындының «Бабалар сөзі» жинағына енген 8 нұсқасының төртеуі бас кейіпкердің өзі мен

жақындарының барша мұраттарына жеткенін айтумен тамамдалады. Дегенмен, халыққа кеңінен белгілі шындықты жасырып қоюдың қисыны жоқ болғандықтан, бірқатар туындыларда Тоқтамыстың жанашырлары ақырында Едігеден кек алғаны айтылады. Мысалы, Аякеш Өмірзақовтың айтуынан жазылып алынған «Едіге батыр әңгімесі» атты туынды: «Тоқтамыс ханның нәсілдері екеуін де өлтірген дейді», – деген сөйлеммен аяқталады. (10, 128). Жыршының «екеуі» деп отырғаны – Едіге мен Нұрадын.

Ал, жырдың Ш.Уәлиханов нұсқасында Тоқтамыс өлгеннен кейін он бір жыл өткен уақытта Едіге мен Нұралынның түбіне жететін – Қадірберді. Бұл шығармада Қадірберді халық ауыз әдебиетінде ежелден келе жатқан дәстүр бойынша Тоқтамыстың жалғыз ұлы ретінде бейнеленеді. Әкесі жеңіліс тапқан уақытта жүз кісісімен бірге қашып кеткен Қадірберді (10, 40) шынайы өмірдегідей қалың қол алып келіп, жауымен әскери қақтығысқа түспейді. Ол өз үйінің төрінде жатқан Едігенің кеудесіне мініп, үш секіреді де: «Ер болсаң, өлерсің, жаман болсаң, жүрерсің!» – деп, шығып кетеді. Осыдан соң Едіге мен Нұралын құсадан өледі де, Қадірберді сұлтан қайтып келіп, жұртына төре болады (10, 44).

Қадырғали бидің «Шежірелер жинағында» Едігенің өліміне себеп болған жағдай: «Едіге Күшік Жәникені алғанда Кәдірберді үш жасар еді. Жәнике Едіге биден өтініп алып қалып, оны бір түнде біреумен қашырып Қырымға жіберді. Кейін он бір жыл өткенде Кәдірберді хан Қырым әскерімен келіп, Еділ дариясынан кешіп өтіп, Едіге бимен ұрыс қылды. Сол ұрыста Едіге биді өлтірді», – деп баяндалады (4, 115) байқауға болады. Дегенмен, аталған тарихшының Қадырберді мен Едігенің шешуші шайқасын суреттеулерінде бір-біріне қайшы келетін мағлұматтар кездеседі. Көрсетілген еңбектің «Тоқтамыс хан туралы дастан» атты тарауында: «Едіге би жаралы болды. Қадірберді хан да жарақат алды. Екі жақ әскері бірін бірі аямай кескіледі. Ичкили ұлы Хасан Едіге бидің ақта атын ұстап тұр еді. [Сол] Қадірберді ханға: «Едіге мұнда жатыр», – деп хабар берді. Ол жетіп келіп, оны өлтіреді. Қадірберді хан да сол жарақаттан кейін бірнеше күннен соң опат болды», – деп жазылған (4, 115). Осы шығарманың «Хажы Мұхаммед хан Беккқонды (Қондур) ұлан ұлы дастаны» атты тарауында Едіге өз әскеріне бастық қылған Хажы Мұхаммед оғланның сол шешуші шайқаста өз билеушісіне көрсеткен қызметі туралы: «Көп ұрысты. Қадірберді ханды ол алтын садағымен кесе атты», – деп жазылған (4, 119). Осы туындының «Едіге би дастаны» атты тарауында: «Бұл Едіге би алпыс үш жасында опат болды. Оны Барын-Сарай шәйіт қылды», – деп жазылған (4, 118).

Бірін-бірі жоққа шығарып тұрған бұл үзінлердің қайсысы шындыққа сәйкес келетінін анықтау үшін өзге дереккөздеріне жүгінгенде, Эль Айнидің көрсетілген соғыс туралы жазғандары ең алдымен еске түсуі заңды. Аталған тарихшы болған оқиғаны: «Встретились они и произошли между ними бой великий и сражение ожесточенные. С обеих сторон было убито много народу. Кадыр-берди [сам] был убит во время схватки и соратники его бежали. Идикей также был поражен множеством ран и войско его также обратилось в бегство. Идикей бежал, предполагая, что Кадыр-Берди победил. Покрытый ранами, он прибыл в одно [отдаленное] место, спешился там», – деп суреттей келіп (7, 532-533), одан ары қарай

Едігенің өзінің қасындағы адамын жағдайды білу үшін барлауға жұмсағаны, ол адам өзінің жолында Тоқтамысқа жақтас бір адамды кездестіріп, оған Едігенің қайда жатқанын айттып қойғаны, Тоқтамыстың әлгі әмірі Едігені тауып алып, өлтіргені жөнінде жазған (7, 533).

Тарихшы ғалымдар Қадірбердіге дейін де Тоқтамыстың бірнеше ұлы Едігемен соғысқанын көрсетеді. М.Сафарғалиевтің зерттеуінде олардың әкесінің ұлысын өздеріне қайтару үшін жүргізген күресі біршама толық баяндалған (8, 166-173).

Жырлар мен аңыздардың кейбір нұсқалары халықтың Тоқтамысты да жаманатқа қимайтынын аңдатады. Мысалы, «Едіге батыр эпосы» атты туындыда бас кейіпкердің биологиялық әкесі Баба түкті шашты әзіз болғанмен, оны Тоқтамыстың биі Тұлымқожа асырап алады, кейіннен әртүрлі жағдайларға орай Едігені Тоқтамыс та өзінің баласы етіп алады. Соған байланысты бұл туындыда ертегілік коллизияларға түскен Едіге ең соңында өз мұратына жеткенде, Тоқтамыс пен Тұлым би шексіз қуанып, той жасайды (10, 308-386).

Ал, Едіге туралы аңыздың Мәшһүр Жүсіп нұсқасын оқи отырып Қадырғали бидің еңбегіндегі Қадірбердіге қатысты әңгіменің ел арасында әртүрлі версиялармен таралып, әр алуан кейіпкерлерге таңылып келгеніне көз жеткіземіз. Аталған нұсқада Едіге Тоқтамыстың елін алып, талап жатқанда, Тоқтамыстың бір күңі жас босанып, бір ұл табады. Соны көрген Едіге: «Байғұс, балаңды өлтіріп алма!» – деп, құлындаған қулық биені беріп кетеді. Кейіннен сол бала Кейқуат атты үлкен азамат болып, әлгі биеден туған атты мініп, қартайған кезінде әртүрлі себептермен жалғыз қалған Едігеге келіп, жолығып, өзінің Тоқтамыстың кегін алғалы келгенін білдіріп: «Қартайған екен ғой», – деп, саған қару жұмсамаймын. Қатын болсаң, күле-күле жүрерсің, ер болсаң, шабыңнан жарылып өлерсің!» – дейді де, кетіп қалады. Содан кейін Едіге шабынан жарылып өледі (10, 64-65).

Зертеуші ғалымдардың ешқайсысы Тоқтамыстың Кейқуат атты ұлы болғаны туралы жазбайды. Оның есесіне Ноғай Ордасының билері мен мырзалары өздері сайлаған билерінің орынбасарларын дәрежелеріне қарай Едігенің ұлдарының есімдеріне сәйкес нұрадың, кейқуат және тайбұға деп атағаны белгілі. Едігенің Кейқуат атты ұлы болғаны туралы Қадырғали би де жазған. Ол Нұрадың мен төрт бауыры әкесінің бірінші хатуынан туғанына тоқтала келіп, Едігенің өзге жарынан туған ұлдардың біріншісі туралы: «Көкуат (Кейқуат) – бұл Күбардиналибтің хатуынан туып еді. Ол Нұраддинге тете еді», – деп жазған (4, 118).

Кеңес дәуірінде «Едіге» жырының зерттелуіне ашықтан ашық тыйым салынды. Соның салдарынан онда тарихи шындық пен көркемдік қиялдың арақатынасы қаншалықты деңгейде болғаны әлі түпкілікті анықталып болған жоқ. Біз бүгін осы мәселеге зертеушілер назарын аударуды мақсат еттік.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Тұрсынов Е. Тарихи жыр, өлеңдердің тегі мен дамуы // кітапта: Қазақ тарихи жырларының мәселелері. Алматы: «Ғылым» баспасы, 1979.
2. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинения в пяти томах. Алматы: издательство «Наука», 1961.
3. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.

4. Қадырғали Жалайыр. Шежірелер жинағы. Алматы: «Қазақстан» баспасы, 1997.
5. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Том I. 1884.
6. Едіге батыр. Алматы, 1999.
7. История Казахстана в арабских источниках. I том. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Алматы: «Дайк-пресс», 2005.
8. Сафарғалиев М.Г. Распад Золотой Орды // в книге: Кочевники. Том III. Золотая Орда. Павлодар: ТОО НПФ «Эко», 2007.
9. Лашков Ф.Ф. Сборник документов по истории Крымско-татарского землевладения. Известия Таврической ученой комиссии, №23, 1895.
10. Бабалар сөзі. Жүз томдық. Батырлар жыры. 39-том. Астана: «Фолиант», 2006.

Рақыш Жұмашай Сайлауқызы, филол. ғ.к.,

М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер
институтының жетекші ғылыми қызметкері,
Алматы, Қазақстан,
zhumashay19@mail.ru

ҚАЗІРГІ ФОЛЬКЛОРДАҒЫ ЖАНРЛАР ТРАНСФОРМАЦИЯСЫ

Аңдатпа. Қазіргі таңда фольклордың статусы өзгеріп, көптеген фольклор жанрлары жаңадану жағдайына байланысты біршама трансформацияға түскен. Мақалада интернет фольклордың отандық және шетелдік фольклортану ғылымында зерттелуіне шолу жасалып, виртуалды коммуникацияны талдаудың қолданбалы аспектілері жүйелі сараланды. Зерттеу нысаны ретінде әлеуметтік желі арқылы таралған постфольклорлық мәтіндер алынды. Қазақ фольклорының интернет желісінде өмір сүру мүмкіндігі ғылыми тұрғыда зерделеніп, оған баға беру қажеттігі контент талдау барысында дәлелденді. Ғаламтор желісінде жиналған фольклорлық мәтіндерді миллиондаған желі қолданушылар белсенді қолданады, оларды іздеу, жиналған мәліметтерді базада сақтау, жүйелеп өңдеу, big data мәліметтермен жұмыс, статистикалық талдау жұмыстары жүргізілді. Зерттеу барысында жүздеген адамға сауалнама жүргізілді, оның статистикалық нәтижесі сарапталды.

Кілт сөздер: постфольклор, жанр, сюжет, нұсқа, мәтін, виртуалды коммуникация.

Annotation. Currently, the status of folklore has changed, and many folklore genres have undergone a significant transformation due to globalization. The article presents an overview of post-folklore studies in domestic and foreign folklore studies and for the first time considers the applied aspects of the analysis of virtual communications. Post-folklore texts distributed through social networks were considered as the object of research. The possibility of the existence of Kazakh folklore on the Internet has been scientifically studied and proved during content

analysis. The search for folklore texts on the Internet, storage of the collected data in the database, systematized processing, statistical analysis, work with big data data were carried out. During the study, hundreds of respondents were interviewed, the statistical results of which were analyzed.

Key words: postfolklore, Internet folklore, genre, plot, version, text, virtual communication.

Аннотация. В настоящее время статус фольклора изменился, и многие фольклорные жанры претерпели значительную трансформацию в связи с глобализацией. В статье представлен обзор исследований интернет-фольклора в отечественной и зарубежной фольклористике, систематически проанализированы прикладные аспекты анализа виртуальной коммуникации. В качестве объекта исследования рассматривались постфольклорные тексты, распространяемые через социальные сети. Возможность существования казахского фольклора в сети интернет была научно изучена и доказана в ходе контент-анализа. Проведены поиск фольклорных текстов в сети интернет, хранение собранных данных в базе, систематизированная обработка, статистический анализ, работа с данными big data. В ходе исследования были опрошены сотни респондентов, статистические результаты которых были проанализированы.

Ключевые слова: постфольклор, интернет-фольклор, жанр, сюжет, вариант, текст, виртуальная коммуникация.

XX ғасырдың соңына қарай ақпараттық технологиялардың қарқынды дамуына байланысты әлемде қоғамдық өмірдің барлық саласында күрделі өзгерістер орын алды. Интернет желісінің жедел дамуы дәстүрлі фольклор жанрларының ғасырлар бойы қалыптасқан өмір сүру аясына әсерін тигізді. Виртуалды ортадағы фольклор үлгілерін жан-жақты зерттеу назарға алынды.

Интернеттегі фольклор АҚШ, Ресей, Бразилия, Эстония, Литва, Франция, Венгрия сияқты елдерде 1990 жылдардан бастап ғылыми тұрғыда қарастырылып, монографиялар мен мақалалар жарияланған [1, 153]. Соның ішінде америкалық фольклортанушы Алан Дандестің зерттеулері осы саладағы ғылыми пікірталастың өрістеуіне ықпал жасады [2]. Түрік және әзірбайжан ғалымдарының, атап айтқанда Z.Baki, A.Guvenc, Ф.Баят, Н.Quliev, т.б. интернет фольклор жөніндегі зерттеулері ерекше назар аударуды қажет етеді [3].

Коммуникативті кеңістіктің өзгерістерін сипаттайтын терминдер орыс ғылымында «интернетлор» (Неклюдов), «виртуалды фольклор» (Рукомойникова, Лутовинов), «желілік фольклор» (Радченко, Розин, Фролова, Метальникова, Петрова, Джалилова) [4], «интернет-фольклор» (Каргин, Костина, Ланская, Алексеевский, Власова, Суслова) деген атаумен беріледі [5]. Ал халықаралық деңгейде «internet folklore», «netlore», «computerlore», «computer folklore», «virtual folklore», «cyberlore», «e-Folklore», «digital folklore» деген терминдер қолданылады [5, 154].

Дәстүрге негізделіп, прагматикалық мақсатта қолданылатын фольклор туындысы ауызша орындалған сәтте ғана өмір сүретіні белгілі. Жыршы тыңдаушының ынта-ықыласына

қарай шығарманы ұзақ айтуы немесе қысқа қайыруы ықтимал, яғни айтушы мен тыңдаушы бір мезгілде ауызша мәтіннің жасалуына ықпал етеді. Ал қағазға немесе бейнетаспаға жазылып алынған фольклор туындысы дәстүрлі фольклордан алшақтайды.

«Постфольклор» терминін алғаш рет профессор С.Ю. Неклюдов 1995 жылы «Живая старина» журналының № 1 санында жарияланған «После фольклора» деген мақаласында кейбір өзіндік белгілерін жоғалтқан қазіргі фольклорды белгілеу үшін енгізген [6, 2-4]. Постфольклор деп фольклор заңдылығымен дамиды, дегенмен фольклордың ресми анықтамасына сәйкес келмейтін мәтіндер танылады. Постфольклор мәтінінің авторы болмауы немесе ұмытылып, бұқаралық сипат алуы, көп нұсқалығы, өзгергіштігі, мультимедиялық қасиеті оны дәстүрлі фольклорға жақындатады.

Америка фольклортануында «фольклор» деген терминмен ертегі, жұмбақ, ойын фольклоры мен ғұрыптық фольклор т.б. жанрларды ғана емес, анасының қызына тоқыма өнерін үйретуі сияқты материалдық емес мәдени мұраны да атайтыны белгілі [7, 237].

Постфольклор қазіргі мәдениеттегі жаңа фольклорлық құбылыс ретінде және қазіргі фольклортанудың ғылыми мәні жөнінде отандық ғылымда көп зерттеле қоймаған. Дегенмен қарағандылық фольклортанушы Сәуле Бралинаның шетел фольклортануындағы зерттеулерге сипаттамалық-сараптамалық еңбектері бар, бірақ онда қазақ тілді интернет-контент арнайы қарастырылмаған [8]. М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты дайындаған «Кибер әдебиет» атты ұжымдық монографияда желі арқылы таралған қазіргі әдебиет сарапталған [9].

Постфольклор пандемия жағдайында қарқынды дамыды. Интернет-фольклорда желі немесе мессенджер арқылы келген мәтінмен немесе хабарламалармен танысып, оған редакция жасап, өзгерту, сақтау, жазып алу, көшіру, ары қарай басқа біреуге тарату – желі қолданушылардың құзіретінде.

Кез келген цифрлы әлемді меңгерген адам аңыздарды өз талғамына қарай жаңғырта алады, кейбір оқиғаларды қосып, әсірелеп немесе қысқартып, интернеттегі бағдарламалар арқылы бөліседі. Киберкеңістік халықтың виртуалды зердесіне айнала бастады. Тарихи аңыздар, топонимдік аңыздар және шежірелік аңыздар киберкеңістікте кеңінен таралып, белгілі бір интернет порталдың, сайттардың қызметінде (фото, видео, жарнама түрінде), әлеуметтік желілерде пайдаланылуда. Аңыздардың ақпараттық немесе коммуникативті функцияларының белсенділігі артты. Ал ән өлеңдері авторының ұмытылуы оның фольклорға айнала бастауын көрсетеді. Ел есінде көше әні ретінде сақталған мәтінді жеткізуші оның авторын білмесе, постфольклорлық мәтінге айналады [6, 2-4].

Студент қатарына қабылдау рәсімі, оқу мерзімінің ортасын атап өту дәстүрі, студенттік немесе мектеп кезеңінде қыздар альбомы мен әскери қызметте болған солдаттың альбомындағы жазбалар, әскерге қабылданған мерзімнің басы-ортасы-соңы аталып өтуі постфольклордың жанрлық түрлеріне жатады. Қыздардың альбомына «Гүлденген әлем, пәленшеден сәлем», «Роза гүлді аларсың, Оны суға саларсың. Оны суға салғанда Мені есіңе аларсың» немесе «Гүлді салған себебім, Гүлдей жайна дегенім, Жапырағын салған себебім.

Жайнап өссін дегенім» деген мазмұндағы бір альбомнан келесі альбомға көшірілетін тақпақтар көпнұсқалы болып келеді. Мысалы, «Қатем болса кешір, өшіргішпен өшір. Өшіргішің болмаса, жүрегіңнен өшір!» немесе «Қатесі болса кешір, өшіргішпен өшір. Өшіргішпен өшпесе, шын жүрекпен кешір». «Аққуды атпа, досыңды сатпа». «Аққуды атқаның – досыңды сатқаның». Келтірілген мәтіндік мысалдар жекелеген информанттардан алынды.

Топонимдік постфольклордың бір түрі ретінде белгілі бір ескерткіштің орнатылуы туралы ресми мәліметтен өзгеше, басқаша түсіндіру баяны қарастырылады. Кейбір зерттеушілер интернет желісіндегі жанрларды фольклор деп санамайды [10, 15].

Зерттеуші Дэниел ВанАрсдэйл «Шынжыр хаттардың эволюциясы» атты еңбегінде 1993 жылдан бері таралып жүрген электронды хаттарды зерттеу қажеттігі айтылады, «бақыт хаттарының» бірнеше түрін: «таратпасаң бақытсыздыққа ұшырайсың» және «таратсаңыз сәттілік әкеледі» деген мазмұндағы хаттар, қайырымдылық немесе айырбас жасау туралы өтініш айтылатын хаттар, діни мазмұндағы хаттар, бұрын жазылған шынжыр хаттардың мазмұнына пародия-хаттар т.б. көрсетеді. «Bogus Warning» (жалған ескертулер), вирустан сақтану жолдары туралы, жоғалған балалар туралы хаттар, петициялар, саяси жағдайға қатысты комментарийлер және т.б. [11].

Әлемде интернет фольклор контекстінде сатира жанрындағы әңгімелер жиі кездеседі. Мысалы, әзірбайжан зерттеушісі Х.Гулиевтің пікірінше, Көрұғлы бейнесі виртуалды ортада трансформацияланып, пародия стилінде, ирониялық формада суреттеледі. Оның пародия кейіпкеріне айналуының әлеуметтік-психологиялық, әлеуметтік-мәдени және философиялық аспектілері нақтыланған. Зерттеуші әртүрлі жастағы әлеуметтік топтар арасында танымал тұлғаны әзіл-оспаққа айналдыратынын Facebook пен Twitter-дегі тегтерді зерделеу арқылы анықтаған [12, 109-125].

Интернет фольклордағы бата жанры да дәстүрлі жанрдан өзгеріске түскені байқалады. Ғұрыптық фольклордағы бата сөзде бақ-дәулет пен ынтымақ тілеуден бақытты өмір туралы түсінік көрініс табады. Халқымыз көшпелі өмірінің мәні болған төрт тұлліктің көбеюін тілек еткен. Бата сөз жанрында бата берушінің «болсын!» деген етістікке аяқталып отыратын, формула түріндегі сөзге көпшілік «әумин» деп қолдап отырады. Сөз құдіретіне сену және сөз магиясын қастерлеу жөнінде көптеген ғалымдар атап көрсеткен [13]. Интернет желісінде мерекелер мен апта күндеріне қатысты түрлі құттықтаулар мол тараған. Мысалы, бірыңғай дауыссыз «ж» дыбысынан басталатын жаңа жылдық тілектердің таралуы желі қолданушылардың сөз әуезділігі мен үйлесімділігіне мән беретінін айғақтайды.

Заманауи бесік жыры да жанрлық трансформацияға ұшыраған. Жинақтарда негізінен дәстүрлі бесік жырлары жарияланса, әлеуметтік желілерде олар осы заманға сай түрленіп қолданылады. Бұрынғы бесік жырларында сол заманның тұрмысы көрініс берсе, қазіргі бесік жырлары заманауи ұғым-түсініктермен алмасты. Бұрын анасы баланың ел-жұртын жаудан қорғауын арман етсе, қазіргі таңда қоғамда материалдық игіліктер басты мән иеленгені байқалады: «Әлди-әлди, ақ бөпем, Колясқаң жат, бөпем. Сен бизнесмен боласың, Коттедж үйде тұрасың. Айналайын қарағым, Өскенде бізді бағасың!»

Фольклордың ірі жанрлары, әсіресе жырлар, дастандар постфольклорда бірте-бірте өмір сүруін тоқтатады, оның есесіне постфольклордың шағын жанрлары, аңыздар, қауесеттер, қорқынышты әңгімелер, ғұрыптық фольклордың наным-сенім үлгілері, нәресте туғанда, үйлену тойында айтылатын өлеңдер, кісі қайтыс болғанда орындалатын рәсімдер өмір-шеңдігін танытып келеді. Қазіргі үйлену тойында орындалатын ғұрыптардың бірі қаланың немесе сол өңірдің көрнекі жерлеріне бару үрдісі қалыптасқан болатын, COVID-19 індетінен кейін бұл үрдіске де біршама өзгерістер енді.

Постфольклордың өзгергіштігі байқалады, бір кезде жиі айтылған анекдоттар корпусы тез өзгеріп отырады. Жалпы саяси тақырыптағы анекдоттар көбірек айтылады, соңғы кезде коронавирустық инфекция пандемиясы, маска тағу ережесін сақтау туралы айту белең алған. Анекдотты қоғамдағы жағдайдың, мәдени-әлеуметтік мәселелердің ушығу деңгейін көрсететін барометр деуге болады. Онлайн білім алу жағдайында туындаған анекдоттар гаджетті актив қолданушы ұрпақтың белсенділігін көрсетті.

Қорыта келгенде виртуалды коммуникациядағы қазақ постфольклорлық мәтіндерінің электронды базасын қалыптастыру мақсатында жинақталған материалдар жүйеленіп, сараланды. Қазақ постфольклоры бойынша бұрын жарияланбаған, мазмұндық және тақырыптық жағынан бағалы материалдар қоры жиналды. Қазақ постфольклорының жанрлық өзгерісін таныту бағытындағы зерттеу гуманитарлық ғылым саласы мамандарына арналады. Қазақ постфольклорының жанрлық трансформациялануы талданды, сейілдік мақсаттағы интернет-контент қарастырылды.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. *Алексеевский М.Д.* Интернет в фольклоре или фольклор в Интернете? (современная фольклористика и виртуальная реальность) // От Конгресса к Конгрессу. Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сб. материалов. – М.: ГРЦРФ, 2010. – С. 151-166. - URL: http://folk.pomorsu.ru/opensource/alekseevsky_folklor_viternete.pdf (дата обращения: 11.03.2022); *Грамотчикова Н.Б., Хоруженко Т.И.* Постфольклор и интернет-фор: учеб-метод пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2017. – 62 с. – URL: https://elar.ufu.ru/bitstream/10995/54011/1/978-5-7996-2180-3_2017.pdf (дата обращения: 11.03.2022).
2. *Dundes.A.* Folkloristics in the Twenty First Century (AFS Invited Presidential Plenary Adress, 2004) // The Journal of Amican Folklore. Vol 118, № 470 (Autumn 2005), pp. 385-408; *Dundes A.* The Study of Folklore 1965. 481 p., *Dundes A.* Interpreting Folklore. 1980. 460 p. Meaning of Folklore The Analytical Essays of Alan Dundes. 2007.
3. *Baki, Z.* Internet folkloru/ netlore baglaminda sozlu kulturun donusumune netnografik yaklasimlar: Katilimci sozlu ornekleri (Yuksekk Lisans Tezi). Gazi Universitesi Sosyal Bilimler Enstitusu. 2014. 123 s.; *Баят Ф.* Уроки фольклора. Баку: Наука и образование, 2012; *Баят Ф.* От фольклора к постфольклору. Фольклороведение: проблемы, исследования // Журнал «Деде Коркуд», 2018. № 2. 39-51; *Guvenc A.O.* Internet folklore uzerine onerilem bir termin e-folklor. Ataturk Uneversitesi Sosyal Bilimler Enistitusu Dergisi 18, 2014. S. 31-46; *Кулиев Х.* Проблема анонимности в Интернет-фольклоре // Журнал «Деде Коркуд», 2019, № 2, С. 81-93, *Гасанова Г.М.* Виртуальный фольклор в социально-культурной среде // Закарпатські філологічні студії. Випуск 14. Том 2. С. 263-267. DOI <https://doi.org/10.32782/tps2663-4880/2020.14-2.49> – URL: http://zfs-journal.uzhnu.uz.ua/archive/14/part_2/51.pdf; *Quliyev H.* Virtual mühitde folklor: ənənə və kommunikasiya. Bakı: «Sabah», 2018. – 256 səh.
4. *Неклюдов С.Ю.* Фольклор современного города // Современный городской фольклор. – М.: РГГУ. – 2003. – С. 5-24; *Рукомойникова В.П.* «Виртуальный» фольклор: за и против. – Йошкар-Ола, 2004; *Лутовинова О.В.* Байка в виртуальном фольклоре // Русский язык за рубежом. – 2009. – № 2. – С. 77-82; *Радченко Д.А.* Сетевой фольклор как способ осмысления актуальной реальности // Folk-art-net: новые горизонты творчества. От традиции – к виртуальности. – М., 2007. – С. 63-75; *Розин В.М.* Феномен сетевого фольклора // Традиционная культура. – 2007. – № 3. – С. 15-22; *Фролова О.Е.* Визуальная специфика сетевого анекдота // Традиционная культура.– 2007. – № 3. – С. 30-36; *Метальникова В.В.* Байка об аццком баяне

- (Традиционные фольклорные жанры и их модификации в Интернете) // Интернет и фольклор: Сб. ст. – М., 2009. – С. 106-116; Петрова А.А. Язык и текст сетевого фольклора: сленг, анекдот и частушка // Интернет и фольклор: Сб. ст. – М., 2009. – С. 218-234; Джалилова Н.А. Виртуально-фольклорные формы презентации идентичности в Интернете // Интернет и фольклор: Сб. ст. – М., 2009. – С. 294-301.
5. Каргин А.С., Костина А.В. Научное осмысление интернет-фольклора: актуальные проблемы и опыт исследования // Интернет и фольклор: Сб. ст. – М., 2009. – С. 5-18; Ланская Ю.С. Американская «Vogus Warnings» («ложные предупреждения об опасности») и российские «письма счастья» // Интернет и фольклор: Сб. ст. – М., 2009. – С. 158-169; Алексеевский М.Д. «Что мне водка в летний зной...»: проблемы текстологии фольклора в Интернете // Интернет и фольклор: Сб. ст. – М., 2009. – С. 71-89; Власова Г.И. Интернет-поздравления как жанр постфольклора // Интернет и фольклор: Сб. ст. – М., 2009. – С. 294-301; Суслова Т.И. Интернет-фольклор как форма межкультурной коммуникации // Дефиниции культуры. Вып. 8. – Томск, 2009. – С. 286-297.
 6. Неклюдов С.Ю. После фольклора // Живая старина. – 1995. – № 1. – С. 2-4. - URL: <http://www.folkcentr.ru/zhivaya-starina-1995-1>. (дата обращения: 11.03.2022).
 7. Иванова Т.Г. Американская фольклористика о русском фольклоре // Russian Studies: Ежеквартальник русской филологии и культуры. – СПб., 1995. – № 2. – С. 237.
 8. Бралина С. Альтернативные компоненты фольклорной идентичности // Идентичность в современном мире: Материалы Междунар. науч.-теор. конф. – Караганда: Изд-во КарГУ, 2002. – С. 67-71; Бралина С. Концептуальная сущность современного фольклора // Язык. Этнос. Картина мира: Сб. науч. трудов. – Кемерово: Комплекс «Графика», 2003. – С. 99-103; Бралина С. Научный статус современной фольклористики // Татищевские чтения: Актуальные проблемы науки и практики: Материалы Междунар. науч. конф. Ч. III. – Тольятти: Изд-во Волж. ун-та, 2004. – С. 86-90; Бралина С. Postfolklore как феномен современной культуры // Вестник КарГУ. Серия филол. – 2005. – № 4. – С. 44-46; Бралина С. Неофольклорные явления в современной культуре // Вестник КарГУ. Серия филол. – 2011. – № 1. – С. 36-43.
 9. Кибер әдебиет: Ұжымдық монография / Жауапты ред. Қалиева А.Қ. – Алматы: 2020.
 10. Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; Амфора, 2004. – 312 с.
 11. Daniel W. VanArsdale. Chain Letter Evolution. 2016 // URL: <https://carryiton.net/chain-letter/evolution.html> (in Eng.).
 12. Guliyev, Hikmet. Internet Folkloru Bağlamında Parodik Kahraman Algisi: Sosyal Protesto ve Yetişkinliğe Kültürel Geçiş // Millî Folklor. 2022, 136, 109-125. – URL: <https://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=136&Sayfa=111> (in Turkish)
 13. Howard, R.G. Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web. *The Journal of American Folklore*, 2008, 121 (480), 192–218. <http://www.jstor.org/stable/20487596>; Blank, T.J. (Ed.). *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. University Press of Colorado. 2009. 260 p. <https://doi.org/10.2307/j.ctt4cgrx5>; Hansen, G. Public Folklore in Cyberspace. In T. J. Blank (Ed.), *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. 2009. pp. 194-212. University Press of Colorado. <https://doi.org/10.2307/j.ctt4cgrx5.12>; Howard, R.G. Crusading on the Vernacular Web: The Folk Beliefs and Practices of Online Spiritual Warfare. In T. J. Blank (Ed.), *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. 2009. pp. 159-174. University Press of Colorado. <https://doi.org/10.2307/j.ctt4cgrx5.10> (in Eng.).

Ф.ғ.к., доцент Әуесбаева П.Т.

М.О. Әуезов атындағы Әдебиет
және өнер институты
Алматы, Қазақстан
ksaryarka@inbox.ru

ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРЫНДАҒЫ ӘНГІМЕШІ ТИПІ

Аңдатпа. Мақалада ауызша әңгіме жанрының дамуындағы әңгімеші типінің маңызы жайында ғылыми ой-тұжырымдар жасалды. Әңгімеші тілінің байлығы мен оқиғаны жеткізу шеберлігі, танымдық, тарихи білім қорының мән-маңызы өмірбаяндық әңгімелерді негіз ете отырып ашылды. Қазақтың әңгімешілдік дәстүрінің даму, кеңею, түрлену заңдылықтары тұжырымдалды.

Аннотация. В статье высказаны научные мысли о значении типа рассказчика в развитии жанра устного рассказа. На основе биографических рассказов раскрывались богатство языка сказителя и мастерство рассказчика, значимость познавательной и исторической базы знаний. Сформулированы законы развития, расширения, трансформации казахской сказительской традиции.

Annotation. The article expresses scientific thoughts about the importance of the type of narrator in the development of the genre of oral storytelling. On the basis of biographical stories, the richness of the storyteller's language and the skill of the narrator, the significance of the cognitive and historical knowledge base were revealed. The laws of development, expansion, transformation of the Kazakh storytelling tradition are formulated.

Ауызша фольклорлық әңгіме қазақтың прозалық фольклорының кең таралған, күні бүгінге дейінгі дамып отырған көркем сатысы болып табылады. Ауызша әңгіменің табиғатында шынайы өмір шындығымен қатар ежелгі халықтың салт-сана, әдет-ғұрып пен ұлттық дүниетанымның тарихы көрініс табады. Әлемдік және орыс фольклортану ғылымында эпостан басқа фольклорлық жанрлардың шығарушы, айтушылары жөнінде арнайы зерттеу мәселесі кемшін. Ол белгілі бір жанрдың өзекті мәселесі тұрғысынан ғана сөз болады. Ал прозалық фольклордың жанрлық тұрғыдан көп пікірталасқа ұшыраған «ауызша әңгіме» жанрының шығарушы, айтушысы жайлы зерттеу пікірлер, анықтама жоқтың қасы. Ауызша әңгімелердің прозалық фольклордан ерекшелігін алғаш ашып көрсеткен В.Я. Пропп [Пропп, 1976: 28 – 69] «ауызша мемуар» деп атаса, В.Н.Морохин [Морохин, 1983: 125] ауызша әңгімені «сказ» ұғымында түсіндірді. Ал С.Н. Азбелев [Азбелев, 1965: 98-100] ауызша әңгіме жанрындағы басқа жанрлардың элементтерінен тұратын құрылымына көңіл аударды. Ауызша әңгіменің қазіргі заманғы «тұрмыстық» сипатын М.М.Бахтин [Бахтин,

1979:251] баса көрсетсе, И.С.Веселова [Современный городской фольклор, 2003:18] ауызша әңгімеленетін қазіргі заманғы түрлі сипатты әңгімелерді (оқиға, сыбыс, өсек, дақпырт, бәсеке т.б.) де ауызша әңгіменің бір түрі ретінде қарастырды.

Зерттеушілердің көпшілігі ауызша әңгімені тұрмыс пен фольклордың «аралық шекарасы» сипатында қарастырды. Кеңес фольклортану ғылымында азамат соғысы жайлы, революция жайлы «естелік әңгіме» [Жислина, 1938; Комовская, 1941], деп атаса, Виноградов «ауызша әңгіме» ұғымын әңгімені айтушының тілінің көркемдік формасы ретінде қарастырды [Виноградов 1963]. Ұлы Отан соғысы кезіндегі ауызша әңгімелерді жинаған Л.В. Домановский ауызша әңгімелердің екі маңызды сапасын, қасиетін алғаш рет ашып көрсетті: 1) бұл әңгімелерде мемуарлық сипат көмескіленіп, дәстүрлі эпикалық прозаның дәстүріне жақындайды; 2) олардың жанрлық еркіндігі, жеңілдігі, дамуы, жеделдігі нақтылы өмірлік ситуация барысында туатындығы [Домановский, 1964: 264-306], К.В. Чистов барлық прозалық фольклор элементтерінің ауызша әңгімеде бір-бірінен ажырамай жататындығы жайлы тұжырымдады [Чистов 1964,7-13].

Әңгімеші тұлғасы жайында ауызша әңгімені қарастырған өзге халықтар зерттеушілерінің еңбектерінде де там-тұмдап қана айтылды. [Ярневский, 1969: 120; Корусенко, 2003: 108-110; Сулейманов,1980: 251; Китиков, 1999: 66; Комовская, 1941: 54].

Қазақ фольклортану ғылымында С.А.Қасқабасов [Қасқабасов, 1984] «Ауызша әңгіме» терминін қолданып, оны прозалық фольклордың санатында қарастырды. Ауызша әңгіме жанры қазақ фольклортану ғылымында жанрлық тұрғыдан диссертациялық деңгейде зерттелді [Әуесбаева, 2001].

Жалпы эпикалық шығармаларды орындаушылар типі қазақ фольклортану ғылымында жете зерттелмеген. Бұл тұрғыда көрнекті ғалым Едіге Тұрсыновтың «Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері» атты монографиясы аса құнды іргелі зерттеу болып табылады [Тұрсынов, 1976]. Едіге Дәріғұлұлының осы еңбегіндегі фольклор үлгілерін сақтап таратушылар типінің шығу тегін көне дәуірдің сана-сенімдерімен, әлеуметтік жағдаяттарымен қабат алып қарастыратын құнды ой-тұжырымдары ауызша әңгіме жанрындағы әңгімешінің рөлін ғылыми айқындауға біз үшін маңызды ой қазық бола алады. Әрине, әңгімеші тұлғасы жайындағы тұжырымдар, ғылыми ізденістер алдағы жазылар іргелі зерттеу мен уақыт еншісінде. Жазба мәдениетінің дамуы ауызша әңгіме дәстүрінің өрісін тарылтқандықтан, оның шығарушысы жөніндегі ғылыми тұжырымдар жан-жақты қарастыруды қажет етеді.

Әңгімеші тұлғасы ауызша әңгіме жанрының құрылымына тікелей тәуелді. Ауызша фольклорлық әңгіменің құрылымы үш түрлі құрылымдық бөліктердің жиынтығынан тұрады. Біріншіден, басталуы, аяқталуы бар, іштей құрылымдық түзілген сөздік мәтіннен (вербальный текст) тұратын материалдық нысан / объект. Екіншіден, адамдар арасындағы тікелей қарым-қатынас үлгісі (айтушы мен тыңдаушының өзіндік мақсаттары көрініс табатын). Үшіншіден, тыңдаушыларға, өзара әңгімелесушілерге белгілі бір мағынадағы хабарлама / информация түрі;

Әңгімедегі баяндаудың негізі – өмірдің қалыпты тіршілігінен алынған оқиға (Лотман, 1998) болып табылады. Жәй ғана оқиға емес, ол ел ішінде кең таралған, танылған оқиға болуы маңызды.

Әңгіме сюжетінің басқа жанрлардан ерекшелігі: ол мәтіннің басынан сюжеттің аяғына дейін қатар өріледі. Әңгімедегі сюжет концепті – кейіпкердің тұлғасымен байланысты. Кейіпкердің мақсаты, тілегі, қажеттілігі баяндаудың басталуына негіз болса, оның іске асырылуы, асырылмауы оның финалын құрайды. Орындалуы мен орындалмауы кейіпкер әрекетінің басталуы мен аяқталуын құрайды. Бұл тұрғыдан «кейіпкер тұлғасының маңыздылығы» (В.Б. Шкловский, Б.М. Эйхенбаум, Ю.М. Лотман) жайлы түрлі теориялық пікірлер бар. Ауызша әңгіменің құрылымы субъектіден, предикаттан және байланыстан тұрады. Оқиғамен оның интерпретациясымен байланыстырушы элементтер фольклордың жалпы дәстүріне бағынады.

Әңгіме құрылымы тұтас мағыналық бірлікке құрылады. Ауызша әңгімелердегі әрекет етуші-кейіпкердің өмір сүретін кеңістігі, я болмаса оның баяндайтын семантикалық кеңістігі (Ю.М. Лотман) классикалық прозалық фольклор үлгілерінде «өзімдікі мен өзгенікі», «таза, таза емес» болып бөлінсе, ауызша әңгімелерде ол реалды кеңістікті қамтиды. Әңгімешінің әңгімесіндегі оқиғаны баяндау үстіндегі танымдық, этикалық, эстетикалық таным-түсінгі қатар өріледі. Ол тыңдаушы тілегімен қабысқан жағдайда ғана әңгіме тартымдылығы артады. Ауызша әңгімелердің ерекшелігі ондағы сюжет құрайтын оқиғалармен оқиға өтетін орынмен қатар оның тікелей тыңдаушының тілегімен қабысуы маңызды. Әңгімеші үшін тек оқиғаны дәлелдеу ғана емес, өзінің әңгімесіне сендіру аса маңызды. Тыңдаушының дәстүрге сенімділігін күшейту жайлы тұжырымды О.В.Овчинникова ұсынған [Овчинникова, 1998: 81 – 83]. Ауызша әңгімені тыңдаушының құптау, құптамауына (мақұлдауы, жоққа шығаруы, күмәндануы, сенуі т.б.) қатысты әңгімешінің шеберлігі бағаланады.

Фольклордың әрбір жанры өзінің шебері (мастері) арқылы дамиды. Ауызша әңгіменің жанрлық қалыптасуындағы *әңгімешінің* рөлі зор. Халықтың ұжымдық шығармашылығының дәстүріндегі тәрбиеленген әңгімеші халықтың өз өмірінен тақырып алғанымен, дәстүрлі сөз орамдарының таңдаулысын пайдалану әрбір әңгімешінің талантына, шеберлігіне байланысты. Орындаушының ұстанымы /позициясы/ кейде кейіпкерге берілетін бағасы да болуы мүмкін. Әңгімешінің ауызша әңгіменің протатипіне қарым-қатынасы кейіпкердің жағымды, жағымсыз сипатын саралауы мүмкін. Ауызша әңгіме күнделікті өмірде аз көрініс тапқанымен көпшілік жиналған жердегі әңгімеші, шежіреші адамдардың елді үйіріп әкетуі арқылы іске асады.

Ауызша әңгіме формасы (Fabulat, Memorat, Sagenbericht (К. В. Сидованың жіктеуінше) тыңдаушымен шынайы қарым-қатынасқа тікелей байланысты. Бұл әңгімеші тұлғасын бірнеше аспектіде қарауды қажет етеді. Біріншіден, талантты орындаушының аймақтық дәстүрлі аңыздарды меңгеруі, ұстануы. Екіншіден, дәстүрдің жібін сақтай отырып әрбір әңгімешінің өзіндік, ешкімге ұқсамайтын қолтаңбасын танытуы. Ақыры соңында оның

жанрлық баяндаудың ерекшелігін танытуы. Қазақ өмірінде ауызша әңгіме маңызды рөл атқарғанымен, әңгімеші тұлғасы жайында пікір айтылмады. Бұл мәселе орыс және басқа халықтар фольклорында біршама сөз болған.

Мәселен, Сібір халықтарында әңгімешінің жеке таланты мен мәнері жайлы пікірлер бар. Әңгімешіге қысқа да нұсқа, аз сөзге көп мағына сиғыза білу, мәтінді юмормен көмкеру, ұлттық тілдің қасиетін терең біліп, ситуацияға байланысты тыңдаушы көпшілік алдында әсерлі жеткізу міндеті қойылады. Әңгімеші әрбір әңгіменің өзіне тән баяндау ерекшелігін таңдап алып, әңгіменің құрылымында құлпыртып, фольклорлық фраза мен тіл байлығын орынды, шебер қолдану арқылы ғана ерекшелене алады.

Орындаушы автор ауызша әңгімелерді түрлендіргенде тұрақтылығы мен шындығын сақтай отырып, шексіз мүмкіндіктерге ие болады. Ауызша әңгімелерді ауызша орындау түрінде емес, сонымен бірге автордың өзі жазып алғанда да нұсқалар пайда болады. Бұл, әсіресе, қазіргі кездегі фольклор мен көркем әдебиеттің өзара жақындасуы процесіне тән қасиет. Байқап отырсақ, жазба түрінде берілген әңгімеден гөрі ауызша айтылған әңгіме неғұрлым әсерлі, әрі түсінікті. Жалпы алғанда, әңгімешілердің өздерінің қабілеттеріне қарай біреуі әңгімені ауызша түрде тамаша жеткізсе, енді біреулері әңгімесін жазба түрінде жақсы жеткізеді. Егер сюжеті бір әңгіменің бірнеше нұсқаларын салыстырып қарасақ, мынадай оларға тән ерекшеліктерді көруге болады: олар көркемдік жағынан бәрі бірдей емес екен, көлемі мен қатысушы кейіпкерлерінің құрамы жағынан да әртүрлі. Әңгімешінің бірі болған оқиғаны толық баяндап, тіпті ұсақ детальдарына дейін көрсетіп, кейіпкерлердің бейнесіне дейін суреттейді. Ал енді бір әңгімеші оқиғаға егжейлі-тегжейлі тоқталмай, тек нақты, дәл деректерді келтіреді. Ауызекі әңгімелер неғұрлым халқы көп жерлерде жиі-жиі айтылса, соғұрлым ықшамдалып, тұрақты түрге ие болып, фольклорлық шығармаға айналады.

Ауызша әңгіменің жанрлық ерекшелігі ондағы фольклорлық жанрлар: анекдот, аңыз, салт өлеңдері, бата т.б. жанрлар араласып жатады. Әңгімешінің шеберлігі осы халықтық дүниелерді ауызша әңгіме құрылымына шебер енгізіп, біртұтас оқиғаны, кейіпкер тұлғасын ашуды меңгере білуі қажет. Әңгімешінің дауыс ырғағы, интонациясы, бет-пішіні мен дене қимылдарының үйлесімі болуының міндеттілігі әңгімеші бойында сан түрлі қасиеттердің тоғысуын қажет етеді. Себебі, әңгімешінің әңгімесін тыңдап қана қоймай, оны жүзбе-жүз тыңдаудың, орындауды көрудің маңызы зор. Ауызша әңгіменің маңызды факторлары: әңгімешінің интонациясы, ым-ишара (жест), дене қимылы арқылы тыңдаушымен өзара байланысы, реакциясы жазба мәтінде жоғалады. Әңгімешінің шынайы шығармашылық тұлғасы – оны жанды әңгіме үстінде жазып алу барысында ғана жан-жақты ашылады.

Ауызша әңгіме тұрақты мәтін, композициямен қоса вариант та иемденуі мүмкін. Алайда варианттарының болуына қарамастан, ауызша әңгіменің негізгі дәстүрі сақталып, негізгі мотивтер мен баяндау арқылы өтетін сюжеттік линия өзгеріссіз қалады. Әңгіменің ертегілік түрі оқиғаның қоюланып дамуын қамтамасыз етеді. Мұндай жағдайда мәселенің барлығы әңгімешінің баяндау шеберлігіне байланысты: оның мағлұматының тереңдігі мен көп білетіндігіне, көп оқығандығына және тілдік қорының байлығына тікелей қатысты

болады. Ескі дәстүрлі жанрларды жақсы меңгерген мұндай әңгімеші ертегіге жақын әңгімелер айтады.

Әңгімеші тұлғасы әсіресе өмірбаяндық ауызша әңгімелерден айқын танылады. Мұнда әңгімешінің өміріндегі ең бір айтулы оқиғалардың көрінісі бейнеленеді. Өзі туралы айта отырып, әңгімеші өзі қатысқан маңызды оқиғалар мен достарын, жолдастарын еске түсіреді. Болған уақиғалар мен жағдайлар тікелей әңгімешінің қатысы арқылы болады. Мұндай ауызша әңгімелер үйрететін, үлгі боларлық болып келеді. Әңгімені айтушылар – көпті көрген, өмірлік тәжірбиесі мол, тілдік қоры бай, әңгімеші адамдар. Өмірбаян шынымен қызықты, тартымды болып, тыңдаушыларға таныс оқиғалар мен жағдайларға толы болса, тек сонда ғана тыңдарман қауым мол болады.

Орындаушылар өмірбаяндық әңгіменің барлығын біртіндеп айтып шықпайды, тек тақырыптары бір-бірімен байланысты кей эпизодтарын ғана таңдап алады. Бұл айрықша эпизодтар сюжеттің желісі болып табылады. Кейде әңгімеші бірнеше онжылдықтарды бірақ қамтиды: балалық және жастық шағын, өзі қатысқан маңызды тарихи оқиғаларды, кіммен дос болып, кімдермен жұмыс істегенін еске түсіреді. Кей әңгімешілер өз өмірбаяндарын жазып қалдыруға тырысады, бірақ олардың сапасы ойдағыдай бола бермейді. Ауызша айтып беру процесіне тән ерекшелік, яғни экспрессивтілігі мен қызықтылығы жойылады. Зерттеушілер өмірбаяндық әңгімелерді жинауға аса көп мән бермеген, сондықтан ондай шығармалар қолжазба қорларында өте аз. Ал, қолда бар мәтіндер өте кеш жазылып алынған әрі толыққанды өмірбаяндық сипатта емес. Өмірбаяндық әңгімеге өткенді қазіргі өмірмен салыстыру тән. Егер әңгімені айтушы адам әйел болса, онда ол әйелдердің тұрмысының қиыншылығын, күйеуі мен енесінің зорлық-зомбылығын баяндайды, Кеңес өкіметінің арқасында бостандық пен теңдік алғанын айтып аяқтайды. Көпті көрген, тәжірбиесі мол адам өзінің өмірбаяндық әңгімесін айтқанда өмірінің ең бір қиын, драмалы тұстары мен маңызды, мәнді, қызықты кезеңдерін көрсетуге тырысады. Талайды басынан кешкен қарт адамдардың жанында азамат соғысы, коллективтендіру, Ұлы Отан соғысының естелігі сақталған. Алайда біз де осы мазмұндас мәтіндерді жазып алу, ғылыми айналымға қосу жағы кемшін түсіп жатыр. Өмірбаяндық ауызша әңгімеде алдымен балалық пен жастық шағы туралы айтылады. Артынан тарихи жағдайы ашылып, тұрмысы мен жұмысы жайлы баяндалады.

Әңгімеші әңгімесін тартымды ету үшін түрлі тәсілдерді қолданады. Көбіне монолог түрінде баяндалып келе жатқан әңгіме диалогпен бөлінеді. Ауызша әңгімелерде қайталаулар, кейіпкерлер мен оқиғаларды гиперболизациялау, яғни әсірелеу, күшейту сияқты дәстүрлі белгі жоқ. Әңгімешінің дарындылығына қарай ауызша әңгімелерде кейде фольклордың басқа жанрлары да кездеседі. Әңгімеде өлең, мақал-мәтел, нақыл сөз, тіпті жұмбақ та кездесу мүмкін. Бұлар әңгімеге әр беріп, көркейте түсіп, тыңдаушыны қызықтыра түседі. Мұны әңгіменің синкреттілік қасиетіне жатқызамыз. Мәселен, бір кезде орыс фольклортанушысы академик Ю.М.Соколов: «Фольклор – это отзвук прошлого, но в то же время и громкий голос настоящего» [Соколов, 9.], – деп жазған еді. Осы ойдың екінші бөлігі ауызша әңгіменің кейбір ерекшелігіне сай келетінін айту керек. Олай болуының себебі – көп ретте ауызша

әңгімелер оқиға болып кетісімен, ізінше пайда болып отырған. Жағдайдың бәрі шын түрде бейнеленген. Уақыт өткен сайын ауызша әңгімелер халық санасында әр түрлі өзгерістерге ұшырап отырған: кей жерлері жаңадан толықтырылып, кей жері қысқарып қалып, бояуы қоюлана түскен, сөйтіп фольклордың басқа прозалық жанрына көшіп отырған. Осыдан бірнеше жылдар бұрын шыққан әңгіменің кей бөліктері біздің өмірімізге дейін сақталып жетті. Өткенді біліп, зерттеу үшін бұл материалдар аса құнды болып табылады.

Ғылымда «әңгіме» деп жақында өткен, әңгімешінің өзі қатысқан, не көзімен көрген, естен кетпес оқиғалар жөнінде қысқа баяндаулары, ауызша естеліктер түсініледі. Әңгімеде баяндау кейде қазіргі уақыттағы емес, өткен шақтағы оқиғаны айтады (мағынасы мен баяндау түрі жағынан). Бұл – фольклордағы барлық эпикалық шығармаларға тән тектік белгі. Бірақ өткен оқиға жөнінде айтылатын естеліктердің барлығы бірдей фольклорлық әңгіме жанрына жатпайды. Ең алдымен оқиғаны көркем бейнелеп, белгілі кейіпкерлерді көрсету мақсаты бар, сондай-ақ фольклорлық циклға түсіп, тұрақталған және нұсқалары бар әңгімелер жатады. Бір әңгімелердің негізінде біреулерден естіген эпизодтар жатса, енді біреулерінде айтушы сол сюжетке өзі көрген оқиғаларды, өзінің таныстарын енгізіп, әңгімені кеңейте түседі. Бірақ тыңдаушыларын иландыру үшін әңгімеші кейбір жәйттерді кеңірек баяндауы да мүмкін. Кейбір жағдайда, керісінше, деректі, немесе оқиғаны өте ықшам, әрі қысқаша сипаттап шығады. Сонымен бірге бірнеше тақырыпты қамтитын ұзақ баяндауда жекелеген эпизодтар бір-біріне тізбектеле келіп, жүйелі әңгіме құрайды.

Халық әңгімелерінің ішінде айрықша қызықтысы – *мемуарлық әңгімелер*. Олар көп жағдайда естелік сипатында болады. Сөз болып отырған оқиғаға қатысқан, оны көзімен көрген адамның әңгімесі бірнеше рет қайталанып, тұрақты бір сюжетке айналады, содан соң фольклорлық үрдіске түседі: әңгіме естелік сипатынан алыстайды, алғашқы айтқан адамынан қол үзеді, әңгіме айтылып отырған ортаның ерекшелігіне қарай жөнделеді. Мысалы, 1916 жылғы көтеріліске қатысты әңгімелер, Ұлы Отан соғысы туралы әңгімелер осындай процесті бастан кешірген. Бұл – фольклордың нағыз өмірі. Оны зейін қоя зерттеу тек қана фольклортану ғылымы үшін маңызды емес, сонымен қатар, елдің тарихына қатысты деректерді, мәдени өмірдің қызықты сәттерін қамтуы арқасында ғылымның басқа салалары үшін де қажет.

Естеліктер мен өмірбаяндар көбінесе бірінші жақта айтылады. Егер әңгімеші шебер болса және тыңдаушылары қоштап отырса, ол оқиғаны асықпай, дамыта отырып, ара-арасында кей тұстарда лирикалық шегіністер де жасайды, тіпті кей эпизодтарды өз алдына жеке әңгімеге айналдырып жібереді. Топ алдында айтылған естелік әңгіме фольклорға жатады. Рас, ол фольклор болу үшін елге тарауы қажет. Өмірдің өзі ауызша әңгімеге көңіл бөлуді талап етеді, сол себепті ғалымдар да, жинаушылар да оған ерекше назар аударуда. Ауызша әңгіме өмірді шын және біршама көркем бейнелейтіндіктен тыңдаушыларын бей-жай қалдыра алмайды.

Байқап отырсақ, өткенді әңгімелейтін, өз басынан кешкен немесе басқалардан естіген ауызша әңгімелер халық арасында әрқашан үлкен қызығушылықпен әңгімеленіп, тыңдалып отырған. Барлық жерде, халық жиналып, демалатын орындарда, мейрам күндері,

адамдар күнделікті өмір барысында соңғы жаңалықтар жөнінде әңгімелесіп, араларындағы қысқа әзіл-оспақтардан кейін, өмір жөнінде маңызды әңгімелерге, соңынан естеліктерге көшіп, әңгіме-дүкен құрады. Міне, сол кезде өмірден көп тәжірбие жинақтаған қарт адамдар әңгімелерін бастаған кезде, оны жұрт ден қойып, үлкен зейінмен тыңдаған. Естелік-әңгімені тыңдаушыларды әр жерде: үйде, клубта, той-думанда, қысқы кештерде, жайлауда, мал жайғанда, тағы басқа жағдайларда кездестіруге болады.

Айтушы әңгімесі қызығырақ болу үшін шын болған оқиғаға ойдан шығарылған әсірелеулер қосып айтады. Мұндай жағдай көбіне өмірбаяндық әңгімелерде кездеседі. Образ бен оқиғаларды асыра бейнелеу, дәстүрлі ертегідегі сөйлеу тілін қолдану, әңгімеге ертегілік түр береді. Ертегілік элементтер әңгімеге көркемдік пен қызықтылық бере отырып, түпкі шындықтан айтарлықтай алшақтатпайды.

Әдетте, естелік әңгімелерді көргені мен түйгені көп, әр жерде болып, көп елмен араласқан, сөзге жүйрік, тілі шешен адамдар айтады. Әңгімедегі оқиғалар мен сюжеттер фольклорлық айналымға тек көпшілік сұранысы талап етсе ғана кіреді. Белгілі бір ортаның тұрақтанған фактісі болмайынша, естелік әңгіме фольклорға айналмайды. Фольклорға айналғанның өзінде естелік әңгіме міндетті түрде эстетикалық мақсат көздемейді, сол себепті ол түгелдей дерлік көркем болмайды. Өмір сүріп отырған ортасында қоғамдық маңызы бар кейбір әңгімелердің сюжеті тыңдаушыны да, әңгімешіні де бірдей қызықтыруы тиіс. Ал, егер естелік әңгіме көпшіліктің сұранысын, я талабын орындамаса, ол әңгіме, айтушы кім болса да, ол қандай шешен болса да, фольклорлық циклге түсе алмайды. Сондықтан да естелік әңгімелер, егер сейілдік (развлечение) мақсатта айтылмаса, көркемдігі жағынан айтарлықтай жоғары болмайды. Мұнда бейнелік, яғни астарлық көркемдік әдістер көп қолданылмайды. Еске түсіру мен әр алуан хабар арқылы пайда болып, ауызша әңгіме уақыт жағдайына қарай өзгере отырып, ауыздан-ауызға тарау арқылы композициялық тұрақтылыққа ие болады да фольклорлық шығармаға айналады.

Естелік түріндегі әңгіменің дәстүрлі аңызға айналуы, сөзсіз, фольклорлану процесіне тән. Халық әңгімелері өзінің өмір сүру процесінде жаңа мотивтермен күрделене түсіп, ертегілермен, хикаялармен, аңыздармен бірлесе өмір сүріп, бірте-бірте, тіпті жартылай осы дәстүрлі жанрларға ауысып та кетеді, немесе, олардың кейбір белгілерін бойына сіңіреді.

Әңгімеші ауызша әңгіменің негізгі белгісін, ауызша таралуы мен оның өмірлік оқиғаны жедел жеткізу заңдылығын жете меңгергенде ғана нәтижеге жетеді.

Әңгімешінің мақсаты фольклорлық прозалық шығармалардың үш түрлі *танымдық, мағлұматтық, көркемдік-тәрбиелік* (Қасқабасов, 1984) мақсатын жан-жақты айқындай алуы қажет. Халық прозасының ертегіге жатпайтын басқа жанрлары секілді, ауызша әңгіме эстетикалықтан гөрі танымдық, ғибраттық, мәліметтік, сейілдік қызмет атқарады. Оның да басты мақсаты – тыңдаушыларға тарихи, саяси, діни, т.б. мәлімет беру, оларды бір оқиғадан хабардар ету. Сондықтан ол нақтылы және қарапайым түрде баяндалады. Талантты әңгімеші ғана адамдардың жеке естелік әңгімелерін (меморат) кеңейтіп, көркемдеп ауызша әңгіменің ерекше үлгісіне айналдыра алады.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. – М.: Наука, 1976. – 326 с.
2. Морохин В.Н. Прозаические жанры русского фольклора: Хрестоматия – М.: Высш. шк., 1983. – 303 с.
3. Азбелев С.Н. О жанровом составе прозаического фольклора русских рабочих // Устная поэзия рабочих России: Сб. ст. – М.-Л.: Наука, 1965. – С. 124-128.
4. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
5. Современный городской фольклор. — М.: Рос.гос. гуманит. ун-т, 2003. –736 с.
6. Жилина С. Сказы о Толстом // Литературный критик, 1938. № 9-10.
7. Комовская Н.Д. Современные сказы // Советский фольклор, 1941. № 7.
8. Виноградов В.В. Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика. – Москва: Изд-во Академия наук, 1963. – 253 с.
9. Домановский Л.В. Устные рассказы // Русский фольклор Великой Отечественной войны. – М.; Л., 1964. – С. 264 - 306.
10. Чистов К.В. О зависимости функции текста от формы его бытования // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции. 18 - 20 февраля 1998 года. – Санкт-Петербург, 1998. – С. 7 – 13.
11. Ярневский, И.З. Устный рассказ как жанр фольклора / Бурятский ин-т общественных наук Бурятского филиала СО АН СССР. – Улан-Удэ, 1969. –231 с.
12. Корусенко С.Н. Историческая память сибирских татар: информативность и достоверность // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Омск, 2003. – С. 108-110.
13. Сулейманов. А.М. Современная несказочная проза северо-восточных башкир // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических исследований 1975-1979 гг.: Тез.докл. – Уфа, 1980. – 251 с.
14. Китиков, Л.Е. Взаимосвязь пословиц и поговорок со сказками и устными народными рассказами // Марийская литература и искусство развитого социализма. – Йошкар-Ола, 1984. - С. 113-128.
15. Комовская Н. Д. Современные сказы // Советский фольклор, 1941. № 7.
16. Қасқабасов С.Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым. –1984. – 274 б.
17. Әуесбаева П.Т. Қазақ фольклорындағы әңгіме жанры. – Алматы: Ғылым. – 134 б.
18. Тұрсынов Е.Д. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. – Алматы, 1976. – 200 б.
19. Структура художественного текста // Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб., 1998. С. 14–288.
20. Овчинникова О.В. Рассказ как опыт переживания таинственного (по публикациям желтой прессы) // Литературное обозрение. - 1998. - № 2. - С. 81 – 83.
21. Соколов Ю. М. Русский фольклор. – Москва: Учпедгиз, 1938. – 559 с.

филол.ғ.к., АҚАН Азамат,

М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты,
Алматы қ., Қазақстан, azamat.akan.78@mail.ru

ПОСТФОЛЬКЛОРДЫҢ ҒАЛАМТОР МЕН ӘЛЕУМЕТТІК ЖЕЛІДЕГІ КӨРІНІСІ

Аңдатпа. Мақалада фольклорлық мәтіндердің интернет пен әлеуметтік желілердегі сақталу, таралу жағдайы, олардың таралу барысында өзгеріске түсуі, ол өзгерістердің фольклорлық шығармалардың табиғатына, даму заңдылығына жат еместігі қарастырылады. Сонымен қатар автор ғаламторда жарияланып жүрген ғибратты әңгімелерді: «Ұлттық құндылықтарды насихаттайтын», «Діни», «Адамгершілікке үндеуші» насихаттар деп үш түрге бөліп, сол түрлердің атқаратын қызметі мен бағытталған аудиториясына мән береді.

Кілт сөздер. Ғаламтор, әлеуметтік желі, фольклорлық мәтін, ғибратты әңгімелер.

Аннотация. В статье рассматривается состояние сохранности, распространения фольклорных текстов в интернете и социальных сетях, изменение их в процессе распространения, не чуждость этих изменений природе фольклорных произведений, закономерности развития. Кроме того, автор выделяет публикуемые в интернете поучительные рассказы на три типа: «Пропагандирующие национальные ценности», «Религиозные», «Призывающие к нравственности», уделяя особое внимание функционированию и направленной аудитории этих видов.

Ключевые слова. Интернет, социальные сети, фольклорный текст, поучительные рассказы.

Annotation. The article examines the state of preservation, distribution of folklore texts on the Internet and social networks, their change in the process of distribution, the nature of these changes in the nature of folklore works, the patterns of development. In addition, the author distinguishes instructive stories published on the Internet into three types: «Propagandizing national values», «Religious», «Calling for morality», paying special attention to the functioning and directed audience of these types.

Keywords. Internet, social networks, folklore text, instructive stories.

Фольклор – адамзат қоғамы ғасырлар бойы қалыптастырып, жинап, сақтап келген мәдени қор. Фольклор ғылымы туралы әлемде екі түрлі ұстаным қалыптасқан. Батыс елдерінде оны халық тұрмысында қолданатын құралдармен, этнография, археологиямен қоса қарастырса, бұрынғы Кеңес Одағы аймағындағы елдерде фольклор тек халық ауыз әдебиетімен ғана шектелді. Бұл жағдай әрине аталмыш саланы зерттеу аясын тарылтқаны белгілі. Бүгінде осы олқылық түзеле бастағаны аңғарылады.

Осы орайда фольклорды әдебиеттен бөліп қарауға болмайды деген де пікірлердің барын айта кетуіміз керек. Бұл пікірді жақтаушылар халық арасында айтылып жүрген шығармалардың әу баста авторы болғанын, шығарма халық арасына тарап, автордың есімі ұмытылғандықтан халықтық мұраға айналғанын алға тартады. Мысалы Джозеф Джейкобс «біздің халықтық ертегі деп жүрген «Золушка», «Етік киген мысық» ертегілері әу баста жеке адамдардың туындысы болып, кейіннен ғана «халықтық шығармаға» айналған. Алайда халық мұндай шығарманы жасай алмайды» дей келе фольклорды «алаяқтық, адасушылық, миф» деп атады. «Сондықтан фольклор мен әдебиетті бөліп-жаруға болмайды, ал фольклортанушылар әдебиет пен мюзик-холға жүгінуі тиіс» дейді автор [1, 236 б].

Әрине, мұндай үзілді-кесілді пікірмен келісу қиын. Себебі жазба әдебиеттің даму стадиясына қарасаңыз оның түп төркіні қалайда ауыз әдебиетіне барып тірелетіні, содан бастау алатыны айқын көрінеді. Көркем шығарма – ауыз әдебиеті дамып, шырқау шыңына жетіп, дамудың келесі сатысына өткен кезінің жемісі. Ол жеке тұлғаның төл шығармасы болғанымен де, автор бәрібір халық шығармасының сюжеттерін, эпизодтарын, халықтық пайымдар мен детальдарды пайдаланады. Өйткені көркем шығарма оқырманға тәуелді, оқырман

өз дүниетанымына қайшы шығарманы қабылдай алмайды, мансұқ етеді. Д.Н. Медриштің сөзімен айтсақ «Фольклор мен әдебиеттің өзара қарым-қатынаста болатыны, әрекет ететіні, ықпалдастығы – бәріне белгілі факт, онсыз біздің фольклор туралы да, әдебиет туралы да идеяларымыз толық болмайды. Сонымен қатар, фольклор шығармалары әдеби талдаудың тақырыбына айналуы, ал әдебиет туындылары фольклористің ғылыми зерттеуіне өзек болуы мүмкін. Бірінші жағдайда фольклор сөз өнері ретінде, екінші жағдайда жазушының фольклоризмі басты назарда болады» [2, 10 б].

Бүгінде өркениет дамып, технология қарыштап алға басты. Соның нәтижесінде бұрын ел арасында, архивтерде, кітапхана сөрелерінде сақталып, таралу мүмкіндігі шектеулі болып келген фольклорлық шығармалар ғаламторға көшті. Сол арқылы кез келген оқырман қалаған уақытында, жедел түрде өзіне қажетін алуға қол жеткізді. К.В. Быстрова ертегінің интернетте таралуы жайын қозғай келе: «Интернет өз пайдаланушысына қатысты екі маңызды функцияны орындайды. Бір жағынан, ол жиналған ақпаратты сақтаушы рөлін атқарады, екінші жағынан – өзінің табиғатына байланысты on line арандатушы ретінде қызмет етіп, бәріне мүмкіндік береді... Интернет (біздің тақырыпқа қатысты – бұл әдеби байқаулар ұйымдастыратын немесе ертегі айтуды ұсынатын сайттар) пен фольклор – кез келген уақытта жаңа автор қосыла алатын ашық жүйе. Осы екі құбылыстың қосылуы әрекетті күшейтеді. Бұл жағдайда фольклор іс-әрекеттің тасымалдаушысы, ал интернет – әрекет орны және өмір сүру тәсілі ретінде әрекет ететінін ескеру қажет. Осылайша, интернетті ертегінің таралу аймағы (виртуалды) деп атауға болады» дейді [3, 34 б].

Расында да, ғаламтор желісі барша пайдаланушылар үшін ашық. Оқырман одан қажетін алып қана қоймай, өз тарапынан да қалаған дүниесін жүктей алады. Тіпті К. Быстрова атап көрсеткендей фольклорлық сюжеттерді пайдалана отырып жаңа шығарма жасауға арналған арнайы сайттар да фольклордың өмір сүруіне жағдай жасайды. Ал ол жаңа шығармалардың сапасы бөлек әңгіме. С. Неклюдовтың «Фольклордың негізгі қасиеті оның өмір сүру тәсілінен туындайды. Мәтіндерді беру және сақтау мұнда адамдар тікелей қарым-қатынас жасағанда ғана мүмкін болады (бұл тікелей байланыс түрі деп аталады). Ауызша мәтінді мезгіл-мезгіл қайталап отырмаса оны кейінгілерге жеткізу және сақтау мүмкін емес; бұл дәстүрлі мәдениеттің кез келген элементтерін (халық биі, ою-өрнек үлгілері, рәсім элементтері, этикет ережелері, қолөнер техникасы, құрылыс немесе шаруашылық дағдылары және т.б.) беруге қатысты. Тек жазудың пайда болуы ғана мәдени қарым-қатынастың түбегейлі басқа түрін тудырады, жазудың арқасында ғана мәтіндерді ауызша қайталамай-ақ сақтау және беру мүмкін болады» деген пікірін [4, 3 б], яғни тек жазу арқылы ғана бастапқы күйінде сақтап қалу мүмкіндігі жоғары деген ұстанымын интернет пен әлеуметтік желілерге қатысты да қолдансақ қателеспейміз. Себебі ғаламтордың сақтау мүмкіндігін ескерсек, оған еніп, айналымға түскен фольклорлық шығарманың өзгеру, даму сатыларын анықтау қиындық тудырмайды. Ал ғаламтордағы, әсіресе әлеуметтік желілердегі мәтіндер де бір кездері ауызша таралған мәтіндер секілді таралу, бірден бірге жету үдерісі кезінде міндетті түрде өзгеріске ұшырайды. Фольклорлық мәтіннің табиғатына қатысты С.Неклюдов

«фольклорный текст – это всегда относительно устойчивая комбинация элементов традиции, которая возникает при каждом отдельном исполнении. Обычно он не создается, а воссоздается, каждый раз словно бы складываясь заново, причем последующее воссоздание не бывает тождественным предшествующему. Почти всегда имеют место определенные изменения: от текста к тексту, от исполнения к исполнению, от исполнителя к исполнителю, однако важно не расхождение вариантов, а их совпадение, общая смысловая зона. Подобное варьирование необходимо для постоянного обновления и обогащения традиции, для освоения новаций, в конечном счете – для ее нормальной жизнедеятельности» деп ұтымды уәж айтады [4, 3 б]. Ғалымның бұл уәжі біз қарастырып отырған интернеттегі фольклорға да дөп келеді.

Қазіргі таңда интернет пен әлеуметтік желілерде фольклордың барлық жанрлары кең таралған. Біз бұл мақаламызда ғибраттық әңгімеге арнайы тоқталмақпыз. Әу баста ағайындық, рулық, содан кейін тайпалық қарым-қатынастардың үдерісінде ғибратты әңгімелер мен аңыздардың дүниеге келуі заңды құбылыс. Ғибратты әңгімелер қоғамдық бірлестіктердің мүшелері өзара мәмілеге келіп, сол арқылы адами құндылықтар қалыптаса бастаған кезде біржола тұрақтап, бекіді. Себебі ғибраттық, тәрбиелік шығармалар қауымдастықтың өзара ұюына оңды әсер етеді. Алайда тәрбие белгілі бір қоғамның дүниетанымынан туатынын ескерсек, әр түрлі құралдар арқылы таңбаға түскен (алғашында тас, қыш, кейіннен қағаз бетіне) ерте, орта ғасырлардағы кез келген шығарма бүгінде, яғни жаһандану дәуірі меңдеген кезеңде барлық халықтарға өзекті болмауы, тіпті мемлекеттік идеологияға сай келмеуі мүмкін. Қазір әлемде рухани мәдениет: 1) ұлттық; 2) діни; 3) адамгершілік (бұл терминді «өзгенің құқығына қол сұқпау» пайымының орнына өзіміз пайдаланып отырмыз) сияқты үш түрлі құндылықты насихаттайды. Бүгінде бұл үш түрлі бағыттың әуелгі насихаттық ұстыны түпкі мақсатынан айрылып барады. Себебі жаһандану – геосаясаттың жемісі, ал ғибратты әңгімелер ұлттың немесе белгілі бір топ пен мемлекет, бірлестіктердің, жоғарыда айтқанымыздай, ұйытушы құралы. Геосаясат болса ұлыс, ұлт, мемлекет, одақтарды жою мақсатында жұмыс істейді. Физика ғылымынан белгілі қандай да бір күшке қарсы тағы бір күш болатыны секілді адамгершілік ауанындағы әңгімелер де ұлттық, діни ғибраттармен қосөрім тарауда. Осыған байланысты қазіргі интернет пен әлеуметтік желілерде ғибратты әңгімелердің үш түрі де молынан кездеседі.

Елімізде кең қолданылатын әлеуметтік желілерге шолу жасау барысында жаңағы аталған үш түрлі бағыттың да орын алып отырғанын, өзіндік контенті барын аңғарамыз. Бірақ мемлекетімізде қалыптасқан тілдік ахуалға байланысты олардың таралу жағынан да айырмашылықтар жоқ емес. Мысалы, ұлттық, діни ғибратты әңгімелер қазақ тілінде көп таралады. Ал адамгершілік бағытындағы әңгімелер орыс тіліндегі ақпараттар бағытында, контенті көп болмағанымен, ұшырасып тұрады. Бұл, әрине, Қазақстан халқының кеңестік идеологиямен тәрбиеленуінен (ол идеологияның басты бағыты болған ұлтсыздандырумен қосар жүрген, дәстүрлі отбасылық құндылықтарды насихаттағанын ғана меңзеп отырмыз), соған байланысты батыстық құндылықтарды қабылдай алмауында.

Жалпы айтқанда, ғибратты әңгімелердің көлемі шағын келеді, сюжеті күрделі болмайды. Адами құндылықтар дәуірге тән болмайтындықтан оларда уақыт пен кеңістік жағынан шектеу жоқ. Рас, өтірігін дәлелдеу қиын, оны қажет те етпейді. Соған қарамастан, ғибратты әңгімелер шындыққа жанаспаған күнде де, оның түпкі мақсаты тәрбиелік бағыт.

Еліміз тәуелсіздік алған жылдардан бастап мерзімдік басылымдар мен теледидар арқылы әр түрлі формада бұрынғыдан да қарқынды тарала бастаған ғибратты әңгімелер заман ағымына сай интернет пен әлеуметтік желілерде өзіндік орнын тапты.

Енді осы әңгімелердің арасын ажыратайық. 1) Ұлттық құндылық бағытындағы насихаттар – қазақ ұлты ұлт ретінде қалыптасқан кездердегі (Төле, Қазыбек, Әйтеке билер, Абылай хан, Жәнібек батыр т.б.), керек десеңіз оған дейін өмір сүрген тарихи тұлғаларды (Асан Қайғы, Едіге т.б.) өз заманына жақындатып, әйтеуір, ұлтын қазақ ретінде көрсетіп, соның басынан өткен оқиғаны баяндай келе, соңынан тәрбиелік тұрғыда қорытындылайды. Себебі бұл әңгімелер қазақ аудиториясына бағытталған. Мазмұны – ұлттық татулыққа, бірлікке үгіттейді; 2) Дін жөніндегі насихаттар – ислам дініндегі тұлғалардың немесе ислам діні мойындаған пайғамбарлар мен жаһилия дәуіріндегі (Ислам діні пайда болғанға дейінгі кезең) тарихи тұлғалар туралы аңыздар, сол пайғамбарлар мен үзеңгілестірінің басынан өткен оқиғаларды айта келе, берілетін қорытындылар (мұнда ұлттық дүниетаным, пайымдар ескеріліп, іріктеліп алынады); 3) Адамгершілік жайындағы ғибратты әңгімелердің мақсаты қоғамның ғасырлар бойы қалыптасқан моральдық, діни тұрғыда бекіген, мойындалған ұстанымдарына қайшы келе тұрса да, оны өзінше ақтап, тыңдарман мен оқырманның аяушылығын, сол жайтты қоғамда ілуде бір кездесетін оқиға ретінде көрсетуді, сол арқылы қоғам мойындауға құлықсыз оқыс жайттарды қалыпты дүниеге балауға қызмет ететін әңгімелер. Мұндай әңгімелер, көп жағдайда, интернет пен мессенджерлердің жабық, құпия топтарының арасында таралады.

Осы айтылғандарды қорытындылай келе, ғибратты әңгімелер адамзат тарихымен бірге жасасып келе жатқан, бұдан әрі де өміршеңдігін жоғалтпайтын және даму, таралу, өзгеру үдерісі қоғамның саяси, әлеуметтік жағдайын зерделеуге мүмкіндік жасайтын жанрлардың бірі ретінде қарастыруға болады.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Joseph Jacobs. 'The Folk', *Folklore*, 4.2 (1893), 233–238 p.
2. Медриш Д.Н. Литература и фольклорная традиция. – Саратов, 1980. – 296 с.
3. Быстрова К.В. Интернет как современный ареал бытования сказки // *Филология и человек*. – 2009. – №1.
4. Неклюдов С.Ю. Фольклор: типологический и коммуникативный аспект // *Традиционная культура*. – 2002. – № 3.

Дүйсенгүл Жақан

М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер
институтының фольклортану
бөлімінің аға ғылыми қызметкері
Алматы, Қазақстан, zhaxan24@mail.ru

МҰҢ-ШЕР ӨЛЕҢДЕРІНДЕГІ ЖОҚТАУШЫ ТИПІ

Аңдатпа. Мақалада Едіге Тұрсыновтың қазақ фольклорын жасаушылардың байырғы өкілдері жайындағы теориялық тұжырымдамасы аясында азалау фольклорын жасаушылар типінің түп-төркініне қатысты ғылыми болжамдар дәйектеледі. Сонымен қатар азалау ғұрпын атқарушы тұлғалардың көне дәуірдегі адам мен табиғат арасын байланыстырушы дәнекерлік қызметтен арнайы белгілі бір ғұрыпты атқарушы типіне дейінгі мамандану процесіне қатысты әлемдік тәжірибелер негізге алынып, жерлеу-азалау фольклорын жасаушы, дамытушы басты тұлға жоқтаушы типінің дамуы ежелгі шамандық ұғымдармен сабақтастықта тексеріледі. Қазақ фольклорындағы Жоқтаушы әйел типінің даралануы тақырыптық, этнографиялық деректер арқылы тұжырымдалады.

Кілт сөздер: фольклорды жасаушы, ғұрып, дәнекерші, шаман, жоқтаушы.

Аннотация. В статье в рамках теоретической концепции Едиге Турсынова о древних представителях создателей казахского фольклора рассмотрены научные гипотезы, касающиеся источников разделения на типичные образы создателей погребального фольклора. Кроме того, взяв за основу мировой опыт, связанный с процессом типизации лиц, совершающих траурный ритуал, от функции соединения человека и природы в древности к определенному типу совершения ритуала, в преемственности с древними шаманскими представлениями анализируется типизация плакальщиц – главных лиц, создающих и развивающих погребально-поминальный фольклор. Типизация женщин-плакальщиц в казахском фольклоре определяется на основе когнитивных, лингвистических, тематических, этнографических данных.

Ключевые слова: создатель фольклора, ритуал, примиритель, шаман, плакальщица.

Annotation. In the article, within the framework of the theoretical concept of Edige Tursynov about the ancient representatives of the creators of Kazakh folklore, scientific hypotheses are considered regarding the sources of division into typical images of the creators of funerary folklore. In addition, taking as a basis the world experience associated with the process of typification of persons performing a funereal ritual, from the function of connecting man and nature in antiquity to a certain type of ritual performance, in continuity with ancient shamanic ideas, the typification of mourners – the main persons who create and develop funerary-memorial

folklore is analyzed. The typification of female mourners in Kazakh folklore is determined on the basis of cognitive, linguistic, thematic, and ethnographic data.

Key words: creator of folklore, ritual, примиритель, shaman, mourner.

Қазақ фольклортану ғылымында фольклорды жанрлық, құрылымдық тұрғыдан жан-жақты қарастырған іргелі зерттеулер мен монографиялар бір шоғыр. Алайда фольклорды жасаушы, дамытушы тұлғалардың түп-төркіні мен жіктелуі жайындағы ғылыми ізденістер әлі де өзекті мәселе болып табылады. Бұл тұрғыда көрнекті фольклортанушы ғалым Едіге Дәріғұлұлы Тұрсыновтың арнайы монографиялық деңгейде қарастырған «Қазақ фольклорын жасаушылардың байырғы өкілдері» атты іргелі еңбегі бұдан көп жылдар бұрын жазылғанымен, бүгінгі қазақ фольклортану ғылымының ең зәру мәселелеріне ой қазық болатындай құндылыққа ие.

Едіге Дәріғұлұлы қазақ фольклорын әлемдік фольклортану ғылымының жетістіктеріне сүйене отырып, фольклордың әу бастағы үлгілерінің алғашқы қауымдық құрлыстан бастап, онан кейінгі тарихи кезеңдердегі сипаттарын ашуға археологиялық, этнографиялық, тарихи мәліметтерді кеңінен қамти отырып, жан-жақты тереңдей қарастырған. Ғалым тұжырымынша: «Алғашқы қоғам мүшелерінің барлығы өз тұсындағы фольклорды жақсы білуге міндетті болған және оны барлығы орындай алған. Оны білмеген адам бірде болмаса бірде апатқа немесе ауруға шалдығуы, аң аулауға шыққанында аңды кездестіре алмай қалуы т.б қауіп қатерге душар болады деп сенген. Яғни, «Бір сөзбен айтқанда, фольклорды білу – тіршілік етудің қажетті шарттарының бірі болып есептелінетін. Бұл жағдайда фольклор шын мәнінде көпшілік творчествосы болған» [1,12 б].

Ғалымның бұл пікірін дәлелдеу барысындағы әлем халықтарының этнографиясын кең қамтып келтірген деректеріне сүйенсек, бірқатар елдерде, мысалы американың тлинкиттер салтында ру көсемінің өліміне байланысты потлач(ас) өткізгенде осы асты ұйымдастырушы, қатысушылардың әрқайсының өз руының тарихы мен батыры туралы шежіресін айтуға мүмкіндік берілген. Яғни арнаулы адамдар емес, ғұрыпты атқаруға тұтас ру болып қатысудың өзінде фольклорды жалпы таратушылар типі көрініс тапқан [1,16]. Зерттеушінің жоғарғы палеолит дәуіріндегі деректерінен «фольклор үлгілерін сақтап таратушыларының арнаулы типтері қалыптасып оқшауланға дейінгі дәуірде фольклор бүкіл бүкіл қауым, ру, тайпа мүшелерінің ортақ үлесінде болған» – дейтін пікірі азалау фольклорын жасаушы, дамытушы тұлғалар типінің бастапқы типінен мамандану процесіне дейінгі даму сатысына қатысты ой-топшылаулар түйіндеуге ғылыми бағдар бола алады. Қай кезеңде де дүниеден өткен адамның артындағы туған-туысы, ру-тайпасы, айналасы бірге жыласып, жоқтасады. Әрине мұның өзінің адамзат санасының қарапайымнан күрделіге дейінгі даму жолы мен қоғам дамуының сипатына сәйкес айырым-өзгешеліктері болған. Өлгенді жоқтау, жерлеу, азалау рәсімдерінің пайда болып, оның біртұтас ғұрыптық кешенге айналу жолы ұзақ кезеңдерді қамтитын күрделі процесс. Сол әрбір тарихи кезеңдерде көп арасынан өзгешеленіп

шығып, өз қайғысымен қоса көптің де көңіл-күйін игере алған адамдардың пайда болуы арқылы жеке рәсімнен бүкіл ғұрыптың қозғаушы күшіне айналған тұлғалардың жіктелуіне дейінгі үдерісті аңғаруға болады.

Мәселен, бұл жайындағы Едіге Тұрсыновтың: «әншейінде қарапайым адамдар болып жүргенімен, өзге рулардың ырыми рәсімдерінің тәртібін, сол рәсімдер кезінде айтылуға тиісті дұға, арбаулардың сөздерін жетік білетін кісілер болатын. Тайпалық тайлағандар кезінде рәсімдерді өткізуге басшылық ету, рәсімдер тәртібін, сол рәсімдер кезінде тиісті рәсімдерді өткізуге басшылық ету, рәсімдер тәртібінің дұрыс сақталуын бақылау және тиісті арбау, дұғаларды дұрыс оқу міндеті тайпа мүшелері ішіндегі көнекөз, рәсімдерді білгіш кісілерге жүктелетін болды. Бұлар тайпа құрамындағы түрлі рулардың ырым-салттары арасында және адамдар дүниесі арасында *дәнекер* рөлін атқарған»[1,34] – дейтін тұжырымы ден қоярлық. Олардың маманданған бақсылардан айырмасы тек дәнекершілікпен айналысады, емдемейді.

Нақтылай алғанда ғалымның бұл пікірі дүниеден өткен адамды ақырғы сапарға аттандыруға қатысты ғұрыптың кешенді құрылымындағы марқұмды Жоқтаушы типіне қатысты бірқатар ой-тұжырымдар жасауға жетелейді. Марқұмды жоқтау – өлген адамды жоқтап жылай беру емес. Өлім сырына, құпиясына үңілу, сұрағына жауап іздеу – өлмес өмірдің жолын табу. Кейіннен өнер арқылы – Өлім жеңген образды көкке көтеру, есімін ардақтау, оның қайғысының салмағы арқылы образын сомдау. Көркем жоқтау құрылымында сөздің магиялық мәнінен бастап, кейінгі тағлымдық-тәрбиелік қызметіне дейінгі ұзақ тарихи қабаттар қатар көрініс табады.

Едіге Тұрсынұлының ғылыми тұжырымындағы ырым мен ғұрып үстіндегі «ән-жырдың магиялық қызметі» туралы пікірлері де жандандыра түсуді қажет етеді. Жоқтаушы тіліндегі мифтік ұғымдардың мәні алдымен марқұмға арналуы сөздің көне заманғы магиялық мәніне байланысты. Сөз жоқтайды, жұбатады, марқұмға игілік тілейді әрі бұрынғы дүниеден өткендерге марқұм жайында хабар береді. Жоқтаудың мифтік-ғұрыптық негізі арқылы жоқтауды тудырушы, дамытушы тұлғалардың даму тарихын зерделеуге болады. Ол бастапқы синкретті тұлғалар: Мәдени-қаһарман – шаман – жылаушы – жоқтаушы – ақын-жыраулар қызметінің жіктелуімен сабақтасып жатыр.

Жанрдың бастаулары бастапқы ұжым болып атқарған ғұрыптық рәсімдерден бастап (арбау, жылау, жоқтау), жоқтауды тудырған жеке дара творчестволық ерекшеліктерді танытуға дейінгі аралықты қамтиды.

Адам қайтыс бола салысымен *дауыс салу* дүние жүзі халықтарының көпшілігіне ортақ. Ең алғашқы дауыс шығарудың бірнеше мағынасы бар: ең алдымен, қорқыныш пен қимастық қатар өрілген эмоциясын білдіру. Екіншіден, көне ұғымдар бойынша өлім жайлы, өлген жайлы о дүниеге хабар берілуі керек. Яғни, дауыс – хабар беруші екі дүние арасын жалғастырушы сигналдық функцияға ие. «Хабар жетпесе о дүние есігі ашылмайды» деген түсініктен туған көне рәсімдік жылаудың мәтіндік үлгілері бізде өте аз кездеседі. Мәселен:

Хабарым жетсе, сендерге, ойбай,
Хабарым жетсе, арман жоқ.
xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx
Мінгенім атым кер ме екен?!
Ащы даусым шыққанда
Жолдасымның даусы дер ма екен?![2]

Яғни, дүниеден өткен адам бәрін де естіп біледі, тірілермен тікелей байланыста, яғни олардың өзіне деген сезімі мен көзқарасына баға беріп сол арқылы қайтарым жасайды (жақсы, я жаман мағынада). Аса зарлы сарынмен, түрлі бояу реңктерімен, соған сай сөздердің айтылуы – марқұм үшін көмек, артындағылардың онымен бірге екендігінің дәлелі, яғни, бұл салттағы дауыстың мәні өлі мен тірінің арасындағы байланыс құралы қызметін атқаруында. Дауыс шығарып жылаудың күннің әр мезгіліне тән ерекшеліктеріне қатысты көне үлгілерінің де өзіндік мәні бар.

Өлген адамды жерлеу мен оған қатысты жасалатын жөн-жоралғылардың тамыры тым тереңге кетеді. Кейбір ғалымдар еңбектерінде «Ерте палеолит кезінде-ақ қауым мүшелерінің бір-біріне қамқорлық жасағандығы және «о дүние туралы» алғашқы ұғымдардың пайда бола бастағандығы, жақсы-жаман ырымдарға сенушілік, магияның бой көрсете бастағандығы айтылса ерте палеолиттің өзінде-ақ адамдардың өлген адамды тастамай жанына аңның етін қойып жерлегендігін, түрліше діни нанымдардың элементтері көрсетіледі.

«Өлі жебемей, тірі байымайды» деген ұғымды тудырып, өліге құрмет, парыз, қарыз міндеттерін қалыптастырған таным-түсініктердің тарихы есте жоқ ерте замандарға жетелейтіндігі жайлы Ш.Уәлиханов та айтады. «Өлген адамның о дүниедегі хал-ахуалы жерленгендегі, жерленгеннен соңғы ырым-жораларға, салт-санаға тән заңдардың бұзылмай орындалуына байланысты. Егер өлгеннен кейінгі ырым-жоралар дұрыс орындалса туған-туысқандарына шапағатын тигізіп, жебеп жүреді, олай болмаған күнде жауығып, қарғап сілейді. Өлгенде шығарып салудағы ырым жоралардың бұзылуы артынша бақытсыздық әкеледі» деп көрсетеді[3].

Ал көрнекті ғалым Ә.Марғұлан: Ежелгі дәуірдегі халықтың рухани тіршілігін көзге елестетіп өлікті жерлеу, оны қадірлеумен байланысты басына белгі орнату, ас беру, сауын айту, оның тірі кезінде пайдаланған қымбат бұйымдарын өзімен бірге қою, болмаса бір тайпа ел болып жиналып зор салтанатпен шығарып салу, дала сахарасын қоныс еткен көшпелі (тайпалардың) елдердің ежелден келе жатқан дәстүрі болғандығын атап көрсетіп, ғұн басшыларын, түрік бектерін жерлегенде істеген салтанаттардан хабардар етеді[4].

Жалпы өлімді естіртуден бастап, оған қатысты атқарылатын қаделердің бәрін де дами келе әрбір халықтың даму, қалыптасу ерекшелігіне сай түрленіп отырған. Көпшілігіне ортақ жағдай – азалау рәсімін көптен ерекшеленетін адамдардың өткеруі. Бұл қазақ дәстүрінде өте кең мағына иеленіп, аруақты, азалы адамдар сезімін қадірлейтін дәстүрлі құндылыққа айналған.

Мысалы, дүниеден қайтқан адамның қазасын жақындарына жеңілдетіп, тұспалдап жеткізу мақсатынан туған ғұрыптың бірі – естірту ел арасында үлкен сын болған. Қазаны кезкелген адам кез-келген уақытта емес, оған үлкен мән беріп, тек ауылдың үлкен, сыйлы, сөзге шешен адамдары ғана тура айта салмай астарлап, берік болу керектігін ескертіп барып жеткізген. Естіртудің соңы жалпы жұбатуға, көңіл айтуға ұласады.

Ал тұтас бір жанрдың тууына негіз болатын Жоқтаушы типі арнайы тексеруді қажет етеді. Жоқталатын адамның ғана емес, оның рухын, атын өшірмей ұрпақтан-ұрпаққа жеткізген – жоқтау деп аталатын өнерді зерттеу, жоқтаушы есімдерін анықтау – аса өзекті мәселе. Бірақ бұл тұрғыдағы қиындық – жоқтауды жазып алушылардың көпшілігі, тіптен басым көпшілігі деуге болады, жоқтаушы типіне мән бермеген. Жоқтаулардың алдындағы берілетін азғана түсініктердің өзінде де жоқтаушы туралы болмашы ғана мәлімет беріліп, өмір тарихына бұлдыр болжам жасалады. Олай болса, өлгендер туралы өлмес жырлар тудырған жандар (әсіресе, әйел, ана, қарындас тұлғалары) туралы әңгіме алдағы күннің кезек күттірмес әңгімелерінің тақырыбы болып табылады.

Ел арасында халықтық дәстүрлердің құнды тұстары өзгерген, түрленген күйде, өлім оқиғасына қатысты бейімдеп, жаңғыртып отырған аналар шығармашылығы ерекше көңіл аудартады. Олар айтқан жоқтауларға күйзелістен шығару, жылай отырып үміттендіру, жұбата отырып жігерлендіру тән. Яғни, М.Әуезовтің: «Көздің жасы, жүректің жалынымен шығатын қаралы өлең әшейіндегі қызық, жұбаныш үшін айтылатын өлеңнен бөлек болу керек» [5, 26] – дейтін тұжырымдамасы толық көрініс тапқан.

Ақындық суырыпсалмалық өнер қазақтың қанына тән қасиет болғанымен, жоқтау аса үлкен жауапкершілікті, өнерпаздықты талап еткен. Сондықтан да ол дара тұлғалардың «еншісіне» тиген. Бұл – жалпы өлік жөнелту ғұрыптарының өзіндік ерекшеліктерінің бірі. Қазақ жоқтаушыларының өнерпаздық тағдырына мән берілмегендіктен, көп қасиеті өзімен бірге кеткен. Олардың тұтас бір жанрдың туып, дамуындағы, әрі оны сақтап, ұрпақтан-ұрпаққа жеткізудегі еңбегі шексіз. Ал ғылыми тарихы ертерек қалыптасқан орыс, карель фольклорындағы жоқтаушы әйелдердің шығармашылығы арнайы қарастырылған. И.А.Феодосованың, Н.С.Богданованың, А.М.Пашкованың өмірі мен творчествосы жан-жақты зерттеліп, жоқтауды шығару, айту, орындаудағы қабілет-қарымдары сөз болады. Тіпті жазып алудың өзінде әр түрлі жағдайларға байланысты ғұрып үстінде, ғұрыптан тыс жағдайларда жазып алу әдістерін қолданған. Зерттеушілер «жылаушы-әйелдерді» өз қайғысын білдірушілер және өзгенің қайғысын «жырлаушылар» деп бөледі. «Өзгенікін» жырлағанда да оған «шынайы» жылау міндеті қойылады. «Бұл жылағыштардың табиғи талантының ғажайыптығы сонша, оның көз жасының табиғи ма жасанды екендігін ажыратудың қиындығы» айтылады [6].

Ал ғалым-жазушы М.О.Әуезов ғылыми еңбектері мен көркем шығармаларында әйел қауымының жарық дүниеде ұрпақ өсіру парызы мен қоса адам баласын бақи дүниеге әнге орап шығарып салу парызын қалыптастырған салттың міндеттерін мазмұндайды. Және оның қазақ халқындағы суырыпсалмалық, ақындық өнермен қатысты қалыптасқан өзгеше бір қырын әйгілі «Абай жолында» көркем кестелеген.

Бұл айтылған жағдайлардың бәрінен қазақ тіршілігінде жоқтау дәстүрінің ерекше дамығандығы, ондағы суырыпсалмалық өнердің ролі, оны айтушы көбінесе әйелдердің ерекше тұлғаларына қатысты екендігі аңғарылады. Осыған байланысты әйелдердің үлкен міндеттері қалыптасқан. «Мен жоқтау білмеймін, жоқтау білетіннің байы өлсін» деген ұғымдар мен «Жоқтау білмеген әйел өліктің басын шірік қылады» деген сөздердің таралуы осы ойларды меңзейді.

Бұл пікірлердің барлығынан шығатын қорытынды өлім оқиғасының суреттелуі жеке творчестволық тұлғалардың табиғатына байланысты. Ол – ақын немесе жырау, өнерпаз әйел. Өйткені көркемдігі жағынан жас балаларға шығарылған жоқтаулардың өзі биік тұратын жағдайлар болады. Яғни, жоқтаудың дамуы, пайда болуы кімнің өлгендігіне байланысты емес, кімнің қалай жоқтағандығына да қатысты болуы керек.

Жалпы жоқтау дәстүрі қазақ ғұрпында қалыптасқан кезеңде Жоқтау өлеңдерін арнайы шығару, орындауға аса маңызды жауапкершілік жүктелген. Ол жүк әсіресе қазақ әйелінің иығына түскен. Бұл орайда өнерпаздық тұрғыдан танылған әйелдер есімі белгілі. Жоқтауды шығарушы, орындаушыға баса мән беріледі. Елге белгілі ақын-жырауларды шақыртып шығартады. Шығарылған өлеңді жаттау, орындауға баса назар аударылады. Ол үшін кез келген адам емес, өз ортасынан бөлек, дарынды, талантты әйел-аналар таңдалынып алынады. Оған қойылатын басты шарт – табиғи даусының болу керектігі, шығарылған сөзді әуенге қосып айта білумен ғана шектелмей, өз жүрегінен өткізіп, ел жүрегіне жеткізе білу қаблетінің болуы есепке алынады. Ол ғұрыптың белгілі бөлігінде, арнайы орында (түсірілген шымылдық ішінде) орындалады. Өкінішке орай, олардың өмірі мен өнерпаздық тағдыры туралы мәліметтер бізге жетпеген.

Көңіл айта, бата оқырға келген жұрттың көңіл-күйі, қиналыс, күрсініс, қайғыруы жоқтаушы сезімімен қоса беріледі. Жоқтаушы көппен ой бөліседі, ойландырады қиналысынан көрініс береді. Бұл жоқтау өзегіндегі диалог арқылы беріледі. Оның өзі әр түрлі.

Ең басты диалог: 1) Жоқтаушының қайтқан адам рухымен тілдесуі болып табылады. Бұл көне мифтік ұғымдардан, арбау өлеңдерінен келе жатқан әдіс. Ол «өлген жанның рухымен айтыс» түріндегі жылау үлгісін де тудырған. Ал арнайы орындалатын жоқтауларда жоқтаушы «өлген адам рухымен тілдесе» отырып, оған тірі адам секілді мұңын шағу арқылы қайғысын шығарады. 2) Жоқтаушы өз қайғы шерін халықпен, көппен бөліседі:

«Айтыңдаршы, «Жамағат» қалайша сабыр қыламын»

немесе

Жиылып келген *әлеумет*,
Басыма түсті бір нәубет [7] –

Немесе азалы топтың туыстық қатысына сәйкес әрқайсына сөзін қарата отырып айту үрдісі де орын алады:

Эпикалық жоқтау өлендеріндегі диалогтың ізі жоқтаушының құдаймен тілдесуі ретінде де көрінеді. Оның өзі де түрлі сипатта.

Көбіне «Өлім – құдай, алла жіберген бұйрық». Сондықтан оған бұлжымас заң ретінде бағыну, мойынұсыну: – «Құдай салды біз көндік», «Алла өзіңнің пәрменің», «Өлмектен басқа дауа жоқ, алланың саған дертіне», – деген тоқтамдармен тұжырымдалады. Ал кейде жоқтаушы Құдаймен қасындағы адамдай сырласып, мұңын шағады, бұл қайғылы халдің себепін сұрайды: «Адам баласын жаратып, қол-аяқ бердің, әр нәрсенің тілін білгіздің, бірақ өлімге неге айла бермедің?» – деген сұрағына жауап іздейді:

«Жасаған саған не жаздым,

Тасқынымды басқандай, – деген жолдардағыдай өкпе-назын білдіреді.

Ащы зар, қайғы-қасіреттің шегіне жеткен жерінде, өлім әділетсіздігіне қатты күйініп Құдайды тілдейді.

«Қайырымсыз мына, Құдайым»

«Атамды алған Құдайдың келіні мендей жыласын»

Бұл мысалдар жоқтаушының дүниетанымына да қатысты.

Кімнің шығарып жоқтағанына қарай тілдесудің (диалог) сипаты әр алуан: әкесі мен баласының арасындағы (Аралбайдың баласын жоқтауы), әйелінің ерімен тілдесуі (Шыңғыс ханды жоқтау), Ерінің әйелімен (Жаяу Мұсаның әйелін жоқтауы) т.б. үлгілері көрінеді.

Жеке жоқтаушының аузымен арнайы орындалатын жоқтаулардың өзегіндегі диалог, өлім жөнелту ғұрпының жоқтауға дейінгі аза өлендерінің де табиғатына тән.

Көшпелі дала өміріндегі дүниеден озған жанның жұрт жадынан ұмытылмауы, елі үшін істеген еңбегінің өшпеуі, қадір қасиетінің артуы, артындағы Жоқтаушыға байланысты болғандығы айқын аңғарылады.

Тілге тиек етілген жайттар бақи дүниеге аттанған жанды жоқтау – әйел жұртының бәріне емес, ақыл ойы зерек, пайым парасаты бөлек, өнерпаз әйел затының ғана еншісіне тигендігінен хабардар етеді.

Тек қазақта ғана емес, әлем халықтарының салтындағы марқұм рухымен тілдесу, оны сөзбен жоқтап жылаудың әйелдерге қатыстылығының түп-төркінін әйелдің дүниеге ұрпақ әкелу қасиетімен және психикалық болмысының ерекшелігімен байланыстыратын зерттеулер бар. Солардың қатарында белгілі фольклор жинаушы әрі зерттеуші Ә.Диваевтың [8] жерлеу, азалау фольклорын өткереудегі әйел-бақсылардың рөлі жайындағы пікірлері тереңдете түсуді қажет етеді.

Бұл тұрғыда өткен ғасырдың өзінде Шымкент облысының Қызылқұм ауданында өмір сүрген Хадиша бақсының өзі және анасы мен әжесінің бақсылығы жайындағы зерттеуші Р.М. Мұстафинаның [9] жазбалары мен тұжырымдары да бұл мәселені тереңнен қарастырудың маңыздылығын айғақтайды.

Соңғы жылдары түркі-монғол фольклорын айтпағанда, орыс фольклортану ғылымында да осы мәселеге ерекше ден қойған зерттеушілердің пікірлерінде де қызғылықты ой-тұжырымдар дәйектеледі. Мәселен, Е.П. Батянова [10] мен В.И.Харитонованың[11] зерттеулерінде хақас, тува, бурят фольклорындағы әйел шаманның түрлі рәсімдерді атқарудағы көне және қазіргі заманғы функциясы жайында қызғылықты дәйектемелер келтірілген.

Шамандық, бақсылық сенімдегі әйелдің рөлі және оның ғұрыптық рәсімдерді өткерудегі орны жайында айтылған пікірлер сан алуан, мысалы Д.К. Зеленин: «Сібірдегі көп халықтарда еркек бақсыдан әйел бақсы (елті) күшті болып есептелгендіктен, еркек бақсылардың киіміндегі әйелдік атрибуттардың сақталуы әйел бақсының алғашқы екендігін дәлелдейді» [12] – деп пікір түйіндейді. Ал Е.Тұрсыновтың алғашқы әйел бақсылардың ғұрыпты атқарушы ретіндегі пікірлерінің ерекшелігі: әйел бақсы типін матриархатпен тікелей сабақтастырмай, дәнекершілікпен қатысты қарастырып,, әрі әйел бойындағы бала тууға қатысты физиологиялық ерекшеліктерге байланысты алғашқы бақсылар әйел арасынан сайланған деп қарсы уәж айтады.

Әрине, өлім мен оған қатысты тұлғалар жайындағы мұндай сан түрлі тұжырымдар алау фольклорының күрделілігі мен оның жалпы тіршілік атаулыға қарама-қайшы семантикасына да байланысты. Қалай болған да дүниеден озған жанның жұрт жадынан ұмытылмауы, елі үшін істеген еңбегінің өшпеуі, қадір қасиетінің артуы артындағы Жоқтаушыға байланысты екендігі айқын. Біз де бұл мақаламызда қазақ фольклорындағы жоқтаушы типін құлағынан тартып шаманизммен байланыстыру немесе бір мақала көлемінде шешіп тастауды мақсат тұтпадық. Десе де әлем халықтарының өлімге қатысты ғұрыпты атқарушылар типінің тамырының тереңде жатқандығына көңіл аударудың қажеттілігі жайында өзімізге дейінгі ой-тұжырымдарды дәйектей отырып, мәселені арнайы, тереңдей салғастыра қарастырудың маңыздылығына назар аударттық.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Тұрсынов Е.Қазақ фольклорын жасаушылардың байырғы өкілдері.–Алматы,1976.
2. Боздағым. –Алматы, 1992.
3. Уәлиханов Ш. Таңдамалы. –Алматы,1985
4. Марғұлан Ә. Шоқан және Манас. Алматы, 1984
5. Әуезов М. Әдебиет тарихы.–Алматы,1991
6. Чистов И.В.Народная поэтика И.А.Феодосова. Л. 1955.
7. ӘӘИ, Қолжазба қоры, 1016 -бума.
8. Диваев А. А. Диваев А.Древнекиргизские похоронные обычай // ИОАЭ при Казан. ун-те,1897. Т.XIV, вып. 2. С. 182.Киргизские причитания покойнику // ИАОИЭ,-Казань, 1898.-Е.XIV.-Вып. 5, - С. 558-571.
9. Мустафина Р. М. М II Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата: 1992.
10. Батянова Е.П. Женщины-шаманки у народов Сибири // Женщина и свобода: пути выбора в мире традиций и перемен. Материалы Международной конференции 1993 г. М.,– 1994.
11. Харитонов В.И.Неистовый поиск себя (предисловие)// Женщина и возрождение шаманизма по ст со в етское про стран ство на рубеже тысячелетий .– Москва, 2005.
12. Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири.Тр.ИААЭ.Т.XIV. Д.К. Зеленин.ульт онгонов в Сибири.Этнографическая серия. Выпуска 3. М.-Л.: Изд-во АН СССР. 1936.

ф.ғ д., профессор Пангереев А.Ш, pan.abat@mail.ru

докторант Дауылова Ж.Т, jak9292@mail.ru

Қ.Жұбанов атындағы АӨМУ.,
Ақтөбе, Қазақстан

ШЕРНИЯЗ АҚЫН ЖӘНЕ ОНЫҢ ДӘУІРІ

Аңдатпа. Мақалада Шернияз Жарылғасұлының ақындық шеберлігі, тіл қолданысы, импровизатор ақын ретіндегі өзіндік сөз өрнегі қарастырылады. Шернияздың арқалы ақын болуымен қатар сауаттылығы негізінде ел ішінде молда атануы, билік жүргізуі жөнінде деректер беріледі. Сонымен бірге Исатай, Махамбет бастаған көтеріліске қатысуы, өзі өмір сүрген дәуірі туралы толғаныстары талданады.

Кілт сөздер: ақын, ақындық шеберлік, шешен, отаршылдық саясат, дәуір, импровизация.

Аннотация. В статье рассматривается поэтическое мастерство, языковые словоупотребления, особенности выражений поэта-импровизатора Шернияза Жарылгасулы. Приведены сведения о том, что Шернияз был известным поэтом, а также был грамотным и властвовал. Вместе с тем анализируются его мысли о своей эпохе и об участии в восстаниях под предводительством Исатая и Махамбета.

Ключевые слова: поэт, поэтическое мастерство, оратор, колониальная политика, эпоха, импровизация.

Annotation. The article deals with poetic mastery, language usage, features of expressions of the poet-improviser Sherniyaz Zharylgasuly. Information is provided that Sherniyaz was a famous poet, and was also literate and dominated. At the same time, his thoughts on his own era and on participation in the uprisings led by Isatay and Makhambet are analyzed.

Keywords: poet, poetic skill, orator, colonial policy, era, improvisation.

Шернияз Жарылғасұлының атағы үш жүзге бірдей мәлім. Оның себебі Шернияздың өткір сөзінің, уытты тілінің халық көкірегіндегі айтылмақ ойды дөп басып жырлауында. Әр өлке Шерниязды өзінің ақыны тұтып, оның айтқан сөздерін жаттап айтып, өлеңдерін ауыздан – ауызға таратқан. Шернияздың атағының алысқа кетуі осыдан.

Шернияз 15 жасар шамасынан - ақ кішкене ділмар шері атанады. Сол он бес шамасында Шернияз адайдың атақты ақыны домбырашы Абылмен кездеседі. Абыл кіші жүз елін аралап жүріп, кете еліне келеді. Осы кезден бастап Шернияз Абылды ұстаз тұтып, қасына ереді.

Шернияз ел ісіне де белсене араласады. Исатай Тайманов бастаған Кіші жүз қазақтарының көтерілісіне қатысады. Исатай-Махамбет көтерілісінің ұраншысының біріне айналады.

Нұртуған ақынның айтуынша, Жаман жыраудың аузынан жазылып алынған бір мәліметте: «Ақкете Шернияз жиырмаға келгенде Исатайдың дабысына құмартып, сонымен таныс болуға әдейі іздеп барыпты» делінеді. Бұл 1836-1837 жылдар шамасы болуы керек, өйткені Жайықтың бергі бетіне Исатайдың атағы шыққан жылдары осы кез. Бұл деректен ақынның қоғамдағы өзгерістерге бей-жай қарай алмайтындығы, сөйтіп Исатай-Махамбет бастаған халық көтерілісіне қатысқандығы мағлұм болады. Халық атынан сөйлеп өзін сол ұлттың төл баласы санайтын ірі ақындар дәуір тынысынан шет тұра алмайтындығы осыдан байқалады.

Шернияз өмір сүрген дәуір Ресей патшалығының қазақ даласына отаршылдық саясатын жүргізген дәуір. Елді басқарудың хандық жүйесінің шегесі босап «бөлшекте де билей бер» деген патшалы Ресейдің жымысқы саясаты қазақ жұртын шеңгелдеп қысып келе жатырған кезең болатын.

Міне, осындай алмағайып кезең ежелден қалыптасқан жыраулық дәстүрді ұстанған, сөйтіп ұлт идеологтарына айналған ақындарды тарих сахнасына шығарды. Жыраулық дәстүрді ұстанған деп тұрғанымыз бұл кезең ақындары әрі жырау әрі ақындық функция атқарды. Себебі олар өз заманының бейнесін ақынша толғап, мұңын жырауша жырлаған.

Исатай қазаға ұшырап, көтеріліске қатысқандар жазаға тартыла бастағаннан кейін, Шернияз Баймағамбет сұлтанның құдалауына түседі. Бас сауғалап лажсыздан Баймағамбетке бағынышты болып, онымен татуласса да, Исатаймен жолдас болған кезін аңсауын, қуғында жүрген Махамбет ақынмен кездесуін қоймаса керек.

Баймағамбет Шерниязды өз сынынан өткізеді. Шернияздың Баймағамбетке, оның үй – ішіне қарата айтылған мақтау, даттау өлеңдерден тұратын атақты арнаулары осы кезде туған.

Шернияздың туған, өлген жылы туралы дәл мәлімет әртүрлі. Кейбір деректерге қарағанда, Шернияз 1817 жылы туып, 1881 жылы қайтыс болған. Бұдан басқа да деректер бар. Олардың ішіндегі ең маңыздысы, әрі нақтылысы Шернияздың туған жылын дәл көрсететін дерек деп патшалы Ресейдің Айрықша тапсырмалар жөніндегі шенеунігі Лазаревскийдің Орынбор шекара комиссиясының төрағасы В.М.Ладыженскийге жолдаған рапортында көрсетілген мәліметті атау керек. Бұл рапорт (донесение) 1850 жылдың 26 маусымында жазылған екен. Бұл жазба құжатта Шернияз 42 жаста деп көрсетілген. Осы факт бойынша Шернияз 1808 жылы туған болып шығады. Сөзіміз дәлелді болуы үшін ол рапорт мәтінін толықтай келтіре кетейік.

Ярлыкашев Ширнияз (Шернияз Жарылғасұлы) – мулла, бий, 42 лет. Небольшого роста, плотен; с рябоватым лицом выражение которого чрезвычайно изменчиво и совершенно повинуется произволу; живыми умными глазами; маленькой черной бородою и усами. Сын известнейшего в алимудинском поколении своей ученостью и влиянием мурлы. Айдарова отделения, малаева потоотделения. Место кочевания: летнее – по Уилу, Киилу, Большой и Малой Хобдам, Илеку и Чингирлау; зимнее – на Тайсугане, иногда на р.Уил. Имеет одну жену и четырех сыновей. Состояние: посредственное. Весьма умен, очень способен

и хорошо грамотен (по -татарски); прекрасно говорит. Общее мнение признало в нем первого в Западной части импровизатора: сложенные им песни известны в орде и повторяются многими. Характера живого, извилистого, вкрадчивого, изменчивого, непостоянного; чрезвычайно честолюбив; искателен и, смотря по обстоятельствам, служит то тому, то другому; отлично усерден, ежели захочет служить, и усерден с весьма большой пользой для того, кому он служит. Способностью убедительно говорить он приобрел замечательное влияние на однородцев; в орде его все знают и отличают. Предан. За преданность г.бывшим председателем Комиссии, с разрешения г. военного губернатора, награжден большим золотым перстнем с печатью в 30 руб. серебром. Под судом и следствием не состоит, в неблагонамеренных и неприличных поступках изобличаема не был, предосудительных страстей за ним не замечал. [1.280]

Тіл-әдебиет институтында Шернияздың 1925 жылы Москвада басылған Алыш ақынның варианты, Омарбек, Мәшһүр-Жүсіп жинаған варианты [2] – жалпы үш түрлі вариант бар («Шернияз ақын» өлеңдері, «Шернияз», «Шернияздың Баймағамбетке айтқаны»). Бұлардың аттары әр басқа болғанмен, желісі бір. Өлеңдер Шернияздың Баймағамбетке келіп кездесуінен басталады да, өзінің кім екенін таныстыру, Баймағамбеттің бұйрығы бойынша, оның қызын, әйелін, өзін мақтау, Исатайды мақтау, Медебаймен (бір вариантында Марабай делінеді) айтысып жеңуімен аяқталады.

Алыш ақынның вариантында Шернияз өлеңдерінің аяғы Байғара болыстан зорлық көрген Шернияздың арыз айтуымен тынса, Мәшһүр-Жүсіп варианты Шернияздың Баймағамбеттің қызының тойын бастауы, Баянасқа айтқан өлеңімен аяқталады.

Нұржігітұлының «Шернияз тарихы» және Жәмет жыраудың «Ақкете Шернияз өлеңі» атты қолжазбалары тағы бірнеше ұсақ өлең бар. Әсіресе құнды материал деп Нұржігітұлының қолжазбасын айтуға болады. Мұнда Шернияздың өмірімен байланысты оның әр жағдайда айтқан ұтымды қысқа-қысқа бір ауыз, екі ауыз өлеңдері мен бұрынғы баспа, жинақтарда болмаған «Шернияздың Қази би мен Әлен төреге айтқан сөзі», «Терме», «Өмір туралы айтқаны» дейтін бірнеше жаңа өлеңі бар. Бұл өлеңдері Шернияздың көзқарасын айқындау үшін бағалы материалдар деуге болады.

Шернияз ақын – оқыған, хат білген адам. Оны бір жағынан жоғарыда көрсетілген рапорттан байқасақ, екінші жағынан Шернияздың әкесі Жарылғас ел ішінде көзі қарақты адам, молда деп аталынады. Кейбір мәліметтерде Шернияздың өзін де әйелдер «молда қайын аға» деп атаушы еді дейді.

Шернияз өлеңдерінің құрылысы мен қолда бар материалға қарағанда, ол өлеңдерін жазып шығарған адам емес, ауызша, керегінде жанынан тез шығарып айтуға бейім ақын екендігі аңғарылады. Өйткені өлеңді тез шығаруы жағынан алсақ та, тілі жағынан алсақ та немесе айтыстарында қолданған әдіс жағынан қарасақ та, Шернияз өлеңдерінде суырыпсалмалық дәстүр берік сақталады. Бұл өнер түрінің өзіне тән сан алуан ерекшеліктері бар. Соның бірі - жепелдеме сөз тапқыш, әзір жауаптылық. Бұл қасиет Шерниязда анық байқалады. Баймағамбет шабамын деп, қылышын суырып алғанда айтқан «Хан қолында ұстаған, қысқа

қылыш» дейтін өлеңін импровизаторлықтың тамаша үлгісі деп айта аламыз. Табан астында сөз тауып, өлең шығару – Шернияз ақынның өзіне тән ерекшелігі.

Бұл суырыпсалмалық қасиет Шернияздың халық ақындарының дағдылы салтын берік сақтағандығын айқындайтын жайттың бірі. Алайда Шернияз халық ақындарының әдістерін берік сақтайды деп тұрсақ та, оның өзіне тән, өзінің ақындық бетін көрсететін ерекшелігі де жоқ емес. Қай кезде болсын, тарихтан орын алған ақындардың бірінен екіншісінің айырмасы болмай қоймайды. Осы тұрғыдан қарағанда Шернияздың өз кезіндегі, не өзінен бұрынғы ақындардан айрықша бір ерекшелігі - оның өмір құбылысын шебер суреттеуі, поэтикалық тілінің аса қуаттылығы.

Қазақ әдебиетіне Шернияздың әкелген бір жаңалығы да осы, яғни ертеден келе жатқан импровизация өнерін кемелдендіре, жетілдіре түсіп, оны өзіне қарсыласушылардың міндері мен кемістіктерін, оғаш мінездерін көрсетуге, әжуа етуге шебер пайдалануында демекпіз. Бұған үлгі ретінде, Шернияздың Баймағамбет төремен кездескендегі айтқандарын ата-са жеткілікті.

Шернияз өлеңдеріндегі сыншылдық қуаттың қайнары оның шындық пен әділдік жолындағы өршіл күрескерлік рухында жатыр. Ақынды Исатай мен Махамбет бастаған кескілескен бітіспес күрес аренасына алып келген де осы қасиеті еді. Бұл күресте ақын ретінде оның жырларындағы өршілдік пен өткірлік қасиеттер ұтқырлық танытты. Халықты күреске үндеп, Исатайға жалынды жырымен дем берген ақын соқтықпалы, астан-кестен тағдырдың сынағынан өтті. Күрес жеңіліске ұшырап, амалсыздан Баймағамбеттің қасынан табылғанымен, ол осы өршілдігінен айныған жоқ. Жеңіліс оның жігерін жасыта алмады. Исатай бастаған күрескерлік қозғалысқа тілеулестігін бәсеңдетпеді. Адамдық болмыс, тіршілік тілегі шегініс тапқанмен, өршіл рух қашан да үстем тұрды.

Көл қылып құйдым талай судай ағын,
Сөйлей көр өлмей тұрып тіл мен жағым.

Дүниенің машақатын шектім талай,
Алмасын тірлікте елдің бағын! –

дегендей, Шернияз көтерілісшілер құғынға ұшырап, халықтың дағдырған талайы мен өз басының өкінішін айқын аңғартады.

Тіл өткірлігі – терең сыншылдықтың құралы, оны ақын өлеңдерінен айқын көреміз. Шындықты бетке ұстап, дұрыстық жолынан тайсалмаған ақын қашан да тура сөйлеп, бетке айтады. Шайырдың өтімді пікірі, әсіресе, оның Баймағамбетке айтқан сөздерінен айқын көрінеді.

«Ақынның шын сырын, шын көңілін Исатай туралы айтқан өлеңдерінен көруге болады, – дейді Қ.Жұмалиев, Исатай жөнінде қолданған әр сөз, әр образында үлкен махаббат, терең сүйіспеншілік жатқаны аңғарылады». [3, 74]

Шынында да, Исатай образы – ақын шығармаларындағы орталық идеялық тұғыр, көркемдік-идеялық тұрғыдан идеалды образ деңгейіне көтерілген бейне. Ақын батыр бейнесін ерекше шабытпен, көркемдік қуатпен жырлайды. Оның адамдық қасиеттерін, батырлығын,

ел қамқоры болған қайраткерлік қимылдарын үлгі етеді. Елді Исатай секілді әділ де адал, халық үшін жанын аямайтын адамдар билеуін армандайды. Ақынның бүкіл шығармашылығында желі тартып отыратын батырдың асыл тұлғасы әр қырынан көрініп, ақын армандаған ел басшысының біршама жинақтық образы беріледі.

От ауызды, орақ тілді шешен, ділмар ақын Шернияз әрі би, әрі молда болған кісі дедік. Соған қарағанда ақын басынан өткен оқиғалар мен өлең-жырларын өзі жазып таратуы да мүмкін. Шынында да Қазан төңкерісіне дейін-ақ, Қазақстанның барлық өлкесіне даңқы жайылған Шернияз шығармаларын қазақтың көптеген ақындары жаттап алып, елге тара-тып жүрген.

Бұл ретте Х.Сүйіншәлиев: «Шернияз аты үш жүзге мәлім. Оны әр облыс ақындары сүйсіне жырлайды. Көкшетауда – Алыш, Жетісуда – Сүйінбай мен Омарбек, Балқашта – Шашубай күні кешеге дейін Шернияз өлеңдерін жырлап келген-ді. Бұлардың әрқайсысы оның жырын өз естулерінше айтып жүрген. Бірақ, олар Шернияз өлеңдерінің негізгі арнасын бұзбай сақтап отырған» [4.29] – деп байыпты пікір білдірген. Бұлардан басқа Баянауылдағы Мәшһүр Жүсіп, Бесқаладағы Шәйіп, Қазалыдағы Базар, Нұртуған т.б. ақын-жыраулар да Шернияз толғауларын өзінше өрнектеп, елге өнеге ретінде ұсынған. Әсіресе, Базар мен Сүйінбай сынды жыр жүйріктерінің өлеңдерінен Шернияз сарынын айқын аңғаруға болады. Сүйінбайдың Тезек төреге арнаған толғауларындағы бірқатар мотивтер (кәрі ат, кәрі атан, Абылай, Айшуақ, Нұралы хан т.б.) Шернияздың Баймағамбет сұлтанға айтқан атақты толғауларын еске салатындай. Сондай-ақ, 1925 жылы Ташкентте жарық көрген «Терме» жинағында Шернияз, Базар, Сүйінбай өлеңдерінің қатар басылуы да бұл ақындардың XIX ғасырдағы қазақ әдебиетінде елеулі орын алғанын байқатады. Шернияз бен Базардың шығармашылық стилінде өзара ұқсас тұстар жеткілікті. Екі ақынға ортақ басты қасиеттердің бірі – олар нені жырласа да жеріне жеткізіп, тауыса айтады, кімді сынаса да өлтіре мінеп, масқаралап шеней айтады. Әсіресе, екеуінің адамның жақсы-жаман образын ашудағы теңеу, салыстырулары мен қағытпа сөздері қайталанбас айшықтылығымен қалың қазақтың есінде қалған.

1936 жылы жазушылар С.Мұқанов пен Қ.Бекхожин орта мектептер үшін жазған хрестоматияларына Шернияз өлеңдерін кіргізді. Ал С.Мұқанов өзінің 1942 жылы жазған «Қазақтың ХҮІІІ-ХІХ ғасырлардағы әдебиеті тарихының очерктер» кітабында Шернияз туралы мәліметтер берген. Сол кезеңдегі газет беттерінде де ақын туралы мәліметтер жарияланған.

Профессор Қ.Жұмалиев Шерниязды орта мектепке жазған оқулығына енгізіп, ақынның өмірі мен творчествосына талдау жасап, анықтаулар енгізіп, құнды пікірлер айтқан. Зерттеушінің Шернияз туралы мақалалары Қазақ ССР Ғылым академиясының «Хабаршы» (1959ж.3-серия) мен М.Әуезов атындағы Әдебиет пен өнер институты шығарған «Қазақ әдебиетінің тарихы» (2т.1961ж.) кітаптарында да басылды.

М.Әуезовтің «Әдебиет тарихы» атты кітабының «Зар заман ақындары» тарауына өзек болған Асан Қайғы, Бұқар, Досқожа, Шернияз, Базар, Мұрат, Нысанбай, Күдері, Ығылман, Нарманбет сияқты ақын-жыраулардың есімдері аталатыны белгілі [5, 95].

Сәбит Мұқанов 1942 жылы жарық көрген «Қазақтың XVIII-XIX ғасырдағы әдебиетінің тарихынан очерктер» атты кітабының бір тарауын «Зар заман» деп атады. Бұл топтың жұрт ұғымында қалыптасқан өкілдері – Шортанбай Қанайұлы мен Мұрат Мөңкеұлының қатарына Шернияз Жарылғасұлын қосты. [6, 120-121].

Ал 1940 жылы Мәскеуде жарық көрген «Песни степей» атты қазақ поэзиясының антологиясына (құрастырған Л.Соболев) әдеби мұраларымыздың бірқатар үлгілері енгізілді. Кітап төрт тарауға бөлінген: хан сарайы маңындағы ақындар (Бұқар, Нысанбай, Досқожа), көтеріліс дәуірі поэзиясы (Ығылман, Махамбет, Шернияз), зар заман («эпоха скорби») ақындары (Шортанбай, Мұрат), XIX ғасырдағы жазба әдебиеті (Ыбырай, Шәңгерей, Абай, Жүсіп, Нұржан). Мұның бәрінде өзара сабақтастық бар екені белгілі. Қ.Жұмалиев те Шернияздың бұрын жарық көрмеген өлеңдерін жариялап, өлеңдерінің варианты туралы шолулар жасады. Әсіресе, әдебиет пен өнер институтының қолжазба қорында қорғаусыз жатқан Нұржігітұлы мен Жәмет жыраудың варианттары туралы берген мәліметтері өте құнды. «Жұлдыз» журналында жарияланған «Әлім мен Қазы биге», «Терме» аты ақын толғаулары өзінің мәнділігі мен Шернияз туралы түсінігімізді молайта түседі. Ақын туралы ел аузында жүрген әңгімелерді айтпағанда, сол жылдардағы баспасөздерде алдыңғы қатарлы қазақ зиялылары кейінгі ұрпаққа үлгі болар елдік рухани қазыналарға ерекше көңіл бөлді. Қазақ ауыз әдебиетінің озық үлгілерінің, батырлық, ерлік дастандардың жарық көре бастаған кезі де осы тұс. Шернияз ақын шығармашылығын алғаш зерттегендердің бірі Халел Досмұхамедұлы болды. Оның «Сәуле» (№3, 1924), «Қызыл Қазақстан» (№5, 1924) журналдары мен сол жылдары Ташкентте жарық көрген Қазақ батырлары, Исатай мен Махамбет туралы еңбектерінде «Шернияз кім?» – деген сұраққа жауап ізделіп, ақынның басқалардан басты ерекшеліктерінің бірі - шешендігі, суырып салмалығы, тапқырлығы кеңінен сөз болады [7, 96]. Зерттеуші әрі қарай өз ойын жалғап, Шернияз-Исатай батырдың, оның жолдасы Махамбеттің, Баймағамбат сұлтанның замандасы. Ел арасындағы әңгімелерге қарағанда Шернияз жай ақын емес, тапқыр, сөзге тарылмайтын, тез жауап бергіш, мысқылдауға, әзілдеуге шебер, ылғи тақпақтап сөйлеген, аузынан шыққан сөздің бәрі билік болған, сөзге жүйрік шешен. Сондықтан да ел арасында Шерниязды ақын демейді, шешен дейді. Шернияздың халық арасында сақталған әділдік, теңдік, ел мұңын жырлаған ел аузында сөзі көп, бірақ осы күнге дейін жиылған жоқ. Шернияз өз заманындығы Жиренше болған деп айтуға болады.

Бұдан кейінгі уақыттарда да ел әдебиетіне, айтыс, т.б қатысты жазылған еңбектерде Шернияз аты аталып отырған. І.Жансүгіров, С.Мұқанов, Қ.Бекқожиндер Шернияз өлеңдерін хрестоматияларға кіргізсе, Мұхтар Әуезов «Әдебиет тарихы» (1926) еңбегінің «Айтыс» деген бөлімінде, Қажым Жұмалиев Махамбетке қатысты зерттеулерінде, Есмағамбет Ысмайлов халық ақындарына қатысты зерттеулерінде Шернияздың жоғарыда аталған өзіндік ерекшеліктеріне тоқталып өтеді.

Исатай-Махамбет көтерілісінің ұраншысының бірі – Шернияз Жарылғасұлы болғандығы мәлім. «Нұртуған ақынның айтуынша, Жаман жыраудың аузынан жазылып алынған

бір мәліметте: «Аққете Шернияз жиырмаға келгенде Исатайдың дабысына құмартып, сонымен таныс болуға әдейі іздеп барыпты» дейді. Бұл 1836-1837 жылдар шамасы болуы керек, өйткені Жайықтың бергі бетіне Исатайдың атағы шыққан жылдары осы кез», – деп жазады профессор Қ.Жұмалиев [14; 95]. Бұл деректен ақынның қоғамдағы өзгерістерге бейжай қарай алмайтындығы, сөйтіп Исатай-Махамбет бастаған халық көтерілісіне қатысқандығы мағлұм болады. Халық атынан сөйлеп өзін сол ұлттың төл баласы санайтын ірі ақындар дәуір тынысынан шет тұра алмайтындығы осыдан байқалады. Шернияз өмір сүрген дәуір Ресей патшалығының қазақ даласына отаршылдық саясатын жүргізген дәуір. Елді басқарудың хандық жүйесінің шегесі босап «бөлшекте де билей бер» деген патшалы Ресейдің жымысқы саясаты қазақ жұртын шеңгелдеп қысып келе жатырған кезең болатын. Міне, осындай алмағайып кезең ежелден қалыптасқан жыраулық дәстүрді ұстанған, сөйтіп ұлт идеологтарына айналған ақындарды тарих сахнасына шығарды. Жыраулық дәстүрді ұстанған деп тұрғанымыз бұл кезең ақындары әрі жырау әрі ақындық функция атқарды. Жыраулар кім еді? Олар нені көздеді, қандай мақсат тұтты? деген сауал тастай отыра академик С.Қасқабасов былай дейді: «Жыраулар – хан сарайындағы көреген саясаткер, ханның ақылгөйі, мемлекеттің бас идеологі, елдің ақылшысы, қолбасы әрі дауылпаз ақын бола білді. Олар Хан Кеңесінің белсенді мүшесі болған, мемлекетті басқару ісіне тікелей қатынасып, саяси, әскери, қоғамдық мәселелерді шешуге араласып отырған. Соғыс кезінде жыраулар әскери Кеңесте де, ханның жеке өзіне де өз ойын ашық айтып, ақыл беріп, болжау жасаған. Қиян-кескі ұрысқа түсер алдында жауынгерлерге арнап жыр толғаған, олардың намысын қайрап, рухын көтерген. Тіпті қажет болған жағдайда өздері де шайқасқа қатысып, ерліктің үлгісін көрсеткен, сондықтан жыраулардың біразы қолбасы да болған, тайпалар мен руларды да басқарған. Жыраулардың көбінесе әрі суырып салма ақын, әрі батыр, әрі данагөй және сәуегей болып келуінің себебі сол тұстағы Қазақ хандығының өмір салты мен тұрмыс-тіршілігінің көшпелі-бақташылық болуына және ұдайы жаугершілікті басынан кешіруіне байланысты еді» [15;89]. Жоғарыда айтылған тарихи кезеңнің көрнекті өкілінің бірі – Шернияз Жарылғасұлы да ақын, әрі жырау деп айта аламыз. Себебі ол өз заманының бейнесін ақынша толғап, мұңын жырауша жырлаған. Исатай-Махамбет көтерілісіне қатысып, көтерілісшілерге дем берушілердің бірі болған. Заман халының бұзылғанына ақынның қатты алаңдауы:

«Заман да келді қырыңнан,
 Қамыңды же бұрыннан
 Бұрынғы заман билерде,
 Арзан бір бар ма ед бұзылған», – деген сөзінен аңғарылады.

Сол заман сүреңіне байланысты Шернияз да қолына қару алып атқа қонады. Кіші жүз атырабына атағы кең жайылып, дүмпуі алыстан естіліп жатқан Исатай-Махамбеттер бастаған халық жасағына барып қосылуды ойға алып Ойыл өлкесінен Жайыққа қарай жол тартады. Исатай да өз кезегінде қылышы тілінен, тілі қылышынан өткір Шерниязды жылы қабылдайды. Себебі қандай да мақсатпен соғысқа шыққан қолбасыға рухани көсем

көмекшілер қажет. Сөзге иланып, сөзге тоқталған халыққа рух беруші күш –сөз екендігі белгілі. Исатайдың қасында Шернияздан бұрын-ақ Махамбет сынды жорық ақыны жүрсе де ақындықтан бұрын шешендігімен бүкіл алашқа аты шыға бастаған Шернияздың да орны бөлек болған. Орны бөлектігі сол Исатай Шерниязды өзіне тартып қана қоймай оған материалдық та көмек көрсетіп отырғандығын Шернияздың өзі өлеңдерінде айтып отырады. Мәселен, Исатайды мақтап қоймаған соң Баймағамбет оған: «Сен Исатайды мақтай бересің, Исатайдың қылған ісі, сипатын айтшы, Исатайдың бергенінен асыра жомарттық қылам» [16;195], – дейді. Сонда Шернияз өзін Исатайдың ақыны екендігін, оған тонның ішкі бауындай жақын екендігін, Исатайдың арқасында маңғаз бір күйге енгендігін айта келіп:

...Мойнында Исатайдың болып тұрды,

Ұстаған қысы-жазы расхотым.

Артынан ауыл-ауыл мен болдым бай,

Ішкен мен жегенді айтпан, тақсырым-ай.

Жөнелт деп мейманыңды қонақасы,

Қонаға жіберуші ед күнде бір тай.

Қырық ат бас қант, өрік-мейізімен

Айына ішуші едік жүз қадақ шай, – деген толғауы бір жағынан Исатайдың көтерілісті ұйымдастыра білуін көрсетсе, екінші жағынан Шернияздың халық алдындағы қадірін білдіреді. Ал, Шернияз, Махамбеттер өз әміршілерін сынау былай тұрсын, тікелей шенеп, мінеп, одан қалды бес қаруларын асынып ашық көтеріліске шыққан жауынгер ақындар. Бұл да олардың дәуірінің анық бейнесін танытатын факторлар. Шерниязды және ол өмір сүрген дәуірді сөз еткенде ол кезеңдерде қазақ халқы ылғи бір соғыс, қақтығыстарда жүрді деп түсінуге болмайды. Әйтпесе қазақтың бұрынғы өткен тарихын айтқанда сыртқы елдермен соғыс, немесе ішкі барымта, қарымталарды баяндап, болмаса әйтеуір жұлым-жұлым, аш-жалаңаш қылып көрсететін әдет бар. Шынтуайтында қазақ сайын даланы жайлап-төстеп әдемі өмір сүрген. Әдемі өмір сүргенде әр дәуірдің өзінің эстетикалық талғамы бар. Ол ұлттық салт бойынша ел аралап жүрісте де, киім киісте де, тұрмыстық қарым-қатынаста да бой көрсетіп тұрады. Шерниязға байланысты ел ішінде айтылатын әңгімелердің бір парасы сол кезеңдегі халық тұрмысына, танымына, моральдық, этикалық түсініктеріне, ұлттық психологиясына сай келетін күйде сабақталады. Белгілі Алаш қайраткері Халел Досмұхамедұлы Исатайдың сөзін дұрыстап, ең әуелі сөз шығарған – беріш Қуан жырау, екінші Исатай туралы көп сөйлеген Исатайдың жолдасы – Махамбет жырау, Исатай туралы сөзді көп айтқан адамның бірі – Кете Шернияз шешен екендігін айтқан еді. Исатайдың ғана емес, Махамбет есімінің де алғаш жыр жолдарында құрметпен аталуы Шернияз ақын атымен тығыз байланысты. 1989 жылы «Жазушы» баспасынан жарық көрген Махамбеттің «Ереуіл атқа ер салмай» атты өлеңдер жинағының 125-бетінде ақынның Шерниязға айтқан жұмбағы берілген. Махамбет Шернияз шешенге қонақ болады. Аттандырып жатып, Шернияз Махамбетке бір ауыз сөз айтады. Сонда Махамбет те, Шернияз да жұмбақ өлең айтады. Мұнан соң екеуі жолыға алмапты. Шернияз: «Батырдың сөзін шеше алмадым, дегенмен өзін айтамын», – деген екен.

Сондағы Шернияздың сөзі:

Көк үйрек көлде отырған жергілікті,

Ғалымдар шарифаттан жол біліпті.

Жолдасы ер Исатай – ер Махамбет,

Сөз бар ма тыңдайтұғын ескілікті? – деп қоштасарда қимас ағадан ескере жүрер есті сөз айтуды сұрайды. Оған жауап ретінде ақын ағасы жұмбақпен ой жасырады. «Тар жерде сөйле дедің, бол әзір деп. Осыдан өзім қайтып келгенімше, Би Шернияз, жауабын қой әзірлеп», – деген жолдарымен аяқталатын 17 жолдық «Махамбеттің жұмбағы» беріледі. Бұл өлеңнің бір құндылығы «Шернияз шешен болсаң, бұл сөзімді желдей болжа», «Би Шернияз, жауабын бұл сөзімнің қой әзірлеп» – деген жолдарда «Шернияз шешен», «Би Шернияз» деген сөздердің тұңғыш рет ақын Махамбеттің аузынан шыққандығында. Шернияздың кіші жүздің биі екендігі патша шенеунігі Лазаревскийдің рапортында айтылғандығын жоғарыда көрсеттік. Бұдан Шернияздың тек қана ақын емес, сонымен бірге би, шешен болғандығын да көреміз. Түптеп келгенде бұл сол дәуірдің бейнесін де танытады.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. ЦГА РК. Ф. И-4. Оп. 1,Д. 2512. Л. 164-171. Подлинник // «Ойыл» Энциклопедиясы. - Ақтөбе: «Полиграфкомбинат» ЖШС, 2010. -337б.
2. М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының қолжазбалар қоры. 1010-бума.
3. Жұмалиев Қ. XVIII -XX ғасырлардағы қазақ әдебиеті.-Алматы: Мектеп, 1967. -436 б.
4. Сүйіншәлиев Х. Қазақ әдебиетінің қалыптасуы кезеңдері. - Алматы: Қазақстан, 1997.- 388 б.
5. Әуезов М. Әдебиет тарихы. - Алматы: Ана тілі, 1991.- 240 б.
6. Мұқанов С. Қазақтың XVIII-XIX ғасырдағы әдебиетінің тарихынан очерктер. –Алматы: ҚМКӘБ, 1960.- 998 б.
7. Досмұхамедұлы Х. Таңдамалы (Избранное). - Алматы: Ана тілі, 1998. -384 б.

Балтымова М.Р.

Қ.Жұбанов атындағы
Ақтөбе өңірлік университеті,
PhD докторант
Ақтөбе қ., Қазақстан,
mbr74@mail.ru

ТҮРКІ ТІЛДЕС ХАЛЫҚТАРДЫҢ БАЛАЛАРҒА АРНАЛҒАН ФОЛЬКЛОРЛЫҚ ШЫҒАРМАЛАРЫНЫҢ ТӘРБИЕЛІК СИПАТЫ

Аңдатпа. Мақалада фольклортанушы Е.Тұрсыновтың қазақ балалар әдебиетінің дамуына қосқан үлесі, оның фольклор туындыларын зерттеудегі ұстанымдары жайында баяндалған. Түркі тілдес халықтардың балаларға арналған фольклорлық шығармаларының ерекшеліктері мен өзара ұқсастықтары, халық аузынан ұрпағына жеткен мол мұра фольклор туындылары түркі тілдес халықтардың барлығында ұрпақ тәрбиесінің құралы ретінде қолданылатыны айтылады. Сонымен бірге, қазақ халқының ұрпақ тәрбиесінде рухани құндылық ретінде бүгінгі күнге дейін келіп жеткен фольклорлық шығармалардың тәрбие құралы ретіндегі көрінісі айтыған.

Аннотация. В статье рассматривается о вкладе фольклориста Е.Турсынова в развитие казахской детской литературы, его позициях в изучении произведений фольклора. Рассказывается об особенностях и сходстве детских фольклорных произведений тюркоязычных народов, о богатом наследии фольклорных произведений, дошедших из уст народа до сегодняшнего дня, как о средстве воспитания поколений у всех тюркоязычных народов. Вместе с тем, в воспитании поколений казахского народа, как духовной ценности, отражение фольклорных произведений, дошедших до наших дней, как средства воспитания.

Annotation. The article discusses the contribution of the folklorist E.Tursynov to the development of Kazakh children's literature, his positions in the study of folklore works. It tells about the peculiarities and similarities of children's folklore works of Turkic-speaking peoples, about the rich heritage of folklore works that have come down from the mouths of the people to the generation, as a means of educating generations of all Turkic-speaking peoples. At the same time, in the upbringing of generations of the Kazakh people, as a spiritual value, there is a reflection of folklore works that have come down to our days as a means of education.

XX ғасырдың басындағы түркі тілдес халықтардың балалар әдебиетіндегі туындылар қазақ балалар фольклорының туындыларымен ұқсас ел тарихымен тамырласып, түркі халықтарының мәдениеті мен қазақ халқының мәдениеті, өркениеті арасындағы байланыстармен бірге туып отырғандығы белгілі. XX ғасырдағы рухани даму жағдайында орын алған

кедергілер түркі халықтарының ұрпақ тәрбиесін алаңдатпай қоймады. Осы кезде түркі халықтарындағы ұрпақ тәрбиесімен айналысу ісі сол елдің тарихымен, дінімен, салт-дәстүрімен игерілетіндігі фольклор үлгілерін бала тәрбиесінде қолға алудың қажеттілігін көрсетті. Осы кезде ұрпақ тәрбиесін басты назарға ала отырып, өздерінің өмірі мен ғылыми ізденістерін болашағының парасатты адамдармен толығыуын көздеген зерттеушілер жан-жақты ізденіске түскендігі белгілі. Соның ішінде әдебиетшілер, фольклортанушылар тынымсыз еңбек етіп, тамыры тереңге кеткен тың дүниелерді жойып алмай, артындағы ұрпағына мұра етіп қалдыруды көздеген ғалым-зерттеушілердің қатарында өмірі мен шығармашылығын фольклорға арнаған Едіге Тұрсыновтың еңбегі орасан екендігі баршаға мәлім. Саналы ғұмырын қазақ әдебиетінің дамуы мен ондағы фольклор туындыларының ұрпақ тәрбиесіндегі ролін көрсетуде аянбай ізденісте болған ғалымның зерттеулерінен фольклорды жаңаша форматта, заманауи үлгілермен танытуда үлкен еңбек еткенін көруге болады. «Қазақтың фольклор саласындағы мол мұрасын игеру үшін ғалым Едіге Тұрсынов осындай жан-жақты білімді игеру қажеттілігін түсінді. Қазақ фольклорында әлі күнге зерттеле қоймаған ертегілердің генезисін зерттеп, салт ертегілердің шығу тарихына үңілді» [1; 85].

Түркі тілдес халықтардың балалар әдебиетінің мазмұнын ұрпағымызға айтып жеткізу, өзге ұлттардың әдеби шығармаларымен таныстырып, өз халқымыздың әдебиеті арасындағы ұқсастықтар мен ерекшеліктерді көрсету, түсіндіру болашақ ұрпағымыздың санасында ұлт аралық қарым-қатынас, достық, ынтымақтастық, мәдени мұрамызды өзге халықтарға насихаттаудың қажеттілігін түсіндіру өте маңызды. Өйткені, қандай да бір білім, жаңашылдық, өткен күннің ізін түсіндіру арқылы ұрпағымызды тәрбиелеуде фольклор туындыларының ролі ерекше. «Мәдени мұра» бағдарламасында құқықтық қоғам орнатуға бет бұрған тәуелсіз мемлекеттің өз тұрғындарына азаматтық татулық пен ұлтаралық келісім, өзара құрмет пен сыйластық, татулық пен ынтымақтастық тілеп, осы бастан өсер ұрпақтың бойына ұлтаралық қатынас мәдениетінің ұрығын сіңдіруге ұмтылыс – құптарлық іс деп көрсетілуі қазақ балалар әдебиетінің болашақ ұрпақтың өзге елдермен теңдей тұрып, сол елдің мәдениетін, тарихын білу арқылы өрісін кеңейтіп, интеллектісін дамытудың бір құралы балалар әдебиеті шығармалары екенін білеміз. Балаға арналған ұлттық рухани мұраның молдығы кез-келген елдің болашағының көкжиек кеңдігін танытады. XX ғасырдың басында руханиятқа айрықша қауіп туған тұста алыс және жақын шетелдермен, түркі елдері әдебиетінде ортақтаса атқаруға тиісті міндеттер мен мақсаттар алға шыққандығын байқап, қазақстандық ғалымдардың қатарында қазақ ертегілерінің генезисін жан-жақты зерттеп, тұрмыс-салт ертегілерінің шығу тарихын, алғашқы қоғамның мәдени мұрасын анықтауда Едіге Тұрсынов зор еңбек сіңіріп, түркі халықтарының фольклор туындылары мен қазақ халқының фольклор туындыларының арасындағы сабақтастықты ғалым зерттеулерінде түркілік этногенезбен түсіндіргенін көруге болады.

Қазақ халқының фольклор туындылары мен түркі тілдес халықтардың, қытай, монғол халықтарының фольклор туындылары арасындағы тілдегі, бет-бейнесіндегі ұқсастықтар басшылыққа алынғандығын көре аламыз. Сонымен қатар, бұл елдермен қазақ халқы

жерлес бола отырып, сауда-саттық кезеңінде де халқы араласып тұрғандығын тілге тиек ете аламыз. Фольклор туындыларының шығу тегіне қарай бала тәрбиесіндегі, ас мәзіріндегі осы түркі халықтарымен ұқсастықтарды атап кетуге болады. Түркі тілдес халықтың мәдениетімен, дінәмен, тілімен қатар дамып, қазіргі кезде осы халықтар арасында өзінің бай мұрасын сақтап, өзінің келешек ұрпағына жеткізіп отырған біздің қазақ халқы қашан да өзін жоғалтып алмай сақтап келуі де осы фольклор үлгілерінің арқасында десек болады. Өйткені, фольклорда мәдениет, тарихы шындық, астарлы ой, әдет-ғұрып, дін бәрі бәрі сақталған. «Түркі дүниесі қазір өзгергенімен, түп негізі сақталған, сонымен бірге бүкіл түркі қауымының тарихында жамсақталған материалдық және рухани байлықтың жиынтығы болып табылатын түркі мәдениетінің өткені мен қазіргі жағдайы жаңаша түрленуде. Түркі халықтары өсіп-өнуінің өзіндік ерекшеліктерінің бар екендігі белгілі. Түркі тілдес кеңестік тарихи дамудың өн бойында мәдениеттің көптүрлілігін жинақтай отырып, «Батыс пен Шығыстың арасындағы қарым-қатынастың мәдени көпірі болып келеді. Осы кеңістікте Қазақстан ерекше орын алады. Полиэтникалық Қазақстан халқы этнодемографиялық және көші-қон үдерістерінің нәтижесіне қатысты объективті, сондай-ақ мемлекеттік саясаттың нәтижесіне байланысты субъективті факторлардың арқасында қалыптасқан тарихи шындық. Еуразияның қақ ортасында орналасқан Қазақстанның этностары біздің республиканың ерекше қамқорлығына ие болып отырған, өздеріне тән мәдениетін, тілін, дінін, ежелгі әдет-ғұрпын сақтап қалған басты құндылығы» [2; 5-6].

Фольклор – рухани құндылық. Бүгінгі күнге дейін сақталып отырған тарихи шындық, ұлттық болмыс пен бейне, мәдениет пен өркениет деп баға берсек, түркі халықтарының фольклор туындылары өткен күн мен бүгінгі күннің арасын қосушы алтын көпір болып қалмақ. Қазақ халқындағы фольклор үлгілерінің саналы түрдегі игерілуі этникалық түрде тарихи және мәдени ескерткіштер, оларға жазылған жазбалар арқылы игерілгендігі белгілі.

Фольклор шығармалары түркі халықтарының қайсысы болмасын сол халықтың тұрмыс-тіршілігін, ұрпақ тәрбиесіндегі ата-баба мұрасы, халықтың менталитетін көрсететіні белгілі. Түркі халықтарының фольклор туындыларымен өзара ұқсастық негізінен осыдан көрінеді. Фольклорды таратушы мен орындаушы өзінің болашағынан қандай үміт күтетінін, сол кездегі өмір сүру образын, ұрпағының болашағын болжау арқылы шығармаларын таратып отырған. Осындай ұқсастықтар ақын-жазушылардың өз шығармаларын өзге тілге аударма жасауда оңайға түскендігін көруімізге болады. Мысалы, балаларға арналған мерзімді басылымдар «Балдырған», «Мөлдір бұлақ» журналдарында башқұрт, ұйғыр, қырғыз, өзбек ақындарының шығармалары қазақ тіліне аударылып жарияланғандығы белгілі. Жасалған аудармалар, олардың мәні мен мағынасын жойып алмай баланың эмоциясына, көңіл-күйіне әсер ететіндей етіп аударма жасаудың өзі ақындардың арасындағы өзара әдеби байланыстың мықты екенін байқай аламыз.

Ұрпақ мәселесі, оның сауатты, жаңашыл, саналы, рухани құндылықтармен кемелденген адам болып қалыптасуы түркі халық ақындарының шығармаларының негізгі мазмұнын

болғаны белгілі. Белгілі бір тарихи қоғамда балаға, бала тәрбиесіне қаншалықты дәрежеде көңіл бөлу қоғам дамуының өзекті мәселе. Халықтың рухани құндылықтарды саналы түрде игеруі үшін баланың сөйлеуі қалыптасып бастаған күннен бастап сәбиіне анасының бесік жырын айтып бастаудан тілі шығып сөйлеп бастағанға дейінгі уақытта фольклор туындыларын қолдану тек қазақ халқында ғана емес түркі халықтарының барлығында да бар екендігін айтуға болады. Сонымен қатар, түркі халықтарының фольклор үлгілері арасындағы типологиялық ұқсастықтарды айтуымыз керек. Осы ретте Е.Тұрсынов еңбектерінде фольклор шығармаларын типологиясына қарай жіктеп көрсету бар екендігін көреміз. Фольклортанушы фольклор шығармаларын типтерге, түрлерге бөлу арқылы жіктеп, балаға түсіндірудің тиімді тұстарын анықтаған. Сонымен қатар, фольклор туындыларының генезисін, тарихын зерттей келе, шығармаларды ұрпаққа игертудің психологиялық тұстарын атап берген. Мұндай типологиялық ерекшеліктер түркі халықтарының барылығында болуы әдеби байланысты ғана емес, әдеби үрдістің орын алғандығын байқатады. Әдеби құбылыстар шығарманың генетикалық шығу тегі мен типологиясын білуде көркем жинақтау, сюжет, мотивтегі ұқсастықтарды көрсетеді. Түркі тілдес халықтардың балалар әдебиетінің дамуы мен қалыптасуында елдің тарихы, дүниетанымы, менталитеті, салт-дәстүріндегі ұқсастықтар фольклор шығармаларында анық байқалады. Осы ретте фольклортанушы Е.Тұрсынов түркі тілдес халықтардың фольклор туындыларын түсіндіріп, оны ұрпағының санасына сіңіруде өзінің көзқарастарын ұсынған.

Халық атынан балаға жеткен мол мұра фольклор туындылары түркі тілдес халықтардың барлығында ұрпақ тәрбиесінің құралы ретінде қолданылатынын көруімізге болады. XX ғасырдың басындағы әдебиет өкілдерінің жан-жақты зерттеу жұмыстарының нәтижесінде балалар әдебиетінің қалыптасқанын байқаймыз. Түркі халықтарының шығармалары жанрлық жағынан кеңінен дамыған, бала психологиясына әсер ету тәсілдерін игерген үздік туындылар арқылы енгізілген. Әдебиеттің балаларға арналған көркем туындыларының мазмұны балаларды ғажайып көркем әлем, ғаламат, ұшқыр қиял тіршілігіне жетелейтіндігі белгілі. Демек, фольклор қай халық, қай ұлт мәдениетінде болмасын балалар әдебиетінің бастауы.

XX ғасырдың басында қазақ балалар әдебиетін дамыту мәселесі қаншалықты өткір болса, өзге түркі халықтарында да осы үдеріс үлкен қарқынмен өріс алған. Қазақ әдебиетіндегі бұл ізденіс ағартушылық бағытта ақын-жазушылардың шығармашылық жолында анық байқалған. Өйткені, фольклор туындылары арқылы ақын-жаушылар өзге елдің шығармаларын насихаттау арқылы аударма жасап, қазақ халқының ақын-жазушыларының шығармаларымен ұқсас жақтарын көрсетіп отырған.

Қазақ халқының ұрпақ тәрбиесіндегі мәселелермен қатар түркі халықтары, соның ішінде әзірбайжан балалар әдебиетінің бастауында А.Шаиг, С.С.Ахундов, А.Ахвердиев, Д.Джаббарлы фольклор шығармаларын рухани құндылықтарды игертудің бастауы деп көрсетіп, баланы отансүйгіштікке, мейірімділікке, адамгершілікке баулу мақсатында фольклор туындыларын жарыққа шығарды. Өзбек балалар әдебиетінің қалыптасуы кезінде

юморлық, сатиралық мазмұнда жазылған шығармалардың орны ерекше болғандығы белгілі. Шығармадағы эмоцияның көрініс беруіне түрткі болатын күлкі баланың ортамен еркін қарым-қатынасқа түсіп, өзінің адамдар арасындағы еркіндігінің қалыптасуына себепші болғандығын айтуға болады. Мұндай ерекшелік қазақ халқында сықақ, сатира түрінде жазылған Шона Смаханұлының туындылары бала жанын түсінуге, баламен еркін қарым-қатынасқа түсуіге итермелейтін тұс тарын айтуға болады. Өзбек балалар әдебиетінің бастапқы кезеңінде тұрған ақындар өз шығармаларында баланы қамқорлыққа, жауапкершілік, адамгершілікке шақырып, рухани құндылықтарды игеруіне негіз болады.

КЕСТЕ 1. Е.Тұрсынов зерттеулеріндегі түркі халықтарының фольклор үлгілерін түсінудегі көзқарастары

1	Көптілділіктің қажеттілігі	Өзге тілдің фольклор туындыларын түсінуде сол халықтың тілінде сөйлеуді басшылыққа алған. Соның ішінде көршілес халықтарды тілін меңгеруді дұрыс деп көрсетеді
2	Фольклор тарихын жасаудың қажеттілігі	Ертегілердің шығу тегін ашып, ертегінің генезисіне толық зерттеу жасады
3	Әдебиет тарихы	Қай кездерден бастау мәселесінде кейінгі кездерде анықталған біздің жыл санауымыздан бұрынғы көне қытай жазбаларындағы түркілік деректерге назар аударған жөн. Соңғы зерттеулер түркі халықтары әдебиетінің тарихы біздің жыл санауымыздан бұрынғы X ғасырдан бастау алатындығын дәлелдеп отыр
4	Әдебиет тарихын дәуірлеу (археологиялық қазбалар)	Әдеби өмірде түрлі 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 әдебиет даму тұрғысынан жіктеуді қатар қолдана білу оңтайлылық танытады
5	Түркілік ортақ әдебиет	Түркі халықтарының әрқайсысы тарих сахнасына жеке мемлекет, ұлт болып шыққанға дейінгі дәуір жатады. Мысалы, қазақ, өзбек, қырғыз, түркімен, қарақалпақ халықтарының төл әдебиет тарихтары шамамен XV ғасырдан, түрік, әзірбайжан, чуваш әдебиеттері одан әрігіректен бастау алады.
6	Түркі халықтарының арасындағы әдеби байланыс	Түркі халықтары фольклор үлгілерінің қазақ ақындарының әдеби байланыс арқылы еркін, нақты түрде аударма жасауы.
7	Мифтік наным-сенімдер	Мифтік наным-сенімдер негізінде дүниеге келген фольклор туындылары

Балалар әдебиеті оқу-тәрбие процесінде баланың онтогенездегі сөйлеуінің қалыптасуында лингвистикалық, психологиялық, дидактикалық алғышарттардың орындалуына да негіз болатынын айтсақ болады. Өйткені, фольклор шығармаларындағы ұйқас түрлері, екпін мен интонация, дыбыстарды артикуляциялық сипатта дұрыс айту шығармаларды есту арқылы түсінуге негізгі алғы шарт болып табылады. «Балалар әдебиетінің ерекшелігі оқырманның жасына байланысты, яғни бүгінгі күнгі бала жасының түрлеріне қарай, баланың жасы қанша кіші болса, шығармада өзіндік ерекшелік пайда болады және соған қарай

балаға арналған шығарма екендігіне қисынсыздық көз жеткіземіз. Жасының ұлғаюына байланысты оның кітаптары да өседі, оның талғамы да өзгеріске ұшырайды. Мысалы, бұлдіршіндер ертегі, тақпақтарды ұнатса, кейіннен лирика, әрі қарай драматургияға ауысады» [3; 23] деп көрсетеді.

Қазақ балалар әдебиетімен қатар түркі халықтары балалар әдебиетінің де білгірі, белгілі ғалым Қ.Ергөбек шығармаларының мазмұны бүгінгі бала тәрбиесінде кез-келген ата-ана өзінің тәжірибесінде қолдана отырып, баласының санасына сіңірту керектігін көрсетеді. Бұл түркі халықтары арасындағы өзра байланысты көрсететін әдеби даму процесі қазақ әдебиетінде балалар поэзиясының генеалогиялық, типологиялық, поэтикалық табиғатына арналған зерттеулер жүргізуге түрткі болғандығын байқадық. Осы уақыттарда қазақ балалар жазушылары мен ақындардың фольклор туындыларын жазуы, оның дәлелі М.Жұмабаевтың балаларға арналған шығармалары жаңашылдыққа толы. Ақынның «Немере мен әжесі», «Ата, бата», «Сал, сал білек, сал білек», «Ақ қала», «Әже», «Бесік жыры» өлеңдерінің табиғаты ХХ ғасыр басындағы түркі халықтары әдебиетіндегі балалар шығармашылығының дамуына болжам жасағандығын байқатады.

Біріншіден, түркі халықтары балалар әдебиетінің әр елде өзінше күш алуына ағартушылық бағытта мектеп ашу ісі мен оны оқулықпен қамту мақсатындағы еңбектер тікелей әсер етуі;

Екіншіден, мектеп оқулығына енгізетін балаларға арналған поэзияға деген қызығушылықтың артуы;

Үшіншіден, балаларға арналған аударма жинақтар жарық көре бастауы;

Төртіншіден, балалар әдебиеті жанрлық-стильдік, көркемдік тұрғыдан баюы.

Бұл рухани-мәдени кеңістіктің интеграциясына, кеңеюіне, мәдени-гуманитарлық салада әлемнің барлық елдерінің арасында әдеби байланыстың нығаюына әкеледі. Қазақ әдебиетінің дамуында ұйғыр, башқұрт, татар халықтары әдебиеті арасындағы байланыстар тығыз орнаған. Оның себебі, аталған халықтардың менталитеті, мәдениеті, салт-дәстүрі мен географиясы арасындағы ұқсастықтар балалар әдебиетіндегі байланыстардың тығыз орнауына негіз болғандығы байқалып тұр. Ол байланыстардың ең өнімді формасы әдеби аударма формасында көрінеді. Қазақ және аталған ұйғыр әдебиетінің аудармалары өзара бір-біріне ұқсас келеді.

ХХ ғасыр басындағы түркі балалар поэзиясындағы үгіт-насихат жанрындағы шығармалар балалар әдебиетіндегі ұлттық үлгі еуропалық дәстүрдің озық туындыларын қолдануға негіз болғандығын аңғартады. Осы аталған мысалдардың төңірегіндегі фольклор үлгілерінің қайсысында болмасын баланы еңбексүйгіштікке, адамгершілікке, рухани баюға тәрбиелеу ісінің маңыздылығын көреміз. Түркі тілдес халықтарының фольклор туындаларына салыстырмалы талдау жасауда балалар фольклорындағы дәстүрлік, юморлық жағынан ұқсастықтар мен типологиялық ерекшеліктер бар екендігі анықталды. Сонымен қатар, түркі халықтарының фольклор үлгілерінде қазақ халқының фольклор туындыларындағыдай көшпенділік сипат, фольклорлық дәстүрдің баланың дүниеге келген күнінен бастап-ақ

қалыптасуы, магиялық, шамандық дәстүрдің көрінісі, өз елінің мәдениеті мен тілін, дінін игерудегі фольклордың алатын орын көрсетуі, эстетикалық талғамның қалыптасуы қазақ халқына ұқсас фольклордың типологиялық ерекшеліктерін түсінуге көмектесуі негіз болғанын аңғарамыз. Әдебиет туындыларының шығу тегін, даму, жанрлық, көркемдік ерекшелігін анықтау фольклор шығармаларының әрбір жанрына тән өзгешеліктер арқылы саралап сипатталады. Түркі халықтарының фольклор туындылары қазақ ауыз әдебиет шығармаларымен түбірлес болуы, типологиясы мен генетикалық жағынан шығу тегі, мазмұны жағынан жинақталуы арасындағы ұқсастықтарды былайша бөлуге болады.

Біріншіден, халықтардың тарихи туыстығына, тектестігіне байланысты көрінетін тарихи-генетикалық ұқсастық. Бұл топқа қазақ, ноғай, қарақалпақ, башқұрт, т.б. халықтар эпосы, мифологиялық, көне эпикалық сарындардың белгілі дәрежеде жалғасып, дамуы.

Екіншіден, тарихи-мәдени қарым-қатынас арқылы тарайтын ұқсас, үндес сюжеттердің болуы.

Үшіншіден, шаруашылық кәсіп, қоғам дамуынан туындайтын тарихи-типологиялық үндестік қазақ халқының көшпенді өмір салт-санасы мен мәдени даму дәрежесіне түркі халықтарының сәйкес келетін мұраларының болуы.

Бір-біріне тілі ұқсас түркі халықтарын айтпағанда, моңғол, қалмақ пен қазақ фольклорының арасындағы сан түрлі әуендестік, бағыттастық дәл осындай тарихи-типологиялық ұқсастық бар екендігі белгілі. Қоғамның дамуы мен өркендеуі барысында туындаған рухани-мәдени қажеттіліктер, соның ішінде ұрпақ тәрбиесіндегі жаңашылдықтар мен тың өзгерістер тарихи, салт-дәстүрлер мен әдеби байланыстар арқылы анықталатыны белгілі. Осы тұрасындағы ғылыми тұжырымдар жасауда ғалым Қ.Сәтпаевтың: «Қай халықтың болмасын өнер жағынан дамуында әдеби байланыстар сол ұлт әдебиетінің өркен жая өсуіне, оның әлеуметтік ықпалының күшеюіне септігін тигізіп, сөз өнерінде көрінген халықтың рухани қалпын, арман-мүддесін, өмір тарихын басқа халықтың тарихымен ұштастыруға, сөйтіп олардың өзара бөлісуіне, түсінісуіне, бір-бірін құрметтеп, достасуына дәнекер болады» [4; 3], деп тұжырымдауы өзге ұлт мәдениетімен толық таныс болып, әлемдік өзгерістерге әркез бейім тұруына ықпал ететіндігін көрсетеді.

Қазақ балалар әдебиетінің балаларға арналған туындылары мен олардың ерекшеліктері жайындағы ғылыми пікірлерге талдау жасауда балалар әдебиетінің алғашқы пайда болған кездеріндегі тәрбиелік және білімдік сипатының басты назарда болу керектігін байқадық. Фольклордың әлем халықтарының барлығына ортақ қасиеттері арқылы өзге ұлттың мәдениетімен, тарихымен танысуда да ауыз әдебиеті шығармаларының құндылығы жоғары екендігі белгілі.

«Бала – адамның бауыр еті», «Бала – біздің болашағымыз», дегендей бүгінгі бала ертеңгі қолына тұтқа ұстар азамат екендігін болжасақ, баланы жастайынан отбасында саналы ұрпақ қалыптастыру жұмысына аса мән беру керектігі нақтыланды. Әрбір ата-ана баласының мектеп табалдырығында төл тарихымыздың, мәдениетіміздің асыл мұраларын жақсы қабылдап, түсініп кетуі үшін халқымыз туралы ой-пікірлермен таныстырып, бала бойында

ержүректілік, батылдық қасиеттерді қалыптастыруы қажет. Баланың фольклор туындыларын жастайынан бойына сіңіріп, жаттап өсуі халық педагогикасындағы білімдік, тәрбиелік қағидаларын жүзеге асыруға үлкен ықпалын тигізеді. Баланың таным процестерінің қалыптасуы, адамгершілік нормаларын игеруі, еңбексүйгіштікке, шыдамдылыққа үйренуі фольклор туындалыр негізінде қалыптасып, фольклор туындыларының тәрбие құралы ретіндегі көрінісі екендігіне көз жеткіздік.

Сонымен бірге, қазақ фольклоры ауыздан ауызға тарап бүгінге жеткені белгілі. Түркі халықтары әдебиетінің даму тарихындағы орын алған тарихи кезеңдерге сай туындаған фольклор туындыларының ұқсастықтарын салт-дәстүрлер, отбасы тәрбиесі, наным-сенімдерден туындаған мифологиялық аңыз-әңгімелер, бала психологиясы, қыз бала мен ұл бала тәрбиесінің ерекшеліктері, ұлттық мұраларымыз анықтайтындығы туралы теориялық және тәжірибелік ұғым қалыптасты.

Қазақ халқының бай ауыз әдебиеті рухани мұрасының жинастырылып, зерттелуі, оның насихатталып, саралануы, халқымыздың рухани сұранысын қанағаттандыратын сөз өнері, нақтырақ айтсақ, фольклоры – тереңге тамыр жайған, әріден тартып нәр алатын, өткенге ой тастап, бүгінмен қауыштыратын, танып түсінуге мүмкіндік беретін, мәдени бай мұрасының бір саласы. Яғни, қазақ фольклорын қаншалықты жете түсініп қабылдасақ, өз халқымыздың табиғатын, жаратылысын да соншалықты жете меңгеріп, түсінушілікпен, ерекше сүйіспеншілікпен, асқан мақтанышпен қабылдаймыз. Осы орайда, Е.Тұрсыновтың қазақ фольклортануының белесті биігі болып саналатын көптеген ғылыми мақалаларының берері мол, тәрбиелік мәнінің зор екендігі шындық болып отыр.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Пангереев А.Ш., Жұмағалиева Р.Р. Ғалым Едіге Тұрсынов зерттеулеріндегі фольклортану мәселелері // Едіге Тұрсыновтың ғылыми мұрасы және Қазақстан гуманитарлық ғылымы: Е.Д. Тұрсыновтың туғанына 75 жыл толуына арналған Халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. – Алматы, 2018. – 77 б.
2. Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың «Абай және ХХІ ғасырдағы Қазақстан» атты Ұлы ақын А.Құнанбаевтың 175 жылдық мерейтойына арналған мақаласы. 9 қаңтар, 2020 жыл.
3. Ақтанова А. Балалар әдебиеті: Қазақ балалар драматургиясы мәселелері. Оқу құралы. – Астана: Фолиант, 2011. – 200 б.
4. Қуыр, қуыр, қуырмаш: Қазақтың балалар фольклоры: халық өлеңдері, тақпақтар, санамақтар, жұмбақтар, жаңылтпаштар, ойындар, жұмбақ-есептер, мақал-мәтелдер, ертегілер, аңыздар /Құраст. Б. Қошым-Ноғай. – Алматы: Раритет, 2018. – 400 б.
5. Қазақстандағы түркі халықтары: этнодемографиялық талдау (ХІХ ғасырдың соңы – ХХІ ғасырдың басы) / Құдайбергенова А.И., Уалтаева А.С., Саркенова К.А., Мурзаходжаев Қ.М., Алмағамбетова А. – Алматы: Ш.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институты, 2016. – 171 б.

Сәрсек Нәзира,

М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының ғылыми қызметкері,
Алматы, Қазақстан,
sarsekn@mail.ru

ҚАЗАҚ ЖӘНЕ ТҮРІК МАҚАЛ-МӘТЕЛДЕРІНДЕГІ ӘЙЕЛ КОНЦЕПТІ

Аңдатпа. Мақал-мәтелдерде халықтың тұрмыс-тіршілігі, қоғамның көзқарасы, рухани құндылықтары көрініс табатыны белгілі. Мақалада қазақ және түрік мақал-мәтелдеріндегі әйел бейнесі қарастырылады, оған қандай міндет жүктелетіні, қандай қасиеттері бағаланатыны талданады. Әйелге қатысты паремияларда қандай параллелизмдер қолданылғаны да сөз болып, мысалдар келтіріледі.

Аннотация. Известно, что в пословицах отражаются образ жизни народа, мировоззрение общества, духовные ценности. В статье рассматривается образ женщины в казахских и турецких пословицах, также анализируется, какие задачи возлагаются на женщину, и какие ее качества ценятся. Также рассматриваются какие параллелизмы используются в паремиях, связанных с женщинами, и приводятся примеры.

Annotation. It is known that proverbs reflect the way of life of the people, the worldview of society, spiritual values. The article discusses the image of a woman in Kazakh and Turkish proverbs, also analyzes what tasks are assigned to a woman, and what her qualities are valued. It also considers what parallelisms are used in proverbs related to women, and examples are given.

Мақал-мәтел бабалардың даналығын, бұрынғылардың тәжірибесі мен дүниетанымын ұрпақтан-ұрпаққа жеткізеді. Сондықтан түркі тілдерінің кейбірінде (мысалы, башқұрт тілінде) мақал термині қолданысқа енбес бұрын оның орнына «бұрынғылардың сөзі» деген тіркес қолданылған. Ал әзірбайжан, түрік, түркімен тілдерінде мақал-мәтелдер «атасөзі» деп аталады. Түрік ғалымы Өмер Асым Аксой мақал-мәтелдердің (атасөзінің) бұрындары «белгілі сөздер» деп аталғанын да жазады [1; 14-б.].

Мақал-мәтел – көне жанрлардың бірі. Қанша ғасыр өтіп, заман, қоғам өзгерсе де, ежелден бүгінге жеткен мақал-мәтелдер маңызын жоғалтпай, сол күйі сақталып, ұрпақтан-ұрпаққа беріліп келеді. Түркі халықтарына ортақ өзге шығармаларды айтпағанның өзінде Махмұт Қашқаридың «Түрік сөздігінде» («Диуани-лұғат-ит-түрк») кездесетін кей мақалдар әлі күнге өзгеріссіз қолданылып келе жатқаны белгілі. Мысалы, «Адам аласы ішінде, мал аласы сыртында»; «Андызды жерде ат өлмес» т.б. мақалдар бүгінге дейін қазақ тілінде ғана емес, өзге де түркі тілдерінде қолданылып жүр.

Адамның ғұмыры, мінез-құлқы, жас ерекшелігі, қоғамдағы орны, өзгелермен қарым-қатынасы, ұрпақ жалғастығы және т.б. мәселелер мақал-мәтелде бір ауыз сөзбен түйінделген. Халықтың ғасырлар бойы жинақтаған тәжірибесі көрініс беретіндіктен мақал-мәтелдерде айтылатын ойдың, насихат пен үгіттің, ақыл-кеңестің дұрыстығы – талас тудырмайтын мәселе. Әбдуәли Қайдар мақал-мәтелдерге адам баласының саналы қоғам құрмаған балаң кезінен бастау алып, еленіп-екшелген рухани мұрасы әрі әрбір халықтың көне де байырғы рухани қазынасы ретінде баға береді [2; 6-б.].

Әбдуәли Қайдар мақал-мәтелдердің пайда болып, қалыптасуы екі түрлі факторға байланысты екенін айтады. Олар – ішкі және сыртқы факторлар. Ал «Мақал-мәтелдердің ішкі факторларға байланысты пайда болуы мен қалыптасуының ең алғашқы себептері мен тәсілдері әр алуан. Солардың ең бастысы: біріншіден, саналы қауымның өзі өмір сүрген табиғи ортаны, табиғат құбылыстарын танып-білуіне, екіншіден, тіршілік көзі – еңбек процестерін, кәсіпшілікті меңгеруге, үшіншіден, адамдар арасындағы қарым-қатынастардың қырсырын терең ұғынуға байланысты болса керек» [2; 6-б.]. Осы айтылған мәселелердің барлығы мақал-мәтелдерде көрініс тапқан. Ал адамдардың бір-бірімен қарым-қатынасын көрсететін мақал-мәтелдер қай халықтың тілінде де жеткілікті. Отбасы мен отбасы мүшелерінің қарым-қатынасына қатысты айтылған мақал-мәтелдер олардың әрқайсының орнын көрсетіп қана қоймайды, сонымен бірге ұлттық құндылықтардан, халықтың өмір сүру салтынан, әдет-ғұрпынан хабар береді.

Өзге түркі халықтарының паремияларындағы секілді қазақ мақал-мәтелдерінде де ер мен әйелдің, ата-ана мен баланың, аға мен інінің және т.б. қарым-қатынасы, сонымен бірге отбасындағы еркек пен әйелдің орны бейнелі тәсілдермен жеткізіліп, көркем түрде көрініс тапқан.

Қазақ және түрік мақалдарында әйел заты түрлі образда көрінеді: сүйікті әрі адал жар, мейірімді әрі жанкешті ана, сүйкімді әрі ата-анасына қамқор қыз бала, ибалы келін, шаруаға қыры жоқ, салақ қатын, еркекті азғырушы жаратылыс т.б.

Ең әуелі әйел – ана. Адамды дүниеге әкелетін де, бағып-қағып, тәрбие беретін де – ана. Қазақ және түрік мақал-мәтелдерінде ананың бала өміріндегі, тәрбиесіндегі орны баса айтылады.

Қазақ:

Әке көрген оқ жонар, / Шеше көрген тон пішер.

Анасын көріп – қызын ал, / Аяғын көріп – асын іш.

Түрік:

Ана көрген маржан тізер, әке көрген мейман күтер (Anadan gören inci dizer; babadan gören sofrayazar).

Анасына қарап қызын ал, шетіне қарап матаны ал. (Anasına bak kızını al, kenarına bak bezini al).

Анасы шыққан бұтаққа қызы әткеншек байлар (Ananın çıktığı dala kızı salıncak yapar).

Сондай-ақ, кей мақал-мәтелге ананың баласына деген мейірімі, махаббаты да арқау болған.

Қазақ:

Енесі тепкен құлынның еті ауырмайды.

Ана алақанының аясы – / Ақ шынардың саясы.

Ананың көңілі балада, / Баланың көңілі далада.

Ананың сүті – бал, Баланың тілі – бал.

Бала ананың – бауыр еті, көз нұры.

Түрік:

Анасы басқан балапан өлмейді (Ananın bastığı civciv ölmez).

Ана, ананың жүрегі жанар (Ана, yürekten yana).

Анаңдай жан болмас, Бағдаттай жер болмас (Ана gibi yar olmaz, Bağdat gibi diyar olmaz).

Әрине, әкенің бала тәрбиесіндегі орны мен қамқорлығы жайлы айтылған мақал-мәтелдер саны аз емес. Дегенмен қазақта «Әкенің жақындығы жездедей-ақ» деген де мақал кездесетіні белгілі. Бұл әке мен баланың қарым-қатынасының өзге бір қырын ашып көрсетеді. Ал ананың балаға деген махаббаты шексіз, мейірімі мен қамқорлығы ерекше. Әйелде ана инстинкті бәрінен жоғары тұрады, жаратылыс заңы солай. Осы мәселелердің барлығы да мақалдарда көрініс тапқан. «Әкесіз жетім – жарты жетім, / Шешесіз жетім – шерлі жетім» деп анасыз баланың күні шермен өтетіні айтылады.

Қажет болса ана перзенті үшін өзіне төнген қауіп-қатерден де тайсалмайды, кей кезде ол тіпті ажалдың өзін жеңеді.

Қазақ:

Ана баласын арыстанның аузынан алады.

Түрік:

Бала тапқан әйел Әзірейілдің өзін жеңінті (Doğuran avrat Azrail'i yenmiş).

Ана – әр адамның өміріндегі қастерлі жан. Оның алдындағы перзенттік парызды өтеу оңай емес, дегенмен ананы сыйлау, құрметтеу, ақ сүтін ақтауға тырысу – әр баланың міндеті. Міне, осы мәселелер де мақалдарда көрініс тапқан.

Қазақ:

Анаңды Меккеге үш рет арқалап барсаң да, Қарызынан құтыла алмайсың.

Ана сүтін ақтамағанды / Ешкім мақтамайды.

Түрік:

Ана ақысы – Тәңірі ақысы (Ана hakkı Tanrı hakkı).

Түрік және қазақ мақал-мәтелдерінде әйелдің отбасында, қоғамда алатын орны да айтылады. Әйел қашанда еркектен бір саты төмен тұрады. Патриархал қоғамда бұлай болуы – қалыпты жағдай. Енді осы мәселелердің мақал-мәтелдерде қалай көрініс тапқанына назар аударайық.

Қазақ:

Алтын басты әйелден бақыр басты еркек артық.

Қатын бастаған көш оңбайды.

Байтал шауып бәйге алмас.

Түрік:

Әйелдің шамдалы алтын болса да, шырақты жағатын еркек (Kadının şamdanı altın olsa tuttu dikesek erkektir).

Еркектің физикалық күші басым болғандықтан әйел оның қорғауына мұқтаж.

Түрік: *Әйелді ері сақтар, ірімшікті тері сақтар (Avradı eri saklar, peyniri deri).*

Еркек пен әйелдің отбасындағы міндеті де мақал-мәтелдерде айтылып қойған. Еркек – түз адамы, оның қоғамдағы орны әйелге қарағанда жоғары. Әйелдің орны – от басы, ошақ қасы. Олай болса, әйел өз орнын біліп, үйдегі міндетін дұрыс атқаруы керек.

Қазақ:

Еркек түз сақтайды, / Әйел үй сақтайды.

Түрік:

Үйде үй қылатын әйел (Evi ev eden avrat).

Осы мазмұндас алтай мақалдарын қарастырған Н. Ойноткинова кей паремияларда еркектің ролі асыра бағаланатынын айтады Ол алтай мақал-мәтелдеріндегі ер мен әйел концептілерінің гендерлік айырмашылықтарға байланысты екенін айта келіп, бұл ұғымдардың семантикасы олардың интеллектуалдық және әлеуметтік ерекшеліктерінің сипаты көмегімен айқындалатынына тоқталады: «Дәстүрлі алтай қоғамы – патриархал қоғам, еркек әулеттің жалғастырушысы ғана емес, қорғаушысы да саналды, сондықтан мақал-мәтелдерде еркектің әйелден артықтығы баса көрсетіліп отырады, ал кейбірінде тіпті, еркектің қоғамдағы ролі асыра бағаланады: Алтын башты кадыттан / Арык башту эр артык ‘Лучше мужчина с худой головой, / Чем баба с золотой головой; ...» [3; 216-б.].

Дегенмен, мақал-мәтелдерде әйелдің жағымды бейнесі де кездеседі. Келесі бір мақалдарда әйел адал жар және отбасының ұйытқысы ретінде көрінеді.

Қазақ:

Жақсы әйел – / Теңі жоқ жолдас, / Түбі жоқ сырлас.

Үйді қырық еркек толтыра алмайды, Бір қатын толтырады.

Кей мақалдарда жақсы әйел мен жаман әйел қасиеттері салыстырыла отырып, қатар айтылады.

Қазақ:

Жақсы әйелдің қолы ұзын, / Жаман әйелдің тілі ұзын.

Жақсы қатын жүн қарыз алады, / Жаман қатын су қарыз алады.

Түрік:

Үйді үй қылатын әйел бар, үйді қирататын әйел бар (Avrat var ev yapar, avrat var ev yıkar).

Отбасын ұйытып ұстау, үйдің жанға жайлы, берекелі болуы, ішіп-жемнің мол болуы әйелдің қолында. Өйткені еркек түз адамы болғандықтан, оның тапқанын жеткізіп, ұқсата білу – әйелдің міндеті.

Қазақ:

Жаман қатын байына / Жалғыз атын сойғызар. / Жақсы қатын жолдасын / жоқтан құрап тойғызар.

Қатының жақсы болса, жұмақ үйінде, / Қатының жаман болса, тозақ үйінде.

Түрік:

Бір әйел арпа ұнын ас етер, бір әйел бидай ұнын тас етер (Kadın var, arpa unundan aş yapar; kadın var, buğday unundan keş yapar).

Ұяны ұрғашы құс салады (Yuvayı dişi kuş yapar).

Ат пен әйелде бақ бар (Atta, avratta uğur vardır).

Ал енді «Әйелдің сопысы – шайтанның мазағы» (*Kadının sofusu, şeytanın maskarası*) деген мақалға түрік ғалымы Ө.А. Аксой мынадай түсінік береді: «Сопы әйел шайтанның мазағына айналады. Өйткені мұндай әйел үйіне қарамайды, шаруасын істемейді. Осындай ғибадаттарының кесірінен өзінің басты ғибадатын атқара алмайды, яғни, үйіне, отбасына қарай алмайды» [1; 340-б.]. Осы мақалдың түсіндірмесінен-ақ әйел адамның басты ғибадаты, яғни міндеті – үй шаруасын тындыру, отбасын ұйытып ұстау, ері мен бала-шағасын күту екені анық аңғарылады.

Еркектің ел қатарына қосылуы, абыройлы, айналасына сыйлы адам болуы да әйелге қатысты екенін көрсететін мақалдар де жетерлік.

Қазақ:

Жақсы әйел жаман еркекті зор етеді, / Жаман әйел жақсы еркекті қор етеді.

Жаман еркектің басын / Жақсы қатын хан қылады,

Жақсы еркектің басын / Жаман қатын даң қылады.

Түрік:

Күйеуін уәзір қылатын да, жер қылатын да әйелі (Kocasını vezir eden de rezil eden de karısıdır).

Кейбір мақалдарда жақсы әйел мен жақсы ат, жаман әйел мен жаман ат арасында параллелизм жүргізіліп, жағымды және жағымсыз қасиеттер сипатталады.

Қазақ:

Атың жебір болса, Құдайдың бергені, / Қатының жебір болса, Құдайдың ұрғаны.

Атың жаман болса, / Арманың кетеді. / Алғаның жаман болса, / Мейманың кетеді.

Жаман қатын, шабан ат, өтпес пышақ, / Ер жігітті береді ажалға ұстап.

Осы сынды мақалдар әйелдің халық ұғымындағы жаман, жақсы образын сомдайды, жағымды, жағымсыз қасиеттерін көрсетеді.

Еркектің міндеті – елін, жерін қорғау, елдің адамы болу болса, әйелдің міндеті – жар болу, ана болу. Қызды құтты орнына қондыруға, ұзатуға қыз бала туғаннан бастап дайындалу қажеттігі мақал-мәтелдерде айтылған.

Қазақ: *Жол мұраты – жету, / Қыз мұраты – кету.*

Түрік: *Он бестегі қызды не ерге беру керек, не қара жерге (On beşindeki kız, ya erde gerek ya yerde).*

Қыз бесікте, жасауы сандықта (Kız beşikte, çeyiz sandıkta).

Қызды қыз кезінде көрме, келін болғанда көр, келін болғанда көрме, бесіктің жанында көр (Kızı kızken görme, gelinken gör; gelinken görme, beşik ardında gör).

Сонымен бірге қазақ және түрік мақал-мәтелдерінде әйел ақылсыздау, кесір жан ретінде де көрініс береді.

Қазақ:

Әйелдің шашы ұзын, ақылы қысқа.

Бір әйелдің қырсығы қырық есекке жүк болады.

Түрік:

Әйелдің ақылы – бір, еркектің ақылы – тоғыз (Kadının bir akli, erkeğin dokuz akli vardır).

Мұнымен қоса әйел – айлакер, еркекті алдап, айтқанмен жүргізуді де білетіні сөз болады.

Қазақ:

Бұлт шығып, жаңбыр жаумай, елді алдайды, / Әйелдің айлакері ерді алдайды.

Түрік:

Әйел айласымен еркекті жеңер (Kadının fendi erkeği yendi).

Сондықтан әйелге сенбеу керектігі де сөз болады:

Түрік:

Әйел сияқты дұшпан болмас, күлер, сыр бермес; Ит секілді дос болмас, ұлыр, білдірмес (Avrat gibi düşman olmaz, güler bildirmez; köpek gibi dost olmaz, ulur bildirmez).

Ат пен әйелге сенім жоқ (At ile avrada inanılmaz).

Тағы бір мақалдарда әйелдің еркекті жолдан тайдырушы, азғырушы екені де айтылады.

Қазақ: *Құнажын көзін сүзбесе, бұқа жібін үзбейді.*

Түрік: *Қаншық құйрығын бұлғамаса, арланы артынан жүрмес (Dişi köpek kuuyruğunu sallamayınca, erkek köpek ardına düşmez).*

Әйел – еркектің шайтаны (Kadın erkeğin şeytanıdır).

Әйелге қатысты түрік, татар, қазақ мақал-мәтелдерін мысалға келтіре отырып, Березин еңбегінде мынадай қорытынды жасайды:

«Осы келтірілген мақал-мәтелдерден түркі тайпаларының әйелге деген көзқарасы Исламның ықпалымен бірте-бірте қалай өзгергенін көруге болады: әуелі әйел ердің бақыты мен қазан-ошақ иесі саналса, кейіннен тәтті уға теңеледі. Бұл соңғы мақалдың Осман түріктеріне тиесілі екенін аңғару қиын емес». [4; 97-б.].

Сондай-ақ әйелді еркектен қор жаратылыс ретінде қарауға болмайтынын білдіретін, әйелдің өзіндік орнын көрсететін де мақалдар бар.

Қазақ: *Әйел жерден шыққан жоқ, / О да еркектің баласы. / Ерлер көктен түскен жоқ, / Әйел оның анасы.*

Әйелді жаман десең, / Анаң соның ішінде.

Түрік: *Еркек арыстан арыстан болғанда, ұрғашысы арыстан емес пе? (Erkek arslan arslan da dişi arslan arslan değil mi?)*

У. Башаран мақал-мәтелдердегі әйел бейнесін қарастырған мақаласында әйелдің тек екі әлеуметтік рольде ғана жақсы көрініп, оң қабылданатынын айтады. Бұлар – ана мен әже ролі. Автор мақал-мәтелдерді келтіре отырып, патриархалды қоғамда әйел үшін ең идеал әрі дұрыс позиция ана болу екеніне қатысты қорытынды жасайды [5; 72-б.]. Сонымен бірге автор әйелге қатысты бірнеше тілдегі мақалдарды зерделей келе, әйелге жүктелген төрт міндет барын айтады. Бұл жерде ол М. Шиппердің әйелдің мақал-мәтелдерде айтылатын төрт

міндетіне қатысты пікірін келтіреді. М. Шиппер жүзден аса тілдегі мақалдарды салыстыра келе, әйелге жүктелетін міндеттерді көрсетеді: «Әлем бойынша мақал-мәтелдерде әйел атқаратын төрт негізгі міндетті «төрт С» ретінде түйіндеуге болады: childcare (бала күтімі), cleaning (тазалық), cooking (ас пісіру), crafts (ісмерлік) сөздерінің бас әріптері». [6; 259-б.].

Ал ағылшын паремияларындағы әйел концепті қарастырылған мақалада авторлар мақал-мәтелдерде әйелге еркектің көзімен қарап, баға беру басым екеніне тоқталады: «Жоғарыда айтылған зерттеу нәтижелеріне сәйкес, бұл жерде тілдік андроцентризм орын алатынын байқауға болады. Яғни, паремиялардың көпшілігі ерлердің көзқарасын білдіріп, еркектің басымдығын көрсетеді. Әрине, әйел образы тек жағымсыз жағынан сипатталмайды. Мұны әйелге деген жағымсыз көзқарас дегеннен гөрі, тенденция деп қарастырған дұрыс болар. Бірақ белгілі бір деңгейде андроцентризмнің бары рас».

Авторлар сондай-ақ әйел тақырыбына қатысты өздері қарастырған мақал-мәтелдерді үш топқа бөлуге болатынын айтады: әйелдің жалпы табиғатын сипаттайтын паремиялар; әйелге баға беретін паремиялар; әйел ана ролінде көрініс беретін паремиялар [7; 22-б.].

Жалпы алғанда патриархал қоғамда мақал-мәтелдерде әйелге осы тұрғыдан баға берілетіні байқалады. Түркі халықтарының мақал-мәтелдері жөнінде де осылай айта аламыз. Қазақ және түрік паремияларында әйел бейнесі көп жағдайда ана ретінде көрініс табады. Сонымен бірге әйелге жақсы, жаман деп баға беріліп, жағымсыз қасиеті сыналады, жағымды қасиеті мақталады. Оның жақсы не жаман болуы үйдегі міндетін қалай атқаратынына, әдепті қалай сақтайтынына, ерін қалай сыйлап, баласын қалай күтетініне байланысты. Қосағына адал жар болып, үй шаруасын дөңгелетіп әкетсе, ерін сыйлап, ел алдында иба-әдеп сақтаса, ісмер, шебер болса, әйелдің жақсы болғаны. Патриархал қоғамда андроцентристік көзқарас басым болатыны белгілі. Гендерлік мәселелер түрлі қырынан зерттеліп, алуан пікір туып жатқан қазіргі кезде де мұндай мазмұндағы мақал-мәтелдер маңызын жоғалтқан жоқ. Дегенмен, «*Байтал шауып бәйге алмас*», «*Әйел бастаған көш оңбайды*» секілді мәтелдерге түрлі көзқарас бары рас. Мақал-мәтелдеріміз бабадан қалған рухани мұра ретінде сақталатыны анық, бірақ қоғамдық өмірде әйелдің ролі мен қызметі өзгерген сайын кей паремияларымыз даусыз пікір, талассыз ақиқат ретінде қабылдана бере ме, жоқ па, міне, бұл – әлі де зерттелетін мәселе.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Aksoy Ömer Asım. Atasözleri Sözlüğü. – İstanbul: İnkılap, 2013.
2. Қайдар Ә. Халық даналығы. – Алматы: Тоғанай Т.
3. Ойноткинова Н.Р. Алтайские пословицы и поговорки. Поэтика и прагматика жанров. – Новосибирск, 2012.
4. Березин И.Н. Народные пословицы турецкого племени. – СПб., 1856.
5. Uğur Başaran. Atasözlerinde Kadın Algısı. 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi. Türk Halk Edebiyatı. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019.
6. Schipper Mineke. Erkek Acı Çeker Kadının Ruhunu Duymaz // Dünya Dillerinden Atasözleriyle Kadınlar. – İstanbul: NTV Yayınları, 2010.
7. Самбаева З.Р., Шамилева Р.Д. Концепт «женщина» в английских паремиях // Научные известия, 2020, №18.
8. Қазақтың мақал-мәтелдері / Құраст. Ә. Тұрманжанов, К. Ахметбекұлы. – Алматы: Паритет, 2004.

Әкімова Тоғжан,

М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты,
ҚазҰУ докторанты,
Алматы қ., Қазақстан,
togjan_akim@mail.ru

«ЕР ТАРҒЫН» ЖЫРЫНЫҢ ЗЕРТТЕЛУ ТАРИХЫ

Аңдатпа. Мақалада «Ер Тарғын» жырының Кеңес кезеңінен бастау алған зерттелу тарихы туралы жазылған. Сол кезден бастап-ақ зерттеушілердің жырдың тарихилығына назар аударғаны туралы айтылады.

Кілт сөздер: эпос, нұсқа, ноғайлы дәуірі, мәтін.

Аннотация. В статье рассматривается история изучения эпоса «Ер Таргын», восходящего к советскому периоду. С того периода исследователи обратили внимание на историчность эпоса.

Ключевые слова: эпос, версия, ногайская эпоха, текст.

Annotation. The article examines the history of the study of the epic «Er Targyn», dating back to the Soviet period. Since that period, researchers have paid attention to the historicity of the epic.

Keywords: epic, version, Nogai epoch, text.

Қазақ батырлары ғасырлар бойы елін жаудан қорғап, жерін дұшпандардан сақтап келген. Азаттық пен еркіндікті аңсаған батырларымыздың жорықтары халық аузында ұрпақтан-ұрпаққа айтылып келді. Тәуелсіздік жолындағы күрескерлердің қатарында Қобыланды, Орақ, Мамай, Қарасай, Қазі, Ер Тарғын сияқты батырлар болды.

Қазақ халқының «Ер Тарғын» жыры – көркемдігі жоғары эпикалық туындылардың бірі. Қазан төңкерісіне дейін «Ер Тарғын» жыры арнайы зерттелген жоқ. Аталған жыр туралы ғылыми пікірлер мен зерттеу еңбектер Кеңестік дәуірде ғана туа бастады. «Ер Тарғын» жыры туралы алғаш ғылыми ой-тұжырымдар түйіндеп, пікір айтқан М.Әуезов болды. Мұнан кейін Қ.Жұмалиев, С.Мұқанов, Ә.Марғұлан, Ә.Қоңыратбаев, М.Ғабдулин, Т.Сыдықов Р.Бердібаев, Ш.Ыбыраев сияқты ғалымдар жыр туралы өз пікірлерін білдіріп, еңбектерінде жырдың нұсқалары, сюжеттік ерекшеліктері, поэтикасына тоқталып кеткен.

XX ғасырдың басында қазақ әдебиеттануы ғылым ретінде қалыптаса бастаған кезде жазылған М.Әуезовтің 1927 жылы Қызылордада басылып шыққан «Әдебиет тарихы» атты зерттеуі құнды еңбектердің қатарына жатады. Бұл жас ғалымның әдебиет саласында тұңғыш рет жазған оқулығы, алғашқы бастама. Ол осы зерттеуге жазған алғы сөзінде: «Нағыз тарих сөзі мен бұның мөлшерінің арасында шалғайлық болып кетуі мүмкін. Ондайлық

адасқан жері болса, кітаптың тарихсыз заманда шыққанын еске алуды тілейміз», – деп ескертеді. Ғалым қазақ қаһармандық эпосын «аға батырлар», «іні батырлар» деп жіктеген. Ұлы батырларға Едіге, Қобыланды, Ер Тарғын, Ер Сайын мен Нәрікұлы Шора батырды, ал кіші батырларға Қамбар мен Алпамыс батырды жатқызды. Ұлы батырларды ру басшысы, ел қамқоры деп, ал кіші батырларды хандық билік әлсіреген тұста шыққан деген пікір айтқан. Жырдың ерте заманда туғанына байланысты Тарғынды «...жеке-жеке рулардың ноғайлымен көрші қонып сыбайлас болып, Орта Азия тарихында сонымен қатар шығып, жақын руларша, ыстығына күйіп, суығына тоңып жүрген кездерін білдіретін әңгіменің бірі» деп, жалпы түрік еліне ортақ батыр ретінде қарастырады.

М.Әуезов өз еңбегінде: «Түрік жұртының ескілігінде ...батырлар жорығын көп әңгіме қылған, көп көтеріп, қызықтаған кез Алтын орданың кезі сияқты», – деген ой айтады. Жырдың тууына негіз болар тарихи себептердің бірі Алтын орда кезіндегі сөз өнерін қадір тұтқан жұртшылықтың рухани қажеттілігінің талап-тілектерінен туындаған сияқты.

Ә.Бөкейханов 1923 жылы Мәскеуде «Қыр баласы» деген бүркеншек есіммен жарияланған мақаласында: «Бұл жырды В.В. Радлов жазып алған. Мен қара сөзбен жазғанын қысқартып өлеңімен жазған жерлерін өлең дедім» деп жырдың халық арасында таралып жүрген нұскасына жақындатып түзегенін айтады. Ә. Бөкейханов жырдың соңына жазған түсінігінде қазіргі Батыс Қазақстан облысының елді мекендерінде Ер Тарғын есімімен байланысты жер-су аттары көптеп кездесетіндігіне тоқтала келіп ойын былайша қорытындылайды: «Ер Тарғын Қырымда болсын, Еділ Жайықта болсын, ноғайлы елінің тумасы, өнер қылған елі ноғайлы, жүрген жері: Қырым, Еділ, Жайық», – дейді. «Ер Тарғын» жырын зерттеуші ғалымдарды бірден-бір толғантқан мәселелердің бірі жырдың тууына себеп болған тарихи жағдайлар. Бұл жөнінде ғалымдарымыздың пайымдаулары бірін-бірі жетілдіріп, толықтырып отыруымен қатар өзіндік ой-қорытындыларымен де ерекшеленіп отырады. Яғни, ғалым Ер Тарғынды «ноғайлы елінің тумасы» деп қарау арқылы жырдың тууына себеп болған тарихи жағдайды «ноғайлы заманындағы қоғамдық ахуалмен байланыстыруға тырысады.

С.Сейфуллин 1931 жылғы «Қазақ әдебиеті» атты еңбегінде «Қобыланды», «Ер Тарғын», «Ер Сайын», «Ер Қосай», «Қамбар», «Ер Көкше», «Ер Қосай» сияқты жырлардың мазмұнымен таныстырып, тақырыптық талдау жасайды. «Ұлы батырлар» және «кіші батырлар жыры» деп жіктеуге қарсы өз тұжырымдарын көрсетті. «Тарғынның әкесі – Естерек. Ер Тарғын да, Естерек те тарихи кітаптарда және ескі ел әдебиетінде ноғайлылардың белгілі адамдары», – деп жырдың тарихилығы жайлы мәлімет береді. С.Сейфуллин эпостың туу кезеңін Орманбет өлген соң, ноғайлының 3-4 бөлікке бөлініп, ыдыраған кезіне апарады. Ер Тарғынды ноғайлының батыры деген тұжырым жасап, «Естерек баласы Тарғын батырды Мұрат ақын да жыр қылған» деп «Шалгез» жырынан үзінді келтіреді:

Көк сүйір атты борбайлап,
Қамалды бұзған айқайлап,
Оның бір несін сұрайсың?

Ол кісінің ішінде,
Ылғидан жалғыз аттанған,
Естерек ұлы Тарғын бар...

С.Сейфуллин «Қазақ әдебиеті» оқулығында «Ер Тарғынның» Марабай нұсқасын талдайды да, сол мәтінді «Батырлар жырларының жинағында» жариялайды.

М.Әуезовтің пікірінше Ер Тарғын Алтын Орда құлап, жеке рулардың ыдыраған кезіндегі батыр. Бұл кезеңдегі эпостың тарихқа қатысы жөніндегі пікірлерде тарихқа тікелей байланыстыру басымдық алды. Дегенмен эпостану ғылымын дамытуда олардың қай-қайсысының бағалы тұстары бар. 1939 жылы М.О. Әуезов Л. Соболевпен бірігіп жазған «Эпос и фольклор казахского народа» деп аталатын ғылыми еңбегінде батырлар жырының тарихи шындыққа қатысы жөнінде өзіндік ой қорытындыларын жасай келіп, Ер Тарғын туралы жыр XV-XVI ғғ. Қырым хандығындағы өзара қақтығыстар негізінде туғанын пайымдайды. Сондай-ақ жыр көркемдігінің жоғары деңгейін бағалай келіп, Ақжүністің Қартқожаққа айтқан сөзі, Ер Тарғынның толғауы, Тарлан атты сипаттаған тұстары ел арасында жеке туынды ретінде кең таралғанына назар аударады. Осыған орай батырлар жыры тұрмыс-салт жырлары мен жекелеген өлеңдер негізінде эпосқа айналуы мүмкін деген пікір айтады.

Ә.Марғұлан 1946 жылы Мәскеуде «Қазақ халқының эпикалық әңгімелері» атты докторлық диссертациялық жұмысындағы «Ноғайлы-қыпшақ, қазақ дәуірлерінің жырлары» тарауында ноғайлы-қыпшақ жырын үш дәуірге бөледі:

Алтын Орда ұлысының құрылу мен күшейген кезін көрсететін жырлар («Ер Сайын», «Бөген батыр»);

Алтын Орда ұлысының ыдырай бастаған кезін көрсететін жырлар («Едіге», «Нұрадын», «Қобыланды»);

Алтын Орданың әбден ыдырап, тозып, «Ноғайлының босқыны» деп аталатын күйзеушілікке ұшыраған кездегі жырлар «Шора», «Орақ-Мамай», «Мұса хан Қазтуған», «Қарасай қазы», «Ер Тарғын». Осы жырлардың әрқайсысына жеке-жеке тоқталады. «Жырға негіз болған оқиға қалмақтардың Еділ, Жайық бойына келіп, ноғайлы-қазақтармен жер үшін жаулау-суы, оған қарсы Қырымнан әскер шығуы. Мұндай оқиғалар, көбінесе XVI ғасырдың соңында, XVIII ғасырдың бас кезінде болған» деп жырды XVI ғасырдың соңғы кезінде Астрахан хандығының құлауына байланысты және XVII ғасырдың басында ноғайлы-қазақ пен қалмақтың қоныс таласына байланысты пайда болған деп топшылайды. Жырдың тарихилығына назар аударған Ә.Марғұлан ноғайлы-қазақ басынан кешірген оқиғалар туралы бірқатар тарихи деректер келтіреді.

Академик М.Әуезовтің басшылығымен фольклорды зерттеу ісі қолға алынып, нәтижесінде 1948 жылы қазақ фольклоры мен эпосына арналған алғашқы ұжымдық еңбек «Қазақ әдебиеті тарихының» 1-томы жарияланды. Ол жинақтағы батырлық жырлар туралы тарауды жазған Қ.Жұмалиев: «Ер Тарғын» жырының бізге мәлім екі-ақ түрі бар. Біреуі қазақ тіліндегі 1923 жылдан басылып жүрген жыр да, екіншісі – Радловтың Қырым елінен терген

әңгімелер жинағында басылған «Ер Тарғын» атты ертегі» деп жазады. Еңбекте жырдың композициялық және тілдік ерекшеліктері сөз болады. Ғалым 1958 жылы «Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері» атты еңбегінде жырдың дәуірін көрсетіп, жырдың нұсқаларын сипаттап, көркемдік ерекшелігіне тоқталады. «Қобыланды», «Қамбар», «Ер Тарғын», «Алпамыс» жырларының негізгі идеясы өз Отанын басқа елдің шабуылынан қорғау, жау қаншама көп, қаншама күшті болса да халық өз батырларын үстем етеді. Қандай қиыншылық болса болсын, батырлар жеңіп шығады, оларды алмақ болған сыртқы жаулар да, аяғынан шалмақ болған пасық ішкі жаулар да апатқа ұшыраған деп эпостың сипатын аша түседі.

1958 жылы М.Ғабдуллин «Қазақ эпосы» жинағы мен 1963 жылы «Батырлар жырының» 1-томына жазған алғы сөзінде «Ер Тарғын» жырының ерекшелігіне тоқталады. 1960 жылы жарық көрген «Қазақ әдебиетінің тарихындағы» «Ер Тарғынға» арналған тарауды Қ.Жұмалиев жазған. Онда жырдың нұсқалары аталып, солардың ішінде Марабай жырлаған нұсқасы талданады. Жыр турасында М. Ғабдуллин: «Ал бұл жырға айрықша көңіл аударып, зерттеу еңбектер жазған Қ.Жұмалиев болды. Ол «Ер Тарғын» жырын орта мектептерге арналған оқулық көлемінде, қазақ эпосы жайында жазған монографиясында және «Қазақ әдебиетінің тарихы» атты кітапқа енген зерттеуінде сөз етті» – деп, Қ. Жұмалиевтің «Ер Тарғын» жырын бірден-бір терең зерттеген ғалым екендігін аша түседі.

Қ. Жұмалиев 1958 жылы жарық көрген «Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері» еңбегінде «Ер Тарғын» жырының сол кезге дейін 8 рет басылып шығуын әдебиет тарихын зерттеуші ғалымдар арасында алғаш хронологиялық жағынан көрсете келіп, солардың арасынан мазмұны мен көркемдігі жағынан құндысы Н.Ильминскийдің 1862 жылы Табын Марабай ақыннан жаздырып алып, Қазанда бастырған нұсқасы деп біледі. Сонымен қатар, жоғарыда аталған 8 басылымның ішінде Д.Н.Саркиннен өзгелерінікі Н.Ильминскийдің Марабай жыраудан жазып алған нұсқасымен бірдей екендігін дәлелдейді. Ғалым Д.Н.Саркин бастырған «Ер Тарғын» жырының сюжет желісіне, көркемдік қуатына қатысты: «Қорыта келгенде, Саркин жинаған «Ер Тарғын» жыры Ильминский бастырған Марабай вариантынан нағұрлым әлсіз. Марабайда асқақ сөз, әдемі суреттермен берілетін көптеген эпизодтардың тұрпайы жай сөздермен берілуі, қатысушылардың портрет, мінез-құлық, іс-әрекеттерін жеріне жеткізе суреттеп айтылмауы жинақтала келіп, жырдың жалпы көркемдігіне нұқсан келтіріп өте төмендетіп жібереді. Сондықтан бұл жырды «Тарғынның» варианты ретінде ұсынуда, не өзін жеке кітап ретінде бастыру да дұрыс болмас еді. Бұл жыр кейбір түсініксіз, не екіұшты мағына беретін сөздердің мағынасын анықтайтын комментаторлар үшін ғана керекті тәрізді», – деген қорытынды шығарды.

1972 жылғы В.Жирмунскийдің «Тюркский героический эпос» атты еңбегінде Сыпыра жыраудың бейнесі туралы айта келіп жырдың тарихилығына тазар аударады: «Супрад-жырау выступает в той же роли мудрого певца и патриарха своего ногайского народа в казахской поэме «Ер Таргын», примыкающей к тому же циклу. Богатырь Ер Таргын, сын Эстерека, лицо историческое, был также отдаленным потомком Идиге».

1953 жылы Қазақ КСР ҒА-ның Президиумының ұйымдастыруымен өткен дискуссиядан соң «Ер Тарғын» мен «Қамбар батыр» жырларынан өзге эпостық мұраларға тыйым салынды. Өйткені, Қамбар батыр кедей ортадан шыққан аңшы болса, Тарғын өз елінен жырақта жүрген, шыққан тегі белгісіз батыр.

Қорыта айтқанда, «Ер Тарғын» жыры XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында әр түрлі аймақтардан, негізі батыс өңірден жиналып, өткен ғасырда жиі жарияланған фольклорлық туындылардың бірі. «Ер Тарғын» жыры туралы зерттеу жұмыстары әр кезеңде әр түрлі деңгейде қарастырылды, әлі де жалғасын табады.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Ташкент, 1927.
2. Жұмалиев Қ. Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері. – Алматы, 1958.
3. Орлов А.С. Казахский героический эпос. – Москва. 1945.
4. Ғабдуллин М, Сыдықов Т. Қазақ халқының батырлық жыры. – Алматы, 1972.
5. Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. – Алматы, 1991.
6. Бердібаев Р. Эпос – ел қазынасы. – Алматы, 1993.
7. Ыбыраев Ш. Эпос әлемі. – Алматы 1993.
8. В.М.Жирмунский. Тюркский героический эпос.– Ленинград, 1974.
9. «Қазақ әдебиетінің тарихы» . 1 том. – Алматы, 1960.

Салтақова Жанат Тоқтарқызы,

М.О.Әуезов атындағы Әдебиет
және өнер институтының
ғылыми қызметкері,
aibolanel_27@mail.ru

ҚАЗАҚ ШЕЖІРЕ ЖЫРЛАРДАҒЫ УАҚЫТ ПЕН КЕҢІСТІК ҰҒЫМЫ

Аңдатпа. Қазақтың көптеген дарынды ақын-жыраулары кестеленген немесе ауызша тараған қарасөз шежірелерді аңыз-әңгімелерге үйлестіріп, көлемді жыр-дастандарға айналдырды. Олардың эпикалық сипат алуы – жадта тез сақталып, ұзақ уақыт есте қалуына, таралу өрісінің кеңеюіне ықпал етті. Бұл үрдіс әр азаматқа елінің өткен тарихын, тілін, дінін, әдет-ғұрпын, салт-дәстүрін, жалпы рухани болмысын ұмытпауға, ұлттық моралдық-этикалық, құқық тық заңдылықтарды сақтауға мүмкіндік берді. Әсіресе жеті атаға дейін қыз алыспау сияқты тек қазақ халқына тән ұлттық ұстаным ұрпақтан ұрпаққа ұласып, XXI ғасырдағы жаһандану кезеңінің жастарына аманат болып отыр. Қазақ әдебиеті тарихында шежіре жырлардың шығу тегі мен дамуын жан-жақты саралап, өзге халықтардың

шежіре жырларымен салыстырылып, жанрлық сипатын анықтау және поэтикалық ерекшеліктерінің алғаш рет арнайы ғылыми-зерттеу нысанына айналуы – тақырыптың өзектілігін көрсетеді.

Аннотация. Талантливым казахским акынам и жырау удалось запечатлеть письменные и устные летописи в легендах и рассказах и превратить их в эпические сказания. Их эпический характер способствовал тому, что они оперативно фиксировались в памяти и запоминались надолго, расширяя поле их бытования и распространения. Данный процесс позволял каждому гражданину помнить об историческом прошлом, язык, религию, обычаи, традиции, духовное наследие, сохранять национальные морально-этические и правовые законы. В частности, национальная позиция казахского народа, такая как запрет на связывание узами брака до седьмого колена, передавалась из поколения в поколение и на сегодняшний день эти правила перенимает уже поколение XXI века. Такие задачи как уточнение вопросов о происхождении и развитии родословных сказаний в истории казахской литературы, определение их жанровой специфики путем сопоставления с жырами других национальных литератур, а также изучение их поэтических особенностей, раскрывают актуальность данного исследования.

Abstract. Talented Kazakh akyns and zhyrau managed to capture written and oral chronicles in legends and stories and turn them into epic tales. Their epic character contributed to the fact that they were promptly fixed in memory and remembered for a long time, expanding the field of their existence and dissemination. This process allowed each Kazakh to remember language, religion, customs, traditions, spiritual heritage of the historical past and to preserve national moral and legal laws. In particular the national position of Kazakh people, such as the prohibition on binding by marriage up to the seventh tribe, was passed from generation to generation and for today these rules are taken over by the generation of the XXI century. Such tasks as clarification of questions about origin and development of genealogical tales in the history of Kazakh literature, determination of their genre specificity by comparing them with genealogical tales of other national literatures, as well as study of their poetic features, reveal the urgency of this study.

Әлемдік әдебиет тарихында қазақ сөз өнерінің өзінік орны бар. Сандаған замандар бойы қалыпта сқан әдеби жанрлар жүйесі ұлт руханиятымен бірге жасасып, сабақтастық тауып келеді. Кез-келген жанрдың қалыптасуы, дамуы, даралануы поэтикалық ерекшеліктеріне байланысты екені мәлім. Ғалымдар Ш.Уәлихановтың, А.Байтұрсынұлының, Х.Досмұхамедұлының зерттеулерінде қазақ әдебиеті жанрлары тұңғыш рет жүйеленіп, ғылыми бағыт-бағдарлар жазылды. Атап айтсақ, А.Байтұрсынұлы «Әдебиет танытқышында» «әуезе» терминіне мынадай анықтама береді: «Әуезе әңгімесінің айтатын түріне қарай бірнеше тарауға бөлінеді. Біреулері өткенді сөз қылғанда, уақыт сарынымен айтады, екіншілері біреуден біреуді туғызып, туыс сарынымен сөйлейді, кейбіреулер өз заманындағы

болған уақиғасын сөйлегенде, кей өткен замандағы уақиғаның әңгімесін сөйлейді. Біреуі бір адамның өмірін, яки мінезін әңгіме қылғанда, бүтін жұрттың өмірін, яки мінезін әңгіме қылады. Сондықтан, әуезелердің мынадай тараулары болады: 1) шежіре, 2) заман хат, 3) өмірбаян, 4) мінездеме, 5) тарих, 6) тарихи әңгіме» [1, 398]. Өмірбаян, мінездеме, тарихи әңгіме, заманхат, шежіре сияқты әуезе түрлері әлем әдебиетіндегі белгілі шығармашылық тұлғалардың әдеби мұраларында кездесетіні мәлім.

Жырлаушылар шежірелік шығармалар да халық ауыз әдебиетінің және жазба мұралардың дәстүрлі бейнелеу құралдарын шығармашылықпен жетілдіре отырып пайдаланған десе болады. Шежіре авторлары жеткен көркемдік жетістіктер тарихи шындықты ажарландырып, шығармадағы тарихи шындық пен дәуір тынысын шынайы көрсете білген. Шежірешілердің негізгі нысанасы тарихи заманның шындығын бұрмаламай жеткізу болса керек.

Әлемдік әдебиеттану ғылымында, атап айтқанда Рим әдебиетінде тарихи-әдеби шығармаларды әдіснамалық тұрғыда зерттеудің «Көркем тарихнаманың поэтикасы» атты қалыптасқан мектебі бар. Сонымен қатар Т.А.Миллердің, Г.Н.Кузнецованың [2], С.С.Аверинцевтің [3] зерттеулерінде тарихи-әдеби шығармалардың жанрлық сипаты ғылыми негізде дәйектеледі. Әдебиеттану ғылымында «көркем тарихнама» атауымен қарастырылып жүрген ғылыми-әдіснамалық тұжырымдама шығарманың тарихилығына негізделіп, поэтикалық ерекшеліктерін анықтайды. Ежелгі Рим әдебиетінің белгілі ғалымдары Цицерон, Квинтилиан, Лукиан, т.б. әрі әдеби, әрі тарихи шығарма жанрына жататын туындылар туралы ой-пікірлер айтқан.

Поэтиканы тарихи бағытта қарастырудың тәжірибесі орыс әдебиеттанушы ғалымдарынан бастау алады. Атап айтсақ, В.М.Жирмунский, О.М.Фрейденберг, Е.М.Мелетинский, В.Я.Пропп, А.Я.Гуревич, Д.С.Лихачев, М.М.Бахтин, Н.И.Конрад т.б. Сонымен қатар отандық ғалымдарымыз Қ.Жұмалиев, З.Ахметов, Р.Нұрғалиев, Р.Бердібаев, С.Қасқабасов, О.Нұрмағамбетова, Б.Әзібаева, Б.Майтанов, А.Темірболаттың т.б. ғылыми еңбектерінен поэтиканың түп-тамырын ұлттық фольклор мен әдебиет деректерінің негізінде іздестіру керек екендігін ұғынамыз. Тарихи поэтиканың теориясы туралы жазылған еңбектер де көптеп кездеседі. Әдебиет пен фольклордағы көркемдік пішіндердің объективті түрде пайда болуы, қалыптасып, дамуын қарастыратын «тарихи поэтика» атты терминді орыс халқының танымал ғалымы А.Н.Веселовский енгізген.

Эпостық жырлардағы уақыт пен кеңістік ұғымдары ғалым Ш.Ыбраевтың тұжырымдауы бойынша, халықтың дәстүрлі түсінігін, дүниетанымын, оның даму жолдарын анықтауға септігін тигізеді, ұлттық ойлау жүйесінің қыр-сырын, типтік ерекшеліктерін ажыратуға көмектеседі. Сондай-ақ, ғалым көркемдік ойлаудың даму сатылары, уақыт пен кеңістік ұғымдарының түрлі сипаты толып жатқан жанрлардың қалыптасу, өсу жолдарын да көрсетеді деп саралайды. Әдебиет пен өнердегі ырғақ, цикл, бейнелеу тәсілдері де уақыт пен кеңістік туралы түсініктердің тарихымен сабақтас, ал халық ауыз әдебиеті мен жазба әдебиеттің қатысы да осы ұғымдар арқылы ажыратылатынын атап көрсетеді [4, 90]

Шежірелердегі уақыт межесі – қазақ халқының дәстүрлі таным-түсінігі бойынша ұрпақтардың рет саны арқылы да белгіленеді. Мысалы, «Хан Жәнібектің уақытында», «Біздің ең үлкен жетінші атамыз Кенжеғұлдан басталған аңшылық, саятшылық әлі күнге дейін атадан балаға мұра болып ауысып, ата кәсібіміздей қалыптасып кетті», «Былайша атамыз қазақ Әнас әулиеден оныншы атада дүниеге келіп, атамыз Қазақ балалары үшінші және төртінші атаға жеткен кезде Бұқараға қараған жерге келген еді», «Жетінші атамыз Наймантай батырдың Тәуке хан құзырында жүрген кезі еді» деп басталатын шежірелерде айтушы да, тыңдаушы да қай кездегі оқиғаны айтып отырғанын межелей алады. Және шежірелік уақыт межесін туыстық атаулар (жеті ата, баба, ата, әке, бала, немере, шөбере, шөпшек) арқылы болжау да кеңінен қолданады. Ғалым А.Сейдімбек өзінің қазақ шежірелері туралы зерттеу еңбегінде «шежірелік уақыт» деген терминге тоқталады. Ғалым баспа бетін көрген, мұрағаттарда сақталған, өзі жинаған мыңға тарта шежірені салыстырғанда, барлық шежіреге ортақ заңдылық бар екенін байқап, мынадай тұжырым жасайды: «Ол – қазақ шежіресінің ХХІ ғасырға дейін түзілген нұсқалары негізінен 19-22 атамен (буынмен, ұрпақпен) шектелетіндігі. Рас, діни-мифологиялық деректерге сүйене отырып түзілген шежірелердің 50-60, тіптен 100-150 атаға дейін ұласатындары бар. Алайда мұндай шежірелердің бас жағы бірыңғай яхудилік-христиандық, арабтық-парсылық, және түркілік-моңғолдық атау-есімдермен түзілгенімен, кейінгі 19-22 атасы таза алаштық-қазақтық атау-есімдер мен айғақ-деректер болып келеді» [5, 59].

Зерттеуші шежірелік уақытта төрт қыртыс (қабат) бар екенін тарихи деректерге сүйене отырып дәлелдеуге тырысады. Олар: 1. яхудилік-христиандық; 2. арабтық-парсылық; 3. түркілік-моңғолдық; 4. алаштық-қазақтық.

Ғалымның яхудилік-христиандық қыртыс дегені – қазақ шежірелерінде «Тәурат», «Библияда» кездесетін сюжеттер мен кісі есімдерінің кездесуі. Арабтық-парсылық қабат – VIII–IX ғасырлардағы ислам дінінің ықпалымен пайда болған сюжеттер мен кісі есімдері, Адам ата мен Хауа анадан басталған, қазақтың шыққан тегін Аннас сахабаға, одан әрі Нұх пайғамбарға тірейтін шежірелер. Қазақ шежіре жырларының басым көпшілігінде осы уақыт табы бар. Әр жырлаушының шеберлігіне қарай Құран хикаяларымен толықтырылған жырлар да кездеседі.

Атасы бұл халықтың Аннас екен,
Адамның қатардағы данасы екен.
Болыпты сол кісінің үш қатыны
Атамыз кіші қатын баласы екен.
(«Сатыпалдин Файзолла қаридің өлең-шежіресі»)

Баласы Аннас баба – Қазақ, Созақ,
Өзбек – кенжесі деп хатқа жазад.
Созақтан Ноғай атты бала туып,
Атандық сол себепті ноғай-қазақ.
(«Жазуға шежірені алдым қалам»)

Қазақ шежірелердегі Аннас сахаба (немесе Әнес) – өмірде болған тарихи тұлға. Толық аты – Малик ибн Әнас. Ол – Ислам негізін қалаушылардың бірі, ірі ғұлама ғалым. 712 жылы Медина қаласында дүниеге келген. Шежіре жырларда Аннас сахаба туралы әртүрлі нұсқада деректер береді. Мысалы бір жырда Аннас сахабаның тегі түрік екені, Мәдина қаласына көшіп барғаны, сол Аннастың үшінші әйелінен Азия халықтарының өсіп-өнгені айтылса, енді бірінде қазақтың арғы атасы араб Аннас сахабаны Ансари деп атаған деген жыр жолдары бар. «Қазақтың арғы атасы араб Аннастан тараған» деген болжамға қарсы шыққандары да баршылық. Мысалы:

Атамыз ансарылық Аннас емес,
Түріктен арғы атамыз, етпе егес.
Араптан келіп елші неше түрлі,
Айтылған, жатта қалған жалған кеңес.

Әнес сахаба туралы шежірелік аңыздар да көптеп кездеседі. «Әнестің әкесі – Мәлік, ол «арабтың Ғажам руынан» дейді. Шешесі Ұмсалима – Мәкеннің қызы, о да араб еді деп шегелейді шежірешілер. Аңыздың негізіне қарағанда, Мәлік ірі сәудегер және батыр адам болғанға ұқсайды. Сонымен қатар, ол өз дәуірінде көршілес елдерге белгілі болған. «Ол сауда жасап жүріп Қытай мен Үндіге, Дум мен Мысырға, Шам мен Бағдатқа барып, жиі қатынап жүреді», деп басталатын аңыздардың бірінде Әнес сахабаның он екі ұлы, екі қызы болса, енді бірінде Түрікпен, Қарақалпақ, Қазақ тарайды. Тағы бір нұсқасында «Әнестен – Жабал – Мағаз – Сахел туады. Сахелдің үш әйелі болады. Бірінші әйелден – Естек (орысша Башкир), Ноғай. Екінші әйелден – Қырым татары. Үшінші әйелден – Ақшолпан, Қорай. Осы Қорайдан екі бала тарайды: шешен мен черкештер. Бұлар қазір Кавказда мекендейді. Ал Ақшолпаннан – Аламан, Аламаннан – Алаш пен Наурыз туады. Наурыз баласыз болыпты да өлерінде: «Менің атым жойылмасын, өлген уақытымда жыл сайын бір қазан көже құдайы беріп тұрсын. Балаларыңа айт», – деп табыстап-аманат етіп кетеді. Алаш аманатын мақұлдап жыл сайын март айында бір қазан құдайы көже беріп келеді. Ол халық арасына келе-келе Наурыз көже атанып кетті...», – деп аңыздайды [6, б.296]. Шежіре жырлардың арабтық-парсылық қыртысына кеңінен тоқталуға болады. Адам ата мен Хауа ана, Әбіл мен Қабыл, Нұх пайғамбар, Топан су хикаясы т.б. туралы хикаялар жырларға өзек болған.

Арабтық-парсылық ата-бабалардан тұратын шежірелік түзілімдер түркілік-моңғолдық атауларға ұласып жатады. Олар шежірелерде жиі кездесетін Түріктің алтыншы ұрпағы – Татар мен Моғал, Моғалдың баласы – Оғыз, Оғыздан – Күнхан, Айхан, Жұлдызхан, Көкхан, Таухан, Теңізхан, Шыңғыс хан ұрпақтары. Тарихи деректерге сүйенсек, Оғыз хан (Уыз хан) шамамен б.з.б I мыңжылдық – б.з.-дағы I мыңжылдықтың басында ел билеген хан. Оғыз ханның ата тегі – аты аңызға айналған Алаша хан. Әбілғазы Баһадүрдің атақты «Түрік шежіресінде» Көк хан Алаша ханның әкесі екендігі, Қара хан Көк ханның балаларының бірі, ал Оғыз хан – оғыздардың түп атасы болғандығы жазылады. Алаша хан жайлаған мекенді Рашид ад-Дин мен Әбілғазының деректері бойынша Дешті Қыпшақтың орталық бөлігі деп көрсетеді. Яғни, аталған тарихи деректер ел аузындағы Алаша хан ордасы Ұлытау төңірегінде болған

деген тұжырыммен ұштасады. X-XI ғасырларда бой көтерген «Алаша хан ордасы» деп аталатын Ұлытау өлкесіндегі үлкен сарай-қамалдың қалдығы (Жаңғабыл өзенінің бойында) және Қаракеңгір өзенінің жағасындағы «Алаша хан күмбезі» аталатын ғимарат әлі күнге дейін сақталған. Оғыз атауының ұлыстық, тайпалық этнонимге айналуы түркі халықтарына ортақ «Оғызнама» жырындағы басты кейіпкер Оғыз қаған есімімен тікелей байланысты. Жырда ол барша түркі ру-тайпаларының арғы атасы етіп көрсетіледі [7, 359].

Бар еді Оғыз ханның алты ұлы,
Үшеуі бір әйелден бұрын туды.
Аттары: Күнхан, Айхан һәм Жұлдызхан,
Үшеуі «Көктен, Теңіз» деп айтылады.
(«Дүниежүзіндегі халықтардың тайпа, руларға бөлінуі»)

Құмық пен Хайе елі екі тайпа,
Қыпшақты осыларға қосса апарып,
Бес тайпа Оғыз ханнан шықты тарап,
Жазыпты осылай деп ескі тарих.
(«Түрік тайпалары және қазақ үйсіндері»)

Оғыз ханнан кейін шежірелерде қазақ халқының қалыптасу тарихын көркем бейнелі түсіндіретін, ұлт ретінде біріктіруші ұлы тұлғалардың бірі – Шыңғыс хан бейнесі. Шыңғыс ханның өмірін, тарихта алатын орынын айтып жату артықтық етер.

Кім білмес кешегі өткен Шыңғыс ханды,
Жартысын дүниенің түгел алды.
Талайын Еуропаның бас игізіп,
Қорқытып Қытайға да әлек салды. («Шәкәрім шежіресі»)

Болса да түбі – Тұран, Моңғол жастан,
Қытайға сіңіп кетіп бала жастан.
Моңғолдың нәсілінен өңкей батыр шығып,
Одан Шыңғыс хан туды жұрттан асқан.
(«Адам атадан бергі шежіре»)

Шыңғыс хан есімі аталмайтын шежірелер кем де кем. Олардың бірінде ғайыптан туылған, күннің нұрынан жаратылған ғажайып тұлға ретінде суреттелсе, енді бірінде әлемді жаулап алған жаужүрек қолбасшы бейнесінде жырланады. Солардың бірі – Қытай қазақтары арасында кеңінен таралған «Шыңғыс ханның шежіресі» жыры. Шежіре жырды тарихи деректер мен ел аузындағы аңыздар негізінде жырлаған – Нұрболат Оспанұлы деген ақын. 1054 өлең жолынан тұратын бұл жыр 1996 жылы Шыңжаңда жарық көрген.

Шыңғыс ханның жазып өттім мәні-жайын,
Білгендер толықтаңыз қалғандарын.
Мен оқыған шежірем, міне, осылай,
Халық екшер шыны мен жалғандарын.

Жоғарыда сөз болған Шыңғыс ханмен сабақтасатын шежірелер түркі халықтарына ортақ болып келеді. Тіпті Әмір Темірдің түпкі атасын Шыңғыс ханмен байланыстыратын шежірелер де баршылық. Оларда Темірдің арғы бабасы Қаджұлы Шыңғыс ханның Қабыл деген арғы атасымен бірге туған деп баяндалады [8, 23].

Шежірелік қыртыстардың (қабаттардың) атап айтқанда, яхудилік-христиандық, арабтық-парсылық, түркілік-моңғолдық түзілімдердің кездесуі қазақ шежірелерінің мазмұнына діни, идеологиялық әрі саяси әсер болғанын білуге болады. Және бұл шежірелік түзілімдерді тарихи дерекке жатқызуға болмайды. Бұл қабаттар – халықтың өз ата-тегін іздеу жолындағы түрлі ізденістерінің, ой мен қиялының жемісі. Ал, шежірелердегі соңғы 19-22 атаны қамтитын алаштық-қазақтық қыртысты ұлтымыздың тарихи-генеалогиялық дереккөзі ретінде қабылдауға болады [5, 68]. Түркілік-моңғолдық қабат қазақтан үш бала – Ақарыс, Бекарыс, Жанарыс туыпты деп аяқталады да, осыдан алаштық-қазақтық қабатқа көшеді.

Ел арасында кең тараған шежірелерді топтастыра қарастырсақ, мынадай қатар пайда болады: Нұх пайғамбар – одан Хам, Сам, Иапес. Хамнан – қара түсті, Самнан – ақ түсті, Иапестен – қоңыр түсті нәсілдер тарайды. Түрік халқы Иапестен таралады. Кейбір шежірелерде Нұх – Әнас сахаба – Түрік – Оғыз хан болып келеді. Оғыздан Сейілхан, Жайылхан. Жайылхан – Майқы – Өзбек, Сапиан. Сапианнан – Айырқалпақ, одан – Қазақ, Созақ тараған. Қазақтан Ақарыс (ұлы жүз), Бекарыс (орта жүз), Жанарыс (кіші жүз).

Мынадай нұсқа да кездеседі: Жайылхан – Майқы – Өзбек, Сапиан. Сапианнан – Ақшолпан, одан – Аламан, одан – Алаш. Алаштан Созақ, Қазақ, Қарақалпақ. Қазақтан үш жүз – Ақарыс, Бекарыс, Жанарыс.

Алаштық-қазақтық қабат қазақ хандығы құрылғаннан басталады. Жеке хандық құрылған дәуірде жасақталған ру-тайпалық құрылымдарды нақтылы деректермен шежірелерде суреттеледі. Бұл кезең «қазақ», «Алаш», «үш жүз» ұғымдарымен тығыз байланысты. «Алаш» этнонимі туралы «Қазақстан ұлттық энциклопедиясында» мынадай түсініктеме берілген: «Алаш (ежелгі түрік сөзі – бауырластар, қандастар, туыстар) – көне заманда, түркі халықтары бөліне қоймаған қауым кезінде дүниеге келген ұғым. Ортағасырлық және одан ерте кезеңдегі деректерде қазақтың өз алдына ел болып хандық құрғанға дейінгі ежелгі тайпаларының ортақ атауы. Алаш аты тарихта кездесетін ең көне атаулардың қатарына жатады. Моңғол-татар, қазақ шежірелерінде Алаш (Алашы) хан туралы айтылады» [9, 246]. Ғалымдардың зерттеуінше «Алаш» этнонимі – ежелгі түркі сөзі, кейінірек жеке тарихи тұлғаның атына айналып, ұлыс аты да осыдан шыққан [10, 53].

Шежіре жырлардан мысал келтірсек:

Ер жетті Алаш туып Аламаннан,
Дүние кетіп жатыр талай жаннан.
Өсіріп бірден-бірге ұрық жалғап,
Жаратты адам қылып Қадір Маннан.
(«Қазақ тарихы туралы жыр»)

Баласы Аламанның Алаш екен,
Жеріне тегі жаттар талас екен.
Ұрпағын бұл Алаштың өлең қылсам,
Жайылқан мен Сейілқан баласы екен.
(«Айтыс шежіресі»)

Шежірелік деректерде Алаштың (қазақтың) үш ұлының есімдері әртүрлі аталады. Орыс этнограф-ғалымы Н.Гродеков «Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области» атты еңбегінде Алаштың үш баласы – Байшора, Жаншора, Қарашора болғанын, олар Ұлы, Орта және Кіші жүздің арғы тегі болғандығы туралы аңызды келтірсе, Г.Н.Потанин М.Шорманұлынан жазып алған қазақтың арғы атасы Қотан, оның үш баласы Юсун, Ақжол, Алшын туралы аңызды мысалға алады. Үш жүздің арғы аталарының атауы туралы Н.Аристов келтірген нұсқада Әбілқайырдың – Байшора, Жаншора, Қарашора атты үш ұлы қазақтың үш жүзінің негізін салғандығы туралы айтылады. Жоғарыдағы аңыздарға сүйенсек, қазақтың үш жүзінің түп тамыры туралы үш нұсқа пайда болады. Бірінші нұсқа: Алаштан – Ақарыс, Жанарыс, Бекарыс; екінші нұсқа: Қотан – Юсун, Ақжол, Алшын; үшінші нұсқа: Қараменде – Байшора, Жаншора, Бекшора. Яғни, Қазақ хандығы құрылған кезеңнен бергі уақыттағы бес-алты ғасырда өткен тарихи оқиғалар мен тарихи тұлғалар шежірелерде мейлінше нақтылы деректер арқылы беріледі. Әр дәуірде болған тарихи оқиғаларды тарихи тұлғалар айналасында жинақтап, тұтастандыра жырлады.

Қорыта келгенде, шежіре жырды жырлау кезінде жыршы оқиғаларды дамытып, кезең-кезеңімен тізбектеп жырлайды. Кейде бір рудың немесе бір қаһарманның тарихынан тайпа, жүз, халық тарихына, кейде керісінше халық, ұлт тарихынан жекелеген рулар тарихына дейін суреттегенде уақыт бірде баяу, бірде жедел, ылғи да алға жылжып отырады. Шежіре жырлардың композициясына үңілгенде онда эпикалық ерекшелік барлығын байқаймыз. Бірақ ондағы бастан өтіп жатқан қым-қиғаш оқиғалар, ел мен жердің тағдыр-талайларының бәрі – өлеңді айтушы ақын атынан баяндалады. Қазақ шежіре жырларындағы уақыт пен кеңістік – ұлтымыздың қайталанбас өткенінің жарқын көрінісі. Шежіре жырлардың әр кезеңде туып, бастан кешкен түрлі оқиғалардың дерегін берерлік туындылар екені мәлім. Жыр қай кезең оқиғаларына қатысты туғандығын көбіне ондағы сөз өрнегінен, оның атқарып тұратын қызметінен танымыз. Жырлардағы адам аттары, жер-су атауларының да уақыт пен кеңістікті анықтаудағы маңызы зор.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Байтұрсынов А. Ақжол. – Алматы: Жалын, 1991. – 398 б.
2. Кузнецова Т.И., Миллер Т.А. Античная эпическая. историография. – Москва: Наука, 1984. – 213 с.
3. Аверинцев С. С. Плутарх и античная биография: К вопросу. о месте классика жанры в истории жанра. – Москва: Наука, 1973. – 278 с.
4. Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения.– М., 1986. – 332 с.
5. Сейдімбек А. Қазақтың ауызша тарихы. Шежірелік деректерді пайымдау. Зерттеу. – Астана: Фолиант, 2008. – 728 б.
6. Әбсадықов А. Қазақ хандығы және тарихи аңыздар: зерттеу мақалалар. – Алматы: Айғаным, 2017.– 342 б.
7. Бабалар сөзі: Жүзтомдық. Шежірелік аңыздар. Томды құрастырып, баспаға дайындағандар: Албеков Т., Орынғали Қ. – Астана: Фолиант, 2012. – Т. 83. – 432 б.
8. Шараф ад-Дин Али Йазди. Зафар-наме / Баспаға дайындаған А.Ұрынбаев.– Ташкент, 1972. – 23 б.
9. Кәрібаев Б., Хасенов Ә. Алаш // Қазақстан: Ұлттық энциклопедиясы. Т.1. – Алматы, 1998. – Б. 246.
10. Қазақстан тарихы этникалық зерттеулерде: Жалайыр. Т.1. – Алматы, 2008. – 400 б.

Мурсалимова Насихат,

М.О.Әуезов атындағы Әдебиет
және өнер институтының
ғылыми қызметкері,
m_nasihat@mail.ru

ҚОЛЖАЗБА ҚОРЫНДАҒЫ АЙТЫС ЖАНРЫНЫҢ ЖИНАЛУ ТАРИХЫ

Айтыс жанры ерте кезде қырғыз, моңғол, қарақалпақ, түрік сияқты халықтардың тарихында кездесетіні белгілі. Қазіргі уақытта да осы аталған елдерде айтыс өнерін кездестіріп жатамыз. Дей тұрғанымен, көлемі, көркемдігі жағынан дәл біздің деңгейде емес. Осы орайда В.В.Радлов, А.В.Васильев, Г.Н.Потанин, Н.Рычков, А.Янушкевич, П.Н.Распопов, сондай-ақ Ш.Уәлиханов, А.Байтұрсынұлы, Х.Досмұхамедов, С.Сейфуллин, М.Әуезов, С.Мұқанов, Қ.Жұмалиев, Е.Ысмайылов, С.Бегалин, З.Ахметов, З.Қабдолов, С.Қасқабасов, Е.Тұрсынов, М.Жармұхамедұлы, Т.Әлбек, А.Бұлдыбай, Б.Рақым, т.б. ғалымдар айтыстың жанрлық сипатын, синкреттік табиғатын, көркемдік ерекшеліктерін жан-жақты ғылыми негізде зерделеуге қол жеткізді.

Қазақ айтысында көркемдік жақтан дара тұрған қазақ айтыс өнерінің айрықша мысалы ретінде «Біржан мен Сара», «Әсет пен Ырысжанның» айтыстарын атап айтуға болады. М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институт қорында өз заманының танымал ақындарының айтыстары көптеп кездеседі. Мәселен, Бөлтірік, Майкөт, Бақтыбай, Базар, Әсет, Әжек, Бідіхан, Біржан сал, Дана ақын, Доскей, Ержан, Жанақ, Жантөре, Жапар, Жәмила, Кете Жүсіп, Қаңлы Жүсіп, Күлзипа, Қашаған, Құлмамбет, Майлықожа, Мұса, Сабырбай,

Сүйінбай, Талша қыз, Тәбия, Тоғжан, Тұрмағамбет, Ұлбике, Ұрқия, Шөже, Ізтілеу т.б. ақындардың айтыстары сақталған. Осы аталғандардан көп кездесетіні XIX ғасырдағы айтыстар. Көбінесе 1920-1966 жылдар аралығындағы экспедициялар кезінде жиналған материалдар.

Ғалымдардың айтыс өнері туралы пікіріне сүйенсек, айтыстың зерттелу мәселелері XIX ғасырдың екінші жартысынан басталғанын, сонымен бірге Қазан төңкерісіне дейін бұл жанр бүгінгідей жиналып, зерттелмеген. Дей тұрғанымен, 1920-1966 жылдары қолжазба қорлары Сырдария, Арал, Семей, Торғай, Көкшетау-Ақмола, Омбы, Гурьев, Талдықорған, Шығыс Қазақстан, Қостанай, Қызылорда, Қарақалпақ, Батыс Қазақстан экспедициялары кезінде айтыс жанрымен тоқтаусыз толықтырылып отырды. 1975-2021 жылдар аралығында жарыққа шыққан «Қазақ қолжазбаларының ғылыми сипаттамасы» көптомдығының 6-томы сол кезде жиналған материалдарға арналған. Қазіргі таңда М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының және Орталық Ғылыми кітапхананың қолжазба қорларында мыңға жуық ақындар айтысы бар.

Осы орайда қолжазбатанушы Т.Әлбеков: «Бұны жүздеген жылдар бойы қалыптасып, шарықтай дамып, ұлттық мұраға айналған айтыстың оннан бір бөлшегі деп санауға болады. Себебі XIX-XX ғасырлардағы саяси-идеологиялық түйіткілдері олардың толық, сапалы түрде хатқа түсуіне, түпнұсқа негізінде жариялануына көптеген кедергілер туып отырды. Дегенмен осы саланы іргелі түрде зерделеген ғалымдардың пікірлеріне қарағанда, Қазақстан мен дүниежүзінің өзге де елдеріндегі қандастарымызда сақталған мәтіндерден әлі де болса 20-25 том көлемінде «Айтыс» жинақтарын жарыққа шығаруға болады», – дейді (1). Бұл мәліметке сүйенсек айтыс дәстүрінің жарыққа шықпаған, әлі де зерттеу нысанына алынбаған бірнеше нұсқалары бар екенін байқауға болады.

Орталық Ғылыми кітапхананың қолжазбалар мен сирек кітаптар қорында сақталған «Жамбыл мен Сарбастың айтысында» Домалақ ана жайлы шежірені кеңінен жырлағанын аңғарамыз. Қорға қолжазбаны Сабыр Шарипов тапсырған. Сабыр Шарипов – жазушы, қоғам қайраткері. 1880 жылы Ресейдегі бұрынғы Вятск губерниясы, Варзей ауылында дүниеге кеген. Ол 1888-1903 жылдар аралығында Павлодар ауыл шаруашылығы мектебін оқып, сол жердегі революциялық ұйымдарға қатысады. Төңкерістен кейін кеңес, партия қызметтерін атқарып, ғылыми жұмыстармен де айналысқан. Әсіресе, 1916 жылы бүкіл Қазақстанды шарпыған ұлт-азаттық көтеріліс туралы деректік, көркем шығармаларының маңызы зор. 1942 жылы Мәскеу қаласында қайтыс болған. «Жамбыл мен Сарбас» айтысын 1938 жылы қорға өткізген. Шығарма араб әрпінде жазылған. Көлемі – 99 бет. Қолжазбаның басқы бетінде: «Жамбыл мен Сарыбастың айтысы 1895 жылы Алматы қаласында Қожамберлі (Қыбырай руы) болыстың үйінде өткен», ал соңғы бетінде «осымен бітті, 1927 жыл» деп жазылған. Бұл дерекке сүйенсек, айтыс мәтіні 1927 жылы жазылған. Алайда айтыс мәтінін қайдан, қашан, кімнің айтуынан жазып алғандығы туралы мәлімет көрсетілмеген.

Қағысып отырған екі ақын тарихи аңызды, шежірені жырлау арқылы әдебиетіміздің, тарихымыздың тереңінен сыр шертеді. Жамбылдың Сарбаспен айтысындағы Домалақ ана шежіресімен қатар Адам атадан бергі шежіре де жырланады. Бұған дәлел – Қостанай облысы, Семиозерск ауданы, Целинный совхозынан шыққан Жайлаубайұлы Бұзаубай

жыршының «Ұлы жүз Бәйдібек би» шежіресі. Жыршы жастайынан сөз өнеріне әуес болып, тойда ән салып, ақындар айтысына қатысып, «ақын Бұзаубай» атанған. Өлеңнің қолжазбасы Орталық ғылыми кітапхананың қолжазба қорында (2) «Қазақ шежіресі» деген бумада сақтаулы. Жырды 1953-1973 жылдар аралығында араб әрпінде, төрт қалың дәптерге түсірген. Жыр отыз бес бөлімнен тұрады.

Жырда XV ғасырдан бастап, XIX ғасырға дейінгі қазақтың тарихи шежіресі баяндалады. Сонымен қатар Аяз би, Қарашаш туралы аңыздарды және Бәйдібектің ұрпақтарын да сөз етеді. Сондай-ақ Домалақ ана туралы аңыздарды Жамбыл Жабаевтан алғанын, біраз мәліметтерді көне кітаптар мен қолжазба мұралардан алып отырғанын да айта кетеді:

Бұрынғыдан естіген
Ата жайы ел сөзі.
Домалақтай ененің
Бізге дастан әркезі.

«Ата жайын ұқпастан
Құр мақтанға жармасқан,
Сен Дулаттың бір ері
Кіргіздім әкеп аймаққа».

Жамбыл атам бір сөзі
Тарихты теріп жинаған.
Шыбын жанды қинаған,
Артындағы мен көзі –
Бұзаубай Жайлаубайұлы.

Осы тұрғыда жыршы негізінен Адам ата Хауа ана мен Пайғамбарлар өміріне қатысты аңыз-әңгімелерді, «Қиссаул әнбиа», «Тәурат», «Інжіл», «Құран», «Оғызнама» т.б. тарихи, діни кітаптарды молынан пайдаланғандығын аңғаруға болады.

«Жамбыл мен Сарбас» айтысының қолжазбасында шимайланған беттер көптеп кездеседі. Аталған айтыс алғашқы рет 1940 жылы латын әрпінде шыққан жинаққа қысқартылып берілген, яғни шимайланған беттері көрсетілмеген (3). Жинақтағы мәтінді қолжазбамен салыстырып, текстологиялық жұмыс жасау барысында араб әрпінен кириллицаға түсіргенде кей сөйлемдердің дұрыс аударылмағандығы және ұйқастардың, ондағы буын сандарының өзгерістерін бір жүйеге келтіріп, көркемдеп редакциялағаны байқалды.

Сонымен қатар, қолжазба қорларында Жамбылдың Айкүміс ақынмен, Бақтыбай ақынмен танысуы, Сары ақынмен қағысуы, Майкөтпен дидарласуы, Жамбылдың Шыбыл шалға айтқаны, Жамбыл мен Бөлтірік айтысы, Жамбыл мен Құлмамбет айтысының екі нұсқасы (С.Сейфуллин жариялаған нұсқа, Ү.Кәрібаев жеткізген нұсқа), Досмағамбетпен айтыстары да кездеседі.

«Жамбыл мен Құлмамбет» айтысының алғашқы нұсқасын 1931 жылы С.Сейфуллиннің дайындауымен «Қазақтың ескі әдебиет нұсқалары» атты еңбекте жарияланған. Бірақ бұл айтыс нұсқасы Ж.Жабаевтың 1940, 1946, 1955, 1957, 1982, 1996 жылдары шыққан шығармалар жинақтарына енбеген. Ал, Ү.Кәрібаев жеткізген нұсқасы үш дәптерден тұрады. Біріншісі: «Сұлубике мен Зейнептің айтысы», екінші: С.Керімбековтың айтуынан жазып алынған «Саяділ ақынның өзінің әйелімен, қызымен айтысы», үшінші дәптерде: «Жамбыл мен Құлмамбеттің айтысы» сақталған (4). Бұл екі нұсқаның ұқсастығы екі адамға телінуі. 1940 жылы «Қазақ көркем әдебиет» баспасынан латын әрпінде шыққан жинақта «1881 жылы қалың Албан жерінде үлкен жиын той болады. Жиынға Жетісу бойының дәмелі ақындарымен бірге Жетісумен іргелес Найман, Матай, Тобықты, Сыбан елдерінен де көп ақындар келеді. Бұл айтыста Құлмамбеттің жасы елудің ішінде екен, жиындағы ақындардың тоғызын жеңіп, Жамбылдан жеңіліп қалады. Сонда Жамбыл айтысып, ақындық даңқын шығарады. Осыдан бастап Құлмамбеттің айыстан беті қайта береді екен» деп жазылған. Және айтыс мәтінін қорға алғаш әкелген С.Керімбеков деп көрсеткен.

Сонымен қатар, жоғарыда аталған қолжазба қорларында Жамбылдың Айкүміс, Бақтыбай, Бөлектің қызымен, Сары ақынмен, Шыбыл, Бөлтірік, Балық, Молда Бағыш, Тоқтағұл, Шашубай, Нұрила ақындармен айтысқан айтыстарының қолжазбалары кездесті. Қолжазба мәтіндерін әр жылда жарыққа шыққан Ж.Жабаевтың шығармалар жинағымен (1940, 1946, 1955, 1957, 1982, 1996) салыстыру, текстологиялық жұмыстарын атқару барысында сөздер мен сөйлемдердің орны ауысып кеткендігі, кей шумақтардың түсіп қалғандығы, кей сөздердің дұрыс оқылмағандығы анықталды (5).

2021 жылы М. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының қолжазба қоры Жағда Бабалықұлының қолжазбаларымен толықты. Қолжазбалар арасында «Жанақ ақын мен Сабырбай ақынның қағысуы» атты айтысы бар. Айтыс мәтіні 1940 жылы Шыңжаң өлкесі Шиху ауданында жазылған. Ақындар айтысында азаматтық, адамгершілік жайын алға тастап сөйлейтін тұстары көп. «Жанақ пен Садыр» айтысында Жанақ ақын найманның Тума деген еліне келіп керек-жарағын, ат-шапанын алып тұрады екен. Бір кезде жолы болмай қажетін ала алмай, налып қайтып бара жатқанда Сыбан Ақтайлақ бидің баласы Сабырбай кез болады. Сонда Жанақ қобызбен, Сабырбай домбырамен қағысып айтысады. Бұл көрсетіп отырған бір ғана мысал, осындай зерттеу нысанына алынбаған, жарыққа шықпаған айтыстар қолжазба қорларында көптеп кездеседі.

Қай дәуірде болмасын айтыстың ішкі мазмұны сол қоғамдағы халықтың тұрмыс-тіршілігіне, саяси-әлеуметтік жағдайына, кемшіліктері мен жетістіктеріне байланысты өрбіп, көркемдігі жағынан биік белестерге көтерілді. Сөйтіп, әдебиет тарихында дәстүрлі сөз өнерінің жалғасы ретінде жазылып қалды және халқымызбен мәңгі бірге жасай беретініне ешкімнің де күмәні жоқ (1).

Қорыта айтқанда, айтыс жанрының қолжазба нұсқаларының жиналу тарихы ХІХ ғасырдан басталып, бүгінгі күнге дейін жалғасуда. Жоғарыда аты аталған кей айтыскер ақындардың шығармалары әлі де болса ел арасынан жиналып, қолжазба қорларына тапсырылып жатқаны жиі кездеседі. Оның даму, шығу тегін зерттеу және жинау, ғылыми жүйелеу жұмыстары әлі де жалғасын табары сөзсіз.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Әлбеков Т. Жетісу ақындары. Зерттеулер. – Алматы: Әдебиет және өнер институты, 2012. – 220 б.
2. Орталық ғылыми кітапхана: Қ: 1757-бума.
3. Жамбыл шығармалары. Т. 1. – Алматы, 1940. – 435 б.
4. Орталық ғылыми кітапхана: Қ: 317-бума, 3-дәптер.
5. Жаббаев Жамбыл. Шығармаларының академиялық толық жинағы. Үштомдық. 3-том. – Алматы, 2021. – 544 б.

Оралбек Алмас,

М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер
институтының ғылыми қызметкері,
ora-10@mail.ru

ХАЛЫҚ АҚЫНЫ ӘБДІҒАЛИ САРИЕВТІҢ ШЫҒАРМАШЫЛЫҚ ПОРТРЕТІ

Аңдатпа. Ұлтымыздың XIX ғасырдағы әдебиетінің шынайы көрінісі, ел тәуелсіздігі жолындағы өзекті арқауы, ұлы мүддесі патшалық Ресейдің тұсында да, Советтік саясат кезеңінде де өз деңгейінде ашылмай, айтылмай келген еді. Бірқатар ақындардың шығармашылығы кеңестік идеология тасасында өз бағасын ала алмай келді. Көркем әдебиет пен қоғамдық-әлеуметтік құбылыстардың сабақтастығы, сонымен қатар ұлттық әдебиеттің ақтаңдақ беттері тұңғыш рет ғылыми түрде негізделіп, басты сипаттары мен заңдылықтары дәйектелді. Ақындар мұрасы қайта қаралып, архивтерде шаң басып жатқан деректер назарға алынды, жаңа көзқарас тұрғысынан бағаланды.

Өткен ғасырдағы халық ақындары шығармашылығының халқымыздың рухани өмірінде алатын орны туралы айтылып та, жазылып та келді. Алайда кеңестік тәртіптің кесірінен әдебиетіміз тек біржақты көрініс алып, көбінде саяси көзқарастардың ығында кетті. Еліміздің әр түкпіріндегі кейбір халық ақындары мен олардың шығармашылығы танымал тұлғалардың тасасында қалып қойғандықтан, олар туралы іргелі зерттеулер жүргізіліп, еңбектері ғылым айналымға түсті деп айта алмаймыз. Дәл осындай халық ақындарының бірі және бірегейі Әбдіғали Сариев. Мақалада халық ақыны Әбдіғали Сариевтың шығармаларының тақырыбының әр алуандылығы мен жанрлық ерекшеліктері сөз болады.

Аннотация. Подлинная картина литературы казахского народа в XIX веке, актуальные и ключевые лейтмотивы на пути к независимости страны, истинный смысл литературных произведений не были раскрыты и обсуждены на должном уровне как во времена царской имперской России, так и в годы советской власти. Творчество целого ряда поэтов

в контексте советской идеологии не было достойно раскрыто и не получило всесторонней оценки. В настоящее время их творческое наследие впервые исследуется с точки зрения преимущества художественной литературы и общественно-социальных явлений. Раскрываются «белые» пятна отечественной литературы, выделяются ее основные характеристики. Выявлены закономерности ее эволюции. Переосмыслено наследие поэтов, введены в научный оборот неизвестные ранее материалы, обнаруженные в архивах.

О значении произведений народных поэтов XIX века в духовной жизни нашего народа написано немало, но во время советской власти тенденции развития казахской литературы освещались односторонне, так как часто подвергались цензуре политической идеологии. Тем не менее произведения некоторых народных поэтов хранились в разных уголках страны, у известных людей, но, к сожалению, не стали темой фундаментальных исследований, поскольку не были введены в научный оборот. Одним из таких неповторимых народных поэтов и является Абдигали Сариев. В данной статье рассматриваются многообразие тем его творчества и жанровые особенности произведений народного поэта Абдигали Сариева.

Annotation. The true picture of our folk' literature in the 19th century, the actual key leitmotifs on the path to the independence of the country, the true meaning of literary works were not disclosed and discussed at the proper level both during the time of tsarist imperial Russia and during the period of Soviet power. The work of a number of poets was not properly evaluated in the light of Soviet ideology. Now they are being considered for the first time in a scientific way with regard to the continuity of fiction and social phenomena. The white pages of folk literature are being revealed, the main characteristics and patterns are being highlighted. The legacy of the poets has been revised, their work kept in the archives has been taken into account and re-evaluated.

Much has been said and written about the place of the works of the last century folk poets in the spiritual life of our people. However, during the Soviet era, our literature was covered one-sidedly and often fell under the censorship of political ideology. Nevertheless, the works of some folk poets were kept in different parts of the country, in the hands of famous people, but they never became a subject of fundamental research, since they were not introduced into scientific circulation. Abdigali Sariev is one of such unique folk poets. This article discusses the diversity of themes and genre features of the works of the national poet Abdigali Sariev.

XX ғасырдың алғашқы ширегінен бастап жазба әдебиеттің дамуы қарқын алып, қазақ әдебиеті көптеген жанрларды игеріп, толыса түсті. Фольклорлық дәстүрді жалғастырушы қауым халық ақындарының шығармашылығы да Қазан төңкерісінен кейін жаңаша сипатқа ие болды. Мұны біз төменде дәлелдейтін боламыз және «халық ақындары» дегенде біздің ойымызға оралатын шығармашылы тұлға – Жамбыл Жабайұлы. Жамбыл шығармашылығы Қазан төңкерісіне дейін және кейін болып екіге бөлінетін болса, бұл сипат қазақ даласының әр түкпіріндегі өзге халық ақындарына да тән.

Қазақ халқының XIX ғасырдағы әдебиетінің шынайы рухы, ұлттың азаттығы мен елдің тәуелсіздігі жолындағы өзекті арқауы, көкейкесті мүддесі патшалық Ресейдің отаршылдығы тұсында да, Советтік саясат жылдарында да жеткілікті деңгейде ашылмай, айтылмай келген еді. Бірқатар ақындардың шығармашылығы кеңестік идеология қалыбымен жаңсақ бағаланып отырды. Көркем әдебиет пен қоғамдық-әлеуметтік құбылыстардың сабақтастығы, сонымен қатар ұлттық әдебиеттің халықтық қасиеті тұңғыш рет ғылыми түрде негізделіп, басты сипаттары мен заңдылықтары дәйектелді. Көптеген ақындардың мұралары қайта қаралды, архивтерде тұмшаланып жатқан деректер назарға алынды, жаңа көзқарас тұрғысынан бағаланды.

XIX ғасырдағы Жетісу ақындары өзінің жаңа идеяларын поэзияның бұрынғы дәстүрлі үлгі формаларында жырлады. Табан астынан өлең құрап, сөз қағысуға даяр тұратын суырыпсалма ақындар әдебиетті айтарлықтай дамытты. Жетісу ақындарының айтыстарында қазақ елінің тағдыр-тауқыметі, салт-санасы, дәстүр-дағдысы көрініс тапты.

Советтік дәуірде өмір сүріп, сыңаржақ басшылардың жүргізген солақай саясатының елге тигізген салдарын бастан кеше жүріп, шығармашылық көшін ілгері созған халық ақындарына кейде біржақты пікірлер айтылып жататыны да бар. Себебі, қаншалықты коммунистік құрылысты тынбай жырлады дегенімізбен, Жамбыл Жабаев, Нұрпейіс Байғанин, Жақсыбай Жантөбетов т.б. халық ақындары шығармашылығы – қазақтың дәстүрлі эпикалық әдебиетінің өз заманына сай еркісіз үндесуі, үн қатуы болатын. Олар коммунистік биліктің сұраныс, талабына қарай Ленин мен Сталинді, Киров пен Воршиловты, колхоз бен қызыл отауды мақтап, жырлай жүріп, алдыңғы буыннан аманатқа алған сан ғасырлық рухани дүниенің мұрағаттар қорынан мәңгілік орын алуына үлес қосты. Елдегі болып жатқан барлық оқиғалардың бел ортасында жүріп, халықтық өнердің тамашасына бөледі. Олардың қатарында Саяділ Керімбеков, Доскей Әлімбаев, Нұрпейіс Байғанин, Омар Шипин, Сапарғали Әлімбетов, Кенен Әзірбаев, Ілияс Манкин, Жақсыбай Жантөбетов, Қуат Терібаев, Нартай Бекежанов т.б. болды. Есіл-Көкше өңірінің тумалары Мұса Асайынов, Әміре Сұлтанмұратұлы, Шәкен Отызбайұлы, Молдахмет Тырбиұлы, Қалия Жұбандықов шығармашылығын да Жамбыл дәуіріндегі халық ақындарына қойылатын талаптар тұрғысында баға берген дұрыс болары сөзсіз.

Барлығына бірдей тән сипат – импровизацияға құрылған ағыл-тегіл жыр тудыруға шебер халық ақындарының алған арнайы білімі болмаса да, туа бітті талантының арқасында халықтың құрметіне бөленді. «Ақын немесе халық ақыны десек те поэзиялық туындыларды шығаратын сөз шеберлері. Бірақ «халық ақыны» деп алдыменен суырып-салма ақындарды айтамыз және олардың білімі болмаған. Халық ақынына тән басты қасиет – табан астында сөз тауып, сөз өрнектеу болса, келесі бір ерекшелігі – халық ақындары, елінің ерлерін, халқын мақтаған және кем-кетіктерді айтып, мәселе етіп қойған», – деп атап көрсетеді ғалым С.Негимов.

Халық ақындарының өмір жолы мен әдеби мұрасы толық әрі жан-жақты зерттеліп болды десек, біздің тарапымыздан үлкен қателік кеткен болар еді. Олардың мұраларының жаппай

жариялануына түрлі саяси ұстанымдар кедергі болды. Шығармалар алдымен сұрыптаудан өткізілді, еленді, екшеленді, сөйтіп қажеттілері ғана баспаға ұсынылды. Нәтижесінде кейбір ақындар мүлде танылмай белгісіз болып қалса, енді бірінің өлеңдері там-тұмдап қана жарыққа шықты. Зерттеуші Қ.Қалиасқарұлы былай дейді: «Халық ақындарының жыр, шығармалары халық ортасына ауызша да, қолжазба түрінде де тарады. Олардың шығармалары өз аттарымен тараған бұл артықшылығына қарамастан, олардың творчествосын толық жинау, зерттеу, олар өмір сүрген кезеңде көбіне баспа өнері, архивті жинақтау болмауы себепті көп уақытты, түбегейлі зерттеуді қажет етеді» [1, 137-б.].

Осы пікірді басшылыққа ала отырып айтарымыз, біріншіден, өнерпаздардың туындылары баспа бетінде толыққанды жарияланбаса да, ел ішінде ауыздан ауызға көшіп тараған екен. Түйіні, көптің көңілінен шыққан дүниенің өздігінен жойылып, жоғалып кетпейтіндігі айтылған. Екіншіден, әдеби мұралардың толық жиналып, топтастырылмауы, арнайы тапсырыстың болмағандығынан деп білуіміз керек. Оған себеп, белгілі бір деңгейде әрекет жасауға тосқауыл қойылғандығы. Үшіншіден, осы жайттарды шешуші амал, қажымай-талмай еңбек етіп, ұзақ уақыт кетсе де арнайы зерттеу жүргізудің қажеттілігі.

Халық ақындарының кейінгі заманға сай арнайы алған білімдері болмағанына қарап, оларды хат танымайтын, сауатсыз адамдар деп айтуға әсте болмайды. Олар жазба әдебиеттен алыс емес. Бұл ақындарды халық поэзиясы өкілдерінің қатарына жатқызуымыздың себебі, импровизаторлық қасиеттері мен халық ауыз әдебиеті туындыларын, өздеріне дейінгі ақындардың жырларын жатқа айта алатындығы болса, жазба поэзияға жақындатуымыздың себебі, өз туындыларын Жамбыл ақын сияқты ауызша шығарып айтпай, жазып шығаратын сауаттылыққа иелігі. Олардың көбі жасында ауыл молдасынан хат танып, сауат ашқан адамдар.

Пролетарлық әдебиет әбден басымдыққа ие болып, идеологиялық алып күшке айналған кезде, билік халық ақындарын советтік құрылысты, ел өміріндегі маңызды оқиғаларды жырлауға, түрлі елеулі оқиғалар байланысты ел арасында үгіт-насихат жүргізуге шебер пайдаланды. Жамбыл ақын Кремльдің төрінде жырын төксе, Омар Шипин Қазақ ССР Жоғарғы Кеңесінің сессиясын арнау жырмен ашып жүріпті. Халық ақындарының аймақтық, республикалық жиындарын өткізіп, олардың өнерін шыңдауды да ұмытпағанын көреміз. Осындай жүйелі істердің нәтижесінде халық ақындары советтік дәуірде ұлттық құндылықтарымызды танып білуге, танытуға үлкен үлес қосты. Қазақ әдебиеті тарихында өзіндік орны бар халық ақындары шығармашылығын зерттеп, олар қалдырған рухани мұраларды жинақтап, жүйелеу, аймақтық әдебиет ауқымында насихаттау – бүгінгі күннің міндеті.

Әдебиеттану ғылымында жекелеген тұлғаларды зерттеу, олардың өмірі мен әдеби қорымызға қосқан мұраларына әділ бағасын беру – әдебиет зерттеушілері үнемі көңіл бөліп келе жатқан маңызды мәселе. М. Әуезов: «Бізде бұл уақытқа дейін Абайдан арғы ақынның өмірі туралы жинаған мағлұмат жоқ. Бүгінде қазақ ескілігіне көз салып, жинастырып жүрген азаматтардың қатты ескеретін жұмысы осы болу керек», – деп баса мән берген тегін емес. [2, 16-б.]

Әбдіғали Сариевтің өлең өрнегіне, мағынасына зерделей қарасақ, «поэзия – қоғамның құлағы, көзі, поэзия – үгітші, поэзия – тәрбиеші, поэзия – өмір мектебі» [3, 112-б.], – деген сөздер Әбдіғали поэзиясына арналып айтылғандай. Әбдіғали поэзиясы – ақынның өз ба-сындағы түрлі жағдайлардың ғана көрінісі емес, сол уақыттағы күрделі заманның да көркем шежіресі.

Әбдіғалидың ақындық өмірі ХХ ғасырда қазақ халқы бастан кешкен заман шындығы жағдайында өтті. Ұстазы Жамбыл сияқты ол да еңбекші, кедей шаруа ортасында туып, өсті. Халық өмірін, оның мұң-мұқтажын жақсы білді. Соны жырлады.

Молда да алдап елді семіріп жүр,
Кедейді би, старшын кеміріп жүр.
Мойнында жалтыраған сары жезі,
Жасауыл, стражник еліріп жүр.
Көз жасын елдің көрер адам жоқ па,
Судай боп кедей қаны төгіліп жүр.
Қаймығып қожайыннан сөз айта алмай,
Иіні кедейлердің көрініп тұр.

Ақын хат танығаннан кейін ауызша құраған жырларын қағаз бетіне түсіре бастайды. Бастауыш сыныпты 1922 жылы тәмамдайды. Сол жылы анасы Салиха дүниеден өтеді. Сауаты ашылған ол қоғамдық өмірге араласады. Кеңес өкіметі бұл кезде жарлы-жақыбайлардың қамын жей бастаған шағы. Әбдіғали 1922-1923 жылдар аралығында Ұзынқарғалы болысында комсомол комитетінің қызметкері болып жұмыс атқарады. Ақын ел өміріндегі қоғамдық мәселелерді, заман ағымын тез түсініп, жастық шабытпен арқалана, өршелене жырлай бастайды.

Ол сондай-ақ 1923-1924 жылдар аралығында №5 Қызылауыз ауылында ауылшаруашылық кооперативінің несие бөлімінде есепші болып қызмет атқарады. Бұл салада игілікті жұмыс істеп жүріп те өзінің сүйікті ісі- ақындығынан, үгітшілігінен шет қалмайды. Бұл жылдары есепшоты мен қаламын қатар ұстаған ақын жүрегінен толғаулы бірнеше өлең, жыр туады. Әсіресе, 1929 жылы Әбдіғали өмірінде елеулі де күрделі өзгеріс болады. Ол –колхозға бірінші болып мүшелікке қабылданды. Артельге өзі ғана мүше болып қоймай, айналасындағы өзге де адамдарды колхозға кіруге шақырады. Ал, 1930-1931 жылы Қарақыстақ ауылдық советінің хатшысы болып қызмет атқарса, 1932 жылы «Бұрған» колхозының есепшісі болып жұмыс істейді. Бұл жылдарда Әбдіғали ұйымдаса бастаған колхоз жұмысының жетістігін де кемшілігін де көзімен көрген ақын.

Әрбір ой, өмір таныған сөз зергерлері сияқты Әбдіғали да алғашқы қадамынан-ақ адам бойындағы жақсы қасиеттерді, қайырымдылық пен адалдықты, өнер іздеуді, еңбекқорлықты мадақтап өлеңіне қосты. Ақынның:

Дүниеде не дәулет,
Ер жігіттің басына.
Іздесең оны өнер тап,
Анық дәулет осында.
Бойға біткен ілімің,
Өлгенше азық басыңа, – деген жолдарында заманның кілті еңбектеніп өнер іздеуде екенін дөп басып айтады.

Кеңестік дәуірде туған Әбдіғали жырлары, негізінен, жаңаның жақсылығын көрсетуге арналады. Мұның өзі ақын аңсаған жаңа өмірдің суреттерін елестетеді. Ол қай өлеңде болсын, жеке фактіден көптік сипат табуға, жинақтап, қорытып айтуға ұмтылады.

Жиырмасыншы-отызыншы жылдары Әбдіғали ауылдағы өзгерістердің куәсі болды. Кедейлердің ұжымдық шаруашылыққа бірігуін жақтады. Егін егіп, мал баға жүріп, домбырасын қолға алып, ел өміріндегі жаңалықтарды толғады. Жаңа мен ескі дүниенің тартысында ерекше көзге түскен ұнамсыз құбылыстарды, еңбекке епсіздер мен көзбояушыларды, ұжымдық басқарудың принципін бұзушыларды, асыра сілтеушілерді ақын өлең сөздің күшімен әшкерелеп, сынап отырды. («Жазам деп», «Басқарманың сиқы», «Көңілге түйген» т.б.)

Өлең сөздің бейнелілігі, қуаттылығы поэзия заман, дәуір шындығын, халық тұрмысын неғұрлым терең, жан-жақты көрсете алса, соғұрлым арта түседі. Шынайы көркемдік шеберлік, сөз суреттілігі, тіл бейнелілігі үлкен өмірлік мазмұнмен бірге туады. Тілдің, сөз кестесінің табиғилығы мен қарапайымдылығы дегеніміз халықтың көркем дүние танымы, көркем ой-сезімі қоғамдық өмірмен, нақтылы әлеуметтік-тарихи жағдайлармен байланысты қалыптасқандығының белгісі. В.В.Радловтың: «Қазақтың өз өлеңдерінде бағалы санайтыны ертегілердегідей әлдеқандай бір жан түршігерлік және ғажайып дүние емес, ол өзінің сезімі мен талап-тілегін, қоғамның әр мүшесі аңсайтын арман-мұратты жыр етеді. Тыңдаушыларды сүйсіндіретін қисынсыз ғаламат жайлар, керемет зор нәрселер емес, табиғи жайлар, айналадағы өмірдің ақиқат шындығы» [4. 8-9.]

Өзінің ақындық айбатын, күш-жігерін туып-өскен ауылының көркейіп-өсуіне жұмсайды. Шаруашылықтың қай саласына болмасын араласып, өз өлеңімен үн қоса білген ақын болып жатқан заман өзгерісін халыққа тартымды да нанымды етіп сурттеуді алдына мақсат етіп қоя білген. 1938-1941 жылдар аралығында сүт фермасының меңгерушісі, әрі көпшілікке үгіт-насихат жұмыстарын жүргізуші болған.

Ол 1939 жылы маусым айында өткен Қазақстан ақын-жазушыларының II съезіне қатысты. Бұл жылдары негізінен оның өз қаламынан туған туындылары мерзімді баспасөз бетіне жиі жарияланып отырды. Осы тұстары ақын-жазушылар жиі-жиі кездесіп, бір-бірімен ортақ мүдде төңірегінде сұхбаттасу, әңгімелесу дәстүрлері жанданды. Ақындар өнерін ұштай түсу үшін түрлі тақырыптарға арнап өлең, жыр-толғау тәжірбиесі күн тәртібіне қойылды. Е. Исмайлов «Ақындық өмір» атты кітабында былай дейді: «Осы жылы Жамбыл Жетісудағы өзінің бірнеше шәкірт ақындарын шақырып үйіне жинады. Оның ішінде әрі

асқақ үнді әнші, әрі ақын Кенен, қарт жыршы Өмірзақ, ақпа жүйрік Үмбетәлі, тапқыр, әр сөзін салмақтап айтатын Саяділ, шапшаң жазғыш Әбдіғали және Жартыбай, Досбаев, Қасен, Оспантай тағы басқалар бар еді. Бұлардан басқа сол кезде Алматы төңірегіндегі колхозда тұратын атақты ақын Иса да бар еді. Өзінің хатшыларынан Тайыр мен Қалмақан болды. Сол кездегі Қазақстан жазушылар одағының бастығы Дихан Әбілов те қатысты. Жамбыл бұлардың бәрін үйіне қонақ қыла отырып, домбырасын қолына алып, бірталай өлең-жыр айтты. Ақын өзіне келіп отырған ақындардан Иса мен Саяділдің өлеңдерін тыңдағанда: «Міне, көрдіңдер ме, оқығанның аты оқыған ғой, – деп, – бәрімізден асып түсіп жатқан жоқ па», – деп бір көтеріп тастайды. Басқаларын біраз тыңдап болғаннан кейін, домбырасын жанына сүйеп қойып, Жамбыл өзінің ақын достарына ұзақ сөйлеп, кеңесін айтып жатты».

Әбдіғали алғаш ақындық жолға қадам басқанда айналасындағы ерекше көзіне түскен, әсері айрықша болған белгілі бір ақынға еліктейтіні ақиқат. Ә. Сариев те дәл солай шапыраштының екей елінен шыққан Арғынбай ақынға еліктеп өскен. «Менің жаңа өлең айта бастаған кезімде Арғынбай деген ақын болады. Екей ішінде Кешубай деген атаның тұқымы. Маған көп әсер еткен ақынның бірі сол еді. Арғынбай ақынның тұсында ондай адамды осы жасқа дейін көргенім жоқ. Төмен қараса, қасы көзін көрсетпей жауып тұратын. Жоғары қарағанда екі көзі тостағандай болып, кең маңдайын кішігірім өзеннің алабындай көрсетуші еді. Шешіліп өлең айтқан кезінде басындағы тақиясын қасын қаққан сайын кейде маңдайына, кейде желкесіне қондырып, секіртеп отыратын еді. Жоғарыдағы ірі ақындардың қайсысы болса да маған үлкен әсер етті. Мен соларды еліктедім» деп келтіреді ақын. Демек, Ә. Сариевтің ақындық ортасы ерекше болған деген тұжырымға әбден негіз бар.

Әбдіғали өз заманының бейнесін жырлай білген жаңашыл ақын болды. Заман көркін, қоғамның бетбұрысын деркезінде тани білген зерек те зерделі ақын. Оның айтыстарынан тап бермеде дөп тапқыш, қиыннан қиыстыра білетін, маңызды қоғамдық мәселелерді көтеретін, халық жағындағы табандылығын таныта білген сөз шебері екені көрінеді. Ол өзінің кез келген жыр додаларында сөз тапқыштық, елдің көкейіндегі арман, мұратын дәл тауып айтуымен ерекшеленеді. Өкінішке қарай, Жетісудан келген ақындардың көпшілігі тәуелсіздік кезеңіне дейін өмір сүрген жоқ. Олардың кеңес заманында жарияланған өлеңдерінде бұрмаланған тарихи деректер де болуы мүмкін. Қазіргі тәуелсіз тарихта әдеби жәдігерлерді тарихи жад контекстінде зерттеу поэзияны жаңа зерттеуге және шындықты өтірікке бөлуге ықпал ететіні сөзсіз. Болашақта зерттеу тарихи жадының көмегімен Қазақстан тарихы мен әдебиетін қайта жазуға баға жетпес үлес қосады.

Әбдіғали поэзиясы – қазақ қоғамындағы жаңа дәуір – бетбұрыс дәуірі туғызған адамгершілік, әділдік, өнер-білімге құштарлық идеяларын айрықша жігерлілікпен, асқақ үнмен жырлаған, тақырып идеялары, жанрлық, бейнелілік, стилдік ерекшеліктерінде жаңалығы мол поэзия, көбінше әлеуметтік, публицистикалық лирика. Поэмалары мен дастандарында да осы әлеуметтік сарын, толғаныс публицистикалық пафос күшті сезіледі.

Әбдіғали Сариев 1946 жылы Қазақстанның бір топ өнер иелерімен Москвада өткен онкүндіктерге қатысып, жеңіс тойына берілген жолдаманы иемденген.

Торқалы той иесінің «Сәлем саған Москва!» деген толғауында:

Ақын десе маған да,

Сөз келеді алқымнан.

Біз – Жамбылдың шәкірті,

Шыққан еріп артынан.

Сәлем бере келдім мен,

Жеңістің ұлы тойына,

Қазақстан халқыммен, – деген жолдар бар. Осыларды оқыған сайын ұлыстың атынан сөйлеген бірсыпыра сөз зергерлерінің шығармашылық тағдыры, әдеби мұраларының кейінгі ұрпақтарына танылу жайы еріксіз ой салады.

Ә.Сариевтің елімізде болып жатқан тарихи оқиғаға үн қосқыштығын дұрыс бағалаған филология ғылымының кандидаты Көбей Сейдаханов: «Әбдіғали Сариевтың екі дастаны» деген зерттеуінде «Партизан Ғалым» туралы: «Бұл көлемі жағынан да (1083 жол) мазмұны жағынан да қомақты шығарма. Ұлы Отан соғысы тұсында қазақ жауынгерлерінің де партизан қатарында көп болғанын тарихи деректерден білеміз». Халық ақындарының туындыларында партизандардың ерлігіне арналған шығармалар көп емес. Ал дастандардың осы Ғалымның ерлігі жайындағы жыр ғана» деп тиянақтайды. Ә.Сариевтің «Капитан Гастелло», «Майдан ерліктеріне арналған алғашқы көлемді шығармасы ғана емес, күллі халық ақындарының творчествосында Ұлы Отан соғысы тақырыбына шығарылған тұңғыш дастан» болғанын атап көрсетеді.

Бұл дастан орыс тіліне аударылып, 1946 жылы Москвада пластинкаға жазылды, «Қазақстан» журналының 1947 жылғы №7 санында жарияланды (аудармашы Дмитрий Снегин).

Көп ұзамай Ұзын-Қарғалы болысында комсомол ячейкасының (ұясының) хатшылығына сайланады. 1923-1935 жылдары Қызылауыздағы №5 ауыл шаруашылығы кооперативінің несие бөлімінің есепшісі, Қарақыстақ ауылдық Советінің хатшысы, «Бұрған» колхозының бухгалтері және аудандық қамсыздандыру мекемесінің қызметінде жүріп, сауатсыздықты жою, артель ұйымдастыру науқандарына қатысты. Аудандық жер бөлімінде есепқисап жұмыстарында істеп, бірлескен ауылдың экономикасын нығайтуға қолқабысын тигізеді. Қайда жүрсе де қолынан домбырасын, аузынан өлеңін тастамайды. Жетісу ақындарының 1919 жылы Алматыда, 1923 жылы Ұзынағашта болған мәслихат-слеттеріне қатысып, Жамбылдың Кенен, Саяділ, Үмбетәлі, Өмірзақ, Есдәулет тәрізді үзеңгілес әріптестерімен жүздесіп, достасады. Олармен ұзақ творчестволық байланысы ақындық өрісін кеңейте түсті.

Әбдіғалидің өлеңі алғашқы рет 1924 жылы Жетісу губерниялық (облыстық) «Тілші» газетінде жарияланды. Содан бастап қырық жыл бойы ол аудандық, облыстық газеттерден қол үзген жоқ. 1919 жылы Алматыда өткен Жетісу ақындарының бас қосуында және одан кейінгі кездесулерінде сол кездегі «Тілші» газетінің редакторы Шамғали Сарыбаевпен, ақын Илияс Жансүгіровпен пікірлес болған. 1923 жылы Ұзынағашта өткен Жетісу ақындарының

айтыстарын ұйымдастырушылардың бірі болды. Аудандық, облыстық газет-журналдардың жұмысына белсене араласуына Ораз Жандосов елеулі ықпал жасады. Жергілікті баспасөзге белсене қатысқаны үшін бағалы сыйлықтармен, мақтау грамоталарымен наградталды. Халық ақындарының республикалық айтыстарына (1939, 1943 ж.ж.) қатысып, бас жүлделерге ие болды. Әбекең Қазақ ССР Ғылым академиясы ұйымдастырған халық ақындарының республикалық айтыстарынан да, жиын-кеңестерінен де қалған емес.

1943 жылы Кененмен өнер сынына түсіп, бірінші сыйлықты жеңіп алды. 1934 жылдан КСРО Жазушылар одағының мүшесі. Жамбыл Жабаевтың ақындық дәстүрін берік ұстап, оның сүйікті шәкірттерінің бірі болды. Өлеңдер жинағы «Халық ақындары», «Ақындар», «Ақын жырлары», «Пернедегі термелер», т.б. жинақтарға кірді. Өлеңдер жинағы (1951), «Замана сазы» (1976), «Асу» (1987), «Мейір» (1990), «Ақиық» (2000) жинақтарына қосылды.

Ұлы Отан соғысы мен одан соңғы бейбіт еңбек жылдарында да Әбдіғали бірталай патриоттық жырлар шығарды. Ақын ел өміріндегі жаңалықтардың жаршысы болып, оны халық арасына кеңінен насихаттауға тырысты, еңбектегі ерлікті, бейбітшілікті жырға қосты. Бұл тұрғыда ақынның «Мен де қару асындым», «Майданға шықты ерлерім», «Тарт қолыңды», «Майдандағы ерлерге», «Капитан Гастелло», «Партизан Ғалым», «28-гвардияшылар» т.б. өлеңдері мен поэмаларын айтуға болады.

Қорыта айтқанда, Әбдіғали Сариев өз заманының көрінісін анық аша білген көреген ақын. Ақынның қай шығармасын алып қарасаңыз да, заман тынысы, қоғам келбеті, адамдардың айшықты бейнесі анық аңғарылып тұрады. Сүйінбай мен Жамбыл бастатқан Жетісудың жүйрік ақындарының ізін жалғаған Әбдіғали Сариев өзіне дейінгі жолдан айнымай, Жетісу ақындық дәстүріндегі сабақтастықты жалғай білген ақын.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Қалиасқарұлы Қ. Халық ақындары. – Өлгей, 1972. 137 б.
2. Мырзахметов М. Мұхтар Әуезов және бейнелеу проблемалары, – Алматы: Ғылым, 1982.
3. Дүйсенов М., Сейдаханов К., Негимов С. Халық ақындары творчествосының көркемдік сипаты. – Алматы: Ғылым, 1982.
4. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. Том V.– СПб., 1885.

Сманова Елмира,

М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және
өнер институтының ғылыми қызметкері,
Алматы қ., Қазақстан,
E_smanova@mail.ru

ҚОЛЖАЗБА ҚОРЛАРЫНДАҒЫ БЕСІК ЖЫРЫНЫҢ ЖИНАЛУЫ МЕН ЖАРИЯЛАНУЫ

Аңдатпа. Мақалада қазақ халық ауыз әдебиетінің көркем үлгісі бесік жырының зерттелуі, қолжазба қорларындағы бесік жырының жиналуы мен жариялану мәселесі талданған. XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап бүгінге дейін қазақ фольклоры мен бесік жырының зерттелу тарихы және ғалымдардың еңбектері мысалға алынып, жарияланған бесік жырлардан үзінділер келтірілген. Бесік жырының қазақ әдебиеті мен халықтық педагогикасындағы маңызы мен мәні, сипаты анықталған. Халық поэзиясындағы бесік жырының қазақ дүниетанымы мен мәдениетіндегі алар орны сараланып, дәстүр жалғастығының қазіргі күнге жеткені дәлелденген. Қазақ фольклористикасындағы өзге поэзиялық туындылар қатарындағы ерекшеленетін бесік жырын, жалпы халық ауыз әдебиетін алғаш зерттеп, ауызша үлгінің жазбаша нұсқасын жинақтаған, жариялаған зерттеушілердің бірсыпыра еңбектерінің негізінде қолжазба қордың жиналуы мен жариялануы тұрғысында зерттеу жүргізілген.

Түйін сөздер: қолжазба қоры, бесік жыры, халық ауыз әдебиеті, ұлттық дәстүр, балалар фольклоры.

Аннотация. В статье проанализированы изучение колыбельной художественной модели казахской устной литературы, сбор и публикация колыбельных в рукописных фондах. История изучения казахского фольклора и колыбельных со второй половины XIX века до наших дней и труды ученых иллюстрированы отрывками из опубликованных колыбельных. Определены значение и важность колыбельной в казахской литературе и народной педагогике, характер. Доказано, что колыбельная в народной поэзии занимает особое место в казахском мировоззрении и культуре, а продолжение традиций достигло до наших дней. На основе ряда других поэтических произведений казахской фольклористики впервые были изучены колыбельные, народная устная литература, собран письменный вариант устного образца, опубликованы исследования в контексте сбора и публикации рукописного фонда.

Ключевые слова: рукописный фонд, колыбельные, народная устная литература, национальные традиции, детский фольклор.

Annotation. The article analyzes the study of the lullaby artistic model of Kazakh oral literature, the collection and publication of lullabies in manuscript collections. The history of the study of Kazakh folklore and lullabies from the second half of the XIX century to the present day and the works of scientists are illustrated with excerpts from published lullabies. The significance and importance of the lullaby in Kazakh literature and folk pedagogy, character are determined. It is proved that the lullaby in folk poetry occupies a special place in the Kazakh worldview and culture, and the continuation of traditions has reached our days. On the basis of a number of other poetic works of Kazakh folklore, lullabies and folk oral literature were studied for the first time, a written version of an oral sample was collected, studies were published in the context of collecting and publishing a manuscript fund.

Keywords: handwritten fund, lullabies, folk oral literature, national traditions, children's folklore.

Қолжазба қоры – ғасырлар бойы ұлтымыздың жадына сақталған рухани қазынасы, фольклор мен бай ауыз әдебиеті, тарих пен мәдениеттің, салт-дәстүрдің, әдет-ғұрыптың, ұлттық тіліміз бен дүниетанымымыздың күллі қоры жинақтаған асыл қазынамыз. Осындай ұлт руханиятының мол қоры еліміз бойынша санаулы ғана (ҚР «Ғылым ордасы» Орталық ғылыми кітапхананың және М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының қолжазба қоры) ғылыми мекемелерде жинақталған. Аталған қорлардағы қолжазбалардың жиналу тарихы XIX ғасырдың екінші жартысынан бастау алады. Ал, XX ғасырда Қазақстан ғылыми-зерттеу қоғамы, КСРО Ғылым академиясы, Қазақ ССР Ғылым академиясы, Тіл және әдебиет институты, М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты ұйымдастырған түрлі бағыттағы ғылыми экспедициялар халық мұрасының жиналуына, арнайы орында сақталып, ғылыми айналымға енуіне үлкен септігін тигізді. Дей тұрғанмен кеңестік билік халық мұрасын жинауға рұқсат бергенімен, оның кейбір үлгілерін жариялауға, зерттеуге тыйым салды. Еліміз егемендігін алып, тәуелсіз жылдардың жаңа парағын ашқаннан кейін ғана жоғымызды түгендеп, өткенімізді сараптап, барымызды бағамдауға, ұмытуға айналған өткен тарихымызды жаңа қырынан жазуға, тың ізденулер мен зерттеулерге сара жол ашылды. Соның бірі мемлекеттік «Мәдени мұра» бағдарламасының аясында жарық көріп жатқан «Бабалар сөзі» сериясы. Осы басылымдағы материалдардың дені Орталық Ғылыми кітапхана мен М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының сирек қолжазбалар қорынан алынды, көпшілігі шағатай, қадым, латын әріптерден, мәтіндердің жазылған түпнұсқалары аударылып даярланды. Мұның бәрі кезіндегі жинақталған мол қордың нәтижесі екені белгілі.

Фольклор – үлкен бір бәйтерек іспетті. Оның әр жанры – әр бұтағы сияқты салаланып кете береді. Сондықтан осы зерттеу мақаламызда халық фольклорының ішіндегі ғұрыптық фольклордың бір саласы «Балалар фольклорының» ішіндегі «Әлпештеу» фольклорына жататын «Бесік жырының» жиналу, сақталу, жариялау мәселесін қарастырамыз. Аталған қорлардағы бесік жырларының біз білмейтін тың, жарыққа шықпаған үлгілерін іздеу, оларды

жариялау халық ауыз әдебиетінің бүгінгі қоғамдық дәстүр мен дүниетанымда жүйелі әрі белсенді түрде қолданысқа енуіне түрткі болады. Дегенмен сирек кездесетін қолжазба қорлары көпшілікке қолжетімсіз. Біз қазақ фольклорындағы бесік жарларының жинақталуы мен жариялануы туралы ақпараттарды бүгінге дейін жинақталып жарық көрген белгілі зерттеушілеріміздің, ғалымдарымыздың еңбектерімен танысып, өзімізше талдау және зерттеу жұмыстарын жүргізе аламыз.

Тарихы терең қазақ халқы үшін ұлттық тілді, тәрбие мен дәстүрді ұрпақ бойына сіңіру қашан да бірінші орында тұрады. Ұлттық әдебиетімізде бұл қызметті балалар фольклоры атқарып келеді. Қолжазба қорларында бесік жырының жинақталуы және жариялануы тікелей қазақ фольклорын зерттеген ғалымдардың еңбектерінің және зерттеулерінің нәтижесінде жүзеге асты. Ш. Уәлиханов, В.В. Радлов, Г.Н.Потанин, Ә. Диваевтардың зерттеу еңбектерінен бастау алған қазақтың халық ауыз әдебиеті А. Байтұрсынов, С. Сейфуллин, М. Әуезов, С. Мұқанов, Қ. Жұмалиев, Е.Ысмайлов, Ә.Марғұлан, Н.Смирнова, М.Ғабдуллин, Ә.Қоңыратбаев еңбектері негізінде қазақ әдебиеті мен мәдениетіндегі, ғылымындағы жаңа ұғымдар мен атаулардың, ауыз әдебиеті үлгілерінің түрін таныстырды. Р.Бердібаев, Б.Уахатов, О.Нұрмағанбетова, С.Қасқабасов, Е.Тұрсынов, Т.Сыдықов, С.Садырбаев, Ш.Ыбыраев, Т.Қоңыратбаев, А.Сейдімбетов, К.Матыжанов және т.б. көптеген ғалымдардың зерттеулері нәтижесінде бүгінгі ұлттық дәстүр көріністері тірілді. Бесік жырын зерттеуде Ә.Қоңыратбаев пікірлерінің маңызды болғандығын атап өткен жөн.

Бесік жырын балалар фольклорының аса маңызды бөлшегі, негізі деп те атасақ артық емес. Қазіргі уақытта балалар фольклоры халық шығармашылығының кең, ерекше, жан-жақты саласы саналады. Оған дәстүрлі балалар фольклоры және мектептегі ауызша және жазбаша фольклор, соның ішінде балалардың сөз қолдану дәстүріне енген сөздері кіреді. Балалар фольклоры типологиялық сабақтастық пен типологиялық қайталануға негізделген жалпыадамзаттық және ұлттық мәдени дәстүрлерге негізделген. Балалар фольклорын жалпы фольклор теориясынан, жанрлар теориясынан, тарихи поэтикадан тыс қарастыруға болмайды. Ол қоғамдағы әлеуметтік-мәдени тенденциялардың әсерінен дамиды, осыған байланысты балалардың идеялары мен тілінде болып жатқан өзгерістерді көрсетеді. Қазіргі қазақ фольклористикасында балалар фольклорының әртүрлі аспектілерін талдауға арналған көптеген зерттеу жұмыстары бар. Соған сүйене отырып, бесік жырының бұрынғы сан ғасырлық тарихтағы қызметі мен бүгінгі таңдағы қызметін, қолданыстағы мақсатын анықтауға мүмкіндік туып отыр.

Бесік жыры – ғасырдан ғасырға ілесіп, өзінің тарихын қалыптастырған ұлттық фольклорымыздағы дәстүрлі тәрбие жүйесі әрі көзі. «Сондықтан бесікте жатқан нәрестеге бесік жырын айту – әр анаға сын болған. Әр нәрсенің парқын зерделей білген ата-бабаларымыз «Есік көргенді алма, бесік көргенді ал» – деп ғибратты өсиет қалдырған» [1, 12].

Қазақ халқының бесік жырының тың үлгілерін алғаш болып Әбубәкір Диваев хатқа түсірді және 1905 жылы жариялады. Мысалы:

Әлди, әлди, ақ бөпем,
Ақ бесікке жат бөпем.
Мойындағы тұмарым,
Тарқамайтын құмарым,
Тағдыр берген алсын деп,
Ақ бесікке салсын деп...
Көзімнің ағы-қарасы-
Жүрегімнің панасы.

Немесе:

Айналайын, балам-ай,
Айналсын сенен анаң-ай.
Әлдилеп сені сүйгенде,
Атаңның болар көңілі жай.
Әлди, әлди, әлди-ай!

Ауызша таралған тұрмыс-салт жырларымыздың дара үлгілері әлі де толықтай хатқа түсіріле қойған жоқ. Әйтсе де қазіргі ұлттық қоғамымызға қолда бар қолжазбалардағы халық ауыз әдебиеті үлгілері жарияланып, таныстырылып келеді. Бесік жырының ұлт дамуындағы алатын орны айғақталып, құдіреті дәлелденді. Ұлтты тәрбиелеуде жүректің және ақылдың өзара көркем үйлесімін тудыратын бесік жырының құдіреті жұбату, әуезді әнде-тіп айту ғана емес, өзінің мәтініндегі мәні мен мазмұны, ойы, тілегі, берер тәрбиесі мен тәлімінде. Сондықтан ұлттық фольклорымыздағы бесік жырының бүгінге дәстүр жалғастығы негізінде жетуі, түпкі идеясын сақтауы, мәтіні мен әр сөзінің жүйелі берілуі аса маңызды. Бесік жырының бүгінгі күнге дейін жинақталуы, мәтінінің сақталуы және өзгеруі, оның жариялануы қоғамдағы халық мұрасын ұлықтау және қолдану сапасын арттыратын процестер. Бесік жыры ауыз әдебиетінің үлгісі болғандықтан бізге ауыздан ауызға жетіп, түрленіп, сан қырлы әуенімен, сөзімен жетті. Халық тыныс-тіршілігінің өзгеруі нәтижесінде оның мәтінінің мазмұны мен айтар ойы да нақтылана түсіп, өзгеріп отырды. Мәлік Ғабдуллин бесік жырын әдет-ғұрыпқа байланысты туған шығармалардың қатарында қарастырса [2, 69], Әуелбек Қоңыратбаев «бөбек жыры» деп бөлек алып зерттейді, оған шілдехананы, жаңылтпаш, өтірік өлең, бесік жырын жатқызады [3, 169].

Бесік жырларының көпке дейін тұрмыс-салт жырлары қатарында айтылып келгені белгілі. «Балалар фольклоры» атауын иеленгеннен кейін ғана бесік жыры халық поэзиясының жеке саласы болып зерттеле бастады. «Балалар фольклоры» ұғымының фольклортануда Г.С. Виноградовтың еңбектерінде 30-жылдар ішінде қалыптаса бастаған еді. Дегенмен содан кейін де балалар фольклорына тек балаларға арналып жазылған шығармалар кіріп жүрді. Бесік жырын өзінің алғаш зерттеу нысанына алып, оның қорының жинақталуы мен

жариялануына үлес қосқан зерттеуші – Сәкен Сейфуллин. Зерттеушінің 1932 жылы жарық көрген «Қазақ әдебиеті» деп аталатын еңбегінде бесік жыры айрықша аталып, оның жанрлық сипаты, эстетикалық ерекшелігі мен тәрбиелік мәні мен қызметі, поэтикалық жақтары айтылады [4, 5].

Бүгінге жеткен бесік жырларының қолжазба қорында сақталған және жарияланған нұсқаларына нақты мысалдар келтіре отырып талдасақ, олардың сан алуан әрі баланың жас ерекшелігіне, қалыптасқан жағдайға, дүниетанымға, оны айтып отырған адамның нәрестеге қарым-қатынасы мен туыстық байланысына лайықты айырмашылықтары мен ерекшеліктерін байқаймыз. Мысалы:

Әлди, әлди, алайын,

Атқа тоқым салайын

Қыдырып кеткен апаңды

Қайдан іздеп табайын? – деп бізге жеткен бесік жырын үйде қалған адам, мүмкін әжесі тербетіп айтып отырғандығын аңғарамыз. Немесе:

Апаң кетті бел асып,

Беліне белбеу жарасып,

Тезек теріп жүргенде

Кетіп қапты адасып.

Мұндай қолжазбалардан халыққа жеткен бесік жырларының үлгілері түрлі мазмұнда келеді. Мысалы үміт, тілек, ниет есебінде айтылған мына бесік жырын алсақ:

Айыр қалпақ киісіп,

Ақырып жауға тиісіп,

Батыр болар ма екенсің?

Бармақтарың майысып,

Түрлі ою ойысып

Ұста болар ма екенсің?

Бұл жарияланған тармақтарда жыр айтушы анасы қуанышқа бөленіп, баласына үміт артып, ізгі тілегін айтып отыр. Сондай-ақ, ауыздан ауызға тарап келіп, қолжазба қорынан халыққа тараған бата тілек, жас нәрестеге сенім арту ниетіндегі бесік жырлар да жиі ұшырасады:

Ала биең құлындап,

Алатауға сыймасын!

Қара биең құлындап,

Қаратауға сыймасын...

Ақылыңмен батыл бол,
Ағайынмен тату бол.
Бағаналы таудай бол,
Шағалалы көлдей бол!

Мұндай бесік жырларының әуелден сәбилерге, жас балаларға арналып шығарылғандығы дәлелденді. Түркі халықтарының фольклорында бесік жыры «балалар фольклорында ата-анасы айтатын халық шығармасы» деп сипатталған [5, 283]. Дегенмен мұндай жырлардың ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып, әуезді саз арқылы ананың ақ сүтімен балаға берілетін ұлттық маңызға ие тәрбие екені рас.

Қорыта келе, қолжазба қорларындағы бесік жырының жиналған және жарияланған нұсқаларының көптігі және халық ауыз әдебиетінің үлгісі ретінде қазіргі қазақ әдебиетінде, ұлттық дәстүр бөлшегі ретінде қазақ қоғамында қолданылып жүргені анық. Алайда қолжазба қорларындағы жарыққа шықпаған бесік жырларын әлі де зерттеу, оны жариялау, мазмұны мен тәрбиелік сипатын анықтау өзекті мәселе болып қала бермек. Себебі бесік жыры тек қазақ фольклорының ғана емес, ұлттық педагогикамыздың айнымас асыл бөлшегі. Ұлтымыздың отбасылық ғұрып фольклорында ерекше орын алатын ұрпақ тәрбиелеу мәселесі бесік жырларының маңызын күшейтіп, оның ауыз әдебиетінен жазба әдебиетіне ауысқан, сақталған мөлдір мұра екендігінен хабардар етеді. Жоғарыда мысалға алған, қолжазба қорларынан жарияланған бесік жырларының үзінділерінде қазақ халқының табиғатынан салт-дәстүрге, ұлттық ғұрыпқа, бала тәрбиесіне баса көңіл аударғаны көрінеді. Сондай-ақ, мыңдаған жылдар бойы ұлт діңінде қалыптасқан бала тәрбиелеу ісіндегі дәстүрлі ғұрыптар мен таным-түсініктер, тарихи оқиғалар, кезеңдік жағдаяттар да балалар халық поэзиясындағы бесік жырларында сайрап жатыр. Қолжазба қорларындағы мұндай мұралардың дер кезінде жарыққа шығып, талданып, бүгінгі әдебиетіміз бен халық педагогикасына ұсынылғаны абзал. Бесік жыры ұрпақ тәрбиелеу міндетіндегі ғұрыптық дәстүрлерді жүйелеп тұратын қолданбалы сипаттағы мұра ғана емес, бұл ең алдымен ұлттың рухани әлемін қалыптастыруды мұрат ететін, ұрпақ санасына нәр беріп, көңіліне сенім ұялатып, көркем өнерге, ұлы істерге жетелейтін эстетикалық категория. Әрине, бесік жырынан толық поэзия шарттарына сай кемел поэтикалық және философиялық сипат таба алмауымыз мүмкін, жас нәресте жанына, сәби жүрегіне сәйкес келетін тәрбие дәнін себетін ұлттық педагогика негізін көреміз.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Табылдиев, Ә. Халық тағылымы. – Алматы: Қазақ университеті, 1992. – 197 б.
2. Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. – Алматы: Мектеп, 1974.
3. Қоңыратбаев Ә. Шығармалары. Т.1. – Алматы: МерСал, 2004.
4. Сейфуллин С. Шығармалар. 6-том. Қазақ әдебиеті. – Алматы, 1964. – 455 б.
5. Ибраев Ш., Бахадырова С., Рахымов Б. Түркі халықтарының фольклоры. –Көкшетау, 2009. – 432 б.

Жолдыбаев О.М.,

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ мен
М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және
өнер институтының PhD докторанты,
Алматы, Қазақстан,
E-mail: Zet.Olji@mail.ru

ТОЙБАСТАР ЖАНРЫНЫҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Аңдатпа. Фольклортану ғылымының тамыры тереңде. Соның ішінде үйлену ғұрпының орны айқырша. Әр тойдың бастауы болатыны айқын. Мақалада жұмыстың ғылыми және практикалық маңыздылығы ретінде «Тойбастар» ғұрпының өткені мен бүгіне, фольклорда, этнографияда және әдебиеттегі көрінісі анықталды. Мақаланың мақсат мен міндеті – үйлену салты кезіндегі «Тойбастар» ғұрпын зерттеу объектісіне айналдыру. Сонымен қатар ғылыми жұмысының әдіснамасы – семантикалық мән-мағынасын ашу, типологиялық ұқсастықтары мен айырмашылықтарына зерделеу болып табылады. Зерттеу жұмысының негізгі нәтижелері мен талдаулар бөлімінде «Тойбастардың» өлеңмен орындалатын жыр екендігіне баса назар аударылды. Түбі бір түркі халықтарындағы тойдың басталуы, қыз бен жігіттің үйлену тойындағы ұқсастықтықтар қаралды. Кейбір зерттеушілер «Тойбастар» жиын-тойдың соңында орындалатыны туралы жазған. Осы мәселенің төңірегінде де зерттеулер жүргізілді. Осыған байланысты С.Қасқабасов, К.Матыжанов, Х.Арғынбаев, М.Шәріпханұлы сынды т.б. отандық ғалымдардың ой-пікірлері пайымдалды. Қазақ тойының қазіргі таңдағы көрінісі, дәстүр-салт, наным-сенімнің трансформациялануы, өзгеруіне байланысты ғылыми қорытындылар жасалды. Түйіндеп айтқанда жаһандық мәдениет пен руханияттағы интеграцияны ескере келе, тойды бастайтын арнайы ақын, жыршы, өлеңшінің функцияна гипотезалық болжамдар келтірілді.

Кілт сөздер: тойбастар, ғұрыптық фольклор, этнография, әдебиет, мәдениет пен руханият, үйлену тойы.

Аннотация. Фольклористика имеет глубокие корни. В том числе свадебный обряд занимает особое место. Очевидно, что у любой свадьбы есть начало. В статье как научная и практическая значимость работы определено отражение обрядов «Тойбастар» в прошлом и настоящем, в фольклоре, этнографии и литературе. Цель и задача статьи - сделать обряд «Тойбастар» объектом изучения при свадебном обряде. Также методологией научной работы является раскрытие смыслового значения, изучение типологических сходств и различий. В разделе основные результаты и анализ исследовательской работы был сделан акцент на том, что «тойбастар» - это песня, исполняемое в стихотворной форме. Были рассмотрены начало свадьбы в тюркских народах, сходства в свадьбе девушки и парня. Некоторые исследователи писали о том, что «Тойбастар» исполняется в конце свадьбы. Также были

проведены исследования этой проблемы. В этой связи были высказаны мнения отечественных ученых, таких как С. Каскабасов, К. Матыжанов, Х. Аргынбаев, М.Шарипханулы и др. Были сделаны научные выводы, связанные с современными проявлениями казахского праздника, трансформацией, изменением традиций и обычаев. С учетом интеграции в глобальную культуру и духовность были выдвинуты гипотезы о функциях специального поэта, певца, которые открывают свадьбу.

Ключевые слова: тойбастар, ритуальный фольклор, этнография, литература, культура и духовность, свадьба.

Abstract. Folklore has deep roots. Including the wedding ceremony occupies a special place. Obviously, every wedding has a beginning. In the article, the reflection of the rituals of «Toybastar» in the past and present, in folklore, ethnography and literature is determined as the scientific and practical significance of the work. The purpose and objective of the article is to make the Toybastar rite an object of study during the wedding ceremony. Also, the methodology of scientific work is the disclosure of semantic meaning, the study of typological similarities and differences. In the section on the main results and analysis of the research work, the emphasis was placed on the fact that «toybastar» is a song performed in poetic form. The beginning of the wedding in the Turkic peoples, the similarities in the wedding of a girl and a guy were considered. Some researchers wrote that «Toybastar» is performed at the end of the wedding. Research has also been done on this issue. In this regard, the opinions of domestic scientists were expressed, such as S. Kaskabasov, K. Slyamzhanuly, Kh. Argyimbaev, M. Sharipkhanuly and others. Scientific conclusions were made related to the modern manifestations of the Kazakh holiday, transformation, change in traditions and customs. Given the integration into global culture and spirituality, hypotheses were put forward about the functions of a special poet, singer, who open the wedding.

Keywords: toybastar, ritual folklore, ethnography, literature, culture and spirituality, marriage.

Үйлену фольклорының ең көлемді әрі ең маңыздысы, ол – «тойбастар». Үйлену салты бүкіл дүниежүзіне ортақ құндылық болып табылады. Бұл туралы зерттеуші О.И.Рукавицына «үйлену фольклоры – көп функциялы. Дәлірек айтқанда, рәсімдер, дәстүр-салт, наным-сенім, тұрмыс-салттың көрінісі, қалыңдықтың ішкі мұң-шері бәрі-бәрі қамтылған», – деген ой тастайды [1, 3].

Тойбастар – әр халықтың тұрмыс-салтында бар. Баршасына ортақ нәрсе – поэзия. Үйлену салтындағы орындалатын дәстүр-салттың көпшілігі өлеңмен орындалатынына қатысты зерттеулерді шетелдік ғалымдар А.Веселовский, В.Миллер, А. Потенбня жасаған. Өткен ХХ ғасырда ғұрыптық өлеңнің орындалуы әнмен өрілетіндігі жөнінде Н.П. Колпаковой, Н.И.Савушкиной, Д.М. Балашова, В.И. Чичерова, В.Я. Проппа и В.К. Соколовой, В.П. Аникина сынды т.с.с. ғалымдар зерттеген.

Зерттеу жұмысының өзектілігіне үйлену фольклорындағы «тойбастар» жырының күллі жалпыадамзат үшін аса қажетті дүние екендігі талданып, дәлелденеді. Көпшілік арасында

тойды тек көңіл көтеру, ойын-сауық орталығы ретінде елестету қалыптасқан. Әсіресе қазақтың үйлену фольклорында халықтың ежелден келе жатқан «тарихы», «этнографиясы», «өмір сүру дағдысы», «дүниеге көзқарасы» айқын көрініс береді. Мұны «тойбастар» ғұрпы кезінде музыка мен өлең қосылып орындалатын жырларынан байқалады.

Мақаланың мақсты – сан түрлі тақырыптағы үйлену фольклорының ішінен тойбастарды жеке алып қарап, оның даму жолы мен өзгеру бағытын айқындау. Оған қатысты негізгі белгілерін ғылыми тұрғыдан айқындау, даму дәрежесін бағамдау. Сонымен қатар, тойдың шымылдырығын ашып, көркін қыздыру үшін сөздің, заттың рөлі, атрибуттары, құрал-саймандары маңыздылығы айқындалады. Мәселен: «домбыра», «дауылпаз», «баян», «сырнай», «сыбызғы» және қазіргідей замануи кезеңде «электронды домбыра», «гитара», «фортепиано» үні қосылып айтылады, т.б. музыкалық аспаптар қолданылады.

Үйлену тойының бастау – тойбастар болса, тойдың көркін қыздыратын, ойын-сауық, әзіл-қалжың екендігі әлдеқашан дәлелденген [2, 20 б].

Басты міндетіміз тойбастардың ерекшеліктерін зер-делей келе, алдағы зерттелетін бағыттарын айқындау, ғылыми негіздерін тұжырымдау, сондай-ақ мәтін мен теорияның ара салмағы бағамдалады.

Тойбастардың адамзат дүниетанымына аса қастерлі ғұрып әрі эстетикалық, психологиялық, сейілдік, көркемдік т.б. қасиеттерінің мол екендігі ғылыми зерттеу барысында көз жеткізілді.

Қазақ халқының дәстүрлі өмір салтында тойдың алар орны ерекше. Соның ішінде үйлену салтына аса айрықша көңіл бөлген. Әр жиынның бастауы болады. Дәл сондай жиын-тойдың бастауын халқымыз – «тойбастар» деп атаған. Бұл өлеңмен орындалатын, тойдың басталғанын білдіретін өте үлкен шараның басы болып табылады.

Тақырыпты зерттеу барысында әдебиет пен фольклортанудағы ғылыми әдістер пайдаланылды. Нақтырақ, типологиялық ұқсастықтары мен айырмашылықтарына мән берілді. Сонымен бірге тарихи-салыстырмалы, салыстырмалы-салғыластырмалы және көркемдік талдау әдіс-тәсілдері қолданылды.

Зерттеу сұрағының мәнін ашу түсу үшін – фольклортанушы, әдебиеттанушы, этнограф ғалымдар М.Әуезов, Б.Уахатов, С.Қасқабасов, Х.Арғынбаев, К.Алтынбеков, К.Матыжановтың үйлену фольклорына қатысты тұжырымдары бағыт берді.

Фольклортану ғылымында үйлену ғұрпының ішіндегі тойбастар жырының ұғымын тереңірек зерттеу басты нысанаға алынды. Негізінен үйлену салты, отбасы фольклорына байланысты мәдениеттанушы, этнограф, фольклортанушылардың зерттеулері, ғылыми мақалалары, монографияларындағы тұжырымдарына талдау жасалды. Зерттеу жұмысының семантикасы мен ерекшелігін ашып көрсетуде көмекші құралға айналды.

Алыс-жақын шетелдердегі ғалымдар тойдың басталуын үлкен бақытқа балап, оған аса мән берген. Өйткені жиынға келушілердің көңілін көтеретін, шат-шадыман ететін ол – ән-күй. Осы тұрғыдан алғанда В.П.Аникинаның «Календарная и свадебная поэзия» атты зерттеуінде, тойды бастау үшін өлең мен музыканың құдіреті күшті екендігін айтады [1, 4 б].

Фольклортанушы ғалым Б.Уахатов «Қазақтың тұрмыс-салт жырларының типологиясы» монографиясында үйлену тойы кезінде орындалатын «жар-жар», «беташар», «тойбастарды» жанр ретінде қарастырады. Сондай-ақ қарақалпақ пен қазақтың осы тұрғыдан келгенде ортақ әрі ұқсас дәстүр-салты бар екендігіне тоқталады [2, 70 б]. Үйлену тойындағы рәсімдердің типологиялық ұқсастығы татар, башқұрт, құмық халықтарында да кездеседі.

Академик С.Қасқабасов «Ойөріс» атты кітабында «Үйлену салтымен байланысты той бастар, жар-жар, сыңсу (қоштасу), беташар сияқты жанрлар да екі бірдей қызмет атқарады: ғұрыптық әрі көркемдік. Олар ежелгі діни наным-сенімдік мәнінен бірте-бірте айрылып, біздің уақытымызға, негізінен, сейілдік әрі эстетикалық мақсатта орындалатын руханият түрінде жетіп отыр» [4, 30 б] деп анықтама береді. Осы пікірді ғалым К.Матыжанов «Қазақтың отбасы ғұрып фольклоры» [5, 119 б] атты монографиясында қуаттап жазады және ғұрыптық сипаттан трансформацияға түсіп, өлең немесе жыр кейпіне өзгергердігін дәйектейді.

Зерттеудің негізгі бағыты – жоғарыдағы ғалымдардың ой-пікірлерін топтастыра келе, тойбастардың бұрынғы мәтіндеріндегі семантикасын, ғылыми аспектісін анықтау. Сонымен қатар бүгінгі таңдағы үйлену тойларындағы тойбастардың қолданылуы, трансформациялану ерекшеліктеріне айқындау болып табылады.

«Бабалар сөзі» атты жүзтомдық серияның «Ғұрыптық фольклор» 90-томы және «Ғұрыптық фольклоры: Мұң-шер өлеңдері» 91-томы жинағынан талдау бөліміне қажетті мәтіндер алынды.

Тұтастай алғанда үйлену фольклорының, оның басталуындағы көркемдеуші құралдар, ән-күй, поэзия, музыканың орны айрықша саналады.

Жаңашылдық тойбастар ғұрпының сонау көшпенділер мәдениетінен тамырын үзбей бүгінгі таңға жетіп, қазіргі тойлардың көркін қыздыруда аса үлкен мән-мағынаға ие болуында деп білеміз. Осы күнгі қазақтың заманауи тойларында тойбастарды жаңа терминге енген «асаба», «тамада» немесе «әнші» сынды т.б. той басқарушы азаматтар жүргізеді. Бұл да тойбастардың жаһандану процесіне жұтылып кетпей, қайта жаңғырып, жаңа кейіпке еніп келе жатқандығының бір көрінісіне баланады.

Нидерландық мәдениеттанушы И.Хейзинга «Человек играющий» атты кітабында адам үшін көңіл-көтеру, ойын-сауықтың болуы, той-жиын жасау, оны қызықты өткізу өмірдің жарқын сәттерінің көрінісі екендігін меңзейді [6, 310 б].

Мақалада үйлену ғұрпы кезіндегі ойындарының бүгінгі таңдағы көрінісі ойындық фольклордың қоғам өміріндегі рөлі, адамзат мәдениетіне әсері, қазақы дүниетанымдағы алар орны жалпы мақсат-мұраты ғылыми тұрғыдан зерделеніп, сараланып, зерттелді.

Тойбастар – шілдехана, бесік той, наурызда мерекесінде де орындалатынын ескерген жөн. Сондықтан тек қана үйлену ғұрпы фольклорындағы тойбастар зерттелді. Үйлену фольклорының өзі ішінара бірнеше типке бөлінеді: құда түсу, қызды айттыру, қыз ұзату, неке қию, жар-жар, беташар және тойбастар т.б.

Қазақ халқында ұлы ер жетіп, қызы бойжеткенде отау құрып, шаңырақ көтеруге зор көңіл бөлген. Екі жастың басын қосып үйлендіруді мақсат еткен. Осыған орай ел арасында

«үйлену оңай, үй болу қиын» деген ұлағатты сөз қалған. Ал сол тойды бастап жіберу, жиналған жұртқа мерекелік көңіл-күй сыйлау кез-келгеннің еншісіне бұйырмаған. Мұны атқару көпшілікке танымал сал-сері, ақын, жыршы-жырау, бір сөзбен баяндағанда абыройлы кісіге жүктелген. Себебі аузы дуалы, сөзі өтімді, халыққа шарапаты тиген, жақсы адам тойдың шымылдырығын түрсе, отау көтеріп отырған екі жас бақытты ғұмыр кешеді деп сенген. Яғни жақсылық бір кісіден екінші кісіге ауады деген мифологиялық наным-сенім ғұрпының бір көрінісі екендігі байқалады.

«Бабалар сөзі» атты жүзтомдық серияның «Ғұрыптық фольклор» 90-томы жинағында 24 түрлі мәтінін берілген. Соның 22 мәтінін ұсынамыз:

Той баста деп қоймады ағаларым,
Ақ жібекпен қайырған жағаларын.

Той бастап бірді-екілі көргенім жоқ,

Тілімді жаңылдырма, бабаларым [7, 101 б], – деп тойдың басталуына сипаттама береді.

Бұл тойбастар өлеңінде той бастаушы кісінің өзіне сипаттама, маңайындағы жиылған көпшілікке өзін таныстырып, тойды қандай адам бастап тұрғандығын ұғындырып тұр. Мәтіндегі тойды бастауға себепші тұлғаның кім екендігінен де хабар беріледі. Яғни «ағаларым» сөзі тойдың егесі екендігін тұспалдауда. Осы мәтіннің төртінші тармағында «тілімді жаңылдырма, бабаларым» деп келетін тұсы бар. Осыған қарап фольклордағы бақи дүние, әруақтардан жәрдем сұрау ұғымы сезіледі. Бұл қазақ арасындағы тәңірлік дінінің жойылмағандығын аңғартады.

Ғұрыптық фольклор ішкі жанрлық тұрғыдан үлкен үш бөлікке бөлінеді. Отбасылық ғұрып фольклорының өзі бала туу, үйлену, жерлеу ғұрпы деп жіктеліп, алуан түрлі рәсім салттар мен оған қатысты фольклорлық мұраларды қамтиды [8, 6 б]. Бұдан шығатын ой ғұрыптық фольклорды айқындайтын тек қана үйлену немесе тойбастар ғұрпы фольклоры ғана емес, өзге де жанрлармен өзара сабақтасатынын аңғарылды.

Әр жерде мен той бастадым мұсылманға,

Құдайым жәрдем бергей қысылғанға.

Қыз бала отырмысың кетейін деп,

Мойныңды шарифатқа ұсынғанға, – деп [7, 72 б] келетін өлеңде мұсылманшылықтың белгілері байқалады. Мәселен: «мұсылман», «Құдай», «шарифат» сөздері соның айғағы. Тойбастардың жоғарыдағы мәтінінде тәңіршілдіктің қалдығы байқалса, мұнда мұсылмандықтың нышаны білінеді. Жоғарыдағы сөздерді басшылыққа ала отырып, герменевтикалық әдістер арқылы зерттесек, тәпсірлеу, дінді түсіндіру элементтерін байқай аламыз. Бұдан шығартын тұжырым сан ғасырлық тарихымызды ескере отырып, араб, парсы, жоңғар сияқты т.б. халықтардың мәдениеті сіңгенін білеміз. Сол себепті де қазақтың мінез-құлқында толернаттылық, мұсылмандық, тәңірлік жөн-жоралғылар қалыптасты. Бұның айқын көрінісін екі мәтіннің сөйлемдерін салыстыру, талдау арқылы көз жеткізілді.

Белгісі той қылғанның отау жабар,
Қиқу сап жас балалар атқа шабар.
Той қылған қыз әкесі мырза болса,
Жігітке той бастаған шапан жабар [7, 80 б].

Аталған мәтінде «қиқу сап жас балалар атқа шабар» деген өлең жолдар бар. Бұнда тойдың басталуымен қатар аурасын көрсетіп тұр. Нақтырақ айтқанда, «қиқу сап» тіркесі метафораны қолданылғанын байқатады. «Қиқу» көбіне құстарға тән дыбыс. Ал мұнда баланың көңіл-күйін, қуанышын еселеу үшін пайдаланылған. Тойдың егесі құр тойбастар айтушыны құр қалдырмау керектігін әзіл-шыны аралас сөздермен бейнелеген. Бұл арадағы «шапан» – бағалы сыйлықтың өлшемін сездіреді. Демек, той егесінің жиған-тергені тойда шашылу керектігін заңды үрдіске балауда.

Зерттеуші Қ.Алтынбеков «Тойбастардың мазмұн-мақсаты той иесін мадақтап, отбасы құрғалы отырған екі жасқа игі тілек, бата, ақыл-кеңестер айту. Айтушының қабілетіне қарай жаттанды өлең түрінде де, өзі жанынан шығарған өлеңді айта береді. Өлең құрылымы 7-8 буынды жыр үлгісімен, 11 буынды қара өлең түрінде келеді», – деп ойымызды нақтылайды [9].

Кеңес дәуірі кезінде қазақтың тойларын жасауға цензура болды. Тойға қатысты дәстүр-салт, кәде-сыйлар, әдет-ғұрыптар ескіліктің қалдығы саналды. Қала берді ислам дінінің бір белгісі сиқты қабылданды. Қазақты өзінің рухани мәдениетінен ажырату үшін кез-келген құндылықтарымызға тыйым салынды. Алайда Тәуелсіздік алғаннан бері басқаны айтпағанда, той түрлі форматта трансформацияға ұшырады. Тіпті үйлену тойына арналған тойбастар жырын, сүндет той, шілдеhana сол сияқты қуаныштарда шатастырып орындау белең алды. Бір нәрсені білген жөн. Яғни, тойдың басын – «тойбастар» бастаса, соңын «той тарқатар» аяқтайды. Тағы да қоса кететін дүние тойбастарда арнайы әуені болмаған. Оны ситуацияға, тойдың жасалу түріне қарап орындаған. Бұнда ойынның элементтері, астарлы ой, арман-тілек, өсиет болады. Тойбастар – ойын-сауықтың басы, онда ойын феномені айқын көрініс берген [10].

Жоғарыда аталған үйлену фольклорында орындалатын тойбастар ғұрпы екі жастың ғана қызықшылығы емес, екі әулеттің құдаласуы туыстық қарым қатынасының орнауы екені анық. Бұл жайында этнограф Х.Арғынбаев «Қазақтың отбасылық дәстүрлері» атты еңбегінде егжей-тегжейлі зерттеген [11, 145-146 б].

Мақалада тойбастардың семантикалық мән-мағынасы ашылды. Өйткені тойбастарсыз тойды бастау мүмкін емес. Бұл сан ғасырлардан бері қалыптасқан көшпенділердің дәстүр-салты саналады. Сондай-ақ, тойбастар музыкамен әрленіп, тойдың шырайын келтіре түсуде қажетті музыкалық аспаптар шертілетіндігі анықталды. Нақтырақ айтқанда, домбыра, баян, сыбызғы, сазсырнай қолданылуымен ғұрыптық фольклордың өзге жанрларынан ерекшеленеді. Сонымен қатар, тойбастарды орындайтын арнайы адамның қоғамдағы айрықша беделі болуы керек. Оның абыройы, халық арасындағы статусына ерекше мән берілгеніне ғылыми тараптап талданып, айқындалды. Ең негізгісі тойбастар ғұрпында игі тілек, бата, өсиет, нақыл сөздермен қатар көңіл көтеретін әзіл-қалжың болатыны ескерілді.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Рукавицына О.И. Жанровый состав свадебного фольклора // <https://docviewer.yandex.kz>
2. Уахатов Б. Қазақтың тұрмыс-салт жырларының типологиясы. – Алматы: Ғылым, 1983. – 160 б.
3. Матыжанов К.С. Ойын мен рәсім (ритуал) - адамзат қоғамының аса маңызды әлеуметтік қарым-қатынас құралы // Керуен. – 72 том. – No 3. – 2021. – 83 б. <https://doi.org/10.53871/2078-8134.2021.3-01>.
4. Қасқабасов С. Ойөріс. – Алматы: Жібек жолы, 2009. – 303 б.
5. Матыжанов К. Қазақтың отбасы фольклоры. – Алматы: Арыс, 2007.
6. Хейзинга Й. Человек играющий. – Санкт-Петербург: Иван Лимбаха, 2011. – 416 с.
7. Бабалар сөзі: Жүзтомдық. Т.90: Ғұрыптық фольклор. – Астана: Фолиант, 2012. – 432 б.
8. Бабалар сөзі: Жүзтомдық. Т.91: Ғұрыптық фольклоры: Мұң-шер өлеңдері. – Астана: Фолиант, 2013. – 432 б.
9. Алтынбеков Қ. Қазақ халқының үйлену ғұрып фольклоры // <https://melimde.com/aza-halini-jlenu-frip-foleklori-altinbekov--s.html>.
10. Ислямбекова А., Матыжанов К. Қазақ балалар ойын фольклорын зерттеудегі көкейкесті мәселелер // Фольклор. Әдебиет. 2022. No28, 57-82 б. DOI: 10.22559/folklor.1997 (түрік т.).
11. Арғынбаев Х. Қазақтың отбасылық дәстүрлері. – Алматы: Қайнар, 2005. – 216 б.

СЕКЦИЯ 2. Е.Д. Тұрсыновтың кешенді-концентристік көзқарасы және қазіргі ғылыми гуманитарлық білімді зерттеудегі әдіснамалық мәселелер

СЕКЦИЯ 2. Комплексно-концентрический подход Е.Д. Турсунова и методологические проблемы современных научных исследований гуманитарного знания

SECTION 2. Complex-concentric approach of E.D. Tursunov and methodological issues of modern scientific researches on humanitarian knowledge

Şəfiyeva Əfşan Heydər qızı

Sumqayıt Dövlət Universitetinin
«Tarixin tədrisi və onun metodikası»
kafedrasının dosenti, t.ü.f.d.
afshanshafiyeva@yahoo.com

ƏRƏB XİLAFƏTİNİN ORTA ASİYAYA YÜRÜŞLƏRİ

Annotasiya. Ərəb işğalları istər ümumdünya, istərsə də türk xalqları tarixində əbədi izlər qoyan bir dönüş nöqtəsi yaratmışdı. Bu nöqtədən sonra Orta Asiyada yaşayan xalqların həyatında yeni dini və siyasi ideologiya meydana gəldi. Türk dünyası bu prosesdə ərəblərlə qanlı toqquşmalar yaşasa da, sonrakı dövrlərdə ortaq bir tarixə malik oldular. Səlcuqlular və Osmanlılar kimi böyük müsəlman türk dövlətləri böyük bir tarixi dövrdə ərəb ölkələrini öz hakimiyyətləri altına almışlar. Sözügedən ortaq tarixin başlanmasından min ildən çox vaxt keçməsinə baxmayaraq, onun dinə, sivilizasiyaya və siyasətə təsiri hələ də gözə çarpan şəkildə davam edir. Şübhəsiz ki, bu cür böyük inkişafa səbəb olan tarixi prosesin köklərini araşdırmaq hələ də öz aktuallığını saxlamaqdadır.

Açar sözlər: Ərəb işğalları, Orta Asiya türkləri, Xorasan türkləri, Mavərnəhr, Amudərya çayı

Аннотация. Арабские нашествия создали поворотный момент, оставивший неизгладимый след в истории как мира, так и тюркских народов. После этого в жизни народов Средней Азии возникла новая религиозно-политическая идеология. Хотя тюркский мир испытал в этом процессе кровавые столкновения с арабами, в более поздние времена у них была общая история. Великие мусульманские тюркские государства, такие как сельджуки и османы, в течение великого исторического периода взяли под свою власть арабские страны. Хотя с начала упомянутой общей истории прошло более тысячи лет, ее влияние на религию, цивилизацию и политику все еще заметно. Несомненно, по-прежнему актуально исследовать корни исторического процесса, приведшего к такому великому развитию.

Ключевые слова: арабские нашествия, тюрки Средней Азии, тюрки Хорасана, Мавераннахр, река Амударья.

Annotation. The Arab invasions created a turning point that left lasting traces in the history of both the world and the Turkic peoples. After this point, a new religious and political ideology emerged in the lives of the peoples living in Central Asia. Although the Turkic world experienced bloody clashes with the Arabs in this process, they had a common history in later times. Large Muslim Turkic states such as the Seljuks and the Ottomans took the Arab countries under their rule in a large historical section. Although more than a thousand years have passed

since the beginning of said shared history, its influence on religion, civilization and politics is still visible. Undoubtedly, it is still relevant to investigate the roots of the historical process that led to such a great development.

Keywords: Arab invasions, Turks of Central Asia, Turks of Khorasan, Mavarannahr, Amudarya River

Giriş. Müsəlman ərəblərin Orta Asiyanı zəbt etməsi təkcə türk və İslam tarixində deyil, bəşəriyyət tarixində baş verən ən mühüm hadisələrdən biridir. Ərəb işğalından sonra türklərin İslam dinini qəbul etməsi ümumdünya tarixində və müsəlman Şərqiində yeni bir dövrün başlanğıcını qoydu.

Ərəblərin ən qədim türk tayfaları ilə ilk qarşılaşması III əsrin əvvəllərinə təsadüf edir. Bu daha çox Amudərya çayının hövzəsinə, İrana, ordan da İraqa yürüş edən türk axınları zamanı baş vermişdi. Digər toqquşma isə Qafqazın aparıcı türk tayfalarından olan xəzərlərin İrana, Mesopotamiya və Ərəbistana yürüşü zamanı olmuşdur [1].

Türk torpaqlarının müsəlman ərəblər tərəfindən istilasını məsələsi ilk dəfə Xəlifə Ömər in hakimiyyəti dövründə (634-643) başladı. Bu dövrdə xilafətin nüfuzlu sərkərdələrinin göstərişi ilə işğalçı yürüşlərə göndərilən müsəlman ərəb orduları Suriyada Bizansın hərbi qüvvələrini məğlub edərək İrana üz tutdular. 636-cı ildə baş verən məşhur Qədisiyə döyüşündəki məğlubiyyətdən sonra Sasaniilər [1] İranın şimal və cənub hissəsində müsəlman ərəblərə təslim olaraq tarix səhnəsini tərk etdilər.

Xəlifə Ömər in məşhur sərkərdələrindən olan Əhnəb ibn Qeysin komandanlığı ilə irəliləyən ərəb ordusu 642-ci ildə İranın bütün şimal hissələrini ələ keçirdi və İslam İmperiyasının şərq sərhədlərini Amudərya çayına qədər genişləndirdi [13].

Amudərya çayı məşhur fars şairi Firdovsinin «Şahnamə»sində qeyd edildiyi kimi, qədim zamanlardan «arilər»lə «turanlılar» arasında ənənəvi sərhəd kimi qəbul olunmuşdur [3;s.42]. Ərəblər güclü, əsrlər boyu Asiya çöllərində at çapmış, bir çox dövlətlər, imperiyalar qurmuş Turan nəslinin davamçıları olan yeni bir xalqla-türklərlə qarşılaşmışdılar.

Ərəblərin işğalçılıq planları. Orta Asiyanın ərəblər tərəfindən istilasını üç mərhələdə həyata keçirmişdir:

Birinci Mərhələ: Xəlifə Ömər in şərq komandiri Əhnəb ibn Qeyslə (642-705) başlayan «ilk basqınlar» dövrüdür. Orta Asiya türklərinə son dərəcə acınacaqlı bir tale yaşadan və daha çox talançılıqla yadda qalan bu yürüşün yarım əsrdən çox davam etməsinə baxmayaraq, ərəblər üçün heç bir müsbət nəticəsi olmamışdır.

İkinci Mərhələ: Məşhur ərəb sərkərdəsi Quteybə ibn Müslümlə başlamış və daha çox Baykənd, Buxara və Səmərqənd üçbucağına yönəlmiş ardıcıl işğalçı yürüşlərdir. Bu mərhələdə böyük dövlət xadimi Haccac ibn Yusif türk torpaqlarını fəth etmək və Ərəb Xilafətinin sərhədlərini Böyük Çin səddinə qədər genişləndirmək üçün Quteybə ibn Müslümü 705-ci ildə Xorasana hakim təyin etmişdir. O, 712-ci ilə - Fərqanədə yaxın adamları tərəfindən sui-qəsd edilənə qədər orada xidmət etmişdir.

Üçüncü Mərhələ: 712-ci ildə Yezid ibn əl-Mühəlləbin hakimiyyətə gəlməsi ilə başlayan, əsasən Nəsir ibn Səyyarın türklər üzərində qələbəsi ilə müşahidə olunan bir dövrdür.

Türk torpaqlarına ilk yürüslər. Türk torpaqlarına ilk hücum Ubeydullah ibn Ziyad tərəfindən başlandı və uzun illər davam etdi. Xəlifə Müaviyənin hakimiyyət illərində 673-cü ildə Xorasana hakim təyin olunan Übeydullah 24 min nəfərlik ordu ilə Amudərya çayını keçərək sürətlə Buxaraya çatdı. Bu zaman Buxarada yerli Türk xanlığının başında əsilzadə türk ailələrindən olan Məleykə Kabaç xatun dayanırdı.[4; s.57] Məleykə Kabaç xatunun qüvvələrini çox hazırlıqsız yaxalayan Übeydullah Buxaranı qarət etdi. O, başda iki min bacarıqlı oxatan olmaqla çoxlu sayda türk əsgərini əsir götürdü və böyük bir qənimətlə öz hərbi qərargahı Mərvə qayıtdı. Bununla kifayətlənməyən Übeydullah hər il bir milyon dinar vergi ödəmək şərti ilə Məleykə xatunla çox ağır müqavilə bağladı.[4; s.57]

Ubeydullahdan sonra 675-ci ildə Xorasana Xəlifə Osmanın oğlu Səid göndərildi .[4;s.58] Yeni hakimin əsas məqsədi Səmərqəndi tutmaq idi. Bunun üçün o, yaxşı hərbi hazırlıq görərək Səmərqəndə gəldi. Səidi bu səfərində çox güvəndiyi, yaxın dostu olan xəlifə Abbasın oğlu Küsəm müşayiət edirdi. [4; s.58] Lakin döyüşlərin birində Kusem qətlə yetirilir.

Bu zaman Səmərqənd xanlığının başında türk əsilzadə ailələrindən olan Tarhan dayanırdı. Qanlı toqquşmalardan sonra şəhərə girməyi bacaran Səid ibn Osman xalqın mal-mülkünü qarət edir, ardınca türk ordusunu tamamilə məhv etmək üçün əli silah tutan 30 min əsgəri əsir götürüb öz hərbi qərargahı Mərvə dönür.[7; s.78] Hədsiz acgözlüyü, var-dövlətə olan düşkünlüyü Səidi nüfuzdan salır və o geri çağırılır. Tez bir zamanda 675-ci ildə Əsləm ibn Zirə Xorasana göndərilir [7; s.78]. 680-ci ildə isə Səlim ibn Ziyad Xorasana hakim təyin edilir [7; s.78]. Səlim əvvəlcə Xarəzmə hərbi basqın təşkil edir, sonra isə Səmərqəndə üz tutaraq, burada yerli türk xanlığına çox ağır vergi tətbiq edir[7; s.78].

Səlim ibn Ziyaddan sonra 683-cü ildə Xorasana Banu təmmim qəbiləsindən olan Abdullah ibn Hazim hakim təyin olunur [7; s.79] . Bu zaman ərəblər şərqdə böyük qarışıqlıq içində idilər. Bundan istifadə edən Herat türkləri ərəblərə qarşı üsyan qaldırır və dağıntılar törədərək Nişapura qədər irəliləyir.[7; s.79] Abdullah ibn Hazim türk döyüşçülərinin üzərinə Züheyr ibn Həyyanı göndərir və beləliklə də onları dəf etməyə müvəffəq olur.

Tarix boyu dövlət quran, güclü dövlət ənənəsi olan türk xalqı və yerli türk xanları ərəblərin bu gözlənilməz basqınları qarşısında hazırlıqsız yaxalanmışdılar. Onlar nə vaxtsa ərəblərin türk torpaqlarını işğal edib azadlıqlarını əllərindən alacaqlarını ağıllarına belə gətirmirdi. H. A. R. Gibb diqqət yetirdiyimiz bu qəribə halı belə izah edirdi: «Mavəənnəhrin (Aşağı Türkünstan) bəyləri ərəblərə qarətçi gözü ilə baxmağa o qədər öyrəşmişdilər ki, uzun müddətdən sonra belə müstəqilliklərinin aradan getdiyini dərk edə bilmirdilər.»[9; s. 209-221.]

Quteybənin istila etdiyi ərazilər. Ərəblərin Orta Asiyaya yürüşləri Həcac ibn Yusif tərəfindən 705-ci ildə Xorasana hakim göndərilən Quteybə ibn Müslimin dövrünə qədər planlı işğal strategiyasından, müəyyən məqsəd və hədəflərdən uzaq, daha çox qarətçi xarakter daşıyırdı. [11] Quteybənin hakimiyyət dövründən başlayan, ardıcılıqla davam edən işğal yürüşlərinin geniş miqyasda əhatə etdiyi bölgələr aşağıdakılardır:

Kuşanlardan bəri davam edən və eftalitlərin davamçısı olan qüdrətli Toxaristan türk xanlığının Mavərənnəhrdə dağıdılması və onun nüfuzlu türk əsilli hökmdarı Nizek Tarhanın zərərsizləşdirilməsi, hətta başının kəsilməsi.

Amudərya hövzəsində yəni türklərin Aşağı Türküstan kimi qəbul etdiyi, lakin ərəblərin isə Mavərənnəhr adlandırdığı Baykənd, Buxara və Səmərqənd üçbucağında qurulan yerli türk xanlıqlarının tabe etdirilməsi.

Amudərya çayının aşağı məcrasının, yəni Xarzəm ölkəsinin və Aral gölü bölgəsinin tutulması.

Xəzər dənizinin şərq və cənubunu əhatə edən böyük coğrafi rayonlar; Cürcan, Dağıstan, Təbəristanın və oradakı yerli türk başçılarının, xüsusilə Sül-Təkinin tabe olması.

Səmərqənd və Soqd ölkəsinin arxasında olan və Çinə qədər uzanan İpək Yolu marşrutu. Mərkəzi Asiya və Türklüyün əsas mərkəzi sayılan Şaş (Daşkənd), Fərqanə və hətta müəyyən dərəcədə Kaşqarı əhatə edən geniş coğrafi bölgə, bundan əlavə, türk militarizminin yeni nümayəndələri və Aşağı Türküstanın suverenliyini müdafiə edən türklər. [12; s. 385]

Quteybə Xorasana təyin edildikdə əvvəlcə dövlətin sarsılmış hakimiyyətini bərpa etdi və çox vaxt itirmədən Toxaristan türk xanlığına üz tutdu və buranın əslən türk olan sərkərdəsi və ilk müsəlman hökmdarlarından biri Nizak Tarhanı yanına götürdü. Bu bölgənin coğrafi xüsusiyyətlərinə mükəmməl bələd olan Nizak Tarhanın Quteybəyə köməklik etməsi Orta Asiya əməliyyatının uğurlu keçməsinə təsir edən başlıca səbəb idi. [8; s.38-54]

Bundan sonra Quteybə bölgənin ən mühüm türk məskənlərindən biri [12; s. 386], ticarət və sənaye şəhərciyi olan Baykəndə hücum etdi. [8; s.38-54] Baykəndi Tarhan idarə edirdi. [12; s. 386] Baykəndi var gücləri ilə müdafiə etmələrinə baxmayaraq ərəblərə məğlub olan şəhər əhalisi qılıncdan keçrildi, şəhər isə tamamilə yandırıldı. 706-cı ildə baş verən bu hücum Quteybənin Orta Asiya yürüşündə qazandıqı ən böyük qələbələrdən biri idi. [12; s. 387]

Quteybə Baykəndi ələ keçirdikdən sonra bölgənin ən abad və firavan şəhərlərindən olan Buxaraya yürüş etdi. Böyük mühasirə və ağır itkilərdən sonra o, dördüncü dəfə və qəti şəkildə şəhəri tutdu. [12; s. 390] Lakin indiyə qədər heç bir sərkərdəyə nəsib olmayan bu parlaq qələbə müsəlman fatehi qane etmədi. O, Takalana yürüş etdi. Buranı ələ keçirib camaatına zülm etdikdən sonra 709-cu ildə Keş və Nəsəfə gəldi. Belə bir vaxtda Quteybə Fəryabın təslim olmasını da tələb etdi. Lakin bunu qəbul etmədikdə o, şəhəri tamamilə yandırdı. [12; s. 391]

Artıq növbə Mavərənnəhrin digər mühüm mədəniyyət və ticarət mərkəzi olan Səmərqənd şəhərinin işğalına çatmışdı. Lakin o bu böyük hərbi əməliyyata başlamazdan əvvəl Xarəzmin tutulmasını istəyirdi. Bunun üçün qardaşı Əbdürrəhman ibn Müslimi 20000 nəfərlik ordu ilə Xarəzmə göndərdi [39] Beləliklə, Orta Asiyanın iqtisadi və ticarət həyatında çox mühüm yer tutan «Şimal ticarət yolu» da ərəblərin nəzarəti altında keçdi.

Quteybə növbəti gizli planını hazırlayaraq, çox vaxt itirmədən, ondan əvvəl bağlanmış sülh (hücum etməmək) müqaviləsinə məhəl qoymadan böyük bir qoşunla Səmərqənd üzərinə yürüş etdi və şəhəri mühasirəyə aldı. Yerli xalqın müqavimətinə baxmayaraq, Quteybə ordusunda olan türklərin böyük köməyi sayəsində Səmərqəndi ala bildi. [12; s. 395]

Quteybənin məqsədi ordunu Səmərqənddən idarə edərək, hücum istiqamətini Mərkəzi

Asiyaya keçirmək ordan da Çinin işğalını asanlaşdırmaq istəyirdi. Həccacın göndərdiyi təzə qüvvələrlə ordusunu daha da gücləndirən ərəb sərkərdəsi 713-cü ildə Mavərənnəhrin daxilinə doğru irəliləməyə başladı. Belə bir vaxtda 713-cü ildə gözlənilmədən Quteybənin ən etibarlı dəstəkləyicisi olan Həccacın ölüm xəbəri gəldi. Həccacın qorxusu ilə Quteybəyə itaət edən ərəb əsgərlərinin artıq bundan sonra ona sədaqət göstərəcəkləri həqiqətən də şübhəli idi.

Xilafətin mərkəzində mühüm dəyişikliklər baş verirdi. Vəlid ibn Əbdülməlikdən sonra 714-cü ildə xilafətin başına keçən Süleyman ibn Əbdülməlik müxaliflərindən qisas almağa başladı. Yeni xəlifənin ondan çox ağır bir şəkildə intiqam alacağını bilən Quteybə nəhayət Fərqanədə xəlifəyə üsyan etdi. Lakin qənimət və var-dövlət içində boğdurduğu ordusu Quteybənin yanında deyil, onun qarşısında dayandı. 714-cü ildə Vəki ibn Sudət-Təmininin komandanlığı altında 1000 nəfər könüllü dəstəsi Quteybənin çadırına basqın edərək, onu on bir yaxın qohumu ilə birlikdə qətlə yetirmişlər. [12; s. 400]

Ərəblərin Mavərənnəhrdə hökmranlığı. Türk torpaqlarına Quteybə ilə başlayan işğal əməliyyatı, ondan sonra da Xorasana hakim göndərilən digər ərəb hakimləri tərəfindən bütün amansızlığı ilə davam etdi. Əməvi xəlifələrindən Süleyman ibn Əbdülməlikin dövründə 717-ci ildə Yezid ibn Mühəlləb Xorasana göndərildi. Uzun müddət Xorasan hakimliyinin həsrətini çəkən və onu əldə etmək üçün hiylə quran Yezid nəhayət bu istəyinə nail oldu. [13] Xorasana gələn yeni hakim əvvəlcə Quteybənin öldürülməsi ilə yaranan iğtişaşları və çəşqınlığı aradan qaldırdı. İctimai asayışı və əmin-amanlığı müəyyən qədər təmin etdikdən sonra planladığı yeni işğal siyasətinə başladı.

Yezidin məqsədi əvvəlcə Cürcan və Təbəristanı ələ keçirmək idi. Bunun üçün Xarəzm ilə Cürcan arasında olan Dağıstan türklərinin üzərinə yürüş etdi. O, böyük bir ordu ilə şəhəri mühasirəyə aldı. Dağıstan türklərinin belə böyük bir qüvvəyə müqavimət göstərməsi mümkün deyildi. Yerli hakim Sül-Təkin ərəblərə müəyyən şərtlərlə şəhərə girə biləcəklərini söylədi. Yezid razılaşdırılmış şərtlərlə şəhərə daxil olduqdan sonra qarətə başladı. Daha sonra döyüşən türk əhalinin müqavimətini qırmaq üçün İbn Cəririn qeydlərinə görə o, 14 min türkü qılıncdan keçirdi. [13; s. 72.]

Dağıstan və Təbəristanı zor və amansızlıqla ələ keçirən Yezid Cürcan türklərinin üzərinə yürüş etdi və böyük bir qüvvə ilə şəhəri mühasirəyə aldı. Bu şəhərin tutulmasına çox böyük əhəmiyyət verən Yezid yeddi aydan çox şəhəri mühasirədə saxladı. Aylardır heç bir yerdən kömək almadan şəhəri qəhrəmancasına müdafiə edən əhalinin ərəblərə təslim olmaqdan başqa çarəsi qalmamışdı. Yezid şəhərə daxil olduqda bütün kişi əhalini bir yerə toplamağı əmr etdi. Onların bir hissəsini əsir aldı, əli silah tutanları isə qılıncdan keçirdi. O, keçəcəyi yolun sağında və solunda təqribən 24 km uzunluğunda məsafədə dar ağacları qurduraraq türkləri asdırmışdı. Bununla kifayətlənməyən Yezid ordusuna şəhəri istədikləri kimi talan edilməsi əmrini vermişdi. Mənbələrdə yalnız Cürcanda Yezidin öldürdüyü türklərin sayının 40.000 nəfərdən çox olduğu qeyd edilir. [14; s. 12]

Yezid ibn əl-Mühəllib xəlifə Ömər ibn Əbdül-Əziz tərəfindən geri çağırılmış və onun yerinə 718-ci ildə Abdullah ibn Cərrah əl-Hakami göndərildi. [14; s. 12] Bundan sonra ərəblərin Orta Asiya yürüşündə gərgin bir dövr başladı. Çünki bu zaman Orta Asiyada yeni dalğalanmalar baş

verdi və türk militarizminin yeni nümayəndələri olan türklər tarix səhnəsinə çıxdılar (717-738).[47] Onların başında Bilgə xaqanın kürəkəni və ərəblərin Ebi ləqəbini qoyduqları, onlara ağır günlər yaşadan Su-lu xan dururdu.[14;s.12]

Su-lu xan ərəb sərkərdələrinin qarşısına çıxmış və onlarla çəkinmədən mübarizə aparırdı. Bunun iki səbəbi var idi: 1. Ərəblərin Mərkəzi Asiyaya doğru irəliləməsini dayandırmaq və yerli xalqın «ərəb təbəəsinə» çevrilməsinin qarşısını almaq (assimilyasiya). 2. Türklərin tarixi torpaqları olan Mavərenəhrdən (Transoksiana) müsəlman ərəbləri qovmaq.

Burada Su-lu xan, bu iki mühüm məqsədi həyata keçirmək üçün Səid ibn Əbdüləziz (721), Əmr ibn əl Haraşi (722), Müslim ibn Səid əl-Kilabi (722), Əsəd ibn Abdullah əl-Kəsri (724), Əşres ibn Abdullah əs-Sülləmi (727) və Cüneyd ibn Abdullah əl-Murri kimi bacarıqsız ərəb hərbi hakimlərlə mübarizə aparmış (729) və onları demək olar ki, Mavərenəhrdən qovub çıxarmağa müvəffəq olmuşdu.[14; s.14]

Türkeş xanının bu böyük uğuru və ərəbləri türk torpaqlarından qovmaq üçün apardığı çətin mübarizələr, Nəsir ibn Səyyar əl-Kinani Xorasana hakim göndərilənə qədər davam etdi. [1] Əslində Nəsr ağıllı, möhkəm iradəli bir insan idi. Həmişə görəcəyi işin əvvəlini - sonunu düşünər və vəziyyəti araşdırmadan asanlıqla qərar verməzdi. O, Xorasana gəlməmişdən əvvəl Mavərenəhr əməliyyatında iştirak etmiş, ərəb ordusunda uzun müddət xidmət göstərmiş və bir sıra uğurları ilə nüfuz qazanmışdı. Bu müharibələrdə iştirakı Nəsrə hərbi sərkərdə və idarəçi təcrübəsini qazandırmaqla yanaşı, olduğu yerlərin coğrafi mövqeyini, yerli əhalinin, türk xanlarının xüsusiyyətlərini və dilini də yaxından öyrənməyə imkan yaratmışdı.[1] Bu səbəbdən o hətta qızını Buxaranın türk hökmdarı Tuğşadla evləndirmişdi.[1]

Yeni hakim hazırlıq dövrü kimi ilk ilini Xorasanda keçirdi. O əvvəlcə çoxdan gücdən düşmüş ərəb ordusunda nizam-intizam apardı. Nəsir hətta ərəb əsgərləri ilə yanaşı, Buxara, Səmərqənd, Keş və Nəsəf əhalisindən toplanmış, əksəriyyəti türk döyüş qüvvələrindən ibarət 20.000 nəfərlik gücləndirici ordu da yaratdı.[1] Çünki Nəsir türk torpaqlarında ərəb siyasi hökmranlığını möhkəmləndirmək və artıq «türklər» məsələsini qəti şəkildə həll etmək istəyirdi.

Bu hazırlıqları çox həssaslıqla başa vurduqdan sonra o, 739-cu ildə böyük bir ordu ilə Mərkəzi Asiya istiqamətində Daşkəndə doğru irəliləməyə başladı. Nəsrin Daşkəndə doğru irəliləməsi xəbəri eşidiləndə, Su-lu xanın yerinə keçən böyük türk xanı Kür-Sul dərhal hazırlıqlara başladı. O, təxminən 15.000 nəfərdən ibarət güclü bir ordu qurdu və ordu ilə ərəb basqınlarının qarşısını almaq və Nəsirə qarşı çıxmaq üçün hərəkətə keçdi.

Qüdrətli ordusu və polad iradəsi ilə yeni ərəb hakiminin qarşısına çıxan Kür-Sul düşünürdü ki, əgər bu döyüşdə qələbə çalsa, ərəblər tamamilə Orta Asiyadan Mərvə qədər geri çəkiləcək, türklər isə təbəə olmaqdan qurtulacaqdılar. Ömrünü döyüş meydanlarında keçirən yaşlı və təcrübəli türk xanı, Nəsiri və ordusunun qarşısını almaq üçün əlverişli yerdə döyüş mövqeyi tutdu. Bu döyüş ərəblərə qarşı həlledici bir əməliyyat olmalı idi. Ərəb əsgərləri türk xanı tərəfindən çıxılmaz vəziyyətə düşdükələrini dərk edirdilər.

Ərəblər üçün sonu görünməyən ağır günlər başlamışdı. Nəsrin vəziyyəti vaxtilə türk xanı

Tolu xan tərəfindən sıxışdırılmış Əhnəf ibn Kaysdan çox da fərqlənmirdi. Nəsir də onun kimi həlledici müharibəyə girməyə cəsarət etmirdi. Bununla belə, Nəsir yenə də öz qoşunlarını mövqelərdə yerləşdirdi. Onların hər birinə döyüş mövqelərini tərk etməməyi tapşırırdı. O həmçinin mümkün qədər türk basqınının qarşısını almaq üçün lazım bildiyi yerlərə gözetçilər qoydu. Bu vəziyyət qarşısında Nəsrin edə biləcəyi çox şey qalmamışdı, ancaq qarşıda onu nələr gözləyəcəyi məlum deyildi.

Ərəblər üçün son dərəcə təhlükəli olan bu günlərdə gözlənilməz bir hadisə vəziyyəti dəyişdi. Türk xanının gecəyarısı Nəsrin döyüş mövqelərini gözdən keçirtmək istəyi onun pusquda gözləyən ərəb əsgərləri tərəfindən yaxalanmasına və əsir düşməsinə səbəb oldu.

Ərəb əsgərləri yaşlı, lakin üzərində bahalı ipək paltarları olan qocanı Nəsrin hüzuruna gətirdilər. Gecə yarısı çadırına gətirilən bu qoca türkün nə qədər böyük və mühüm bir şəxs olduğunu Nəsir tezliklə anladı. Bu şəxs günlərlə ona zülm edən, qorxu və həyəcan yaşadan böyük türk xanı Kür-Sul idi.

Kür-Sul azad edilməsi üçün fidyə olaraq 1000 türk dəvəsi və 1000 atı verməyi təklif etdi. Ərəb sərkərdəsi qaydara əməl edərək Şam və Xorasan əyanları ilə məsləhətləşdi. Dostları ona bu qoca türkü azad etməyi tövsiyyə etdi. Bu zaman Nəsilrlə Kür-Sul arasında qısa dialoq oldu. Mənbələr bildirir ki, Nəsir ondan ilk olaraq yaşını soruşur:

Kür-Sul: «Mən dəqiq bilmirəm!» dedi.

O zaman Nəsir: «Neçə dəfə ərəblərlə vuruşmusunuz?» deyərək soruşdu.

Kür-Sul: «Yetmiş iki» deyərək cavab verdi.

Nəsir yenə soruşdu: «Məşhur susuzluq döyüşlərində olmusunuz? «

Türk xanı: « Bəli, mən də susuzluq döyüşlərində olmuşam.» dedi. Nəsir bu cavabı aldıqdan sonra bir qədər düşündərək cavab verdi: «Bu qədər sərt fikirlərini söylədikdən sonra bütün cahanın sərvətini mənə versən, yenə də səni buraxmayacağam.» Nəsir artıq əmrini vermişdi. Bu əmrə görə Kür-Sulun boynu vurulacaq və cəsədi çayın kənarına, türklərin daha rahat görə biləcəyi bir yerə asılacaqdı.[5]

Beləliklə, ömrünü döyüş meydanlarında keçirən, kiçikli böyüklü yetmiş iki müharibədə iştirak edən, bu türk xanı qərribə bir bədbəxtlik, kiçik ehtiyatsızlıq üzündən özünü ölümün qucağına atmışdı. Nəsir türk xanı Kür-Sulu öldürərək və türklər üzərində tam qələbə qazanmasından sonra 739-cu ildə Mavəənnəhrdə ərəb siyasi hökmranlığını möhkəm şəkildə qurdu (H. 121/M.). Beləliklə, şərqdə türk torpaqlarında baş verən gərgin mübarizə və fəthlər nəticəsində prof. P. K. Hittinin də qeyd etdiyi kimi: «Peyğəmbərin bayrağı şərqdə farsdilli tayfalarla türkdilli tayfalar arasında ənənəvi sərhəd sayılan Amudərya çayından çox-çox kənara sancılmışdır; Orta əsrlərin Buxara, Səmərqənd və Daşkənd kimi məşhur ticarət şəhərləri müsəlmanların əlinə keçdi və Orta Asiyada İslam hakimiyyəti tam bərqərar oldu».[5]

Nəsir ibn Seyyar türk torpaqlarında əziyyət çəkən narazı müsəlmanlar arasında əmin-amanlığı təmin etmək və burada ərəb siyasi hakimiyyətini bərpa etmək üçün ciddi tədbirlər gördü və buna asanlıqla nail oldu. Müsəlman türklərdən olan evsiz və eşiksiz mühacirlər bir sıra şərtlər

irəli sürdü. Nəsir güzəştə gedərək onlarla yaxşı razılaşma əldə etdi. Müqaviləyə əsasən;

Daha əvvəl İslamı qəbul etmiş, lakin müxtəlif səbəblərdən öz dinindən dönmüş bu şəxslər heç bir şəkildə cəzalandırılmayacađı.

Mühacirlərin şəxsi və vergi borcları bağışlanacaq və onlara heç kimin borcu yüklənməyəcək. Keçmiş illərin beytul-malına görə onlardan heç bir şey tələb olunmayacaq.

Müsəlman əsirlər yalnız inandıqları şahidlin və məhkəmənin qərarı ilə geri veriləcək.[5]

Təbərinin verdiyi bu məlumatlar yerli camaatla ərəb hakimləri arasında illərdir davam edən münasibətlər barədə aydın izah verir. Lakin Nəsinin türk torpaqlarında təhlükəsizlik və əmin-amanlığı təmin etmək üçün bağladığı müqavilənin əhəmiyyətini dərk edə bilməyənlər də tapıldı. Hətta bəziləri sərt şəkildə onu günahlandıraraq xəlifəyə şikayət etdilər. Bu haqsız tənqidlərə Nəsinin cavabı çox sərt oldu :

«And içirəm ki, əgər onların belə bir razılaşma ilə müsəlmanlara verəcəyi xeyri və ya əks halda vura biləcəkləri zərəri mənim qədər bilsəydiniz, dediklərinizi tamamilə inkar edərdiniz»[5].

Əslində, Əməvi xəlifələri və dövlət adamları Nəsinin türk torpaqlarına gətirdiyi sülh və sabitlik üçün çox gecikmişdilər. Artıq Xorasana gələn qara paltarlı, qara çalmalı şərq xalqını və türkləri qara inqilab bayrağı altında toplamışdılar. Zalım Əməvilərin və despotik ərəb idarəsinin türk torpaqlarında yaşaması artıq mümkünsüz idi.

Nəticə. Türk torpaqlarında illərlə qan tökməklə davam edən bu sərt mübarizənin İslamın xeyrinə çox faydalı tərəfləri də oldu. Yerli türk hökmdarlarının bir çoxu və onların yaxın çevrələri İslamı qəbul etdilər. Bundan əlavə, İslam dini bölgə sakinləri və türklər arasında çox sürətlə yayılmağa başladı və müsəlman icması bu dövrdə güclü bir varlığa çevrildi. Bu həm də İslamın xristianlıq, zərdüştilik və buddizm kimi rəqib dinlər üzərində əsaslı qələbəsi idi. Bu inkişafın davamı olaraq türk torpaqlarında əsilzadə təbəqəyə mənsub bir çox insan da İslamı qəbul etmişdir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Əsməd Muxtarova. Türk xalqlarının tarixi (qədim dövr və orta əsrlər). Bakı, «Adiloğlu» nəşriyyatı - 2013, 446 səh.
2. Z. Bünyadov, Azərbaycan VII-IX əsrlərdə, Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, 424 səh. s. 41.
3. Frye, R. N., The Golden Age of Persia; London, 1997.
4. Wellhausen, J., The Arabic State and Its Senses, trans. F. İslitan, Ankara, 1960.
5. Bartold, W., Türküstan Monqol İstilasına Kadar, Hz. H. D. Yıldız, İstanbul, 1981.
6. Esin, E., İslamdan Önceki Türk Kültür Tarihine Giriş, İstanbul, 1978, s. 243.
7. Kitapçı, Z., Entry of Arabics into Türküstan, İstanbul, 200
8. Kitapçı, Z., İlk Müsəlman Türk Hükümdarı və Xanları, Konya, 1996,
9. Kitapçı, Z., İlk Türklər Ərəb Şəhərlərinə Yerləşiyor, Türk Kültürü, 1972, no, 112,
10. Kitapçı, Z., Türklər Səadət Çağında, Konya, 1997, s. 47.
11. Kurat, A. N., «Küteybə b. Müslümün Harzem və Səmərqənd memorandumu», D.T.C.F.D. VI, № 5.
12. Kurat, A. N., «Küteybə b. Müslümün Harzem və Səmərqənd şəhərlərini tutması», D.T.C.F. Jurnal, 1948, VI, №5
13. Toğan, Z. V., Ümumi Türk Tarixinə Giriş, İstanbul, 1981,
14. Şeşen, R., Türklər Qədim Ərəblərə Göre, T. M. İstanbul, 1960, no. XV, səh. 12.
15. Tarhan: Türk rütbəsi, Türk dövlət təşkilatında kaqan tərəfindən tayfalar üzərinə təyin edilmiş zadəgan sərkərdə, A., Köhnə Türk Dövlətlərində İdarə, Hərbi Unvanlar və Terimlər, İstanbul, 1988, s. 40, Orkun, H. N., Köhnə Türk Yazıları, İstanbul, 1936, I. s. 128-156.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Асмад Мухтарова. История тюркских народов (древний период и средние века). Баку, издательство «Адилоглу» - 2013, 446 стр.
2. З. Буньядов, Азербайджан в VII-IX веках, Баку, «Восток-Запад», 2007, 424 стр. 41.
3. Фрай Р. Н. Золотой век Персии; Лондон, 1997 год.
4. Wellhausen, J., Арабское государство и его неопределенность, пер. Ф. Ишилтан, Анкара, 1960 г.
5. Бартольд В., От Туркестана до монгольского нашествия, Изд. Х. Д. Йылдыз, Стамбул, 1981 г.
6. Эсин Э., Введение в историю доисламской турецкой культуры, Стамбул, 1978, с. 243.
7. Китапчи, З., Въезд арабов в Туркестан, Стамбул, 200 г.
8. Китапчи, З., Первый турецкий правитель-мусульманин и ханы, Конья, 1996,
9. Китапчи, З., Первые турки поселились в арабских городах, Турецкая культура, 1972, № 112,
10. Китапчи З. Турки в эпоху счастья. Конья, 1997, с. 47.
11. Курат А.Н., Кутейба б. Меморандум мусульман Гарзема и Самарканда», D.T.C.F.D. VI, № 5.
12. Курат А.Н., Кутейба б. Захват мусульманами городов Харзама и Самарканда», D.T.C.F. Журнал, 1948, VI, № 5
13. Тоған З. В. Введение во всеобщую историю Турции. Стамбул, 1981, с.
14. Шешен Р. Турки согласно древним арабам. Т. М. Стамбул, 1960, вып. XV, с. 12.
15. Тархан: Турецкий чин, знатный полководец, назначаемый каганом над племенами в тюркском государственном устройстве, А., Административные, воинские титулы и термины в древнетюркских государствах, Стамбул, 1988, с. 40, Orkun, HN, Old Turkish Writings, Istanbul, 1936, I. p. 128-156.

REFERENCES

1. Əsməd Muxtarova. Türk xalqlarının tarixi (qədim dövr və orta əsrlər). Bakı, «Adiloğlu» nəşriyyatı - 2013, 446 səh.
2. Z. Bünyadov, Azərbaycan VII-IX əsrlərdə, Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, 424 səh. s. 41.
3. Frye, R. N., The Golden Age of Persia; London, 1997.
4. Wellhausen, J., The Arabic State and Its Spence, trans. F. Işıltan, Ankara, 1960.
5. Bartold, W., Türküstan Monqol İstilasına Kadar, Hz. H. D. Yıldız, İstanbul, 1981.
6. Esin, E., İslamdan Önceki Türk Kültür Tarihine Giriş, İstanbul, 1978, s. 243.
7. Kitapçı, Z., Entry of Arabics into Türküstan, İstanbul, 200
8. Kitapçı, Z., İlk Müsəlman Türk Hükümdarı və Xanları, Konya, 1996,
9. Kitapçı, Z., İlk Türklər Ərəb Şəhərlərinə Yerləşiyor, Türk Kültürü, 1972, no, 112,
10. Kitapçı, Z., Türklər Səadət Çağında, Konya, 1997, s. 47.
11. Kurat, A. N., «Küteybə b. Müslümün Harzem və Səmərqənd memorandumu», D.T.C.F.D. VI, № 5.
12. Kurat, A. N., «Küteybə b. Müslümün Harzəm

S.S.Məhərrəmova

Sumqayıt Dövlət Universiteti, Sumqayıt, Azərbaycan

Oguz.Gunhan@gmail.com

tarix üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Tarix və onun tədrisi metodikası kafedrasının müdiri

QƏRBİ HUN İMPERİYASI

Анотасија. Dünyanın döyüşkən türk xalqlarından olan Hunlar tarixi proseslərə güclü təsir etməklə xalqların böyük yerdəyişməsinə səbəb olmuşdular. Erkən orta əsrlərdə Hunlar Asiyadan Roma imperiyasının sərhədlərinə qədər bütün xalqların və ölkələrin tarixindən keçmişdilər. Hunların qərbə köç etməsi və Şərqi Avropa ərazisində məskunlaşaraq böyük imperiya yaratmaları həmişə tarixçilərin diqqətini cəlb etmişdir.

Balamirin başçılığı ilə alanları məğlub edən hunlar tezliklə geniş əraziləri, xalqları və tayfaları özlərinə tabe etdilər. Belə ki, IV əsrin 70-ci illərində Dnepr çayını keçən hunlar Germanarixin başçılıq etdiyi ostqotlar ilə qarşılaşdılar və onları məğlub etdilər. Paytaxt şəhəri olan Danarştadtı (bəzi tədqiqatçılar Danarştadtın müasir Kiyev şəhərinin yerində olduğunu qeyd edirlər) dağıtdılar. Bunun ardınca Dnestr çayı sahillərinə çıxan hunlar Atanarixin başçılıq etdiyi vestqotlarla vuruşdu. Vestqotları məğlub edib Qara dənizin şimal sahillərini ələ keçirdilər. Nəticədə, IV əsrin sonlarında Volqa çayından Dunay çayına qədər geniş coğrafiya üzərində nəzarət hunların əlinə keçdi və Qərbi Hun imperiyası yarandı.

Hun imperiyasının ən qüdrətli dövrü Atillanın hakimiyyəti dövrünə təsadüf edir. Bu dövrdə Hun dövləti Bizans imperiyası ilə Maqos sülhü imzalamış, Bizans hunlara xərac verməyi öz öhdəsinə götürmüşdür.

Atillanın ölümündən sonra Qərbi Hun dövləti tənəzzülə doğru getsə də Avropa və türk xalqlarının tarixi taleyində silinməz izlər buraxmışdı.

Açar sözlər: hunlar, köç, Roma imperiyası, Atilla, müharibə

Аннотация. Гунны, один из воюющих тюркских народов мира, оказали сильное влияние на исторические процессы и вызвали большое переселение народов. В раннем Средневековье гунны прошли через историю всех народов и стран от Азии до границ Римской империи. Миграция гуннов на запад и создание крупной империи в Восточной Европе всегда привлекали внимание историков.

Разгромив аланов во главе с Баламиром, гунны вскоре подчинили себе огромные территории, народы и племена. Так, в 70-х годах IV века гунны, перешедшие Днепр, столкнулись с остготами во главе с Германарихом и разбили их. Они разрушили стольный город Данарштадт (некоторые исследователи отмечают, что Данарштадт находится на сразились с вестготами во главе с Атанариком. Они разгромили вестготов

и захватили северные берега Черного моря. В результате к концу IV века контроль над обширной географией от реки Волги до реки Дунай оказался в руках гуннов, и родилась Западная империя гуннов.

Самый могущественный период империи гуннов совпадает с правлением Атиллы. В этот период Гуннское государство подписало Магосский мир с Византийской империей, и Византия обязалась платить дань гуннам.

После смерти Атиллы государство западных гуннов пришло в упадок, но оставило неизгладимый след в исторических судьбах европейских и тюркских народов.

Ключевые слова: гунны, миграция, Римская империя, Атила, война

Annotation. The Huns, one of the warring Turkic peoples of the world, had a strong influence on the historical processes and caused a great displacement of peoples. In the early Middle Ages, the Huns passed through the history of all nations and countries from Asia to the borders of the Roman Empire. The migration of the Huns to the west and the establishment of a large empire in Eastern Europe has always attracted the attention of historians.

Having defeated the Alans led by Balamir, the Huns soon subjugated vast territories, peoples and tribes. Thus, in the 70s of the IV century, the Huns who crossed the Dnieper River encountered the Ostrogoths led by Germanarich and defeated them. They destroyed the capital city of Danarshtadt (some researchers note that Danarshtadt is on the site of the modern city of Kyiv). After that, the Huns, who came to the banks of the Dniester River, fought with the Visigoths led by Athanarik. They defeated the Visigoths and captured the northern shores of the Black Sea. As a result, by the end of the 4th century, the control of a vast geography from the Volga River to the Danube River was in the hands of the Huns, and the Western Hun Empire was born.

The most powerful period of the Hun empire coincides with the reign of Attila. During this period, the Hun state signed the Magos peace with the Byzantine Empire, and Byzantium undertook to pay tribute to the Huns.

After the death of Attila, the Western Hun state went into decline, but it left an indelible mark on the historical fate of the European and Turkic peoples.

Key words: Huns, migration, Roman Empire, Attila, war

Giriş. Uzaq Şərqdən Qərbi Avropaya qədər olan geniş coğrafiyada yaşayan xalqlar VI əsrin sonlarına qədər davam edən axınları nəticəsində qərbə, xüsusilə də Roma imperiyasına doğru irəliləyirdilər. Asiya hunTürk tayfaları olan hunların IV əsrdə şərqdən qərbə hərəkətə başlaması ilə tarixə «xalqların böyük köçü» adı ilə daxil olan prosesə təkan verilmişdi.

Dünya tarixinə böyük təsir göstərən Hunların qərbdəki tarixinə dair özlərinin qaynaqlarının olmaması təəssüf doğurur. Hunların Avropadakı tarixləri ilə bağlı məlumat verən qaynaqlar olduqca azdır. Onlar haqqında məlumatları əsasən müharibə apardıqları dövlətlər və ya tayfalara dair qaynaqlarından əldə etmək mümkündür. Bu mənbələrdə verilən məlumatlara

xüsusi yanaşmaq lazımdır. Çünki hünlarla döyüşlərdə zərər çəkən tayfalarını tarixinə aid qaynaqlardan onlar barədə verilən məlumatların obyektivliyi şübhə doğurur. Qərbi Hun dövləti haqqında məlumatlara əsasən Bizans, Roma və Şərqi xronikalarında rast gəlinir. Qeyd etdiyimiz kimi bu məlumatların əksəriyyəti ziddiyyətli olması ilə xarakterikdir və diqqətli yanaşma tələb edir [15, s.135-139].

Material və metodlar. Avropa Hun dövləti haqqında ən qiymətli məlumatlar Romalı tarixçi Priskosa məxsusdur. O, hunları gözləri ilə görüb onların tarixi barədə özünün də müşahidə etdiyi hadisələri, o cümlədən Atilla dövründə hunların siyasi, mədəni vəziyyəti barədə məlumat verən yeganə şəxsdir. Tarixdən məlumdur ki, Şərqi Roma imperatoru II Feodosi (408-450) 448-ci ildə Maksimosun başçılığı ilə Atillanın yanına səfirlik göndərmişdir. Bu elçiliyin tərkibində Priskos da iştirak etmiş və 433-472-ci illər arasında hunların da tarixinə dair məlumatları özündə əks etdirən 8 kitabdan ibarət ən qiymətli mənbənin müəllifinə çevrilmişdir. Priskosun 3-cü kitabı Maksimosun hunlara elçiliyi və İstanbula geri dönməsindən, 4-cü kitabı isə Atillaya sui-qəsd planının üstünün açılmasından bəhs edir [14, s.152-166]. Hunların tarixinə dair A.Marsellinin, İordanın, Prokopinin və başqalarının əsərlərində də məlumatlar verilmişdir.

Bu tədqiqat zamanı Türk xalqlarının dövlətçilik tarixində xüsusi yeri olan Qərbi Hun imperiyasını, onun siyasi, iqtisadi mədəni vəziyyətini əldə edilən elmi tarixşünaslıq bazası əsasında tarixilik prinsipindən çıxış edərək obyektiv tədqiq edilməyə çalışılmışdır.

Nəticələr və müzakirə. Hunların Şərqi Avropa ərazilərində görünməsi, eləcə də onların mənşəyi məsələsi bütün dövrlərdə tarixçilər tərəfindən böyük maraqla araşdırılmışdır. Bizans və Roma klassik tarixçiləri hunları iskitlər, çar iskitlər, kimmerlər, massagetlər, bəzi Şərqi qaynaqları isə (Suriya) ostqotlar adı altında vermişdilər. Həmçinin yunanlar və romalılar özlərindən olmayanları barbar adlandırmış və bunu da iskit adı altında ümumiləşdirmişdilər [4, s. 629-640]. IV əsr müəllifi Ammian Marselli hunları ani hərəkətləri ilə yüksək dağlardan əsən qasırgaya bənzətmişdir [2, s. 3-10].

Hunların Şərqi Avropaya gəlişi VI əsr qot tarixçisi İordanın əsərində əfsanəvi şəkildə verilmişdir. İordanın yazdığı əfsanəyə görə hunlar maral ovlamaq üçün onu təqib edərək İskit ölkəsinə gəlib çıxmışlar. Buranı görüb valeh olurlar və geri dönərək öz tayfalarına gördükləri yerləri tərifləyərək İskityaya köçmələrinə razı salırlar. Bununla da hunların qərbə axınları başlayır.

XVIII əsrdən etibarən Qədim Avrasiya tarixinin tədqiqatçıları arasında hunların mənşəyi və onların Hiung-nularla əlaqəsi ciddi müzakirə mövzusu olmuşdur. Aparılan tarixi, arxeoloji, etnoqrafik, coğrafi, linqvistik dəlillər və tədqiqatlar nəticəsində tədqiqatçıların bir çoxu belə qənaətə gəlmişdilər ki, Qərb hunları Hiung-nunlar olan Asiya hunlarının davamçıları və ya nəvələridirlər.

Böyük Hun imperatorluğu eramızın 48-ci ilində iki hissəyə şimal və cənuba parşalandıqdan sonra zaman-zaman sien-pilər və çinlilərin təcavüzünə uğrayaraq daha da zəiflədilər. Nəhayət 147-153-cü illərdə sien-pilərin təcavüzü nəticəsində Şimali Hun dövləti öz müstəqilliyini itirdi və bundan sonra hunlar qərbə doğru köç etməyə başladılar. İlk əvvəl onlar Qazaxıstan çöllərində

yaşamışdılar [4, s.629-640]. Daha sonra isə onlar daha qərbə doğru hərəkət etmişdilər. Bu proses II əsrin ortalarından başlamış IV əsrə qədər davam etmişdir. Avropada hunların görünməsi barədə ilk məlumat bizim eranın II əsrinə aiddir. Hunların Avropa ərazilərinə köçü barədə məlumat verən antik müəllif Dionisiy Periyaget hunları Xəzər dənizinin şimal sahillərində təsvir etmişdir. Daha sonra Qara dənizin şimal çöllərində hunlar haqqında II əsr müəllifi Klavdi Ptolemey xəbər vermişdir [9, s.239-252]. Onun məlumatlarında isə hunların Avropa Sarmatiasında, Dnepr sahillərində məskunlaşdığı qeyd edilir.

IV əsrə kimi hunlar haqqında heç bir mənbədə məlumata rast gəlinmir. Təxminən iki əsr hunlar haqqında heç bir məlumata rast gəlinmir. Yalnız IV əsrdən etibarən hunlar haqqında məlumatlara rast gəlinir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi Qazaxıstan çöllərində toplaşan hunlar təxminən 350-375-ci illər arasında qərbə doğru hərəkət etməyə başlamışdılar. İstər Çin və istərsə də antik mənbələrdə göstərilir ki, onlar «hərəkət edən çadırlarda», yəni iki, dörd və altı çarxlı arabalar üzərində qurulmuş, üstü keçə ilə örtülmüş, iki və dörd pəncərəli konusvari çadırlarda yaşayırdılar. Mal qara və at ilxıları çadırlarla birlikdə hərəkət edirdi. Kişilər həmişə döyüşə hazır vəziyyətdə atın üstündə olurdular. Qadınlar, uşaqlar və qocalar isə çadırlarda gedirdilər. At qoşulmuş çadırlar müəyyən qədər yol getdikdən sonra açılır, ailələr yerə düşdükdən sonra alaçlıqlar və çadırlar qurulurdu. Belə düşərgə qədim türklərdə kuran və tabur adlanırdı. Antik dövr müəllifi Ammian Marsellin IV əsrin 90-cı illərində tamamladığı «İşlər» əsərində hunları Azov dənizi sahillərində qeyd edir və yazır ki, arabalarda hərəkət edən yeni bir atlı xalq peyda olmuşdur və qabağına çıxan hər qoşunu qıraraq irəliləyir. O yazır ki, hun kişiləri çox dözümlüdür və min verstlərlə yolu at üstündə keçirirlər [8, s.30-31; 9, s.239-252]. Hunlar qərbə doğru köçərkən əvvəllər köçən nəsilləri ilə qarşılaşmışdılar. Bu köç dünya tarixi baxımından xalqların köçünü, tayfaların miqrasiyasını başlatmışdır. Hunlar və onlarla birlikdə köçən tayfalar Avropada etno-siyasi vəziyyəti dəyişmiş, Alman tayfaları birləşmədən dağılmış, Avropanın müasir etnik kimliyini formalaşdırmışdır.

Avropa və Rus tarixşünaslığında bir tərəfdən hunların Cənub-Şərqi Avropaya gəlməsi öz dövrünü keçirməkdə olan quldarlıq quruluşunun süqutunda mütərəqqi hadisə hesab olunur, digər tərəfdən, xüsusilə Rus tarixşünaslığında hun istilalarının Qərbi Avropa xalqlarının ictimai inkişafını müəyyən müddət ərzində geri saldığı söylənir və ümumiyyətlə, mənfi hadisə sayılır. Əlbəttə ki, bu nöqtəyi-nəzər birtərəfli olmaqla obyektiv deyildir. Lev Qumilyov haqlı olaraq yazır ki, hunları vəhşi, slavyanları və Qərbi Avropa xalqlarını o vaxt mədəni etnoslar saymaq düz deyil və müasir Avropa xalqlarının ulu acdadları olmuş germanlar, keltlər, vandallar və b. heç də hunlardan geri qalmırdı [9, s.239-252].

IV əsrin II yarısında hunlar Volqa və Don çayları arasındakı çöllərə, alan tayfalarının məskunlaşdıqları ərazilərə gəlib çıxdılar. Əsas məşğuliyyətləri köçəri heyvandarlıq olan, qoşunlarının əsasını süvarilər təşkil edən hunlar 373-cü ildə alanları məğlub etdilər. Bu məğlubiyyətdən sonra alanların bir hissəsi hunların tərəfinə keçdi, digər hissəsi isə Şimali Qafqaza çəkildilər. Bununla bərabər hunların bir hissəsi 363-373-cü illər ərzində Şərqi Roma ərazilərinə hücum edərək Urfaya qədər gəlib çıxmışdılarsa, digər bir hissəsi də Dərbənd

кеçидиндән кеçәрәк Cәнуби Qafqaza və Ön Asiyaya yayılmışdılar. Onlar Dəclə və Fərat çayları arasını, Suriya, Fələstin ərazisini tutdular. Çoxlu qənimət ələ keçirdikdən sonra «yanar odlar»ın (Abşeron yarımadasının) yanından keçərək geri qayıtdılar. Hunların bir hissəsi Azərbaycan ərazisində məskunlaşmış, Azərbaycan xalqının formalaşmasında iştirak etmişlər.

Mənbələrin verdiyi məlumata görə Qərbi Hun imperiyasının ilk hökmüdarı Balamir olmuşdur. Böyük Asiya Hun imperatorluğunun şahzadələrindən biri Balamir 347-ci ildə Volqa Hun dövlətinin başçısı seçildi. Balamir Metenin 15-ci, Cici Tahunun isə 9-cu varisi olmuşdur [3].

375-ci ildə Dnepr çayını keçən hunlar Germanarixin başçılıq etdiyi ostqotlar ilə qarşılaşdılar və onları məğlub edərək, paytaxt şəhəri olan Danarştadtı (bəzi tədqiqatçılar Danarştadtın müasir Kiyev şəhərinin yerində olduğunu qeyd edirlər) dağıtdılar. Bunun ardınca Dnestr çayı sahillərinə çıxan hunlar Atanarixin başçılıq etdiyi vestqotlarla vuruşdu. Vestqotlarla döyüşdə hunlar düşməni uzaqdan oxla məğlub etmə taktikasını tətbiq etməklə Atanarixin qüvvələrini məğlub etdilər və Qara dənizin şimal sahillərini ələ keçirdilər. Nəticədə, IV əsrin sonlarında Volqa çayından Dunay çayına qədər geniş coğrafiya üzərində nəzarət hunların əlinə keçdi və Qərbi Hun imperiyası yarandı [8, s.30-31].

Hunlar Avropada mərkəzi Panoniya və Karpat olan İstanbul sərhədlərindən Romaya qədər Avropa coğrafiyasının böyük ərazilərini əhatə edən, sərhədlərini Alp dağlarına, Reyn və Visla çaylarına genişləndirərək, Atlantik okeanı üzərindəki adalara, digər tərəfdən İran Sasani dövlətinə və Altaylara qədər uzanan böyük bir imperiya qurdular [1, s.6-9]. 378-ci avqustun 9-da Şərqi Roma ilə Şərq qotları arasında Adrianopol (Ədrnə) yaxınlığında müharibə baş verdi. Bu müharibədə imperator Valens hərbi meydanında öldürüldü. Bu hadisədən sonra Roma imperiyasının süqutu sürətləndi. Antik tarixçilərin verdiyi məlumata görə Şərq qotlarının Şərqi Roma imperiyası üzərində bu qələbəsində Hun-alan köməkçi qüvvələrinin böyük rolu olmuşdur [2, s.33].

Romalıların hunlarla qarşılaşması onlar üçün gözlənilməz surpriz olmuşdur. Çünki Roma ordusu əsrlər idi ki, yad tayfalara qarşı vuruşurdular və vuruşduqları xalqları yaxşı tanıyırdılar. Hətta onlara qarşı vuruşmaq üçün barbar tayfalardan ibarət muzdlu döyüşçü qüvvələr də saxlayırdılar. Ancaq romalılar hunları tanımırdılar və onlar haqqında danışılanlar, xüsusilə qotların başına gələnləri eşidib daha da qorxuya düşürdülər [15, s.135-139].

400-cü ilə kimi hunların Şərqi Roma imperiyasının Avropa torpaqları üzərində heç bir hərbi aktivliyi olmamışdır. Lakin imperiyada baş verən hadisələri yaxından izləmişdilər. Belə ki, 394-cü ildə Qərbi Roma imperiyasının və Şərqi Roma imperiyası ilə qarşı-qarşıya gəlməsini və Roma imperatoru I Feodosinin ölümündən sonra yaranmış fürsəti əldən verməyən hunlar yenidən hərəkətə keçdilər. Hunlar Roma imperiyasına strateji planlarına uyğun iki istiqamətdən hücum etdilər. O zaman hunların ağırlıq mərkəzi Don çayı, Xəzər dənizi və Volqa ətrafında idi. İki cəbhədən hərəkət edən hunların bir hissəsi Balkanlardan Trakyaya, bir qismi isə Basik və Kursix adlı sərkərdələrin rəhbərliyi ilə Qafqazdan keçərək Anadoluya daxil oldular. Anadoluya daxil olan hunlar bir müddət (395-396) Çukurova və Suriyada qaldıqdan sonra Bakı-Azərbaycan yolu ilə qayıtdılar [2, s.43]. Bu yürüşlər Sasani imperiyasını və əhalisini bərk narahat etmiş və 396-cı ildə Sasani hökmdarı IV Bəhram hünrlərlə mübarizəyə başlamışdır.

Balamirin ölümündən sonra yerinə Ulduz xan (400-410) keçdi. O, 404-409-cu illərdə Bizans üzərinə hücum etdi. O, həm Şərqi, həm də Qərbi Roma imperiyasını təziq altında saxlaya bilirdi. Məsələn, 405-cı ildə baş verən qotların üsyanının yatırılmasında Roma imperiyası pul qarşılığında Ulduz xandan yardım almış və qotları dəf etmişdir. 408-ci ildə isə Ulduz xan Arkadiusun ölümündən istifadə edərək Şərqi Roma imperiyasına hücum etmiş, bir sıra əraziləri, açar rolunu oynayan Kasta Martis qalasını ələ keçirmişdir. Şərqi Roma imperiyası sülh bağlamaq istədi. Lakin Ulduz xanın istəkləri «İstəsəm günəçin doğduğu yerlərə qədər əraziləri fəth edərəm» arzusu Bizansı hərəkətə keçirtirdi. Bizans qoşunları Kasta Martis qalasını qeri qaytardı və 409-cu ildə ulduz xan Dunay çayının qarşı tərəfinə keçməyə məcbur oldu. Bundan sonra Bizans Dunay donanmasını və İstanbulun qala divarlarını möhkəmləndirdi [1, s.7].

410-cu ildə Ulduz xanın ölümündən sonra hakimiyyətə Qaradon xan keçdi. Onun haqqında çox da məlumat yoxdur. O, daha çox dövlətin sərhədləri ilə məşğul olmuşdur. Onun yerinə keçən Muncuq xan çox yaşamadı, oğlu Atilla isə çox gənc olduğu üçün hakimiyyətə əmisi Rua keçdi. Atilla əmisinin bütün hərbi səfərlərində iştirak etdi və özünü bacarıqlı sərkərdə kimi göstərdi. Ruaya qədər dövlətin mərkəzi İdil (indiki Volqa çayı) bölgəsində olmuşdur. 422-434-cü ilə kimi hakimiyyətdə olan Rua Bizans daxilində olan intriqalardan istifadə edərək 422-ci ildə Balkan səfərinə çıxmış və Bizansı illik vergi verməyə məcbur etmişdir. Belə ki, Qərbi Roma taxt-tacına 4 yaşlı III Valentinin gətirilməsini qəbul etməyən Bizans hökmüdarı II Feodosi İtaliya üzərinə donanma və hərbi qüvvələrini səfərbər etdi. Belə olduqda Hun-Roma yaxınlaşması baş verdi və 60 minlik hun süvarisi İtaliyaya kömək üçün səfərbər oldu. Nəticədə Bizans savaştan geri çəkildi və hunlara müharibə təzminatı verməyi öhdəsinə götürdü [2, s.37-49].

429-430-cu illərdə Ruanın qardaşı Oktar Reyn çayının sağ sahilində Burqund ölkəsinə səfər etmiş, lakin o bu səfərdə vəfat etmişdir. Bu dövrdə Rua güclü şəxsiyyət kimi qısa zamanda bölgənin müəyyənləşdirici gücünə çevrilmiş həm Qərbi Roma, həm də Bizans imperiyalarının daxili və xarici siyasətlərinə yön vermişdi [1, s.8].

Nəticədə hunlar bütün german tayfalarını hakimiyyətə altına alaraq Orta Avropada yarım əsr içində Roma imperiyası adına döyüşməyə başlamışdılar. Artıq 432-ci ildə Hun qruplarının əksəriyyəti Ruanın liderliyində birləşmişdilər. Rua dövründə Hun dövlətinin sərhədləri Danimarka ilə Reyn bölgəsindən Qqaz dağlarına qədər uzanırdı.

Rua öləndən sonra hakimiyyətə qardaşı Muncuğun böyük oğlu Bleda gəlir. O, hakimiyyətə gələn kimi Atillanı da ortaq hökmdar kimi yanına alır. Bledanın bu hərəkətinin səbəbləri tam məlum olmasa da, tarixçilər belə güman edir ki, bununla o, hakimiyyətpərəst Atillanı razı salmağa çalışmışdır. Bələd yaxşı sərkərdə idi, bir sıra döyüşlərin qalibi idi. Tarixçi Prisk yazır ki, 435-439-cu illərdə məhz Bələdin köməyi ilə Qara dənizin şimal əyalətləri yenidən işğal olunmuşdu. Bundan sonra Attila bu ərazinin baş hakimliyini cavan, lakin çox igid oğlu Ellaka tapşırırmışdı. Lakin Atilla Bledanın bu təşəbbüsünü hörmətsizlik sayaraq onu ortadan qaldırmış və təkbaşına hakimiyyətə yiyələnmişdir. Attila 445-ci ildə qardaşı Bələdi öldürmüş və hakimiyyəti öz əlində cəm etmişdi. Bununla da Hun tarixində Atilla (434-452) dövrü başlamışdı [5, s.57-68].

Attilanı görmüş Bizans tarixçiləri onu alçaq boylu, enlikürək, qara qıyıq gözlü və yastı burun, seyrok saqqallı kişi kimi təsvir edirlər. Onu görmüş şahid yazır ki, o, qıyıq gözləri ilə baxanda adamın canına vahimə düşür. Onu görmüş müəlliflər yazırlar ki, onun başı böyük, qulaqları çox iri idi, qısa boylu, geniş kökslü, qara rəngli və çox fiziki qüvvəsi olan adam idi. Ən kiçik yamanlıqdan dəhşətlə hirsələnmiş. Xırda, lakin çox zəhmli gözləri vardı. Attila istila etdiyi ölkələrdə mədəniyyət abidələrini dağıtmırdı. Qonaqlarına qızıl-gümüş qabda yemək təklif edir, özü taxta qabda yeyirdi. Attila arvadı Sullanı çox sevirdi və xarici siyasətində həmişə onunla məsləhətləşirdi. Attilanın at çapmaqda və ox atmaqda tayı yox idi. Döyüşdə çox qorxmaz olduğuna görə döyüşçüləri onu çox istəyirdilər. Düşmənlərə qarşı çox amansız olan Attila öz döyüşçüləri ilə, sırası hunlarla çox həlim davranırdı. O, adi döyüşçü ilə bir sırada vuruşurdu. Attila həm də bacarıqlı dövlət başçısı, diplomat idi [13, s.107-116].

Şərqi Roma ilə Rua dövründə başlayan sülh danışıqları Atilla tərəfindən davam etdirilmişdir. O, Bizans imperatorunun 434-cü ildə göndərdiyi Plinitsin rəhbərliyi ilə elçiləri Dunay sahilində, Konstant divarları yanında atın üstündə qarşılımış və sülhün şərtlərini özü diktə etmişdi. Tarixdə Marqos sülhü adlanan bu sülhün şərtlərinə görə Bizans hunlara tabe olan xalqlarla əlaqə saxlamamalı, hunlardan qaçıb Bizansda gizlənənləri geri qaytarmalı və yaxud hər biri üçün 8 librə qızıl verməli idi. Hər iki ölkə müəyyən edilmiş sərhəd zonasında sərbəst ticarət edə bilirdi. Bizans nunnara 700 librə qızıl vergi verməli idi. Bundan sonra Atilla dövlətin şərq sərhədlərinə getmişdi. Atillanın dövlətinin sərhədləri şərqdə İdilə, qərbdə Reyn çayına, şimalda Baltik dənizinə, cənubda Balkan yarımadasına çatırdı. Buraya müxtəlif tayfalar və xalqlar daxil idi. Bu imperiyaya Rumıniya, Yuqoslaviya, Macarıstan, Avstriya, Almaniyanın bir hissəsi daxil idi. Atillanın dövlətdə hakimiyyətdə olduğu müddətdə Qərbi Hun imperatorluğu ən güclü imperatorluq oldu [10, s.87-116].

435-439-cu illər arasında Attila yenidən Qara dənizin şimal çöllərini və Krımı tutaraq, dövlətini möhkəmləndirmişdi. O, Bizansla müqavilə bağlamış və hunlarla Bizans arasında ticarət əlaqələrini sahmana salmışdı. Attilanın hakimiyyət illəri Volqa çayından Almaniyadakı Reyn çayına kimi geniş əraziləri özündə birləşdirən Qərbi Hun imperiyasının yüksəliş illəri hesab olunur. Hun imperiyası Şərqi Roma imperiyası olan Bizans və başqa Şərq ölkələri ilə qızgın ticarət edirdi. Bizans dövləti Hun xaqanlarının tələblərini yerinə yetirməyə məcbur idi. Lakin Bizans eyni zamanda hər vasitə ilə hunları zəiflətməyə çalışırdı. Hun tayfalarından biri olan akacərlər Cənub-Şərqi Avropada ən böyük tayfa birləşməsi idi. Bizans imperatoru II Feodosiy (408-450) hədiyyələr verməklə bu tayfa birləşməsinin bəylərini Hun xaqanına qarşı qaldırmağa çalışmışdı. Lakin bu Atillaya xəbər verilmişdi. Attila ordunu götürüb akaçərlərin üstünə getmiş və bütün bəylərinin başlarını kəsmişdi. Attila Kuridaka dəyməmiş, lakin onun yerinə öz oğlu Ellakı təyin etmişdi [9, s.239-252]. O, Balkan ölkələrinə hərbi səfər təşkil edərək Bizansın 70-ə qədər şəhər və qalasını tutmuş və Konstantinopolun qala divarlarına qədər getmişdi. Qorxuya düşən Bizans imperatoru Feodosiy 447-ci ildə Attila ilə tez danışıqlara başlamış və böyük məbləğdə illik bac verməyə söz vermişdi. Bundan sonra Attila Qalliyaya (indiki Fransaya) hərbi səfər təşkil etmişdi. Frank ölkəsinin knyazlarından Qonoriy adlı birisinin gözəl bir qızı Attilaya

ərə getmək arzusunda olduğu xəbərini göndərmişdi. Qalliyaya 450-ci ildə səfər vaxtı hunlar Burqund ölkəsini işğal etmişdilər və Orlean şəhərinə çatmışdılar. Burada vəziyyət dəyişmişdi. Ona görə ki, 447-ci ildə Attila ilə müqavilə bağlamış Bizans çarı Feodisiy ölmüş, onun yerinə Mavrikian keçmişdi. O, Attilaya illik bac vermək haqqında müqaviləni ləğv etmişdi və onunla müharibəyə hazırlanmışdı. Bizans ordusunun başında Aetsi adlı cavan (390-cı ildə doğulmuşdu), hərbi məharətli sərkərdə dururdu. Maraqlısı odur ki, atası alman (qot) və anası italyan qızı (Romalı) olan Aetsi uşaqlıqda hunlara əsir düşmüş və necə olmuşdusa Attila ilə uşaqlıq dostu olmuşdu. Hər ikisi at çapmaq və ox atmaqda bərabər idilər. Bu bacarığına görə Attila Aetsinin xatirini çox istəyirdi və onunla dostluq edirdi. Lakin sonralar Aetsi əsirlikdən azad olmuş, Konstantinopola getmiş, 446-cı ildə öz şəxsi bacarığına görə konsul seçilmiş və Bizans ordusunun başçısı təyin edilmişdi. Aetsinin hun dilini yaxşı bilməsi, hunların döyüş taktikası ilə yaxından tanışlığı və şəxsi hərbi bacarığı onun bu vəzifəyə təyin olunmasında mühüm rol oynamışdı [6, s.60-80]. 450-ci ildə Attila Qalliyada olarkən Aetsinin hərbi qüvvələri ilə vuruşmuşdu. 451-ci ilin 20-də Qalliya ərazisində Katalaun adlı çöldə bu iki ordu döyüşə girmişdi. Aetsinin ordusunda hunlar tərəfindən dəfələrlə məğlub edilmiş qotlar, bizanslar, franklar və Şərqi Avropanın xalqlarından muzdlarla tutulmuş çoxlu döyüşçü iştirak edirdi. Qanlı döyüşdə hər iki tərəfdən minlərlə döyüşçü qırıldı. Heç bir tərəf qalib gəlmədi. Attila döyüş meydanını tərk etsə, də, Aetsi onu izləməyə cür'ət etmədi. Attila geri, Qara dənizin şimal çöllərində yerləşən qərargahına qayıtdı və yeni səfərə hazırlaşdı. 452-ci ildə Attila Bizansla müharibəni təzələdi, lakin Aetsi onun qabağına çıxmıdı. Attila Bizansın şəhər və kəndlərini tutub taladı, çoxunun qala divarlarını dağıtdı. Bizans müəllifləri yazırlar ki, bu hərbi səfər zamanı Attila kifayət qədər hərbi qənimətlər qazanmışdır. O, Bizansa sığınmış qotları da taladı və Katalaun çölündə Bizansın tərəfində döyüşdüklərinə görə onlardan qisas aldı. Bizans imperatoru II Feodisiy Attila ilə danışıqlara can atırdı. Romalılar böyük xərac verməklə Attilanın əlindən vətənlərini xilas etdilər. Attila Aetsini döyüşmək üçün axtarırdı, lakin onunla bir də üzləşə bilmədi [9, s.239-252; 6, 60-89]. 453-cü ildə Attila almanların Burqund ölkəsinin hakiminin gözəl qızı sayılan İldikoya ilə evləndi. Lakin elə toyun birinci gecəsində müəmmalı surətdə Attila öldü [5, s.62-67]. Attilanın ölməsi ilə Bizans dövləti öz qorxunc düşmənindən xilas oldu. İmperator Valentin sərkərdə Aetsidən çəkinərək, onu saraya çağırırdı və elə Attila ölən ildə, 453-cü ildə onu öz əli ilə sarayda öldürdü. Hunlar Attilanın ölümünü çox böyük ürək ağrısı ilə qarşıladılar. Onlar Attilanı sevirdilər. V əsrdə Attilanın sarayında olmuş Roma səfiri Prisk yazır ki, bir ziyafət vaxtı hun şairləri Attilanın qələbələrini mədh edir, döyüşçülər şənləndirilirdilər. Məclisdə olan qocalar isə hərbi səfərlərdə iştirak edə bilmədiklərinə görə ağlayırdılar. Tarixi mənbələrə görə Attilanın dəfnində qadınlar saçlarını yolmuşdular. Attilanın cənazəsi qəbiristanına aparılarkən tabutunun ardınca bəzədilmiş sevimli atı da aparılmış və onunla bir yerdə basdırılmışdı [9, s.239-252].

Attila öldükdən sonra Hun imperiyasının əhatə etdiyi mənşəcə alman tayfaları olan xalqlar baş qaldırdılar. Qotlar hunlara qarşı üsyan etdilər. Attilanın böyük oğlu Ellak ilə qotların qoşunu arasında Nedae adlı yerdə Sava çayının sahilində baş vermiş döyüşdə Ellak öldürüldü. Hər iki tərəfdən 30 min döyüşçü qırıldı. Bundan sonra hunlar geri çəkildilər. Attilanın bu döyüşdə iştirak

edən digər oğlanları - Dəngizik və İrmik Qara dənizin şimal çöllə doğru geri çekildilər. Attilanın ölümü ilə Bizans imperiyası da azad oldu və bundan sonra Hun dövləti ilə siyasəti dəyişdi. Lakin Bizans dövləti yenə də hunlardan çəkinirdi və çox ehtiyatlı siyasət yeridirdi. 468-ci ildə Bizans Hun sarayına səfirlik göndərdi. Hun dövlətinin başçısı, Attilanın oğlu Dəngizik onunla ticarət məqsədilə Dunayda sərhəddi açmaq və tacirlərin təhlükəsizliyini təmin etmək üçün müqavilə bağladı. Lakin Bizans dövləti bu şərtlərə riayət etmədi. Buna görə də həmin ildə Dəngizik Roma imperiyasına müharibə elan etdi və ordu ilə Dunayı keçərək müharibəyə başladı. Bizans dövləti qotların və hunlardan narazı olan bütün Şərqi Avropa xalqlarının qoşunu ilə birlikdə Dəngizikin qarşısına çıxdı. 469-cu ildə hunlarla bu birləşmiş qoşunlar arasında qanlı vuruşma baş verdi. Döyüş zamanı Dəngizik öldürüldü, bu hadisədən sonra hunlar döyüş meydanını tərk edərək geri döndülər. Əvvəlcədən razılaşdırılmış plana görə Dəngizikin qardaşı İrnik də qoşunu ilə ona köməyə gəlməli idi. Lakin bu zaman hunların Sarıqur tayfa birləşməsi içərisində iğtişaş başlandığına görə, İrnik Dəngizikin köməyinə gecikmişdi. Artıq iş-işdən keçmişdi. Dəngizik döyüşdə öldürülmüş, Bizans ordusunun başçısı Anaqast onun başını kəsərək, bir atlı ilə Bizans imperatoruna Konstantinopola göndərmişdi. Dəngizikin öldürülməsi hun döyüşçülərinə çox ağır təsir etmişdi. Bununla da hunların tarixdə ikinci dövləti də süqut etdi [12, s.39-46].

Qərbi Hun imperiyasının tarixi türklərin tarixində mühüm mərhələ təşkil edir. Az sonra bu imperiyanın xarabalıqları üzərində Türk xaqanlığı, Bolqar, Suvar, Avar və Xəzər xaqanlıqları təşəkkül tapmışdı.

Hunların ictimai quruluş və təsərrüfatına gəlicə qeyd edək ki, Qərbi Hun dövləti hərbi-feodal dövləti idi. Bu dövlət müharibələr yolu ilə yaradılmışdı. Geniş ərazini əhatə edən dövlətin iqtisadi zəmini zəif idi. Hunlar maldar idilər. Onların xanları da çadırlarda yaşayırdılar, çünki sarayları çadırlardan ibarət idi Məsələn, Attilanın sarayı hərbi düşərgədə yerləşirdi. O, arvadı Greka üçün də belə bir saray-düşərgə saldırmışdı. Hunların ictimai quruluşu hərbi demokratiya idi. Hərbi demokratiyanın xarakterik xüsusiyyəti odur ki, qisas almaq və öz ərazisini genişləndirmək üçün edilən müharibələri yaşayış vasitələri əldə etmək üçün aparılan müharibələr əvəz edir. Müharibələr sənətə çevrilir və qənimət ələ keçirməklə dolanırdılar. F.Engels hərbi demokratiyanın səciyyəvi xüsusiyyətlərindən danışarkən yazır ki, tayfa bölgüsü, hər tayfanın başında duran rəis, xalq yığıncağı və məsləhət şurası – bütün bunlar hərbi demokratiya üçün xarakterikdir. Hunlarda da bu xüsusiyyətlər vardı. Hunlarda qəbilə-tayfa bölgüsü hakim idi. Onlar böyük patriarxal ailələr şəklində yaşayırdılar. Bir neçə qohum tayfa «el» adlanırdı. Qoşun da məhz tayfa-qəbilə bölgüsü əsasında yaradılırdı. Onlarda yalnız ev quldarlığı var idi, hər bir ailə bir neçə qul saxlayır və ev təsərrüfatında işlədirdi. Hunlarda hər bir məsələ yığıncaqlarda həll olunur və səs çoxluğu ilə qərarlar qəbul olunurdu. Hunların qızları da döyüşlərdə cavanlarla yanaşı at üstündə vuruşurdular. Hunlarda oğurluq etmək üstündə ağır cəza verilirdi, oğurluq edənin başı kəsilirdi. Hunların ictimai quruluşu və təsərrüfat məşğuliyyətləri haqqında yazılı mənbələr çox azdır. Arxeoloji qazıntılar göstərir ki, onların böyük mal-qara sürüləri və at ilxıları vardı. Köçəri maldarlıq təsərrüfatın əsas sahəsi idi. Heyvanlar il boyu otarılırdı. Xırdabuynuzlu mal-qaradan qoyun və keçi saxlayırdılar.

Keçi tükündən örkən toxuyurdular və bunlardan həm döyüşdə, həm ilxıdan öyrədilməmiş at tutmaqda, həm də ov vaxtı istifadə edilirdi. Hunlar yundan keçə düzəltməkdə usta idilər. Keçə ilə arabaların üstünü örtürdülər və alaçıqların döşəmələrinə sərirdilər. Hunlar qəbilələr şəklində yaşayırdılar. Çin mənbələrinə görə hər qəbilə 100-ə godor çadırdan ibarət olurdu. Hunlarda qadınlar azad idilər və onlar bəzən döyüşlərdə iştirak edirdilər. Hunlar özlərinə lazım olan taxıl və başqa məhsulları həm düşmən şəhərlərini almaqla, həm də maldarlıq məhsulları ilə əldə edirdilər [9, s.239-252].

Türk xalqlarının tarixində hunların tarixi mühüm mərhələ təşkil edir. Bu təkcə onunla bağlı deyil ki, hunlar Şərqdən Qərbə böyük tarixi proseslərin hərəkətverici qüvvəsidir. Bu həm də onunla bağlıdır ki, bunlar Mərkəzi Asiya, Cənub Sibir və Şimali Qafqazın türk xalqlarının etnogenez proseslərində mühüm rol oynamışlar. Nəhayət, aşağıda deyəcəyimiz kimi, İkinci, yaxud Qərbi Hun imperiyasının yaranması Avropa tarixində quldarlıq quruluşunun süqutunu başa çatdırdı və feodalizm quruluşunun yaranmasına səbəb oldu. Hunların qədim vətəni Qərbi Sibir, Mərkəzi Asiya və Şimali Monqolustan hesab edilir. Onların Asiyadan Avropaya hərəkəti xalqların tarixdə mə'lum olan Böyük köçünün əsasını qoymuşdur. Hunların şərqdən qərbə hərəkəti nəticə e'tibarilə türkdilli xalqların Çindən Balkanlara qədər geniş bir ərazidə səpələnməsini təmin etdi. Xalqların Böyük köçündə Mərkəzi Asiyadan gəlmiş bu türk tayfaları erkən orta əsrlərdə Cənub-Şərqi Avropa xalqlarının tarixində silinməz iz qoydular.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Abdullah Abay. Avropa Hun imperatorluğu (IV-V. yüzily). www.academia.edu/32395876/Avropa_Hun_İmparatorluğu_Abdullah_Abay_pdf
2. Ali Ahmetbeyoğlu. Avropa Hun imperatorluğu. Ankara: Türk Tarih Kurum Basımevi, 2001, 218 s.
3. Cəfərova Mehriban. Qərbi Hun imperatorluğu. <http://www.anl.az/down/meqale/adalet/2018/mart/582652.htm>
4. Fatma Çapan, Baran Güvenç. Kavimler Göçü ve Batı Roma İmparatorluğu'nun Çöküşü. <https://dergipark.org.tr/download/article-file/444170>
5. Hacı Çoban. Atilla ve Avropa hunlari- Bati Roma ilişkilerinde evlilik meselesi. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/avrasyad/issue/47012/590573>
6. Hayrettin İhsan Erkoç. Attila'nın 447 Balkan seferi. https://www.academia.edu/35526362/Attila_n%C4%B1n_447_Y%C4%B1nC4%B1_Balkan_Seferi_Attila_s_Balkan_Campaign_of_the_Year_447
7. Kürşat Koçak. Bozkır kültürü dinamiklerine göre Avropa Hunlarının kuruluşu. <http://bizdosyalar.nevsehir.edu.tr/583d9400a2748488b8071525495ebab7/bozkir-kulturune-gore-avrupa-hunlarinin-kurulusu.pdf>
8. Məhərrəmovə S.S. Şərqi Avropa ölkələri tarixi. Sumqayıt: SDU-nun Redaksiya və nəşr işləri şöbəsi, 2020, 240 s.
9. Muxtarova Əsməd. Türk xalqları tarixi (qədim dövr və orta əsrlər). Bakı: Adiloğlu, 2010, 448 s.
10. Özgür Tokan. İslamiyyət öncəsi türklərdə diplomasi və hunlar dönemi diplomatik ilişkiler. <https://atauni.edu.tr/yuklemeler/29a61bc5c41030cb5c9cd5c086a24262.pdf>
11. Umut Üren. Avropa Hunları. Tarih ve destan. İstanbul: Ötüken, 2022, 22 s.
12. Umut Üren. İrnek'in hunlari ve bulgarlaşma hadisesi <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usakjhs/issue/13544/164012>
13. Yunus Emre Tansü, Züleyha Şahan. Attila. <https://pearsonjournal.com/index.php/pub/article/view/19>
14. Козлов А. С. «Византийская история» Приска Панийского как памятник классического исторического нарратива. <https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/32958/1/dais-2015-15-13.pdf>
15. Метелев А.В. Стратегия и тактика политики Флавия Аэция в Западной Римской империи. <http://izvestia.asu.ru/2009/4-2/hist/TheNewsOfASU-2009-4-2-hist-23.pdf>

ЛИТЕРАТУРА

1. Абдулла Абай. Европейская империя гуннов (IV-V вв.). www.academia.edu/32395876/Avrupa_Hun_Imparatorluđu_Abdullah_Abay_pdf
2. Али Ахметбейоглу. Европейская гуннская империя. Анкара: Тюрк Тарих Курум Басимеви, 2001, 218 стр.
3. Джафарова Мехрибан. Империя Западных Гуннов. <http://www.anl.az/down/megale/adalet/2018/mart/582652.htm>
4. Фатма Чапан, Баран Гювенч. Миграция язычников и падение Западной Римской империи. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/444170>
5. Пастух-пилигрим. Атиллы и гунны Европы - проблема брака в западно-римских отношениях. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/avrasyad/issue/47012/590573>
6. Хайреттин Ихсан Эркоч. Балканский поход Атиллы в 447 г. https://www.academia.edu/35526362/Attila_n%C4%B1n_447_Y%C4%B1nC4%B1_Balkan_Seferi_Attila_s_Balkan_Campaign_of_the_Year_447
7. Куршат Кочак. Согласно динамике степной культуры, основа европейских гуннов. <http://bizdosyalar.nevsehir.edu.tr/583d9400a2748488b8071525495ebab7/bozkir-kulturune-gore-avrupa-hunlarinin-kurulusu.pdf>
8. Магеррамова С.С. История стран Восточной Европы. Сумгаит: Редакционно-издательское управление СГУ, 2020. 240 с.
9. Мухтарова Асмад. История тюркских народов (древность и средневековье). Баку: Адылоглу, 2010. 448 с.
10. Озгур Токан. Дипломатия у доисламских тюрков и дипломатические отношения в гуннский период. <https://atauni.edu.tr/yuklemele/r/29a61bc5c41030cb5c9cd5c086a24262.pdf>
11. Умут Урен. Европейские гунны. История и эпос. Стамбул: Отыкен, 2022. 22 стр.
12. Умут Урен. Гунны Ирнека и событие болгаризации <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usakjhs/issue/13544/164012>
13. Юнус Эмре Тансю, Зулейха Шахан. Атиллы. <https://pearsonjournal.com/index.php/pub/article/view/19>
14. Козлов А. С. «Византийская история» Приски Панийского как памятник классического исторического нарратива. <https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/32958/1/dais-2015-15-13.pdf>
15. Метелев А.В. Стратегия и политическая тактика Флавия Аэция в Западной Римской империи. <http://izvestia.asu.ru/2009/4-2/hist/TheNewsOfASU-2009-4-2-hist-23.pdf>

REFERENCES

1. Abdullah Abay. European Hun empire (IV-V century). www.academia.edu/32395876/Avrupa_Hun_Imparatorluđu_Abdullah_Abay_pdf
2. Ali Ahmetbeyoglu. European Hun empire. Ankara: Türk Tarih Kurum Basimevi, 2001, 218 p.
3. Jafarova Mehriban. Western Hun Empire. <http://www.anl.az/down/megale/adalet/2018/mart/582652.htm>
4. Fatma Chapan, Baran Guvenc. Migration of the Gentiles and the Fall of the Western Roman Empire. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/444170>
5. Pilgrim Shepherd. Attila and the Huns of Europe - the issue of marriage in Western Roman relations. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/avrasyad/issue/47012/590573>
6. Hayrettin Ihsan Erkoç. Attila's 447 Balkan campaign. https://www.academia.edu/35526362/Attila_n%C4%B1n_447_Y%C4%B1nC4%B1_Balkan_Seferi_Attila_s_Balkan_Campaign_of_the_Year_447
7. Kurshat Kochak. According to the dynamics of steppe culture, the foundation of European Huns. <http://bizdosyalar.nevsehir.edu.tr/583d9400a2748488b8071525495ebab7/bozkir-kulturune-gore-avrupa-hunlarinin-kurulusu.pdf>
8. Maharramova S.S. History of Eastern European countries. Sumgayit: SSU Editorial and Publishing Department, 2020, 240 p.
9. Mukhtarova Asmad. History of the Turkic peoples (ancient times and the Middle Ages). Baku: Adiloglu, 2010, 448 p.
10. Ozgur Tokan. Diplomacy in pre-Islamic Turks and diplomatic relations during the Huns period. <https://atauni.edu.tr/yuklemeler/29a61bc5c41030cb5c9cd5c086a24262.pdf>
11. Umut Uren. European Huns. History and epic. Istanbul: Ötüken, 2022, 22 p.
12. Umut Uren. Irnek's Huns and the event of Bulgarianization <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usakjhs/issue/13544/164012>
13. Yunus Emre Tansü, Züleyha Shahan. Attila. <https://pearsonjournal.com/index.php/pub/article/view/19>
14. Kozlov A. S. «Byzantium history» of Priska Paniiskogo as a monument of classical historical narrative. <https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/32958/1/dais-2015-15-13.pdf>
15. Metelev A.V. Strategy and political tactics of Flavia Aetius in the Western Roman Empire. <http://izvestia.asu.ru/2009/4-2/hist/TheNewsOfASU-2009-4-2-hist-23.pdf>

R.V.Əhmədov

Sumqayıt Dövlət Universiteti, Sumqayıt, Azərbaycan
rustamahmadov56@mail.ru
tarix üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Tarix və onun tədrisi metodikası kafedrasının dosenti

EFTALİLƏR DÖVLƏTİ

Annotasiya. III əsrin axırlarında Kuşan dövləti süqut etdikdən sonra tarixi mənbələrdə «eftal», «xion» kimi qeyd edilən Eftal dövləti yaranır . Onun əhatə etdiyi ərazilər Şərqi İran, Əfqanıstan, Şimali Hindistan torpaqları idi. Eftalların türk mənşəyinə mənsub olması haqqında Çin, İran, Bizans tarixşünaslığında xeyli məlumat olmasından danışılır.

Açar sözlər: eftal, xion, Ağsuvar, Qorqo, Kuş-Meytan, Qubad, Xosrov, Çul

Аннотация. В конце III века, после падения Кушанского государства, было создано государство Эфталей, которое в исторических источниках упоминается как «Эфталъ» и «Сион». Территориями, охваченными ею, были земли Восточного Ирана, Афганистана и Северной Индии. Говорят, что в китайской, иранской, византийской историографии имеется много сведений о том, что Эфталлар имеет тюркское происхождение.

Ключевые слова: эфтал, хион, Агсувар, Горго, Куш-Мейтан, Губад, Хосров, Чул

Annotation. At the end of the 3rd century, after the fall of the Kushan state, the Eftal state, which is mentioned as «Eftal» and «Xion» in historical sources, was created. The territories covered by it were the lands of Eastern Iran, Afghanistan, and North India. It is said that there is a lot of information in Chinese, Iranian, and Byzantine historiography about the fact that Eftallars belongs to Turkish origin.

Keywords: eftal, xion, Agsuvar, Gorgo, Kush-Meytan, Gubad, Khosrov, Chul

Giriş. Eftalilər çarlığının əsası IV əsrin ortalarında qoyulmuşdur. Bu çarlığın ərazisində Şərqi İran, Əfqanıstan, şimali Hindistanda maldar tayfalar yaşamışlar. Mənbələrə nəzər saldıqda görmək olar ki, burada dövlətin əsasını qoyan etnoslar «xion», «eftal» adlanmışlar. Tədqiqatlar zamanı «xion» və «eftal» adlarının ayrı -ayrı xalqlar olmadığı barədə fikirlər irəli sürülmüşdür. Son dövrlərdə aparılmış tədqiqatlara əsasən isə demək olar ki, «xion» adı dövlətin əsasını qoyan tayfa birləşməsinin, «eftal» adı isə həmin tayfa başçısının adı olmuşdur. Xionlara məxsus olan pul üzərində fransız arxeoloqu R.Qrişman araşdırmalar nəticəsində «Xion çarı Eftal» adlı yazını oxumuş və buna görə də həmin tayfa birləşmələrinin məhz xionlar olduğu barədə məlumat vermişdir. Çar Eftalın adı ilə bağlı isə bu tayfa birləşməsinin adını «eftal», «heptal», «abdal» adlandırmışlar. Tədqiqatlar nəticəsində müəyyən edilmişdir ki, orta əsrlər dövrü ərzində məhz

bu tayfalar «abdal»lar adlanmışlar. Yazılı mənbələrə istinadən deyə bilərik ki, «xion» adı ilk dəfə IV əsrdə adı çəkilmişdir. [16; s 161]

Eftalilərin adlarının çar Eftalın adından alması isə VI əsrdə yaşamış olan Bizans tarixçisi Feofan demiş, çin mənbələrinə əsasən də bu fikir öz təsdiqini tapmışdır. V əsrdə yaşamış olan Feofilakt Simokatta da bu etnosun adının abdal (abdel) olmasını demişdir. Tədqiqatçılar tərəfindən aparılmış olan araşdırmalara əsasən Mərkəzi Asiya türklərinin etnogenezində də məhz bu abdalların iştirakının olması bildirilmişdir. Mənbələrə əsaslanaraq qeyd etmək olar ki, bu tayfa iştirakçılarının adları heptal, heftal, haytal kimi qeyd olunmuş və düşünülmüşdür ki, «h» səsi burada artımdır. [1; s 14]

Material və metodlar. Xionların hansı ərazidən gəlmələri ilə bağlı müxtəlif fikirlər söylənmişdir. Söylənmiş olan bir fikrə görə xionlar Aral dənizi sahillərində yaşamışdır.[16; s 162] Və onlar ağ hunlara mənsub idilər. IV əsrdə yaşamış Ammian Marseli və VI əsrdə yaşamış Prokopi isə qeyd etmişlər ki, eftalilər «Hun-eftalilər»dir. Həmçinin qeyd edirlər ki, onlar bunlardan ayrı yaşayırlar, digər hunlar kimi köçəri deyillər. Buna görə də tarixi mənbələrdə eftalların ağ hunlar adlandırılması aşkar edilmişdir. Bu deyilənlərdən belə nəticəyə gəlmək olar ki, «xion» sözü xon(xun) sözünün fonetik şəklidir. [2; s 107]

Qədim Çin mənbələrində göstəri düşmənlərinə qarşı necə mübarizə apardıqlarını öyrənmək olar. İlk əvvəllər onlar kuşanlarla müttəfiqlik edirdilər. 357-ci ildə isə Sasani şahı II Şapur xionlarla müttəfiqlik edərək xionlarla kuşanların arasını vurmağa çalışırdı. Bundan sonra sasanilər xionlarla birgə 359-cu ildə Bizansa qarşı hərbi səfər etdilər. Lakin bu səfər elə bir nəticə vermədi. Kuşanların birdən-birə güclənərək IV əsrin ortalarından etibarən yürüşlər təşkil etməsi onların xionlardan hərbi kömək aldığıнын göstəricisi olmuşdur.[16; s 164] Məhz bu ərazi Böyük Çin səddindən şimalda yerləşirdi. Altay da türk mənşəli etnosların yaşadığı ərazi olduğu üçün burda yaşayan heç bir tayfa həmçinin, eftallar ıran mənşəli hesab edilə bilməz. S.P.Tolstov isə deyirdi ki, eftallar əvvəl Aralətrafi iranmənşəli sak-massagetlərdən olmuşlar. Onlar sonradan türk dilini qəbul etmiş etnos olmuşdur. Lakin bu fikri əsaslı qəbul etmək bir səhv hesab olunur. Çünki sak-massagetlərin özləri türk mənşəli tayfa idi. [4; s 157]

Nəticələr və müzakirə. Eftalilərin tarixindən danışarkən eftal çarlarından Yavunlax, Toraman, Yayatu, Mixurakul və s. metal pullar üzərində olan təsvirlərini də qeyd etmək lazımdır ki, burada həmin çarların başlarının uzunsov formalı olduğunu görmək olar. Bəzi tədqiqatçıların dediklərinə görə başın kəllə sümüyünün süni şəkildə deformasiyaya uğradılması məhz hunlara aid olan bir xüsusiyyət olmuşdur. [8; s 3]Həmin deformasiyaya uğramış olan kişi kəllə sümükləri Aşağı Volqaboyu və Kuban ərazilərində e.ə. II minilliyə aid olan mədəni təbəqədən tapılmışdır. Məşhur antropoloq E.V.Eirovun dediyinə görə bu hunlara aid edilən özünəməxsus xüsusiyyətdir. Və bu da qərbdən şərqə keçmişdir. Deformasiyaya uğramış olan kişi kəllə sümükləri Azərbaycanda Mingəçevir ərazisində də tapılmışdır. Həmçinin e.ə.V-IV əsrlərdə bele kişi kəllə sümükləri Fərqanə, Buxara, Mərv torpaqlarında da tapılmışdır. [10; s 212]

Mənbələrdən de edilmiş olan məlumatlara əsasən demək olar ki, xionlar öz düşmənlərinə qarşı Kuşanlarla müttəfiqlik etmişlər. 357-ci ildə Sasani şahı II Şapur xionlarla ittifaqa girərək

Kuşan xion münasibətlərinə qarşı çıxmaq istəyirdi. II Şapur xionlarla müttəfiqlik edərək Bizans üzərinə hücum üçün hazırlaşdılar. Və 359-cu ildəki bu yürüş baş tutdu sonda isə Türkiyənin indiki Diyarbəkər adlandırılan Bizansın Amid şəhərinin muahzirəsində xion çarının oğlu qətlə yetirildi. Nəticədə baş tutmuş olmuş olan bu yürüyüş heç bir nəticə vermədi. Xionlar sasanilərin tərəfinə keçib müttəfiqlik etdikdən sonra isə kuşanlar sasanilərlə təkbaşına muabrizə aparmalı olmuşdu. [12; s 420]

Bu dövlətlə bağlı pullardan əlavə yazılı abidəyə rast gəlinmir. Çin mənbələrinə istinadən demək olar ki, eftalilərin dilləri türk dillərindən fərqlənir. Bu səbəbdən də tədqiqatçılar eftaliləri İran mənşəli hesab edirlər. Bütün bunlara əsaslanaraq demək olar ki, xionlar hun mənşəli tayfa olmuşlar. Buna görə də tarixşünaslıqda onların ağ hunlar kimi qələmə verilməsi doğrudur. Aparılmış tədqiqatlara əsasən demək olar ki, eftallar 420-425ci illərdən etibarən Mərkəzi Asiya ərazisinə gəlmiş və 427-ci ildən isə Sasanilər qarşı hücumlar etmişlər. [7; s 2] Bu dövlətin yaranma tarixi ilə bağlı yazılı məlumatlar azlıq təşkil etdiyinə görə nə zaman yaranması ilə bağlı məlumat əldə etmək çətinlik yaradır. X əsrdə yaşamış olan ərəb coğrafiyası adı Təbəri demişdir ki, eftallar 420-ci ildə şimal-şərqdən İran ərazisinə yürüş etmişlər. Bundan sonra Xorasandan keçərək Mərv şəhərində dayanmışlar. [9; s 130] İlk zamanlarda İran eftalların sıxışdırmağa çalışırdı. 420-ci ildə şah Varaxran və Eftal çarı arasında Mərv şəhəri yaxınlığında Kuş-Meyxan adlı ərazidə baş vermiş olan döyüşdə eftallar məğlubiyyətə uğradılmış, Eftal çarı öldürülmüşdür. Bu hadisədən sonra Varaxran Amudəryadan Şimal istiqamətində böyük bir ordu göndərmiş və bu ərazinin İrana tabe olmasını bildirmişdir. [13; s 200]

Dövlətin paytaxtının hansı şəhər olması barədə dəqiq məlumat yoxdur. Lakin bəzi tədqiqatlarda paytaxt kimi Peykənd şəhəri götürülür ki, bu şəhər də Buxara və Amudərya arasında yerləşmişdir. [16; s 166] Aparılmış digər tədqiqatlarda isə paytaxt şəhər kimi Bəlx şəhərinin adı çəkilir. Eftallar həm Soqd, həm də Xarəzm əlifbasından istifadə etmişlər. Lakin pullar üzərində qalan yazılar istisna olmaqla digər yazılar, mətnlər qalmamışdır. [14; s 301]

442-ci ildə Sasani şahı olan II Yezdəgerd Çol şəhərində olan xion çarı üzərinə yürüş təşkil edərək qalib gəlmişdir. Lakin baş vermiş olan 453-454-cü il yürüşləri isə xionların qələbəsi ilə nəticələnmişdir. 457-cildə çar Vahşunvar Toxarıstan və Bədəxşan əyalətlərinə hücum etmişdir. Sasani şahı Firuz isə xionlara qarşı etdiyi yürüşlər uğursuzluqla nəticələnərək sonda əsir düşməsi ilə nəticələnmişdir. 470-ci ildə hakimiyyət başına Günxan Toroman Tigin gəlmişdir. O işğalçı müharibələr aparmış və nəticədə dövləti imperatorluğa çevirmişdir. V əsrin II yarısından etibarən eftallar aparmış olduqları qalibiyyəti müharibələr nəticəsində Xəzər dənizindən başlayaraq, Amudərya və Əfqanıstanın ərazisini əhatə edən böyük bir ərazidə məskunlaşmışlar. [16; s 167]

484-cü ildə Sasani şahı Firuz Bizansla müttəfiqlik edərək eftalilərin Mərkəzi Asiya ərazisindəki sərhədlərini qət edərək hücumu başladı. Bu zaman eftalilər sasanilərin ikiüzlü siyasət yetirdiklərini təxmin edərək öz tədbirlərini görmüş və canavarlar üçün qurulan tələlərdən istifadə etmişlər. Eftallar sasanilərin üzərinə hücum edərək onları qırmışlar. Bundan sonra eftallar

irandan xərac tələb edərək iranın Mərkəzi Asiya ərazisindəki Soqd və Mərv şəhərlərini ele keçirmişdir. [4 ; s 160]

502-ci ildə Firuzdan sonra gələn Qubad sasanilərlə ittifaq saxlayaraq Bizansa qarşı müharibə aparmışdır. VI əsrin əvvəllərində isə eftallar sasaniləri Mərkəzi Asiya ərazisindən təmamilə sıxışdırıb çıxartdılar. Bundan sonra Eftalilər Mərkəzi Asiya, Əfqanıstan, Şərqi Türkünstan ərazisində geniş əraziyə malik dövlətə çevrildi. Onun ərazisi Xotandan İrana qədər uzanmışdır. Məhz 510-cu il də Eftalilər imperiyasının yaranma ili olmuşdur. [6; s 132] VI əsrin ortalarından etibarən isə Eftallar İrana xərac verməyi dayandırdığından İran yenidən Eftallar üzərinə hücumla başlamışdı. Lakin İran açıq müharibəyə hazır deyildi. Bu zaman Türk sərkərdəsi İstəmi xaqan ordusunu Mərkəzi Asiya ərazisinə -Eftallara qarşı yönəlmişdi. Və 563-567-ci illər müharibə ilə nəticələndi. Gedən qızğın döyüşlər zamanı eftalların düşməni İran və İstəmi qoşunlarının birləşmiş qüvvələri idi. Və bu mübarizənin nəticəsində 567-ci ildə İstəmi başçılığı altında ordu Eftalilər dövlətini süquta uğrattı. [5; s 140]

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Г. А. Брыкина. Средняя Азия и Дальний Восток в эпоху средневековья: Средняя Азия в раннем средневековье. — Наука, 1999. — С. 12. — 376 с. — ISBN 978-5-02-008617-3.
2. Пономарёв, Борис Николаевич. История СССР с древнейших времен до наших дней. Том 1. — Наука, 1966. — С. 294.
3. Массон В.М., Ромодин В.А. История Афганистана: С древнейших времен до начала XVI в. / П.Т. Ахрамович, О.В. Ганковский, В.А. Лившиц. — Москва: Наука, 1964. — С. 206. — 461 с.
4. Дьяконов Игорь Михайлович, Кауфман К. В., Лившиц Владимир Аронович — О древней согдийской письменности Бухары // Вестник древней истории № 1(47). — Москва: Академия наук СССР, 1954. — С. 157. — 260 с.
5. Советская этнография №2 / Петрова-Аверкиева Ю. П.. — Москва: Академия наук СССР, 1975. — С. 133. — 188 с.
6. Kurt Behrendt, Pia Brancaccio. Gandharan Buddhism: Archaeology, Art, and Texts. — UBC Press, 2011-11-01. — С. 132. — 328 с. — ISBN 978-0-7748-4128-3.
7. Dignas, Beate. Rome and Persia in Late Antiquity: Neighbours and Rivals / Beate Dignas, Engelbert Winter. — Cambridge University Press, 2007. — P. 97. — ISBN 978-0-521-84925-8.
8. Goldsworthy, Adrian. The Fall of the West: The Death Of The Roman Superpower. — Orion, 2009. — ISBN 978-0-297-85760-0.
9. История народов Узбекистана. — Изд-во АН-УзССР, 1950. — С. 126. — 472 с.
10. Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. — М.—Л.: изд-во Академии наук СССР, 1948. — С. 211. — 328 с.
11. Н. Пигулевская. Сирийские источники по истории народов СССР. — М. — Л., 1941. — С. 62—65.
12. Дьяконов, Игорь Михайлович. История Мидии: От древнейших времен до конца IV в до н.э. / Тревер К.В.. — М-Л: АН СССР, 1956. — С. 417. — 488 с.
13. Габриелян Р.А. Армения и Атропатена / ред. Варданян В. М. — Ереван: Российско-армянский университет, 2002. — С. 71. — 318 с.
14. Айказ Геворгян. Этноним kadish в армянской историографии // Caucaso-caspica № 1: Труды института автохтонных народов Кавказско-Каспийского региона. / Под ред. Г. Асатрян. — Ереван: Российско-армянский университет, 2016. — С. 301—302. — 340 с. — ISBN 978-9939-67-157-4.
15. Нина Викторовна Пигулевская. Сирийские источники по истории народов СССР. — Изд-во Академии наук СССР, 1941. — С. 48. — 188 с.
16. Əsməd Muxtarova Türk Xalqları Tarixi (qədim dövr və orta əsrlər). Bakı, « Adiloğlu» nəşriyyatı – 2013 . S.446.

ЛИТЕРАТУРА

1. Г. А. Брыкина. Средняя Азия и Дальний Восток в средние века: Средняя Азия в раннем средневековье. — Наука, 1999. — С. 12. — 376 с. - ISBN 978-5-02-008617-3.

2. Пономарёв Борис Николаевич. История СССР с древнейших времен до наших дней. Том 1. — Наука, 1966. — С. 294.
3. Массон В.М., Ромодин В.А. История Афганистана: С древнейших времен до начала XVI века. / Р.Т. Ахрамович, О.В. Ганьковский, В.А. Лившиц. — М.: Наука, 1964. — С. 206. — 461 с.
4. Дьяконов Игорь Михайлович, Кауфман К. В., Лившиц Владимир Аронович – О инструкторе Зогдийской письменности Бухары // Вестник освоения истории № 1(47). — Москва: АН СССР, 1954. — С. 157. — 260 с.
5. Советская этнография #2 / Петрова-Аверкиева Ю.В. С. — М.: АН СССР, 1975. — С. 133. — 188 с.
6. Курт Берендт, Пиа Бранкаччо. Гандхарский буддизм: археология, искусство и тексты. - UBC Press, 01.11.2011. — С. 132. — 328 с. - ISBN 978-0-7748-4128-3.
7. Дигнас, Беате. Рим и Персия в поздней античности: соседи и соперники / Беате Дигнас, Энгельберт Винтер. — Издательство Кембриджского университета, 2007. — С. 97. — ISBN 978-0-521-84925-8.
8. Голдсуорти, Адриан. Падение Запада: смерть римской сверхдержавы. — Орион, 2009. — ISBN 978-0-297-85760-0.
9. История народа Узбекистана. — Изд-во АН-УзССР, 1950. — С. 126. — 472 с.
10. Толстов С. П. По следам древней хорезмийской цивилизации. — М.—Л.: изд-во Академии наук СССР, 1948. — С. 211. — 328 с.
11. Н. Пигулевская. Сирийские источники по истории народов СССР. — М. — Л., 1941. — С. 62-65.
12. Дьяконов Игорь Михайлович. История Мидии: Отучивших времен до конца IV в до н.э. / Тревер К.В. — М-Л: АН СССР, 1956. — С. 417. — 488 с.
13. Габриелян Р.А. Армения и Атропатена / под ред. Варданян В. М. — Ереван: Российско-Армянский университет, 2002. — С. 71. — 318 с.
14. Айказ Геворкян. Этномин кадиш в армянской историографии // Кавказ-Каспия № 1: Труды института автохтонных народов Кавказско-Каспийского региона. / Под ред. ГРАММ. Асатриана. — Ереван: Российско-Армянский университет, 2016. — С. 301-302. — 340 с. - ISBN 978-9939-67-157-4.
15. Нина Викторовна Пигулевская. Сирийские источники по истории народов СССР. — Изд-во АН СССР, 1941. — С. 48. — 188 с.
16. Асмад Мухтарова История тюркских народов (древний период и средние века). Баку, издательство «Адилоглу» - 2013. стр.446.

REFERENCES

1. G. A. Brykina. Middle Asia and the Far East in the Middle Ages: Middle Asia in the Early Middle Ages. — Nauka, 1999. — С. 12. — 376 p. — ISBN 978-5-02-008617-3.
2. Ponomaryov, Boris Nikolaevich. History of the USSR from ancient times to our days. Том 1. — Наука, 1966. — С. 294.
3. Masson V.M., Romodin V.A. History of Afghanistan: From ancient times to the beginning of the XVI century. / R.T. Ahramovich, O.V. Gankovsky, V.A. Livshits. — Moscow: Nauka, 1964. — С. 206. — 461 p.
4. Dyakonov Igor Mikhailovich, Kaufman K. V., Livshits Vladimir Aroнович – О древней Зогдийской письменности Бухары // Вестник древней истории № 1(47). — Moscow: Academy of Sciences of the USSR, 1954. — С. 157. — 260 p.
5. Soviet ethnography #2 / Petrova-Averkieva Yu. P. — Moscow: Academy of Sciences of the USSR, 1975. — С. 133. — 188 p.
6. Kurt Behrendt, Pia Brancaccio. Gandharan Buddhism: Archaeology, Art, and Texts. — UBC Press, 2011-11-01. — С. 132. — 328 p. — ISBN 978-0-7748-4128-3.
7. Dignas, Beate. Rome and Persia in Late Antiquity: Neighbors and Rivals / Beate Dignas, Engelbert Winter. — Cambridge University Press, 2007. — P. 97. — ISBN 978-0-521-84925-8.
8. Goldsworthy, Adrian. The Fall of the West: The Death Of The Roman Superpower. — Orion, 2009. — ISBN 978-0-297-85760-0.
9. History of the people of Uzbekistan. — Изд-во АН-УзССР, 1950. — С. 126. — 472 p.
10. Tolstov S. P. In the footsteps of the ancient Khorezmian civilization. — М.—Л.: изд-во Академии наук СССР, 1948. — С. 211. — 328 p.
11. N. Pigulevskaya. Syrian sources on the history of the peoples of the USSR. — М. — Л., 1941. — С. 62-65.
12. Dyakonov, Igor Mikhailovich. История Мидии: От древнейших времен до конца IV в до н.э. / Trever K.V.. — М-Л: АН СССР, 1956. — С. 417. — 488 p.
13. Gabrielyan R.A. Armenia and Atropatena / ed. Vardanyan V. M. — Yerevan: Russian-Armenian University, 2002. — С. 71. — 318 p.
14. Haykaz Gevorgyan. Ethnomin kadish in Armenian historiography // Caucaso-caspica № 1: Trudy instituta autochthonny narodov Kavkazsko-Caspian region. / Под ред. G. Asatryana. — Yerevan: Russian-Armenian University, 2016. — С. 301-302. — 340 с. — ISBN 978-9939-67-157-4.
15. Nina Viktorovna Pigulevskaya. Syrian sources on the history of the peoples of the USSR. — Изд-во Academy of Sciences of the USSR, 1941. — С. 48. — 188 p.
16. Asmad Mukhtarova History of Turkic Peoples (ancient period and middle ages). Baku, «Adiloglu» publishing house - 2013. P.446.

Y.L. Hasanov

Sumgait State University

Azerbaijan, Sumgayit

ali200808@rambler.ru

PhD in History, Senior Lecturer

Head of the Department «History of Kazakhstan and social sciences»

Senior Lecturer of the Department «Department of History and Methods of its Teaching»

ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ТУРЕЦКОЙ РЕСПУБЛИКОЙ И СОВЕТСКОЙ РОССИЕЙ В 1930-Е ГГ.

ECONOMIC RELATIONS BETWEEN THE REPUBLIC OF TURKEY AND SOVIET RUSSIA IN THE 1930 s

Аннотация. В данной статье рассматриваются экономические отношения между Турецкой Республикой и Советской Россией в 30-х годах 20 века. Обсуждается, какие возможности и кризисы существуют в экономических отношениях двух стран в указанной период и как они продолжаются. Обсуждается, как региональные и глобальные события влияют на экономические отношения между двумя странами и как две страны ведут себя по отношению к развитию этих отношений. В частности, была дана оценка развитию политических событий и затронуты экономические отношения. Также в этой статье была предпринята попытка понять характер экономических отношений между двумя странами и предоставлена статистическая информация.

Ключевые слова. Турецкая Республика, Советская Россия, экономика, торговля, отношения

Annotation. This article examines the economic relations between the Republic of Turkey and Soviet Russia in the 30s of the 20th century. It discusses what opportunities and crises exist in the economic relations of the two countries during this period and how they continue. It discusses how regional and global events affect economic relations between the two countries and how the two countries behave towards the development of these relations. In particular, an assessment was made of the development of political events and economic relations were touched upon. Also in this article, an attempt was made to understand the nature of economic relations between the two countries and statistical information was provided.

Keywords: Republic of Turkey, Soviet Russia, economy, trade, relations

Giriş. Türkiyə-Rusiya münasibətlərinin 500 ildən çox tarixi vardır. [1] Bu tarixin son 100 ili isə tamamilə fərqli məcrada başlamış və davam etmişdir. [8; 11; 12] Enişli-yoxuşlu, müharibələrlə

dolu bu iki ölkənin əlaqələri tarixində tədqiqat mövzumu olan XX əsrin 30-cu illəri isə xüsusi yer tutur. [7, s. 72] Türkiyə-SSRİ (Sovet Rusiyası) iqtisadi əlaqələri çox əhatəli mövzu olduğu üçün burada bütün aspektləri araşdırmaq çox vacibdir, həm də çətinidir. Bu tədqiqatda 10 illik dövrü əhatə edən iqtisadi əlaqələri xronoloji ardıcılıqla izah etməyə çalışacağıq. Lakin XX əsrin 20-ci illərində Sovet Rusiyası ilə Türkiyə Cümhuriyyəti arasında iqtisadi əlaqələri ayrı qələmə alıb nəşr etdirdiyimiz üçün biz burada 30-cu illərə qədərki iqtisadi əlaqələrə toxunmamışıq. [9, c. 210-217] Amma Türkiyə Cümhuriyyəti ilə Sovet Rusiyası (SSRİ) arasındakı 1921-ci ilin 16 martında Moskvada imzalanan Türk-Sovet dostluq müqaviləsini mütləq qeyd etmək lazımdır. Çünki sonrakı bütün ikitərəfli əlaqələr, o cümlədən iqtisadi əlaqələr bu müqaviləyə əsaslanmışdır.

Material və metodlar. Ümumən Türkiyə Cümhuriyyəti ilə Sovet Rusiyası, sonra isə Rusiya Federasiyası arasında iqtisadi əlaqələri şərti olaraq üç hissəyə bölmək olar: [6, s. 6] Atatürk dövründə Türkiyə-Sovet Rusiyası iqtisadi əlaqələri. Planlı inkişaf dövründə Türkiyə-Sovet Rusiyası iqtisadi əlaqələri. Türkiyə Cümhuriyyəti ilə Rusiya Federasiyası arasında iqtisadi əlaqələr. Bəzi tədqiqatçılar isə, məsələn İlyas Kamulov Türkiyə Cümhuriyyəti ilə Rusiya arasındakı iqtisadi əlaqələrin əhatə etdiyi illəri əsas götürərək dörd dövrdə araşdırılmasını məqsədəuyğun hesab etmişdir. [6, s. 6]

Atatürk dövrünü isə iki yerə bölərək təhlil etmək daha doğru olardı. Birinci Cümhuriyyətdən əvvəl, Qurtuluş müharibəsi illərində, ikinci Cümhuriyyətin elanından sonrakı dövrdəki əlaqələr. Birinci dövr siyasi müstəqillik müharibəsi illərini əhatə etdiyi halda, ikinci dövr iqtisadi müstəqillik müharibəsinin davam etdiyi dövrdür. [6, s. 6]

Nəticələr və müzakirə. XX əsrin 30-cu illərində Türkiyə Cümhuriyyətinin Sovet Rusiyası ilə müxtəlif formada ticarət əlaqələri mövcud olmuşdur. Bu ticarət əlaqələrində Türkiyənin SSRİ ilə olan sərhəd ticarəti xüsusi yer tutmuşdur. Sərhəd ticarətinə dair ən əhatəli hesabatlardan biri Şərqi bölgəsindəki ticarət palatalarından 17 nəfərin iştirakı ilə 1931-ci ildə edilən Trabzon Ticarət Məntəqəsi Konqresində Xarici Ticarət Məclisi tərəfindən hazırlanmışdır. Bölgədəki ticarət nümayəndələrinin Rusiya ilə ticarət haqqında əldə etdikləri təcrübələr və çətinliklər nəticəsində hazırlanan bu hesabat mövzumu baxımından olduqca vacibdir. Türkiyənin SSRİ ilə iqtisadi əlaqələri olan şərqi vilayətlərinin inkişafa açıq olan ticarətinin əhəmiyyətindən bəhs olunan hesabatda Rusiya ilə ticarət əlaqələrinin kəsiləcəyi təqdirdə bölgə iqtisadiyyatına çox böyük zərər dəyəəcəyi vurğulanmışdır. Hesabata görə 11 mart 1927-ci ildə imzalanan, iki ölkə arasındakı ticarət əlaqələrini tənzimləyən Türk-Sovet ticarət və nəviqasiya müqaviləsinə əsasən SSRİ ilə sərhəd olan şərqi vilayətlərinin payına düşən ixrac icazəsinin azlığı, əsasən bölgənin istehsalçısını qane etməmiş və daha sonra qəbul edilən formulla ticarət icazəsinin tamamilə verilməməsi böhranın artmasına səbəb olmuşdur. [10, s. 168-172]

Ölkələr arasındakı bütün bu çatışmazlıqlara baxmayaraq iyul 1929-cu ildən-iyun 1930-cu il tarixləri arasında təkcə Qars və ətrafından Rusiyaya 15 000 inək və öküz, 42 000 qoyun, 1 470 000 yumurta, 166 675 kiloqram yağ, 173 666 kiloqram pendir, 48 800 kiloqram xam dəri, 11 946 200 kiloqram quru ot, 41 000 kiloqram balıq, 90 000 kiloqram yun ixrac edilmişdi.

Bunların ümumi dəyəri 1 549 465 lira idi. 1926-cı ildə isə 40 000 həcmində heyvan ixrac edən Qars və ətrafı, həm də külli miqdarda quru ot ixrac edirdi. Həm də Qarsdan Batum yolu ilə ildə 750 vaqonluq dənli bitkilər ixrac edilirdi. [10, s. 177]

1920-ci illərin sonunda siyasi və iqtisadi səbəblərə görə Rusiyayla edilən sərhad ticarəti dayanma həddinə gəlmişdi. Bundan ən çox zərər görən bölgə birinci dərəcədə Qars və Ərzurum ətrafı, ikinci dərəcədə isə Trabzon və Rizə bölgələriydi. 1927-ci ildəki ticarət müqaviləsi ilə Trabzon və Rizə bölgəsində yetişdirilən portağal və limonun Rusiyaya göndərilməsi bölgədəki bağçılıqla məşğul olanlara böyük gəlir gətirərkən, 1930-cu ildə çox bol istehsal edilən bu məhsulların Rusiyaya ixrac edilə bilməməsi və Rusiyanın bu bölgədən məhsul almaması bölgə xalqına böyük zərər vermişdi. [10, s. 177]

Ruslarla bağlanan ticarət müqaviləsinə əsasən 1930-cu ildə İğdırdan Mokvaya pambıq göndərən türk taciri məhsullarını çətinliklə satıb pulunun 50 %-ni ala bildiyi halda, geri qalan 50 %-nin qarşılığında məhsul verməli olduqları təqdirdə bunu vermədikləri kimi, qarşılığı olan pulu da hələ almaq mümkün deyildi. Yalnız Qars və İğdır tacirinin bu ticarətdən 50 641 rubl alacağı vardı. Qars və İğdırdan İstanbula göndərilən məhsulların xərcləri 1930-cu ilə qədər rubl olaraq alındığı halda, 1931-ci ildə ingilis funtsterlinqi olaraq alınmağa başlamışdı. Belə vəziyyət əlində ingilis pulu olmayan türk tacirinə çətinlik yaradırdı. Ruslar hər keçən il türk tacirinə daha çox çətinlik yaradırdılar. Məsələn, İğdırdan Markarah Körpüsündən satın aldıkları məhsulların 1930-cu ilə qədər bir putunu 10-11 liraya aldıkları və komissiya tələb etmədikləri halda 1931-ci ildə 5-6 liraya alıb həmçinin 3 %-lik komissiya almağa başlamışdılar. [10, s. 178]

1927-ci il ticarət müqaviləsinin müddətinin başa çatması və idxal-ixrac balansının Türkiyə əleyhinə dəyişməsi kimi səbəblərdən iki tərəf arasında yeni ticarət müqaviləsi hazırlamaq üçün 1930-cu ilin yayında danışıqlara başlandı. 16 mart 1931-ci ildə imzalanan yeni ticarət müqaviləsinin təsdiqi üçün TBMM-də keçirilən 22 iyul 1931-ci il tarixli iclasda bəzi millət vəkilləri iki tərəf arasındakı ticarət əlaqələrində Sovet rejimindən qaynaqlanan çətinliklər haqqında fikirlərini ifadə etmişdilər. Ancaq 1927-ci il müqaviləsinin müddətinin bitməsi və məclisin tətillə çıxmaq üzrə olmasından müqavilənin mətni parlamentə göndərilmədi və müvafiq komissiyalar tərəfindən tələb olunan araşdırma edilmədən tez təsdiqləndi. [10, s. 178]

1931-ci il ticarət müqaviləsi ümumiyyətlə əvvəlki müqavilə ilə eyni olub sadəcə idxal-ixrac balansını təmin etmək üçün Sovet Rusiyasının Türkiyədən almalı olduğu məhsul kvotası yeddi milyon yarım dollardan on beş milyon dollara yüksəlmiş, yəni iki qat artırılmışdı. SSRİ bu pulun yarım milyon dolları ilə (təxminən bir milyon türk lirası) Şərqi vilayətlərindən məhsul almağa söz vermişdi. Lakin bunun Şərqi Anadolu tacirinə çox da faydası olmamışdı. Baxmayaraq ki, ruslar Türkiyədən ixrac edəcəkləri məhsulların on beşdə birini Şərqi Anadoludan alacaqlarına söz vermişdilər. Ancaq bu müqavilənin TBMM-də təsdiqi zamanı Artvin millət vəkili Mehmet Asim Beyin dediyi kimi Şərqi Anadoludan müxtəlif üsullarla məhsul alan və bölgə iqtisadiyyatına hakim olan Rusiyanın bölgədən nə qədər məhsul ixrac etdiyini sənədləşdirmək və Rusiyanın bu öhdəliyini yerinə yetirməyə məcbur etmək həmin dövrün siyasi və iqtisadi şərtləri daxilində mümkün deyildi. [10, s. 179; 5, s. 194-195]

Yenə bu müqaviləyə görə türk tacirləri Sovet Rusiyasının bazarlarına birbaşa istehsal etdikləri məhsulları göndərə bilməyəcəkdilər. Türkiyə parlamentinin iqtisadiyyat komissiyasının hesabatında qeyd edildiyi kimi belə bir məhdudiyyət rusların Türkiyədə yaşadıkları yerlərdə sovet iqtisadi modelini tam tətbiq etmək istəyindən irəli gəlirdi. [10, s. 178]

Nəticədə Sovet Rusiyasının Çənubi Qafqaz bölgəsi ilə ticarət edən Şərqi Anadolu tacirinin yuxarıda ətraflı təsvir edilən problemlərini həll etmək üçün mövzu ilə bağlı müxtəlif hesabatlarda bildirilən; Ruslarla aparılan ticarətin mümkün olduğu qədər pula əsasən tənzimlənməsi, Türkiyədəki rus ticarət şöbələrinin ləğvi, idxal-ixrac balansının yaradılması, bu balansın qurulmasında ticarət palatalarının aktivləşdirilməsi, istehsal kooperativləri vasitəsilə türk məhsullarının ruslara satışı və şərq bölgələrində bu funksiyaları yerinə yetirə biləcək kooperativlərin yaradılması və 1930-cu ildə Türkiyə tərəfindən yaradılmış xarici ticarət şirkətinin dərhal fəaliyyətə başlaması şərtləri 1931-ci il ticarət müqaviləsi ilə də əldə olunmamış və bir müddət sonra bölgədə təsirini göstərən 1929-cu il iqtisadi böhranı II Dünya müharibəsi və iki ölkə arasındakı siyasi gərginliklər Şərqi Anadolu istehsalçısını və əhəlisini Cümhuriyyət dövrünün ən böyük iqtisadi çətinliyi ilə üz-üzə qoymuşdu. [4, s. 219-220]

1930-cu illərdə dünya ticarətinin azalmasına səbəb olan «Dünya iqtisadi böhranı» qarşısında gənc Türkiyə Cümhuriyyəti rəhbərliyi «açıq iqtisadiyyat modeli»ndən imtina edərək «idxal əsaslı sənayeləşmə modeli»ni önə çıxaran iqtisadi siyasətə keçdi. [6, s. 8]

Dövlətin rəhbərliyi ilə «planlı sənayeləşmə» strategiyasına hazırlıq görülərkən o tarixdə dünyada «Planlaşdırma» təcrübəsi olan Sovet Rusiyasından texniki və maliyyə köməyi almağın yolları axtarıldı. Bu çərçivədə Sovet hökumətinin dəvəti ilə 1932-ci ilin aprelində baş nazir İsmət bəy Moskvaya getdi. [6, s. 8] İsmət Paşa - İ.Stalin danışıqları müsbət nəticə verdi və iki ölkənin iqtisadi və maliyyə əlaqələrində yeni bir dövr başlandı. Yeni dövrə istiqamət verən əsas prinsiplər aşağıdakılar idi: [6, s. 122]

Moskva hökuməti Türkiyəyə 8 milyon dollara qədər, 20 il müddətinə və faizsiz, bərabər hissə-hissə ödənilən kredit verəcək,

Türkiyə borcunu məhsul ixracı ilə ödəyəcək,

Sovet Rusiyası hökuməti Türkiyənin «plan» işinə bütün səviyyələrdə texniki kömək göstərməyi, mütəxəssislər göndərməyi təmin edəcək,

Türkiyə alacağı krediti Rusiyadan veriləcək maşın və digər materialların idxalında istifadə edəcək.

Bu köməyin həyata keçirilməsinə dair əlavə protokol isə 21 yanvar 1934-vü ildə Ankarada imzalanmışdır. Ümumiyyətlə qeyd etmək lazımdır ki, 1923-1936-cı illər arasında Türkiyə ilə Sovet İttifaqı olduqca yaxın münasibətlərdə olmuşdur. 1930-cu illərdə Türkiyədə toxuculuq sənayesi ruslar tərəfindən qurulmuş və Rusiyanın dəstəyi ilə ilk sənayeləşmə planı hazırlanmışdır. [16]

1934-1938-ci illəri əhatə edən «Birinci beşillik sənaye proqramı»nın ilkin fəaliyyəti prof. Orlovun sədrliyi ilə qarışıq ekspertlər şurası tərəfindən həyata keçirilmişdir. Hazırlanan ilkin hesabatda başda «tekstil» olmaqla kimya, mədənçilik, dəmir-polad, kəndir-kətan, kağızselüloz, kükürd, keramika kimi sahələrdə sərmayə qoyuluşu nəzərdə tutulmuşdu. [15, s. 354]

Hər şeydən əvvəl Kayseri və Nazilli fabriklərinin qurulmasında SSRİ-nin edəcəyi texniki və maliyyə köməyinin xarakterini və həcmi əhatə edən «Protokol» 21 yanvar 1934-cü ildə imzalandı və həyata keçirilməyə başlandı. [2, s. 69-73]

İki fabrikin layihələndirilməsi və inşasının başlanması üçün Moskvada Turstroy adlı bir şirkət quruldu. Şirkət bir ilə kimi qısa müddət ərzində nəzərdə tutulan iki layihədən biri olan, 35 min mil və min dəzgahdan ibarət Kayseri fabrikinin 16 sentyabr 1935-ci ildə tamamladı və Qazi Mustafa Kamal Atatürk tərəfindən istifadəyə verildi. Beləliklə bu ölkənin ilk böyük fabriki pambıq ipliyi və pambıq parça istehsalına başladı. [2, s. 69-73]

Beş illik sənaye planına daxil olan Nazilli basma, Ereğli parça, Malatya pambıqtoxuma, Bursa yun iplik, Gemlik ipək, İzmit kağız-selüloz, İstanbul şüşə, Keçiborlu kükürd, Zonquldak kömür müəssisələrinin də tikintisində Sovet Rusiyasının texniki və maliyyə köməyi həlledici oldu. [2, s. 69-75]

Bundan başqa Ankara, Əskişəhər və Kayseri hərbi ləvazimat fabriklərinin də tamamlanmasında qeyd olunan formada oxşar yardımlar alındı. [2, s. 69; 3, s. 78]

Ş.S.Aydəmirə görə «Sənaye planı»nın uğurlu olması üçün SSRİ Kayseri və Nazilli fabriklərini çox ucuz qiymətə inşa etmişdi. [15, s. 393]

Türkiyə Sovet Rusiyasından bu dövrdə aldığı kreditlərin geri ödənməsini ildə iki dəfə London, Nyi-York və İstanbul birjalarında məzənnələrə uyğun olaraq Türkiyə lirası ilə ödəyirdi. Qarşı tərəf isə aldığı türk pulu ilə Türkiyədən ehtiyacı olan məhsulları satın alırdı. [10, s. 169]

Bununla birlikdə xüsusilə Şərqi Anadolu bölgəsində birlik və kooperativlərin qurulmasına 1930-cu illərə qədər nail olunmamış və türk hökumətlərinin bu sahədə əhəmiyyətli köməyi olmamışdır. Məsələn, Şərqi Anadolu ilə SSRİ arasındakı sərhəd ticarətinin ən əsas məsələsi olan canlı heyvan ixracatını az-çox müəyyən nizama salan «Şərqi və Cənub Vilayətləri Məntəqəsi Canlı Heyvan İxracatçıları Birliyi» ancaq 1937-ci ildə yaradılmışdır. [10, s. 169]

İkinci Dünya müharibəsi başlayana qədər Türkiyə-Sovet Rusiyası iqtisadi əlaqələri iki tərəfi də razı salacaq şəkildə genişlənməyə davam etmişdi. Xüsusilə 1937-ci ilin oktyabrında imzalanmış «Ticarət və dənizçilik» müqaviləsi mövcud əlaqələrə yeni təkan verdi. [2, s. 71; 13, s. 9-57]

Türkiyə 1930-cu illərdə Rusiyadan neft məhsulları, kömür, çuqun, dənli bitkilər kimi əsas məhsullar idxal edərkən, ixrac etdiyi əsas məhsullar isə aşağıdakılar idi: pambıq, yun, diri heyvan, meyvə-tərəvəz və sair. [2, s. 69-73]

Digər tərəfdən Ankara ilə Moskva arasında yaxın münasibətlər 1930-cu illərin ikinci yarısına qədər davam etsə də Montro görüşləri zamanı Türkiyənin İngiltərə ilə yaxınlaşması SSRİ tərəfindən mənfi qarşılandı. 1939-cu ildə müharibənin yaxınlaşması ilə Türkiyənin İngiltərə və Fransa ilə ittifaq müqaviləsi imzalaması iki paytaxt arasındakı münasibətlərin daha da pisləşməsinə səbəb oldu. [3, s. 116-117; 14, s. 6-7]

Nəticə. Qısaca xülasə etsək hər iki ölkənin siyasi-iqtisadi əlaqələri yarandıqları dövrdən başlayaraq bir-birinə yaxın olmaq və əks qüvvələrlə mübarizə aparmaq üçün beynəlxalq şəraitdən, daxili ehtiyacdən qaynaqlanmışdır. 1920-ci illərdə inkişaf edən siyasi və iqtisadi

əlaqələr 1935-ci ilə qədər davam etmişdir. 1935-ci ildən sonra isə SSRİ-nin öz təsir dairəsini genişləndirmə, ideologiyasını daha aktiv dünyaya yayma siyasəti Türkiyə Cümhuriyyəti ilə qurulub inkişaf etdirilmiş iqtisadi əlaqələrə olduqca mənfi təsir etmişdir. Yəni XX əsrin 30-cu illərində bağlanan müqavilələr və bununla əlaqədar olaraq Türkiyə Cümhuriyyəti ilə SSRİ arasında iqtisadi əlaqələr ziqzaqlı formada olmuşdur. Tərəflər siyasi baxımdan razılaşıdırıla bilməyən məsələlərdən yan keçmiş, razılaşıdırılmış məsələlər üzərindən də iqtisadi əlaqələri inkişaf etdirmişdilər. Beləliklə, siyasi və iqtisadi məsələlərə bu formada yanaşma XX əsrin 30-cu illərində iki ölkə arasında dərin qarşıdurmaların qarşısını almışdır.

ƏDƏBİYYAT SIYAHISI

1. Adalet ve Kalkınma Partisi dönemi Türkiye-Rusya əlaqələri (2002-2017): Dış politikada çatışma ve işbirliği. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/656761>
2. Aleksander Kolesnikov. Atatürk Dönemi Türk-Rus İlişkileri. A.A Merkezi, Ankara 2010, 161 s.
3. A. Suat Bilge. Güç Komşuluk Türkiye-Sovyetler Birliği ilişkileri 1920-1964. Türkiye İş Bankası Kültür Yay, Ankara 1992, 367 s.
4. A.A Сотниченко. Пролог «Холодной войны» турецко-советские противоречия в 1945-1950 гг. в условиях формирования ялтинской системы международных отношений. Журнал - Труды исторического факультета Санкт-Петербургского университета. Выпуск No.2, 2010, 218-234 с.
5. Boris B. Potskveriya. «1920 və 1930'lu Yıllarda Türk-Sovyet İlişkileri». Türk-Rus İlişkilerinde 500 Yıl 1491-1992, TTK Yayınları, Ankara 1999, 250 s.
6. Erdinç Tokgöz. Dünyeden bugüne Türkiye-Rusya ekonomik ilişkilerinde üç büyük dönem. Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi/ Journal of Ufuk University Institute of Social Sciences Cilt/Vol: 1 Sayı/No: 1 Yıl/Year: 2011, 6-14 s.
7. Gönübol, Mehmet-SAR, Cem. Atatürk ve Türkiye'nin Dış Politikası (1919-1938). Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 1997, 152 s.
8. Иван Стародубцев. Российско-турецкие отношения «эпохи Путина – Эрдогана». <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/rossiysko-turetskie-otnosheniya-do-i-posle-epokhi-putina-erdogana/>
9. Гасанов Ю.Л. К вопросу о сотрудничестве Турецкой Республики и Советской России в первой половине 20-х годов XX века. Современная научная мысль. Научный журнал нии истории, экономики и права. – м.: нии иэп, 2022. - № 6. – 291 с.
10. Murat Küçükuşurlu. Cumhuriyetin ilk illerinde Sovyet Rusya ile Türkiye arasında sınır ticareti. Atatürk Dergisi (Atatürk Üniversitesi, Atatürk ilkeleri ve inkılab Tarihi Enstitüsü Araştırma Görevlisi) Yıl 2005, Cilt 4, Sayı 3, s. 161-181, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1817530>
11. Официальный сайт Министерства иностранных дел РФ / Карта мира: Турция. URL: <<http://www.mid.ru/ru/maps/tr/-/category/10557>>.
12. Петров О.В. Российско-Турецкие экономические отношения на современном этапе развития. Торговая политика. Trade policy / 2018. № 3/15. ISSN 2499-9415, 32-53 с. <https://cyberleninka.ru/article/n/rossiysko-turetskie-ekonomicheskie-otnosheniya-na-sovremennom-etape-razvitiya/viewer>
13. Salih Yılmaz, Abdullah Yakşi. Osmanlı Devleti'nden Günümüze Türk-Rus İlişkileri. TYB Akademi / Bahar, 2016/17: 9-57 s. file:///C:/Users/Acer/Downloads/Osmanli_Devletinden_Gunumuze_Turk_Rus_Il.pdf
14. Semion İvanoviç Aralov. Bir Sovyet Diplomatinin Türkiye Anıları. (çev. Hasan Ali Ediz), Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1985, 260 s.
15. Şevket S. Aydemir. Tek Adam. Remzi Kitapevi, İst.1965, 563 s.
16. Yılında Türkiye-Rusya İlişkileri. <https://www.ankasam.org/100-yilinda-turkiye-rusya-iliskileri/>

ЛИТЕРАТУРА

1. Отношения Турции и России в период Партии справедливости и развития (2002-2017 гг.): отсутствие и сотрудничество во внешней политике. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/656761>
2. Александр Колесников. Турецко-российские отношения периода Ататюрка. AA Center, Ankara, 2010 г., 161 стр.
3. А. Суат Билге. Энергетическое соседство Турецко-советские отношения 1920-1964 гг. Türkiye İş Bankası Kültür Yay, Ankara, 1992, 367 стр.

4. Сотниченко А.А. Пролог «холодной войны» Турецко-советские противоречия 1945-1950 гг. в условиях формирования Ялтинской системы международных отношений. Журнал - Труды исторического факультета Санкт-Петербургского университета. Выпуск № 2, 2010 г., стр. 218-234.
5. Борис Борисович Поцкверия. «Турецко-советские отношения в 1920-х и 1930-х годах». турецко-русский 500 лет отношений 1491-1992, TTK Publications, Анкара, 1999, 250 стр.
6. Эрдинч Токгоз. Три основных периода в турецко-российских экономических отношениях со вчерашнего дня по сегодняшний день. Уфукский университетский институт социальных наук Дергиси/ Журнал Уфукского университетского института социальных наук Том/Том: 1 Выпуск/№: 1 Йыл/Год: 2011, 6-14 стр.
7. Гонлубол, Мехмет-САР, Цем. Ататюрк и внешняя политика Турции (1919-1938 гг.). Институт культуры, языка и истории Ататюрка, Публикации исследовательского центра Ататюрка, Анкара, 1997, 152 стр.
8. Иван Стародубцев. Российско-турецкие отношения «эпохи Путина-Эрдогана». <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/rossiysko-turetskie-otnosheniya-do-i-posle-epokhi-putina-erdogana/>
9. Гасанов Ю.Л. К вопросу о сотрудничестве Турецкой Республики и Советской России в первой половине 20-х годов XX века. Современная научная мысль. Научный журнал истории, экономики и права. – М.: НИИЭП, 2022. – № 6. – 291 с.
10. Мурат Кучукугурлу. Приграничная торговля между Советской Россией и Турцией в первые годы республики. Журнал Ататюрка (Университет Ататюрка, Институт исторических исследований Ататюрка и принципов революции) 2005 год, том 4, номер 3, с. 161-181, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1817530>
11. Официальный сайт МИД РФ/Карта мира: Турция. URL: <<http://www.mid.ru/ru/maps/tr/-/category/10557>>.
12. Петров О.В. Российско-турецкие экономические отношения на современном этапе развития. Торговая политика. Торговая политика / 2018. № 3/15. ISSN 2499-9415, стр. 32-53. <https://cyberleninka.ru/article/n/rossiysko-turetskie-ekonomicheskie-otnosheniya-na-sovremennom-etape-razvitiya/viewer>
13. Салих Йылмаз, Абдулла Якши. Турецко-российские отношения от Османской империи до наших дней. TYB Academy / Весна, 2016/17: 9-57 с. file:///C:/Users/Acer/Downloads/Osmanli_Devletinden_Gunumuzde_Turk_Rus_II.pdf
14. Семен Иванович Аралов. Турецкие воспоминания советского дипломата. (перевод Хасана Али Эдиза), Birey ve Toplum Publications, Анкара, 1985, 260 стр.
15. Шевкет С. Айдемир. Единственный мужчина. Книжный магазин Ремзи, Ист., 1965, 563 стр.
16. Отношения Турции и России за год. <https://www.ankasam.org/100-yilinda-turkiye-rusya-iliskleri/>

REFERENCES

1. Turkey-Russia relations during the Justice and Development Party period (2002-2017): Lack and cooperation in foreign policy. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/656761>
2. Alexander Kolesnikov. Atatürk Period Turkish-Russian Relations. A.A Center, Ankara 2010, 161 p.
3. A. Suat Bilge. Power Neighborhood Turkey-Soviet Union relations 1920-1964. Türkiye İş Bankası Kültür Yay, Ankara 1992, 367 p.
4. A.A Sotnichenko. Prologue «Cold War» Turkish-secular contradictions in 1945-1950. in the conditions of formation of the Yalta system of international relations. Journal - Proceedings of the Historical Faculty of St. Petersburg University. Issue No. 2, 2010, pp. 218-234.
5. Boris B. Potskveria. «Turkish-Soviet Relations in the 1920s and 1930s». Turkish-Russian 500 Years of Relations 1491-1992, TTK Publications, Ankara 1999, 250 p.
6. Erdinç Tokgoz. Three major periods in Turkey-Russia economic relations from yesterday to today. Ufuk University Institute of Social Sciences Dergisi/ Journal of Ufuk University Institute of Social Sciences Volume/Vol: 1 Issue/No: 1 Yıl/Year: 2011, 6-14 p.
7. Gonlubol, Mehmet-SAR, Cem. Atatürk and Turkey's Foreign Policy (1919-1938). Atatürk Institute of Culture, Language and History, Atatürk Research Center Publications, Ankara, 1997, 152 p.
8. Ivan Starodubtsev. Russian-Turkish relations «the Putin-Erdogan era». <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/rossiysko-turetskie-otnosheniya-do-i-posle-epokhi-putina-erdogana/>
9. Hasanov Y.L. To the issue of cooperation between the Turkish Republic and Soviet Russia in the first half of the 20s of the XX century. Modern scientific thought. Научный журнал истории, экономики и права. – м.: нии иеп, 2022. - №. 6. – 291 p.
10. Murat Küçükogurlu. Border trade between Soviet Russia and Turkey in the early years of the Republic. Atatürk Magazine (Atatürk University, Atatürk Principles and Revolution Historical Research Institute) Year 2005, Volume 4, Number 3, p. 161-181, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1817530>
11. Official site of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation / Map of the world: Turkey. URL: <<http://www.mid.ru/ru/maps/tr/-/category/10557>>.

12. Petrov O.V. Russian-Turkish economic relations at the current stage of development. Trading policy. Trade policy / 2018. No. 3/15. ISSN 2499-9415, pp. 32-53. <https://cyberleninka.ru/article/n/rossiysko-turetskie-ekonomicheskie-otnosheniya-na-sovremennom-etape-razvitiya/viewer>
13. Salih Yilmaz, Abdullah Yakshi. Turkish-Russian Relations from the Ottoman Empire to Today. TYB Academy / Spring, 2016/17: 9-57 p. file:///C:/Users/Acer/Downloads/Osmanli_Devletinden_Gunumuz_Turk_Rus_II.pdf
14. Semyon Ivanovich Aralov. Turkish Memoirs of a Soviet Diplomat. (translated by Hasan Ali Ediz), Birey ve Toplum Publications, Ankara 1985, 260 p.
15. Shevket S. Aydemir. The Only Man. Remzi Bookstore, Ist. 1965, 563 p.
16. Turkey-Russia Relations in the Year. <https://www.ankasam.org/100-yilinda-turkiye-rusya-iliskileri/>

A.V.Əsədova

Sumqayıt Dövlət Universiteti, Sumqayıt, Azərbaycan
asadova_ayten@bk.ru
«Tarix və onun tədrisi metodikası» kafedrasının baş müəllimi

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASININ İŞĞALDAN AZAD OLUNAN ƏRAZİLƏRİNDƏ TARİXİ ABİDƏLƏRİN VƏ MUZEYLƏRİN BƏRPASI HAQQINDA

Xülasə: Bu mövzuda Qarabağda məhv edilən muzeylər və işğaldan sonra onların bərpası haqqında məlumat verilir. Gözəl təbiəti ilə bütün turizm imkanlarına cavab verən Qarabağımızın muzeyləri də turizmə bir töhvədir. Bərpa edilən muzeyləri xüsusi turizm proqramlarına daxil etməklə Azərbaycan həqiqətlərini və Qarabağın əsl sakinlərinin mədəni irsinin təbliğinin uğurla həyata keçirilməsi dövlət siyasətinin əsas məqsədidir. Azad edilən torpaqlarımızda infrastrukturun inkişafı, bərpası qarşıda duran əsas məqsəddir. Ölkə başçısı İlham Əliyev 2020-ci ilin yekunlarına dair həsr edilmiş müşavirədə əsas qarşıya qoyulan hədəflərin məhz bu olduğunu qeyd edir. İşğaldan azad edilmiş ərazilərdə quruculuq işlərinə başlanılıb. Tarixi, arxeoloji abidələrin, muzeylərin bərpası üçün ilkin olaraq monitorinqlər davam etdirilir. Nəticə isə çox acınacaqlıdır. Demək olar ki, bütün müəssisələr tamamilə dağıdılıb. 28 abidənin isə tamamilə izi də qalmayıb. Ermənistan silahlı qüvvələri tərəfindən işğal edilən ərazilərdə 103 min daşınan eksponat fondu olan muzeylərimiz məhv edilib. Ermənilər muzeyləri dağıtmaqla yanaşı, nadir muzey eksponatlarını daşıyıb Ermənistan muzeylərində özlərinə aid mədəniyyət nümunəsi kimi təqdim edir və Avropa hərraclarında ən yüksək qiymətlərə satmışdılar. Lakin 44 günlük böyük zəfər bütün erməni vəhşiliyinə son qoydu. Hal-hazırda bu ərazilərdə olan erməni vəhşiliyi beynəlxalq ictimaiyyətə çatdırılır. İşğaldan azad olunmuş ərazilərə böyük qayıdışı təmin etmək, infrastrukturunun və mədəni-tarixi abidənin bərpası və yenidənqurma işlərinə başlanılıb.

Açar sözlər : Qarabağ, abidə, işğal, muzey, qələbə, eksponat

Summary: This topic provides information about the museums destroyed in Karabakh and their restoration after the occupation. The museums of Karabakh, which meet all the tourist opportunities with its beautiful nature, are also a contribution to tourism. The main goal of the state policy is to successfully implement the realities of Azerbaijan and the cultural heritage of the true inhabitants of Karabakh by including the restored museums in special tourism programs. The development and restoration of infrastructure in our liberated lands is the main goal ahead. President Ilham Aliyev noted that these are the main goals set at the meeting on the results of 2020. Construction work has begun in the liberated areas. Initial monitoring is underway for the restoration of historical, archeological monuments and museums. The result is very sad. Almost all enterprises were completely destroyed. There are no traces of 28 monuments. Our museums with 103,000 movable exhibits were destroyed in the territories occupied by the Armenian armed forces. In addition to destroying museums, Armenians carried rare museum exhibits and presented them in Armenian museums as an example of their culture and sold them at the highest prices at European auctions. However, the 44-day great victory put an end to all Armenian savagery. Currently, the Armenian atrocities in these areas are being communicated to the international community. Work has begun to ensure a major return to the liberated territories, the restoration and reconstruction of infrastructure and cultural and historical monuments.

Keywords: Karabakh, monument, occupation, museum, victory, exhibit

Giriş. Qarabağ Azərbaycanın qədim, əzəli, tarixi bölgələrindən biridir. Azərbaycan xalqı bu əzəli torpaqlarında çox qədim dövrlərdən yaşamış, və zəngin mədəni irsini qoymuşdur. Artıq Qarabağ Dirçəliş tarixini yaşayır. Qarabağın dirçəlişi ilə yanaşı, məhv olmaq təhlükəsi ilə üz-üzə qalan tarixi abidələrimiz, yenidən siyahıya alınib bərpa edilməyə başlayıb. Erməni riyakarlığına, saxtakarlığına məruz qalmış abidələrimiz artıq mənsub olduğu xalqına qovuşub. Uzun illər dağıdılan, saxtalaşdırılaraq erməni abidələri kimi göstərilən abidələrin bərpasına başlanılıb. Bu abidələrin bərpası, mədəni irsimizin qorunmasına xidmət edir. Gözəl təbiəti ilə bütün turizm imkanlarına cavab verən Qarabağımızın tarixi abidələri də turizmə bir töhvədir. Bu abidələri xüsusi turizm proqramlarına daxil etməklə Azərbaycan həqiqətlərini və Qarabağın əsl sakinlərinin mədəni irsinin təbliğinin uğurla həyata keçirilməsi dövlət siyasətinin əsas məqsədidir. Azad edilən torpaqlarında infrastrukturun inkişafı, bərpası qarşıda duran əsas məqsəddir. Ölkə başçısı İlham Əliyev 2020-ci ilin yekunlarına dair həsr edilmiş müşavirədə əsas qarşıya qoyulan hədəflərin məhz bu olduğunu qeyd edir. İşğaldan azad edilmiş ərazilərdə quruculuq işlərinə başlanılıb. Tarixi, arxeoloji abidələrin bərpası üçün ilkin olaraq monitorinqlər davam etdirilir. Nəticə isə çox acınacaqlıdır. Demək olar ki, bütün müəssisələr tamamilə dağıdılıb. 28 abidənin isə tamamilə izi də qalmayıb. Ermənistanın bu vəhşiliyi «Ümumdünya mədəni və təbii irsin mühafizəsi haqqında» UNESCO-nun 1972-ci il konvensiyasının tələblərinə ziddir. Lakin 44 günlük böyük zəfər bütün erməni vəhşiliyinə son qoydu. Hal-hazırda bu ərazilərdə olan erməni vəhşiliyi beynəlxalq iqtimayyyətə çatdırılır. İşğaldan azad olunmuş

ərazilərə böyük qayıdışı təmin etmək, infrastrukturunun və mədəni-tarixi abidənin bərpası və yenidənqurma işlərinə başlanılıb.

Tarixi qaynaqlar sübut edir ki, Qarabağın köklü əhalisi türk dilli idi. Məhz Arsak – türk dilli xalqların sözüdür. Qarabağda erməni toponimləri tarixən rast gəlinməmişdir. Ermənilərin Azərbaycan ərazisinə, o cümlədən Qarabağa kütləvi köçürülməsi isə 1826-1828-ci illər Rus-İran müharibələri ilə əlaqədardır. Hesablamalara əsasən 1908-ci ildə Zaqafqaziyaya gətirilən ermənilərin sayı 1mln.300 minə çatmışdı. İrəvanda tarixi abidələrin kimə məxsusluğu haqqında İ.P.Guldensteynin, N.Nejedyevin və F.Korfun səyahət qeydlərinə baxmaq kifayətdir. Ermənilər bu günə qədər İrəvanda, Zəngəzurda tarixi toponimlərə qarşı soyqırımını həyata keçirmişdilər. Buna misal «Səlim karvansarayını», «İrəvan Zal xan məscidini» göstərmək olar. Bu abidələr 1928-ci illərdə sökülərək yerində hotel inşa edilmişdir. Lakin onu bildirmək lazımdır ki, 1923-1925-ci illərə qədər bu ərazilərin əsas əhalisi azərbaycanlılar olmuşdur. XIX əsrdən Azərbaycanlıların tarixi torpaqlarında yerləşdirilən ermənilər XX əsrin əvvəllərindən etibarən yerli əhaliyə qarşı qırğınlar həyata keçirməyə başladılar. 1980-ci illərin sonlarından etibarən işğalçılıq siyasətinə başlayan ermənilər 20% torpaqlarımızı işğal etdi. Bununla da Qarabağın tarixi arxeoloji, mədəni abidələrinin işğalı başladı. İşğal edilmiş Qarabağ ərazisində 500 tarixi-memarlıq, 100-dən çox memarlıq, 22 muzey, 4 şəkil qalereyada, 927 kitabxana, 85 musiqi məktəbi, daş, tunc, dəmir dövrünə aid nadir abidələr yerlə-yeksan edilmişdir. Qarabağ və ətraf rayonlarda işğal edilərkən 1640 mədəniyyət obyektini olmuşdur. 227 tarixi abidələrdən 212-si erməni vəhşiliyinə məruz qalmışdır. Laçının işğalı ilə Tarix-Diyarşünaslıq muzeyi 85 klub, 5 musiqi məktəbi dağıdılmışdır.

Muzeylər tarixi, maddi və mənəvi dəyəri olan əşyaların, eksponatların saxlanıldığı, qorunduğu, sərgiləndiyi, öyrənilməsi yerdədir. Muzeylər eyni zamanda hər bir xalqın tarixini əks etdirir.

Ermənistanın Azərbaycana qarşı apardığı işğalçılıq siyasəti nəticəsində (1991-1993-cü illər) işğal edilmiş ərazilərdə bizə məxsus bütün maddi və mədəni irs tamamilə məhv edilib. Ermənistanın bu vəhşi siyasəti nəticəsində Qarabağda 22 muzey yerlə yeksan edilmişdir. Ümumilikdə 31 muzeydən 29-u rəsmi statusla və 2-si Şuşada (Daş sənətkarlıq muzeyi və Molla Pənah Vəqifin məqbərə muzey kompleksi) fəaliyyət göstərmişdir. İşğal dövründə Qarabağda bütün Tarix Diyarşünaslıq Muzeyləri ilə yanaşı, tarixi abidələrdə, hətta arxeoloji abidələrdə məhv edilmişdi. Ermənilər işğal dövründə Xocalı-Gədəbəy mədəniyyətinin qədim beşiyi olan Xocalı kurqanlarını texnika vasitəsi ilə darmadağın etdilər. Azıx mağarasında qanunsuz tədqiqat apardılar. Yelisey məbəbində olan Alban hökmdarı III Vaçaqanın qəbri və sövməsindəki yazıları məhv etdilər.

Araşdırma: Qarabağda məhv edilən abidələri, muzeyləri, saymaqla, sadalanmaqla bitməz. Nəzərə almaq lazımdır ki, qeydiyyatı olmayan minlərlə abidə var. 900-dən çox qəbiristanlıq, 403 dini abidələrimiz erməni vəhşiliyi sayəsində ziyan görüb. Böyük Qayıdışla 2020-ci ildə 44 günlük müharibədə (27.09; 8.10.2020 il) güclü Azərbaycan ordusu işğal altında olan torpaqlarımızı azad etdi. 04.01.2020-ci ildə tarixdə ölkə başçısı «Qarabağ Dirçəliş Fondu» publik hüquqi şəxsin

yaradılması haqqında fərman imzaladı. Fərman işğaldan azad edilmiş ərazilərin yenidən qurulması və bərpasına yönəlib[24]. Qısa zaman ərzində Heydər Əliyev fondu bir çox abidələrdə bərpa işləri apardı. Cocuq Mərcanlıdan başlayan böyük qayıdış davam edir. 2017-ci ildə kəndin inkişafı üçün büdcədən 4 milyon manat ayrılmışdı [23]. Tərtərdən Suqovuşana yolun çəkilməsi, Talış kəndinə yolun çəkilişi, Yeni Şuşa yolu-Qələbə yolunun inşası əsas ilk görülən işlərdəndir. Beynəlxalq hava limanının inşası, Qarabağın gələcəkdə regionda ən inkişaf etmiş turizm bölgəsi olmasını deməyə bizə əsas verir. Bura Bərdə-Ağdam, Təzəkənd-Ağdam, Horadiz-Füzuli, Füzuli-Şuşa və s. dəmir yolları işğaldan azad edilən ərazilərin elektrik enerjisinin tam bərpası, su ilə təminatı sahələrdə ciddi işlər görülür [22].

Qarabağda ermənilər tərəfindən məhv edilən Azərbaycan abidələri və muzeyləri:İşğaldan əvvəl Qarabağda 8 dünya, 166 ölkə, 588 yerli əhəmiyyətli abidə qeydiyyatda alınmışdır. İşğaldan əvvəl Qarabağda 22 muzey fəaliyyət göstərmişdir, 4 rəsm qaleriyası, 300 eksponatı olan xalça muzeyi talan edilmişdir. Dünyada ikinci hesab edilən «Ağdam Çörək» muzeyinə düşən 2 mərmə muzeyi tamamilə dağılmışdır. Ağdam Çörək muzeyində işğaldan əvvəl sərgilənən ən qədim eksponat isə eradan əvvəl VII minilliyə aid olan daşlaşmış buğda dənələri idi [21]. Təkcə Şuşada 8 tarixi mədəniyyət evi məhv edilmişdir [7.s.6,7]. 1969-cu ildə yaradılan Şuşa Tarix Muzeyinin ən çox eksponatı olan bölməsi Yuxarı Gövhərağa məscidində yerləşirdi. 2500-dən çox eksponatı olan muzeydə 18-ci əsrdən Şuşanın tarixini izləmək üçün bütün materiallar var idi [12]. Qarabağın xalçaçılıq sənətkarlığının mərkəzi sayılan Şuşa xalçalarında işğal dövründə ciddi ziyan görmüşdü. 1992-ci ildə münaqişə zamanı Qədim Şuşa xalçalarından 184-ü xilas edilmişdi.[1].

Ermənilər Şuşa xalçalarını saxtalaşdırmış, milli mədəniyyətimizə məxsus nümunələri öz adlarına çıxmışdılar. Əslində Qarabağ çeşnisində toxunan xalçaların ermənilərlə heç bir bağlılığı yoxdu. Rus xalça tədqiqatçısı M.D.İsayev müasir Ermənistanı (Qərbi Azərbaycanı), Göyçə bölgəsini araşdırarkən öz əsərlərində yazır ki, bu gün Ermənistan adlanan ərazidə belə xalçaçılıqla ancaq türk dilli əhali məşğul olmuşdu. Eyni fikri Artur Pour da (Amerikalı tədqiqatçı) bildirir.[13]

Laçının işğalı ilə Çərti arxeoloji kurqanları (son tunc və ilk dəmir dövrü) məhv edildi. Laçıdan Kəlbəcərə istiqamətində uzanan ərazidə ibtidai icma dövrünə aid çoxlu sayda qaya rəsmləri, Pircahan, Güləbird abidələri, Boyqara mağarası ermənilərin əlinə keçdi. Laçın rayonun ərazisində bir çox Alban kilsələri ermənilərin əlinə keçdi. Təsədüfi deyilki Görkəmli Qafqazşünas alim Y.İ.Krupnov bildirirdi ki «Alban tarixinin» öyrənilməsi ilə məhz azərbaycanlılar məşğul olmalıdırlar. Qarabağda erməni işğalına məruz qalan abidələri soymaqla bitməz. Qədim insan məskəni, 1 mln 200 il əvvələ aid Azıx mağarası da erməni vəhşiliyinin qurbanı olmuşdur. Azıx dünyanın ən qədim çox təbəqəli mağara düşərgəsidir. Hər zaman oğurluqla məşğul olan ermənilər Azıx mağarasında bizim icazəmiz (Rəsmi Bakının) olmadan, mağarası qanunsuz dağıdılıb, arxeoloji qazıntı aparmışdılar.. Təkcə Qubadlı rayonunda Tarix etnoqrafiya muzeylərində 5000 çox tarixi eksponatlar ermənilər tərəfindən talan edilmişdir. İlk orta əsrlərə aid Govur dərəsində ibadətqah, 14 əsrə aid, Dəmirçilər türbəsi və Laləzar körpüləri işğal dövründə erməni vəhşiliyinə məruz qalmışdır. Ermənilər Ağdamda olan, dünyada təkrarı

olmayan Çörək muzeyini dağıtmışdılar. Ermənilər Laçında Ağoğlan məbədini, Kəlbəcərdə Xudabənd məbədini və başqa Alban kilsəsini öz adlarına çıxmış, Alban kilsəsinə mənsub ornamentləri sökmüş, tarixi abidələrə zərər vurmuşdular.

Qarabağın bütün Alban dövrü abidələrini «erməni kilsəsi kimi adlandırılan ermənilərə özləri özlərinin yalanının açır. Çünki Sovet dövründə 2 mln əhalisi olan Ermənistanın cəmi 2 kilsəsi mövcud idi. Ermənilərə işğal dövründə 10 min epigrafik yazı nümunələrini məzmununu dəyişərək Motendoran meydanına aparılmışdır. 10 mindən çox qəbir üstü yazılı abidələr dəyişdirilmişdir. 2011-ci ildə Gəncəsər monastrı üzlənib, ətrafında olan qəbirlər sökülüb. Abidələri dağıtmaqla özlərinə yeni tarix yazmaq istəyən ermənilər bir məsələni unudurlar ki, abidələr hər formasında mənsub olduğu xalqın irsini daşıyır. Tarixi mənbələrə istinad edən İ.P.Petruşevski yazırdı: Qarabağ heç vaxt erməni mədəniyyətinin mərkəzi olmamışdır. Qarabağ mədəniyyəti vahid məkan olub, Azərbaycan xalqına məxsusdur. 1801-ci ildə Şuşada tikən Gövhər ağanın məşidi, tunc dövrünə aid kurqanlar, Xocalı şəhərinin II minilliyə aid arxeoloji abidələri məhv edilib. Xocəvənd ərazisində Dolanlar kəndində XII – XIV əsrə aid türbə, Tuğ kəndində elə II-I aid arxeoloji abidələr dağıdılmışdır. Məşidlər, digər memarlıq tikililəri tövlə kimi, anbar kimi istifadə edildi. Ağdamda Üzərliktəpə, Qutlu Musa türbəsi, Xanoğlu türbəsi. Qarabağ xanı Pənah Əli və onun nəslinə aid imarətlər erməni vəhşiliyinə məruz qalmışdır. Şahbulaq qalasının ətrafında yalançı qədim qəbir daşları qoyaraq Tıqranakert kəndinin qalıqları olduğu bildirilir, 2005-ci ildə burda qanunsuz tədqiqat işləri aparmışdılar – «Erkir» təşkilatının maliyyəsi ilə. Ağdamda olan bütün tarixi abidələr isə bu ərazilərin qədim Azərbaycan torpağı olduğunu hər addım təsdiqləyir. Ermənilər Ağdamda olan XIII əsrə aid Qəndazar monastırını da öz adlarına çıxmışdılar.

Ən böyük Tarix-Diyarşünaslıq muzeyi olan Kəlbəcər muzeyindən (eyni zamanda açıq hava altında muzey) əsər əlamət qalmamışdı. Xankəndində 22591 eksponat, Ağdərədə 2290, Hadrut şəhərində 3200, Qubadlı şəhərində 3000, Cəbrayılada 2000, Zəngilanda 6000, Füzulidə 800 eksponatı olan Tarix-Diyarşünaslıq Muzeyləri tamamilə məhv edilmişdir [9.s.41-42]. İşğaldan əvvəl Ağdam muzeyində çox saylı nadir tapıntılar sərgilənirdi. Buna misal e.ə.IV-I əsrə aid Çalağan təpədə tapılan bəzək əşyalarını göstərə bilərik.[14]. Bir məsələni xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, Qarabağda qədim zamanlardan bitkilərdən dərman hazırlanıb və xarici ölkələrə daşınması üçün şüşə qablar istehsal edilmişdir [17].

Şuşa şəhərində 217 dövlət qeydiyyatında olan abidə, 167 yerli əhəmiyyətli, 49 ölkə əhəmiyyətli, 1 beynəlxalq əhəmiyyətli abidə olmuşdu (işğaldan əvvəl), işğal nəticəsində təkcə Şuşa şəhərində olan abidələrə 4 milyarddan çox ziyan dəymişdi [11,s.60].

Bu baxımdan Azərbaycanın işğal olunmuş ərazilərində tarix və mədəniyyət abidələrinin dağıdılması və qəsdən korlanması «Silahlı münaqişə baş verdikdə mədəni dəyərlərin qorunması haqqında» 1954-cü il Haaqa Konvensiyasına, «Arxeoloji irsin mühafizəsi haqqında» 1992-ci il Avropa Konvensiyasına, «Ümumdünya mədəni və təbii irsin mühafizəsi haqqında» YUNESKO-nun 1972-ci il Konvensiyasına ziddir.[6. s.7]

1982-ci ildə açılmış Şərqi ən böyük məqbərələrindən sayılan Molla Pənah Vaqifin məqbərəsi bərpa edilib. Füzulidən Şuşa şəhərinə çəkilən Zəfər yolunun üzərində qədim abidələr aşkar edilib. Şəkərcik kəndi yaxınlığında inşa edilən Zəfər yolunun 35,4 km, kənd qəbiristanlığı

ətrafında iki təpə aşkar edilib. Mütəxəssislər bu təpələri iri ölçülü kurqan tipli qəbir abidələr kimi dəyərləndirib. Eyni zamanda bu təpələrdən son tunc ilk dəmir dövrünün əlamətlərini əks etdirən, vulkanik şüşə və saxsı qab fraqmentləri tapılmışdır. Qısa vaxt ərzində zəfər yolu ilə Köndələnçay arasında Qarabulaq kurqan çölünə də nəzər yetirilib. Burada iri ölçülü 20-dən artıq kurqan var. Yedditəpə kurqanlarına işğal zamanı səngər qazılması ilə ciddi ziyan verilib. Ermənilər arxeoloji abidələri bilərəktən dağıtmaqla 1954 il tarixli «Lahey Silahlı Çatışma Halində Mədəniyyət Abidələrinin qorunması sözdələşməsinə» zidd hərəkət ediblər. Bu sözdələşməyi son silahlı münaqişələr zamanı dini və ya tarixi, arxeoloji abidələr, arxeoloji ərazilər, tarixi binalar, arxiv və kolleksiyaların saxlanılan yerlər məhv edilib. Çünki tarixi abidələrin ən çox dağıntıya məruz qalması hərbi münaqişələr zamanı baş vermişdir. Lakin bir faktı xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, Qarabağdakı abidələr yalnız müharibə vaxtı yox, eyni zamanda qəsdən, bilərəkdən ermənilər tərəfindən daha çox dağıdılıb, ziyan görmüşdü.

İşğal dövründə abidələrimiz erməni vəhşiliyinin qurbanı olmuş 100-ə yaxın, abidə erməni kilsəsi kimi sənədləşdirilib. Mədəniyyət paytaxtı olan Şuşa ətraf ərazilərdə 500-dən çox abidə erməni abidəsi kimi qeydiyyata alınıb. Qarabağ zəfəri ilə bu abidələr yeni bir həyat qazandı. Qarabağın tarixi arxeoloji abidələrinin yeni bir dönəmi başladı. Artıq bu abidələr yenidən öyrənilərək, bərpa ediləcək. Nəzərə alaq ki, Qarabağ abidələri SSSR-i dövründə də dəqiq, hərtərəfi tədqiq edilməmişdir. Abidələr qeydiyyata alındıqdan sonra əsas növbəti iş məhz onların bərpasıdır. Qarabağda əksər abidələrdə yalançı xaç daşları yerləşdirilib. Bu xaçlara Ağdamın Şahbulaq qalasında, Kəlbəcər rayonunda Gəncəsər məbəbində, Laçın rayonu Quşçu kəndində və s. abidələrdə yerləşdirilib. Dağıdılmış abidələrin çox əksəriyyəti bərpa olunacaq dərəcəsində belə deyil. Bu tip abidələri olduğu kimi hasara alıb saxlamaqla, erməni vəhşiliyini bütün dünyaya göstərmək olar.

Qarabağda muzeylərin və abidələrin bərpası: İşğaldan azad edilən ərazilərdə ilk mina təmizləmək kimi vacib olan məsələlərdən biridə muzeylərin, milli irsimizin bərpasıdır.

Mədəni irs abidələri və muzeyləri isə bunlardır: arxeoloji abidələr, landşaft memarlıq abidələri, kiçik və böyük tarixi şəhərlər, səciyyəvi kənd yerləri, ev muzeyləri və digər sərgi zalları, Tarix Diyarşünaslıq muzeyləri, tarixi şəxsiyyətlərin ev və xatirə muzeyləri, etnoqrafiya, xalq sənətkarlığı, dekorativ tətbiqi incəsət, texniki kompleks və qurğular [18, s.64].

Yuxarıda sadaladıqlarımız bütün imkanlar işğaldan azad edilmiş ərazilərdə vaxtı ilə olmuşdur. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, təkcə Kəlbəcər rayonunda həm sağlamlıq, həm dağ kurortu üçün bütün imkanlar var, eyni zamanda tarixin bütün mərhələlərini əks etdirən abidələri ilə zəngindir. Bura dünyanın bir çox ölkələrindən şəfa tapmaq üçün turistləri cəlb etmək olar. Necə ki, Naftalan neftinin şöhrəti kimi [8, s.14]. Hətta Laçın muzeyinin ekponatı «gümüş əl çantası» Londonda «Sotheby»s auksionunda 80 min ABŞ Kəlbəcər-Laçın iqtisadi rayonunun tərkibinə Kəlbəcər, Laçın, Qubadlı, Zəngilan rayonları daxildir. Qarabağın vulkanik yaylasının, Qarabağın dağlarının qərb yamaclarını, Şərqi Göyçə dağlarını və maili düzənliyi əhatə edir [15, s.246].

Qarabağda arxeoloji abidələrin zənginliyi, qədim qəbiristanlıqların (çoxu məhv edilib) olması, açıq hava, arxeoloji muzeylərinin yaradılması üçündə əlverişlidir [5]. Bu tip muzeyə Türkiyənin

Göbəkli təpə arxeoloji muzeyini göstərmək olar [2]. 2011-ci ilin Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin sərəncamı ilə «Turizm ili» elan edilməsi ölkəmizdə turizmin daha da inkişafı üçün şərait yaratmışdı. Daşınmaz tarix və mədəniyyət abidələrinin bərpası, qorunması, tarix və mədəniyyət qoruqlarının fəaliyyətinin təkmilləşdirilməsi və inkişafına dair 2014-2020-ci illər üzrə Dövlət Proqramı təsdiq edilmişdir [10].

Qarabağ xalçalarının özünəməxsus naxışları demək olar ki, hər şeyi təsdiq edir. Mədəni irs nümunələrinin təbliği ilə daha çox beynəlxalq turizmdə istifadə etmək olar.[3, s.23].

Qarabağda Xocalı ərazisi həm təbiətinə, həm də abidələrinə çox zəngindir. SSSR-i dövründə Şuşada yerləşən istirahət mərkəzinə gedən turistlər Xocalı mədəniyyəti ilə tanış olurdular. [19, s.69]. Qarabağ Azərbaycanın turizm inkişafına yeni töhvələr verəcək. 2025-ci ilədək olan dövr üçün uzun müddətli baxış Azərbaycanın həm region ölkələri arasında, həm də digər dünya ölkələri arasında cəlbedici turizm məkanlarında birinə çevrilmələrinə nail olmaqdır.[20, s.8,28]. Vaxtilə Şuşa və Ağdam rayonlarında yerləşən məşhur Şuşa, Gülablı sanatoriyaları, yay məktəbləri yenidən qurularaq istifadəyə veriləcək. Artıq işğaldan sonra qısa müddət ərzində Xarıbülbül otelinin açılışı olmuşdur. Gözəl təbiəti olan Şuşa sanki bir cənnətdir.[13] Artıq quruculuq işləri başlanan Şuşa bir sıra beynəlxalq tədbirlərə (Dünya azərbaycanlılarının V qurultayı, musiqi festivalları, beynəlxalq kulinariya festivalı və sair) ev sahibliyi edir. Şuşada yerləşən Çətir şaləsi bütün turistləri Şuşaya gəlməyə sövq edəcək [16].

Qarabağın tacı olan Şuşa xalqımız üçün əvəzsizdir. 2021-ci ilin Şuşa ili elan edilməsi Qarabağın dirçəlməsinə və milli irsimizin təbliğinin inkişafını daha da sürətləndirəcək [4].

İşğaldan azad edilmiş ərazilərdə gələcəkdə yaradılacaq muzeylər:

- Tarix-Diyarşünaslıq muzeylərinin yaradılması (işğal dövründə dağıdılan eksponatların toplanması və gələcəkdə aparılacaq arxeoloji qazıntılar nəticəsində eksponatların zənginləşdirilməsi)
- Şuşa Tarix muzeyinin, Xalça muzeyinin bərpası
- Qarabağın böyük şəxsiyyətlərinin ev və xatirə muzeylərinin bərpası (Bülbülün ev muzeyi artıq bərpa edilmişdi)
- Dahi şəxsiyyətlərinin abidələrinin və məqbərələrinin restavrasiyası (Molla Pənah Vaqifin məqbərəsi artıq bərpa edilib)
- İşğal muzeylərinin yaradılması (dağıdılmış abidələrdən ibarət açıq hava muzeyi və eyni zamanda bu abidələrin əvvəlki görüntülərinin video rolik və şəkillərlə, bir neçə xarici dildə turistlərə çatdırılması)
- Vətən müharibəsi qəhrəmanlarının ev və xatirə muzeylərinin yaradılması
- Etnoqrafik muzeylərin yaradılması (tarixin hər dövrünə aid sənətkarlıq nümunələrinin tətbiqi sənətinin sərgisi)
- Ağdam çörək muzeyinin bərpası
- Açıq səma altında arxeoloji muzeylərin yaradılması (Azıx mağarası qədim yaşayış düşərgəsi və s.)
- Qarabağın özünəməxsus xüsusiyyətlərini özündə əks etdirən muzeylərin yaradılması (milli mətbəx, atçılıq və s)

- I Qarabağ müharibəsinin real şahidlərinin səsləndirdiyi ifadələr (bu səslər müxtəlif dillərə (rus, ingilis, fransız, alman, ərəb və s.) tərcümə olunaraq disklərə yazılacaq və gələn turistlərə təqdim olunacaq)
- Soyqırım muzeylərinin təşkili (Qarabağın bir çox şəhərlərində memorial komplekslər)
- Açıq hava muzeyləri-II Qarabağ müharibəsi zamanı dinc sakinlərin yaşayış məskənlərinin (Gəncə, Tərtər, Bərdə terrorları) mənfur düşmən tərəfindən bombalanması, dağıdılan yaşayış məskənlərinin xatirə muzeyi kimi toxunulmadan saxlanması
- Rəsm qaleryasının təşkili
- Qarabağın Musiqi Mədəniyyət muzeyi
- Qarabağ Ədəbiyyat muzeyinin bərpası
- Qarabağın zəngin təbii ehtiyatlarının sərgiləndiyi muzey (Kəlbəcərin və digər ərazilərin zəngin yataqları, məşhur uzun ömürlü çinar ağacları, mineral suları, nadir və şəfalı bitki növləri haqqında zəngin məlumat verən muzeylər və işğal dövründə onların ermənilər tərəfindən talanı)

Bu muzeylərin təşkili bütün dünya ictimaiyyətinə erməni vəhşiliyini və Qarabağın Azərbaycan torpağı olduğunu bir daha göstərəcək.

Nəticə. Dağlıq Qarabağ və onun ətraf rayonlarının işğaldan azad edilməsi Azərbaycanda turizmin inkişafına böyük töhvələr verəcək. Qarabağın tarixi abidələri çox zəngin, təkrar olunmaz təbiəti, qayalar üzərində Qəsri-Şuşa şəhərinin gözəllikləri qısa zaman ərzində ölkəmizin əsas turizm bölgəsi olacaqdır.

Qarabağımızın mədəniyyəti, irsi, təbiəti imkan verir ki, bu ərazilər gələcəkdə həm yerli, həm xarici turistlər üçün ən maraqlı istirahət zonasına çevriləcək. İşğal muzeylərinin yaradılması nəinki, Azərbaycanda eləcə də, bütün regionda Ermənistanın işğalçılıq siyasəti zəminində həyata keçirdiyi vandalizm siyasətini öyrənmək istəyənlər üçün qiymətli bir vasitə olacaq.

İSTİFADƏ EDİLƏN ƏDƏBİYYAT SİYAHISI:

1. Abbasov Z. Şuşa Azərbaycanın mədəniyyət və tarixi incisidir.»E.L.» Nəşriyyatı. Bakı, 2010, səh.96
2. Atatürk Universiteti Sosial Bilgiler Ensitusu Dergisi Eylül 2018-1351-1367. Göbekli Tepenin Arxeoloji Turizm Potensialının Deyirləndirilməsi (Şanlıurfa)
3. Azərbaycan iqtisadi islahatlar icmalı. İyul, 2017, s.12
4. Azərbaycan Respublikasında 2022-ci ilin «Şuşa ili» elan edilməsi haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı.05.yanvar 2022 ci il. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti, İlham Əliyev.
5. Azərbaycan Respublikasının Prezidentinin Sərəncamı. Bakı şəhəri 27 dekabr 2013-cü il, №195
6. Azərbaycanın işğal olunmuş ərazilərindəki tarix və mədəniyyət abidələrinə vurulan zərər. Bakı, 2006, s.91
7. Ermənistanın Azərbaycanlılara məxsus mədəni və tarixi irsi mənimsəməsi Hesabat. Beynəlxalq münasibətlər təhlil mərkəzi. Bakı, 2021, s.40
8. Əsgərov Ə.T., Bilalov B.Ə., Ç.G.Gülaliyev. Ekoloji turizm. Bakı, 2011, s.139
9. Hacıyev Q.Qarabağın maddi və mənəvi mədəniyyəti. Bakı, Təhsil-2010, s.152
10. Hüseynov İ., Əfəndiyev M. Turizmin əsasları. B., 2007, s.442
11. İsmayılov F. Azərbaycanın işğal olunmuş ərazilərindəki tarix və mədəniyyət abidələrinə vurulan zərər. Bakı, 2016, s.91
12. Qacar Ç. Köhnə Şuşa.Şərq- qərb.Bakı 2019, s.344
13. Qajar C. Old Shusha.Baku, 2014, s.344
14. Qarabağ abidələri. Karabakh monuments. Bakı, 2009, s.184

15. Məmmədov Q., Yusifov E., Xəlilov M., Kərimov V. Azərbaycanın: ekoturizm potensialı. II Şərq.Qərb.Bakı, 2012, s.420
16. Məmmədov N. Azərbaycan Respublikasının Şuşa şəhərinin tarixi . Bakı-Avrupa nəşriyyatı. 2016, s.960
17. Nuriyev A.B. Qafqaz Albaniyasının şüşə məmulatı və istehsalı tarixi. Bakı Elm.1981,s.151
18. Rəhimov S. Turizm ekskursiyası işinin təşkili. Bakı: Mütərcim, 2004, s.312
19. Soltanova H. Azərbaycan Respublikasında turizm və onun inkişafı. Bakı, 2015, s.238
20. Soltanova H. Azərbaycan Respublikasında turizm və onun inkişafı. B., 2019, s.228
21. Tofikli V. Ağdam Çörək Muzeyi.dünəni ,bu günü və sabahı. Bakı Adiloğlu.2011-İSBN9789952251302.
22. Yuxarı Qarabağda 44 Gündə gelen zefer: Türkiyə-Azərbaycan kardeşliyinin nişanesi. I. Baskı İstanbul 2021, s.290
23. <https://azertag.az/xeber>. E.Ahmedov. 12.08.2018
24. <http://president.az/articles/49876>

B.M.Cəlalzadə

Sumqayıt Dövlət Universiteti, Sumqayıt, Azərbaycan
Celalzade.92@mail.ru
Tarix və onun tədrisi metodikası kafedrasının müəllimi

OĞUZ YABQU DÖVLƏTİ

Аннотация. Огузы – самое многочисленное тюркское племя среди тюркских племен среднеазиатского происхождения, состоящее из 24 племен по саге об Огуз-кагане и 22 племен по Диван Лугати’т-тюрк Кашгарли Махмуда. Примерно в 7 веке их начала заменять кочевая структура, и, согласно записям Византийской империи, они сначала распространились территориально на Балканы. Огузы считаются предками тюрков, проживающих в Турции, Азербайджане, Казахстане, Туркмении, Иране, Ираке, Сирии, Египте и на Балканах (Болгария, Румыния, Греция, Македония, Косово, Сербия). Согласно эпосам, огузы состояли из 6 сыновей Огуз-хана и у каждого из них было по 4 сына. Эти 24 племена имеют разные имена и титулы. Это деление берет свое начало из легенды об Огуз-кагане. Разделение этих племен на бозоков и триоков произошло позже. Конфликты между этими двумя основными ветвями привели к миграции некоторых племен на запад. Некоторые из них мигрировали на запад в связи с созданием государства Гөктюрк и оккупацией Отыюке (VI век). Остальные перешли под власть Гөктюрка. Хотя они начали воссоединяться в 630 г. с ослаблением первого государства Гоктюрков и переходом его под контроль Китая, когда было создано Второе Восточное государство Гоктюрков (конец VII века), они снова попали под его власть без особого сопротивления.

Ключевые слова: огузы, родословная, государство огуз ябгу, съезд, исток, подъем.

Annotation. The Oguzes are the most numerous Turkic tribe among the Turkic tribes of Central Asian origin, consisting of 24 tribes according to the saga of Oguz-Kagan and 22 tribes according to the Divan Lugati't-Turk of Kashgarli Mahmud. Around the 7th century, they began to be replaced by a nomadic structure, and according to the records of the Byzantine Empire, they first spread territorially into the Balkans. The Oghuz are considered the ancestors of the Turks living in Turkey, Azerbaijan, Kazakhstan, Turkmenistan, Iran, Iraq, Syria, Egypt and the Balkans (Bulgaria, Romania, Greece, Macedonia, Kosovo, Serbia). According to the epics, the Oguzes consisted of 6 sons of Oguz Khan and each of them had 4 sons. These 24 tribes have different names and titles. This division originates from the legend about Oguz-Kagan. The division of these tribes into Bozoks and Trioks occurred later. Conflicts between these two main branches led to the migration of some tribes to the west. Some of them migrated to the west in connection with the creation of the state of Göktürk and the occupation of Otyuk (VI century). The rest came under the rule of Göktürk. Although they began to reunite in 630 with the weakening of the first Goktürk state and its coming under the control of China, when the Second Eastern Goktürk state was created (end of the 7th century), they again fell under his rule without much resistance.

Key words. Oguz, lineage, Oguz Yabgu state, congress, source, rise

Giriş. IX-XI əsrlərdə Mərkəzi Asiyanın düzlərində və şəhərlərində çox sayda köçəri maldar tayfalar məskunlaşmışdılar. Bunlar əsasən Mərkəzi Asiyanın qədim əhalisi olan dax, massaget, sak tayfa ittifaqına daxil olub, hind-Avropa dil qrupuna mənsub türkdilli köçərilərin törəmələri idilər. Xüsusilə VI-VIII əsrlərdə mövcud olan Türk xaqanlığı dövlətində Mərkəzi Asiyadan çox sayda köçəri tayfalar gəlmişlər. Oğuzlar da belə tayfalardan biri idi. Oğuzların əsas kütləsi IX-X əsrlərdə Aral dənizi ətrafında, müasir Qazaxıstanın Xəzər dənizindən Emba çayına qədər olan ərazisində, İsficab (müasir Daşkənddən şimalda) ətrafında, cənubda Mərkəzi Asiyanın çay vadilərində, şimalda İşim çayı boyunca məskunlaşmışdılar. Onların bir qismi əvvəllər Xorasan və Seyistanda yaşamışdılar.

Ərəblərin hakimiyyəti müasir Qazaxıstanın cənubunun az hissəsini əhatə etdiyindən Qazaxıstanın düzən rayonlarında məskunlaşan türklər müstəqil idilər. Qərbdə Sırdərya çayının aşağı axarında iri türk qəbiləsi olan oğuzların mülkləri yerləşirdi. Oğuzlar heyvandarlığı əkinçiliklə bərabər inkişaf etdirir və iri ticarət mərkəzləri olan şəhərləri var idi. Oğuz tayfa birliyinin mərkəzi Yangikənd şəhəri idi. Qədim hun-türk məskəni olun Yangikənd erkən orta əsrlərdə yenidən bərpa edilərək möhkəmləndirilmişdi.

Material və metodlar. Şərq ədəbiyyatında Oğuz xan adlandırılan Metenin başçılığı altında birləşən bütün türklər ümumi şəkildə Oğuz adı ilə adlanırlar. Rəfik Özdəkə görə əvvəlcə boz ox və iç ox adı ilə iki qrupa bölünən oğuzlar sonralar Oğuz xanın 6 oğlu ətrafında parçalanaraq 6 qrup yaratdılar.

Burada müəllif ola bilsin ki, Çində Barlıq çayının sahilində tapılmış VI əsrə aid qəbirüstü abidələrdəki «oğuz» ifadələri olan məlumatlara əsaslanır. Bu yazılar oğuzların 6 qəbilədən

ibarət olduğunu deyir. «Öğüz» sözünün «türklərin siyasi birliyi» mənasında işləndiyini deyən bəzi mənbələr, o cümlədən professor Faruk Sümər Böyük Hun imperiyası daxil olmaqla, sonralar yaranan bütün türk qurumlarını oğuz qurumları adlandırırlar.

«Oğuz» sözünün kökündə «ox» sözü durur ki, bu da qədim türk dillərində tayfa, qəbilə deməkdir, burada «z» cəm şəkilçisidir. Qədim türklər həm də yaydan atılan silaha da ox deyərək onu da birləşdirici simvol kimi qəbul edirdilər. Ona görə də pərakəndə hun tayfaları vahid hakimiyyət altında birləşəndən sonra oğuzlar onları birləşdirən şəxsi-Meteni «Oğuz xan» adlandırmağa başladılar. Sonralar bütün türk tayfaları oğuz adı altında Mərkəzi Asiyada vahid siyasi qurum halında birləşdilər.

«Oğuz» sözünə ilk dəfə Yenisey kitabələrində rast gəlinmişdir. Türk-monqol xalqlarının tarixinə həsr edilmiş əsərlərində V.V.Bartold «türk» və «oğuz» anlayışları arasına bərabərlik işarəsi qoyur. O, hesab edirdi ki, Orxon yazıları «türk-oğuz» xanının adından tərtib edilmişdir. Sonrakı mülahizələrində V.V.Bartold daha qətiyyətlə göstərir: «Yazıları oxumaq üçün açar kəşf edilənə qədər Radlov belə nəticəyə gəlmişdir ki, VI-VII əsrlərdə türklər oğuzlara aid idilər və yazılar bunu tamamilə təsdiq etdi». Başqa bir yazısında V.V.Bartold bildirir ki, «Turfan və Quçen yaxınlığındakı yerdə məskunlaşan xalq çinlilər şato (çöl) adlandırmışlar, bunlar elə türklərdən, yəni oğuzlardan törənən türk-şatolardırlar» [1; 6].

VIII-X əsrlərdə oğuzların tərkibində hind-Avropa dil qrupuna daxil olan toxar (oğuz tayfası düker) və yaslar-alanlar qrupu əhəmiyyətli yer tutmuşdu. Oğuz tayfa birliyində rast gəlinən qayı, bayat, bayandur qəbilələri isə geniş monqol işğallarının başlanmasına hələ 5 əsr qalmış qarışıq türk-monqol mənşəli qəbilələrin oğuz cəmiyyətinə daxil olduğunu sübut edir. Oğuzların əcdadları Mərkəzi Asiyaya şərqdən və şimal-şərqdən gəlmişlər. X əsr mənbələri oğuzların əsas kütləsini Aral dənizi ətrafı ərazilərdə yerləşdirir.

Bu tayfalar haqqındakı mənbələrdən biri Xivə xanı tarixçi Əbülqazi Bahadırın XVII əsrdə (1659) cağatay türkcəsində yazdığı «Türkmənlərin soykökü» (şəcərəsi) adlı əsəridir. O, bu əsərdə göstərir ki, oğuzlar şərqdə İssık-Kul gölü, cənubda Sayram və Kazıkurtdağ, qərbdə Sırdərya üzərindəki Yangıkəndi və Qaraqum çölünü əhatə edən ərazilərdə məskunlaşmışlar. Göstərilən ərazini «Türkmənlərin soykökü» əsərinin müəllifi oğuzların erkən məskəni sayır və qeyd edir ki, Oğuz xanın iqamətgahı təxminən İssık-Kul gölünün sahilində yerləşirdi. O, dünyada birinci yurtunu ilk dəfə burada qurmuşdu. «Türkmənlərin soykökü» əsərinin müəllifi qeyd edir ki, Yangıkəndə köçənə qədər İssık-Kul ətrafında oğuzlar 4-5 min il ərzində məskunlaşmış, Sırdəryaya köçəndən sonra isə 10 nəsil dəyişmişdilər.

Ərəblər oğuzları «quz», çinlilər isə «qes» adlandırırdılar. Türkmənistanın şimal və Qazaxıstanın cənub-qərbi ərəb mənbələrində «quz» səhrası adlanır. X əsrdə burada məskunlaşan bütün türkdilli tayfaların oğuz adlandırılmasının səbəbi bir də ola bilsin ki, oğuz əyanlarının bu tayfa birliyində hakimiyyəti ələ alması və öz adını onlara qəbul etdirməsi olmuşdu [5].

Nəticələr və müzakirə. 630-cu ildə I Türk xaqanlığının süqutundan sonra Tola-Selenqa bölgəsinin 9 türk tayfası birləşərək siyasi qurum yaratdılar. Bu hadisədən sonra müxtəlif siyasi birliklərdə toplanan türk-oğuz qəbilələri orada iştirak edən qəbilələrin sayı ilə adlandırılmağa başladılar. Məsələn; 3, 6, 9, 30 oğuz və s. Mənbələrə görə oğuzlar 24 boya bölünmüşlər.

Mahmud Qaşqarlı XI ғәсрдә 22 оғуз қәбиләсинин адынı çәкәрәк, онларı қоллара вә сойлара айырır. XIII ғәср тарихçиси Рәшидәддин 24 әсас, 6 қоһум оғуз тайфасынын адынı çәкир, XVII ғәсрдә Әбүлқазы 24 оғуз қәбиләсини 12 көһнә, 12 тәзә (12 бөйүк, 12 киçик) қәбиләләрә бөлүр. Бу 24 қәбиләйә 12 табә едилән қәбиләни вә онлара 16 дигәр аз әһәмиyyətли қәбиләләри бирләшдирир. Беләликлә, оғуз қәбиләләринин үмуми саяы 52 олур.

II Гөйтүрк хақанлығы яранандан сонра мүстәқиллийини қорумақ истәйән оғузлар хақан Елтәришлә мүбаризә апармышлар. Түрк yazılı kitabәләриндә оғузлар барәдә Билгә хақынн ашағидакы сөзләри һәкк едилмишдир: «9 оғуз халқы мәним халқымдыр». Лакин бунә бәхмәйарақ Елтәришин һакимийyeti дөврүндә 682-ци илдә оғузлар түркләрә табә едилмишләр. Капаған вә Билгә хақанларын, еләцә дә Гүл-Тәгинин сәйләри нәтицәсиндә оғуз қиямлары зор гүцүнә ятырılmışды.

Уйғур хақаны Мойон Çурун дөврүндә дөвләтин әсасынı оғуз тайфалары тәшкил едирди. Онлар татар тайфалары илә бирләшәрәк Мойон Çура қаршы дөйүшләрдә мәғлүб олмушдлар. Бу мәғлүбийyәтдән сонра оғузларын қәрбә көçү бәшләмиш вә бу көç IX әсрин орталарына қәдәр давам етмишди. Онлар Мәркәзи Асиянын шимал вә мәркәзи районларында мәскунлашmışдылар [1].

Оғузларын IX–X әслрләрдә мәскунлашдықлары соғрафи әрази онларә инкышәф етмиш мәлдарлық вә мөвсүми көçәриләклә мәшғүл олмаға имкан ярадырды. X әср әрәб мүәллифи İбн Фәдланә гөрә оғуз әяанлары бөйүк һейван сүрүләринә малик идиләр. Mahmud Qaşqarlı вә Мәсуди һәм дә отурақ оғузлар барәдә мәлумат верирләр. Хәзәр вә Арал дәнизи, еләцә дә Сыр-дәрья çайы сахилндә яшәяан оғузлар балықçылық, бәзиләри примитив тохуцүлүк, халчаçылық, мисгәрликлә мәшғүл олур, қайық дүзәлдә билирдиләр. Сәнәткарлық тикарәтин инкышәфинә сәбәб олурду. Оғузлар өз өлкәләринә тахил, парча, иститот, кишмиш, қоз-фındық гәтирирдиләр. Дигәр өлкәләрә қойун дәриси, әт, мал-қара, һәм дә әсир дүшмүш дөйүшçүләри қул сифәтиндә сатырдылар.

Оғузларын өлкәси, шәһәрләри вә қалалары һаққында унікал мәлумат әрәб сәyahәтçиси İдрисинин (1100–1165) «Kitabi rucar» әсәриндә топланmışдыр. Балхәш гөлүнүн сахилләриндә яшәяан дөйүшкән оғузлары İдриси ханқа-оғузлар, өлкәләрини Ханқакәнд, X әсрдә Çу çайынн вадисини вә Талас çайы боуы Алатауда мәскунлашан оғузлары хандақилар адландырır. О қейд едир ки, бу оғузларын бәшçисы Çу çайынн сағ сахилндә Хиям қаласындакы иқамәтгәһиндә яшәйир. İдриси қейд едир ки, бу өлкә мүнбит торпақлардан ибарәтдир, ат, дәвә вә қойун сүрүләринә маликдир. Оғузлар қойун дәриси илә дөшәнмиш yurtларда яшәйирлар. İдриси дейир ки, yalnız Сыр-дәрьянын ашағы ахарында мәскунлашан қисмән отурақ оғузларын даими яшәйиш мәнәтәқәләри олмушдур.

Мәсудийә гөрә X әсрдә оғузларын көчләри Уралдан ашағы Волқаяа қәдәр узанырды.

X әсрдә оғузларын әсас шәһәрләри Сыр-дәрьянын ашағы ахарларында yerләшән Yangikәnd, Xora вә Cәnd шәһәрләри иди. XI әсрдә оғузларын сиyasi мәркәзи Cәндә кеçмиш вә шәһәрин ады илә Арал дәнизи Cәнд дәнизи адланырды. IX–X әслрләрдә оғузларда тайфа қәбилә қурулушунун бәзи элементләри өзүнү сакламышды. Hәр бир оғуз өз қәбиләсинин сойкөкү илә таңиш иди. M.Қaşqarlıнын сөзләринә гөрә бир-бири илә растлашан оғузлар сорушурдылар: «Hансы бойдәнсан, көкүн кимдир?». Оғуз қәбиләләри вә сойлары тайфа бирликләриндә бирләшәрәк ону «ил», онун бәшçиларын «илхан», «илбәши», «илик» адландырдылар.

IX–XI әслрләрдә оғузларда орта нәсил әсас иди. Нәсил патриархал аиләләрә бөлүнүрдү ки, онларын да бәшнда аилә бәшçисы, мүлкүн вә мал-қаранын сахibi olan киши дурурду. Hәр бир нәслин, бөйүк

ailənin fərqləndirici nişan-möhürü var idi. O, «damğa» (tamqa) adlanırdı. Damğalı mal-qaranı oğurlayan şəxs ələ keçəndə onu ölüm cəzasına məhkum edirdilər. X əsrdə oğuzlarda qan düşmənçiliyi mövcud idi.

Oğuz cəmiyyətinin yuxarı təbəqəsini bəy adlandırılan adlı-sanlı adamlar təşkil edirdilər. Onlar böyük heyvan sürüsünə və əmlaka malik olmaqla ətraflarında boyuk hərbi dəstə saxlayırdılar. Müflisləşmiş həmqəbilələri bəyin ətrafında toplaşaraq, onun sədəqəsi ilə yaşayırdılar.

İbn Fədlanın dediyinə görə quzlar (oğuzlar) loğmanları yüksək qiymətləndirir, hər dəfə onları görəndə təzim edirlər. Bu loğmanlar (şamanlar) onların canlarının və əmlaklarının taleyini həll edənlərdir.

X əsrdə Sırdərya oğuzlarının məliyi köçəri həyat keçirərək Sır-dəryada yerləşən iqamətgahına yalnız qışda qayıdırdı. Bununla yanaşı, oğuz əyanları ticarət vasitəsilə oturaq əhali ilə bağlı olaraq pul-əmtəə münasibətlərinə daxil olmuşdular. Oğuz əyanları digər türklərdə olduğu kimi xan titulu (tayfa və qəbilə başçısı) və tərhan titulu (adlı-sanlı adam) daşıyırdılar. imtiyazlı sinfə həm də varlı tacirlər və şamanlar (ara həkimləri, sehirbazlar) daxil idilər.

Oğuzların ölkəsindən keçib Volqa Bulqariyasına gedən ibn Fədlan (X əsr) müasir Qazaxıstanın şimalında, cənubi Uralda qoyun dərisi ilə örtülmüş alaçıklarda yaşayan çöl köçərilərinin (oğuzların) miskin həyat sürdüklərini, heç kimə itaət etmədiklərini, yalnız öz ağsaqqallarına ehtiram etdiklərini, Tenqri allahına səcdə etdiklərini və dua edərkən nəzərlərini səmaya dikərək «Bir tenqri» dediklərini qeyd etmişdir. Oğuzlar ölümdən sonra o dünyadakı həyata inanırdılar, dəfn mərasimini və qaydalarını özlərinəqədərki digər türklərdə olduğu kimi keçirirdilər.

Oğuz aristokratiyası irsi idi. Səlcuqlarda aristokratik həyat təzi irsən ötürülürdü. IX-X əsrlərdə istismara məruz qalan təbəqə qullardan, bəyə tabe edilən həmqəbilələrindən, əsir düşmüş, qula çevrilmiş insanlardan ibarət idi.

Oğuzlarda patriarxal quldarlıq mövcud idi. Bəzən qul sosial nərdivanın ən yüksək pilləsinə qalxırdı. Belə qullar idarəetmədə, məmur və drujinaçı kimi çalışırdılar. Qullar oğuzlarda təsərrüfatda işlədilən ucuz qüvvədən daha çox xaricə satılan mal kimi istifadə edilirdi. Müxtəlif təbiət fəlakətləri nəticəsində bütöv bir nəsil və qəbilə əmlakını itirir və öz bəyindən asılı vəziyyətə düşürdü.

Oğuz bəyləri IX-XII əsrlərdə köhnə tayfa qəbilə başçısı olmaqla tayfa və qəbilənin bütün idarəetmə fəaliyyətini öz əllərində cəmləşdirmişdilər. Bəy titulundan başqa, bəylərbəyi, tümən bəyi, boy bəyi və uluq bəyi (ulu bəy) titulları da vardır. «Oğuznamə» də deyilir ki, uluq bəy titulu xüsusi xidmətlərə görə Böyük xan tərəfindən verilirdi. Bəyin titulu irsi idi və onun böyük oğluna keçirdi [5].

Oğuz əyanları iqtisadi cəhətdən ticarət vasitəsilə oturaq əhalinin məskunlaşdığı vilayətlərlə bağlı idilər. Oğuz cəmiyyətində IX-X əsrlərdə bir neçə kateqoriya asılı əhali ilə yanaşı cəmiyyətin əsasını təşkil edən azad icmaçılar çoxluq təşkil edirdilər. Azad icmaçılar icmada cəmlənsələr də, həmçinin fərdi təsərrüfatı vardı. Tədricən feodal münasibətləri yaranmağa başlayırdı. Öz nüfuzunu gücləndirmək və əhali üzərində hakimiyyətini möhkəmləndirmək üçün oğuz əyanları X əsrin əvvəllərində, böyük feodal əyanı olan Səlcuq isə X əsrin axırında islam dinini qəbul etdi.

IX-X əsrlərdə oğuz tayfaları siyasi cəhətdən birləşməmişdilər. «Türkmənlərin şəcərəsi» əsərində göstərilir ki, IX-X əsrlərdə oğuzlarda 3 birlik mövcud idi. Bu birliyin birinin başında yazır, II birliyin başında qayı və bayat, III birliyin başında salur tayfası dayanırdı. Bu əsas tayfalara həmçinin bir neçə zəif, ikinci dərəcəli tayfalar da birləşirdi. Yazır tayfa birliyi Xəzər dənizi sahillərində yerləşirdi. Qayı və bayat Şimali Qazaxıstan, yaxud Mərkəzi Asiya mənşəli idilər. Salur birliyi Sır-dəryanın sahillərində məskunlaşmışdı. Sonralar «Türkmənlərin şəcərəsi» əsərində deyildiyi kimi, II və III qruplar birləşmiş və bu birləşmiş qrupun başında qayı tayfasından olan xan durmuşdu. Çox güman ki, buna görə də mərkəzi Sır-dəryanın aşağı axarlarında yerləşən güclü, siyasi birlik meydana gəlmişdir.

IX-XI əsrlərdə oğuzların siyasi təşkilatlanmasının əsas məsələlərini öyrənərkən ortaya çıxan ən böyük sual onlarda dövlətin yaranması dövlətin olub-olmaması məsələsidir. IX-X əsrlərdə oğuz tayfalarının ictimai quruluşunun müxtəlif səviyyəsi, sinfi münasibətlərin formalaşması və sinfi mübarizənin meydana gəlməsi əsas verir ki, oğuzlarda erkən feodal dövlətinin mövcud olması barədə fərziyyə irəli sürək. Oğuzların siyasi təşkilatlanmasında, o cümlədən Sırdərya oğuzlarında dövlət strukturunun elementlərini müşahidə etmək olar. Oğuzların başında «Yabqu», yaxud «Cabu» adlandırılan başçı dururdu. Orta əsr müəllilləri onları türk oğuzlarının məliyi, yaxud sadəcə məlik adlandırırdılar. Yabqu titulu X əsrin əvvəllərində Samanilər sülaləsindən olan yerli hakimlərin ərəb xəlifəsi ilə münasibətdə aldıkları əmir tituluna bərabər idi. Əbülqazinin sözlərinə görə, salur və qayı tayfalarının birləşməsinə qədər «türkmən çarları» yaxud başçıları xalq tərəfindən seçilirdilər. Lakin birləşmədən sonra vəziyyət dəyişdi. Yabqu vəzifəsi onun nəslində irsən keçən vəzifəyə çevrildi. Baxmayaraq ki, hər yeni yabqu tayfa əyanları tərəfindən seçilərək xalq yığıncağında təsdiq edilirdi, yabqu hakimiyyəti nəsildə böyük vəliəhdə-oğula, yaxud qardaşa irsən ötürülürdü. Maldar köçərilərin adətinə görə atanın əmlakının varisi kiçik oğul idi. Oğuz cəmiyyətində yabqunun böyük xanımı-xatun mühüm rola malik idi.

Sırdərya oğuzlarının məliyi X əsrdə paytaxt rolu oynayan Yanğıkənd şəhərini özünə qış iqamətgahı seçmişdi. Yabquyla yanaşı oğuzlarda yabqunun qohumlarının, o cümlədən nüfuzlu bəylərin və sərkərdələrin daxil olduğu Əyanlar Şurası, bundan başqa Xalq Məclisi mövcud olmuşdur. Mənbələrin məlumatına görə IX-X əsrlərdə oğuzlarda idarəetmə aparatı və daimi vergilər vardı.

Dövlət quruculuğunun mühüm hissəsi ordu idi. Oğuzların ordusunun əsasını kütləvi şəkildə toplanan tayfa-qəbilə üzvlərindən ibarət xalq dəstələri təşkil edirdi. Hər bir azad oğuz silah daşımali və müharibələrdə iştirak etməyə borclu idi. Ayrı-ayrı oğuz tayfaları 10-20 minə qədər süvari vermək qabiliyyətində idi. Bundan başqa, hər bir xan və bəy özünün şəxsi drujinasına malik idi. Yuxarıda söylənilən mülahizələr deməyə əsas verir ki, oğuzların Sır-dərya qruplaşması X əsrdə erkən feodal dövləti idi. «Türkmənlərin şəcərəsi» mənbəsində qayı tayfasına mənsub 15 nəfər Yanğıkənd hakiminin adı çəkilmişdir [3].

Oğuzların din xadimləri də var idi. X əsrdə onlar şamanlara səcdə edirdilər. Oğuzların içərisində islam dininin yayılması prosesi hələ VIII əsrdə başlamışdır. İslamın qəbul edilməsi

ilə oğuzların varlı təbəqəsində müsəlman dininin xadimləri yarandı. Mavər-ün-nəhrin şimal sərhədlərində məskunlaşan oğuzlar arasında bu proses ilk dövrlər çox ağırlı gedirdi. Oğuzların qərb qolunda yeni din rəğbətlə qarşılanmadı.

Samanilər dövlətinin sərhədləri boyunca məskunlaşan şərq oğuzlarında isə islam dinini müvəffəqiyyətlə yayılırdı.

Oğuzların xarici siyasəti barədə müəyyən məlumatlar var. X əsrə mənsub tarixi əsərlərin müəllifləri qeyd edir ki, oğuzlar Mərkəzi Asiyanın əkinçilik vilayətlərinə fasiləsiz yürüşlər edirdilər. Oğuzlarla Xarəzm münasibətləri hələ uzaq keçmişdən çox gərgin idi. Xəzərlərlə münasibətə malik olan Xarəzm oğuz torpaqlarının xəzərlər, yaxud rus knyazı tərəfindən tutulmasına yol vermək istəmirdi. Artıq Xarəzm ordusu Xəzər qoşununun tör-töküntüləri ilə birləşib oğuzlar üzərinə yürüş etmək məqsədilə hərəkətə gəldi. Nəhayət, Xəzər dövlətinin böyük hissəsi Xarəzmə, bir hissəsi rus dövlətinə keçdi. Oğuzlar Volqa sahilində möhkəmləndilər. 985-ci ildə Kiyev knyazı Vladimir türk oğuzlarla bərabər Volqa boyuna yürüş edərək Kama bulqarlarına güclü zərbə endirmişdi.

Oğuzların yüksəlişi uzun çəkmədi. Oğuz cəmiyyətində Yabqu ilə Sırdərya əyanları arasında yavaş-yavaş artmaqda olan narazılıq münaqişəyə çevrildi. Ayrı-ayrı oğuz qruplaşmaları arasındakı narazılıq X əsrdə Yangikənd yabqusunun kimak tayfasının başçısı, öz tərəfdarları ilə bərabər yabquya qarşı üsyan qaldırmış Səlcuqla toqquşmasına səbəb oldu. Feodal tayfa əyanlarının separat hərəkəti nəticəsində Sırdərya oğuzlarının tayfa birliyi yavaş-yavaş dağılmağa başladı.

Fərziyyələrə görə oğuz dövləti təqribən 1000-ci ildə süqut etmişdir. Buna səbəb kimi, həm də kuman tayfa birliyinə daxil olan qıpçaqların (kumanların) oğuzlara etdikləri həmlələr göstərilir. Mahmud Qaşqarlının XI əsrdə tərtib etdiyi xəritədə qıpçaqların Oğuz çölünü və Sırdəryanın aşağı mənəsbini zəbt etdikləri göstərilir.

Yabqu dövlətinin süqutundan sonra oğuzların çoxsaylı hissəsi (uzlar) Qara dənizin şimalından qərbə doğru hərəkət etdi, digər hissəsi (səlcuqlar) Cəndə gələrək oradan Xorasana getdilər. Qalan oğuzların Manqışlaqda Qaracıq dağları ətrafında və Sırdərya boyunca kəndlərdə yaşamaqda davam etmələri məlumdur.

IX-XI əsrlərdə türklərin Mərkəzi Asiyadan qərbə köçünün böyük dalğasında iştirak edən xalqlardan biri də göytürklərin tərkibində olmuş peçeneqlər idi. Mahmud Qaşqarlı peçeneqləri oğuzların bir qolu kimi təqdim edir. Bizans imperatoru Konstantin Porfirogentos qərbə çəkilən peçeneqlərin bir hissəsinin oğuzlarla birləşdiyini qeyd etmişdir. Müasir qaqauzlar (Moldovada) oğuzların və qıpçaqların varisləri sayılırlar.

ЛИТЕРАТУРА

1. Амрахов М., Сафаров П. История тюркских народов. Баку; АДПУ, 2017, 734 страницы.
2. Мухтарова А. История тюркских народов (древность и средневековье). Баку; Издательство «Адилоглу», 2008, 448 с.
3. Оздак Рафиг. Золотая книга турка / Р. Оздек; преобразователи. Н. Ягублу, Л. Шукуроглу; изд. Г. Алиев, Т. Керимли Книга II.- Баку: Язичи, 1993.- 232 с.
4. Гурбанов Р. История тюркских народов. Учебник. Часть I. Баку; Издательство «Университет Иктисад», 2010, 162 с.

5. Сулейманова С. История тюркских народов (с древнейших времен до наших дней). Перевод с русского. Баку; «Наука и образование», 2011, 352 с.
6. Фарук Шумер. Огузы: их история, эпосы организации. Перевод с турецкого: Рамиз Аскер. Баку: Язичи, 1992. 432 с.
7. Зеки Велиди Тоган А. Введение в общую историю Турции. Стамбул: Эндерун, 1981.
8. Справочник по тюркскому миру, том первый, история географии, Анкара: турецкая культура. НИИ, 1992.

REFERENCES

1. Amrahov M., Safarov P. History of the Turkic peoples. Baku; ADPU, 2017, 734 pages.
2. Mukhtarova A. History of Turkic peoples (ancient and middle ages). Baku; Издательство «Adiloglu», 2008, 448 с.
3. Ozdak Rafiq. Golden book of the Turk / R. Ozdek; transformers. N. Yagublu, L. Şukuroğlu; izd. G. Aliyev, T. Керимли Книга II.- Baku: Yazhichi, 1993.- 232 с.
4. Gurbanov R. History of the Turkic peoples. Textbook. Part I. Baku; Издательство «Universitet İktisad», 2010, 162 с.
5. Сулейманова С. History of the Turkic peoples (from ancient times to our days). Translation from Russian. Baku; «Science and education», 2011, 352 p.
6. Farouk Schumer. Oguz: their history, epics of organizations. Translation from Turkish: Ramiz Asker. Baku: Yazhichi, 1992. 432 p.
7. Zeki Velidi Togan A. Introduction to the general history of Turkey. Istanbul: Enderun, 1981.
8. Справочник по тюркскому мир, том первый, история географии, Ankara: турецкая культура. НИИ, 1992.

Əhmədova Şəhla Müzəffər qızı

Sumqayıt Dövlət Universiteti,
Tarix coğrafiya fakültəsi.
Sumqayıt şəhəri, Azərbaycan Respublikası
muzeffomer71@gmail.com
ORCID:0000-0002-1835-3061

QARAXANLILAR DÖVLƏTİ

Xülasə. «Qaraxanlılar dövləti» mövzusunun tədqiqatına cəlb etməkdə əsas məqsəd türk soylu xalqların dövlətçilik tarixi haqqında yeni fikir və mülahizələr yürütmək olmuşdur. Yəni qədim dövlətçilik ənənələrinə malik türk soyları ən qədim sivilizasiyaların sahibi olmaqla bərabər eyni zamanda dünya tarixinin gərdisinin dəyişmələrinin də iştirakçıları olmuşlar. Bu fikrimizə misal olaraq böyük hun köçlərini göstərə bilərik. Təsədüfi deyildir ki, Qaraxanlı dövlətini quran türk soyları da «hun» adlandırdığımız türk boylarındandırlar. Qaraxanlıların mənşəyi probleminə gəldikdə məqalədə göstəriləni kimi fikir etibarlı ilə alimlər bir neçə qrupa bölünürlər. Türk tarixçisi Mahmud Kamaloğlunun araşdırmalarına görə aşağıdakı fərziyyələr irəli sürülməkdədir. Məqalədə həmin fərziyələr nəzərdən keçirilmişdir, araşdırılmışdır.

1. Uyğur fərziyyəsini irəli sürən tədqiqatçılar J. Dequignes, J. H. Kloros, J. P. Abel Remusat, X. M. Qrehn, J. Reinaud, H. Vamber, V. Radlof və J. Markvard 2. Yağma fərziyyəsini irəli sürən

tədqiqatçılar. V.Minorski,Faruk Şumer,Reşat Genc.3.Karluk fərziyyəsi irəli sürən tədqiqatçılar F.Qrenard, D.Xavannes, M.Fuat Köpürlü.4.Karluk-Yağma fərziyyəsi M.F.Köpürlü.5.Çığıl fərziyyəsi V.Bortold6.Hakanlılar fərziyyəsi Z.V.Toğan.7.Türkişlər Fərziyyəsi Sadəddin Göməc.

Qaraxanlılar haqqında ilk elmi fikirləri Jozef.De Kuyqnese (1721-1800) aiddir. Bu tanınmış türkoloq 1756-1758 ci illərdə yazmış olduğu çoxcildli əsərində Qaraxanlılardan bəhs edərək «Türküstan Uyğurları»-deyə adlandırmışdır. Daha sonralar C.J.Torinberq (1807-1877) və B.Dorn (1805-1881) «İlek» ilik xanlar adını işlətmişlər.

Türk tədqiqatçısı Rəşad Gənc Qaraxanlıların mənşəyi barəsində rus şərqşünas tarixçiləri V.V. Bartoldun,V.Minorski və türk tarixçisi F.Şumerin fikirlərinin daha doğru olduğunu iddia edir.Belə ki,yuxarıda adları çəkilən tədqiqatçılar Qaraxanlı dövlətinin uyğur türklərinin bir qolu olan yağmalar tərəfindən qurulduğunu qeyd etmişlər.

Qaraxanlı dövləti Qərbi və Şərqi türküstanda 840 və 1212 ci illərdə mövcud olmuş türk dövlətidir. İtil Bulqar dövlətinin süqutundan sonra qurulmuş bu türk dövlətinin tarixdə yeri,təsir dairəsi və türk mədəni irsinə töhvələri böyük olmuşdur. Bu türk dövlətin « Qaraxanlı» adı bu dövləti quran sülalə adlarında tez tez işlədilən və«gücülü,qüvvətli «anlamını verən «Qara «kəlməsinə görə verilmişdir.

Belə ki,bu adı ilk dəfə rus şərqşünası V.V.Qriqoriyev 1874 cü ildə bu dövlət haqqında yazdığı məqalədə işlətmişdir və bundan sonra bu ad elmi ədəbiyyatda yayılmışdır

Açar sözlər: Qaraxanlı, türk, Türküstan, Karluk, Mavarunnəhr.

Аннотация. Главной целью исследования темы «государство Караханидов» было проведение новых представлений и рассуждений об истории государственности тюркских знатных народов, иными словами, тюркские роды с древними традициями государственности были владельцами древнейших цивилизаций и в то же время были участниками изменений в ходе мировой истории.В качестве примера на наш взгляд можно показать великие переселения гуннов.Неслучайно тюркские роды основавшие Караханское государство также являются от тюркского племени, которое мы называем «гунны». Относительно проблемы происхождения караханцев, как показано в статье, ученые разделились на несколько групп. Согласно исследованиям турецкого историка Махмуда Камалоглу, выдвигаются следующие гипотезы. В статье эти предположения были рассмотрены и исследованы.

Исследователи, выдвинувшие уйгурскую гипотезу Дж. Декинъ, Дж. Х. Клорос, Дж. П. Абель Ремюсат, Х. М. Грен, Дж. Рейно, Х. Вамбер, В. Радлоф и Дж. Марквардт 2. Исследователи, выдвинувшие гипотезу ягма. В. Минорский, Фарук Шумер, Решат Генж 3. Исследователи, выдвинувшие карлукскую гипотезу Ф. Гренар, Д. Ксаваннес, М. Фуат Кёпурлю 4. Карлук-Ягма гипотеза М. Ф. Кёпурлю 5. Чигильская гипотеза В. Бортольд 6. Гипотеза Хаканлылара 3. В. Тогана 7. Турецкая гипотеза Сададдина Гомека.

Жозеф де Кюигнес (1721-1800) имел первые научные представления о Караханидах. В своем многотомном труде, написанном в 1756-1758 годах, этот известный тюрколог упомянул

караханский народ и назвал его «туркестанскими уйгурами». Позднее К. Дж. Торинберг (1807-1877) и Б. Дорн (1805-1881) использовали имя «илекских» мозговых ханов.

Турецкий исследователь Рашад Гандж о происхождении Караханидов, российские историки-востоковеды В.В. Бартольда, В.Минорского и турецкого историка Ф.Сумера более верны мнения, так как упомянутые выше исследователи отмечали, что государство Караханлы было основано уйгурами, ветвью уйгурских тюрок.

Караханидское государство — тюркское государство, существовавшее в Западном и Восточном Туркестане в 840 и 1212 годах. Это турецкое государство, возникшее после падения государства Волжских Булгар, имело большое место в истории, сферу влияния и вклад в турецкое культурное наследие. Название этого турецкого государства «Гараханлы» было дано благодаря слову «Черный», которое часто употребляется в названиях династий, основавших это государство, и означает «сильный, крепкий».

Так, это название впервые употребил русский востоковед В. В. Григорьев в своей статье об этом государстве в 1874 г., после чего это название получило распространение в научной литературе.

Ключевые слова: карахани, тюрки, туркестанцы, карлуки, маваруннахры.

Abstract:

The main goal is to explore «The state of the Karakhanids» who was the Turkish noble peoples, Re-investigating the traditions of statehood into research and conducting new ideas and considerations. In other words, Turkic clans with ancient traditions of statehood were the owners of the oldest civilizations and at the same time they were participants in the changes in the course of world history. The Turkic clans that founded the Karakhan state are also from the Turkic tribes we call «Huns». Regarding the problem of the origin of the Karakhanians, as shown in the article, scientists are divided into several groups. According to the researches of the Turkish historian Mahmud Kamaloglu, the following hypotheses are put forward: 1. Researchers who put forward the Uyghur hypothesis. 2. Researchers who put forward the looting hypothesis. V. Minorski, Faruk Shumer, Reshat Genj. 3. Researchers who put forward the Karluk hypothesis. F. Grenard, D. Xavannes, M. Fuat Köpurlu. 4. Karluk-Yaghma hypothesis. M.F. Köpurlu. 5. Chigil hypothesis V. Bortold 6. The hypothesis of the Hakanites. Z.V. Togan.

Turkish Hypothesis. Sadeddin Gomec.

Joseph De Kuygnes (1721-1800) had the first scientific ideas about the Karakhanids. In his multi-volume work written in 1756-1758, this well-known Turkologist mentioned the Karakhan people and called them «Turkistan Uighurs». Later, C.J. Torinberg (1807-1877) and B. Dorn (1805-1881) used the name «Ilek» for the marrow khans.

According to another Turkish historian Osman Turan, the state established by the rulers ruling in East Turkestan and Mavaraunnahr in the 10th-13th centuries was called Turkic

The Karakhanid state is a Turkish state that existed in Western and Eastern Turkestan in 840 and 1212. This Turkish state, which was established after the fall of the Itil Bulgarian state, had

a great place in history, sphere of influence and contributions to the Turkish cultural heritage. The name «Karakhanlı» for this Turkish state is one of the names of the dynasty that founded this state. It is given because of the word «Black» which is used quickly and means «strong, strong».

So, this name was used for the first time by Russian orientalist V.V. Grigoriyev in his article about this state in 1874, and after that this name was spread in scientific literature.

I would like to mention one important point that the Karakhanians was the first Turkic state to accept Islam and spread it over large areas. They created the most beautiful examples of Turkish Islamic culture.

Keywords: Karakhanli, Turkic, Turkestan, Karluk ,Mavaraunnahr

Giriş. Azərbaycan ictimai fikrinin görkəmli nümayəndələrindən biri Əli bəy Hüseynzadə yazırdı ki, «Türklər səhnəyi tarixiyəyə miladi İsadən 2000 il əqdəm çıxıb, o vaxtdan bəri cinsən və lisanən müxtəlif və mütəəddid təsirata məruz qalmışlar, olduqlarından bu gün hər tərəfdə şəklən, cinsən və lisanən qayət müxtəlif bir qövmdür. [3, s. 45]

Tarixin müxtəlif dövnlərində onlarla türk dövlətləri dünya siyasi səhnəsində öz sözünü demiş, qüdrətini göstərmişdir. Müəyyən fikirlərə görə tarix boyu 113 və ya 118 türk dövləti olmuşdur. [2, s. 21] Onlardan 15-i imperatorluq, 38-i böyük dövlət, 34-ü bəylik, 4-atabəylik, 18-i xanlıq, 6-sı isə respublika olmuşdur. Elmi metodik tədqiqata cəlb edəcəyimiz Qaraxanlılar dövləti də öz dövrünün, yəni IX-XIII əsrlərin qüdrətli bir türk dövləti olmuşdur. [1, s. 245]

Tarixşünaslıq və Qaraxanlı adının mənşəyi. Qaraxanlılar dövləti Qərbi və Şərqi türkcəstanda 840 və 1212 ci illərdə mövcud olmuş türk dövlətidir. İtil Bulqar dövlətinin süqutundan sonra qurulmuş bu türk dövlətinin tarixdə yeri, təsir dairəsi və türk mədəni irsinə töhvələri böyük olmuşdur. Bu türk dövlətinə «Qaraxanlı» adı bu dövləti quran sülalə adlarında tez tez işlədilər və «gücülü, qüvvətli» anlamını verən «Qara» kəlməsinə görə verilmişdir. Belə ki, bu adı ilk dəfə rus şərqşünası V.V. Qriqoriyev 1874 cü ildə bu dövlət haqqında yazdığı məqalədə işlətməmişdir və bundan sonra bu ad elmi ədəbiyyatda yayılmışdır.

Lakin, tarixi Türk, Ərəb və Fars qaynaqlarında bu dövlətin adı «İlek xanlar», «Türkcəstan uyğurları», «Türkcəstan xaqanları», «Han oğulları», «Tonqa», «Toqan» əl-Xaqaniyyə», «əl-Xaniyyə, əl-i Afrasiyab», «Nebire-i Efrasiyab» «Tobkaç» və ya «Tonqaç» (türkcədən güclü, qüvvətli) adları ilə də diqqət çəkmişdir.

Qaraxanlı sülaləsinin mənşəyi barədə də müxtəlif fikirlər mövcuddur.

Türk tarixçisi Mahmud Kamaloğlunun araşdırmalarına görə aşağıdakı fərziyyələr irəli sürülməkdədir: 1. **Uyğur fərziyyəsini** irəli sürən tədqiqatçılar. J. Dequignes, J. H. Kloros, J. P. A bel Remusat, X. M. Qrehn, J. Reinaud, H. Vamber, V. Radlof, və J. Markvard 2. **Yağma fərziyyəsini** irəli sürən tədqiqatçılar. V. Minorski, Faruk Şumer, Reşat Genc. 3. **Karluk fərziyyəsi** irəli sürən tədqiqatçılar. F. Qrenard, D. Xavannes, M. Fuat Köpürlü. 4. **Karluk-Yağma fərziyyəsi**. M. F. Köpürlü.

5. **Çığıl fərziyyəsi** V. Bortold 6. **Hakanlılar fərziyyəsi**. Z. V. Toğan. 7. **Türkişlər Fərziyyəsi**. Sadəddin Göməc. [5, s. 45-46]

Qaraxanlılar haqqında ilk elmi fikirləri Jozef.De Küyqnese (1721-1800) aiddir. Bu tanınmış türkoloq 1756-1758 ci illərdə yazmış olduğu çoxcildli əsərində Qaraxanlılardan bəhs edərək «Türküstan Uyğurları»-deyə adlandırmışdır.

Daha sonralar C.J.Torinberq (1807-1877) və B.Dorn (1805-1881) «İlek» ilik xanlar adını işlətmişlər.İlik adı ən çox Mavəraünnəhr Qaraxanlı xanlarına işlədilmişdir ki,bu xanlar da əsasən Xaqanın əmrinə tabe şəxslər idilər.[5,səh 21]

Digər bir türk tarixçisi Osman Turana görə X-XIII yüzilliklərdə Şərqi Türküstan və Mavəraünnəhrdə hökm sürən hökmdarların qurduqları dövlət Ali-i Afrasiyab» adlanmışdır.

Hadvard Ukrayna Tədqiqat İnstitutunun yaradıcısı və ilk direktoru olmuş tarixçi Omelyan Pritsak Qaraxanlıların Karluk kökənli olmalarını iddia edirdi.Türk tədqiqatçısı Rəşad Gənc Qaraxanlıların mənşəyi barəsində rus şərqşünas tarixçiləri V.V. Bartoldun,V.Minorski və türk tarixçisi F.Şumerin fikirlərinin daha doğru olduğunu iddia edir.Belə ki,yuxarıda adları çəkilən tədqiqatçılar Qaraxanlı dövlətinin uyğur türklərinin bir qolu olan yağmalar tərəfindən qurulduğunu qeyd etmişlər. [4,səh. 8]Əlavə olaraq bu dövlətin qurulmasında çiğil və arqlar kimi türk boylarının adları da çəkilir.Ötükəndəki Uyğur dövlətinin 840 cı ildə Qırğızlar tərəfindən yıxılmasından sonra uyğur türklərinin bir qolu və ya onlara bağlı bir toplum olan yağmurlar qərbə doğru köç etmişlər.Kaşğar bölgəsinə gəlmiş,burani Karluklardan almış və özlərinə yurd etmişlər. Daha sonra Balasaqun bölgəsinə ələ keçirmişlər.

Yuxarıda bəzi tədqiqatçıların işlətdiyi «İlek»,»ili»,»ilig» kimi ifadələrin V.Eberharda görə eyni olduğu söylənilir.Yəni bu ifadə «Qara « titulundan aşağı titula malik xanlara xitabən işlədilirdi.G.Klauson isə qeyd erirdi ki,»İlig» elə Kraldır.Ən yüksək rütbədir.[7,səh 22]

Traixi ədəbiyyatda «Qaraxanlı» adını ilk işlədən rus şərqşünas tarixçisi V.V. Qriqoryev yazır ki,onun bu adı işlətməsinə səbəb görkəmli Osmanlı müəllifi Münəccimbaşı Seyid Dədə Əfəndinin «Camud Düvel» və ya «Sahaifül-Əhbər»əsərində Qaraxanlılardan bəhs edərək ilk olaraq Satuk Buğra xanı tanıdıkən «Satu Kara Han « adlandırması olmuşdur.[4,s.23]

Dövlətin yaranması. Qaraxanlıların ilk hökmdarı hesab olunan Bilgə Gül Qədr xanın 819 cu il tarixindən Mavəraünnəhrdə hakimiyyətdə olduğu qeyd edilsə də sultanlığı və fəaliyyəti haqqında heç bir bilgi əldə edilməmişdir.Onun iki oğlu Bəzir Arslan və Oğulçaq Qədir xan Qaraxanlı dövləti tarixində ən önəmli adlardandırlar. Bazır Arslanın oğlu Satuk Buğra Qara xan isə xüsusilə önəmli isimlərdəndir.

Satuq Buğra Qaraxanilərə sığınmış Əbu Nasir adlı bir Səmani şəhzadəsi ilə birləşərək islamı qəbul etmişdir. [5, s.47]. Onun müsəlman olmasını əmisi Oğulcaq Qədir xan da yaxşı qarşıladı,hətta təşviq etdi [6,s.71]. Satuqla birlikdə xalqdan müsəlman olanlar çoxaldı və bu vəziyyət Satuk Buğranı gücləndirdi.Şərq ərəzilərinə hakim olmaq üçün müsəlman könüllülərdən ibarət bir ordu yaratdı,yürüşə başladı.Aral gölü və Xəzər dənizi arasında yaşayan Oğuz türkləri də müsəlman oldular.Bu Satuk Buğranı daha da möhkəmlətdi.

Qeyd edək ki,Türklərin İslam dini ilə ilk qarşılaşması Hz.Omərin dönəmində olmuşdur.Qədim Türklərin sitayiş etdikləri Göy Tanrı vahid dini etiqad olmuşdur.Lakin sonralar bir çox türk soyları Buddizm, Zərdüştlük, Xristianlıq, Musəvilik və s dinlərə etiqad etmişlər.Lakin türklərin

islamı tezliklə qəbul etmələrinin əsas səbəbi özlərinin də yeganə inam mənbələri olan Göy Tanrıya sitayişdən irəli gəlirdi.Çünki,inanca görə Göy Tanrı da,Tək olan Allah da hər şeyə qadir olan əbədi qüvvə idi [8 səh. 616-617].

Burada bir məqam da vardır ki,İslamda «cihad» və Göy Tanrı dinində «cahan hakimiyyəti» anlayışı biri birinə bənzəyirdi.Yəni.cihada çıxan şəxs axirətdə mükafatlandırılması və daimi olması anlayışı ilə, axirətdə daimi cahan hakimiyyəti anlayışı eynilik təşkil edirdi.

Qeyd edim ki,İslamı toplum şəkildə qəbul etmiş ilk türklər Volqa bulqarları yəni,İtil Ural türkləri olmuşdur.Bulqar xanı Almış təkə islamı qəbul etməmiş, 921 ci ildəXəzər türklərindən Baştonu Abbasi xəlifəsi Əl-Müqtədirin yanına göndərərək dini öyrətmək üçün ülamə və məscid tikə bilən memarlar istəmişdir. Xəlifə onun istəyini yerinə yetirmiş,din xadimlərindən və məscid –came tikə biləcək memarlardan ibarət bir qrup göndərmişdir.Türk tarixçi yazarı Rəfik Özdək qeyd edir ki, Almış xan islamı qəbul etdikdən sonra Cəfər adını götürmüşdür [7,s. 4.].

Fəqət Bulqarlar dövlətinin ömrünün az olması,onlar arasında dinin daha geniş yayılmamasına səbəb oldu.Bulqarlardan fərqli olaraq Qaraxanilər islamı daha geniş ərazilərə yaya bilmiş və dövlətlərini möhkəmlədə bilmişlər.Ümumiyyətlə,islam dini ilk olaraq ərəb cəmiyyətində bərqərar olsa da onu türklər daha çox yayıb,yaşatmışlar.Çünki,türklər bu dini təkə din kimi deyil,eyni zamanda ilahi mistik bir elm kimi qəbul etdilər.

Qaraxanilərin İslamı asanlıqla qəbul edib,yaymalarını yaradan bir sıra şərtlər var idi.Belə ki,Satuk Buğra xan Səmanilərin yaxınlığında hakimiyyətə mənsub olduğu üçün İslam haqqında bilgi sahibi idi.Həmin vaxtı Uyğur dövlətinin (744-842) dövlətinin süqutu dövrü idi və bir çox türk boyları Orta Asiyaya doğru hərəkət etmiş və Karluk,Yağma,Çiğil boyları başda olmaqla İslam dinini qəbul etmişdilər.Artıq X əsrdə İslam dini bütün Fərqanədə hakim din idi.

Hərbi siysi baxımdan güclənən Satuk Buğra əmisi Oğulcaq Qədirlə siyasi mübarizədə qalib gəldi və hakimiyyəti ələ keçirdi..Dövlətin ərazisində islam dinini vahid din elan etdi və 944 və ya 945 ci ildə müsəlman adı olan Əbdülkərim adını almışdır.Türklərə islamı gətirdiyi üçün onun haqqında qaynaqlarda «Mücahid» və ya «Qazi « adları çəkilmişdir. Satuq Buğra xan 959 cu ildə öldü.

Satuq Buğra(Əbdülkərimdən) sonra oğlu Bəytaş Arslan xanın,bəzi mənbələrdə Musa Bəydaş (müsəlman adı Süleyman) dönəmində dövlətin bütün əhalisi demək olar ki,müsəlmanlığı qəbul etmişdir.

Qeyd edilir ki,200.000 çadırlıq bir türk toplumu müsəlmanlığı qəbul etmişdir [4 səh,10].

Bu hadisələrdən sonra Qaraxanilər Mavarünnəhr bölgəsində hakimiyyəti ələ keçirmək məqsədi ilə Səmanilərlə,Xorasanı ələ keçirmək üçünsə Qəznəvilərlə mübarizəyə başladılar. Müsəlman Qaraxanlılar dövlətinin ərazisi günü gündən genişlənirdi. Qaraxanilər 992 ci ildə Qərbdə tənəzzül dövrü yaşayan Samanilər dövlətinin üstünə hücumla keçdilər.Onlar arasında **Xərçəng** adlı yerdə döyüş baş verdi,Samanilərin öz adamlarından Əbu Əli və Faiqin Qaraxanilər tərəfinə keçməsi döyüşün taleyini həll etdi.Qaraxanilər qələbə çaldılar.996 cı ildə Qaraxanilər yenidən Səmanilərin ərazisinə hücum edib Amudəryadan Şimaldakı əraziləri ələ keçirdilər. 999 cu ildə Qaraxanlı Əbu Nəsr Əhməd Buxaraya girdi. Daxildən də zəifləyən Samanilərin sarayında

ixtişaş baş verdi və hökmdar Mənsur ibn Nuhu tutub gözlərini çıxartdılar. Bundan bir qədər sonra isə Nəsir ibn Əhməd Buxaranı tutmaqla Samanilər dövlətinin varlığına son qoydu. Abbasi xəlifəsi onu islam hökmdarı kimi tanıdı. Bütün Mavəraünnəhr bütünlüklə Qaraxanlıların əlinə keçmişdi.

Qaraxanilərin rəqib dövlətlərindən biri də Qəznəvilər dövləti idi. İlk vaxtlarda hər iki dövlət Samanilərin ərazilərinə iddialı idilər. Lakin Qaraxanilərin Səmanilərin varlığına son qoyub, möhkəmlənməsindən sonra aralarında dostluq münasibətləri yaranmışdı. Qaraxanlılarla Qəznəvilər arasında bağlanmış müqaviləyə əsasən Amudərya çayı iki dövlət arasında sərhəd hesab edilirdi. Mahmud Qəznəvi Qaraxani xanzadəsi ilə evlənmişdi.

Qaraxani dövlətində Xaqanlıq taxtına Qara xan sülaləsindən olanlar gəlir, Satuk Buğra xanın siyasətini yeridirdilər. Mahmud Qaşqarlıının məlumatları əsasında demək olar ki, Qaraxanilər dövləti şimal şərqdə Balxaş, Sasıq kuk yəni, Sarı Göl və Ala Kul istiqamətində sərhədlərini Mərkəzi Tyan-Şanda və Qazaxıstan ərazisində möhkəmlənmiş və qərbə doğru hərəkət etmişlər. [3, s.190] Qaraxanilər dövlətinin siyasi həyatında ağ rəngin xüsusi yeri var idi. Bu rəngə onlar ululuq, ədalət və böyüklük simvolu kimi baxırdılar. Dövlət adamları, sərkərdələr və yüksək rütbəli hərbiçilər seçilmək üçün ağ rəngdə üst geyimi geyirdilər.

Qaraxanilər hakimiyyətə gəldikdə Orta Asiyada yerlərdə idarəetməni karluk və çiqil tayfaları edirdilər. Onlar Qaraxanilərə eyni mövqe göstərərək yenə də idarəetmədə qalmışdılar. Türk dövlətləri idarəçiliyi ənənəsinə uyğun olaraq dövlətin torpaqları «Şərqi Xaqanlıq»ı və «Qərbi Xaqanlıq»ı adı ilə ikiye bölünmüş və Qərb xaqanlığı Şərq xaqanlığına tabe edilmişdi. Şərqi yəni Ulu Xaqanlıq Buğra xanlarda, Qərbi xaqanlıq isə Arslan xanlarda idi. 1024-1025 ci illərdə Qərb xaqanlıığında hakimiyyətə gəlmiş Əhməd Arslan xan XI əsrin ortalarına doğru Ulu Xaqanlığı ələ keçirmişdi. Şərqdə hakimiyyət İbrahim Tağman Buğra xanın əlində idi. Ulu xaqanlıq üstündə iki qardaşın arası dəydi və Xaqanlıq yalnız idarəçilikdə deyil siyasi baxımdan da ikiye bölündü. Beləliklə, 1042 ci ildə Qərbi və Şərqi Qaraxanilər biri birindən ayrıldılar və iki dövlət halına gəldilər.

Balasaqun (Balasaqun şəhər deməkdir) şəhəri **Şərqi Qaraxanilərin** hərbi siyasi mərkəzi, Kaşkar isə mədəni dini mərkəz idi. Şərqi Qaraxanilər Talas, Yeddi Su, Ceyhunun şərq, Şərqi Fərqanənin bir qismi, Şaş, İsficab ilə Cünqariya çöllərinə, İrtiş çayına və cənubda Təhləməkan ərazisinə qədər uzanırdı və Hoton 1043 cü ildə Bulqar ilə Balasaqun şəhərlərində yaşayan 10.000 çadırdan ibarət bir türk toplumu müsəlman olmuşdur. Şərqi Qaraxanlı dövləti yenə də qədim türk ənənəsinə görə Şərqi və Qərbi olmaqla iki idarə formasına ayrıldı. Balasaqunda oturan şəxs Ulu Xaqan sayılırdı. Yardımcı xaqan isə bəzən Talas, bəzən Kaşğar şəhərində əyləşirdi.

Şərqi Qaraxanilər dövlətini həmişə adil və dindar hökmdarlar idarə etmişlər. Hökmdarlar bilik və sənət adamlarını qoruyur, islamiyyəti yaymağa çalışırdılar. 1090 ci ildə Səlcuq sultanı Məlik Şah Şərqi Qaraxaniləri özünə tabe etdi. Onlar 1115 ci ildə yenidən müstəqillik qazansalar da bu dəfə də qaraxitay tayfalarının hücumlarına məruz qaldılar. 1130 cu ildə Balasaqun qaraxitayların əlinə keçdi. Daha sonra ölkəyə Çingiz xanın hücumları başladı və 1211 ci ildə Kaşğar şəhəri monqolların əlinə keçdi. Şərqi Qaraxanlı dövləti süqut etdi.

Qərbi Qaraxanilərin paytaxtı əvvəlcə Özkənd sonra isə Səmərqənd şəhəri olmuşdu. Bu dövlət də Şərqi Qaraxanilər kimi orta əsrlərin feodal monarxiyası idi. Dövlətin ərazisi Fərqanənin bir hissəsi, Fərab və paytaxt Özkənd bölgələrini əhatə edirdi. Yradımçı xan isə Buxarada əyləşirdi. Qərbi Qaraxanilərin ilk hökmdarı I Məhəmməd 1041-ci ildən 1052-ci ilə qədər dövləti idarə etdi. Onun dövründə əsl qüvvət sahibi Səmərqənddə əyləşib ölkəni idarə edən I İbrahim idi. 1052-ci ildə I İbrahim təkbaşına hakim oldu. O, Səmərqəndə getmədi. Beləliklə, ölkənin paytaxtı tezliklə Səmərqənd oldu. I İbrahim Qərbi Qaraxanilərin ən tanınmış hökmdarlarından olmuş və Tamğac Buğra Qara xan əbu İsa İbrahimm adı ilə tarixdə qalmışdır. O, məmləkətdə əmin-amanlıq yaratmış, xalqını rifahə çatdırmışdır. Onun dövründə məmləkətdə qiymətlər sabit qalar, heç bir məmur özbaşınalıq etməzdi [9, s. 90].

Dövrünə görə Şərqi ən qüdrətli dövləti olan Səlcuqlar 1089-cu ildə Qərbi Qaraxaniləri dövlətini özlərindən asılı vəziyyətə saldılar. 1141-ci ildə Səlcuqlar qaraxitaylara məğlub oldular. Qərbi Qaraxanlı dövləti Qaraxitayların hakimiyyəti altına keçdi. Qaraxitayları isə Xarəzmşah Əlaəddin Mahmud məğlub etdi. O, Səmərqənddə oturan son Qaraxanlı xanı Osman xanı da ortadan qaldırdı. Beləliklə, 1212-ci ildə Qərbi Qaraxanlı dövləti yıxıldı.

Qeyd: Şərqi və Qərbi Qaraxanilər dövlətlərindən əlavə Mərkəzi Özkənd olmaqla daha bir Qaraxanlı dövləti yaranmışdır ki, bu dövlətlə bağlı məlumatlar çox azdır. Hətta 1212-ci ildən sonra tamamilən kəsilməkdədir [1, səh. 11].

Mədəniyyəti. Qaraxanilər ilk böyük Türk İslam dövlətini qurduqları kimi, İslam türk mədəniyyəti, sənət və ədəbiyyatının da ilk nümunələrini yaratdılar.

Bu ədəbi nümunələr sırasında Qaraxanlı dövlətinin qurucusu Satuk Buğranın İslamı qəbul etməsindən və dinsizlərlə savaşından bəhs edən 135 səhifəlik «Satuk Buğra xan dastanı», məsnəvi şəkildə yazılmış, 6645 beyitdən ibarət, İslam dövrü türk ədəbiyyatını ən böyük əsəri olan Yusif Xac Hacibin «Qutadqu bilik» əsəri, bütün türk dünyasının ensiklopediyası adlandırılmağa layiq Mahmud Kaşğarının Divani lüğəti türk» əsəri, Xoca Əhməd Yasəvinin «Divani hikmət» əsərləri o dövrün məşhur əsərlərindəndir.

Nəticə olaraq qeyd edək ki, Qaraxanilər dövlətinin yaranması həm türk dünyası, həm də İslam aləmi üçün mütərəqqi bir hadisə idi. Belə ki, türklərin İslamı qəbul etməsi ilə türk demokratiyası, türk azad fikri İslam cəmiyyətinə də sirayət etdi. Türk İslam mədəniyyətinin ən gözəl əsərləri yarandı. Təfəkküründə məzhəb ayrılığına və fanatizmə yer olmayan türklər İslamı təkcə bir din kimi deyil, ilahi bir elm kimi qəbul etdi. 17 böyük imperiyanın qurucusu olan türklərin vətən anlayışı yerlə göy arasındadır. Bu anlayışlar türklərin təmsalında İslam aləminə yeniliklər, mədəni inkişaf, vahid inkişaf gətirdi. Türk dünyasının böyük alimi Mahmud Kaşğari qeyd edirdi ki, «Türklərin dilini öyrənin, çünki onların hakimiyyəti uzun sürəcəkdir [9, s. 57].

ӘДӘБИYYAT

1. Ahmet Turan Yüksel »İlk Müsliman-Türk Devletlerinin, Siyasi, Kültürel ve Medeniyet Tarihi Üzerine 129 s. «Selcuq universitesi, İlahiyat fakültesi dergisi. .2001
2. Çiğir Doğu Zorlu «Türk devletleri tarihi « 389 s.Ankara 2015
3. Əli bəy Hüseynzadə Seçilmiş əsərləri. 286 s.Bakı-2007.
4. Əsməd Muxtarova. Türk xalqları tarixi» Adiloğlu. 508 s.Bakı:2010.
5. Hüseyn Tekinoğlu « ilk müslüman türk devleti Karahanlılar.» 408 s.Ankara 2015
6. Hüseyn Tekinoğlu « Hun türkləri « 421 s. Ankara 2017
7. Hüseyn Tekinoğlu « Selçuklu tarihi « 444 s.Ankara 2015.
8. 8 .Özaydın,Türklerin İslamiyeti,280 s. Ankara: 2002.
9. Refik Özdek «Tükün Qızıl kitabı « 367 s. Bakı: Yazıçı, 1991

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахмет Туран Юксель «О политической, культурной и цивилизационной истории первых мусульманско-турецких государств» 129 с. «Журнал Сельчукского университета, факультет теологии. .2001
2. Чигыр Догу Зорлу «История турецких государств» 389 стр. Анкара 2015 г.
3. Избранные произведения Али бека Гусейнзаде. 286 с. Баку-2007.
4. Асмәд Мухтарова. История тюркских народов» Адылоглу. 508 с. Баку: 2010.
5. Гусейн Текиноглу «первое мусульманское тюркское государство Караханидов». 408 стр. Анкара, 2015 г.
6. Гусейн Текиноглу «Гуннские тюрки» 421 с. Анкара 2017
7. Гусейн Текиноглу «История сельджуков» 444 стр. Анкара 2015.
8. Озайдин, Ислам тюрков, 280 с. Анкара: 2002.
9. Рефик Оздек «Золотая книга Тюкуна» 367 стр. Баку: Язичи, 1991.

LITERATURE

1. Ahmet Turan Yüksel «On the Political, Cultural and Civilizational History of the First Muslim-Turkish States» 129 p. «Journal of Selcuk University, Faculty of Theology. .2001
2. Çiğir Doğu Zorlu «History of Turkish states» 389 p. Ankara 2015
3. Selected works of Ali Bey Huseynzade. 286 pp. Baku-2007.
4. Asmad Mukhtarova. History of Turkic peoples» Adiloglu. 508 pp. Baku: 2010.
5. Huseyn Tekinoglu «the first Muslim Turkish state, the Karakhanids.» 408 pp. Ankara 2015
6. Huseyn Tekinoglu «Hun Turks» 421 p. Ankara 2017
7. Huseyn Tekinoglu «History of the Seljuks» 444 pp. Ankara 2015.
8. Özaydin, The Islam of the Turks, 280 p. Ankara: 2002.
9. Refik Ozdek «The Golden Book of Tükün» 367 p. Baku: Yazichi, 1991

Курбанова Д.А., к.искусств., Курбанов М.К.,
Туркменская национальная консерватория им. М. Кулиевой,
Ашхабад, Туркменистан, j_kourbanova@mail.ru

МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ОБЩЕТЮРКСКОГО НАСЛЕДИЯ В ТРУДАХ Е. ТУРСУНОВА

Аннотация. Многогранная исследовательская деятельность выдающегося тюрколога Едыге Турсунова связана с изучением процессов формирования истории, культуры и литературы казахского народа, а также многочисленных этносов, проживающих на территории Центральной Азии, Южной Сибири и Восточной Европы, объединяемых единым понятием общетюркского мира. Уникальная образованность и высочайшая духовная культура автора придают любому проявлению его мысли особую зримость и масштабность. Масштабность научного подхода, объем исследуемой проблематики, а также направления и методы научных изысканий Е. Турсунова служат фундаментальным источником знаний и стимулом для новых исследований, позволяя обнаружить параллели с другими культурами, в частности, с музыкально-поэтическим наследием туркменского народа.

Annotation. The multifaceted research activity of the outstanding turkologist Edyge Tursunov is connected with the study of the processes of formation of the history, culture and literature of the Kazakh people, as well as numerous ethnic groups living in the vast territory of Central Asia, Southern Siberia and Eastern Europe, and united by a single concept of the pan-Turkic world. The unique education and the highest spiritual culture of the author give any manifestation of his thought a special visibility and scale. The scale of the scientific approach and the scope of the issues under study, as well as the directions and methods of scientific research by E. Tursunov serve as a fundamental source of knowledge and an incentive for new research, and also allow us to find parallels with other cultures, in particular, with the musical and poetic heritage of the Turkmen people.

Едыге Турсунов – выдающийся тюрколог, автор многочисленных статей и монографий, получивших распространение далеко за пределами родины. Многогранная научная деятельность исследователя, основанная на постоянной жажде познания, сочетается с незыблемой верностью тому, что он считает жизненной правдой. Е. Турсунова можно назвать ученым-правдоискателем, уникальная образованность и высокая духовная культура которого придают любому проявлению его мысли особую зримость и масштабность. Все эти черты находят отражение в научных трудах исследователя.

Сфера профессиональной деятельности Е. Турсунова связана с изучением процессов формирования истории, культуры и литературы, прежде всего, казахского народа, но также и других этносов, проживавших на огромной территории Центральной Азии, Южной

Сибири и Восточной Европы, и объединенных понятием общетюркского мира. Опираясь на мифологические и религиозные представления древнейших этносов, Е. Турсунов кропотливо прослеживает процессы становления многоликого наследия тюрков, начиная с эпохи древних кочевников и до сегодняшнего дня. В частности, он пишет: «На протяжении трех тысячелетий существования кочевничества мировой исторический процесс протекал в условиях тесного взаимодействия и взаимовлияния кочевой и оседлой цивилизации. Поэтому историю Древней Греции, Лидии, Вавилона. Египта, Рима, древнего и средневекового Китая, Византии, Руси нельзя рассматривать в отрыве от истории кочевых народов Евразии и Африки, – она в равной мере является достоянием прошлого народов этих стран и тех кочевых народов, с которыми перекрещивались их исторические пути» [1, с. 99]. В качестве надежных источников информации используется первобытная мифология и эпос, героические песни, предания, сказки, жанры обрядово-бытового фольклора и т. д. Во всех исследованиях Е. Турсунова, будь то изучение генезиса бытовой сказки или выявление этапов формирования носителей фольклора, характеристика становления исторических периодов или описание культурных ценностей народа – везде доминантой проходит мысль о том, что история казахов – это органическая часть истории общетюркского мира, а искусство народа – это проявление жизни, а потому их изучение должно способствовать пониманию образа жизни как древнейших этносов, так и современников.

Началом сотворения тюркского мира предстала древнетюркская эпоха. Искусство явилось лучшим условием для раскрытия богатства человеческих возможностей и многообразия окружающего мира. Культура кочевых народов во все времена выступала посредником между странами Востока и Запада, синтезируя в себе качества обеих культур. «Нет сколько-нибудь серьезных социально-исторических событий, в которых бы активное участие не принимали племена и народности Казахстана, вошедшие впоследствии в состав казахского народа. Поэтому, освещая истоки становления казахской народной культуры нельзя обойти аналогичные процессы культурной жизни кочевых племен степей двух соседствующих континентов, прямо или косвенно повлиявших на этногенез казахского народа» [2, с. 12]. Тюркоязычные народы Евразии в течение веков имели общую историю и общую по происхождению культуру, ставшую сегодня их общим наследием. «Земля, на которой они жили в разное время, называлась разными именами: Тураном, Степью огузов. Дешт-и-Кипчаком, Туркестаном. Но, независимо от названия, всегда осознавалась единым и нераздельным целым – тюркским миром – и не различала детей разных тюркских народов. Их национальные культуры взошли их единой корневой системы, уходящей вглубь тысячелетий, и по-прежнему переплетаются стволами и кронами» [3, с. 23].

Выработанные веками в кочевом обществе принципы и нормы отношения друг к другу, к природе и т. д., исследователи определяют понятием традиции. Человечество бережно хранит память об эволюционном опыте народов, объединенных понятием тюркского мира, каждый период исторического развития которого становится новым витком художественного познания действительности. Специфика этнической культуры кочевников и механизм реализации ими жизненной энергии обусловлены «синкретичным состоянием

кочевого социума, в котором составляющие его компоненты (сфера производства семья, быт, социальные институты, мировоззрение и т.п.) настолько органически взаимосвязаны и взаимозависимы, что немислимо представлять структурно-функциональные характеристики каждого из них вне связи с другими элементами» [4, с. 46-47].

Изучая культуру тюрков, раскрывая причины ее зарождения и многовековой трансформации, Е. Турсунов преподносит это явление как целостный и системный феномен. Как справедливо отмечает доктор искусствоведения А.И. Мухамбетова, Е.Д. Турсунов и А.Б. Нурмуханбетов (авторы книги «Касиет. Сила Духа Великой Степи») в своем исследовании впервые уделяют внимание таким духовным феноменам степной культуры, которые «извне не наблюдаемы, а самими носителями – не осознаваемы. Все эти величайшие и древнейшие ценности народов Великой Степи авторами глубоко осознаны, точно вербализированы и систематически изложены» [5, с. 6].

Особняком в исследованиях Е. Турсунова стоит вопрос о глубоком взаимопроникновении кочевого и оседлого мира. Указывая на выработанные тысячелетиями специфические особенности кочевого и оседлого миров, автор выводит идею общности происхождения двух цивилизаций, вытекающих из синкретического охотничье-собирательного и скотоводческо-земледельческого укладов. По мнению ученого, элементы мира кочевья столь же прочно вплетены в структуру мира оседлости, сколько прочно влиты в структуру кочевого мира элементы культуры оседлых народов. Главным организующим фактором кочевнической литературы являются представления о времени и ритме эпохи, изменения которых влияют на трансформацию основных эстетических категорий народа.

Образцы общетюркского музыкально-поэтического творчества, взращенные на основе жизненного опыта безвестных авторов бескрайних степей и их нравственно-эстетических идеалов, предстают подлинными шедеврами человеческого гения. Множество параллелей с казахской культурой можно обнаружить в устно-профессиональном творчестве туркменского народа. Носителями музыкальных традиций в Туркменистане являются бахши; в зависимости от исполняемых жанров они классифицируются как инструменталисты (сазанда), певцы (багши) и исполнители эпических произведений (дестанчи) [6, с. 99]. Каждое направление характеризует свой репертуар и арсенал исполнительских возможностей. Бахши поют обо всем, в любое время, их песни звучат на семейных торжествах и всенародных праздниках, однако, с бытовыми обрядами и ритуальными церемониями они не связаны. В этом плане искусство бахши можно сравнить с казахской народной музыкой, которая, являясь устным творчеством, была явлением не только фольклорным, с его прикладной функциональностью. «В процессе многовекового развития в рамках включенного в быт музицирования у казахов сложилось инструментальное искусство, которое по общественной функции вышло за рамки прикладного» [7, с. 163].

Формы традиционного исполнительства у туркмен были также только сольными. Как отмечает А.И. Мухамбетова, порожденное условиями кочевого уклада сольное музицирование у казахов давало большой простор для выражения индивидуального, нежели

ансамблевые системы других народов. Неписанным дипломом народных бахши считалось *пата* (благословение), полученное от наставника. Ученик старался воспроизводить эпические произведения так, как перенял их от своего наставника. Для этого, наряду с сюжетом тщательно осваивались песни. «Эпическая песня выступает в качестве основы, фокусирующей в себе стиль и манеру исполнения конкретного бахши-дестанчи, а также характерные особенности всей школы эпического сказительства» [8, с. 268]. С получением благословения наставнические отношения не заканчивались. В дальнейшем на воспитанника возлагалась ответственность за поддержание авторитета своего наставника, поэтому он продолжал изучать репертуар своего мастера и прислушиваться к его советам. Обязательным условием наставнических традиций было совершение паломничества к местам захоронения легендарных покровителей музыки Ашык Айдын пира и Баба Гамбара. Данная традиция имеет место у большинства тюркоязычных народов, так как и органичное вписывание в ритуал гостеприимства выступления народных исполнителей. Ярко выраженная направленность традиции предполагает наличие аудитории, которая находится в активном «диалоге» со сказителем и по праву может называться «эпической». В неблагоприятные для воспроизведения эпических жанров исторические моменты именно эпическая аудитория становилась пассивным хранителем, фиксируя в своей памяти основные ее параметры.

Туркменские дестанчи являются продолжателями творческих традиций огузских озов. Одним из древнейших текстов, повествующих о происхождении огузских племен, считается древнеуйгурская рукопись «Сказание об Огуз Кагане» (Огузнама). В дальнейшем легенды о подвигах огузов легли в основу многих памятников литературного и народного творчества. Так, образцы героической поэзии содержатся в словаре среднетюркского языка «Диван лугат ат-Тюрк» Махмуда Кашгари (1073 г.), где автор перемежает лексические комментарии цитатами из народного творчества.

Выдающимся памятником средневекового огузского эпоса является и «Книга моего деда Коркута». В репертуаре туркменских дестанчи из племени *човдур* исполнение эпоса под названием «Горкут ата» бытовало до середины XX века. В отличие от поэтической структуры «Огузнама», цикл сказаний о Горкуте написан прозой с включением стихотворных строк. «Книга эта является записью и литературной обработкой эпических сказаний, слагавшихся и передававшихся в устно-поэтической традиции с IX по XV века. Этот замечательный памятник древней национальной культуры является в своем роде единственным отражением народного поэтического творчества тюркоязычных народов в столь отдаленную историческую эпоху» [9, с. 11]. Образ Горкута в эпосе синтезирует в себе функции певца (озана), мудрого старейшины (годжа) и советника, предвидящего будущее огузов (билгич). Однако, в целом в туркменской культуре функции вещего старца намного шире – Горкут ата принимает участие во всех эпизодах эпоса, он сказитель, сочиняющий повествования и передающий их последующим поколениям, а также создатель и покровитель музыки.

Ярким памятником в эпической сокровищнице тюркских народов является эпос «Гёроглы». «Необычайная распространенность сказаний о Кёр-оглы среди многих народов

Средней Азии, Кавказа. Сибири, Ближнего Востока и отчасти Европы, кажется, не имеет прецедента в героико-эпическом фольклоре» [10, с. 8]. В Туркменистане цикл сказаний об отважном герое Гёроглы сохранил живую исполнительскую традицию до наших дней. Сказители Дашогузской школы с большим воодушевлением исполняют эпос, особой популярностью среди слушателей пользуются главы «Рождение Гёроглы», «Хармандяли», «Безирген», «Старуха», «Женитьба Гёроглы», «Овез» и другие. Как и в эпосе «Гокрут ата», композиционная структура «Гёроглы» основана на чередовании полных энергии песенных разделов с захватывающими прозаическими эпизодами (*кысса*). Эта особенность характерна для большинства эпических жанров туркмен. Важной жанровой разновидностью туркменского эпоса является *айдышык*, представляющий собой построенные в состязательной форме вопросы и ответы «острые» диалоги главных персонажей сказания. Как известно, подобные музыкально-словесные поединки – неперенный атрибут искусства казахских акынов.

В эпических жанрах туркмен можно обнаружить «следы» древних верований населения бескрайних степей – это злые духи (дэв, пери, аждарха, шамар – черная змея) и добрые гении (птица Симург) [11, с. 19]. Бахши в глазах населения также обладал чудотворной силой. «Древний тенгрианский взгляд на обладателя творческого дара как на избранника духов, проводника высшей благодати, силы, красоты и мудрости был основой высочайшего, доходящего до обожествления статуса музыкантов в обществе» [12, с. 360]. Согласно народной традиции, сказитель в сознании людей обладал божественным даром слова, ниспосланным ему свыше, и имел магическую власть над духами-хозяевами местностей. Исполняемым им произведениям приписывалась магическая сила. Считалось, что за этот дар он, как и шаман, должен был испытать на себе все страдания людей. Представление о поэтическом вдохновении как о чудесном пророческом даре, порожденном внушением свыше, нашло отражение во многих произведениях туркменской литературы. В частности, получение благословения святых красочно запечатлено в стихотворении «Дуйш» («Сон») поэта-классика Махтумкули Фраги. Этапы становления народного бахши и момент чудесного овладения искусством пения описаны и в дестане «Неджеп оглан», где ярким эпизодом является айдышык молодого Неджеба с Ашык Айдын пиром, после которого наставник благословляет своего воспитанника на самостоятельный путь.

Много точек соприкосновения можно обнаружить, исследуя вопросы программности и мелодико-ритмического оформления народных песен и сазов. Так, особенностью туркменского дестанного исполнительства является использование одной и той же мелодической структуры (мелодии-темы) в различных песнях [13, с. 99]. То есть, исполнение различных эпических песен на одну и ту же мелодию – типичный прием для туркменских дестанчи. При этом, характер мелодии может не всегда совпадать с настроением персонажа эпоса, исполняющего данную песню. Близкую характеристику дает и А.В. Затаевич относительно казахских песен: «Конечно, с европейской точки зрения ее безразличный, если не безоблачный мажор и оживленный ритм совсем не вяжется с понятиями о муках голода

и о душевном и физическом изнеможении» [14, с. 11]. О подобных «несовпадениях» в традиционном музыкальном искусстве, свидетельствующих об особой музыкально-семантической системе национального музыкального языка, высказывался и исследователь Б.И. Каракулов [15, с. 206].

Как видим, методы научных изысканий Едыге Турсунова, масштабность и объем исследуемой им проблематики служат фундаментальным источником знаний и стимулом для новых исследований. Настало время для всестороннего изучения литературно-исторического и эстетического наследия ученого, аналитический ум и признанный авторитет которого привлекают к нему внимание все большего количества последователей. Высказывания исследователя отличаются пылкой убежденностью в соединении с искренней увлеченностью и влюбленностью в культуру обитателей Великой Степи, в ее богатейшее прошлое и уверенность в ее славном будущем. Степень погружения в богатейшие историко-культурный, философско-эстетический и литературно-просветительский пласты мироздания древних этносов способствовали формированию специфических методов исследования, в которых определяющим моментом стал посыл о единых корнях и великой силе духа степных народов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Турсунов Е. Единство эстетического опыта кочевых и нековевых народов // Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. – Алматы: Галым, 1993. – С. 94-127 (264 с.)
2. Акатаев С. О специфике культуры кочевья // Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. – Алматы: Галым, 1993. – С. 5-62 (264 с.)
3. Кадырбаев А. Кочевой мир великой степи на рубеже древнетюркской эпохи // Культура кочевников на рубежах веков (XIX-XX, XX-XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации (тезисы докладов международной конференции). – Алматы, 1995. – С. 22-24 (104 с.)
4. Алимбаев Н. Вопросы типологии традиционной кочевой культуры казахов // Культура кочевников на рубежах веков (XIX-XX, XX-XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации (тезисы докладов международной конференции). – Алматы, 1995. – С. 46-50 (104 с.)
5. Турсунов Е.Д., Нурмуханбетов А.Б. Касиет. Сила Духа Великой Степи. – Алматы: ОО «Улы Дала Элеми – Мир Великой Степи», 2013. – С. 6. (144 с.)
6. Гуллыев Ш. Туркменская музыка (Наследие). – Алматы: Фонд Сорос-Казахстан, 2003. – 208 с.
7. Мухамбетова А.И. Социальная музыкальная культура казахов в социальном контексте XX века // Аманов Б., Мухамбетова А. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – С. 359-389 (544 с.)
8. Курбанов М.К. Музыкальная драматургия туркменских эпосов и дестанов // Научные аспекты туркменского эпического искусства. – Ашхабад: TDNG, 2015. – С. 262-268 (360 с.)
9. Жирмунский В., Кононов А. От составителей // Китаб-и Дедем Коркут. – М.-Л.: АН СССР, 1962. – 359 с.
10. Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюркоязычных народов. – Москва: Главная редакция восточной литературы, 1968. – 300 с.
11. Короглы Х. Туркменская литература. – Москва: Высшая школа, 1972. – 287 с.
12. Мухамбетова А.И. Некоторые эстетические проблемы казахской инструментальной культуры // Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. – Алматы: Галым, 1993. – С. 160-188 (264 с.)
13. Курбанова Д.А. Музыкальное наследие туркмен. Жанры и форма. Латвия: Lambert Academic Publishing, 2018. – 200 с.
14. Затаевич А.В. 1000 песен и кюев казахского народа (под ред. И.К. Кожабекова). – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 496 с.
15. Каракулов Б.И. О своеобразии традиционной музыки казахов // Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. – Алматы: Гылым, 1993. – С. 188-207 (264 с.)

Кондубаева М. Р., д.пед.н., профессор,

ОЦ Sintrgy-білім,
Алматы, Казахстан,
azmary_k@mail.ru

КОМПЛЕКСНО-КОНЦЕНТРИЧЕСКИЙ ПОДХОД КАК БАЗОВЫЙ В СИСТЕМЕ СИНЕРГЕТИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ ТРЕХЪЯЗЫЧНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Едіге Даригулович Турсунов как автор холистической методологии, хотя он сам так её ещё не называл, внёс весомый вклад в дальнейшее развитие интереса к фольклору и стимулировал молодых учёных к исследованиям устного народного творчества, впервые разработав терминосистему для анализа тюркских сказок. Описанная им терминосистема дала возможность представить тюркскую сказку системно, комплексно: учёный представил мировому сообществу истоки духовной культуры тюркских народов с древнейших эпох. Отмечая 80-летие Е.Д. Турсунова как выдающегося литературоведа и фольклориста, следует оценить актуальность комплексно-концентрического подхода с системным анализом не только произведений устного народного творчества, но и как методологию для исследования произведений современных авторов, начиная с языка в лингвистическом, искусствоведческом, антропологическом и историческом аспектах [1].

Мы, педагоги, положительно оцениваем интересный феномен взаимовлияния методов исследования различных гуманитарных наук, в частности филологии и педагогики в творчестве его отца Д.Т. Турсунова и сына Едіге Даригуловича, так как у методов обучения и методологии исследования есть точки соприкосновения **в познании** предмета изучения.

Профессор Д.Т. Турсунов трепетно относился к своим сыновьям, радовался успехам и тяжело переживал, когда заболел его сын Едіге Даригулович. Будучи аспиранткой доктора педагогических наук, профессора Д. Турсунова, я поняла, что истоки методов исследования юбиляра в теории педагогики и частной дидактики внедрил его отец ещё в начале 60-х годов XX в.

В данной статье представлены аспекты развития теории Д.Т. Турсунова в трудах его аспирантов и последователей. Комплексно-концентрический принцип координации лексико-тематического материала в дидактике был впервые предложен профессором Т.Д. Турсуновым в 1962 г. Он писал: «В условиях национальной школы, в частности казахской, предполагается комплексное развитие всех видов речевой деятельности [2, 2]. Д.Т. Турсунов считал, что намечается общее направление, то есть тенденция, универсальности методики, принципов и методов: «имеется ввиду изучение системы языка в качестве лингвистической дисциплины и обучения языку и речи в устной и письменной форме в школе и вузе в соответствии с целями [3,2]. В общеобразовательной школе

полное игнорирование системы языка, т.е. грамматики, орфографии и пунктуации, и преподавание только коммуникативного аспекта привело к снижению читательской грамотности, мешало развитию логического мышления и становлению творческих способностей. Дальнейшее развитие идей Д.Т. Турсунова в дидактике и методике связаны с именами его аспирантов и последователей. Муханов К., Тусеева С.Т. и Кондубаева М.Р. продолжили научно-методическую работу как авторы по внедрению в учебный процесс комплексно-концентрического подхода в обучении второму языку. Идеи двуязычного и трёхязычного образования вместе с докторантами: Альметовой А., И.К., Кульгильдиновой Т.А., Исмаковой Б.С. и др. аспирантами – осуществила Кондубаева М. Р.

Понимание комплексно-концентрического подхода как холистического направления в образовании стало основой разработки и реализации в учебном процессе целевой модели готовностной двуязычной личности учителя-словесника [5,99-113]. Пример успешного опыта не только исследования, но и внедрения аспектов трёхязычного образования в исследованиях Кубаевой И.К. и Чан Динь Лама. Так, в начале 2000-х годов комплексно-концентрический принцип был реализован И.К. Кубаевой в учебнике «Казахский язык. Просто о невероятно сложном». Она следовала основному принципу координации языкового материала при решении вопроса об обоснованном отборе лексико-тематического материала для усвоения казахского языка на основе русского и английского иностранцами, Тексты отбирались по темам, содержащим фундаментальные понятия: бытие, существование, наличие; качество, движение, время, пространство и т.д. [5]. В отличие от некоторых псевдонаучных методических рекомендаций советских авторов мы опирались на результаты сопоставительно-типологического анализа и, обучая правильному произношению звуков казахского языка, предлагали задания, используя результаты контактирования языков с учётом транспозиции и интерференции, что было важно для начального уровня обучения взрослых. Учебник И.К. Кубаевой был спонсирован руководством компании Global, издан в типографии издательства «Атамура». Американские спонсоры были первыми из иностранцев, которые поддержали наш государственный язык, выучили его и увезли в США более 200 экземпляров книги, но тогдашний методист МОН не поддержала эту работу.

Логика зарождения новых концепций и теорий в языкознании была представлена в учебных пособиях «Интегральная технология обучения филологическим курсам» (2013г.) и «История лингвистических учений» [6]. Опираясь на теорию системности языковых единиц и описав по аналогии с теорией синергетики иерархичность институциональной системы образования, мы разработали следующую иерархическую модель смарт-целей образования (см.таблицу1).

ТАБЛИЦА 1. Иерархия уровней образования и текстов для развития навыков критического и креативного мышления

Как видим, для 7 уровней образовательной системы все тексты отбираются по сферам человеческой деятельности: бытовая, учебная, учебно-научная, социокультурная, а также по классам средней школы и с профессиональными текстами для колледжей, вузов. От низшего уровня к последующему тексты и термины соответственно усложняются.

Синергетическая методология последовательно изложена на русском языке в учебном пособии «Синергия методологии и интегральной технологии трёхязычного образования» [7]. На казахском и английском языках представлены те аспекты, которые были исследованы и внедрены на основе иерархии целей нашими аспирантами и коллегами в учебный процесс как в нашей стране, так и в КР и РФ.

Смарт-цель мы понимаем как иерархию результативных целей, реализующихся на различных этапах организации обучения. Слово *смарт* на английском означает умная, а иерархия в толковом словаре определяется как расположение частей или элементов целого в порядке от высшего к низшему, когда меньшая единица или категория входит в состав большей. Языковая личность рассматривается как модель совокупности способностей и характеристик человека, обуславливающая создание им речевых произведений (текстов),

которые отличаются степенью структурно-языковой сложности, глубиной и точностью отображения действительности, определенной языковой направленностью. Далее мы продолжили разработку смарт-моделей воспитания и обучения в интегральной технологии предметного обучения по концентралам, мы сформулировали синергетические принципы, соответствующие ключевым законам синергетики.

В таблице 2 представлена синергетическая методология с её принципами [7,18].

ТАБЛИЦА 2. Синергетические принципы трёхязычного предметного обучения

Холария	Темпоральность	Геопространственность	Эволюционность	Специфика дисциплины
1. Принцип контекстный. 2) комплексно-концентрически го отбора дидактического материала и 3) топологически правильного соединения простых структур в сложное целое.	4. Принцип ускорения темпа реализации задач по овла дению пространством взаимодействующих субъектов ключевыми действиями по саморазвитию.	5. Принцип обновления знаний и информации с IT технологиями для овладения пространством.	6. Принцип воспитания личности на общечеловеческих ценностях. Новое осмысление общедидактических принципов в условиях цифровой цивилизации.	8. Принцип учёта языковой материи языка или учебной дисциплины.

В таблице 2 первые три принципа связаны с разработкой и пониманием синергетической методологии в качестве новой теорией трёхязычного образования. В **нелинейной** системе образования (МОН, КазАПН, ОбЛУ, школа, учитель) разработку теории осуществляет автор теории и понимающий эту теорию преподаватель. А остальные принципы используются в учебном процессе, на лекциях, семинарах, практических занятиях, когда к работе подключаются педагоги и обучающиеся. Эта работа происходит в учебном классе, аудитории при реализации принципов, восходящих к таким ключевым законам синергетики, как темпоральность, пространственность и эволюционность.

Итак, мы разработали и внедрили с соавторами теорию и интегральную технологию полиязычного образования как науку, в которой целевая организация разделов: начиная со смарт-моделей, включая методологию, принципы, содержание и формы обучения, методы, приёмы и средства усвоения правил учебной дисциплины, – связаны на основе изоморфизма, т е идентичны для всех 7 уровней предметного обучения в соответствии с законами педагогики и дидактики. И это уникальность нашей теории.

В учебном пособии подробно расписана наша фрактальная дидактическая система интегральной технологии. В данной статье приведу только пример фрактального фрейма нашего ключевого принципа по саморазвитию созидательной личности. Реализуя задачи воспитывающего обучения, основанной на отборе текстов с общечеловеческими ценностями, являющимися ведущим фактором в формировании созидательной личности обучающегося, а не бездушного технократа. Дидактический материал отобран из профессиональных текстов и произведений классической художественной и учебно-научной литературы,

где сохранились тысячелетние духовные ценности народов изучаемых языков. Термин как языковая единица, например, концентр, а значение термина как единица памяти объясняется фреймом, то есть простыми словам в определённых рамках:

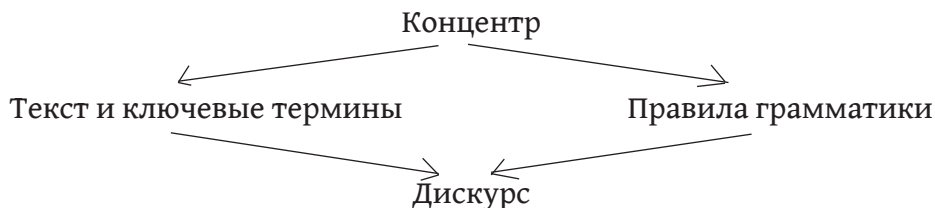


РИС 1. Фрейм термина концентр

Как видно из рис. 1., фрейм **концентр** как сложное понятие объясняется более доступными словами-терминами текст и грамматика. Они являются основой диалога и полилога в общении при сформированности дискурсивных профессионального навыков общения.

Ведущим методом в становлении личности является системное чтение текстов для восприятия духовных ценностей человечества. На казахском этот метод мы изложили так:

Кешенді әдіс қолдансаң,
Мәтінді оқып күн сайын,
Адамзаттық құндылық
Өз-өзіңе сіңіресің.

Юваль Ной Харари отмечает, что в условиях глобализма, когда развитые сверхдержавы диктуют миру свои ценности, волна национализма захлестнула мир и вывела его на первое место, несмотря на экологические, военные и техногенные угрозы. И он предупреждает: «Последствия будут гораздо хуже, в 1914 г. и 1939 г.» [8, 162]. «Между глобализацией и патриотизмом, продолжает Ю.Н. Харари, - нет никакого противоречия. Ведь патриотизм – это не ненависть к иностранцам. Патриотизм – это забота о соотечественниках. А в XXI в. **сотрудничать с иностранцами, просто необходимо** для того, чтобы должным образом позаботиться о соотечественниках, **поэтому хорошие** националисты теперь обязаны быть патриотами» [8, 163]. Чтобы мои коллеги поверили в новую парадигму педагогики, я попыталась синергетические принципы представить рифмованными:

Холария заңымен
Сандық заман қажетімен
Синергия бағытын
Жастармен біз талдаймыз.

<p>Темпоралды заңымен Кеңістікті меңгерсең, Сыңи ойлау үйренсең Түйін іспен, көмектес Бір-біріңе ықласпен.</p>	<p>Геокеңістік заңымен. Құзіреттіңді дамытып, Ақпарат пен жасанды Ақыл меңгерсең Өз тағдырың өзінде.</p>	<p>Эволюция заңымен Жаңалықты түсінсең Үстанымды жаңғыртып Біліктілік дамытып Қабылеттілік жетіледі</p>
---	---	--

Эмерджентность заңымен
Жасампаз тұлға ретінде
Жаңашыл шешіміміз
Қауіптерге жауап болып
Мақсатқа біз жетеміз

Как видим, на таблице 2 представлена синергетическая методология словами всемирно признанного Томаса Куна: «Под парадигмами я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений» [9,17]

Таким образом, комплексно-концентрический отбор учебного материала и принцип топологически правильного соединения простых структур в сложное целое и контекстный принцип обеспечили целостность теории возникновения новых свойств у целого и обусловили разработку новой парадигмы в педагогике и дидактике – синергетическую методологию и интегральную технологию. Перспективность холистического анализа текстов и в целом синергетического аспекта, заложенных Д. Турсуновым и Е.Д. Турсуновым, несомненно не только для филологии и истории, но и для других отраслей науки. «Если у будущего поколения отсутствует целостный мир, выбор будущего будет осуществляться случайным образом»

ЛИТЕРАТУРА

1. Турсунов Е.Д. Генезис казахской бытовой сказки (В аспекте связи с первобытным фольклором). – Алма-Ата: Наука, 1973. – 215 с.
2. Турсунов Д.Т. Методика русского языка. – Алма-Ата, 1964. – 267 с.
3. Турсунов Д.Т. О возможностях обучения русскому языку // Журнал «Русский язык в казахской школе». Алма-Ата, 1992, №3, С. 2-9.
4. Кондубаева М.Р. Научно-методические основы формирования культуры речи двуязычного учителя-словесника. Дисс. соиск. уч. степ. д. пед. н. – Алматы, 1995. – 360 с. Рукопись.
5. Кубаева Ираида. Казахский язык. Просто о невероятно сложном. – Алматы, 2003. – 458 с.
6. Кондубаева М.Р. Интегральная технология обучения филологическим курсам. – Алматы, 2012. Свидетельство о государственной регистрации авторских прав №836 от 20.06.2013 г.
7. Кондубаева М. Р. Қазақ тілін оқытудың әдіснамасы мен интегралды технологияның синергиясы. – Алматы: ИП «Балауса», 2022. Б. 3-176; Синергия методологии и интегральной технологии трёхязычного образования. – Алматы: ИП «Балауса», 2022. С. 176-332; Sinergy of Methodology and Integral Technology in Trilingual Education. Kazakh, Russian, and English language. – Алматы: ИП «Балауса», 2022. P. 333- 504. Co-authors: Kondubayeva M.R., Kuznetsova T.D. Ongarbayeva A. etc.
8. Харари Ю.Н. 21 урок для XXI в. – М.: Синдбад, 2022. – 416 с. ISBN 978-5-001-31-137-9.
9. Кун Томас. Структура научных революций / Пер. с англ. Т. Кун; Сост. В.Ю. Кузнецов. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 605 с. ISBN 5-17-010707-

Жанабаев К., к. ф. н.,

ВНС научно-исследовательского центра
казахского фольклора и литературы имени Жамбыла,
г. Алматы, Республика Казахстан,
e-mail: ovlur1963@mail.ru;

Мауленов А.А., д. ф. н., профессор,

директор научно-исследовательского центра
казахского фольклора и литературы имени Жамбыла,
г. Алматы, Республика Казахстан,
e-mail: almas.maulenov@gmail.com

Е. Д. ТУРСУНОВ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Аннотация. Предмет исследования – методологическое и научно-теоретическое наследие Е.Д. Турсунова – исследователя тюрко-монгольского фольклора и эпоса. Объект исследования – изучение ученым тюрко-монгольского фольклора и эпоса в аспекте их с типами носителей, с обрядом и ритуалом. Цель исследования – описать методологические подходы ученого, широту охвата и глубину поисков в выявлении им генетической истории типов носителей. **Задачи:** а) описать методы ученого; б) выявить специфику комплексно-концентрического метода; в) сравнить его с методами других исследователей; г) раскрыть значение ученого в исследовании казахского и тюрко-монгольского фольклора и эпоса. **Новизна исследования:** раскрыть эффективность Е. Турсунова в исследовании им устной индивидуальной поэзии, эпоса и фольклора тюркоязычных народов; использовать в анализе текстов устной поэзии тюркоязычных народов методы формульной устно-стилевой техники. **Основной тезис:** ученый раскрыл исторические пути формирования устных жанров и их носителей, выявил их специфику, связанную со статусом и социальными функциями. **Основной результат:** автор представил исторические пути развития казахского (и тюрко-монгольского) фольклора, начиная с эпохи палеолита. Им описаны древние типы носителей казахской устно-поэтической традиции, проведены их параллели с устной тюрко-монгольской исполнительской традицией, выявлена общая генетическая история тюркоязычных носителей. **Заключение:** устная традиционная поэзия, тюрко-монгольский эпос и фольклор обнаруживают свои общие древние органические связи, свое начальное единство. Устный поэтический текст – источник для реконструкции художественных форм и поэтического мышления древних посредников.

Ключевые слова: устная традиция; генезис; метод; жанр; жырау (певец); обряд; ритуал.

Общая характеристика. Когда мы говорим о научной классике, то имеем в виду те ее непреходящие ценности, которые стали для науки поворотными, судьбоносными. Такими образцами для казахской, тюрко-монгольской и мировой ориенталистики стали фундаментальные исследования Е.Д. Турсунова, в особенности его – «Генезис казахской бытовой сказки» и «Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері».

Последняя треть XX века отличалась системным кризисом советской, постсоветской и – затем быстро исчерпавшей себя европейской постмодернистской эстетики. Науку «не убеждали ни формальная, ни циклическая, ни спиралевидная модель исторического процесса, ни идеи линейного, поступательного прогресса культуры и просвещения» (Исмакова, <http://www.dslib.net/literatura-rosii/pojetika-kazahskoj-hudozhestvennoj-prozy-nachala-hh-veka.html>). В этих условиях возникла острая потребность вернуться к подлинным истокам национальной традиции, новым методам интерпретации устно-поэтической культуры родного народа.

Важное значение для национального самосознания того времени и для отхода науки от *центрированной идеологической* парадигмы имело в Казахстане второй половины XX века «движение шестидесятников», оказавшее большое влияние на искусство и гуманитарную науку конца 60-х, 70-х – начала 90-х. К этой когорте реформаторов-шестидесятников следует отнести оригинальное по своим подходам, фундаментальное по широте охвата и по глубине постижений научное творчество тюрколога-фольклориста Е.Д.Турсунова, заложившего новые теоретико-методологические основы в изучении устной традиционной поэзии казахов и тюрко-монгольских народов.

Актуальность темы. В монографии «Генезис казахской бытовой сказки (в аспекте связи с первобытным фольклором)» Е.Д. Турсуновым *впервые* поставлен вопрос о генетических истоках казахской бытовой сказки и о ее отношении к системе тюрко-монгольской сказочной традиции.

Ученый подробно рассмотрел религиозно-мифологические аспекты казахской сказочной традиции в прямой связи с традицией тюрко-монгольских народов, выявил происхождение сказочных жанров – бытовой, сатирической, волшебной, и – героического эпоса. Так, в параллели с общетюркскими сюжетами и представлениями им показано, что источником героического эпоса стала первобытная мифология, богатырская сказка, историческое предание и историческая песня, прошедшая через стадию обрядово-бытовой песни. Например, по мнению ученого, одной из форм обрядово-бытовой поэзии, из которой впоследствии развилась историческая песня, выступали хвалебные оды-мақтау, посвященные аруахам, духам погибших славных воинов (Турсунов, 1999: 240).

Актуально и то, что тюрколог в своем исследовании обратился к образу древнего старца Коркута – первого шамана и покровителя всех поэтов и музыкантов, который стал культурным достоянием многих тюркоязычных народов. Этот мифологический образ Е.Д. Турсунов представляет как многослойный, многозначный, сакральный. Новым и актуальным в науке стало определение ученым роли идеологии и институтов времени верхнего палеолита в становлении бытовой сказки. Им *впервые* сказано и о природе художественной

функции первобытной традиции, об особенностях путей формирования сказочного богатства тюрко-монгольских народов. Здесь, в исследовании генезиса казахской бытовой сказки, плодотворным предстал сравнительно-типологический метод.

Основным выводом «Генезиса казахской бытовой сказки» стало то, что генетические истоки казахской бытовой сказки в равной мере распространяются и на генетическую историю бытовой сказки в фольклоре родственных тюрко-монгольских народов (Турсунов, 2004: 13).

В другой монографии ученого – «Происхождение носителей казахского фольклора» – прослежены исторические пути возникновения, формирования и социальной специализации различных носителей устно-поэтической традиции, начиная со времени палеолита и до Новой эпохи. Важность этой фундаментальной работы для казахской гуманитарной науки вполне очевидна: впервые четко и по-новому автором была представлена вся богатая жанровая система казахского устного творчества, непосредственно исходящая из репертуара ее множества представителей, основными из которых предстали акыны, жырау, салы и сэри: так, эпос и толғау, исполнялся в основном певцами-жырау, айтыс, лирические песни, исполнялись акынами, а кочевой театр певцов-эксцентриков, салов и сэри, представлял своеобразную драму (трагедию и комедию). Вся система жанров казахского фольклора прослежена ученым в ее историческом развитии в прямой связи со специфическими особенностями и с историей каждого из создателей или исполнителей (носителей) устно-поэтической традиции. Эта исследование Е. Д. Турсунова – бесценный вклад в историю фольклористики, теорию литературы, этнографию Наблюдения показали, что чисто восточные, в особенности – поэзия тюркоязычных народов и казахская кочевническая, – в большей мере сумели сохранить свою изначальную, древнюю фольклорно-эпическую традицию и донесли до нашего времени наибольшее по количеству, объему и качеству число устных эпических и лирических памятников.

Е.Д.Турсунов более подробно конкретизирует мнение Е.М. Мелетинского о происхождении героического эпоса в связи с культом героя, как правило, родоначальника. Он пишет, что в эпоху неолита параллельно с формированием эпоса шло и формирование культа предков (аруахов) – но теперь уже *антропоморфного* покровителя рода, сменившего тотемного зверя и ставшего основным источником и образом для классического эпоса (Турсунов, 1999: 243).

Вначале это были песни о герое, в форме *посвящения* и *восхваления* (*арнау* и *мактау*) ему, – родовое наследие прежней тотемистической культуры, – а затем, с большим развитием слова и мышления, развились и получили самостоятельное развитие и другие жанровые формы – *заветы*, *поучения*, *размышления*, боевые песни, призывы в поход, прощания с родными местами (*өсиет*, *нақыл сөз*, *толғау*, *үндеу*, *терме*, *қоштасу* и т. д.) – так называемые жанровые *формы-вставки*, из которых впоследствии и сложилась, как показали О.А. Нурмагамбетова и Н.В. Кидайш-Покровская, и вся героическая поэзия, *жыр*, классический эпос (Нурмагамбетова, Кидайш-Покровская, 1975: 18). Для истории устной *авторско-индивидуальной* поэзии актуально и то, что автор связывает репертуар исполнителей

с их социальным статусом. Так, он говорит о роли жырау в жизни кочевого государства (ханства), о его высоком социальном статусе (советник хана и руководитель ханского совета), о его поэтическом облике, то есть о тех признаках и свойствах его художественного стиля, которые характеризуют его именно как певца данного типа. И речь здесь идет не только о социальных функциях певцов, но и о социальных функциях самих текстов. Автор исследовал своеобразные, специфичные пути происхождения и формирования самих носителей устной традиции. Так, эпическую традицию жырау он возводит к предсказателям и гадалкам *жауырынышы* и – к магической функции исполнения древнего героического эпоса, функции, известной нам по устной традиции других тюрко-монгольских и сибирских исполнителей, которых он представляет в сравнении и сопоставлении с казахскими певцами. Это ключевой аспект в понимании истории зарождения, формирования, развития, эстетической сущности и структурно-семантической специфики поэтической личности казахского певца и глубинных его связей с традицией тюркоязычных исполнителей в аспекте их непосредственной связи с *начальными основаниями* – мифом, обрядом и ритуалом.

Наиболее актуальным остается на сегодня освоение методологического и научно-теоретического наследия ученого-тюрколога, разработавшего и применившего впервые в казахской науке *комплексно-концентрический* метод исследования явлений фольклора и этнографии. Названный метод – основной в исследованиях ученого, но в единстве с другими методами он раскрыл самые широкие возможности в изучении древнейших фольклорно-эпических явлений, утверждая современный эпос и фольклор как *живую* словесно-музыкальную лабораторию казахского и всего тюркоязычного эпоса.

Степень научной разработанности.

Фундамент настоящего исследования составили как многочисленные статьи самого автора в отечественных и зарубежных изданиях, касающиеся проблем тюркского фольклора, мифологии и эпосоведения, так и его выступления на конференциях разного уровня.

Фундаментом для научных разработок Е.Д. Турсунова послужили работы его учителей, предшественников-классиков (А. Алекторова, И.Алтынсарина, М.О. Ауэзова, М. Бекимова, Ч. Валиханова, А. Васильева, Б.Даулбаева, А. Диваева, М. Дүйсенова, М. Ибрагимова, Б. Кенжебаева, В.Жирмунского, Х. Зарифова, Е. Исмаилова, А. Маргулана, А. Мелкова, М.Мирописева, О. Нурмагамбетовой, Н. Пантусова, Г. Потанина, Н.С.Смирновой, Д. Турсунова (отца ученого) и большого числа зарубежных ученых, труды которых стали сегодня классическим наследием фольклора и эпоса), а научную разработку самых разных направлений его исследования сегодня успешно осуществляют лингвисты, фольклористы, историки, этнографы и культурологи:

а) казахские: Б. Абылкасимов, С. Аджигалиев, С. Акатаев, У. Акберды, А. Аманжолов, М.М. Ауэзов, Ж. Бектуров, С. Елеманова, Т. Есембеков, А. Жаксылыков, К. Жанабаев, Ш. Ибраев, Ж. Каракозова, М. Кондубаева, М. Магауин, А. Мухамбетова, С. Мухашова, А. Наурзбаева, С. Негимов, К. Нурланова, М. Сембин, Н. Шаймерденова;

б) ученые стран СНГ: К. Аимбетов, М. Гоголева, П. Гринцер, Л. Гребнев, А. Гура, В. Жирмунский, Д. Зеленин, А. Калзан, Н. Кидайш-Покровская, Д. Куулар, З. Кыргыс, Кызласов, Е. Мелетинский, Г. Мальцев, Т. Милевский, М. Ондар, С. Орус-оол, Л. Потапов, Е. Ревуненкова, Г. Санжеев, П. Трояков, Л.Ю. Тугушева, А. Уланов, Т. Тюхтенов, Н. Шаракшинова.

Для нашей темы – формульный анализ казахской (тюрко-монгольской) – важное значение имеют труды зарубежных специалистов, работающих в русле устной теории Пэрри-Лорда: Arens W, Bailey J, Bascom W, Baumi F, Bridney D, Dundes A, Finnegan S, Foley J, Clifton A, Kongas E, Kunst T, Levinton G, Lord A., другие исследователи.

Цель исследования – описать методологические подходы ученого, представить широту охвата и глубину поисков в выявлении им генетической истории типов носителей и истории жанров устной поэзии.

Задачи: а) описать методы ученого; б) выявить специфику комплексно-концентрического метода; в) сравнить его с методами других исследователей; г) раскрыть значение ученого в исследовании казахского и тюрко-монгольского фольклора и эпоса.

Methodology. Наследуя историко-генетический опыт А.Х. Маргулана, Е. Исмаилова и Н. С. Смирновой, Е. Д. Турсунов первый в казахской фольклористике применил *комплексно-концентрическую* систему в исследовании фольклора и эпоса тюрко-монгольских народов, систему, предложенную его отцом, лингвистом, доктором филологических наук Даригулом Турсуновым для обучения русскому языку в национальной школе.

В своей капитальной монографии «Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері» ученый *впервые осветил* историю возникновения, функции, становления и формирования разных типов носителей устной традиции в прямой связи с их социальной историей (специализацией) и социальным статусом, исследовал их ритуально-магические основы, формы и целевое назначение их поэзии. Ученый первым в казахской науке показал, что носители даже одной и той же национальной поэтической традиции, отличаясь *своим* социальным статусом, *своими* социальными функциями и жанровым репертуаром, и, следовательно, *своим* определенным составом формул (традиционной устойчивой структурой) и художественно-определяющей системой, имеют и *свой* индивидуально-авторский, *неповторимый* «жанрово-стилевой регистр», что говорит о существовавшей с древних времен *авторской индивидуальной поэзии*. И в этом научном определении заложены многие актуальные вопросы, связанные с проблемой фольклора и авторства, сознательного и бессознательного в исполнительском искусстве, самих особенностей исполнения и сохранения, вопросы памяти, учителя и ученика, которые ставила и по-своему решала американская школа фольклористики Пэрри-Лорда.

Для пользы науки первостепенное значение имели смелый *конструктивный критицизм* и научная *объективность*, которые проявил молодой ученый в подходе к устоявшимся, давно утвержденным, привычным положениям.

Так, уже в Предисловии к первой монографии «Генезис казахской бытовой сказки» молодой ученый выбирает эпиграфом слова Л. Клейна: «Когда в науке наталкиваешься

на взгляд, столь широко признанный и прочно укоренившийся, что принимается почти уже всеми без доказательства, полезно вернуться к его истокам и посмотреть, каковы были те доказательства, которые когда-то ввели его в научный оборот и придали вес. Способны ли они выдержать критическую проверку, оправдано ли доверие, которым данная концепция пользуется? Итоги такой проверки могут быть неожиданными».

Как видим, суть научных изысканий ученого Е. Турсунова выражена в *строгом отношении* к первоисточникам и аргументам, в *критическом осмыслении* того, что уже устоялось и не вызывает сомнений. Так, в «Генезисе казахской бытовой сказки» им не только подробно представлена оригинальная концепция формирования сказочных жанров казахского (тюрко-монгольского) фольклора, но имеет место и критика традиционной, «внешне законченной» и «логичной» концепции знаменитого Ф. Буслаева. Она заключается в том, что бытовая сказка, якобы, вышла из мифологического эпоса и имеет *более позднее происхождение*. Анализируя подход Буслаева, Е Турсунов допускает иронию, что «для утверждения мнения о позднем происхождении бытовой сказки *нет никаких оснований*, кроме самой идеи позднего происхождения этой жанровой разновидности сказки» (Турсунов, 1999: 244). В другой монографии «Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау» Е.Т.Турсунов убедительно показал, что процессы сложения и изменения родового культа (смена тотемического зверя антропоморфным героем) шли параллельно со сложением самого героического эпоса (*ода* в честь героя или вождя) (Турсунов, 2017: 51). В структуре самого этого процесса, как архаического, связанного с культом зверя-покровителя, так и героического, воспевающего вождя, уже был заложен элемент жанра – жанра *мадақтау* (хвалебной песни как зверю-покровителю, так и герою-родоначальнику).

Сравнительно-сопоставительный метод ученый применил в I-ой главе «История возникновения типа жырау» в коллективной монографии, изданной в рамках проекта «Жырау: функции, статус, культура, мировоззрение (Е. Турсунов, А. Жаксылыков, А. Наурзбаева, К. Жанабаев, У. Акберды, 2017: 325). Свое исследование он проводил в рамках *комплексно-концентрической методологии*, где наиболее важные аспекты генезиса жанров и их носителей рассматривались им с широким привлечением устного опыта тюркоязычных народов Северного Кавказа, Крыма, Средней и Центральной Азии и Южной Сибири. Среди его последователей укажем на «Поэзию жырау XIV–XIX веков. Ментальность и поэтика» (Жаксылыков, 2016: 2), на монографию «Жырау в коммуникативной стратосфере казахского традиционного общества. Дискурс-анализ» (Наурзбаева, 2017: 4), «Тюркский миф в эпосе обряде и ритуале» (Жанабаев, 2019: 2), на «Поэтический Словарь языка жырау XV–XVIII веков (Акберды, 2017: 2.).

В русле устной теории Пэрри-Лорда, подтверждающих некоторые ценные результаты опыта Е. Д. Турсунова, ведет свои поиски и Ш. Ибраев – исследователь эпических формул и поэтических средств в памятниках древней тюркской и казахской устной эпической культуры: «Қазақтың батырлық эпосының поэтикасы», «Оғыз батырлық эпосының поэтикасы», «Дастан құрылымы», «Эпические формулы и поэтические средства «Китаби дедем Коркут».

Методологическая база ученого зиждется на следующих подходах: *структурно-семантическом, историко-генетическом* методах, на *комплексно-концентрической системе* и методе *конструктивной критики*. *Историко-генетический метод* ученого показал, что каждый из носителей – акын, жырау, сал и сэри – имеет *древнейшую историю* своего происхождения. Это относится и к исполняемым ими жанрам.

Для научной аргументации этого метода он приводит мнение исследователя А. Формозова, что «не зная генезиса любого явления, мы не поймем и его сущности. Значит для того, чтобы верно судить о роли искусства в жизни общества, мы должны тщательным образом изучить его древнейшие формы» (Формозов, 1969; 8).

Структурно-семантический анализ решает вопрос художественной формы эпической поэзии, ее структурные связи и значимые элементы текста, уходящие своими признаками и функциями к *начальным основаниям* – обряду и ритуалу. Так, совокупность исследованных структур привела автора к ценному научному результату: осмыслению сущности, смысловой глубины, богатства и значения *оригинальности* текста каждого из четырех типов певцов, их социальной специфики его жанра и стиля; в) *концентрический метод* исследования позволил с разных сторон изучить той или иной аспект устной поэзии. В совокупности с другими методами он расширил знание об исследуемой проблеме, углубил взаимосвязи устно-стилевых и социальных явлений, формирующих тот или иной тип певца. Так, комплексно-аналитическому методу подверглась эпическая поэзия жырау XV–XVIII веков, традиция которых хорошо известна среди певцов Крыма, Северного Кавказа и Южной Сибири. Исследуя языковой феномен эпического исполнителя, ученый вскрывает органические взаимосвязи казахов с устной фольклорно-песенной традицией ногайцев, крымских татар, каракалпаков, татар, башкир, тувинцев, хакасов, алтайцев и т.д.;

Метод *конструктивной критики* ученый использует в анализе мнений российских, казахстанских, узбекских и каракалпакских ученых: В. Жирмунского, Х. Зарифова (1947: 27), К. Аимбетова (1968: 6, 74, 140), Н.С. Смирновой (1951: 34; 1952: 40, 41), Е. Исмаилова (1956, 39). Так, приводя мнение академика А.Х. Маргулана, впервые представившего научное понимание казахского типа певца, Е. Д. Турсунов выражает сожаление о том, что мнение столь уважаемого ученого *не подтверждено* соответствующим историко-археологическим материалом (Маргулан, 1959, 73).

Сильной стороной ученого является не только *конструктивная критика* устоявшихся идей и концепций, но и проверка *изначальной достоверности фактов*. Так, критикуя одного из фольклористов, цитирующего ученых прошлого века, он замечает, что В. Радлов, на которого выносится ссылка, совершенно ничего не писал о связи слова «жырау» с понятием «исполнять эпос» (Турсунов, 2017: 22-23), и сам приводит подробное толкование этого термина в I томе «Опыта словаря тюркских наречий».

Метод *реферирования* научных отечественных и зарубежных изданий отразился в отборе, систематизации и *критическом обзоре* автором Е. Турсуновым научных источников в целях исследования и решения основной проблемы, выявления и использования их ценных

конструктивных идей и наилучших методов исследования. Способы обработки первичных данных наряду с достоверностью фактов изучаемого материала раскрыли основную тему – исторические пути развития казахского (и тюрко-монгольского фольклора), начиная с его истоков, эпохи палеолита. В описании основных типов носителей казахской устно-поэтической традиции Е. Турсунов провел яркие параллели с исполнительской традицией тюрко-монгольских певцов.

Результаты и обсуждения. Вклад Е.Д. Турсунова в теорию и историю происхождения носителей и их жанров отличается строгой научной объективностью анализа духовно-эстетических явлений, глубиной, широтой, смелостью и результативностью его подходов. Им впервые была применена *комплексно-концентрическая* система, раскрывшая многогранное видение истории и богатства тюркской устной поэзии. Вслед за Ч. Ч. Валихановым и А. Маргуланом он в системе своей *комплексно-концентрической* системы использует и историко-генетический, и сравнительно-типологический методы. И здесь нам существенно важно, что историко-генетический метод ученого вполне согласуется с *устной теорией* Пэрри-Лорда в исследовании эпической поэзии: о ней ученый не знал, методов формульного анализа не использовал, ее авторов нигде не упоминал, и все же – перед нами два совершенно разных метода, взаимно дополняющих друг друга и, в конечном итоге, обращенных к генезису – древним истокам происхождения устной поэзии, ее жанров.

Обе научные системы – *комплексно-концентрическая* и *формульная*, – и та, и другая – характеризуются целостным подходом в исследовании истории и теории устной поэтической культуры. Так, генетическая история жанров устной традиционной поэзии, ее функция в обряде и ритуале, ее связи с мифо-ритуальной, сакрально-обрядовой основой ритуальных посредников занимают центральное место в учении Е. Д. Турсунова. И, если, например, Е. Турсуновым подробно описан жырау как, самостоятельный тип, как «вещий певец», как советник хана, как государственный деятель и как создатель героических од, исторических песен, героического эпоса и знаток шежіре (родовых летописей), то формульный метод Пэрри-Лорда отправляет взор исследователя к происхождению самой поэзии как звуковой сущности, данной нам в кодах, формулах и многообразных устойчивых признаках, благодаря которой живет народная поэзия, эпос. И, если метод Е. Турсунова выявил только генезис носителей и их жанровый репертуар, обрядово-ритуальные истоки их поэзии, то устная теория дает историю самого поэтического текста, изнутри раскрывает его мифологическую и суггестивную природу, формирующую его жанр и стиль, всю художественно-определяющую систему в рамках традиции. Важнейшую роль здесь играет поэтическая техника – «кровь и жизнь» этой тысячелетней устной традиции, ярким примером которой предстает героический эпос, сердцевиной которого мы должны признать почитание *аруаха* – духа предков рода.

Несмотря на попытки ряда ученых (Б.Ш. Абылкасимов, Ж.Ж. Бектуров, И.В. Стеблева, О. А. Нурмагамбетова) применить формульный анализ, формульность еще не стала объектом широкого специального изучения в казахском фольклоре и эпосоведении. Но, освещая

основные закономерности устной поэзии, начиная с ее *первичных трансформаций* (магический повтор, ритмические заклинания, суггестия) и *начальных оснований*, (миф, обряд, ритуал) мы понимаем ее чрезвычайную важность для реконструкции древней поэтической техники и мышления певца – ритуального посредника, а также – для реконструкции самого обряда, обычая и ритуала и для уяснения функций, структур и семантики текста в ритуале.

С глубокой древности эти звуковые формулы были «духом» (содержанием), «телом» (формой) устной поэзии в ритуале. В силу устойчивости (фиксирования и запоминания) они хранили и передавали древние жанровые формы, такие как *мақтау* – хвалебные песни в честь павшего героя, и *арнау* – торжественных посвящений каким-либо лицам, их деяниям. Об этом также говорит и Е. Турсунов. Хвалебная песнь, сложенная в честь героя, стала, по его мнению, основным сюжетным ядром будущей эпической песни, «тело» (форма) и «дух» (содержание) которой не только сопровождаются, но формируются эпическими формулами, диктующими жанр, стиль и весь идейно-тематический комплекс героической песни, формируют *основные признаки* эпического стиля: *возвышенность, монументальность, предельную содержательность и «достоверность», многослойную семантику* – астарлы сөз. Эпическая формула – единственный передатчик многообразных структур и форм могучего знания, их фиксатор, распространитель и его семантический индикатор.

Посредством комплексного и структурно-семантического анализа устной поэзии нами выявлены разные виды древней звуковой техники: аллитерация, ассонанс, анафора, лексический и синтаксический повтор. *Начальные, наиболее распространенные, виды звукового повтора устной поэзии – аллитерация и ассонанс, звукоподражательные слова, разнообразные рифмы и рифмоиды.* Всеми своими признаками, свойствами, функциями и структурой они восходят к еще более древним звукам (квантоидам, фоноидам, лексоидам, синтаксоидам, текстоидам), возникшим из подражания природным и космическим звукам и ритмам. Так, впрочем, возникли и изобразительные средства (будущие эпитеты, метафоры, гиперболы, сравнения и т. д.) как опыт подражания природным краскам.

Такой вид подражания мы, вслед за Аристотелем, именуем *мимемисом*. Первые звуковые повторы, в силу подчинения природе и уподобления ей, «фиксировали» и «передавали» ритмы природы и звуки космоса, смену красок времен года, солнечные и лунные циклы, кружение и постоянство звезд, приливы и отливы морей и т. д.

Все эти древние повторы, круговые движения, сцепления, возвраты, уподобления в традиционной поэзии синтаксически «воспроизводят» редиф, глагольная рифма, монорим, кольцевая, перекрестная или смежная рифма – звуки мира. Но учитывать эти закономерности и структурные особенности следует лишь в культурах, не утративших свою преемственность с древнейшими обрядами и ритуалами. Такова многовековая устная поэтическая культура казахов кочевников, язык которых более связан с древнетюркскими памятниками XV–XVIII веков, нежели язык эпохи «Слова о полку Игореве» с современным русским языком. Такой древней преемственностью отличаются и тюрко-монгольские поэтические традиции, тесно связанные с мифом, обрядом и ритуалом.

Тут особо следует заметить, что, в отличие от чисто авторской, письменной индивидуально-художественной европейской традиции в устной поэзии тюрко-монгольских народов такие закономерности, как *аллитерация, ассонанс, звукоподражательные слова и рифмы* являются для певца и его поэтической речи образом «течения речи», техники поучения, или, как говорил А. Кодар, *Дала Ілімі* – грамматикой Степного знания, в то время, как европейский поэт использует их лишь как средства для украшения своей поэзии, то же самое нужно сказать о глагольной рифме, которая в европейской и русской письменной традиции считается банальной, не особо принимаемой, в то время как в фольклоре тюрко-монгольских народов глагольная рифма – всегда образ движения мира, имеющий солярную природу своего рождения.

Так мы приходим к понимаю исключительной ценности традиционной формульной грамматики и формульной структуры в организации текста.

Согласно устной теории Пэрри-Лорда (*Oral Tradition*), начальным элементом и основной единицей в создании, исполнении и передаче устного традиционного текста выступает эпическая формула. Возьмем анафору.

В анафорической формуле в эмбриональной форме уже заключены стиль и жанр будущего устного произведения. Выступая тематическим зачином, формула вместе с тем придает ему жанрово-стилевое своеобразие и задает нужную поэтическую форму. Подобные примеры есть в казахской и всей устной тюркоязычной поэзии, идущей непрерывно с глубиной древности и встречающейся в практике современных устных исполнителей.

Вот яркий пример эпической тематической анафорической формулы в назидании жырау XVIII века Бухара-жырау «Тілек»:

Бірінші тілек тілеңіз,	Первое пожелайте себе:
Бір аллаға жазбасқа.	Перед Аллахом не имейте вины.
Екінші тілек тілеңіз,	Второе пожелайте себе:
Ер шұғыл пасық залымның	В спешке не дайте увлечь себя злодею,
Тіліне еріп азбасқа.	Не последовать за ним.
Үшінші тілек тілеңіз,	Третье пожелайте себе...
Үшкілсіз...	Т... и т. д.

(Бұқар жырау, 1989: 82) Перевод К. Жанабаева

Структурную организацию *пожелания* певца составляют следующие друг за другом анафорические зачины. Как видим, эти синтаксические параллели отличаются друг от друга единоначатием. В виде перечислений анафора задает темы и из стиха в стих формирует стиль – поучительный жанр (дидактический).

Таких анафорических параллелей во всем произведении одиннадцать.

Поскольку каждый анафорический ряд включает в себе только свою собственную тему, то такую анафору можно назвать и *тематической*: темы чередуются по порядку и имеют собственную звуковую характеристику;

Анафорические параллели, кроме темы, включают в себе еще и определенную идею, («essential idea»), *существенную* идею, – определение А.Б. Лорда. Эту идею фольклорист Б.Ш. Абылкасимов именует заданной, или *основной* идеей;

Каждая из тем представляет собой отдельное *пожелание*, наставление, поучение, а совокупность тем формирует и *жанровую* природу устного текста: все суждения певца о желании и осуществлении этого желания реализуют его традиционные нравственно-идеологические установки (дидактический жанр). Так задается и весь жанрово-стилевой регистр, а все другие структурные единицы создают в совокупности и *грамматический* облик автора, лишь его индивидуальный набор средств поэтической техники, лишь его тему, его поэтическую систему и, не смотря на внешнюю стереотипию, его *индивидуально-авторский* стиль, о чем писали М. Пэрри и А. Лорд, видя под устным исполнением *особое искусство*.

В этом примере эпическая формула, являясь универсальным вместилищем темы, жанра и стиля, вследствие регулярного повтора: *во-первых..., во-вторых..., в-третьих...,* – а также повторяющейся через строку синтаксической анафорой: *тілек тілеңіз...тілек тілеңіз...тілек тілеңіз – пожелайте себе,* – задает устному тексту равносложную ритмику, назидательную интонацию, стиль, соответствующий именно *данному жанру*, представляющий собой *идейно-тематический* комплекс.

В произведении древнеуйгурского поэта Ки-Ки Тудуна мы также встречаем анафорическую тематическую формулу, правда, не лексическую, а слоговую, усеченную, но тоже состоящую из традиционного древнего комплекса звуковых повторов. И здесь формула тоже задает тему, идею, формирует язык, стиль и жанр ритуального высказывания. Основная функция эпической формулы – заострить внимание *знающих* и *слышащих* на теме, передать посредством этой *звуковой техники* содержание ритуального текста и правила его построения (техники исполнения) последующим певцам:

Бурхан атлыг бакшыка, Булгул арыг
озінке Бурсан куураг ердашке Бодумын
тутушу ынанурмен

(Тугушева, 1970: 105)

В учителя (наставника) по имени Будда, В его чистую
(священную) сущность, В общину драгоценную Всем
существом я верю...

Перевод Е.Д. Турсунова

Но такая *анафорическая тематическая формула* – лишь одна из разновидностей целого класса звуковых формул устной традиционной поэзии.

В обоих текстах – казахском и древнеуйгурском – представлена смежная анафора: в казахском тексте – *простая звуковая, слоговая, усеченная, полная лексическая, синтаксическая*, а в уйгурском – только *слоговая*. Здесь звуковая тематическая анафора выступает не только «строительным» материалом устного текста, не только художественно-стилистическим (и идейно-тематическим) и композиционным средством. Она выполняет функцию наибольшего порядка и значения – *поучения слушателя, воспитания и научения* певца и – формульной грамматики для передачи текста и правил, по которому он строится, следующему певцу или исполнителю. Поэтому такая тематическая формула не может не хранить в себе все древнейшие признаки и свойства дидактического жанра, о чем также писал Е.Д. Турсунов.

Другой аспект звуковой поэтической техники – лексический повтор, который иногда называют строчной, или синтаксической анафорой:

Унаһан, унаһан һайпан галдан гээшин
Уусая, уусая дуурээр дугшалдаһай Уулзаһан, уулзаһан
һайпан бәе гээшин һанаа дуурээр дугшуулаһай!

Пусть конь его верховой
С крупом округлым рысцою трусит!
Пусть всадник с душою спокойной Рвсцою
легонько трусит!

(Уланов, 1959: 6; Шаракшинова, 1959: 210)

Перевод Е.Д. Турсунова

Крайне интересна для нашей темы проблема семантики звукового лексического повтора: изобразительная и выразительная. Здесь также вполне очевидны его органические связи с темой, жанром, стилем, древней магией.

Кроме того, звуковой лексический повтор придает устной речи известную ритмическую выразительность, «движение» образа, динамику, усиливая идейное содержание и составляя генетически тот «мифологический состав» эпической формулы, на который обратил свое внимание Е.М. Мелетинский, критикуя авторов устной теории: «даже Лорд, который вслед за Парри выводит эпический стиль из поэтической техники, не сомневается в мифологическом происхождении содержания эпических формул (Мелетинский, 1963: 12).

Звуковой лексический повтор, безусловно, интересен для тех, кто занимается реконструкцией текста, обряда, ритуала и поэтического мышления древних и средневековых ритуальных посредников:

Бөрі басы — ұраным,
Бөрілі менің байрағым.
Бөрілі байрақ көтерсе,
Қозып кетер қайдағым»

Волчья голова – мой клич родовой!
На моем знамени – волчья голова.
Если взметнется знамя с волчьей головой, –
Находит на меня вдохновенье!

(Сүйінбай, 2015: 401)

В составе анафорической тематической формулы-урана (призыва), мы видим, что в ее составе имеется *полная лексическая анафора*:

Полная лексическая анафора – **Бөрілі** // представлена *эпитетом*. **Бөрілі** – волчья. Этот эпитет характеризует как родовое знамя – **Бөрілі** менің байрағым, – на котором изображена волчья голова, а так же и саму причастность к нему вдохновенного лирического героя. Ученик этого певца, Суюнбая, выдающийся акын XX века, Жамбыл Жабаев, поведал о том, что во время айтыса перед взором Суюнбая предстал сивый волк, и тогда он побеждал своего противника (Турсунов, 1999: 114).

Вернемся к эпическому звуковому повтору.

Основной функцией такого звукового повтора становится *изобразительная*, – красочно изображающее родовое знамя с волчьей головой, и – *выразительная*, усиливающая личную принадлежность лирического героя к своему знамени и роду и убеждающая нас в этом своим настойчивым регулярным повтором.

О таком богатстве строчных (синтаксических) анафорических звуковых повторов пишет и Е.Д. Турсунов, исследуя айтыс тюрко-монгольских народов: Характерен следующий отрывок, представленный Е.Д. Турсуновым, из айтыса (моройложип кожондошконы) алтайских акынов – чолушманца Калана и женщины из рода чуйских теленгитов:

Женица:

Чолушманды кем корбоон?

Чолуш жаман жер эмей. Сен Каланды кем укпаан?

Чорло тенек эр эмей.

Алтын Көлдү кем корбоон?

Агып турган су эмей.

Сен Каланды кем укпаан?

Алаа тенек эр эмей.

Калан:

Эре Чуиди кем корбоон? Ээн сары чон эмей.

Сен кадъпты кем укпаан?

Эри жокко тул эмей.

Кадын ичин кем корбоон?

Каскак жаман жер эмей

Сен кадъпты кем укпаан?

Кара жаньгс тул эмей.

Тюхтенев, 1972, 49

Женица:

Долину Чолушмана кто не видел?

Ведь это кривые, плохие места.

Тебя, Калан, кто не раскусил?

Ведь ты круглый дурак.

Алтын-Коль кто не видел?

Ведь это обычная текущая вода.

Тебя, Калан, кто не раскусил?

Ведь ты кондовый дурак.

Калан:

Извилистую долину Чуй кто не видел?

Это же безжизненная пустыня.

Тебя, баба, кто не раскусил?

Ведь ты же не имевшая мужа вдова.

Долину Катуня кто не видел?

Ведь это крутые, плохие места.

Тебя, баба, кто не раскусил?

Ведь ты одинокая вдова.

Перевод Е Турсунова

В этом отрывке айтыса древность традиционной поэтической техники представлена как средствами художественной выразительности и изобразительности, так и звуковым повтором, тематической анафорой (простой, слоговой и лексической), редифом (эмей-эмей), монорифмой двух видов, включающей в свой состав и рифмоиды. На разных уровнях текста все они формируют мотив, структуру, архитеконику произведения.

Представленная здесь богатая анафорическая система подтверждает мнение тюркологов, начиная с В. В. Радлова и И.В. Стеблевой, что в основе генезиса тюркской устной поэтической речи лежит древний аллитерированный стих – источник этой анафоры. Сам же он тоже вышел из более первичных трансформаций, некогда сформировавших ассонанс и аллитерацию, – еще более древние формы первобытной поэзии, поэзии подражаний – источника магии, суггестии и ритмических заклинаний.

Таким образом, эпическая анафора (как и другие формульно-стилевые единицы) открывает пути для реконструкции обряда и ритуала. И – не прямого мифа, но мифологической истории поэтических форм, структур древнего поэтического мышления ритуальных посредников, породивших поэзию.

Выступая техническим средством эти традиционные компоненты поэтической техники имеют важное структурно-композиционное, идейно-тематическое, стиле- и жанрообразующее значение для художественной формы устного поэтического высказывания. Так, например, редиф выступает в приведенном тексте особым видом звукового повтора, влияющим на жанровую природу текста и на его тональность, способствуя формированию мотива и усиливая авторскую идею. Завершая каждый стих, и особенно – в заключительной произведении, он формирует звуковую его выразительность, весь

его эмоционально-психологический фон, структуру и композицию устной речи певца. Так, анализ формульной грамматики и формульной структуры устного поэтического текста привел к пониманию его генетической истории, ее прямой связи с мифом, обрядом и ритуалом, с ее функции как хранительницы и продолжательницы великой традиции – многовекового непрерывного Степного знания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аимбетов, К. Халық даналағы. Нөкіс, 1968: печатается по изданию: Е. Турсунов. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. – Астана: Фолиант. – 252 с.
2. Бұқар жырау: печатается по изданию: Бес ғасыр жырлайды. – Алматы: Жазушы, 1989. – 384 б.
3. Жаксылыков, А.Ж. Поэзия жырау XV–XVIII веков: Ментальность и поэтика. – Алматы: Таңбалы, 2016. – 160 с.
4. Жанабаев, К. Тюркский миф в эпосе, обряде и ритуале. Алматы – 2019. – 154 с.
5. Жирмунский, В.М. (совместно с Х. Зарифовым). Узбекский народный героический эпос. – М.: 1947. Печатается по изданию: Е. Турсунов. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. Астана: Фолиант. – 252 с.
6. История казахской литературы в 3-х тт. Т.2. Дореволюционная казахская литература. Под редакцией И.Т. Дюсенбаева. – А: Наука, 1979. – 339 с.
7. Исмаилов, Е. Ерлік жырлары шыңдықтың айқасы // Ақындар. Жамбыл және халық ақындарының творчествосы туралы монография. – Алматы: Қазмемкөркемәдебиет баспасы, 1956. – 99-104 бб.
8. Исмакова, А.С. <http://www.dslib.net/literatura-rosii/rojetika-kazahskoj-hudozhestvennoj-prozy-nachala-hh-veka.html>.
9. Поэтический Словарь языка жырау XV–XVIII веков (совм. с У.Акберды). – Семей, – 2017. – 288 с.
10. Маргулан, А.Х. О носителях древней поэтической культуры казахского народа. Сб. М.О. Ауэзова к его 60-летию. Алма-Ата, 1959.
11. Наурызбаева А.Б. Жырау в коммуникативной стратосфере казахского традиционного общества. Дискурс-анализ». В колл. монографии «Жырау: статус, функции, культура, мировоззрение (авторы Е. Турсунов, А. Жаксылыков, А. Наурызбаева, К. Жанабаев, У. Акберды). Семей, 2017. - 325).
12. Нурмагамбетова, О.А., Кидайш-Покровская, Н.В. Казахский классический эпос «Кобланды батыр». Москва: Восточная литература, 1975. – 446 с.
13. Смирнова, Н. С. Очерки казахской литературы XVIII века. Устное творчество казахов Среднего и Старшего жузов. Алма-Ата, 1951: печатается по изданию: Е. Д. Турсунов. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. Астана: Фолиант, 1999. – 252 с.
14. Суюнбай Аронов. История казахской литературы под редакцией И. Дюсенбаева. В 3-х ТТ. Т. 2. Алматы, 1979. – 339 с.
15. Тугушева Л.Ю. Древние уйгурские стихи (Рукопись из собрания Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Журн. «Советская тюркология», 1970, №2.
16. Турсунов, Е. История возникновения типа жырау. В колл. монографии «Жырау: статус, функции, культура, мировоззрение (авторы Е. Турсунов, А. Жаксылыков, А. Наурызбаева, К. Жанабаев, У. Акберды). Семей, 2017. - 325).
17. Турсунов, Е.Д. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. Астана: ИКФ «Фолиант», 1999. – 252.
18. Турсунов, Е.Д. Ритуальные посредники. В журн.: «Ай», 1994. – 67 с.
19. Турсунов, Е.Д. Генезис казахской бытовой сказки (В аспекте связи с первобытным фольклором). – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 192 с.
20. Тюхтенов, Т. Алтайские народные песни. Автореф. канд. дисс. А.: 1970: печатается по изданию: Е.Д. Турсунов. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. Астана: Фолиант, 1999. – 252 с.
21. Уланов, А. Бурятский фольклор и литература. Улан-Удэ, 1959: печатается по изданию: Е. Турсунов. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. Астана: Фолиант, 1999. – 252 с.
22. Шаракшинова, Н.О. Бурятский фольклор. Иркутск, 1959: печатается по изданию: Е.Д. Турсунов. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. Астана: Фолиант, 1999. – 252 с.
23. Формозов, А. Очерки по первобытному искусству. Наскальные изображения и каменные изваяния эпохи камня и бронзы на территории СССР М. 1969. Печатается по изданию: Е. Д. Турсунов. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. Астана: Фолиант, 1999. - 252. Шаракшинова, 1959: 210.
24. Дәуітов, С. Сүйінбай Аронұлы // XIX ғасырдағы қазақ ақындары / Жауапты редактор М. Жармұхамедов. – Алматы: Ғылым, 1988. – 306-312 бб.

Doktor, profesör Ali Yakici¹

Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Ankara Türkiye, E-mail: yakiciali@gmail.com

Doktora öğrenci Aidana Jumataeva²

Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi, Kazakistan
Cumhuriyeti Bilim ve Yüksek
Öğretim Bakanlığı Bilim Komitesi
M.O. Auezov'nun adını taşıyan Edebiyat ve Sanat
Enstitüsü'nde araştırmacı, Almatı, Kazakistan,
E-mail: aidanaz@mail.ru

KAZAK-TÜRK EDEBİYATINDA KADIN İMAJININ OLUŞUMU

Аңдатпа. Мақалада қазақ-түрік әдебиетіндегі әйелдер бейнесінің түпкі тегіне (генезисі) салыстырмалы талдау жасалады. Сондай-ақ, аналық мифологемадан бастау алатын әйелдің архаикалық бейнесі, фольклорлық мәтіндердегі әйелдік рух-иелердің даму, қалыптасу динамикасы сөз болады. Сонымен бірге түркі дүниетанымындағы Ұмай, Домалақ ана сынды киелі әйел-ана образына қарама-қарсы архаикалық идеологиялық аспектілерден туындаған жауыз рухты әйел бейнелерінің пайда болуы, олардың морфологиялық тұрғыдан жетілуі қарастырылады. Авторлар әйелдің асыл тұлғасының тарихымыздың сан алуан кезеңдерінде мифтік, кейіннен көркемдік тұрғыда қалыптасуына назар аударады. Бүгінгі әдеби мәтіндердегі дәстүрлі әйел бейнелерінің эволюциясы мифтік, хикаялық парадигмалардан бейсаналы түрде алынған кейіпкерлердің психофизикалық портреті екендігі сараланады.

Кілт сөздер: әйел бейнесі, генезис, архетип, мифтік сана, әйел-ана.

Аннотация. В статье проводится сравнительный анализ происхождения образа женщины в казахско-турецкой литературе. Также рассмотрены архаичный образ женщины, восходящий к материнской мифологеме, динамика развития и становления женских духов в фольклорных текстах. В то же время изучены возникновение, морфологическое развитие образа женщины со злобным духом, обусловленных архаическими мировоззренческими аспектами, противоположными образу святой женщины-матери, таких как Умай, Домалак ана в тюркском мировоззрении. Авторы обращают внимание на мифическое, а затем и художественное формирование благородной личности женщины на самых разных этапах нашей истории. Дифференцируется, что эволюция традиционных женских образов в современных литературных текстах представляет собой психофизический портрет персонажей, бессознательно заимствованный из мифических, нарративных парадигм.

Ключевые слова: женский образ, генезис, архетип, мифосознание, женщина-мать.

Annotation. The article provides a comparative analysis of the origin of the image of a woman in the Kazakh-Turkish literature. The archaic image of a woman, which goes back to the maternal mythologeme, the dynamics of the development and formation of female spirits in folklore texts are also considered. At the same time, the origin, morphological development of the image of a woman with an evil spirit, due to archaic ideological aspects opposite to the image of the Holy woman-mother, such as *Umai*, *Domalak ana* in the Turkic worldview, was studied. The authors pay attention to the mythical, and then the artistic formation of the noble personality of a woman at various stages of our history. It is differentiated that the evolution of traditional female images in modern literary texts is a psychophysical portrait of characters, unconsciously borrowed from mythical, narrative paradigms.

Key words: female image, genesis, archetype, mythological consciousness, woman-mother.

Herhangi bir ulusun edebiyatında kadın imajının temsili en önemli ve karmaşık konulardan biri olarak kabul edilir. Çünkü bir edebî eserdeki kadın kişiliği aracılığıyla, sadece müellif kavramını veya sanatsal metni oluşturan kişilerin dünya görüşünü değil, aynı zamanda sanatsal metnin üretildiği dönemin tarihi ve kültürel panoramasını da tanırız. Dolayısıyla edebî süreçte tasvir edilen kadın imgesi, o milletin sosyal ve siyasi hayatında cereyan eden çeşitli durumların belirli bir sahnesini anlatır. Bu nedenle edebiyattaki kadın imajı, onların sosyal statüsü ve biyolojik doğası, sanatsal kaderlerinin tasviri, toplumun ontolojik, aksiyolojik ve ahlaki doğasıyla birleştirilir. Yani herhangi bir toplumun edep ilkeleri ve etik standartları kadına karşı tutumuna göre değerlendirilir. «İnsanı canavardan insanlığa götüren kişi bir kadındır. İnsanoğlunun insanlık yolunda öğrendiği dersler kadın formuna kadar devam eder. Bu yüzden kadının kafasındaki pis koku bir türlü geçmiyor, İnsanlığın mutlu günü insanlara gülmez» [1; s. 327], – bilimsel-felsefi bir bakış açısıyla tüm insan toplumunun gelişiminde kadının rolünü analiz ederken bile, M. Auezov kadına yönelik tavrıyla toplumun kültürel görünümünü ölçer. Ayrıca eserde tasvir edilen kadın imgesi, yazarın iç dünyasında kadına karşı tavrını, yani yazar-antropologun ruhunda kadının yerini göstermektedir. Edebi süreç boyunca, kadınların tasviri genellikle yazarın kişisel deneyimlerinden veya kadınların genel klişelerinden ve konumlarından etkilenir.

Her halükarda, bir edebi eserde güzel ve narin bir kadının heykelleştirilmesi, edebiyatın felsefi ve ontolojik göstergelerinin, gerçek sanatsal becerisinin tanınmasına katkıda bulunur. Edebiyatta kadın kişiliğinin temsili sorununun incelenmesi, modern edebiyat bilimindeki feminist ve toplumsal cinsiyet yönelimlerinin teorik varsayımlarını netleştirmeye ve edebiyat bilimindeki mevcut bilimsel fikirleri tamamlamaya olanak tanır.

Ayrıca «anadan dev doğar» düsturuna sımsıkı bağlı olan Kazak-Türk halkları için kadın, sadece bir hanedanın değil, bütün bir milletin anası, evladın yetiştiricisi kabul edilir. Ve bu kadın karakterler, Türkçe konuşan halkların edebiyatında arkaik bir imgedir. Eski Türk mitolojisine göre, Büyük Ova'da yaşayan Türk kökenli halklar için *Umai Ana* – *Anne-kadının arketipidir*, yani, tohum

yetiştiricisi, koruyucu melek. Türk halklarının folklor ve etnografyasında bu efsanevi imge hakkında birçok efsane vardır. Çoğunda Umai anne imgesi, sadece yeryüzündeki tüm kadınların değil, insan ırkının da kökeni olarak kabul edilir. Türk bilim adamı Pınar Fedakar bu konuda şunları yazıyor: «Umay ve annelik kavramı bütünleşmiştir. Pek çok anlatmada yer alan anne ve ideal eşin özellikleri de Umay'ın özellikleri ile karşılaştırılmalıdır. İdeal eş ve anne kavramları, Dede Korkut Kitabı'nda birlikte yer alır. Dede Korkut anlatmalarındaki ideal eş ve anne tipinde; Dirse Han'ın Hanımı, Boğaç Han'ın Annesi, Burla Hatun, Deli Dumrul'un Eşi, Bay Böri'nin Eşi, Bamsı Beyrek'in Annesi, Deli Dumrul'un Annesi, Kan Turalı'nın Annesi, Tepegöz'ün annesi olan Peri Kız, Begil'in eşi, Segrek'in annesi yer alır verilmiştir» [2; s.14].

Türk halklarının mitolojisine göre, nesil hasreti çeken aileler ve bir kadın doğum yaptığında, bir evlilik töreninde, bir kız çocuğu verildiğinde, diğer ritüel uygulamalarda insanlar Umay-ana'dan yardım isterdi. Bu tür efsanevi kavramların bir kısmı Umay-ana imajını Ateş kültürüyle ilişkilendirir. Bu şekilde Umay-ana'nın imajı da güneş karakterine dönüşür. Bu muhtemelen kadının «ocağın sahibi» olarak işlevsel doğasından kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda, eski zamanlarda, bir kadını Toprak kültüne bağlayan kavramlar vardı. Çünkü eski Türk halkları toprağı bereketin kaynağı, refahın kaynağı ve o toprağın sahibi bir kadındı-ANNE olarak görmüşler. Bu nedenle eski Türklerin arkaik dünya görüşünde *Toprak - Ateş - Kadın* üçlüsü eşanlamlıydı.

Bu bakımdan bazı Batılı oryantalistlerin yazdığı şekliyle Umay Ana imgesi Tanrı ile eş tutulmaz. Açıkçası, İslam öncesi ilahiyat ve şamanizm belirtileri olmasına rağmen, Ümeyye imgesini din ve kozmogonik kavramlarla ilişkilendirmenin uygun olmadığına inanıyoruz. Çünkü adı özellikle Tonyokok ve Kültegin gibi eski Türkçe yazılı anıtlarda yüceltilen anne Umai imgesi, Türk halklarının anneye ve kadına olan saygısını temsil etmektedir. Bugünkü bilimsel keşif araştırmaları sonucunda Umay-Ana'nın taşa oyulmuş altıncı heykelinin bulunması bu fikri doğrular niteliktedir. Tanınmış bir araştırmacı olan D. Kydryaly: «Oryantalist bilim adamları, Umai kelimesini yanlış bir şekilde «ana tanrıça» olarak çeviriyorlar. Bize göre Umai, annelere destek olan bir meleğin adıdır» [3; s.94], - diye yazıyor.

Elbette araştırmacının bu görüşü, İslam dininde değil, göçebe Türk halklarının bilgisinde kadının destekçisi, koruyucusu, nazik sahibi olduğu anlamına gelmektedir. Aynı zamanda bazı Türk bilim adamlarının bakış açısına göre Umay Ana suretinin menşei (genesis) Havva Ana olabilir. Bu görüşü destekleyen bilim adamları, Türklerin Orhun-Yenesey yazıtında «Umai kökenli nesil» ibaresini kullandıklarına işaret ederek, «bu nedenle Türkler, Umay ana Tanrı ile bir tutulmadığına, onun rahminden doğduğuna inanıyorlardı» [4], - diye sonucuna varır. Ancak, bu görüş hala daha fazla araştırmaya ihtiyaç duymaktadır.

Her halükarda, folklor mirasımızda ve sanat eserlerimizde tasvir edilen güzel ve zeki, şefkatli, kibar, kutsal kadın imgesinin doğuşu, sırasıyla, Türk kültürünün koruyucusu *Umay-Ana, Domalak Ana* arketiplerini içerir.

Arketip türlerini ayrıntılı olarak inceleyen tanınmış İsviçreli bilim adamı Carl Gustav Jung'a göre: «zamanın ve ölümün gücünün üstesinden gelen, nesillerin değişiminin psikolojik hissi-ni temsil eden daha yüksek kadın doğası, annenin mitolojisinden arketip yorumudur» [5; s.148].

Dolayısıyla Kazak-Türk edebiyatındaki Umay imgesinin, ahlaki mükemmellik normlarına sahip, tüm Annelerin aşkın bir imgesi olduğu söylenebilir. Doğaüstü aziz yetenekleri ile insani değerlerin birleştirildiği kadın kutsallığının bir örneği olarak algılanıyor. Tek kelimeyle, çok işlevli ve çok anlamlı bir niteliğe sahip olan Umai-ana imgesi, bir kadın-Annenin kutsallık özelliğinin bir simgesi olarak kabul edilir. Böyle bir anne kültürünün oluşması sonucunda aile, genetik kod ve akrabalık terminolojisi gibi insan yaşamında önemli kültürel kategoriler ortaya çıkmıştır.

Antik çağlarda bile insanlar, gizemli kozmik süreçlerde ve Tabiat Ana'nın güçlü güçlerinde kadın ve erkeğin ayrılmaz uyumunu görebildiler. Ama o evrendeki baskın güce dış enerji hükmediyordu. Antik mitlere dikkat edildiğinde bile, bir kadın-Anne imgesi, tüm yaşamın yaratıcı gücüne sahip, tüm mutluluk ve refahın kaynağı olarak tanımlanır. Böylelikle günümüz edebiyatındaki kusursuz kadın imgesinin, annelik kültürünün mit-şiişsel ilişkisi temelinde şekillendiği söylenebilir. Ancak zamanla toplumsal ilişkilerdeki değişimler nedeniyle kadının kutsal maddenin koruyucusu olduğuna ilişkin görüşler negatif değerlik içinde algılanmaya başlandı. Mitik bilgidен yola çıkan insan bilinci, dünyayı ve yaratılışı yeniden değerlendirmiş, artık kadını günahın ve kötülüğün kaynağı olarak görmüştür. Bu tür ataerkil tutumlar tüm mekanlara ve ortamlara yayılmıştır. Sonuç olarak, merhamet ve iyiliğin simgesi olan kutsal kadın-ane imgesinin aksine, arkaik ideolojik yönlerden kötü ruhlu kadın imgeleri ortaya çıkmıştır. Örneğin sanat yapıtlarındaki *güzel kız* ve *ahlaksız kadın* imgeleri mitik hikâyelerde betimlenen *melek/bakır* karşıt imgelerinin kökeninde şekillenmiştir.

Birçok Türk halkının efsanelerinde *periler* güzel kızlar olarak algılanır. Halk bilimi eserlerinde uçan, yüzen kuğular, baykuşlar ve diğer totem imgeleri olarak karşımıza çıkarlar. Epik şarkılarda bile («Edyge batyr», «Anshibai batyr») periler zoomorfik bir görüntüde, yani dış yüzü, harika güzel bir kız ve bacakları kuş ayağı şeklinde olan bir insan olarak tasvir edilir. Esas olarak halk mirasında bulunan peri imgesi, çoğu zaman bir kişiye ne faydası ne de zararı olan bir ara imaj olarak tanımlanmaktadır. Ancak bazı eserlerde ana karakterler bir peri kızı tarafından baştan çıkarılarak tuzağa düşürülür. Özellikle birçok folklor eserinin ana karakterleri peri kızlarıyla evlenir ve amaçlarına ulaşır veya tam tersine talihsizliklerle karşı karşıya kalır. Diyelimki «Er Tostyk», «Mamai Batyr» masallarında, hikayelerinde, «Korkyt Ata Zhyr» peri kızı karakterlere bela getirir. İnsan ırkını iyisiyle kötüsüyle çeşitli şekillerde etkilese de bu efsanevi imge, bir koro kızının güzel bir görüntüsü olarak zihinlerde yer etmiştir. Çünkü halk masallarına göre periler çok güzel olarak tasvir edilir. Örneğin, «Kulamergen» masalında bir peri kızı «aynı anda kapı açıldı, bir kız eve girdi, baktı, güzelliği doluydu, kıyafetleri koyu altındı, ışığı karanlık bir evi aydınlattı» gibi tanımlanır, «Sarymergen», «Edil-Zhaiyk» masallarında «ay ağız demektir, güneş göz demektir, bir kaşık su yutmuş kadar güzel bir kız» [6; s. 89-91] tasvir ediyor. Büyük Kazak şairi Abay da kızın güzelliğın şu şekilde söyler:

«Güzel bel, güzel boy, küçük bacak,

Böyle bir kız ender bulunur», –

veya:

«Kamshat sarık, beyaz boğaz, kara kaşlar,

Hiç bu kadar güzel bir kız gördünüz mü?» [7; s. 146].

Abai'nin çizdiği kızın cinsiyet portresi sadece bir benzetme, yanlış ölçüler değildir. Böyle bir tanımın arkasında, güzelliğin sembolleri olan perilerin eski mitolojik imgesi yatmaktadır. Böylesine efsanevi bir dünya görüşünden *bakır yaşlı kadın*, *yırtıcı kadın*, ve *albasti* imgelerinin edebiyattaki hain ve narin kadınların kökeni olduğu söylenebilir. Bu imgelerin kökeni, anaerkillik çağının egemenliği ile başlar. Anaerkillik döneminde bu kadın karakterler yüksek bir rütbeye sahipti. Yukarıda da söylediğimiz gibi, ataerkilliğin ortaya çıkması nedeniyle rolleri azalacak ve tatsız bir imaja dönüşecektir. Bununla birlikte, periler gibi bu şeytani karakterler, chtonik dünyayla ilişkilendirilir ve her zaman saldırgandır. Çeşitli sihirli güçlere sahip olan bu arkaik imgeler, bazı hilelere başvurur. Bu sayede ana karakterlere zarar vermekte hatta onları yok etmeye ve öldürmeye çalışmaktadır. Modern edebiyatın gotik ve mistik türlerinde yazılan eserlerde bu mitik imgeler mevcuttur. Çünkü edebî eserlerde sanatsal imgelerin oluşturulması şüphesiz eski süreçlere dayanmaktadır. Akademisyen S. Kaskabasov bununla ilgili olarak şunları söylüyor: «Antik mitolojideki ruh sahipleri, ilk topluluk mitinde dünyanın yaratıcısı ve tüm dünyanın sahibi olarak gösteriliyor. Bu tür karakterlerin kalıntıları daha sonraki dönemlerde geliştirilen masal ve destan gibi türlerde görülebilir» [8; s.197]. Aslında, bu tür özelliklerin ve karakterlerin doğasının birleşimi, yalnızca folklorun değil, tüm edebi türlerin karakteristik özelliği olan bir olgudur.

Özetle her dönemin edebiyatında kadın kişiliği farklı şekillerde tasvir edilmiştir. Zaman değiştikçe, çağ değiştikçe ve toplum yeni bir oluşuma geçtikçe, eski efsanevi karakterler de dönüştü. Tarihsel gelişim sürecinde başlangıçta çirkin, canavarca yapıları ve kötü eylemleriyle tanınan mitsel karakterler, dış biçimleriyle birlikte orijinal işlevlerinden de ayrılmışlar ve teratolojik, demolojik görünümünden kurtulmaya başlamışlardır. Bu sayede edebiyattaki kadın imgesi sosyo-estetik bir özellik kazanmıştır. Edebiyatta kadın, doğası gereği nezaket, şefkat, özen, zeka, güzellik gibi ideal özelliklerle tasvir edilmiştir. Bir kadının imajının dinamikleri, onun morfolojik olgunluğundan ve yaşamsal psikofiziksel niteliklerin kazanılmasından etkilenmiştir. Yani bir kadının asil kişiliği, tarihimizin çeşitli dönemlerinde önce mitsel sonra da sanatsal anlamda şekillenmiştir. Mitolojik ve anlatısal paradigmalardan bilinçsizce ödünç alınan şair-yazar imgeleri, modern sanat eserlerinde geleneksel kadın imgelerinin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

KULLANILMIŞ EDEBİYAT:

1. Auezov M. İnsanlığın temeli kadındır // Seçilmiş eserlerden derleme. – Almatı: Jazuşı, 1997. – 472 s.
2. Pınar Fedakar. Besleyen mi, öldüren mi: türk mitik tasavvurunda anne arketipinin antropomorfik görünümleri // Milli Folklor, 2014, Yıl 26, Sayı 103. – s. 5-19.
3. Kıdralı D. Atımdı adam qoygan son... Almatı: Taimas, 2008. – 213 s.
4. Orazbaev K., Tasbolatov B. // Umai kavramı – Maylykent, Maytobe, Maybulak'ın toponimik isimlendirmesinin temelidir // atau.kz
5. Ung K. Arketip ve sembol. Moskova: Rönesans, 1991. – 300 s.
6. Babalar sözi. Jüz tomdıq. T. 75. Kahramanlık hikayeleri. Astana: Foliand, 2011. – 353 s.
7. Abay. Eksiksiz akademik yayın koleksiyonu. Üş tomdıq. 1-tom. – Almatı: Jazuşı, 2020. – 640 s.
8. Qasqabasov S. Oyöris. Almatı: Jibek Joli, 2009. – 303 s.

Сембин М. К.,
культуролог, писатель, общественный деятель

МУСТАФА ШОКАЙ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Аннотация. В статье, в рамках отечественной историографии, проводится дискуссия известного культуролога, этнографа и историка с критиками выдающегося деятеля казахского национально-освободительного движения, лидера казахской интеллигенции, основоположника тюркской политологии – Мустафы Шокая, писателя и историка. Статья имеет актуальное значение и открывает перспективы развития нашего общества на пути к гражданскому, полному высвобождению от постколониального сознания, к чему призывали Магжан Жумабаев и Е. Турсунов, идеалом которого был Мустафа Шокай – патриот и гражданин казахской земли. Статья призывает к правильной оценке роли личности Мустафы Шокая в истории освободительного движения тюркских народов, видения его как личности мировой значимости, безотчетно отдавшего свою жизнь борьбе за их свободу, за равноправие, за единство тюркских народов.

Ключевые слова: Туркестан, идеология, независимость, патриотизм.

Статья некоего Сергея Михеева, появившаяся в 15 (211) номере 2012 года в газете «FLASH» («Вспышка»), издающейся в Восточно-Казахстанской области, вернула меня в хорошо известное моему поколению, советское прошлое. Мне, профессиональному историку, напомнила она о жестких идеологических рамках, в которые были втиснуты исследователи истории казахского народа. Впрочем, это касалось исследователей истории и других народов СССР, включая русских.

Собственно, статья бесхитростно примитивна, на которую не стоило бы и отвечать. Я не знаю, кто автор по профессии: то ли историк, то ли журналист, но в написанной им статье-рецензии на документальный фильм о Мустафе Шокае, полностью отсутствует профессионализм, чувствуется неугасимая нетерпимость, вспышка ненависти, болезненная реакция «гегемона», направленная на исторически объективный распад Союза Советских Социалистических Республик. Его знания предмета ограничены фальсифицированной историей Мустафы Шокая, написанной офицером КГБ Сериком Шакибаевым.

Интерес и нетерпимость советской власти к личности Мустафы Шокая объясняется его гражданской и личностной позицией в отношении к будущему своего народа. Он мечтал и делал все, что можно было для освобождения Туркестана от колониальных оков. До конца своей жизни Шокай был предан идее освобождения Родины. Весь свой талант и волю поставил на путь служения народу. Вот этим-то он и ненавистен своим недругам.

Автор статьи Михеев приписывает Мустафе Шокаю низменные чувства, такие как мелкое тщеславие, карьеризм, которые, якобы, толкали его в оппозиционные окопы. Так, его учебу в Санкт-Петербургском университете Сергей Михеев объясняет желанием «интегрироваться в государственную власть, чтобы сохранить собственные привилегии». Автор

не замечает, что Российская империя и Совдепия, это «две большие разницы», – как говорят евреи Одессы. Как известно, царская Россия все привилегии имущих классов сохраняла, тогда как, советская власть ограбила и уничтожила их как класс, после чего народ погряз в нищете и бесправии. Учился же М. Шокай в дореволюционной России. Как видите, ослепленный «Вспышкой» своей ненависти, Михеев, перепутал две политические системы. Спутал, видимо, потому что воспринимал (и в этом он прав) эти государства (Российская империя, СССР) как имперские, с соответствующим отношением к аборигенам.

Чувствуется, что для Михеева единственным источником является книга С. Шакибаева. Почему исследования доктора политических наук С. Е. Садыковой на основе архивных документов, которые приведены и в подлиннике на языке оригинала (немецком, французском) не являются для него убедительными. Приведем фразу Михеева, звучащую как обвинение в государственном преступлении: «он (М. Шокай – М.С.) с помощью соратников по эсеровскому кружку ведет агитацию за создание автономного мусульманского государства с прицелом на полное отделение от России». Гражданин независимого Казахстана считает преступлением борьбу М. Шокая за свободу и независимость своей родины. Так кто же коллаборационист (фр. изменник, предатель родины)? М. Шокай или С. Михеев? Вот где, собака-то зарыта. Как известно, в конституции СССР, было записано право наций на самоопределение, хотя, одно только упоминание об этом праве жестоко каралось. В своем «державном» патриотизме, в Казахстане, ставшим независимым, Михеев ставит в вину М. Шокаю его деятельность ради независимости Туркестана (Казахстана, Кыргызстана, Таджикистана, Туркменистана, Узбекистана).

Правоту гражданственной позиции Мустафы Шокая, его борьбу за свободу и ее претворение в жизнь, объясняет последующая история, начало которой он увидел, а продолжение предвидел.

Российская империя разваливалась. Польша, Финляндия, Литва, Латвия, Эстония отделились, Закавказские республики стали независимыми государствами. В Коканде провозглашена Туркестанская автономия, которая просуществовала 64 дня и была потоплена в крови Красной Армией и дашнакскими добровольческими частями армянских националистов. При взятии города использовались артиллерия и авиация. Вопреки древним кровавым законам завоевателей, город был отдан не на 3-дневное, а на 9-дневное разграбление. Красноармейцы и дашнаки грабили богатые дома, насиловали женщин, убивали мужчин и подростков. Треть населения была физически уничтожена. И этот кровавый эпизод в своей статье Михеев называет «триумфальным шествием советской власти» (!?).

Нельзя растревать память жестокостями и несправедливостью прошлого. Но и молчать нельзя, когда твой соотечественник, гражданин Республики Казахстан обливает идеологическими нечистотами советской пробы гордость казахского народа. И не только казахского.

У таких, как Михеев, проглядывает мыслишка о неблагодарности, за то, что «мы для вас сделали...», а вы вместо того, чтобы быть признательными («общество, застрявшее в феодально-рабовладельческой формации» – по С. Михееву), отбеливаете противника моей родины (читай – России).

Приведем немного истории.

По первой всероссийской переписи 1897 г. число коренных жителей-казахов на современной территории Казахстана составляло 4 млн. 300 тыс. (93%), а всего на территории Российской империи киргиз-казаков (читай – казахов) насчитывалось 4 млн. 800 тыс. После восстания 1916 г. карательные отряды прошли огнем и мечом по степи, уничтожая встречные мирные аулы из женщин и стариков. Расстреливать! Потому что их мужчины в отрядах восставших. Казахи приграничных районов откочевывают, гражданская война отнимает жизни не только участников противостояния, но и членов их семей. В период между 1916 и 1922 годами численность казахов сократилась на 750 тыс. человек. Но ведь это лишь абсолютное сокращение, а сколько потерь неучтенных? Женщины ведь рожали или могли родить, но умерли, а вернее погибли под кованым сапогом колонизаторов.

Руководитель партийной организации Казахстана Голощекин Сая Исаевич в 1930-х годах силой облагодетельствовал, устроив нам маленькую «октябрьскую революцию». Улицы городов и поселков были завалены трупами казахов, у которых был полностью изъят скот и шли они из голой и голодной степи в населенные пункты, чтобы сохранить жизнь. Все документы того времени, изобличающие преступления были изъяты из архивов в Казахстане. Остались лишь косвенные свидетельства. Так, например, судебные разбирательства по фактам каннибализма или, к примеру, преступление, совершенное в Мерке, где голодных и изнуренных детей набив полный кузов вывозили на единственном поселковом грузовике в пустыню Голодная степь и оставляли там умирать (кто это делал?). Во внутренних районах (глубинке) население сократилось на 80-90 %. Откочевывали в приграничные страны. В результате в Казахстане осталось лишь 26 % казахов.

27 мая 1919 года Ленин подписал декрет об охране редких и вымирающих животных. Вымирающая сайга была спасена этим декретом горделиво писали ревнители советской заботы о животном мире. Спаслась же сайга благодаря тому, что степь обезлюдела, а не заботами егерей и ученых-зоологов. Вот невольное свидетельство археолога А.А. Формозова о последствиях голодомора 1930-х годов. Проезжая по маршруту Актюбинск – Аральское море, он пишет: «В 1940-х годах Западный Казахстан был почти безлюдным. Можно было день за днем ехать по Устюрту, не встречая ни кибитки, ни каравана верблюдов. Стада сайгаков бежали рядом с нашей машиной... Звери были непуганые, и любопытство преобладало в них над страхом неведомого».

На этом не кончается казахская трагедия. Наступают 1937–1938 годы. Под расстрел попала почти вся интеллигенция, все кто реакционно писал справа налево (арабская графика). Вырублен почти под корень генофонд нации. Причем, в расстрельных списках число казахов почти в 2 раза больше, чем русских, хотя казахи в некоторых регионах составляли не более 25 %.

Приведу цифры расстрельных списков, «родной» вам, Михеев, Восточно-Казахстанской области (1937–1938): «Из числа репрессированных 2673 человека принадлежат казахской национальности и 4428 к русской» [архив ДКНБ РК по ВКО, Ф. 1], что составляет 31 и 50 % соответственно. Так как, мы не имеем данных переписи этого периода, то сопоставим

с результатами переписи 1959 года, когда численность казахского населения резко повысилась в результате демографического взрыва. Так, в 1959 году численность казахского населения в ВКО составляла 139 179 человек (19 %), а русского – 521 100 человек (71 %). Почти 20-летней давности казахское население было несоизмеримо меньше. Даже при таком сопоставлении, когда русское население области было в 4 раза больше, чем казахское, репрессированных русских оказалось больше лишь в 1,6 раза. Это не кощунственное сопоставление – это демография, а вернее преступление.

И на этом не кончилась драма казахов, наматывающая жизни и души на кровавую колесницу самого передового и прогрессивного государства. Грянула Вторая мировая война, которая отняла жизнь казахстанцев, число которых сопоставимо с потерями американцев во Второй мировой войне (350 тыс.).

«Ты огромной каторгой плавал на маленькой карте.

Мы, казахи, на этой каторге родились», – писал О. Сулейменов

Кончилась война. Но не трагедия...

На территории нынешней Восточно-Казахстанской области, на родине великих Абая, Шакарима, Мухтара начинаются испытания атомного оружия в атмосфере. При этом, жителей окрестностей вывозят на момент взрыва, а затем тут же возвращают на зараженные территории. Однако в районе взрыва оставляется контрольная группа людей, которые выполняют роль подопытных кроликов. Их регулярно обследовала специально созданная лаборатория в городе Семипалатинск, под названием «туберкулезный диспансер». Факты и фамилии хорошо известны по результатам деятельности антиядерного движения «Невада-Семей».

Через десять лет после провозглашения советской власти в Казахстане, в 1930 г. основан первый (не в СССР, в Казахстане) и крупнейший в Союзе концлагерь Карлаг (Карагандинский лагерь), а затем последовали Степлаг (Степной лагерь), Особлаг (Экибастузский лагерь с особым режимом), Алжир (Акмолинский лагерь жен изменников родины, 26 точка Карлага) – и все они в Сарыарке, части Казахстана. Это лишь крупнейшие и «всесоюзно» известные, а сколько их было по всему Казахстану? К примеру, в той же Сарыарке, в одной лишь Кокчетавской округе «за несколько лет было создано пять лагерей» [Терещук, 1992, с. 384]. Годы эти были самыми трагическими страницами нашей Родины. Накануне Второй мировой войны в СССР было 78 лагерей, из них 16 «особых», где действовал жестокий режим концлагерей. В 1930–1950 годы подверглись депортации в Казахстан, Среднюю Азию и Сибирь более 40 групп населения и полностью 15 народов [Бугай, 1995, с. 5], а за двенадцать лет с 1940 г. до смерти Сталина в начале 1953 г. было депортировано почти миллион человек [там же, с. 6]. Моя родина превратилась в концентрационный лагерь для врагов народа (для десятков народов СССР). О каких врагах собственного народа идет речь. Ведь выслались все – от грудных детей до немощных старцев. Высланы, без предъявления обвинения. Не предъявлять же их грудным детям.

Бугай ошибается, когда пишет о 15-ти депортированных народах. Их число – двадцать (20). Вот этот страшный трагический список: айсоры, балкарцы, болгары, венгры, греки,

ингуши, иранцы, иранско-нахичеванские азербайджанцы, калмыки, карачаевцы, корейцы, крымские татары, кумыки, курды, немцы, поляки, турки, финны, хемшилы, чеченцы. Кого же я еще упустил? Массовой ссылке были подвергнуты «нежелательные элементы» из литовцев, эстонцев, латышей, терских казаков. Китайцы в два этапа (1937, 1960–1964) были выдворены в Китай. Преследованиям в СССР подверглось еще множество других этнических, этно-конфессиональных и социальных категорий советских граждан самых разных национальностей. Семь из них – балкарцы, ингуши, калмыки, карачаевцы, крымские татары, немцы, чеченцы, лишились при этом и своих национальных автономий.

Потери в период коллективизации 1930-х годов составили почти половину (умершие от голода и бежавшие за границу) казахского населения [см.: Михайлов, 1990, с. 201–202; Тәтімов, 1993, 49-б.] и казахи в Сарыарке, как и во всем Казахстане, становятся национальным меньшинством. Этот геноцид казахов по своим масштабам перехлестывает фашистские зверства по отношению к евреям (холокост), когда была уничтожена треть народа и трагедию украинского народа в те же годы коллективизации.

Я рассказал лишь о части трагедии моего народа, начало которой увидел Мустафа Шокай и предвидел ужасающее будущее.

Вот против чего боролся Мустафа Шокай и отдал жизнь за освобождение от этого ужаса. О его, так называемом, «пантюркизме» – тема отдельного разговора. В сегодняшнем мире глобальной интеграции взгляд на Единый Туркестан следует рассматривать не через призму русского колониализма и империализма, а как предтечу появления Единой Европы.

И еще об одной тезе Михеева. Он считает, что ныне необоснованно переписывается история, в угоду неким (намекая) националистическим силам. Да, свобода слова, печати – прекрасная вещь. И именно ею вы пользуетесь, чтобы высказать свои неоимперские взгляды, вполне прозрачно включая презрительное отношение к казахам, которых вы научили «стоя оправляться». Последнее не уровень моего неприличия, а хорошо и прочно внедрившийся в «трудящиеся массы» русского населения «чип» великодержавности.

Салаватова Ф. Р.,
к. филол.н., УУНиТ,
Уфа, Башкортостан, salavatova76@mail.ru

РОМАНТИЗМ В ПОЭЗИИ ШАЙХЗАДЫ БАБИЧА

Аннотация. В творчестве одного из самых талантливых башкирских поэтов Шайхзады Бабича нашли отражение различные стороны башкирской действительности начала XX века, свойства человеческой души, лирические переживания, философские размышления, романтические мечтания народа.

В статье рассматриваются особенности отражения романтизма в поэзии известного башкирского поэта Шайхзады Бабича, раскрыты особенности использования им художественных методов романтизма при создании образов, влияние романтических тенденций на основные мотивы и жанровую структуру произведений.

Аңдатпа. Талантты башқұрт ақындарының бірі Шайхзада Бабичтің шығармашылығында XX ғасыр басындағы башқұрт болмысының сан алуан қырлары, адам жанының қасиеті, лирикалық бастан кешулері, философиялық толғаулары, халықтың романтикалық арман-мұраттары бейнеленген.

Мақалада атақты башқұрт ақыны Шайхзада Бабич поэзиясындағы романтизмнің бейнелену ерекшеліктері қарастырылып, образ жасауда романтизмнің көркемдік әдістерін қолдану ерекшеліктері, романтикалық ағымдардың шығармалардың негізгі мотивтері мен жанрлық құрылымына әсері ашылады.

Annotation. The work of one of the most talented Bashkir poets Shaikhzada Babich reflects various aspects of the Bashkir reality of the early twentieth century, the properties of the human soul, lyrical experiences, philosophical reflections, romantic dreams of the people.

The article discusses the features of the reflection of romanticism in the poetry of the famous Bashkir poet Shaikhzada Babich, reveals the features of the use of artistic methods of romanticism when creating images, the influence of romantic trends on the main motives and genre structure of works.

Романтические тенденции присутствовали в истории всех литератур мира, словесное творчество башкирского народа в этом отношении не исключение. В классической башкирской поэзии романтизм появился достаточно поздно, в начале XX века. Одним из ярких представителей поэтов-романтиков этого периода стал великий башкирский поэт Шайхзада Бабич.

Художественные идеи романтизма в башкирской поэзии исследовались в трудах Р. Т. Бикбаева, Г.С. Кунафина и других ученых. В то же время использование художественных приемов данного метода в произведениях поэта остается актуальной проблемой литературоведения в свете развития современной башкирской поэзии.

В первых же стихотворениях Шайхзады Баби́ча основное место занимает грусть, метания, связанные стремлением к совершенству, поиском светлой жизни, желанием утвердиться в жизни. Лирический герой поэта постоянно думает о причинах печали, ни минуты не остается спокойным, живет тревожными мыслями:

Не пойму я, отчего печалюсь...
Пребываю в горе и тоске.
Не калека я... Так неужели
Должен биться рыбой на песке?

Или:

Ноет, ноет! Иль в душе - болячка?
Среди черных сил я, как в лесу...
Грудь моя горит! Студеный ветер
Обдаёт, и снегом бьёт метель:
От всего святого, что на есть свете,
Оторван, брошен я на мель. [4, с. 251].

С 1914 года после появления произведений «Проводи жизнь короткую в борьбе», «Для народа», «Вперед, нация!», «Для кого?», «Жду», «Жду радости», начинается новый этап в творчестве Шайхзады Баби́ча. Наблюдается необычное переплетение романтических и реалистических начал. Он прозорливо и эмоционально раскрывает жизненную диалектику народного бытия: его родной народ беспомощен, беззащитен, бессилен, живет в нищете. Но несмотря на это, башкирский народ живет с надеждой на светлое будущее, он весел и бодр, в народе не погас дух борьбы за новое будущее. «Вот такое понимание поэтом действительного характера бытия, т. е. острое ощущение несоответствия реальной действительности высокому духовному миру народа, осознание вопиющих противоречий между идеалом и действительностью и определяет основное направление и своеобразие его романтической лирики» [4, с. 219].

Романтические тенденции появляются в произведениях Ш. Баби́ча, посвященных родному краю и народу:

Свои золотые пречистые песни
Пою не для славы – те песни пою

Во славу народу. Я жив буду, если
Пребудет народ мой в родимом краю.
Клянусь я своею порой золотою
И кровью своею, и сердцем клянусь:
Коль в мире крутом я чего-нибудь стою,
Я буду с народом! С ним прахом сольюсь! [1, с. 22].

Произведение «Для народа» Бабича написано в романтическом направлении, так как присутствует противоречивое отношение к народу – один из основных признаков метода. Поэт хочет донести, что он стремится помочь народу, а не просто рассказать о своих душевных переживаниях.

Важным художественным средством раскрытия внутреннего состояния лирического героя для романтического поэта является пейзаж [3, с. 66]. Шайхзада Бабич описал «цветник красоты» – символ всех стихов поэта, которые он «взрастил» для просвещения родного народа.

Романтическое двоемирие, идеализация образа высшего мира как художественная черта романтизма проявляется в следующем стихотворении поэта:

На луну я взобрался, от земных удалившись тревог,
Ликовал и смеялся – а насытиться счастьем не мог.
Не хватило мне счастья, – я поднялся на солнечный круг,
Но и там от ненастья, я почувствовал в сердце недуг.
Миновал я дороги восемнадцати тысяч планет,
Оказался в чертоге, где светился Всевышнего свет.
Но и в божьем жилище, благодатью небесной дыша,
Не отважней, не чище, не счастливей не стала душа [1, с. 125].

Шайхзада Бабич внес неоценимый вклад в развитие медитативной, манифестационно-публицистический и нарративной лирики. Он, в частности, обогатил ее сатирическим пафосом.

В эти годы поэт написал целый ряд сатирических произведений. Фактически. Ш. Бабич является основоположником таких сатирических жанров как эпиграмма, пародия, баллада, сатирическое стихотворение, мадригалы (небольшие меткие шуточные стихотворения). Например, сатирическая миниатюра «Цена нашей жизни»:

Девушки – кокетки,
Мужчины – индюки,
Женщины – куколки,
Торжествуют диктаторы,

Гнутся лизоблюды,
Печать – лишь игрушка!
Глаза, как у змеи,
Языки, как мочалки,
Вверх стремятся юнцы,
Носы, как Гималаи. [4, с. 261]

Один из ярких черт романтизма Бабича – это демонизация, использование художественных приемов классического романтизма. Герой романтических произведений Бабича – внутренне свободный человек, носитель мятежности, неугасаемых страстей, духа отрицания и свободы. Источник его демонизма – безбожие, богоборчество. «Гений я! Потерплю ль униженье?», «Делом будущих дней докажу», – говорил его лирический герой («Я – гений»). В этих словах нетрудно уловить мотивы демонизма. Лирический герой не довольствуется судьбой обычного человека, пытается по-своему пробиться к свету:

Свой маяк я сам
Изберу себе.
Ринусь к небесам,
Бросив клич судьбе.
Сам пробью я путь –
Вспять не повернуть.
Жаркий поцелуй
До звезды дойдет.
Море светлым струй
Перейду я вброд.
Я – свободы тварь,
Хан ее и царь. [1, с. 82]

Лирический герой Бабича не верит и не поддается никаким другим силам, кроме как силе своего собственного «я», что и является смыслом его существования. «Я» – и есть тот бог, перед которым он преклоняется, на которого он молится. «Я» Бабича – протест личности против всяческого насилия; в конечном итоге речь идет не только о гнете общества и государства, но и о самих основах миропорядка. «Я» – символ свободной личности, сильной и независимой. Нет ничего удивительного в том, что свободолюбивый Бабич мечтает о сверхличности. Эта высокая мечта даже гордого поэта заставляет склонить голову:

Плача перед богом, желаю
Мощи – рукам, сердцу – смелости.
Желаю дыхания, как огненный пар,

Хочу меча – как волшебный меч Зульфикар.
Пусть вспыхнет мир, если я подую,
Пусть поклоняются мне дракон, злой демон! [1, с. 123]

В стихах, навеянных идеей романтизма, мечтой о незаурядной личности, о необычном характере, прием «самовозвеличивания» был мерой вынужденной. Потеряв бога, человек сам хочет стать богом. Такой романтизм не означает замыкания в своих страданиях, наоборот, он выражает стремление разрушить оковы, в которые закована личность.

Таким образом, Шайхзада Бабич в своих произведениях обращается к таким художественным мотивам романтизма, как двоемирие, демонизация, углубление в мир переживаний лирического героя. Романтизм стал несомненным достижением в произведениях Бабича, который как художественная традиция перетекла в современную башкирскую поэзию. Он, как мастер слова, поднялся на непревзойденную высоту в дореволюционной башкирской поэзии. Произведения талантливого башкирского поэта Шайхзады Бабича сыграли огромную роль в творческом становлении многих современных ему башкирских, казахских, татарских и других тюркоязычных поэтов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бабич Ш. Весенняя песнь: Поэзия. Проза. Перевод с башкирского Г. Шафикова. – Уфа: Китап, 1995. – 304 с.
2. Бикбаев Р.Т. Ш. Бабич. Жизнь и творчество. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1987. – 320 с. (на башк. яз.)
3. Кунафин Г.С. И песней, и сатирой. Развитие жанровой системы башкирской литературы и сатирической поэзии XIX — начала XX вв. — Уфа: Китап, 1999. — 257 с.; его же. Концепция демонизма в творчестве Ш. Бабича // Актуальные вопросы башкирского эпосоведения. Материалы международной научной конференции. 30 сентября 2002 г. – Уфа: Гилем, 2003. – С. 85-96; его же. Тема демонизма в поэзии Ш. Бабича // Ватандаш (Соотечественник). – 2003. – № 10. – С. 128-134.
4. Кунафин Г. С. Культура Башкортостана и башкирская литература XIX –начала XX века. – Уфа: Китап, 2006. – 280 с.
5. Абелгузина Ф.Р. Жанр парса в башкирской литературе: пути формирования и развития. Учебное пособие. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2004. – 177 с. (на башк. яз.).

Омарова А.К., к. иск., доцент,

КНК им. Курмангазы, ИЛИ им. М.О.Ауэзова,
Алматы, Қазақстан, aklima_omarova@mail.ru

ОБРАЗ БАКСЫ В КАЗАХСКОМ ОПЕРНОМ ИСКУССТВЕ¹

Аңдатпа. Мақалада музыкатану практикасында қалыптасқан кейбір тезистердің нақтылауды талап ететін, атап айтқанда опера сахнасында қазақ бақсы бейнесін қайта құру мен түсіндірудегі өзекті болып табылатын эмпирикалық және теориялық мәліметтер (оның ішінде мұрағаттық және тек ғылыми қолданысқа енгізілетін) негізінде басымдық көрсететін фактілерді таныстыру жүзеге асырылды. 1930 жылдардағы мерзімді басылымдар мен мемуарлық дереккөздерден тиісті жағдайлар мен мәтіндерді салыстырмалы тұрғыдан айқындай отырып, әр кезеңнің онжылдықтарында шығармашылық қызметтің қол жеткізген нәтижелерін шынайы бағалау және болашақ үшін әдіснамалық бағдарларды анықтау тарихи қашықтықтан ұсынуға және түсінуге мүмкіндік береді.

Аннотация: В статье на основе актуализируемых эмпирических и теоретических сведений (в том числе архивных и только вводимых в научный обиход) реализована возможность презентации фактов, позволяющих уточнить некоторые из устоявшихся в музыкально-ведческой практике тезисов, в частности, о приоритете в воссоздании и интерпретации образа казахского баксы на оперной сцене. Привлечение данных периодики 1930-х годов и мемуарных источников, конкретизируя сравнительно-сопоставительную демонстрацию соответствующих обстоятельств и текстов, позволяет представить и осмыслить результаты творческой деятельности с исторической дистанции для адекватной оценки осуществленного в разные десятилетия и определения методологических ориентиров для будущего.

Abstract: Based on the actualized empirical and theoretical information (including archival and just introduced into scientific use), the article provides the possibility of presenting the facts that make it possible to clarify some of the theses that have been established in musicological practice, in particular, on the priority in recreating and interpreting the image of the Kazakh baksy at the opera scene. Attracting the data of periodicals of the 1930s and memoir sources, concretizing the comparative demonstration of the relevant circumstances and texts, allows to present and comprehend the results of creative activity from historical distance for the adequate assessment of what has been carried out in different decades and determine methodological guidelines for the future.

¹ Статя подготовлена в рамках проекта BR18574216 «Транзит культурных ценностей во времени и пространстве».

Обращение к данной теме обусловлено особым сочетанием близких юбилейных дат: 130-летием со дня рождения С. Торайгырова (2023), Б. Майлина (2024), 110-летием романа «Қамар сұлу», повести «Шұғаның белгісі» (2024), 80-летием Е.Д. Турсунова (2023), достойно представившего научному сообществу фигуру баксы в ряду древних типов носителей казахской устно-поэтической традиции.²



Параллели в «линиях жизни», «художественных открытиях», закономерные и неожиданные, но в должной мере все еще не прочерченные, находят отражение и в мире музыки, в созданных «портретах» натур одаренных, тонко чувствующих, творчески безграничных...

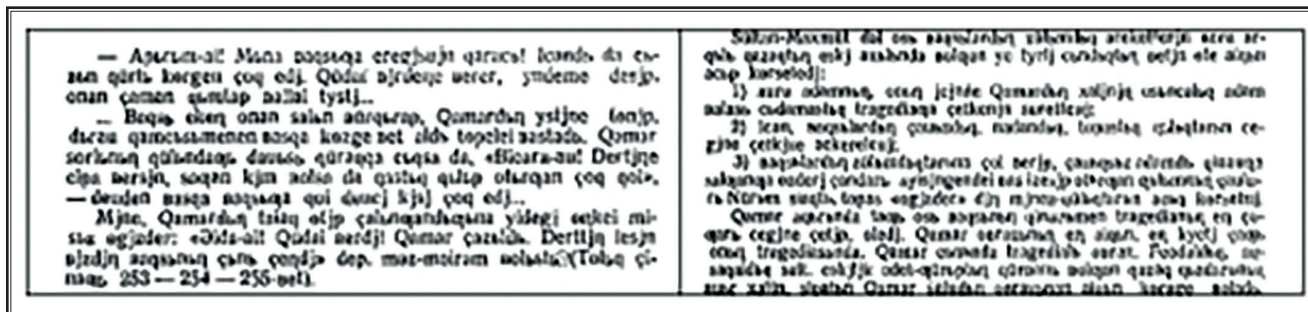


Показательно, что и роман, и повесть почти сразу предстали объектами изучения: их библиография – это внушительный пласт разноплановых и разножанровых работ (по преимуществу на казахском языке).

В контексте собственно музыковедческой проблематики сохраняется интерес к системе персонажей и сюжетным «лейтмотивам». Именно в этом проблемном «поле» выстраиваются образные сферы, обнаруживаются устремленные в будущее траектории развития.

Примечательны высокие оценки, нашедшие отражение как в ранних рецензиях, так и более поздних (профессиональных) изданиях:

² Отметим и юбилеи произведений: 60-летие премьерного спектакля оперы «Қамар сұлу» (2023) и 90-летие первой постановки музыкальной драмы «Шұға» (2024).



«Особое место в галерее оперных образов занимает фигура беснующегося³ бахсы – шамана. Его призывает Нурум для «исцеления» измученной и потрясенной Камар.

Сцену усиливает трагически звучащий за кулисами хорал. В нем – и скорбь последнего привета любимой, и просветление измученной души, и вечность большой человеческой правды» (Вл. Мессман) [1, с.84];

«Показательно, что в опере Е. Рахмадиева наиболее волнующей по музыке оказалась сцена шаманства и гибели Камар – новая и по драматургическому решению стандартного конфликта» (Б. Ярустовский) [цит. по: 2, с.320];

ҮШІНШІ АКТ

Төртінші көрініс

Кіріспе

Нұрымның романсы мен Қамардың сценасы

Омардың ариясы мен Қамардың сценасы

Сахна сыртындағы хорал

Бақсының сахнасы

«Последним в сюжете моментом, предшествующим трагической развязке, является сцена с баксы, где солирует баритон. «Пусть кобыз рыдает твой», – взывает к целителю Нурум. Под аккомпанемент кобыза баксы начинает свое действие. Его слова обращены к доброму духу: «Скачи на лихом коне, поспеши на помощь. Взгляд змеи пронзает больную. Тело ее рвет на части волк, клекотом пугает беркут...»» (Л. Измайлова) [3, с.58];

(Бақсы шығады)

Бақсы:

Ақ боз аты астында,
Әй-әй көгі басында,
Қайда менің аруағым,
Осында ма? Осында!
Айналайын аруақ-ай,

Толғанайын аруақ-ай,
Түйіліп кеп тисеңші,
А-а-ау жан қысылған кезінде,
Қолғ(а) алайын аруақ-ай,
Көз жасыңды исеңші, ай,
е, а, е, а, исеңші.

³ Здесь и далее по тексту подчеркнута мною. – А.О.

Нұрым:

Тарт қобызды безілдет²⁴

Бақсы:

Аб жыланды қолға алып,

Нұрым:

Айдаһарды солға алып,
Жын періден қақас ет. (кетеді)

Бақсы:

Қара бүркіт қаңқ етіп,
Ақ борандай долданып
Жан қысылған кезінде.
Толғанайын аруақ-ай,
Түйіле кеп тисеңші, а-а-ай!
Ай астында алт(ы) аруақ,
Жер астында жет(і) аруақ,
Қара шота, бабам-ай
Көз жасымды-ай,
а, э, а, э, көрсеңші!

«Обращение баксы к духу построено как ритуальное заклинание, как магический призыв. Пение баксы подчеркнуто монотонно. Многократными обращениями он словно силится раздвинуть грань, отделяющую мир телесный от мира духовного, незримого. В его заклинании объединяются разнотипные попевки. Одни характерны для голоса человека, другие – имитируют игру на кобызе. Пение баксы содержит к тому же и элементы движения, пластическую магию. Шаман поет и кружится над больной. Нерасторжимость разнородных элементов отчетливо проступает в музыке» (Л. Измайлова) [3, с.58];

«Облик шамана передан в архаичной и преднамеренно лишенной выразительности мелодике. Особая достоверность образа достигается через имитацию движений из шаманской практики лечения» (С. Кузембаева) [2, с.324].



Итоговый же вывод статьи, специально посвященной традиции шаманского ритуала в опере Е. Рахмадиева, – «Заключительная сцена баксы – единственная попытка в истории казахской оперной музыки отразить сложный ритуал баксы, первое музыкальное «упоминание» о феномене шаманской религии» [1, с.93] – может быть теперь дополнен и подкорректирован.

Примечательны оценки музыковедов (Б.Г. Ерзаковича, В.Л. Мессмана и др.), композиторов – коллег по цеху о произведении:

««Камар-Сулу» в целом, на мой взгляд, уже вполне профессиональная современная опера, принадлежащая перу автора-казаха. ...Это лирическая драма, развивающая традиции Тулебаевской

⁴ Здесь и далее по тексту подчеркнуто мною. – А.О.

«Биржан и Сара»» (К.Х. Кужамьяров); «Радует в этой опере совпадение замысла и его воплощения. Оно убеждает. Радует и то, что опера выдержана в едином эмоциональном и в стилевом ключе» (Г.А. Жубанова).



Сам автор спустя годы признавался:

«Не скрою, попробовать свои силы в оперном жанре тогда было моей заветной мечтой. ...Могу с гордостью сказать, что в спектакле пели лучшие солисты театра – Роза Джаманова, Ермек Серкебаев, Анварбек Умбетбаев, Байгали Досымжанов и Нариман Каражигитов, Эра Епонешникова, Ольга Симонова, Муслим Абдуллин, Абитай Мусабеков. Имена многих первых исполнителей стали сегодня достоянием истории».



«Первым и непревзойденным исполнителем роли баксы является народный артист республики К. Кенжетаяев. Облику этого уродливого «исцелителя», мракобеса он стремится придать обобщенный смысл – показать, какой ужас внушают простым людям шаманы. Особенно выразительна игра К. Кенжетаяева в заключительной сцене оперы. Страшный, одетый в лохмотья баксы производит жуткое впечатление. Движения его угловатые, неожиданно резкие. Мелодия – архаична и монотонна.

Не менее интересным исполнителем этой роли стал и К. Бейсалиев. Особую достоверность воплощаемому им образу придает умение актера раскрыть сущность баксы через характерные движения: нервные жесты, постоянное пританцовывание» [4, с.41].



Произведение, которое как важная веха в развитии казахской оперы вовлекло в орбиту своего притяжения самое ценное из ее истории, а самим композитором воспринималось как действительно особенное в творческой биографии, и в новом столетии продолжает свою жизнь.



В «Очерках по истории казахской советской музыки», изданных более полувека назад, постановка пьесы Беимбета Майлина «Шуга» с народной музыкой в обработке И.В. Коцыка и оркестровке С.И. Шабельского была представлена как «[...] драма, органически сочетающая средства музыкальной выразительности с действием» [5, с.33]. В научной статье 1977 г. будет констатирован факт утери и либретто, и клавира («[...] өкінішті жай, Бейімбет Майлин жазған либретто да, композитор И.В.Коцык жазған музыкалық клавиры де сақталмады») [6]. Данный тезис окажется актуализирован и в 1990-х годах.

В программной статье Наркома просвещения (1934) и в Постановлении Президиума КазЦИК от 21 июня 1934 г. (об ознаменовании 1-го казахстанского слета деятелей народного искусства) были подчеркнуты «[...] особые заслуги авторов пьес «Айман – Шолпан» и «Ушуга» в деле постановки работы музыкального театра» [7].

По словам Т. Жургунова, непосредственно курировавшего процесс становления будущего оперного театра, «Тов. Майлин показал пример, как можно музыкально представить глубоко социальные вещи» (из статьи «Ушуга. К постановке в первом казахском государственном музыкальном театре» [7]).



«Три кита» – так отзывался Т.Жургунов о триумвирате «Коцык – Шанин – Жандарбеков», подчеркивая их роль в появлении первых музыкально-театральных постановок. Расстановка сил на этом «фронте» была охарактеризована в свое время Е.Г. Брусиловским:

«[...] Главным музыкантом города был И.В. Коцык. Это был профессионал-регент, приехавший в Алма-Ату из Украины. Профессиональное образование он получил еще в Польше, откуда был родом. Хоровым искусством он владел мастерски. Еще в 1925 году организовал в Казахстане хор, который выступал в Москве. Это был деловой энергичный человек и отличный организатор. Нарком Т. Жургунов только ему поручал организацию каких-либо культурно-массовых и музыкальных мероприятий. Доверие наркома делало Коцыка как бы полномочным представителем по музыкально-художественным вопросам, что обеспечивало ему некую неофициальную власть над другими музыкальными деятелями [...]» [8, с.61].



И.В. Коцык с артистами Казахского хора, организованного в Петропавловске, и коллегами

Очевидно, что именно этот опыт позволил А.В. Коцыку оказаться не только востребованным, но и результативным в начальный период функционирования театра. Подчеркнем,

что объективно-высокой оценке проделанной работы не смогли помешать непростые межличностные отношения.

Сравнение нотного текста отдельных номеров клавира «Шуги» (либретто Б. Майлина) с соответствующими образцами музыкально-этнографических сборников А.В. Затаевича подтверждает факт широкого их использования.

Дополнительное поле изысканий формируется при введении в научный оборот фортепианных пьес А.В. Затаевича, издававшихся во 2-й половине 1920-х годов.



Показательна (и перспективна для музыковедческой интерпретации) следующая подборка высказываний, характерных для своего времени и стиля цитируемого автора:

«Второй постановкой Жумата Шанина в Казмузтеатре была музыкальная пьеса Беимбета Майлина «Шуга». Музыка к этому спектаклю также делал И.В. Коцык при активном соучастии С.И. Шабельского. Здесь уже не было мешанины из музыки разных народов и стилей. Казахские песни были хорошо подобраны и создавали единую по стилю, музыкальную канву спектакля. Эти песни выбирали для себя сами солисты, клавиш и партитуру делал С.И. Шабельский, а И.В. Коцык являлся связующим и организующим звеном между ними, что тоже было немаловажным обстоятельством.

В этой пьесе раскрылось драматическое дарование Куляш. Она, конечно, и раньше потрясала аудиторию своим талантом, еще выступая в драматическом театре в роли Енлик в пьесе «Енлик – Кебек» М. Ауэзова, но в музыкальном театре это была ее первая трагедийная

роль. Весь последний акт Шуга умирала и, прощаясь с жизнью, пела печальную народную песню «Бурылтай». Разнервничавшихся женщин в истерике выносили из зрительного зала. В зале стоял рев.



[...] Если в «Айман – Шолпан» разнородная музыка была иллюстративно-развлекательной, то в «Шуге» музыка уже раскрывала психологический мир действующих лиц. Шанин имел право гордиться этим спектаклем. Театр переживал этап творческого подъема» (Е. Брусилловский) [8, с.63];



«[...] тов. Коцык в основу музыки положил народные казакские песни с некоторой музыкальной импровизацией и вставкой. Так оформлены в «Ушуге» все 47 музыкальных номеров. [...]» [9];

<p>«Бисмилля Балабеков, сын старика Балабека, знаменитого исполнителя песни «Агааш аяқ», сам похожий на шамана, замечательно воспроизводит весь ритуал колдовского лечения умирающей Шуги» [8, с.63].</p>	<p>«Әйгілі «Агааш аяқ» әнін құйқылжыпта орындайтын хас шебер Балабек шалдың баласы, өзі де бақсыдан еш айнымайтын Бісмиллә Балабеков өлім аузында арпалысқан Шұғаны зікір салып, сиқыр күшімен емдеу рәсімін келістіріп ойнады» [10, с.54].</p>
---	---

«Ойын басталды. [...] Бақсыға кезек жетті. Жындарымды шақырып-шақырып, айналып-дөңгеленіп келіп, қобызды жұлпып алып, күжірейіп бұрқырай, сүйеулі тұрған асаның жанына барып, асаны салдыр-күлдір еткізіп, қобызды жерге бір соғып, ауруға, бақсы жанына жиналып келіп,

отырғандарды үркітіп қуып шығып, Шұға болып ауырып жатқан Күләшті екі айналып, үшінші айналғанда бар күшті жұмсап, біресе секіріп, біресе күжірейіп, теңселіп, екпіндеп залға қарап асаны оқталып, жүгіріп, атып беріп, бар екпінмен «алла-ай, у, ақ, бәлекті қақ» деп қойып ақ көбік шашып, кенет тоқтай қалып, Шұғаға қарап бір аяңдап, бір бүлкілдеп, ауру жанына келіп, асаны сүйеп, сақалды тарап, оңдалып, Күләшқа көзім түссе теріс қарап, шегі қатып, күліп «түжірігіңді шашыратпа» деп жатыр. Онан сайын аллаһуақ, пәлені қақ, у-у деп уілдеп, басты шайқап, ауызды көпіртіп қойып, жақындап көңілін сұрап, көзім залға түскен кезде, дуылдап-күлісіп, алдыңғы жақ қайта отырып жатқандай болды.

[...] Шымылдық жабатын жерде Жұмат мәз-мәйрам. Шұғаны бақсы-балкерлікпен жаза алмай шықтым. Шапалақ жауып жатыр, ойын бітті, артистерді, Жұматты, Бейімбетті сахнаға шақырды. ... Шымылдық түсті» (Б. Балабеков) [11, с.85-86];



Балабек и А.В. Затаевич

Балабеков Б. в роли Баксы («Шуга»)

«...Енді бақсы туралы. Бақсыны кіргізуде қателер бар деушілер болды. Меніңше бақсының кіруі орынды. Өйткені, бақсы біздің қазақтың төңкерістен бұрынғы тұрмысында надандықтың, ескіліктің образының бірі. Бақсы, молла, қазақ байының қалың бұқараны езгендегі тап құралының бірі. Теңдік іздеген Шұғаны қазақтың ескі тұрмысындағы жауыздықтар жан-жағынан қаптайды. Бір жағынан қазақтың жауыз надан байы, бір жағынан қазақтың надан жынды бақсысы, екінші жағынан қара жүзді патша үкіметі – осылардың бәрі де Шұғаны жан-жақтан келіп торласа, осыны біз сахнада көрсете білсек, кемімейді. Бірақ әңгіме қалай көрсету керек, міне, осында. Меніңше бақсының Шұғаны әлекке салуы дұрыс, бірақ Пісімләнің бақсы болып, бақсының образын көрсетуінде көп



2013

1822

1902 (1901)

1928

кемшілік бар. Пісімілленің даусында болсын, қимылында болсын, биінде болсын ең аяғы ауруды емдеуінде болсын – бәрінде де бір шын бақсы көзге көрінбей тұрады. Пісімілленің бақсылығы баланың ойыншығы болып көрінеді. Шұғаны қайта түзеуде осы бақсы образын тереңдетіп, шын бақсы қылып шығару керек» (Г. Тоғжанов) [12].

Последующее освоение представленной проблематики целесообразно дополнить сведениями из специализированных музыковедческих публикаций [13] и реализовать с привлечением гораздо более широких смысловых контекстов.

Понимание же историко-культурного значения трудов Е.Д. Турсунова [14], меры их воздействия на разработку методологических проблем в разных сферах гуманитарного знания и образования позволит сохранить главное: *«способность творить и ценить художественное слово» (М.М. Ауэзов).*

ЛИТЕРАТУРА

1. Өнер өрінде. На вершине... Композитор Еркегали Рахмадиев (сборник статей, очерков, стихов, эссе... к 70-летию Е. Рахмадиева). – Алматы: «Айкос», 2000. – 421 с.
2. Кузембаева С.А. Национальные художественные традиции и их конвергентность в жанре казахской оперы. – Алматы, 2006. – 380 с.
3. Измайлова Л.В. Еркегали Рахмадиев. – Астана: Елорда, 2000. – 192 с.
4. Кузембаева С.А. Воспеть прекрасное. – Алма-Ата: Өнер, 1982. – 104 с.
5. Очерки по истории казахской советской музыки. – Алма-Ата: КГИХЛ, 1962. – 308 с.
6. Омарова А. Музыкально-сценическое воплощение «Шуги» Б. Майлина // Забытые страницы истории казахской музыки. – Алматы: «Издательство LEM», 2017. – С.155-169.
7. Жургунов Т. Ушуга. К постановке в первом казахском государственном музыкальном театре // ЦГА. Ф. №1630, оп. №1, ед. хр. №27. – Л.4.
8. Брусиловский Е.Г. Пять тетрадей // Простор. 1997. № 9. – Алматы: «Дауир», 1997. – 128 с.
9. Казахстанская правда. 1934. №148.
10. Брусиловский Е.Г. Дүйім дүлдүлдер. – Алматы: «Ана тілі», 1995. – 224 б.
11. Балабеков Б. Ән сапары. – Алматы: «Жазушы», 1975. – 112 б.
12. Тоғжанұлы Ф. «Шұғадағы» кесек образдарды терең көрсету керек // Қазақ әдебиеті. 1935. №33 (63).
13. Ерзакович Б.Г. Врачевательная песня баксы // Народная музыка в Казахстане. – Алма-Ата: «Казахстан», 1967. – С.99-109; Елеманова С. Песни баксы // Казахское традиционное песенное искусство. – Алматы, 2000. – С.17-35; Кузембаева С.А. Песнопения баксы // [2]. – С.42-67 и др.
14. Турсунов Е.Д. Истоки тюркского фольклора. Қорқыт. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 168 с.; Турсунов Е. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. – Астана: ИКФ «Фолиант», 1999. – 268 с.; Қазақ бақсы-балгерлері. (Құраст. Ж.Дәуренбеков, Е.Тұрсынов). – Алматы: «Ана тілі», 1993. – 224 б. и др.

Қазтуғанова А.Ж.,
өнертану ғ.к., қауымд. проф.
М.О.Әуезов атындағы ӘӨИ
Алматы, Қазақстан zhasaganbergen@mail.ru

ҚАЗАҚТЫҢ КӨНЕ КҮЙЛЕРІ: МИФОЛОГИЯЛЫҚ АСПЕКТ

Аңдатпа. Мақалада қазақтың көне күйлерін, ішінара «Жорға аю» күйінің аңызын мифологиялық аспектіден зерттеу мәселесі негізге алынды. «Жорға аю» күй-аңыздарының бірнеше нұсқасын мифологиялық аспектіден саралау барысында қазақ дүниетанымында бұл күйлердің аңыздары мазмұны жағынан біреуі жер асты әлемімен байланысты өзен-суға кеткен жан-жануарлар мифіндегі күйлердің қатарына жатса, екіншісі аңшылық өмір мен ғұрыптық дәстүрге байланысты шыққандығы анықталды. Сонымен қатар «Жорға аю» күйінің домбыра аспабында шертілетін халықтық (композиторлық) нұсқалары мен сыбызғы аспабындағы орындаушылық нұсқалары салыстырмалы тұрғыдан игерілді. Күйлерді талдау кезінде олардың құрылымына, әуен иірімінің желісіне, ырғақ пен өлшем ерекшеліктеріне назар аударылды.

Аннотация. В основе статьи – проблема изучения древних казахских кюйев, в частности, мифологического аспекта легенды к кюю «Жорга аю». В ходе дифференциации нескольких версий кюйев-легенд «Жорга аю» в мифологическом аспекте было установлено, что один из вариантов связан с мифом об ушедших в подземный мир и подводное царство, а другой – с охотничьей жизнью и обрядовым фольклором. Также в сравнительном плане освоены народные (композиторские) варианты кюйя «Жорга аю», исполняющиеся на домбре, и сыбызговые исполнительские версии. При анализе кюйев внимание уделено их структуре, мелодико-интонационному развитию, особенностям метра и ритма.

Abstract: The article is based on the issue of studying the ancient Kazakh kuys, in particular, the mythological aspect of the legend to the kuy «Zhorga ayu». In the course of differentiation of several versions of the kuy-legends «Zhorga ayu» in mythological aspect, it was determined that one of the variants is associated with the myth about those who have gone to the underworld and the underwater kingdom, and the other one is associated with hunting life and ritual folklore. Also, in a comparative aspect, folk (composer's) variants of the kuy «Zhorga ayu», performed on the dombra, and sybyzgy performing versions have been mastered. In the analysis of the kuys, attention is paid to their structure, melodic and intonational development, features of meter and rhythm.

Қазақтың күй өнерінде көне аңыз күйлердің орны ерекше. Көне аңыз күйлердің қайнар бұлағы діни наным-сенімдермен, архаикалық ғибадаттармен (мифологиялық), тұрмыс-салтпен, әдет-ғұрыппен, табиғи құбылыстармен, тарихи уақиғалармен ұштасып жатқанын көреміз. Осыған орай оларды нақтылы бір міндетті атқаратындығын айту оңай емес. Өйткені оларды тұрмыс-салт пен әдет-ғұрып, діни наным-сенім мен табиғи құбылыс, т.с.с. болып астасатынын байқаймыз. Мәселен, тотем-жануарларына арналған күйлер қатарына жататын – «Көк жорға ат», «Сұрбөрте», «Бейжін сары атан», «Асаукөк», «Көк дөнен», «Кәрі боз», «Егіз торы ат», «Ала байрақ» және т.б. тұрмыс-салт күйлерімен ұштасады; мифологиялық аңыз-күйлердегі егіздер, жетімдер бейнеленген күйлер – «Аңшының зары», «Бөкен жарғақ», «Тоқта баяу», «Жетім ұл», «Жетім қыз» және т.б. әдет-ғұрыппен сабақтасады; ақсақтар мифін көрсететін күйлер – «Ақсақ құлан», «Ақсақ қаз», «Ақсақ марал», «Ақсақ қой», «Ақсақ аю» тұрмыс-салттағы аңшылықпен немесе ғұрыптықпен ілеседі; жер асты әлемімен байланысты өзен-суға кеткен адамдар мен жан-жануарлар мифіндегі күйлер: «Жорға аю», «Зарлау», «Талшыбық бәйбішенің зары» және т.б. әдет-ғұрыппен қиылысады. Қазақтың өмір салты көшпенділікпен және бақташылық өмірмен тығыз байланысты болғаннан қазақ ұлтының тұрмысына қатысты – малмен, қоршаған табиғатпен байланысты шығарылған күйлер кеңінен тараған. Олар – «Тепеңкөк», «Балжыңкер», «Өрелі кер», «Жеті атым», «Өрелі көк», «Қара жорға», «Ат келді» және т.б.

Қазақ халқының әдет-ғұрыпындағы үйлену салты мен жерлеу рәсіміне байланысты туындаған домбыра және сыбызғы күйлерін Баян-Өлгийде тұратын қандастарымыздың халықтық шығармашылығында молынан кездестіреміз. Мысалы, үйлену ғұрпына байланысты шыққан «Қыз алып қашқан», «Арбиянның жастық шағы», «Делдал қыз», «Кербез қыз» күйлерін тұрмыс-салтқа да жатқызуға болады. Жерлеу ғұрпына байланысты шыққан «Келіншектің зары», «Хан жұбату», «Жұбату» тарихи уақиғамен сабақтасады.

Күйлердің тақырыптық ерекшелігінен қазақтардың көне замандағы өмір тіршілігі мен дүниетанымын аңғаруға болады. Мұнда бір айта кететін ерекшелік, күйлердің тақырыбында символдық бейнелер мен символдық түстер¹ көрініс тапқан. Мәселен, үй жануарлары – жылқы, бұқа, інген, атан, серкеге байланысты символдық түстер² қосып айтқан: («Қаражорға», «Көк бұқа», «Боз інген», «Көк дөнен», «Көк серке», «Сұрбөрте», «Тепеңкөк», «Ақ айғыр»), ал жабайы аңдар мен құстар – марал, құлан, аю, бөкен, қаз, құр, киік және т.б. ерекше келбетіне байланысты атаған «Ақсақ марал», «Ақсақ аю», «Ақсақ қаз», «Жаралы ақ бөкен», «Жалғыз киік», «Құр ойнақ» және т.б. кездеседі. Көне күйлердің аңыздары фольклорлық процесті аңғартады. Бұл ретте Едіге Тұрсыновтың: «Жалпы фольклорлық процестің ерекшелігін халық тұрмысының, әдет-салттарының, дәстүрлерінің тереңіне бойламай

¹ Қазақтың дүниетанымында қасиетті сан, қасиетті түс, қасиетті аң деген ұғымдар кездеседі. Мәселен түстерге байланысты қара, көк, ақ деген түстер ерекшеленген. Соның негізінде қара түске байланысты «қара шаңырақ», «қара домбыра», «қара жер» деген ұғымдар кездессе, көк түске байланысты «Көк Тәңір», «көк аспан», «көк ту», ал ақ түске байланысты «ақ отау», «ақ жаулық» «ақ бата», «ақ дастархан», «ақ жол» және т.с.с. кездеседі.

² Осы ретте түстерге немесе бір ерекшелікке байланысты табиғат құбылыстарына да қатысты қолданатынын айтып өту абзал. Мұндай күйлердің қатарында «Сары бел», «Сары өзен», «Өрікті көл», «Ертіс толқыны» және т.б.

анықтап алу тіпті мүмкін емес. Халықтың сөз, ән, күй өнері сол халықтың өзімен бірге туып, бірге өскен, халық тағдырын сол халықтың өзімен бірге арқалап көтеріскен, халықтың тарихи өмірінде болып өткен үлкен-кішілі уақиғалар фольклорлық шығармалар іздерін қалдырып отырған» [1, 132], – деген жолдары ойға оралады. Филологияда қазақ фольклорының ежелгі түрлерін генезис пен типология тұрғысынан кеңінен зерттеп, мифологиялық аспектіге көңіл аударған Едіге Тұрсыновтың еңбектері музыкатану ғылымында белсенді қолданысқа енген.

Көне күйлердің аңызында мифтік кейіпкерлер мен ежелгі адамдардың түсінігімен мифтік сана айқын көрінгендіктен көне күйлердің барлығын қамтуды бір мақаланың ауқымы көтермегендіктен, бұл жерде «Жорға аю» күйлерінің аңыздарын мифологиялық аспекті тұрғысынан қарастырып, музыкалық талдаумен шектелдік.

Көне аңыз күйлердің ішінде Баян-Өлгий қазақтарының аспаптық музыкасында «Жорға аю» күйлері ерекше орынға ие [2]. Осы күйлер тобын талдау арқылы сыбызғы және домбыра күйлерінде кең таралған «Жорға аю» күйлері осы аймақтың сыбызғышылары мен домбырашылары репертуарына еніп, бүгінгі күнге дейін өз құндылығын жоғалтпағанын нандырады. Атап айтқанда, сыбызғышылар Кәлек Құмақайұлы, Жұмайхан Ташынұлы, Еңбек Абдоллаұлы, Әлен Сәметұлы, Арыстан Абдоллаұлы, Самырық Боғдахан, домбырашылар Хұсайын Малшыбайұлы, Т.Даниял, Моңғолхан Қайрошұлы, Тілекберген Мұсаұлы және т.б. Бүгінгі күнге дейін жарыққа шыққан күй жинақтарынан [3; 4; 5] және Баян-Өлгий аймақтарына жасалған іссапарда жиналған материалдардан табылған нұсқаларды тиянақтау барысында «Жорға аю» күйлерінің шығу тарихы, музыкалық болмысы, орындаушылық ерекшелігі бірнеше сұрақтардың басын ашып, бұл күйлерді зерттеу тұрғысында ізденістерге жетеледі. Мәселен, зерттеу жұмыстарында: «Баян-Өлгий күйлері көне архаикалық аңыз күйлерінің молдығы және сол күйлердің көп варианттылығы жағынан да ерекшеленіп тұрады («Жорға аю» күйінің төрт түрін аңыздарымен қоса кездестіруге болады). Сонымен бірге аймақта тартылатын сыбызғы мен домбыра күйлерінің көпшілігі бір-бірімен араласып (бір-бірінде орындалу), бір аңызда домбыра, енді бір аңызда сыбызғы күйі болып айтылып, тартыла береді» [6, 11 б.], – деген пікір кездеседі. Яғни бір күй домбырада да, сыбызғыда да тартыла береді, сондай-ақ аңыздары араласып жүреді, яғни сыбызғыдағы «Жорға аюдың» аңызы домбыраның күйіне келеді немесе керісінше домбыраның күйі сыбызғымен тартылады. Тағы бір дерекке тоқталып өтсек, Баян-Өлгий аймағында тұратын уранхай және тува халықтарының сыбызғышылары да «Жорға аю» күйін тартатын көрінеді. Бұл туралы: «Урианхай ұлтынан Чойжил, Байжан, Аткейлер болса, тува ұлтынан Тотай, Хуагтар сыбызғы тартатын. Бұлардың тартатын күйлерінің ұлттық сарыны бөлектеу болғанымен, «Ертістің толқыны», «Балжин кер», «Жорға аю» сияқты күйлерде ешбір айырмашылық болмайтын» [7, 27 б.], – деп жазылған деректер қалған. Әрине, бұл тұрғыдан алғанда қазақ сыбызғышылары мен урианхай және тува сыбызғышыларындағы күйлердің ұқсастығын шартты түрде қабылдауға болады, себебі олар сыбызғыны қазақтардан үйренген және олардың аспаптары ұзынырақ келгені болмаса, бір-бірінен айырмашылығы жоқ көрінеді.

Бұл туралы зерттеушілер: «Жоғарыдағы аталған басқа ұлт сыбызғышыларының ұстаздары түгел дерлік қазақтар болған» [7, 28 б.], – дейді. Сондай-ақ сыбызғы мен домбыраны тең меңгерген өнерпаз «Жорға аюды» екі аспапта шартты түрде бірдей қылып тартуы мүмкін (оның өзінде өзгешеліктер кездеседі), ал бұл өлкеде суырыпсалма дәстүрі бүгінгі күнге дейін үзілмей жалғасқанын ескерсек, домбыра мен сыбызғы нұсқалары болмақ түгіл, сыбызғы аспабында бір сыбызғышының әр кезеңде жазылған «Жорға аю» күйі айырмашылықты көрсетуі мүмкін. Сондықтан «Жорға аю» күйлерін музыкалық және беймузыкалық компоненттер тұрғысынан салыстырмалы талдау арқылы ойымызды дәлелдеп көрейік.

«Жорға аю» күйлерін музыкалық және беймузыкалық компоненттер тұрғысынан қарастырғанда орындаушылық нұсқаларымен қатар, халықтық (композиторлық) нұсқалардың сақталғаны анықталды. Олар тақырыбы жағынан «Аққу», «Бозінген», «Ақсақ құлан», «Өрелі кер», «Терісқақпай», «Байжұма» сынды аттас күйлерге жатады. Себебі «Жорға аю» күйлерінің домбырадағы және сыбызғыдағы күйлердің музыкалық тақырыбы бөлек болып, халықтық (композиторлық) нұсқалары белгіленсе, бұл туындының орындалу ерекшелігіне қарай орындаушылық нұсқалары тиянақталды. Баян-Өлгий аймағында оның төрт нұсқасы болса, қытай, түрік жерлерінде тұрып жатқан қазақтарда және Қазақстанның аймақтарында бұл күйдің басқа да түрлері кездеседі.

Аюдың бейнесі жалпы көптеген халықтардың көне наным-сенімдерінде орман иесі, қасиетті тотем, шамандардың көмекшісі, аңдардың қорғаушысы ретінде қабылданып, осыған орай түрлі рәсімдердің өткізілетіні белгілі («аюға мінәжат көрсеткен», «аю мерекесін өткізген», «аюдың биін салған» және т.б.).

Ал қазақтың дүниетанымында аюдың бейнесін қазақ ертегілері³ мен көне күй аңыздарынан аңғаруға болады. Соның бірі «Жорға аю» туындыларының аңыздары мазмұны жағынан біреуі жер асты әлемімен байланысты өзен-суға кеткен жан-жануарлар мифіндегі күйлердің қатарына жатса, екіншісі аңшылық өмір мен ғұрыптық дәстүрге тамырланған. Ойымызды дәлелдеу мақсатында екі күйдің аңызына тоқталып өткенді жөн көрдік.

Жер асты әлемімен байланысты өзен-суға кеткен адамдар мен жан-жануарлар мифіндегі «Жорға аю» күйінің аңызы: «Бір аю аралға апан салған екен. Бірде ол қонжықтарына жем іздеп тауға шығып кетіпті. Сол уақыттан нөсер жаңбыр жауып, сел жүреді. Тасқын су аюдың апанын құлатып, күшіктерін шайып әкетеді. Судың бетінде қалқып кетіп бара жатқан қонжықтарын көрген аю таудан жорғалап түсіп, оларды құтқарып алып қалады. Содан аю жорға боп шыққан екен дейді. Бұл күй сондағы аюдың жүрісін бейнелейді» [3, 66 б.], оған ұқсас тағы бір аңызында «Тау тарланы аю баласын ертіп суға түседі. Суды қызықтап арыбері өтіп жүрген аюдың баласы суға кетіп қалады. Арынды өзеннің ағысын жеңуге дәрмені келмей ақ көбікпен араласып ағып бара жатқан баласын шығарып алуға шамасы жоқ аю балпаңдап ағып бара жатқан баласымен қатарласа өзенді жағалап жүгіре береді. Сондағы аюдың жүрісі деп шертеді. Бұл күйді сыбызғымен тартылатын «Жорға аю» күйі туралы

³ Қазақ халық ертегілерінің ішінде «Үш аю», «Түлкі, әтеш, аю», «Аю мен маса» және т.б. кездестіруге болады.

да осылай айтады» [2, 40 б.], – деп жазылған. Бір аңызда өзен-суға ағып бара жатқан қонжықтарын аю құтқарып қалса, екіншісінде ағынды сумен өзенді жағалап жүгіргені айтылады. Бұл ретте аю балаларын құтқара алмай, жер асты әлеміне тапсырғандығын болжауға болады⁴. Аңшылық өмір мен ғұрыптық дәстүрді суреттейтін күйдің аңызын Баян-Өлгий қазақтарының домбыра күйлерінен келтіруге болады: «Бір байдың екі баласы аң аулап жүргенде біреуін аң жеп қойыпты. Ағасы інісінің өлгенін көріп, қайғырып, інісін жеген аюды атып алмақ болып аңдиды. ... Аңдып отырған жігіт аюды атып, терісін сойып алып, үйіне келеді. Әкесіне іні өлімін естірте алмай, дос-жарандарымен ақылдасып: – «Мен бір ерекше аң аттым, соған той істеймін», – деп елге жар салады. Және де «Пәлен жерде пәлен деген қария бар еді. Тойға сол кісі де келсін», – деп, ат шаптырып алдыртады. Той басталған соң әкесі: – «Кәне, балам, осығұрдай не аң аттың?» – деп сұрайды. Үлкен ұлы керемет домбырашы екен, аюдың терісін әкеп әкесінің астына салады да, бір күй шертеді. Күйді тыңдап отырған манағы ақсақал ауыр күрсініп, байға баласының өлімін естіртіп, көңіл айтады.

– Ей, бай, кіші балаңды аю жеген екен. Тегін аю емес, бұл өте сирек кезігетін сырттаны көрінеді. Мұның құны жүз жылқыға тең. Егер балаңды біреу өлтірсе де, алатының жүз жылқы ғой. Ендеше ұлыңның құны өтелген екен. Сен енді қайғырып мұңайма, – деп жұбатады. Сондағы жігіттің шерткен күйі осы «Жорға аю» екен...» [4, 29 б.]⁵.

Мазмұны бойынша «Жорға аю» күйлерінің атқаратын міндеті полифункционалды, яғни күй бір ғана емес бірнеше міндеттерді атқаратыны көрінеді. Мысалы, бұл күйлердің аңызы мен музыкалық болмысының атқаратын міндетінде тұрмыстық пен ғұрыптық нысандар анық көрінеді.

«Жорға аю» күйлерінің музыкалық ерекшеліктерін саралау барысында бір күйдің бірнеше орындаушылық нұсқаларымен қатар, күйші-композиторлық нұсқалардың айрықша түрлерге бөлінетіндігі айқындалды⁶.

Домбыра күйлерінде кездесетін «Жорға аю» күйлерін салыстырып талдаудың негізіне Т.Даниялдың, Хұсайын Малшыбайұлының, Қайрошұлы Моңғолханның орындауында

⁴ Осыған ұқсас «Жорға аюдың» аңызын 2011 жылы Түркия қазақтары арасынан Б.Тұрмағамбетова тауып әкелген. Музыкатанушы-ғалым бұл күйді Сарымолла /Нұртаза/ Садықұлынан жазып алған екен. Жалпы Сарымолланың орындауында 20 күй жазылып алынған. Соның біреуі – «Жорға аю» деп аталады. Күйдің аңызына келетін болсақ: «Жорға аю» – Сау күнде жалпылдап жорғалап келе жатқанда аюды бір мерген аңдып отырып, атады. Оқ аюдың алдыңғы аяғын үзіп кетіпті. Сонда аю ақсап жорғалайды. Одан кейін бір су кез болып, суға аяғын малып-тартып «үй-бай-аю» дейді, малып-тартып «үй-бай-аю» деп, аю өте алмаған екен. Соны көрген аңшы домбыраға салған екен дейді.

⁵ Бұл күйдің аңызында аңшылыққа шыққан ағайындылардан басталып, інісінен айрылған жігіттің аюдан өшін алып, әкесіне естіртуі баяндалған. Осыған ұқсас аңызды академик А.Жұбанов Батыс-Қазақстан өңіріне экспедицияға барған С.Бегалиннің жинаған материалынан келтіреді. Мұнда бір күйдің үш түрлі мазмұнда таралған аңызының ішінде «Жорға аю» күйімен байланысты да бар екен. Зерттеуші-ғалым А.Жұбанов: «Ертеде бір аңшы аю аулауға тауға кеткенде, кішкене баласы әкесінің артынан ілесіп қалмайды, әкесі ол баланы аңғармайды. Қалың тоғайға кірген соң, бала әкесінің қарасынан көз жазып, жолдан адасып, жалғыз өзі беті ауған жағына жүре береді. Осы уақытта ол балаға аю шабуыл жасап өлтіреді де, оны жерге көміп жатады. Аңшы аюды атады, бірақ оқ аюдың аяғына тиеді. Жараланған аю үш аяғымен қашады. Аюдың сондағы шабысы жорғаның жүрісін елестетеді. Екінші рет атқанда аюды құлатады. Осы «Жорға аю» күйінде баласына қайғырып жылаған әкесінің, оқ тиген аюдың қашқандағы жүрісінің бейнесі суреттеледі» [8, 279 б.], – деп жазған. Аңыздың мазмұнында аюды аулауға шыққан аңшы, баласынан айрылып, жоқтағаны баяндалады.

⁶ Сыбызғы аспабында орындалатын «Жорға аю» күйлерінің музыкалық ерекшелігі «Көне сыбызғы күйлері» атты очеркте қарастырылған болатын [11], ал бұл зерттемеде Баян-Өлгий қазақтарының аспаптық музыкасында кең таралған үлгілерді бірге алып, салыстырмалы тұрғыдан қарастырып отырмыз.

алынады. Бұл күйлердің музыкалық ерекшелігі күйші-композиторлық нұсқалық күйлерді аңғартады. Ең бастысы күйлердің әуендік тақырыбында мазмұндалған иірімдер өзгешелікті көрсетеді.

Үш күйшінің орындауындағы «Жорға аю» күйлері үш түрлі, дегенмен оларда ортақ ерекшеліктер кездеседі. Дәлірек айтатын болсақ, үшеуі де орташа екпінде шалқыта шертіледі, екі күйдің өлшемдері тұрақсыз 2/4 пен 3/4 ауысып келеді, ал Моңғолханның орындауындағы күй тұрақты 2/4 өлшемде өрбиді, әуендік иірім желісі квинта ауқымында (пентахорд аралығында) дамиды, үшеуінде де бурдондық дыбыс басынан аяғына дейін сақталған. Олардың айырмашылығы ырғағы мен әуендік иірім желісінен аңғарылады. Ырғақ мәселесіне келетін болсақ үш күйде де синкопа ырғағы берілген, бірақ үшеуінде үш түрлі сипатта. Мәселен, Даниял күйшінің орындауында «Жорға аю» күйіндегі синкопа триоль арқылы көрсетілсе, Хұсайынның орындауындағы синкопа он алтылық пен сегіздіктің ұзартылуы арқылы және әлді үлестің алдында берілген форшлаг арқылы ұсынылған, ал Моңғолханның шертісіндегі синкопа әлсіз үлестің ұзартылуы мен әлсіз үлеске акценттің түсуімен ерекшеленеді. Анықталған ерекшеліктерді дәлелдеу үшін келесі үлгілерден үзінділер келтіреміз:

Талдауда анықталған ерекшеліктер көне күйлердің нышандарын аңғартады.

Сыбызғы аспабындағы «Жорға аю» күйлеріне көшпес бұрын И.Земцовскийдің пікірін келтіргенді жөн көрдік: «...народный исполнитель, повторяя какую-либо мелодию из своего репертуара с тем или иным ее варьированием (то есть исполняя вариант «своей» мелодии), может вообще не осознавать ее вариантности. Для него это – одинаковые, абсолютно тождественные мелодии: каждое воспроизведение ее для него одинаково эталонно, а не вариантно (если, конечно, не имеются в виду специфические случаи сознательного варьирования, свойственного, например, инструментальной фольклорной практике). Между тем для нас такие исполнительские варианты могут представляться, скажем, инвариантно воспроизводящейся формой» [10, 41 б.], – деген. Осы пікірге сәйкес Кәлек Құмақайұлы сыбызғы аспабымен орындаған «Жорға аю» күйінің

Жорға аю

Халық күйі
Орындаған: Т.Даниял
Нотаға түсірген: Қ.Ахмерұлы

Орташа екпінде, шайқалта

Жорға аю

Халық күйі
Орындаған: Хұсайын Малшыбайұлы
Нотаға түсірген: М.Хұсайынұлы

Орташа екпінмен, шайқалта

Жорға аю

Халық күйі
Орындаған: Қайрошұлы Моллахан
Нотаға түсірген: А.Қазтуғанова

С=А
Орташа екпінде, шалқыта ♩ = 106

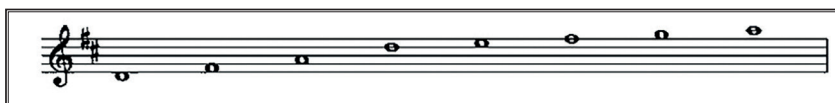
әр кезеңде орындап, бірнеше еңбектерде жарыққа шыққан нұсқаларын талдап көрсетейік. Себебі күй жинақтарында Кәлек Құмақайұлының орындауындағы «Жорға аю» күйдің 1-түрі әр түрлі болып түскен.

Күйді тұңғыш рет баспа бетінен жарыққа шығарған – Ахмерұлы Қабыкей. Туынды меллизмдермен көркейтілген квинта секірмесінен басталады. Әуен I мен III дыбыстардың арасында, кіші октаваның квинталық дыбысына түсу, яғни ундецима арақашықтығына секірме арқылы дамиды. Квинталық дыбыстан кейін октава ауқымынан кең түсетін терциялық тонға секірме және негізгі дыбысқа сатылай түсу әдісі аюдың жүрісін бейнелейді. Дыбыстардың синкопалық ырғаққа негізделуі аюдың жорға жүрісін суреттеуде күшейтіп тұр. Кіші октавадағы квинталық тон бурдон дыбысын сипаттайды. I мен III сатылар арасындағы өтпелі айналымға, II сатының I мен III дыбыстарымен әндетілуіне негізделген қысқа интонациялар күйдің құрылымы туралы пікірді қалыптастырады. Тұрақты ырғақ пен қысқа диапазон (терция және бурдон дыбысы) көне сарындар үлгісін танытады.

Күйдің Абдулхамит Райымбергенов нотаға түсірген нұсқасы 1997 жылы жарық көрді. Мұнда алдыңғымен салыстырғанда вокалдық және аспаптық екідауыстылық нақты көрсетілген. Орындаушының дауысы басынан аяғына дейін бурдон дыбысын береді.



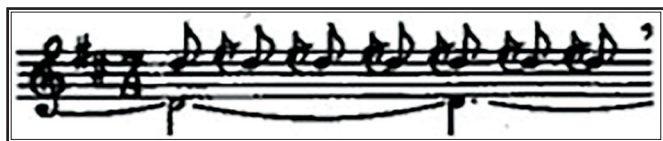
Аспапты партиядағы «d» дыбысы тұрақты тон міндетін атқарады: себебі күй осы дыбыстан басталып, аяқталады және ол күйдің басынан аяғына дейін созылатын бурдон дыбыс болып табылады, оның үстіне скрипка кілтінің маңайында D-dur-дың белгілері берілген. Төменгі тұрақты тон туралы Х.Ихтисамов: «В этом сложном звукообразовательном процессе специфична функция основного тона трубки инструмента. Наряду с голосовыми связками, он является возбудителем нижнего опорного тона. Первоначально, формируясь в трубке инструмента, он на основе естественной акустической зависимости звучит октавой ниже в гортани исполнителя» [11, 203 б.], – деп жазады. Шығарманың мәтіні негізделген дыбыс қатары, бурдон дыбысымен қосып қарастырғанда толық қамтылмаған дуодецима арақашықтығын, яғни «d» мен «a¹» ауқымын көрсетеді:



Бұл орайда айта кететін ерекшелік – «a²» дыбысы тек күйдің басында ғана кездеседі, ал «g²» дыбысы қайталанатын нотаны көркемдейтін форшлаг ретінде пайдаланылған. Күй қысқа мақамдардың жиынтығынан құрылған. Болжамдай келе әуендік даму желісі келесі құрылымда жүзеге асырылған:

Кіріспе (1 т) – А (4 т) – В (2 т) – С (7 т) – қорытынды (4 т)

Бөлімдердің арасында форшлагпен безендірілген негізгі «d²» дыбысы пайда болады:



Күйде форшлаг ерекше мәнге ие. Олар әрбір әуендік иірім желісінің алдында кездеседі. Кіріспе бөлім басқа да көне сыбызғы күйлерінде кездесетін, бастапқы квинталық секірмеден⁷ яғни «d¹» мен «а» дыбыс-

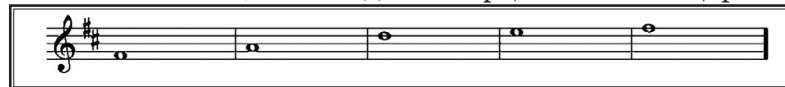
тарынан басталып, мелизм арқылы тоникалық үшдыбыстылықты шолып өтеді. «a¹» дыбысының тұрақталып қайталануы төменнен жоғары қарай берілетін форшлагпен көркемделінген. Бұл әрленген дыбысты Т.Мұқышев аюдың боздағаны деп белгілейді: «Жорға аю» күй-



йіндегі аюдың боздағанын форшлаг арқылы көрсеткен» [5, 16 б.].

Басқа бөлімдердегі күйдің әуені келесі дыбыстарға негізделген:

А-бөлімінің әуені «fis¹» дыбысынан басталып, негізгі дыбыс арқылы төмен қарай субквартаға түсетін мәтіннің үш рет қайталануынан тұрады. III, II, I және субкварталық дыбыс бұл күйдің өзегі болып табылады. Ол



бір әуендік желістен келесіге көшетін «көшпелі иірім» (Г.Омарованың «кочующий мотив» анықтамасынан аударылды) ретінде айқындалады.

В-бөлімі «d¹» мен «а», яғни төмен бағытқа секіретін субквартадан басталып, алдыңғы бөлімнің «көшпелі иірімнің» қайталауына ұласады. Бұл бөлім алдыңғы бөлімнің жалғасы іспеттес. Мұнда бірінші рет «fis» дыбысы, септима арақашықтығына секіру арқылы пайда болады:



С-бөлімінің негізі екінші әуендік арқау сынды төмен бағыттағы кварта секірмесінен басталады, одан кейін секста арақашықтығына негізделген иірімдер мазмұндалған:

Бұл бөлімнің толық қайталануынан кейін күйдің қорытындысына түседі. Әуендік құрылысы жағынан ол екіншіге жақын. Одан айырмашылығы секунда интервалының пайда болуынан байқалады.



Күй орташа екпінде, сегіздік және он алтылық дыбыс ұзақтығы арқылы 4/8; 6/8; 5/8;

Бұл бөлімнің толық қайталануынан кейін күйдің қорытындысына түседі. Әуендік құрылысы жағынан ол екіншіге жақын. Одан айырмашылығы секунда интервалының пайда болуынан байқалады.

Күй орташа екпінде, сегіздік және он алтылық дыбыс ұзақтығы арқылы 4/8; 6/8; 5/8;

⁷ Бұл квинталық секірме барлық сыбызғы күйлерінің басым көпшілігінде бастапқы әуендік шақыру міндетін атқарады. Бұл ретте бастапқы шақыру интонациясының міндетін әртүрлі талқылауға болады, яғни тыңдармандардың назарын қарату үшін пайдаланған, немесе күй шақыру есебінде пайдаланған, күйдің құлақ бұрауын келтіру есебінде деп көрсетуге болады. Олар секірме түрінде және толықтырылған түрінде кездеседі. Сондықтан күйлерді талдау барысында квинталық секірме болып берілген бастапқы әуендік шақыру БӘШ деп қысқартып береміз.

7/8 өлшемдерге негізделген. Жалпы күйдегі аюдың жорға жүрісін субкварта («а») дыбысына кварта және секста интервалдарының жиі қайталануымен бейнеленеді.



«Жорға аю» күйінің үшінші нұсқасын Талған Мұқышев нотаға түсірген. Туындының соңғы нұсқасы екінші, яғни Абдулхамит Райымбергеновтің түсірген нұсқасына ұқсайды. Айырмашылығы дыбыс ұзақтығы, ырғақтық топтастыру және дыбыс биіктігі тұрғысынан аңғарылады. Күйдің екінші нұсқасында сегіздік және он алтылық ұзақтықтармен беріліп, өлшемі тұрақсыз, әлді үлес ауыспалы болып, D-dur-да дамыса, үшінші нұсқасында төрттік және сегіздік ұзақтықтары, өлшемі тұрақты, әлсіз үлес әлді үлестің орнын басып, C-dur-да жазылған.

Талданған күй жер асты әлемімен байланысты өзен-суға кеткен жан-жануарлар мифінде шығарылған күйлерге жатады, музыкалық мазмұндық тұрғыдан еліктеу арқылы қалыптасқан бейнелік жанрлық стильді айқындайды. Әуендік тұрғысына қарай: қысқа мақамның қайталануы, бірнеше қысқа мақамдардың жиынтығы, әуенінің квинта интервалынан басталуы, ладтық-интонациялық және құрылыстың негізі ретінде табиғи дыбыс қатарының пайдалануы (бұл орайда сыбызғы күйлерінің акустикалы обертонда негізделуін айта кеткен жөн) көнеліктің нышандарын айқындайды.

Қорыта келгенде, қазақтың көне күйлерінің мифологиялық аспекті тұрғысынан зерттелуі күй аңызының төл табиғатына бағынатын мифтік оқилар мен себептік сипатының ерекшелігіне, оның музыкалық тілімен сабақтастығына байланысты мәселелерді анықтауға мүмкіндік берді. Келешекте көне күйлердің осы тараптан игерулуі орындаушылық, зерттеушілік, композиторлық және ағартушылық бағыттарда жаңа тыныс алып, жаңғырып, жандануына негіз болады деп сенеміз.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Турсунов Е. Истоки тюркского фольклора. Қорқыт. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 168 с.
2. Баян-Өлгий қазақтарының домбыра және сыбызғы күйлері. – Өлгий, 1977. – 205 б.
3. Күй қайнары /Ә.Райымбергенов, С.Аманова. – Алматы: Өнер, 1990. – 288 б.
4. Хұсайынұлы М. Алтай-Қобда домбыра күйлері. – Алматы: 2011. – 206 б.
5. Мұқышев Т. Сыбызғы сазы. Моңғолиядағы Баян-Өлгий қазақтарының сыбызғы күйлері. – Алматы: Өнер, 2005. – 80 б.
6. Мұқышев Т. Қазақтың сыбызғышылық дәстүрі. Өнертану кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған авторефераты. – Алматы, 2010. – 26 б.
7. Төлеухан К., Ысқақ Т. Баян-Өлгий музыка мәдениеті. – Өлгий: 1981. – 107 б.
8. Жұбанов А. Фасырлар пернесі. – Алматы: Жазушы, 1975. – 400 б.
9. Қазтуғанова А. Көне сыбызғы күйлері // Қазақ өнерінің тарихы. – Алматы: ӘӨИ, 2008. – Б.379-389.
10. Земцовский И. Проблема варианта в свете музыкальной типологии (Опыт этномузыковедческой постановки вопроса) // Актуальные проблемы современной фольклористики. – Ленинград: Музыка, 1980. – С. 36-49.
11. Ихтисамов Х. К проблеме сравнительного изучения двухголосного гортанного пения и инструментальной музыки у тюркских и монгольских народов // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. Сборник статей и материалов в двух частях. Ч.2. – М.: Сов. композитор, 1988. – С.197-216.

Байбек А., канд.иск.

доцент КазНУИ

г. Астана, Қазақстан

aigul.akzhelen@gmail.com

КОМПЛЕКСНОЕ ИЗУЧЕНИЕ СТИЛЕВЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ ВЫДАЮЩИХСЯ ТВОРЦОВ АРКИ В СИСТЕМЕ МУЗЫКАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация. Аркинская песенная традиция XX века является наиболее знаковым явлением для казахской музыкальной культуры. Подлинное раскрытие ценностных качеств этой традиции немислимо без знаний стилистических особенностей композиторских индивидуальностей. Статья посвящена рассмотрению *стилевых особенностей* наследия трех ярких представителей Аркинской песенной традиции, акынов-импровизаторов и певцов-композиторов *Біржан сала, Ақан сері* и *Үкілі Ыбырай*. Сквозное изучение стилиевых особенностей поэтического и музыкального языка, формообразования их песен позволило выявить уникальность, т. е. *новаторские черты стиля*.

Ключевые слова: традиционная песня, лирика *салов* и *сері*, музыкальный стиль, импровизационность.

Аңдатпа. Арқа әншілік дәстүрі XX ғасырдағы қазақ музыка мәдениетінің ерекше құбылысы саналады. Бұл дәстүрдің шығармашылық стилистикалық ерекшеліктерін толық меңгермей, оның құндылықтарын айқындау мүмкін емес. Мақала Арқа ән мектебінің белді өкілдері, суырыпсалма ақындары, әнші-композиторлары Ақан сері, Біржан сал мен Үкілі Ыбырай ән мұраларының стильдік ерекшеліктерін талдауға арналған. Сал-серілердің шығармашылығының бірегейлігін, яғни жаңашылдық белгілерін ашуға әндерінің музыкалық, поэтикалық тілін және құрылымын жете түсіну мүмкіндік берді.

Түйін сөздер: дәстүрлі ән, сал-серілер лирикасы, музыкалық стиль, суырыпсалмалылық

Abstract. Arka song tradition of the XX century is the most significant phenomenon of the Kazakh musical culture. The true disclosure of the value qualities of this tradition is inconceivable without the knowledge of the stylistic features of the composer's individualities. The article is aimed to consider stylistic features of the Arka song tradition's outstanding representatives, singers and akyns-improvisers Ykili Ybyray, Birzhan Sal and Akan Seri. Throughout the study of poetic and musical language's stylistic features and analyzing the formation of their songs, it was possible to reveal the uniqueness, i.e. innovative features of their style.

Key words: Traditional song, Lyric of Sals and Seri, Musical style, improvisation

Есть среди ученых Казахстана такие ученые, которые своей прозорливостью, глубочайшим интеллектом и колоссальными знаниями указывают нам путь. Именно они всей своей научной деятельностью и героической судьбой способствовали Независимости нашего Казахстана, придавали мощный импульс в решении судьбоносных вопросов, связанных с подлинной духовностью народа, с истоками национального самосознания.

Среди них можно назвать выдающегося ученого, филолога-фольклориста Едиге Даригуловича Турсунова. Ученый с большой буквы, он стал основателем многих научных направлений, послуживших точкой опоры для изысканий нескольких поколений ученых-исследователей – известных фольклористов, этнографов, этнопсихологов и, конечно же, этномузыковедов. На сегодня такой его уникальный метод, как **комплексно-концентрическая система изучения**, применяется в различных областях гуманитарного направления, искусства и в том числе и в музыковедении. Такие корифеи этномузыкознания ученые-реформаторы в искусствоведении, как Асия Мухамбетова и Саида Елеманова, подготовившие несколько поколений учеников, ориентируют их на систему Едиге Турсунова, безусловно выходящую за рамки музыковедческой науки. Одной из таких многочисленных работ является монография автора данной статьи, которая носит смежный характер. Она включает комплексное описание функционально-жанровой, образно-поэтической характеристики и музыкального языка выдающихся представителей песенного наследия Арки XIX века.

Сегодня, в этномузыкознании наиболее исследованной является *Аркинская песенная традиция*. Именно это традиция по своим художественно-эстетическим параметрам представляет собой одну из наиболее ярких, знаковых для культуры, явлений в традиционной музыке [1; 2]. Следует отметить, что задача последовательного, углублённого научного подхода в изучении многих локально-стилевых песенных традиций казахов до сих пор чрезвычайно актуальна. Одной из разработанных, и по сей день, вопросов в изучении Аркинской традиционной песни были и являются, исследования авторских индивидуальностей. С целью многоаспектного осмысления стиливых особенностей наследия устных профессионалов песенной традиции Арки их новаторства были разработаны научные подходы, включающие целостное описание образно-поэтической системы и индивидуальных черт, составляющих музыкально-синтаксический стиль (по системе Е. Д. Турсунова).

Таким образом, традиционный песенный стиль Арки как воплощение музыкального мышления целой исторической эпохи (классический период), исполнительской школы и в статусе отдельно взятого сочинения (в лице таких ее выдающихся индивидуальностей, как *Ақан сері*, *Біржан сал* и *Үкілі Ыбырай*), связывая всю многоликость рассматриваемых явлений, представляет **объективное художественное единство**, пронизывающее все стороны традиционной песни, которые реализуются на *функционально-жанровом, образно-поэтическом, музыкально-языковом и формообразующем* уровнях. При этом важнейшим компонентом, безусловно, является **композиторский замысел** (в лице 3-х выдающихся Аркинских певцов-классиков), так как именно «в творческом замысле концентрируются все элементы музыкального искусства, – в нем, в свете эстетических тенденций композитора,

художественно отображается действительность, он формируется под воздействием национальных традиций художественной культуры, школы, в нем находят живой отклик запросы исполнительской практики своего времени и интересы слушательской аудитории» [3, с. 11].

На современном этапе в исполнительской практике встаёт острая необходимость разработки и описания научных концептов, соответствующих потребностям процессов исторического движения музыкального творчества, для обретения чётких перспектив развития закономерностей в целом казахской традиционной музыки. В связи с этим в современных условиях актуальным является **трансляция традиционного песенного стиля**, (в данном случае Арки) **в систему обучения народных музыкантов в контексте музыкально-исторических, теоретических и практических дисциплин музыкальных учебных заведений**. Именно поэтому, цели «сохранения и развития» традиции должны быть системными и комплексными для дальнейшей её (традиции) «репродукции» в рамках целостной современной культуры.

Изучение музыкального языка казахской традиционной устно-профессиональной песни представляет важнейший этап на пути внедрения в цикл общепрофессиональных музыкальных дисциплин, связанных непосредственно с традиционной музыкой. Выявление и комплексное описание стилевой системы устно-профессиональной песни отдельно взятого региона Центрального Казахстана (Арка), в лице её индивидуальностей – *Ақан сері*, *Біржан сала* и *Үкілі Ыбырай* послужит основой для дальнейших разработок в изучении других локально-песенных традиций в системе музыкального образования.

На сегодня, изучение стилевых параметров Аркинской песни послужило **необходимой базой для теоретического сопровождения научно-практического вузовского курса «Этносольфеджио», предназначенного для народных певцов**. Таким образом, для последовательного теоретического и практического освоения песенного стиля Арки в курсе Этносольфеджио явилось создание портретов выдающихся музыкантов (*Ақан сері*, *Біржан сала* и *Үкілі Ыбырай*), в которых изложение биографических сведений раскрывает психологию, художественные установки и понимание идейно-эстетической направленности творчества, где изложение биографии певца и его творческий подчёрк составляют единое целое, создавая глубокое понимание контекста в оценках величия таланта новаторства певца, особенностей образно-поэтической системы, формообразующих закономерностей песенного наследия, т.е. характерных черт музыкально-поэтического стиля в целом.

Таким образом, помимо описания **стилевых особенностей устно-профессиональной Аркинской песенной культуры** (в лице *Ақан сері*, *Біржан сала* и *Үкілі Ыбырай*) и практического усвоения характерных ладовых, ритмических и мелодических структур, стереотипов формообразования, студентам в курсе «Этносольфеджио» преподносятся основы *филологических и культурологических знаний*, включающие описание религиозного сознания автора, функций, ритмики и поэтики, а также музыкально-стилевых основ их песен. Все эти сведения ёмко преподносят суть современных музыковедческих, филологических, культурологических и исторических изысканий.

Так, рассмотрение творческих индивидуальностей – корифеев Арки в рамках единой стилевой системы позволяет конкретно описать их неповторимые индивидуальности, новаторские открытия и вклад каждого из них в развитие традиции в целом [4].

Ақан сері. Его художественные открытия в творчестве предопределены его суфийским мировоззрением, которое отразилось в поэтике и образно-смысловых символах, а также в формообразовании песен в их возвышенном, изысканно-утонченном музыкальном стиле. Характерная для *Ақан сері* исповедальность творчества, связанная с неподдельным для суфия противоречием между идеалом-мечтой и трагической реальностью сформировала особый стиль его песен. Преломление в песнях новых поэтических «образов-символов», восходящих к традициям суфийской поэзии обогатили орнаментализм в области поэтической лексики и обусловили редукцию традиционных поэтических стереотипов, характерных для фольклорных песен. Избавляясь от них, *Ақан сері* выразил новый тип лирических переживаний – одухотворенное любовное чувство суфия, наполненное глубоким психологизмом.

Излюбленная тема песен *Ақан сері* – это лирика с оттенком грусти и печали, отличающаяся особой внутренней взволнованностью и эмоциональной открытостью. Основные их темы – утрата любви, её безвозвратность, несбыточность мечты, горечь разлуки, разочарование. Это песни-монологи, ярко передающие психологическое и душевное состояние композитора.

Доминируют в его творчестве: песни скорби и печали-*мұң-шер әндер* («*Маңмаңгер*», «*Балқадиша*», «*Қараторғай*», «*Құлагер*», «*Ақтоқтының аужары*», «*Көкжәндет*»); песни тоски и мечтаний-*аңсау-сағыныш әндер* («*Мақпал*», «*Көк көбелек*», «*Сырымбет*», «*Райхангүл*», «*Ләйлім*»). Следующий круг тем составляет: песни прощания с молодостью-*жиырма бес* («*Майда қоңыр*») и *ақырғы әндер*-песни о приближающей старости («*Әудем жер*», «*Шырмауық*»).

Красочный образно-поэтический язык связан не только с традиционной поэтикой – с описаниями возлюбленной, уподобления совершенству, отражающие космогонические представления («*Толықсыған жарқын жүз туган айдай*» («*Ақсаусақ*»), «*Бір жұлдыз бар әуеде шыр айналған*» («*Ақтоқты*»), а любовное отношение певца к девушкам, выраженных сквозь призму захватывающих охотничьих сцен («*Көнбейді бала бүркіт балақтауға*», «*Қаршыға өзен суды жағалаған*» («*Нәзік гүл*»), но и преломлением в лирике новых поэтических «образов-символов», восходящих к традициям суфийской поэзии. С одной стороны они обогатили орнаментализм в области поэтической лексики, с другой – обусловили редукцию традиционных поэтических стереотипов, характерных для фольклорных песен. Избавляясь от них *Ақан сері* выразил новый тип глубоко личных переживаний – одухотворенное любовное чувство суфийского толка, наполненное глубоким психологизмом. Это: 1) идеализированный образ возлюбленной, представленный в новых поэтических описаниях (как *аузың бал-медовые уста*, *тілің шекер*-сладостный язык, *нәзік таңдай*-нежное небо; *лағыл маңдай*, *лағыл иек*, *лағыл шаш*-лоб, подбородок, волосы как рубин и т.д.); 2) образ цветка, плода и павлина райского сада *Иранбақ* или *Иран*¹ [5, 48] как «*Иран бақтың гүліндейсің, піскен алма алқызыл*

¹ у восточных поэтов Иран часто является синонимом рая или прекрасного сада.

түріндейсің» («Іңкәр-ай»), «Иранның Құсни-зия тотысындай» («Үш тоты құс»); в) образ благоухающих и опьяняющих цветов қызыл гүл или райхан гүл-роза, нәзік гүл-нежный цветок; г) поэтические сравнения, уподобления поэта-певца бұлбұл-соловью, а возлюбленная қызыл гүл-красному цветку («Біз бұлбұл қызыл гүлге тартқан сада» и «Бұлбұл құс қызыл гүлге болып іңкәр» («Үш тоты құс»); д) частое употребление *Перизатым-ангел*² [5, 88] как «Жаралған перизатым асыл затым» («Нәзікгүл»).

В отличие от мужских лирических *қара өлең*, песни *Ақан сері* представляют индивидуализированную лирику с открытым выражением любовных чувств, с употреблением таких слов, как *махаббат-любовь*, *сүю-целовать* и производные от него *сүйікті-любить*, любимая. Особенно часто в песнях *Ақан сері* стали применяться *ғашық*, *ғашықтық-влюбленный*, *влюбленность* (*жалғанда*, *ғашық болған* («Нұрила»), «*Ғашық ем мен де өзіңдей бір ботаға*» («Көк көбелек»), «*Қосылған ғашық болып, қайран құрбым*» («Мақпал»), «*Ғашықпын қалқам, сырымды айтам*» («Ақсаусақ»). Впервые стали употребляться откровенные, полные интима сцены любви, выраженные словами «*Талай жерде бал бердің тіліңменен*», «*Түсімде ұйықтасам да жанымдасың*» («Ақтоқты»), «*Ақсаусақ, арманым жоқ. Бір болсақ-ай*» («Ақсаусақ»). Особенно ярко и подробно описана жизнь *сері* в песне «*Торыны таң асырып мінген қандай?*».

Исповедальность и драматизация творчества, противоречие между идеалом-мечтой и реальностью сближают *Ақан сері* с поэтами «*Зар заман*». Выражением душевной боли в *мұңшер әндер*-песнях печали и тоски стали ключевыми слова: *зар*, *шер*, *мұң*, *күйіну* и т.д. Свое состояние наиболее точно выражает как *жаралы жүрек* – израненное сердце. Констатация трагического факта выражена в песнях многократным повторением ключевого слова *айрылдым-расстался*.

Песни *Ақан сері* – отражение его индивидуальности. Стиль его песен камерный. В них нет черт яркой концертности, они чрезвычайно близки фольклорным *қара өлең*, песням, поющим для себя или для узкого круга слушателей. Опираясь на структуру и мелос *қара өлең*, *Ақан сері* создал мелодику, для которой характерны не только элегичность напевов с внутрислоговой распевностью, но и их драматизация через вкрапление в мелос обрядовых плачевых интонаций.

Индивидуально-стилевой особенностью его творчества, создавший его возвышенный, изысканно-утонченный песенный стиль, явилась «гиперлиризация» и «гиперраспевность» мелоса и отточенность всех слагаемых музыкальной речи. Мысля 7–8-мисложными мелодическими строками (с традиционным применением вставных слов, выступающих конструктивной единицей формообразования) *Ақан сері* за счёт отточенности и изысканности всех слагаемых музыкальной речи обогатил и усложнил данную форму. Для его песен характерны: мелодическое обособление первоначального 3-х сложного бунака и контрастные по отношению к запеву *алексикалық қайырма-алексический* припев, являющиеся кульминацией всего напева. Богатство вариантов членения мелострок в рамках 7-мисложного

² Перизат – персидское слово, означающее «рожденная от пери – феи», применяется в значении «красавица само совершенство», сквозь призму жизни «пери» в восточной поэзии изображают идеальное устройство человеческого бытия, земной рай.

метрического времени создаётся не только традиционными вставными словами, но и мелодическими распевками, а также домбровым заполнением.

Гениально использует *Ақан сері* новаторский приём *асинхронности стиха и напева*, использование которого даёт мелодике полную свободу развития, игнорирующую поэтические цезуры. Высвобождение мелодического потенциала ведёт к образованию широкого мелодического распева, и в целом оно создаёт особую целостность песни за счёт текучей слитности мелодического движения. Асинхронность как композиционный прием получил столь многообразное преломление в его творчестве, это – асинхронность в запеве – между первыми двумя поэтическими строками; асинхронность между запевом и припевом, а так же одновременное использование 2-х предыдущих способов асинхронности («*Көк көбелек*», «*Мақпал*», «*Қараторғай*», «*Майда қоңыр*», «*Көкжандет*», «*Құлагер*»).

Біржан сал. Гармоничное соединение в творческой натуре *әнші* блестящего вокального мастерства и *ақынского* ораторства, несущего высокую миссию в мире, определило стиль *Біржан сала*: синтез эмоциональной любовной лирики *салов* и *сері* с интеллектуализмом и гражданственностью акынов.

Песни *Біржан сала* – это концентрация сильных и цельных чувств, энергия и напор которых требуют временного и пространственного простора и до пределов раздвигают звуковой диапазон его песен. Чувство собственного достоинства и доблести породили сильные волевые образы, гармонично сочетающиеся с лирической сущностью певца – это эмоционально выдержанные чувства с глубокой внутренней концентрацией твердости духа. Его стиль отличает яркая концертная манера исполнения с отточенностью и совершенством формы, высокой сложностью и выразительностью.

Особая приподнятость и оптимистический настрой его песен, в которых преобладают светлые, мажорные тона, отражают жизнелюбивую натуру певца. Сфера минорных ладов в его творчестве будет постепенно разрастаться к старости, и будет доминировать в наполненных горечью и печалью песнях прощального цикла.

Идейно-содержательная основа песен *Біржан сала* обусловлена доминированием традиций акынского искусства, что сформировало особый «музыкально-ораторский» стиль как синтез акынской манифестации и проникновенного лиризма *салов* и *сері*. Принципиальной новизной поэтики его песен стало перенесение в песни акынского ритуала *таньстыру*, подчеркивающего значимость индивидуализированного авторского творчества («*Мен Біржан, атым шыққан алты алашқа*», «*Үш жүзге атым мәлім Біржан едім*») и поэтизированные характеристики своего профессионализма («*Аққудай аспандағы жүз құбылтып, сал Біржан ән салуға ерінбейді*», «*Созады Біржан даусын қоңыр қаздай*»). Подлинным образцом песен-восхвалений силы искусства явилась песня «*Жонып алды*».

Песни социально-этической направленности, отражающие гражданскую позицию певца – это мгновенные импровизации, эмоциональный отклик на реальные события. Поэтому не случайно в его творчестве присутствуют группы песен, связанные с одним конкретным событием жизни, образующие миницикл из 2-х («*Жанбота*», «*Адасқақ*») или 3-х («*Ләйлім шырақ*», «*Көлбай-Жанбай*», «*Шідер*») песен.

Присутствуют в творчестве как дань традиции и *арнау*-песни-посвящения девушкам, созданные юным салом и названные их именами «*Айтбай*», «*Ләйлім*» и «*Ақсеркеш*», а также «*Ақтентек*» (имя отца девушки Ажар) и *аңсау-сағыныш әні*-песни тоски и мечтаний, как «*Бурылтай*».

Песнями прощального цикла о безвозвратно ушедшей молодости и былой славе принадлежат «*Жайма шуақ*», «*Дүние*», «*Айбозым*». Последними лебединными песнями-прощаниями стали *қоштасу әндер*-песни-прощания, *өсиет әндер*-песни напутствия-завещания детям: «*Теміртас*», «*Асыл-Ақық*» и предсмертное обращение к своей супруге Әпіш – «*Аттанамын*».

Стилевая особенность – синтез эмоциональной любовной лирики *салов* и *сері* с интеллектуализмом и гражданственностью акынов подтолкнуло к созданию в песенном наследии *Біржан сала* масштабных песенных форм – речитативно-декламационная запевная часть, где главным является «пропетая» мысль и значительный по размерам, порой превышающий запевную часть распевный алексический припев, как выражение особой лиричности. Алексические припевы, построенные на мелодических распевах, имея импровизационный характер являются средством дальнейшего развития, достижения полетности, максимальной широты мелодического разлива и демонстрацией вокального мастерства певца («*Жанбота*», «*Адасқақ*», «*Жонып алды*», «*Жайма шуақ*», «*Ләйлім шырақ*», «*Айтбай*», «*Жамбас сипар*»).

Асинхронность у *Біржан сала* встречается в единственном произведении в песне «*Теміртас*», которая стоит особняком в его творчестве. Это особый тип асинхронности представляет синтез речевой выразительности акынской декламации с трагическим лиризмом. Наследуя принцип асинхронности акынских 7–8- и 11-тисложных терме, *Біржан* передал льющийся поток мыслей, образовав новую композиционную структуру «восьмистишие». Новый синтезирующий жанр *ән-әңгіме*-песня-рассказ и сила драматизированного скорбно-трагического монолога, заключающегося в обрядовых истоках интонационно-мелодической канвы песни, безусловно, явился композиторским шедевром не только наследия *Біржан сала*, но и песенной культуры Арки.

Үкілі Ыбырай – внешне это игривая натура, полная озорного лукавства. Окрашивая жизнь в шуточные тона, полные тонкого юмора и иронии, **Үкілі Ыбырай** выступает новатором, разрушающим общепринятые нормы «дозволенного» в песенной лирике *салов* и *сері*. Даже «*Жиырма бес*» – традиционное горестное прощание с молодостью – преобразилось у него в трагикомическое *желдірме*.

Многоликость дарования **Үкілі Ыбырайа**, с одной стороны, особое акынское дарование (красноречие и острота языка), с другой, «экстранеординарность» природы в сочетании с глубоким лиризмом повлияли на эмоционально-содержательную основу и музыкальную стилистику песен.

Этим объясняется жанровая многоплановость, широта тематики. В его творчестве органично переплелись две линии традиционного искусства – песенная лирика *салов* и *сері* и назидательные *терме-желдірме ақын-жырау*. Опора на традиционные стихотворные формы

(11-сложный *қара өлең* и 7-8-сложный размер *жыр*), их взаимопроникновение привели к созданию разнообразных, как *традиционных* (11-ти и 7-8-мисложных песенно-поэтических форм куплетного строения; собственно 7-8- и 11-тисложные *терме* и *желдірме*), так и новых *синтезирующих* поэтических форм и жанров (как *ән-терме* и *ән-желдірме*).

Ярко концертный, театрално-игровой стиль песен *Үкілі Ыбырая* создаётся использованием богатейшего арсенала выразительных приёмов, изощрённостью вокальной техники и богатством исполнительской артикуляции. Для их исполнения необходим и актёрский дар, так как в каждой песне исполнитель должен перевоплощаться то в пылкого влюблённого («Гәкку»), то в праздного гуляку («Қызыл асық»), то в комического старца («Жиырма бес»). Роли-маски в «театре» *Үкілі Ыбырая* разнообразны, это – театр представления. Но среди них есть и «роль» *Ыбырая*, глубокого лирика и философа («Қалдырган»). И это уже не театр, а исповедь-излияние – демонстрация самых глубоких и сокровенных мыслей, переживаний художника большой души.

Яркой индивидуально-стилевой чертой песен *Үкілі Ыбырая* является особая драматургия: начинаясь в умеренном темпе движение постепенно ускоряется до стремительного, и это связывается с ростом эмоционального напряжения – от скрытого спокойствия до страстного эмоционального порыва. Внутренняя динамика развития выражается во всем: высокая тесситура звучания и ритмическая раскованность, создающие полетность мелодических линий со скачкообразными и волнообразными движениями, свободное размещение кульминации в общей композиции песен («Шалқыма», «Толқын»).

Новые синтезирующие жанры *ән-терме* и *ән-желдірме*, ярко воплощающие новаторство *Үкілі Ыбырая*, отличает экспрессивная, ораторская манера пения на едином порыве, взрыв чувств, ярко выраженная патетика, приподнятость тонуса, определяемые в народе как «*желдірте, желпінте айту*» или «*тәгіп айту*». Этот синтез стал основой композиционного новаторства, начиная с филигранной отделки всех деталей формы и заканчивая строением целостной композиции. Типичная для традиционных песен композиционная структура «запев-припев», которую он превратил в зеркально отраженную, перевернутую композиционную структуру «припев-запев» («*Қарақат көзді сым саусақ*»), поставила *Үкілі Ыбырая* в ряд величайших мастеров композиционного конструирования новых музыкальных форм.

Закономерным в творчестве *Үкілі Ыбырая*, жившего на стыке двух эпох (дореволюционной и советской) стала трансформация традиционных жанров, образующая новые образно-поэтические смыслы. Песня философско-субъективного содержания «*Бабыңды дүние сенің ешкім таппас*», сочиненная в рамках традиционной темы «*Жалған дүние*» или «*Өттің дүние*», зазвучала по-новому. Это протест против новой морали, кризисных явлений, происходящих в традиционном обществе советского времени. Не случайно его имя и песни были долгое время под запретом.

Художественные открытия *Ақан сері, Біржан сала* и *Үкілі Ыбырая* относятся к феноменальным проявлениям творческого духа традиционной музыкальной культуры. Песни каждого из 3-х титанов Арки являются *локальными ветвями* единой композиторской

и исполнительской школы, что свидетельствует о непосредственной преемственности как внутри самостоятельных локальных стилей, так и в искусстве салов и сері в целом.

Новаторство классиков аркинского песенного стиля обусловлено многими факторами. Порядок их изложения не отражает степени их значимости, он подчинён системе вербального изложения. Действие этих факторов совершалось в неделимой совокупности:

- многоликое дарование (*сегіз қырлы*), проявляющееся на всех уровнях жизнедеятельности и выразившееся в обновлении содержания и смысла творчества;
- трансформация традиционных тем и образов в обострённо лирико-психологическом (преимущественно любовная лирика *Ақан сері*), комическом («25» *Үкілі Ыбырая*), экспрессивно-трагическом ключе («*Теміртас*» *Біржана*, «*Құлагер*» *Ақан сері* и т.д.)
- синтез 2-х различных родов творчества и образно-содержательных традиций эпики и лирики (песни *Біржан сала* и *Үкілі Ыбырая* – как слияние мелодического песенного и речитативного акынского стилей);
- создание новых жанров на основе интегрального принципа художественного синтеза традиционных жанров (*ән-терме*, *ән-желдірме*, *ән-әңгіме* в творчестве *Үкілі Ыбырая* и *Біржан сала*)
- синтез различных художественно-образных систем: суфийской поэтики и мелоса фольклорных лирических *қара өлең* (*Ақан сері*);
- эмансипация музыкальной составляющей синкретического жанра песни (асинхронность).
- концертный стиль исполнительства, обусловивший эстетизацию пения, его кантиленность и виртуозность, что отразилось в создании особых разделов песни, демонстрирующих вокальные возможности певца (алексические припевные образования *салов* и *сері*).

ЛИТЕРАТУРА

1. Елеманова С. Казахское традиционное песенное искусство. Генезис и семантика. – Алматы, 2000.
2. Амирова Д. Казахская профессиональная лирика устной традиции: песенное искусство Сарыарки / Автореферат ... канд. иск. – Ленинград, 1990.
3. Скребков С. Художественные принципы музыкальных стилей. – М.: «Музыка», 1973. – 446 с.
4. Байбек А. Песенный канон и индивидуальные стили устно-профессиональной лирики Арки (в контексте творчества *Біржан сала*, *Ақан сері* и *Үкілі Ыбырая*). Монография – Алматы, 2021.
5. Рустемов Л. Слово о слове. Заметки об арабско-иранских заимствованиях в казахском языке. – Алматы: Рауан, 1991. – 112 с.

Шотанова Г.А., к.и.н., ВНС

Института истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова
г. Алматы, Казахстан, galia8.09@mail.ru

Ужкенов Е.М., к.и.н., ВНС

Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова
г. Алматы, Казахстан, e81g@mail.ru

КАЗАХСТАН В КОЛОНИАЛЬНЫЙ ПЕРИОД ГЛАЗАМИ РОССИЙСКИХ ИСТОРИКОВ XIX ВЕКА

Аннотация. Колониальный период истории Казахстана является одной из наиболее противоречивых тем для исследования среди историков. Именно данный период повлиял на дальнейшее развитие Казахстана, его модернизацию, последующее строительство экономики и оставил большой отпечаток на историческом пути казахской нации. Актуальность представленной работы подтверждается тем, что комплексное изучение колониального периода позволяет углубить знания об историческом развитии Казахстана в целом и выявить новые подходы к характеристике колониальной политики России в Казахстане.

Ключевые слова. Новый Казахстан, Казахстан в новое время, колониальный Казахстан, Западный Казахстан, степная элита, причины вхождения Младшего жуза в состав Российской империи.

Аңдатпа. Қазақстан тарихының отаршылдық кезеңі қазіргі заман мамандары арасында зерттеу үшін ең даулы тақырыптардың бірі болып табылады. Дәл осы кезең Қазақстанның одан әрі дамуына, оны жаңғыртуға, экономиканың кейінгі құрылысына әсер етіп, қазақ ұлтының тарихи жолында үлкен із қалдырды. Ұсынылған жұмыстың өзектілігі отаршылдық кезеңді кешенді зерттеу тұтастай алғанда Қазақстанның тарихи дамуы туралы білімді тереңдетуге және Қазақстандағы Ресейдің отаршылдық саясатын сипаттаудың жаңа тәсілдерін анықтауға мүмкіндік беретіндігімен расталады.

Кілт сөздер. Жаңа Қазақстан, жаңа замандағы Қазақстан, отаршыл Қазақстан, Батыс Қазақстан, Дала элитасы, Кіші жүздің Ресей империясының құрамына ену себептері.

Annotation. The colonial period of the history of Kazakhstan is one of the most controversial topics for modern specialists to study. It was this period that influenced the further development of Kazakhstan, its modernization, the subsequent construction of the economy and left a big mark on the historical path of the Kazakh nation. The relevance of the presented work is confirmed by the fact that a comprehensive study of the colonial period allows to deepen knowledge about the historical development of Kazakhstan as a whole and to identify new approaches to the description of the colonial policy of Russia in Kazakhstan.

Keywords. New Kazakhstan, Kazakhstan in modern times, colonial Kazakhstan, Western Kazakhstan, steppe elite, reasons for the entry of the Younger Zhuz into the Russian Empire.

Введение. В настоящее время перед отечественными учеными стоит задача по воссозданию объективной картины прошлого. Формирование новых подходов в исторической науке, их применение к новой истории Казахстана открывает большие возможности в определении важных аспектов международных отношений казахов с окружающими народами и государствами на протяжении двух столетий.

Вместе с тем, надо отметить, что отечественная история развивается в русле концепции Нового Казахстана, что дает возможность историческому сообществу по-новому взглянуть на ряд актуальных вопросов отечественной истории. К сожалению, несмотря на отдельные попытки, отечественная история так и не предложила внятную и понятную концепцию исторического развития Казахстана. Прежний формационный подход показал свою несостоятельность. На смену ему должны были прийти новые концепции с учётом специфики кочевого строя. Однако образовался вакуум исторического знания, который требует к себе пристальное внимание историков-профессионалов. Например, отдельные актуальные вопросы изучения колониального Казахстана нуждаются в переосмыслении путем применения новых подходов и методов исторического знания.

Проблема разнообразия методов исследования, обогащения источниковой базы и ее анализ - представляет собой постоянную и важную задачу. Вопрос вхождения Казахстана к России нашел достаточное отражение в общей литературе XVIII – начала XX веков, но тем не менее изучение вопросов истории казахского народа не вызывало интереса официальной исторической науки дореволюционной России.

Тесные контакты с Россией, соседство с восточными народами привели к неизбежному процессу вхождения Казахского ханства в политическое пространство Российской Империи, что существенно отразилось на дальнейшем развитии казахской государственности и самого общества. Сегодня в исторической науке имеют место такие термины, как: «присоединение», «захват», «колонизация», «колониальная экспансия», «добровольное присоединение», «вхождение». Все эти термины имеют определенную смысловую нагрузку, и имели свое назначение в определенные моменты казахско-русских отношений. Однако в настоящее время, уместно придерживаться концепции «**вхождение**», которая сводила бы все эти термины и понятия воедино.

Обсуждение. Переломным моментом в истории казахского народа стал период «вхождения» Младшего жуза в состав России. Этому способствовало ряд причин, которые коренным образом отразились на судьбах народа, и конечно же на дальнейшем существовании самого ханства. Безусловно, первый шаг к активному союзу заложил Абулхаир, событие которое стало возможным, учитывая те кризисные явления в которых находилась казахская степь на тот момент. Однако, говоря о сложности ситуации, мы не можем обойти стороной и интересы самой России, достаточно вспомнить «восточную идею» Петра Первого, который

был нацелен на расширение своих влияния. В целом, принятие русского подданства ханом Абулхаиром, как пишет М.П. Вяткин «лишь облегчило наступление феодально-крепостной России на казахские степи, но развернуть это наступление царскому правительству удалось после подавления восстания в Башкирии, которые наблюдались в 30-40-е годы XVIII» [1, с. 3].

Возникновению политического кризиса в степи способствовала в первую очередь раздробленность казахской элиты. Это было на руку амбициям царского самодержавия, которая рассматривала всевозможные меры по укреплению своего влияния в степи. Процесс децентрализации казахского общества привело к тому, что оно оказалось в орбите сложных внешнеполитических отношений.

Единственным способом укрепления политического влияния России в степях, российские чиновники видели в использовании правящей казахской знати в своих интересах. Но как верно отметил М.П. Вяткин, «знать была здесь неоднородна и разбивалась на различные группы». Например, если говорить о Младшем жузе, то здесь имели место «две основные фамилии: одна вела свое происхождение от Осека, а другая от Жадига» [1, с. 4]. Надо отметить, что ханы Среднего жуза берут свое начало от Жадика, а Абулхаир был первым из ханов происходивший от чингизида Осека. Конечно же, имеющиеся противоречия между двумя ветвями одной династии не обошли вниманием представители царской администрации. Чаще всего в отечественной историографии причины принятия подданства связывают с джунгарской и другими угрозами. Причем в глазах степной феодальной знати – Абулхаир-хан представлял собой угрозу для обуздания их степной вольницы. Не исключено, что Младший жуз представлял собой удобную цель для захвата, поскольку именно здесь – Россия опиралась на укрепленные крепости и на воинский контингент кочевых народов уже подвластных империи.

Как известно, помимо угрозы от джунгар, угрозу представляли и калмыки, которые считали территорию междуречья Урала и Волги, вплоть до р. Эмбы их исконными землями. Это продолжалось до 1771 года, до исхода основной массы калмыков на родовые земли в Джунгрии. В качестве одной из причин данного исхода называют жесткие действия ханов Младшего жуза, благодаря которым калмыки были вынуждены покинуть присвоенные местные земли казахов.

В целом, надо признать, что статус хана вовсе не символизировал абсолютную власть. Приведем пример из работы Попова Н.А., который ссылается на В.Н. Татищева «В 1746 году отправленный после очередного набега казахов на калмыков оренбургским губернатором И.И. Неплюевым для переговоров к казахам толмач Гордеев доносил, что хан Абуль-Хаир готовых вернуть пленных. Он даже послал человека к одному из своих старшин, чтобы забрать у него четырех пленных. Но старшина не подчинился ханскому посланцу и готов был «с ним стреляться». Хан сообщал, что его старшины согласны отдать только половину пленных, а остальных желают разделить между собой» [2, с. 697].

По сути, даже незначительные попытки бюрократической коррекции традиционных порядков крайне болезненно воспринимались кочевниками. Калмыцкий исследователь

В.И. Колесник отмечает, что главную опасность для своей свободы, степняки связывали с появлением на границах кочевий стационарных русских поселений [3, с. 143]. Так, с момента сооружения пограничных укреплений началась практическая реализация курса царского правительства. Считалось, что широкое проникновение идей российской государственности во все слои общества, приведет к широкой модернизации этих идей в концепцию расширения Российского государства и его идеологии на близлежащие регионы Казахстана. С тех пор, Российское государство стало претендовать и на земли казахов, и на самих казахов как подданных империи. Но между тем, сами казахи себя подданными России не признавали, и, по-видимому, считали, что находятся в вассальной зависимости. Однако в действительности все было иначе. В ходе осуществления российской политики полностью были ликвидированы остатки самостоятельности калмыков, башкир, а позже и казахов, что в свою очередь конечно породило вооруженное сопротивление. Помимо этого, наблюдается окончательное превращение казачества в качестве главной силы колонизации и ее опоры.

Данное обстоятельство самим российским обществом воспринималось по-разному, и калибровалась от крайне радужных идей гуманистического просвещения варваров до противодействия английской угрозе на востоке. В связи с этим обстоятельством, сама историография эпохи вхождения казахских степей в Российскую империю, ее содержание и выводы весьма противоречивы. Российская историография дореволюционного периода не рассматривала крах казахской государственности как одно событие в череде крушения кочевых сообществ в Евразии и игнорировала тот факт, что по сути, указанная выше политическая нестабильность и кризис в традиционном казахском обществе, были следствием не только колониальной экспансии, но и общим кризисом кочевого мира.

Вместе с тем, устоявшееся мнение о добровольном вхождении, являлось не чем иным как продолжением мифа о цивилизаторской миссии царизма. Так, проблема принятия подданства нашло достаточное отражение в общей российской литературе конца XVIII – начала XIX вв. Заимствование наиболее важных материалов довольно частое явление и в дореволюционной историографии. В связи с этим заслуживают внимания две работы чиновника царской администрации П.П. Рычкова «Топография Оренбургской губернии» и «История Оренбургская» [4]. Особый интерес представляет второе исследование, составленное на базе архивных материалов Оренбургской губернской канцелярии и опросов казахских старшин, которые содержат документальный материал официального характера, представленный в виде царских грамот и указов по поводу принятия российского подданства Младшим жузом, представляя собой как историографический, так и источниковедческий аспект. Проанализировав ряд письменных источников, мы пришли к выводу, что П.П. Рычков, как и предыдущие авторы, совершенно правильно выделяет внешнюю угрозу среди причин обращения хана Младшего жуза к России, что отмечается следующим образом: «Киргиз-кайсацкой Меньшей орды Абулхаир-хан претерпевал великие разорения и обиды, с одной стороны – от джунгарских калмык, ... а с другой стороны – от смежного им

башкирского народа» [4, с. 5]. Вторая, наиболее часто выдвигаемая в русской историографии проблема, это внешнеполитическая ситуация, охваченная междоусобными распрями, межродовой борьбой. По этому поводу И.И. Крафт отмечает: «благодаря внутренним смутам, стали нападать на киргизов: с запада волжские калмыки, а с востока джунгары» [5, с. 17], что свидетельствует о внутренних неурядицах, которые служили причиной ослабления казахских жузов. В его действиях он также рассматривает личные выгоды, цитируя: «приобретением спокойствия для подвластного ему народа он сразу выдвинется между другими ханами, будет самым влиятельным и самым любимым властелином кочевников» [1, с. 20]. В тоже время, вышеуказанный чиновник царской администрации П.П. Рычков считал, что центральной причиной прошения российского подданства ханом Абулхайром было стремление к мирной жизни с соседями и желание с помощью России возвратить исконные казахские земли из-под джунгарского владычества [4, с. 50-55].

Постепенно русские чиновники и верховная власть империи, стали признавать Абулхайр-хана, характеризуя его «умным и проворным». Он прежде всего был заинтересован в пользе своего народа, но еще больше он заботился о средствах усиления и возвышения над соперниками и врагами. Описывая сложившуюся ситуацию, дореволюционные исследователи подчеркивали, что «изнуренный частыми потерями людей и имущества, стесненный со всех сторон враждующими соседями и ожидающий в любое время новых бедствий, подвластный Абулхайру народ был готов тогда на всякие пожертвования» [1, с. 178]. Отмечая справедливость приводимых Абулхайром аргументов, А.И. Левшин пишет «Сравнив отдельные выгоды независимости необходимостью скорой помощи и, может быть, твердо решившись при первом случае опять возвратиться к независимости, ближайшие приверженцы Абулхайра решили покориться императрице Анне» [6, с. 179]. В свою очередь Л. Мейер, в работе «Киргизская степь Оренбургского ведомства» (1865 г.), дает отрицательную оценку личности Абулхайра, обвиняя его в «лживости, корыстолюбии и в неспособности приобрести прочное влияние, а прошение подданства оценивается как реализация его личных интересов» [7, л. 6]. В своих заметках, Л.Мейер называет хана «энтузиастом», который «горячо брался за все необдуманно, а при неудаче охладевал» [8, с. 24].

В том же контексте пишет М. Красовский, который не обошел стороной обострение конфликтов казахского хана во взаимоотношениях с волжскими калмыками, башкирами, каракалпаками и хивинцами. При этом отмечая сложившуюся ситуацию в степи, от продолжения видеть в хане корыстные мотивы: «Абулхайр ввиду личных выгод, который мог достигнуть в Орде через признание над собой власти русского правительства, решил в 1730 году и просить императрицу Анну о принятии его со всем киргиз-кайсацким народом в подданство России» [9, с. 58]. Подобной точки зрения придерживался и исследователь В. Жуковский [10, с. 10-14].

Повествование об этих событиях в кратком историческом обзоре Л. Мейер изложил в тесной связи с периодами завоевания Казахстана. Первый период определен временем от принятия ханом Абулхайром русского подданства и до назначения последнего хана,

а также возведения первых русских укреплений внутри степи в 1845 году. События, развернувшиеся в жуге в конце XVIII – начале XIX вв., Л. Мейер трактовал как борьбу за власть различных претендентов, особо выделив стремление султана Каратая Нуралиева добиться ханского звания [8]. Однако надо сказать, что оценки дореволюционных авторов, то есть в первую очередь - представители царской администрации, трактовали события и действия подвластных ему народов исходя из собственных интересов страны. В реализации подъема государственности и идей царизма, сыграли большую роль русские чиновники – И.И. Неплюев, О.А. Игельстром, В.Н. Татищев, П.Н. Рычков, А. Тевкелев и другие, а их наблюдения позже стали свидетельством тесного контакта Казахстана и России. Надо сказать, что «авторы той эпохи писали о современных для них явлениях и событиях, а экскурс в историю использовался для доказательства исторической обусловленности того или иного процесса» [11, с. 5].

Следует особо отметить, что в ряде работ исследователей, которые отражают основную проблему так называемого «вхождения» Казахстана в состав Российской империи, указывается на истоки русско-казахских связей, которая берет начало еще с конца XVI века. Исследователь И. И. Крафт в «Сборнике указаний о киргизах степных областей» пишет о последних завоеваниях казаками Сибири, которые в результате оказались в близком соседстве с Россией [5, с. 12]. Множество документов исторического характера свидетельствуют о заинтересованности Петра I в «приведении издревле слышимых и в тогдашнее время почти неизвестных обширных киргиз-кайсацких орд в Российское подданство». О реализации этих намерений на практике свидетельствует строительство крепостей экспедицией полковника И.Д. Бухгольца в долине Иртыша. Ту же цель преследовало и снаряжение экспедиции князя А. Бековича-Черкасского для исследования восточного побережья Каспийского моря. Записки генерал-майора Тевкелева, которые имеют историческую подоплеку, отмечают, что смерть императора помешала осуществить задачу приведения под российскую протекцию казахов.

К примеру, в надежде увидеть «ослабевших» казахов астраханский губернатор А. Волынский в 1725 г. сообщал в Коллегию иностранных дел следующее: «не будет ли оной народ добровольно протекции ее императорского величества желать. Так чтобы они сами прислали своих знатных послов, прося о помощи...». Дальнейшие действия астраханских военных губернаторов, можно будет, например, проследить в деле от 1799 г. «Об отправке двух полков для усмирения киргизов» [12, л. 5].

Безусловно, Россия имела богатый опыт ведения колониальных захватов земель нерусских народов на значительной части евроазиатского континента. Активное военное проникновение русских войск вглубь казахских степей, подтверждали факт того, что постепенно подготавливалась почва для аннексии казахских земель царизмом. На страницах сборника Императорского Московского общества исследователей истории, относительно успешного продвижения войск вглубь степей прямо указывается на неравенство сил и преимущество в силах в условиях военного противоборства казахского народа с Россией. В

частности, исследователи писали о неравности в силах, что привело в результате к земельным захватам со стороны России. Понятно, что потеря привычных мест кочевания вызвала недовольство рядовых кочевников, а слабость правящих кругов породила политический кризис в степи, который начал приобретать все более масштабный характер. Казахи выражали протест активного военного продвижения России на традиционные казахские кочевья. Это вынуждало местное население прибегать к бесконечным нападениям казахов на российские укрепленные линии и внутренние их селения.

Заключение. В казахском обществе не было единства в вопросе о характере взаимоотношений с Российской империей. И хотя вопрос о подданстве безусловно ставился казахской элитой, при этом надо учитывать, что Абулхаир не обладал соответствующими полномочиями, несмотря на признание его заслуг в военных победах и на дипломатическом поприще. Невозможным для Абулхаира представлялась узурпация внешних связей с Россией в свои руки: значительная часть султанов и старшин Младшего, а тем более Среднего жузов выступали против интенсивного сближения с Россией. Само обращение хана Младшего жуза к российской императрице не означало просьбу о подданстве в его европейском понимании. Это было лишь обращение за патронатом [1], означавшее, в понимании казахской элиты - переход в вассальные отношения, предполагавшие возможность независимого, читай автономного, существования под покровительством мощной державы, способной обеспечить внешнюю безопасность жузам. Естественно, что хана подталкивали как объективные условия (джунгарская, башкирская и калмыцкая угроза, а также внутренняя нестабильность в Младшем жузе), так и причины личного характера – желание, пользуясь авторитетом империи укрепить ханскую власть. Но к великому сожалению, события развернулись в другом ключе.

Наиболее полно политика по приращению земель стала проводиться в Западном Казахстане, как очень близко расположенном к границам империи регионе. Отсюда и противоречия во властных структурах казахских родов и всего Младшего жуза, и «сложности национально-освободительного движения, и переподчинение Внутренней (Букеевской) Орды российской администрации» [13, с. 208].

ЛИТЕРАТУРА

1. Вяткин М.П. Материалы по истории Казахской ССР (1785 – 1828 гг.). Т.IV. Изд.: АНСССР. Москва-Ленинград, 1940. 543 с.
2. Попов Н.А. Татищев В.Н. и его время. Эпизод из истории государственной, общественной и частной жизни в России первой половины прошедшего столетия. М., 1861. 697 с.
3. Колесник В.И. Последнее великое кочевье: переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII и XVIII веках. Москва, 2003. 286 с.
4. Рычков П.П. Топография Оренбургская. Ч. 1. СПб., 1762. 215 с.
5. Крафт И.И. Сборник указаний о киргизах степных областей. Оренбург, 1898. 141 с.
6. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. СПб., 1832. 338 с.
7. ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2668. Л. 9.
8. Мейер Л. Материалы для геогр. и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Киргизская степь

Оренбургского ведомства. СПб., 1850. 96 с.

9. Красовский М. Материалы для географии и статистики России, собранные офицером Генерального штаба. Область сибирских киргизов. Т.1. СПб., 1868. 242 с.
10. Жуковский И. Сношение России с Бухарой и Хивой за последнее трехлетие. СПб., 1915. 218 с.
11. Чернавский Н. Оренбургская Епархия в прошлом и настоящем. Вып. II. Оренбург, 1903. 97 с.
12. ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Т. 1. Д. 460. Л. 5-10.
13. История Казахстана (с древнейших времен до наших дней). В 5 томах. Т.3. Алматы: «Атамұра», 2010. 768 с.

Т.Ғ.К., Медерова Д.Е.

Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты
Алматы, Қазақстан, mederovadina@gmail.com

ЭПИГРАФИКАЛЫҚ ЕСКЕРТКІШТЕРДЕ САҚТАЛҒАН ЖОҚТАУ ӨЛЕҢДЕР (экспедициялық материалдар негізінде)

Мақала Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің «Алтын Ордадан кейінгі қоғамның дәстүр мен мәдениетіндегі сабақтастық пен өзгерістер (Батыс Қазақстан, Еділ-Орал, Дағыстан, Хорезм аймақтарындағы эпиграфикалық ескерткіштерді салыстырмалы зерттеу)» тақырыбындағы бағдарламалық-мақсатты қаржыландыру жобасын жүзеге асыру аясында орындалды (жеке тіркеу нөмірі: BR18574063).

Өлімге қатысты өлікті арулау, артын күту, аза тұту әдет-ғұрыптармен қатар жүретін арыздасу, естірту, көңіл айту, жоқтау, әсіресе жоқтау, жерлеу салттары халқымыздың этно-мәдени дәстүрінің бір үлкен саласы болып табылады. Жоқтау – халқымыздың ауыз әдебиетінің көнеден келе жатқан әдет-ғұрып, тұрмыс-салт жырларына жататын жанрларының бірі екені бәрімізге аян. Тұрмыс-салт жырларын зерттеген фольклортанушы ғалымдардың жоқтауға қатысты айтылған тұжырымына көз жүгіртейік: «жоқтау өлеңдерінің ертеден келе жатқан нұсқалары өте көп. Бірақ олардың алғашқы үлгілері қай ғасырда туғандығын дәлелдеп айту қиын. Ел арасында сақталып, біздің заманымызға жеткен жоқтау өлеңдерінің мазмұнына қарағанда олардың бір мезгілде туып, бірден қалыптаса қоймағанын байқауға болады және халықтың әр кезеңдегі тарихи даму процесіндегі әртүрлі көзқарасын, наным-сенімін жинай жүргендігі де көрінеді. Сондай-ақ жоқтау өлеңдерінің кейбір түрлері ұсақ түрде болып келсе, екінші біреулерінің мол сюжетке құрылып, ұзақ айтылатын дастан көлеміне жеткендігін байқаймыз. Мұның бәрі – жоқтаулардың ұсақ

өлеңдерден басталып, көлемді поэмаға дейін көтерілуі үлкен даму, қалыптасу процесінде болғандығын және ол талай ғасырмен бірге жасасқандығын аңғартады. Алғашқы нұсқалары қай ғасырда туғандығы белгісіз болса да, жоқтау өлеңдері бертін келе халықтың тұрмыс-тіршілігіндегі салтынан елеулі орын алған» [1, 90]. Бұл пікірге толықтай қосыла отырып, талай ғасырлардан келе жатқан жоқтау өлеңдерден түрлі деректер алуға болатынына да көз жеткіземіз.

Ел ауызында сақталып келген, бұрын-соңды хатқа түскен жоқтаулардың үлгілеріне, мазмұнына тоқталсақ, қайғы-мұң, шермен қатар белгілі бір тарихи тұлға немесе қайтыс болған адамның кім екені, тегі, руы, қоғамда атқарған қызметі, көрсеткен ерлік істері жайлы деректер өте қысқа түрде болса да баяндалғанын байқаймыз.

Жоқтау өлеңдерінің тасқа басылған үлгілері жайлы сөз еткенде ең алдымен, көне түркі жазба ескерткіштеріне айырықша тоқталып өткен жөн. Бұл тас бетіндегі жазулар жалпы түркі тектес халықтардың баға жетпес мұрасы. Күлтегін (648–731) – Қапаған мен Білге қаған дәуіріндегі түркі мемлекетінің көрнекті әскери қолбасшысы, қой жылы ақпан айының 27-сі күні 47 жасында дүние салған. Күлтегін жазуларында мазмұны мен түрі жағынан халқымыздың жоқтау өлеңдеріне ұқсас аза тұтқан, қайғы-мұңға толы жолдарды кездестіреміз. Мысалы:

Інім Күлтегін қаза болды,...
... Өзім қайғырдым.
Тағдырды тәңірі жасар,
Адам баласы бәрі өлгелі туған.
Қайғырғаным сонша,
Көзге ыстық жас келер,
Көңілге ауыр шер келер,
Тағы да ойландым,
Қатты қайғырдым [2, 24].

Мұндай тасқа жазылған жоқтауға ұқсас өлең жолдарын бүгінгі таңда құлпытастардан да кездестіреміз.

Бүгінгі таңда Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты «2015-2017 жж. «Қазақ халқының мәдени ескерткіштері рухани мұраны сақтау мен жеткізудің жолы ретінде (Батыс Қазақстан облысының эпиграфикалық ескерткіштері негізінде)», 2018-2020 жж.: «XVIII-XIX ғасырлардағы Батыс Қазақстан облысының арабжазулы ескерткіштері: эпиграфикалық, генеалогиялық және архивтік дереккөздерді салыстырмалы-салғастырмалы зерттеу», 2018-2020 жж. «Ұлы даланың тарихы мен мәдениеті» атты ғылыми жобалар аясында Қазақстанның батыс, орталық, солтүстік-шығыс өңірлеріне көптеген ғылыми экспедициялар жүргізілді. Нәтижесінде эпиграфикалық ескерткіштерге жан-жақты зерттеліп ғылыми айналымға енгізу жұмыстары орындалып жатыр. Құлпытастар қарапайым адамдардың да, белгілі тұлғалардың да – хандар, батырлар, ақындар мен қасиетті деп саналған діни қайраткерлердің де зираттарына тұрғызылған. Құлпытас бетінде сақталған

мәтіндер қысқа әрі ықшамды болғанына қарамастан олардың деректемелік маңызы аса зор. Олардың басты ерекшелігі халықтың рухани және материалдық мәдениеті туралы мол мағлұмат береді. Тарихи тұлғаға арналған әрбір эпитафияда есімдер, теңеулерде қайраткерлік дәрежесіне қарай титулдар, марқұмның нақты өлген күні туралы маңызды мағлұматтар сақталып қалған. Эпиграфиялық ескерткіштердің аса құндылығы мен шынайылығы сонда, алғашқы мәтіннің қолжазба нұсқасына қарағанда тасқа қашалған мәтіннің өзгеруі екіталай. Құлпытастарда жазылған түрі мен мазмұны мәрсияға үндес жерлеу жоқтауына немесе жерлеу өлеңдері көптеп кездеседі.

Эпиграфикалық ескерткіштерді зерттеуші өзбек ғалымы Б.Б. Аминов «Марсийа в погребальной эпиграфике Мавараннахра» атты еңбегінде: «*قىشم* (марсийа, марсийат, риса) – араб тіліндегі мағынасы «жерлеу жоқтауы» немесе «жерлеу өлеңі». Шығу тегі араб-ислам немесе көне семит дәстүрінің түп негізінде жатыр, кейбір нұсқаларының пайда болуы көне Ираннан бастау алады. Бұл жанрдың пайда болуын шииттер дәстүрі бойынша Хусейн имамды дұшпандарының өлтіруімен байланыстырады, яғни Кербелада орын алған қайғылы оқиға негізінде туындаған жанр» деп марсийа жанрының шығу төркініне тоқтала келіп, «Мәрсия – ортағасырлық мұсылман поэзиясындағы ерекше жанр, рухани түрдегі лирикалық жоқтау элегиясы, жанұядағы бір кісінің, қоғамдағы немесе мемлекеттегі құрметті қайраткердің, иә болмаса сыйлы тұлғаның өмірден өткеніне орай қайғы-қасіретті терең сезімді білдірудің тәсілі», деп марсийа жанрының терең мағынасын ашып көрсетеді. Мауереннахрдағы эпиграфикалық ескерткіштердің кімге арнап қойылғанын, орналасқан жерін, ондағы жазулардың мән-мағынасын, каллиграфиялық жазу үлгілерін және т.б. жан-жақты зерттей келіп, автор «ескерткіш орналасқан аймақтағы тілдің даму жолдарын сипаттауда, сауаттылықтың дәрежесін анықтауда ең сенімді нәрсе ол – мәрсия. ...Жерлеу өлеңдерінің мәтіндерін талдау арқылы мәрсияларда діни тұжырымға, ең алдымен Құраннан, хадистерден, мұсылман данышпандарының даналығынан туындаған мінез-құлық қағидаларын үйрететін нақыл сөздерге негізделген терең логикалық ұғым жатқанын көреміз. Ұйқасты жерлеу өлеңінің негізі ол – өлім және өлімге байланысты ұғымдар, сондай-ақ өлген адамның дәрежесін мадақтау. ...Мұсылман әлемінде, әсіресе мұсылмандық діни ілімнің жоғары дәрежеге көтерілген аймақтарда мәрсия зор маңызға ие» – деп тұжырымдайды [3, 38-62].

Құлпытастардағы түрі мен мазмұны мәрсияға үндес жерлеу жоқтауына немесе жерлеу өлеңдеріне тоқталайық.

1. Бөкейордасы ауданы, Хан зираты қорымындағы Жәңгір хан Бөкейханұлы құлпытасындағы:

«Жиырма жыл сүріп хандық жаһанда,
Өтіпті өмірі оның бұл хаманда,
Қалған әулеттеріне Хақ-Тағала!
Бұл дүниеде ешбір адам қалмас,
Болса да – хан, болса да – сұлтан, дәруіш»

Бұл жерлеу өлеңі Жәңгір хан Бөкейханұлына (1801–1845) арналған, ол Бөкей орда-сының 1821/23–1845 жж. ханы болған. Өлең жолдарында өз заманында Жәңгір ханның жиырма жыл хандық құрғаны туралы мадақтап мәлімет бере отырып, хан, сұлтан болсын, қара болсын, дәруіш болсын, дара туған данышпан болсын, ешбір адамның бұл өмірде мәңгі өмір сүрмейтіндігі терең философиялық оймен қорытылған (1-сурет).

2. Шыңғырлау ауылдық округі, Үлгілі ауылынан шығысқа қарай 5-6 шақырым жердегі Моласай қорымындағы Жоламан Елікбай баласына қойылған құлпытастағы жерлеу өлеңі немесе элегиясына назар салайық (2-сурет):

«Тәнде жаным неше күн мейман екенді білмедім,
Өтті ғұмырым, бәрісі дәурен екенді білмедім».

Бұл ұйқасты лирикалық жолдарда көпті көрген дананың өмірден көрген-білгендерін түйіндеп, уақытыңды бос өткізбе, мәнді-мағыналы ғұмыр кеш деп ақыл-кеңес беріп тұрғандай.

3. Қарағанды облысы Қарқаралы аудан орталығына жақын Ескі қорымдағы Сәдуақас Тәжі баласы Чалымбековке қойылған құлпытастағы мәтін (3-сурет):

Алдыңғы беті: Ал енді үкім өте жоғары, аса ұлы Аллаға тән. (Ғафыр сүресі, 12-аят. Құран кәрім. Қазақша мағына және түсінігі. Аударған: Халифа Алтай. – Екі харам қызметкері Фаһд патшаның Құран шәриф басым комбинаты. – 468 б.)

1917 жылы 4 январь жұма күні 45 жасында Сәдуақас Тәжі баласы Чалымбеков дүниеден тәнсілі етті. Дадан тобықты Базарғұл руынан. Военный Академиядан оқып шығып доктор болып, сегіз жыл Қарқаралыда аянбай халқына қызмет еткен. Жұмысқа алатұғын жігіттерге жаны ашып, жабысып қарап, сүзек жұғып, қазасына себеп болған.

Артқы бетіндегі жоқтау өлеңі:

Садывакас Тажиевич Чалымбеков.

(Сүйгенімнің қабір тасына)

Өлсең де өлмей көңілімде сенің дертің тұр,

Шын достығың, адамдығың қалпымда қалған өзінің тұр.

Сен де өлдің, мен де өлдім ай нұрлы жүз.

Сипатың көзімде, дауысың құлағымнан бертін тұр.

Асыл жар едің, шын жолдас,

Жан-тәнім бір айырылмас.

Көрген қызық, қонған бақ,

Хош, қалқам, енді маған қайырылмас.

Халқың үшін тудың сен өзің,

Жібектен жұмсақ мінезің.

Жәннатыңнан жай беріп,

Жарылқа, Тәңір ием, бір өзің!

Тас қоюшылар: әйелі Ғазиза, балалары Бибі София, Маһи Паруза, Қазыбек, Жорабек [4, 129-130-б.].

Садывакас Тажиевич Чалымбеков (руы Тобықты, шежіресі: Жандар – Еспай – Кәріп – Чалымбек) революцияға дейінгі уақытта Санкт-Петербургтегі Императорлық Әскери-медициналық академияда білім алған алғашқы қазақ және Қарқаралы өңірінен шыққан дәрігер. Атақты ресейлік профессорлар И.П. Павловтың, В.М. Бехтеревтің, А.Я. Данилевскийдің, М.Я. Яновскийдің, Н.А. Веляминовтың шәкірті. Қарқаралыда дәрігер болған, ол туралы өлкетанушы Юрий Поповтың мақаласынан толығырақ мәлімет алуға болады [5].

Бұл мәрсийа тәріздес жоқтау өлеңде де марқұмның тірі кезіндегі жақсылығы, кісілігі, адалдығы, артықшылығы, ары мен ақылы, мінез-құлқы, ел-жұртпен болған қарым-қатынасы, қоғамдағы орны, беделі айтылады.

Құлпытас бетіндегі жоқтау сарындарынан діни тұжырымға, ең алдымен Құраннан, хадистерден, мұсылман данышпандарының даналығынан туындаған мінез-құлық қағидаларын үйрететін тәрбиелік мәнге толы нақыл сөздерге негізделген терең логикалық ұғым жатқанын көреміз.

Эпиграфикалық ескерткіштердегі жерлеу жоқтауларының мәтінін талдай келіп, оны шығарушылардың жан-жақты білімді, діни сауатты адамдар болғанын аңғарамыз.

Қорыта келгенде, өлімге қатысты өлікті арулау, артын күту, аза тұту әдет-ғұрыптармен қатар жүретін арыздасу, естірту, көңіл айту, жоқтау, әсіресе жоқтау, жерлеу салттары халқымыздың этно-мәдени дәстүрінің бір үлкен саласы болып табылады. Халықтық салт-дәстүрді біліп өскен жастарда жат ұғымдарға, жат ағымдарға бой алдырмайтын сана қалыптасады.

ӘДЕБИЕТТЕР:

1. Классикалық зерттеулер: Көп томдық. – Алматы: «Әдебиет Әлемі», 2014. Т. 24: Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. – 408 бет.
2. Ежелгі дәуір әдебиеті (құрастырған және өмірбаяндық дерктерді жазған А. Қыраубаева). – Алматы: Ана тілі, 1991. – 280 б.
3. Аминов Б.Б. Марсийа в погребальной эпитафике Мавераннахра // Вопросы эпитафики. Выпуск 4 [Сб. Ст.] / Университет Дмитрия Пожарского / Отв. ред. А.Г. Авдеев. – Москва: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке. 2010. – 480 с. + илл.
4. Дүйсенов Б.Д. Қарағанды облысының эпитафикалық ескерткіштері – Ұла дала тарихы мен мәдениетінің дереккөздері ретінде // Қазақстан тарихының мыңжылдық дереккөздері / Редакциясын басқарған М.Қ. Әбусейітова. – Алматы: «Шығыс пен Батыс», 2019. – 368 б. 127-137 б.
5. Юрий Попов/ Степной врач Чалымбеков (1880-1917) / URL: <http://bjj-gazeti.kz/ru/news/id/4177>

Медерова Дина

**Мотивы погребального плача на эпитафических памятниках
(по материалам экспедиции)**

В статье рассмотрены мотивы эпитафии на надмогильных камнях (құлпытас) Западно-Казахстанской и Карагандинской областей. Традиционный погребальный плач при фиксации на кулпытасах, были преобразованы из развернутого устно-песенного жанра в письменную сжатую форму, несмотря на сжатость в них также передаются печаль и горе по усопшему, сохранены сведения личности усопшего, кем и каким он был, о его происхождении, о роли в обществе, о его героических поступках. Несмотря на короткий и лаконичный текст эпитафий на надгробных камнях, их источниковая значимость очень велика. Главная их особенность состоит в том, что они дают представление о духовной и материальной культуре народов. Каждая эпитафия, посвященная историческому лицу, хранит в себе важные сведения об именах, титулах, оценке деятельности, отраженную в эпитетах, точные даты смерти усопшего. Уникальность и достоверность эпитафических памятников состоит в том, что изменения в тексте, выбитом на камне, маловероятны в отличии от рукописных вариантов первоначального текста.

Автор уделил особое внимание на глубокое содержание текстов эпитафии, основанные на религиозных понятиях, прежде всего из аятов Корана, хадисы, изречения мусульманских мудрецов, зафиксированных в текстах погребальных песен.

Ключевые слова: кулпытас, эпитафика, источник, марсия (погребальные песни), народная традиция.

Dina Mederova

**Motives of the Funeral Lament on Epigraphic Monuments
(based on the materials of the expedition)**

The article gives a detailed analysis of the motives of gravestone (qulpitas) epitaphs, based on the monuments of West-Kazakhstan and Karaganda regions. Traditional funeral elegy when fixing at Qulpytas have been converted from full-scale oral-song genre in writing concise form, despite the compactness they also transferred sorrow and grief for the deceased, stored information of the person, who and what he was, about his origin, about his role into the community, about his heroic deeds. Despite the short and concise text, epitaphs has are of very great significance. Their main feature is that they give an idea of the spiritual and material culture of the peoples. Each epitaph dedicated to historical person, keeps the important

information about the names, titles, assessment activities, as reflected in the epithet, the exact date of death of the deceased. Uniqueness and authenticity of epigraphic monuments is that the changes in the text, carved in stone, unlike than the manuscript variants of the original text.

Much attention is given to the deep content of epitaphs, based on religious concepts, primarily from the verses of the Qur'an, Hadith, the moralism of the Muslim sages recorded in the texts of funeral songs.

Keywords: qulpitas, epigraphy, source, funeral song, folk tradition.



1-СУРЕТ. Бөкейордасы ауданы, Хан зираты қорымындағы Жәңгір хан Бөкейханұлы құлпытасындағы жерлеу өлеңі.



2-СУРЕТ. Шыңғырлау ауылдық округі, Үлгілі ауылынан шығысқа қарай 5-6 шақырым жердегі Моласай қорымындағы Жоламан Елікбай баласына қойылған құлпытасындағы жерлеу өлеңі.



3-СУРЕТ. Қарағанды облысы Қарқаралы аудан орталығына жақын Ескі қорымдағы Сәдуақас Тәжі баласы Чалымбековке қойылған құлпытасындағы жерлеу өлеңі.



PhD докторант Жалғасбаева Қ.Б.,
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ,
Алматы, Қазақстан, kanagat.1980@mail.ru

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ЖЫРАУЛЫҚ ПОЭЗИЯ ДӘСТҮРІ

Аңдатпа. Жыраулар поэзиясы орта ғасырлардағы қазақ мәдениетінің ең бай мұрасы бола отырып, қазақ қоғамында халықтың рухани-адамгершілік құндылықтарын тәрбиелейтін мықты құрал ретінде қызмет атқарды. Ақындар мен жыршы, жыраулардың, сал-серілердің көшпелі халық өміріндегі маңызы зор болды. Жыраулық дәстүр арқылы олар кең дүниетанымды ұрпақтан-ұрпаққа жеткізіп, мәдени қазынаны тасымалдаушы қызметінде болды. Ақындар мен жыраулар қазақтың қоғамдық өміріне елеулі әсер етіп, көркем сөздің құдыретімен тыңдарманға әсер етті. Жыраулар өз шығармаларында маңызды да көкейкесті әлеуметтік мәселелерді қозғап, адамгершілік мәселелерін сөз етті. Мақалада қазақ халқының мәдениет тарихында елеулі орын алған жыраулық дәстүр жан-жақты сараланып, жырау феномені қазақ халқының тарихи жадын сақтаудың маңызды көзі ретінде қарастырылады.

Кілт сөздер: ақын, жырау, жыршы, поэзия, ұлттық дәстүр, рухани мұра.

Аннотация. Поэзия жырау, являясь богатейшим наследием казахской культуры средних веков, служила мощным инструментом воспитания духовно-нравственных ценностей народа в казахском обществе. Большое значение в жизни кочевого народа имели поэты и певцы, жырау, сал-сери. Через традицию жырау они передавали из поколения в поколение широкое мировоззрение и служили носителями культурных ценностей. Поэты и жырау оказали значительное влияние на казахскую общественную жизнь и воздействовали на аудиторию силой художественной речи. В своих произведениях жырау затрагивал важные и весомые социальные проблемы и обсуждал тему нравственности. В статье всесторонне дифференцируется традиция жырау, занимающая значительное место в истории культуры казахского народа, а феномен жырау рассматривается как важный источник сохранения исторической памяти казахского народа.

Ключевые слова: поэт, жырау, певец (сказатель), поэзия, национальная традиция, духовное наследие.

Annotation. The poetry of zhyrau, as a rich heritage of Kazakh culture of the mid centuries, served as a powerful tool in the formation of spiritual and moral core values of the nation in the Kazakh society. Poets and singers, zhyrau, sal-seri have had an important role in the life of nomadic people. Through the zhyrau tradition, they conveyed a broad mindset from generation to generation and have served as bearers of cultural values. Poets and zhyrau have had a

significant influence on Kazakh social life and have had an effect on their listeners with the power of artistic speech. In their works, Zhyrau have raised important and essential social issues and discussed topics of morality. The article comprehensively differentiates the tradition of zhyrau, which occupies a significant role in the cultural history of the Kazakh people, and considers the phenomenon of zhyrau as an important source of preserving the historical memory of the Kazakh people.

Key words: poet, zhyrau, narrator (singer), poetry, national tradition, spiritual heritage.

Кіріспе. Қазақ халқының рухани мәдениетінің дамуы жалпы тарихи процестің бір бөлігі екені сөзсіз. XV ғасырдың орта тұсынан XVIII ғасырдың аяғына дейінгі кезең қазақ халқының мәдениет тарихында ерекше орын алады. Дәл осы кезде ауызша халық шығармашылығының бір түрі, төл музыкалық өнер - жыраулық дәстүр дамыды.

Қазақ халқының өзіндік ауызша дара шығармашылығына айналған жыраулық өнер мен оның төл музыкалық негізінің тамыры сонау ертеден бастау алады. Қазақ халқының мәдениеті тарихында өзінің лайықты орнын алып, әуезді әнмен жүректерді тербеп қана қоймай, әрбір тыңдарманның құлақ құрышын қандырып, рухани-адамгершілік құндылықтарды бойына сіңіретін жыр мұралары ұрпақтан-ұрпаққа алмасып, бүгінгі күннің жаңа ұрпағына дін аман жетті.

Зерттеу жұмысының өзектілігі. Қарастырылып отырған кезеңнің музыкалық-поэтикалық мәдениеті бай және жан-жақты. Бізге жеткен жыраулық поэзияның мұралары халықтың бай рухани, ақындық дамуының жарқын айғағы. Тарихи зерттеулерде көшпелілер арасында жоғары деңгейде дамыған ауызша халық шығармашылығы ерекше орын алады. Оның үстіне «сал-сері», «би-шешен», «жырау, жыршы» сияқты әлеуметтік институттар, ақын импровизаторлар, жыр мен айтыс дәстүрі тек көшпелі халықтарға ғана тән және басқа халықтар арасында осыларға пара-пар өнер түрлері еш кездеспейді. Қазақ мәдениетіндегі жыраулық поэзия дәстүрінің ғылыми зерттеу жұмысымыздың негізіне айналуы да бұл дәстүрдің қайталанбас, ерекше, көпқырлылығымен өзекті болып отырғанын аңғартады.

Материалдар мен әдістер. Ғылым әлемі жыраулар поэзиясы туралы XIX ғасырдың басында-ақ біліп, оларды сақтауға, ауызша өнердің осы түрінің тіл ерекшеліктерін зерттеуге талпыныс жасады. Жыраулар поэзиясы туралы мәлімет қалдырған белді тұлға - Махмұд Қашқари. Ол жыраулық поэзия мен оның өкілдері туралы мәліметтерді өз ұрпақтарына жеткізген бірінші зерттеуші ғалым саналады. XX ғасырдың 70-жылдары жазушы, әдебиетші Мұхтар Мағауин да осы жанрды зерттеуге бет бұрды. [1]

Жыраулық поэзия дәстүрін халықтың тарихи жадының аса маңызды қайнар көзі ретінде сақтаған жаңа дәуір ғылымға қазақ фольклорының асқан білгірі, саналы ғұмырын жыраутану ғылымына арнаған филология ғылымының докторы Едіге Тұрсынов сынды көрнекті ғалымды сыйлады. Ғалымға берілген сипаттама әділетті. Себебі, Е.Тұрсынов жыраутану ғылымында маңызды орын алатын бақсылық, ақындық, сал-серілік өнер туралы мол мағлұмат қалдырды. [2] Оның еңбектерінде ауызша халық шығармашылығының сан алуан

қайнар көздеріне жан-жақты талдау жүргізілген. Бұл өз кезегінде ғылымға жақсы зерттеу материалын ұсынуға мүмкіндік туғызып отыр.

Қызылордалық ғалымдар Мейрамкүл Ақаева мен Гүлнәр Сайғы еңбектерінде де жыраулық өнерге қатысты зерттеулер кездеседі. Ғалымдардың айтуынша, XV - XVIII ғасырларда өмір сүрген жыраулар мен ақындардың шығармаларының негізгі тақырыбы Отанға, халқына деген сүйіспеншілік пен мемлекетті қорғауға шақырған биік рухтан тұрды. [2]

Қазақ жазушысы, драматург, ғалым Мұхтар Әуезов жырау-ақын Асан Қайғы шығармашылығына былай баға берген: «Жыраулардың оның шығармаларында көрініс тапқан сыни пайымдаулары, өсиеттері арқылы сол адамдардың өмір сүрген жылдарындағы тіршілік, тұрмыс жағдайлары туралы түрлі мәліметтер, суреттер, түсініктер аламыз. Бұл ретте Асан Қайғы өз шығармашылығында аллегорияға жүгініп, өз кезеңіндегі өмірдің суреттерін сызып, болашаққа болжам жасайды. Оның әрбір сөзінде терең, мазмұнды ойлар жатыр, бірақ бұл ретте жырау өз ойын арнайы, дәл жеткізбей, жасырын түрде береді. Жыраудың әр сөзінде мақсат бар: ол не айтса да, ең алдымен халықтың арман-тілегін, хал-ахуалын айтады немесе халықпен өнегелі-этикалық тақырыпта әңгімелеседі, халыққа нұсқау, тәлім-тәрбие береді». [3] Ғалым Асан Қайғы шығармашылығына осылай баға бере отырып, күллі жыраулар поэзиясының ортақ идеялық-көркемдік мәнін ашады.

Қазақ хандығы тұсында жыраулар мен ақындар халыққа қамқоршы болды, хандар мен билердің сенімді кеңесшісі қызметін атқарды. Қазақ билері мен ақын, жыраулары мемлекеттік басқаруға, әділ заңдар мен сот ісін жүргізуге белсене қатысты. Бұл туралы ғалым, тарихшы, этнограф, фольклоршы, саяхатшы, ағартушы Шоқан Уәлиханов өз зерттеу еңбегінде былай деп жазады: «Билікке үміткер адам өзінің заң саласында білімі бар екенін халыққа қайта-қайта дәлелдеп отыруы керек. Мұндай билер қазақ даласына әйгілі болды, есімдері бүкіл халыққа танылды». [4]

Жыраулар поэзиясына белгілі ақын Шәкәрім де өз бағасын берген. Ақын өзінің «Ескі ақындық» поэмасында халық мұрасын, ауызша поэзияны, жыраулар поэзиясын жоғары бағалаған. Ал сыршыл ақын Мағжан Жұмабаев «Батыр баян» поэмасында Бұқар жырау мен Тәттіқара шығармаларының орындалуын жағаға соққан толқынның адуынды күшімен, толқын суының таза әрі мөлдір сипатымен салыстырады.

Қазақ халқының жыраулық поэзия дәстүрінің қалыптасу уақыты мен аяқталу уақыты хандық дәуірмен байланысты дейтін болсақ, жыраулық дәстүр XV - XVIII ғасырларды қамтыды деуге толық негіз бар. Демек, XV ғасырдың 2-жартысына тұс келетін Қазақ хандығының құрылуы жыраулық дәстүрдің де сол кезеңде қалыптасып, дамығандығына анық айғақ болады.

Қазақ халқының жыраулық поэзия дәстүрі тақырыбын қарастыру мақсатында жоғарыда келтірілген зерттеу материалдары мен аттары аталған және өзге де тілші, әдебиеттанушы, фольклортанушы ғалымдардың материалдарына жүгіндік. Зерттеу жұмысында бірінбірі байытып, толықтыратын әдістер кешені қолданылды. Талдау мен синтездің теориялық әдістері (салыстырмалы-салғастырмалы, логикалық). Эмпирикалық әдістер: жыраулық поэзия дәстүрін монографиялық зерттеу, дербес сипаттамаларды жалпылау.

Нәтижелер мен талқылау. Шығармашылық өнері сонау XV-XVIII ғасырлардан, Қазақ хандығы дәуірінен бастау алатын қазақ ақын-жыраулары өз шығармаларында халықты бірлікке, ынтымаққа шақырып, мемлекетін қолдаған хандар мен елін қорғаған батырлардың ерліктерін жырлаған. [5] Ішкі-сыртқы жаулардан туған жерін, елін сақтап, халқының игілігі үшін еңбек еткен азаматтар жыр мұраларының басты тақырыбы болды. Ақындар мен жыраулар жас ұрпақты қазақ халқының нар тұлғаларының үлгісімен тәрбиелеуді өздеріне парыз санады.

Қазақ халқы жыршы, жырауларды, ақындарды құрмет тұтқан. Тарихқа көз жүгіртсек, халық ішінде түрлі толқулар басталып, ел арасында көтеріліс белең алып немесе ел маңына жау шапқан кезеңдерде халық жыраулар мен ақындардан рухани демеу, ақыл-кеңес күткен. Сәйкесінше, жыршы, жыраулар мен аузы дуалы ақындар халықты сабырға, ынтымаққа шақырып, ел басына келген қиын жағдайдың қалай шешілетініне болжам жасап, дүйім жұртты тыныштандырған.

Жыраулар поэзиясы Қазақ хандығы құрылған кезден бастап дами бастады. XV ғасырдағы жыраулар поэзиясының белгілі өкілдері ретінде Асан Қайғы, Сыпыра жырау, Қазтуған жырауларды айта аламыз. [6]

Қазақ хандығы дәуіріндегі жыраулар поэзиясының көркемдік ерекшелігі шығармалардың кейіпкерлері мен олардың ерлік іс-әрекеттері болып табылады. Жырлардағы басты кейіпкерлер – халық, хандар мен батырлар. Жыраулар шығармаларында хандар мен батырлар бейнелерінің елеулі орын алуы тарихи дәуірмен тікелей байланысты.

Жыраулар поэзиясының құндылығы оның тарихи оқиғаларды, халықтың қасіретін, арман-үмітін бейнелеуінде ғана емес, сонымен бірге халықтың саяси-қоғамдық қызметін, дүниетанымын, ұлттық болмысын, кескін-сипатын көркем шығармадағы көркем сөз арқылы бейнелеуінде.

Жоғарыда атап өткеніміздей, жыраулар поэзиясының негізгі тақырыбы – туған жерге деген сүйіспеншілік, халықтың ынтымағы мен бірлігі. Мысалы, Асан Қайғы жырларынан халықты қоныстандыратын жайлы жер, осы өлкедегі адамдардың тыныш тіршілігін қамтамасыз ететін жердің кіндігі – Жерұйықты іздегенін аңғарамыз. Сондай-ақ, жырау өз шығармалары арқылы қалың оқырманға адамның бай, білімді болғандықтан өзін басқалардан артық санамауы, достыққа адал болуы, өтірік айтудан аулақ болуы туралы ой салады. Ақынның осынау терең философиялық толғаулары бүгінгі күні де өзектілігін, тәрбиелік мәнін жоймағаны даусыз. Ал толғау жанры жыраулар поэзиясының әуезді поэтикалық шығарма – ой толғау түріне жатады. [5]

Жыраулар поэзиясы жауынгерлік ерлікпен де байланысты болды, өйткені көшпелілердің өмірі көршілес тайпалардың жорықтарын тойтарып, жаулап алушылардың көптеген әскери әрекеттерімен байланысты болды. Жыраулар хан ордасында отырып, халықтың әскери-саяси кеңесшісі, тәлімгері болды, хандар мен батырлардың ерліктерін тарихи жырлар мен батырлық жыр-дастандарға қосты. Қазақ мәдениетіне көз жүгіртсек, жыраудың тағы бір қасиеті болғанын байқаймыз. Ол қасиет – көріпкелдік, сондықтан жыраулар шайқас алдында қобыз үнімен батырларды дәріптеп, халықты жаңа ерліктерге шақырып, ата-баба

аруақтары мен өлген батырларды шақырған, сол арқылы киелі аспаптың әуезді үнімен болашақты болжап, әскери жорықтардың нәтижесін топшылаған.

XV ғасырдағы жыраулық поэзия дәстүрінің басты өкілі – Асан Қайғы. [6] Ақын-философ, Жәнібек ханның кеңесшісі болған Асан-Қайғы (Асан Сад, Асан ата, шын аты – Хасан Сәбитұлы) XV ғасырдың 60-жылдарында Еділ бойында дүниеге келген. Асан Қайғы қазақтың барлық рулары мен тайпаларының басын біріктіріп, хан билігін нығайтуды жақтаған. Жыраудың өмірі мен тіршілігінің барлық шынайылығына қарамастан, Асан қайғы есімі аңыз-әпсаналарға негіз болды. Аңыздардың бірі – Асанның жайылымы шүйгінді, өзендері сарқырап ағып жатқан, ауа-райы жұмсақ, орман-тоғайы қалың, өзендері балыққа, жайылымы малға толы, жұрт қайғы-қасіретсіз өмір сүретін Жер-Ұйықты іздегені туралы аңыз. Желмая атты жүйрік бурасына мініп алып, жер шарын шарлаған Асан Жер-Ұйықты еш жерден таппайды. Бұған қынжылған Асан есіміне Қайғы сөзі тіркесіп, Асан қайғы деген лақап атқа ие болады. [7] Қарапайым халықтың жаңа өмірге деген үмітінің жаршысы бола жүріп, ел жадында бақытты өлкенің жалықпас жоқтаушысы ретінде қалған Асан Қайғы жыраулық поэзия дәстүрінің ең басында тұрған ірі тұлға.

XV ғасырдағы жыраулық поэзияның тағы бір өкілі – Қазтуған жырау Сүйінішұлы. [6] Ол XV ғасырдың 30-жылдары Аштархан (қазіргі Астрахан облысы) жерінде дүниеге келген. Ол әскери ақсүйектер отбасынан шыққан және Еділ бойын жайлаған Ақтұба мен Бозан түркі тайпаларының көсемі болған. XV ғасырдың екінші жартысында Қазтуған жырау Еділ жағасынан шығып, өзіне бағынышты барлық рулар мен тайпалармен бірге қазақ ордасына қоныстанды. Жырау шығармашылығының негізгі тақырыбы Дешті Қыпшақ халқының бірлігін сақтау, сонымен бірге олардың тәуелсіздігін қорғау болды.

XVIII ғасырда қазақтардың мәдениетінде Еуразияның ортағасырлық көшпелі формацияларына тән барлық дәстүрлер сақталды. Бұл материалдық мәдениеттен де, рухани мәдениеттен де айқын көрінеді. XVIII ғасырда жыраулық поэзия дәстүрі гүлдене түсті, әсіресе, толғау жырлары танымал болды. [8] Бұл дәуірдегі толғау жырлардың авторлары белгілі жыраулар – Доспанбет, Шалкиіз, Бұқар, Үмбетей, Ақтамберді т.б. болды. Жыраулар ақын-импровизатор болған. Көбінесе жыраулар жыршылық өнерімен қатар көрнекті саяси қайраткерлер, хандардың кеңесшілері, ру басылары, әскери жетекшілер қызметтерін қоса атқарды.

XVIII ғасырдағы жыраулар поэзиясының көрнекті өкілдері Ақтамберді, Тәттіқара, Үмбетей, Шалкиіз, Жиёмбет жыраулар. [6] Олардың еңбектерінің басым бөлігі жоңғар шапқыншылығына байланысты оқиғаларға арналған. Ақтамберді жыраудың шығармалары мазмұнының өткірлігімен, тіл байлығымен, ерекше көркемдігімен ерекшеленеді. Негізінен жыраудың өлеңдері қазақ халқының арман-тілегін білдіретін тәрбиелік ойларды үндеді. Ал Тәттіқара жыраудың шығармаларында қазақ мемлекетінің тәуелсіздігі туралы толғаулар жинақталып, ақын батырлардың көзсіз ерліктерін кеңірек жырлайды.

Халық арасынан шыққан дарынды тұлғалар, қаһармандық мінезді көрнекті ақындар мен әділет үшін күрескен жыраулар өз шығармашылығымен ауыз әдебиетінің бай қазынасын жасады. Бізге жеткен барлық ауыз әдебиеті үлгілерінің ішінде жыраулар поэзиясы ерекше мәнді болып көрінеді. Себебі, жыраулық поэзияның маңызы тек қоғамдық қатынастарға

ғана емес, мемлекетке де тікелей әсерін тигізді. Олай дейтініміз, жыраулар қазақ мемлекеттілігі идеясын жеткізушілер ретінде әрекет етіп, идеологиясы мен саясатына әсер еткені белгілі. Олай болса, жаңа Қазақстанымыздың жас ұрпақтарына бабалар мұрасын бойларына сіңіру арқылы, рухты жырларымен отаншылдыққа тәрбиелеу қастерлі парыз. «Бұл – бабалар аманаты. Ортақ мүдделі іске үлес қосу ниетімен біз де сол аманаттың «қамытын киіп», атқа қондық. Өзегінде өлең-жырдың ұшқыны байқалатын балалар бар мұнда. Сарыауыз балапандардың бойына ұлы жыраулардың жырын талшықтап сіңіру – міндетіміз. Шетінен ақын, жырау болмаса да, қабырғалы қазақ болып қалыптасары анық», – дейді жыршы-жырау, танымал ақын Тілеген Әділ [9]. Осыған орай еліміздің түкпір-түкпірінде жоғарыда аты аталған ақын, жыршы-жыраулар мектептерінің ашылып жатқаны көңіл қуантады. Бұл да біздің жыраулық дәстүріміздің дамып жатқандығының көрінісі.

Қорытынды. Ақындар мен жыраулардың, дала жыршы-импровизаторларының ұрпақтан-ұрпаққа қалдырған рухани мұрасының рөлі өте зор. Ақындар мен жыраулар қазақтың қоғамдық өміріне елеулі әсер етіп, көркем сөздерімен тыңдарманға әсер етті. Олар өз шығармаларында әлеуметтік маңызды мәселелерді қозғап, адамгершілік мәселелерін сөз етті, қазақ халқының мәдениет тарихында елеулі орын алды. Сондықтан да біз жырауларды қазақ халқының тарихи жадын сақтаудың ең маңызды қайнар көзі деп санаймыз.

XV-XVIII ғасырлар аралығын қамтыған жыраулық поэзия дәстүрінің белді өкілдері Ұлы даланың кең даласына тарыдай шашылған қазақ халқы үшін, әсіресе, сыртқы жау шапқыншылығы жылдарында ауызбіршілікте өмір сүрудің қаншалықты маңызды екенін халыққа түсіндірді. Олар өз жырларында дала рулары мен тайпаларының бірігуін, үш жүздің, бүкіл қазақ халқының біртұтас қуатты мемлекетке бірігуін насихаттады. Жыраулар халықты ұрыс-керіс пен ру аралық тартысты ұмытуға шақырды, өйткені тек бірлік қана сыртқы дұшпанның бойында үрей мен қорқынышты тудырады деп сенді.

Олай болса, XV-XVIII ғасырлар поэзиясындағы басты тақырып – бостандық, халықтың ерлік істері деп айта аламыз. Жыраулардың өмірі мен шығармашылығы қазақ халқының тарихында елеулі орын алады, олардың қызметі халыққа үлгі. Ендеше, жыраулар поэзиясы – халық даналығын танытқан халқымыздың сан ғасырлық өлмес мұрасы екені сөзсіз.

Өкінішке орай, ауыз әдебиетінің асыл қазынасы – жыраулық поэзия мұрасы ауыздан-ауызға, бір жыраудан екінші жырауға, бір жыршыдан екінші жыршыға, ұрпақтан-ұрпаққа ауызша жеткізілу арқылы ғана сақталды. Осыған байланысты, көптеген өлең-жырлар қайтарымсыз жоғалды. Соған қарамастан, ақын жыршы-жыраулар қазақ халқының тарихи оқиғаларын, хандар мен хандық билік өкілдерінің өмірі мен қызметін, жалпы қазақ халқының өмірі мен қызметін жазып қалдырған шығармалары арқылы бүгінгі күнге дейін жеткізіп отыр.

Атап өтер болсақ, Қазақ Ұлттық өнер университетінің профессоры, Қазақстанның еңбек сіңірген қайраткері, белгілі жырау Алмас Алматов бастаған Демеу Жолымбетов, Айбек Тәңірбергенов, Шолпан Бейімбетова, Майра Сәрсенбаева, Ақмарал Ноғайбаева, Марат Сүгірбаев, Алихан Дүйсенбай, Хасенхан Кішкенеєв, Арайлым Өмірбекова т.б. жыршы-жыраулығымызды қазақ халқының тарихи жадын сақтаушылар деп санауға толық негіз береді.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Мағауин М. Қазақ хандығы дәуіріндегі әдебиет Алматы: 1993 ж. 139 – б.
2. Жолдасов Қ., Жыраулар поэзиясы – халық даналығы. – 2020 ж. [Электрон.ресурсы]. –URL: <https://kzvesti.kz/ruhani-zhangyru/v-rozejii-zhyrau-narodnaja-mudrost-4273/>
3. Әуезов М. Әдебиет тарихы Алматы: 1991 ж. 5, 16, 207 – бет.
4. Уәлиханов Ш. Таңдамалы Алматы: 1985 ж. 16, 124 – бет.
5. Қазақ әдебиеті. Энциклопедиялық анықтамалық. — Алматы: «Аруна», 2010 ж.
6. Кобыз и копье. Повествование о казахских акынах и жырау XV-XVIII веков / Пер. М. Мағауина. – Алматы, 2003 ж. – С. 69.
7. Абдижапар Абдакимов. История Казахстана (с древнейших времен до наших дней): «Казахстан», 2002 г. С.
8. Шаймерденова М.Д. Жырау қазақ халқының тарихи жадын сақтаудың қайнар көзі ретінде. -2014 ж. [Электрон.ресурсы]. – URL: <https://articlekz.com/article/23916>
9. «Ortalyq Qazaqstan» сайты. <https://ortalyq.kz/zhyrshy-zhyraular-synyby-ashyldy/?ysclid=lhzhzgi17y488138087>

Онқалбаева Нурия.,

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ.,
Алматы, Қазақстан, onkalbayeva@mail.ru

МҰХТАР МАҒАУИН ШЫҒАРМАШЫЛЫНДАҒЫ ЭТНОСТЫҚ МОТИВ («ҚЫПШАҚ АРУЫ»)

Аннотация. М.Мағауиннің «Қыпшақ аруы» повесінде ХІ ғасырдан бүгінге дейінгі өнер адамының (Қыпшақ ханы Көбектің бәдізші ұлы Саржан, оның бүгінгі жалғасы мүсінші Көбеков Саржан) қилы тағдыры арқылы ұлтымыздың тарихы, саяси өмірі, мәдениетінің көкейкесті мәселесі қозғалады. Повесте ХІ-ХХІ ғасыр аралығындағы оқиғалар, яғни мың жылдық шегіндегі ел өміріндегі елеулі бел-белестер қамтылады. Автор хронологиялық аса ауқымды дәуірді қамту үшін мифопоэтикалық символдарды сәтті қолданып, нәтижеге жеткені көрінеді.

«Қыпшақ аруы» – жазушы қиялының жемісі. Қиял арқылы даңқты бабаларымыздың заманына өтіп, сол ерлікке толы, жарым дүниені билеп отырған, сән мен салтанат, байлық пен дәулет кенересіне жеткен шын өмірді тірілтеді. Тірілте отырып кеше қандай едік, бүгін қандай болдық, болашақта тағдырымыз не болмақ деген алаң мен уайым, күдік пен үміт аралас сауалдарын қояды. Жазушының осы повесінің өн бойында ұлттық дәстүр, жан мен тән туралы қазақтың өзіндік таным-ұғымы, аруақ сыйлау, аманатқа қиянат жасамау, үлкенге құрмет көрсету культі сияқты ұлттық құндылықтың, яғни ұлтымыздың өзіне ғана тиесілі қазынасының маржандары автордың повесть желісімен оқырманға жеткізбек болған теңіздей терең ойларымен керемет жарасым тапқан. Автордың тарихи материалды ғана емес, түркі әдебиетінің ішкі сырларын саралап сіңіріп, қандас рухани қазына

қойнауынан бүгінге әкелуі бар. Әсіресе ел суреттерін, психологиялық параллелдерді жеткізген тұстағы эмоционалды, экспрессивті қатарлар ерте дәуірдегі жыраулар толғамдарының бүгінгі ұшқындарындай. Тегі – терең, төркіні берен төл сөз.

Аннотация. В рассказе М. Магауина «Госпожа Кыпчак» важный вопрос истории, политической жизни и культуры нашего народа затрагивается через судьбу художника с XI века до наших дней (Саржан, сын Кыпчак хан Кобек, скульптор, и его преемник сегодня, скульптор Кобеков Саржан). История охватывает события 11-21 веков, т.е. значимые вехи в жизни страны в пределах тысячи лет. Создается впечатление, что автор удачно использовал мифопоэтическую символику для охвата хронологически масштабной эпохи и достиг результатов.

В рассказе М. Магауина «Госпожа Кыпчак» через судьбу художника с XI века до наших дней затрагивается важный вопрос истории, политической жизни и культуры нашего народа (Саржан, сын Кыпчак-хана Кобека, скульптор, и его преемник сегодня, скульптор Кобеков Саржан). История охватывает события 11-21 веков, т.е. Значимая веха в жизни страны насчитывает тысячи лет. Создается впечатление, что автор удачно использовал мифопоэтическую символику для охвата хронологически большой эпохи и достиг результатов.

Annotation. The novel by M. Magauin «Miss Kipchak» touches on important issues of history, political life, and culture of our nation through the fate of a man of art from the XI century to the present day (the son of the Kipchak Khan Kobek Sarzhan, his continuation is the sculptor Kobeikov Sarzhan). The story highlights the events of the XI-XXI century, i.e. significant milestones in the life of the country within the millennium. It can be seen that the Author successfully used mythopoetic symbols to cover a chronologically large-scale epoch.

«Miss Kypchak» is a figment of the writer's imagination. Imagination revives the true life, imbued in the times of our glorious ancestors, filled with this feat, dancing half the world, achieving greatness and luxury, wealth and wealth. We were yesterday, as we were today, what will happen to our fate in the future, we ask mixed questions of anxiety, suspicion, and hope. Throughout this novel by the writer, pearls of national value, that is, treasures belonging only to the nation itself, such as national tradition, Kazakh self-consciousness about the soul and body, the cult of charity, not an abuse of well-being, respect for the great, perfectly combined with the author's deep thoughts, which he intended to convey to the reader with a narrative line. The author analyzes not only historical material but also the inner secrets of Turkic literature, deducing them from the depths of the Kandass spiritual treasures. Especially emotional, and expressive are the rows that convey the pictures of the country, and psychological parallels, as well as today's sparks of the early era poets. The roots are deep, an approved root word.

Кілт сөздер: Шебер, сәулет өнері, қыпшақ, ұлттық таным, тарих, постмодернизм, фольклор, жатсыну.

Мұхтар Мағауинның шығармашылық жетістіктері мен ізденістеріне қарап отырып жазушы деп жалаң ат беру қате пікір. М.Мағауин тарихшы, бұлай дейтін себебіміз, шығармаларындағы тарихи оқиғалар мен ұлттық сана көрінісі. Оның шығармалары тарихи тың деректерге, хан, би-шешендердің образына, қазақы санада пайда болып, қазақ тілімен үндесе өмір сүретіндер ұғымдар бар, ең қызығы жазушысы тарихты көркем етпейді, керісінше шығармасын тарихпен әсерлі етеді. Бұндай шеберлік қазақ әдебиетінде дара. Ресейдің отырлап алу саясатында ең көп зензураға ұшраған ұлттық әдебиет десек, тарих пен фольклорлық мол мұрамыз әдебиеттен де көбірек қысым көрді. Нәтижесінде ұмытыла бастады, сонымен бірге бұрмаланып ұрпақ сансында қате түсінік қалыптастырды. М.Мағауин ұлтжанды жазушы, сондықтан да болар, кез келген тарихи туынды, кез келген тарихи оқиға қаламгерді шабыттандырады. Жазушының осынау бір тарихтан шабыт ала алуы, қаншама тарихи шығармаларды өмірге алып келді. Десек те сол шығармалардың ішіндегі ерекшесі тарихшы, археолог С. Плетневаның «Қыпшақ тас мүсіндері» альбомындағы қыпшақ әйелі мүсінінен шабыт алып «Қыпшақ аруы» хикаятын жазуы.

Ескі түркі-қыпшақ халықтарының тарихы повесте әңгімелеуші-нарратордың Саржан Көбеков есімді танымал мүсінші-кейіпкердің өнерін ерекше бағалаудан басталады. Саржан Көбеков – қазақтың мүсіншісі, Қазақстанның еңбек сіңірген өнер қайраткері Төлеген Досмағамбетовтің прототипі [3]. М.Мағауиннің жазушылық шеберлігі мен логикалық ой ұшқырлығы соншалық бір прототипті екі адамға теңдей етіп жасай отыр, бұлай дейтін себебіміз: Саржан Көбеков прототипті бейне және жазушының кейіпкеріне берген есімі атақты атақты түркі сәулетшісі Саржан Көбекханның есімін беруі.

Қазіргі таңда тарихи шығармалар мен фольклорлық шығармалар көпшілік жастарды қызықтыра бермейді. Жазушының шеберлігі соншалықты тарихи оқиғаны баяндау әдісінің ерекшелігі. «Қыпшақ аруы» М.Мағауиннің білімін жан-жақтама танытқан туынды болды, тарихи қыры қыпшақ тарихын – қыпшақ халқының өмір сүру салты мен тарихын көрсетсе, шығармашылық қыры – трансгрессия әдісін қолданады. Трансгрессия философияда субъект қалауын жүзеге асыру үшін мүмкін шектен мүмкін емес шекке дейін өту құбылысын білдіретін термин [3]. Бұл әдіс арқылы Саржан Көбекхан уақыт аралығында сапар шеге алады, ең қызығы қалаған уақытта замандар аралығында жүре алады.

Туындыны оқып отырған сәтте баяндаушы рөліндегі Мұхтар Мағауин мен Саржан Көбековтің бір сәтте бірігіп кетіп, қайта ажырайтынын байқаға болады. Хикаятта тұрмыстық жағдаятқа байланысты белгіленген уақыт көрсетіледі. Жазушысы өзінің «Көк мұнар» туындысын жазған уақытты дәлірегі, 1971 жылдарды дискретті түрде баяндалады.

Шығарма тек тарихи деректермен ғана шектелмейді, сонымен бірге мистикалық құпиялар мен мифтік сюжеттер кездеседі. Мәселен өзінің паралель өмірге сенетіні жайлы, сондықтан да уақыт аралығында сапар шеге алатын Саржан Көбековқа өз мүсінін жасатпайды және оны шығармада былай деп бейнелейді «Мен – тәңіріге, әруаққа және тылсымға сенетін кісімін. Жадағай, жалғыз-ақ өлшемдегі фотосурет емес, басыңның, бар бітіміңнің нақпа-нақ көшірмесі – қолдан жасалған сыңарың... Ең қорқыныштысы, менің жаным өзімді тастап, сол мүсінге

көшіп кететін шығар. Түгел болмаса да, тең жарым, бөлшек бітісімен... Рақмет, әуре болмай-ақ қой, – дедім» [1, 26 б]. Бұл сөзбенен автор өзінің тәңіршілдік сенімі бар екенін және жанға қатысты пайда болған ежелгі ырымдар мен тыйымдарға деген сенімін түсіндіргісі келеді. Осы хикаяттың мифопоэтикалық қырын түсіндірген мифолог Ақеділ Тойшанұлы дәстүрлі наным жүйесінде тірі адамның мүсінін, суретін салуға тыйым салынғанын, салынған жағдайда тірі адамның жаны сол көшірме сурет немесе мүсінге ауысып кетеді деген сенімнің болғанын атап өтеді [2]. Хикаяттың бас жағында жазушының өзі де саяхатшы Рубруктың қыпшақтардың ежелгі салт-дәстүріне қатысты мынадай пікірін келтіреді: «Тас-мүсіндер – ата-бабаға табынудың көрінісі. Басына құрбандық шалған, сыйынған, медет сұрайтын болған» [1, 76]

Хикаяттың басты кейіпкері Саржан Көбековтың екі заманда, екі түрлі жан болып өмір сүре алуы бірден бола салған дүние емес, қыпшақ қызының мүсінін көріп оған ғашық болған күннен бастап, екіге жарылу құбылысы болады. Хикаятта тарихшы С. Плетневаның есімі С.А. Половцева ретінде берілген. М. Мағауин тарихтан алған білімін әдебиеттен алған білімімен үйлестіре алып, өзінің шығармашылық даму шегін көрсетеді. Жазушы өзінің шығармашылық әлемі мен адамилық білімін туынды да көрсеткісі келді және оны метапроза арқылы жеткізді. Метапроза әдебиетке постмодернизм арқылы енді. Соңғы жалдары постмодернизм бағытында шығарма жазу трендке айнала бастады, десек те бұл тренд бір жазушыларға жоғары деңгейге шығуға көмек берсе, басқаларында керісінше. Бұл трендті М.Мағауин жақсы меңгере отырып, оқырманның ойы мен сезімін оята алып тарихи құндылықты дәріптей алды. Шығармада қаламгер өзін метапроза арқылы өз еңбек жолындағы қиыншылықтарын, қай шығармасын қалай жазғанын, қалай жоспарлайтыны, бәрін, бәрін оқырманға таныстырады. Сонымен қаламгер өз туындыларына қаншалықты уақыт бөлетінін, қалай зерттеп отырып жазатын оқырманға баяндайды және таныстыра отырып, жазушылық өнердің қиындықтарын ашып жазады.

Хикаяттың басында жазушы өзінің түнгі уақытын шығарма жазуға жұмсайтынын жазып бастаған. Саржан авторға хабарласып, Қыпшақ аруы Айсұлудың мүсінін жасауға дайындықты бастап кеткенін айтқанда «Әй, сен әлі ұйқыңды аша алмай тұрсың. Түнгі жұмысқа көшуің керек. Жаратушыға бір табан жақын» [1, 31 б] деген жолдармен білдіреді. Саржан прототип және ежелгі кейіпкердің есімін алып, сонымен бірге М.Мағауиннің екінші жартысы, шығармашылық ізденіс пен туындылар жасаудағы рухани жартысы, Мұхтарша айтқанда «жармағы».

Саржан Көбеков ежелгі Қыпшақтардың заманына сапар шегіп, онда С.А.Половцеваның альбомындағы мүсіндердің біраз бөлігін өз көзімен көргенін және онда өзін таба алмағанын айту үшін мақсатында авторға хабарласады. Шығармады сюжеттік құрамдарды аллюзия әдісі арқылы, яғни Кеңес кезеңіндегі Саржан Көбеков пен Саржан Көбекханұлының арасында ирреалды уақыт жасау арқылы өзі мен Саржан Көбековты және осы кейіпкерді ХІІ ғасырда өмір сүрген Саржан Көбекханұлымен психологиялық тұрғыдан байланыстырып, мистикалық құбылыстарды жеткізеді. Жазушының пікірінше, Саржан Көбекханның қолынан шыққан туындылары Кеңес одағының әсерінен толықтай жойылып кеткен. М.Мағауин

бұл деректі ойша жасап, шығармаға әсер сылау ретінде жасамаған, шын мәнінде қыпшақ даласына саяхаттаған кезде шынымен де Саржан мүсіншінің жасаған дүниелеірдің түгелімен жойылғанын аңғарған болуы мүмкін. Тарихта болған осындай әділетсіз оқиғаларды психолгизм және мистика арқылы әсемдеп, тарихи құбылысты астарлап жеткізеді.

Хикаяттың баяндалуы барысында мүсіндердің арасынан өз мүсінін таппаған Саржан Көбеков «Мен бармын ба? Бар екенім рас па? Мен – Саржан Көбеков!» деген сауалдар қою арқылы мистикалық-фантастикалық ойларға беріледі. Баяндаушы әрі Саржанның өнерін ерекше бағалаушы функциясындағы кейіпкер «Барсың!» деп жауап береді. Мұндай диалог арқылы ескі түркі-қыпшақтардың бүгінгі жалғасы – сен/мен (С. Көбеков / М. Мағауин), яғни, қазақ халқы деген деген ойды астарлап жеткізеді.

Қазақ даласында ислам діні келмей тұрғанға дейінгі кезең бедерленген, мол тқмтағв адамдардың мифтік сенімі мен тәңіршілдігі. Саржан Көбеков 11-12 ғасырдағы қыпшақ жұртының мүсіншісі Саржан (Саржан Көбековтің бастауы немесе мистикалық кеңістіктегі өзінің кейпінде) мен әйелі Айсұлу бегімнің мүсінін қашау үшін арнайы тас алдыртады. Мүсінді бастау үшін тәңіршілдік дүниетанымға тән мынадай магиялық нанымды интерпретациялайды. «Бедізші Саржан Көбек ұғлының көкірегіне қанат бер, қолына қуат бер! Қос көк тас, бірі – Ана, бірі – Баба, кейпінде бар көрік, бар айбынымен қашалып шықсын. Сәтімен кескінделген Ана мен Бабаға жан бітір, кие дарыт. Уа, жалғыз тәңірім, тура жолыңды ұстанған ұлдарыңның тілегін қабыл ет! Бар тумыс, құт пен береке өзіңнен! Уа, айнымас тәңірім!» [1, 256 б]. Ш. Уәлихановтың «Қазақтардағы шамандықтың қалдығы» және Ә. Қодардың «Тәңіршілдік және Авеста мәдениеті» еңбектерінде ескі наным-сенімі бойынша қазақтар, жалпы алғанда түркілер Тәңірге – Көк аспанға және өлгеннен кейін ата-баба әруағына (онгон) табынғандығы келтіріледі [4, 111-118 б]. Бұл құбылыс тек қыпшақ халқында ғана емес, байырғы түркі халықтарының ескерткіштерінде де кездеседі. Матрихалдық қоғам негізінде болған түркілер Ұмай ананы тіршілік бастауы деп сенген. Осы күнге дейін көпшілік біле бермейтін мүсінге қатысты тағы бір сенім, жоғарыда айтқандай адам жаны мүсінге өтеді, қайтыс боып кеткен мүсінші Саржан Көбекханұлы және оның сұлу да ақылды әйеліне ел-жұрт болып ескерткіш орнатады.

Шынайы тарихты қайта тірілту жұмысының бір бөлігін міндетіне алған жазушы хикаятта мынадай диалог қосады:

– Яғни, баяғы қыпшақ жоқ, – деді Саржан маған тіке қарап.

– Иә. Өтті, кетті.

– Сонда... Сол өткен, кеткен уақыттың қайта оралуы мүмкін бе?

Мүмкін, – дедім. – Ғылымда, өнерде. Белгілі мөлшерде. Содан соң қиялда» [1, 36 б] Бір ғана шығармаға өнерді, ғылымды, мифтік сенімді, мистиалық көріністі сыйдыра алған М.Мағауин осы шығарма арқылы тарихты дұрыс бағамдайды. Бірнеше уақытқа созылған шығармадағы оқиға желісін көркем де шебер орналастыра білген. Бұл хикаяттың өзі атабабадан қалған ескерткіш мұра секілді. Хикаяттың сюжеттері мен нарративтерін мистикалық, фантастикалық - ирреалды уақыт пен кеңістікте құру үшін автор қиялын шексіз іске

асырған. Қаншама жыл бұрын асқан шеберлікпен салынған мүсінді, қаншама заман өтсе де сынғабын жөндеп әсемдейтін адамның табылмағынына өкінішпен қарайды.

М.Мағауиннің «Қыпшақ аруы» хикаяты Ж.Аймауытовтың «Елес» әңгімесімен мистикалық тұрғыдан ұқсас, себебі екеуі де бір халықтың санасынан туған ой. Саржан қыпшақ қызының мүсініне ғашық болады, ал кейін елесін көреді, артынан қыз оны өз дәуіріне шақыра бастайды. Елес кейіпкердің монологу ретінде берілген, қыпшақ қызының өз өмір тұрмысын баяндауы, яғни хан улетіне келін болғандығы және Саржан мүсіншімен қандай байланысы бар екендігін бәрін бәрін түсіндіреді. Шығарманың жазукехзінде бұл монологтың шығарманың негізбөлігіне айналатынын да түсінген. Бір тұлғаның сезімдері, ішкі ойлары мен ішіндегі екіге бөлінген жармақ образы арқылы бүтін бір халықтың тарихи мұрасын елге таныта білді. Хикаяттың бір тұсында баяндаушы мен Саржан бір адам екеніне иландыра бастайды. «Осы Санжар екеуіміздің қайсымыз шеңберден шығып барамыз? Ол ма, мен бе? Бәлкім, Саржан деген бұл дүниеде жоқ, осының бәрі менің қиялым шығар; Ендеше... осының бәрі – екеуіміз бірігіп жазбақ әлдебір қияли шығарманың алды-арты бүтінделмеген шалағай сұлбасы. Жоқ, Саржанның емес, менің басымды шырмаған хикая. Саржан тек қосымша дерек беруші ғана. Немесе зерттеу, таным жандығы» [1, 51 б]. М. Мағауин қолданысындағы тұлғаның екіге бөліну (баяндаушы мен Саржан) құбылысын оқырман Т. Әбдіктің «Парасат майданы» хикаятына қарағанда оңай байқайды. Саржан шығармада мүсінші адам-кейіпкер болумен қатар, авторға көне тарихтан дерек беретін мистикалық-фантастикалық құбылыс ретінде де кескінделген. Хикаяттың бірнеше баяндалу тұсында Саржанның шығармашылық үдеріс уақытындағы әрекеттері нарратордың Мағауиннің басынан өткізген әлде өткізіп жатқан шығармашылық күй-қалпына (түнгі уақытта жазу, шығарманы жазып аяқтағанша ешкімге көрсетпеу) сәйкес келіп отырады. Тіпті, автор-баяндаушы шығармашылық дағдарысты кідірісті бастан өткізсе, Саржан өнімді еңбек етіп жатады немесе керісінше. Яғни, оқырман тек бір ғана шығармашылық тұлғаның жұмыс істеп жатқандығын байқайды.

Хикаттың бір тұсында автор шығарма жазылып жатқан реалды мекеншақтағы нарративтерден баяндау әдісі арқылы мистикалық уақыт пен кеңістікке оңай өтеді. Ал туындыда кескінделген уақыттың көп бөлігі ХХ ғасырға (60-80 жылдар) жатады. Ал шығарманың жазылу уақыты ХХІ ғасырда (2004) жүзеге асып жатқанда автор уақыт пен кеңістікті сығымдау арқылы Саржан мен Айсұлу бегімді 1173 жылы қыпшақтар мекен еткен Қара теңіз бен Азау теңізге, басқа да географиялық мекендерге ойша саяхатқа шығарады. Сөйтіп, жазушы қиялы мистикалық және фантастикалық уақытты тоқтатып қойып, Саржанға аспанда қалықтап жүріп, өзінің ежелгі қыпшақ ордасының тарихы, дәстүрлі тұрмысы, өмір сүру салты, мәдениеті тереңірек танып-білуге мүмкіндік береді. Реалды уақыт пен кеңістікке қайта әкеліп, Саржанға 1173 жылғы куә болған оқиғаларын баяндауға мүмкіндік туғызады. Саржан өзінің және әйелі Айсұлу бегімнің мүсінін бедерлеп болғаннан кейін ежелгі өзі өмір сүрген қыпшақ қонысына қайтуға бел буады. Айсұлу бегім жазушының болашақта жазылатын шығармаларының уақытын да нақты айтып береді және бұл Саржан арқылы

авторға жеткізіледі. «Ал келесі ғасырдың басында осы... кейінгі... мүсін тарихын адам сенбес хикаят ретінде қағазға түсіреді екенсің... 2004 жылы» [1, 74 б]. Реалды уақыт пен кеңістікте жүзеге асқан шығармашылық әрекеттер постмодернизмнің метапроза әдісі арқылы шығарманың көркемдік әлеміне енгізілген. Автордың тәңіршілдік дүниетанымы мистикалық әрекеттер арқылы Айсұлу бегімнің мүсінімен аз ғана тілдесуге мүмкіндік береді. Автордың шексіз қиялы арқылы қыпшақ аруының мүсініне аз уақытқа жан бітіріп, қайта мүсін формасына келтіреді. Хикаяттағы Саржанның мүсін жасайтын шеберханасы реалды және ирреалды – мистикалық мекеншаққа ауыстырып немесе өткізіп отыратын деталь ретінде бейнеленген. Яғни шынайы және мистикалық әлемнің межесі іспетті.

Хикаяттың соңғы жағында баяндаушы-кейіпкер Саржанның өмірде болғанын жоққа шығаратын симулякр әдісін де қолданады. Қыпшақ аруы Айсұлу бегіммен бірге 12-ғасырға ауысып кетерден бұрын өз қолымен жасаған Саржанның екі мүсіні және нарратордың өз қолымен жазған энциклопедиядан Саржан Көбековтің есімінің жоқ болып шығуы – ескі қыпшақ ұлысындағы әйгілі бәдізші Саржан Көбекхан ұлының есімі және қалыптаған мүсіндерінің тарих беттерінен жоғалып кеткендігіне жасалған астар немесе сілтеме деп ұғынуға болады. 1973 жылы 1173 жылдағы қыпшақ ұлысына аттанып кеткен Саржан мен Айсұлу қызы Айбегіммен бірге 1986 жылы осы әлемге қайта оралады. 1986 жыл қазақ жастары отаршылдық жүйеге қарсы жаппай бас көтеріп, 1991 жылғы мемлекеттік тәуелсіздіктің бастауы болған еді. 1986 жыл хикаятта қазақ тарихындағы отаршылдықтан арылудың, тәуелсіздіктің символы ретінде поэтикалық қызмет атқарады.

Хикаят туралы ойымызды түйіндегенде, «Қыпшақ аруы» туындысының жазылуына 12-ғасырда өмір сүріп, бүгінге зақымдалған, сынған мүсіні жеткен қыпшақ әйелінің сұлбасы түрткі болған. Сонымен қатар, жазушы М. Мағауин шығармашылық әлеуетін, жалпы жазушылық зертханасын қабылдаушы ортаға – оқырманға таныстыру үшін тұлғаның екі жарылу, метапроза және симулякр әдістерін мистикалық, фантастикалық, реалды және ирреалды уақыт пен кеңістік әлемінде жүзеге асырған. Хикаяттың баяндаулары арқылы сол сәтте оқырманға таныс болған, қабылдаушы ортаның көз алдында жазылып жатқан «Қыпшақ аруы» шығармасы мәтіннің екінші деңгейінде аяқталады. Автордың ойынша, бүгінгі уақыттан 12-ғасырдағы ескі қыпшақ ұлысына тек өнер – мүсін мен сөз өнері арқылы ғана сапар шегуге болады.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Мағауин М. Қыпшақ аруы. Хикаяттар. – Алматы: Атамұра, 2007. – 256 б.
2. Тойшаңұлы А. Алып шынар. Сілтеме: <https://egemen.kz/article/219262-alyp-shynar>. Қаралған уақыты: 18.07.2022.
3. Сәбит Ж. Қазақ әдебиетіндегі трансгрессия бастауы қайда? Сілтеме: <https://adebiportal.kz/kz/news/view/20191>. Қаралған уақыты: 17.07.2022.
4. Уәлиханов Ш. Қазақтардағы шамандықтың қалдығы. Зерттеулер, ғылыми жазбалар, хаттар. – Алматы: Пауан, 2014. – 560 б.;
5. Қодар Ә. Тәңіршілдік және Авеста мәдениеті. Сілтеме: <https://www.ult.kz/post/aeuzkhan-kodar-tanirshildik-zhane-avesta-madenieti>. Қаралған уақыты: 18.07.2022.

Ақажан Бақжол,

Құрманғазы атындағы Қазақ ұлттық
консерваториясының 2 курс магистранты,
akazhanb@mail.ru

Бердібай Айжан,

Құрманғазы атындағы Қазақ ұлттық консерваториясының
доценті, философия (PhD) докторы,
a.berdibay@mail.ru

СМАТАЙ ҮМБЕТБАЕВ¹ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНДАҒЫ БАҚСЫЛЫҚ САРЫННЫҢ АЙШЫҚТЫ ҮЛГІСІ РЕТІНДЕГІ «ҚОБЫЗЫМ» ӘНІ

Аңдатпа. Белгілі қазақ ғалымы – фольклортанушы, мәдениеттанушы, филология ғылымдарының докторы Едіге Дәріғұлұлы Тұрсыновтың қазақтың ауызша тараған музыкалық – поэзиялық өнер жасаушылары типтері туралы тұжырымдары мен идеялары [1] кейінгі буын зерттеушілері еңбектерінде өзінің заңды жалғасын тауып, әрі қарай дамытылып келе жатқаны белгілі. Бақсылықтың жалғасы болып табылатын қобызшылық өнер өткен ғасырдан бастап ғылым нысанына айнала бастады. XX ғ. соңғы ширегі мен жаңа ғасырдың басында елімізде кең танымал болған атақты қобызшы Сматай Үмбетбаев (1948-2020) шығармашылығы, оның ішінде бұл тұлғаның әншілік өнері – отандық этномузыктану ғылымында арнайы зерттелмеген. Бұл алынып отырған баяндама тақырыбының өзектілігін түсіндіреді. Баяндама мақсаты – қобызшы орындауындағы «Қобызым» әнін бақсы сарыны ретінде қарастыру; міндеттері: 1) бақсы сарындары туралы мамандар пікірлеріне және 2) «Қобызым» мәтініндегі ағаш бейнесіне тоқтап, 3) сарынның өлеңдік өлшемін, музыкалық-поэзиялық құрылымын, дыбыс қатарын, ырғақтық жүйесін және, аспаптық сүйемелдеу ерекшеліктерін анықтау болып табылады.

Зерттемеде *кешенді, жүйелі* тәсілдер, *жүйелі-этнофониялық* және *құрылымдық* әдістер қолданылды. Сонымен қатар, «Қобызымды» талдау барысында отандық этномузыктанушылардың қазақтың дәстүрлі музыка жанрларын зерттеуіне байланысты тұжырымдары ескерілді.

Аннотация. Концепция и идеи видного казахского фольклориста и культуролога, доктора филологических наук Едыге Даригуловича Турсынова о типах носителей казахского устно-профессионального музыкально-поэтического творчества, как известно, находят свое продолжение и развитие в трудах исследователей последующих поколений. В этой

¹ Сматай Үмбетбаев – қазақтың атақты қобызшысы, Ж.Қаламбаев пен Д.Мықтыбаевтың ізбасары, Қорқыт пен Ықылас күйлерін ауызша үйреніп жеткізушісі, «Әкеме» күйінің авторы, музыка аспаптарының шебері.

связи, кобызовое искусство, как продолжение искусства баксы, начинает изучаться в прошлом столетии. Актуальность темы настоящего доклада обусловлена отсутствием этномузыковедческих трудов по творчеству кобызшы Сматая Умбетбаева (1948-2020) Целью доклада является рассмотрение песни «Кобызым» из репертуара С.Умбетбаева как *сарына баксы*. Задачи исследования: 1) краткий обзор трудов фольклористов и этномузыковедов о сарынах баксы; 2) рассмотрение образа дерева в поэтическом тексте «Кобызым», 3) изучение размера стихосложения музыкально-поэтической структуры, ладовой организации, ритмической системы, а также, особенностей инструментального сопровождения.

В исследовании были использованы комплексный и системный подходы, системно-этнофонический и структурный методы анализа. Также в процессе анализа были приняты во внимание положения отечественных этномузыковедов по разным жанрам казахской традиционной музыки.

Abstract. The concept and ideas of the prominent Kazakh folklorist and culturologist, Doctor of Philology Tursynov Edyge Darigulovich about the types of native of Kazakh oral and professional musical and poetic creativity, as is known, find their continuation and development in the works of researchers of subsequent generations. In this regard, the kobyz art, as a modified continuation of the baks art, starts to be explored in the last century. The relevance of the report is due to the lack of ethnomusicological works on the work of Kobyz player Smatai Umbetbayev (1948-2020) .

The aim of the report is to consider the song «Kobyzym» from the repertoire of S. Umbetbayev as saryn bakhsa. Research objectives: 1) a brief overview of the works of folklorists and ethnomusicologists about the saryns of Bakhsa; 2) consideration of the image of a tree in the poetic text «Kobyzym», 3) study of the size of the versification of the musical and poetic structure, the fret organization, the rhythmic system, as well as the features of instrumental accompaniment.

The study used complex and systematic approaches, system-ethnophonic and structural methods of analysis. Also, in the process of analysis were taken the provisions of domestic ethnomusicologists on various genres of Kazakh traditional music.

Отандық фольклортану және мәдениеттану ғылымына үлес қосқан еліміздің белгілі ғалымы – Е.Тұрсынов еңбектеріндегі идеялар көптеген жаңа зерттемелерге серпін бергені белгілі. Солардың бірі – ұсынылып отырған баяндама. Оның тақырыбының өзектілігі еліміздің қазіргі замандағы атақты кобызшысы – С.Умбетбаев шығармашылығының, оның ішінде оның кобызбен сүйемелдеп ән айту өнерінің отандық этномузыкатануда ғылым нысаны ретінде қарастырылмауымен байланысты. Баяндама мақсаты – С.Умбетбаев шығармашылығындағы «Қобызым» әнін оның өнеріндегі бақсылық сарын ретінде зерттеу болып табылады. Ол мақсатқа баяндама авторлары: 1) бақсылар сарындарының қызметі туралы фольклортанушылық және этномузыкатанушылық деректер келтіріп, 2) олардың мәтініндегі ағаш бейнесіне тоқтап, 3) С.Умбетбаев орындауындағы ән-сарын «Қобызымды» талдап, өлеңдік өлшемін, музыкалық-поэзиялық құрылымын, дыбыс қатарын, ырғақтық

жүйесін және аспаптық сүйемелдеу ерекшеліктерін анықтау секілді міндеттерді атқару нәтижесінде жетеді.

Зерттемеде *кешенді және жүйелі* тәсілдер, сондай-ақ, *жүйелі-этнофониялық және құрылымдық* әдістер қолданылады. Құрманғазы атындағы Қазақ ұлттық консерваторияның доценті Бердібай Айжанның жеке қорынан алынған аудио жазбадағы «Қобызым» әні – магистрант Б.Ақажанның нотаға түсірген нұсқасы [2] бойынша талданды.

Орындауындағы күйлері таспалар, күйтабақтар мен бейнежазуларда сақталған қобызшы С.Үмбетбаев шығармашылығының тағы да бір маңызды қыры – репертуарында қобыздың сүйемелдеуіндегі әндердің болуы. Аспаптық сүйемелдеу – ауызша кәсіби ән өнерінің маңызды ерекшеліктерінің бірі болса, сал-серілер шығармашылығында ұлттық музыка аспаптарынан көбінесе домбыраны қолданынып келгені белгілі. «Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдерінен» (ғалым Е.Тұрсынов) қобыз аспабын бақсылар мен жырау – жыршылар дастан-толғауларын сүйемелдеп жырлағаны мәлім. XIX ғасыр сал-серілерінен оны Жаяу Мұса қолданса, бұл дәстүр өткен ғасырдың соңында жанданып, XXI ғасырда өз жалғасын тауып келе жатыр [3].

Елімізде XX ғасырда қобыз өнерін мирас қылып, жаңа заманға жеткізген атақты қобызшылар – Ж.Мықтыбаев пен Ж.Қаламбаев болса, олардың ішінде әндерін қобызбен сүйемелдеп, ол әндердің әуенін қобызбен бөлек тартқан өнер иесі – Ж.Қаламбаев екені аян. Белгілі этномузыкатанушы Б.Ерзакович бұл тұлғаның орындауында жазып, нотаға түсірген бірқатар әнді «Қазақтың ғашықтық әндерінің антологиясы» жинағында жариялады [4]. Сол себепті, С.Үмбетбаевтың қобыз аспабымен сүйемелдеуіндегі әншілігін ұстазы Ж.Қаламбаевтың жолын жалғастырған өнер деп айтуға болады.

С. Үмбетбаевтың репертуарында бірнеше ән болды. Солардың ішінде халық жадында Арқа дәстүріндегі «Сырғақты», «Иманжүсіптің әні», Ыбырайдың «Гәкку», Балуан Шолақтың «Ғалиясы», Абайдың «Сегіз аяғымен» қатар, халық әндері «Кекілік», («Ай, сәулем») пен «Гүлдерайым», Махтымқұлының термесі, Нартайдың термелері, т.б. сақталды. Қобызшыдан, сонымен қатар, бұрын басқа ешбір өнер тұлғасында кездеспейтін ән – «Қобызым» қалды.

Поэзиялық мәтін мазмұны мен бірқатар музыкалық ерекшеліктеріне қарап, С. Үмбетбаевтың орындауындағы «Қобызым» әнін *бақсылық сарындар* қатарына да жатқызуға болады.

XX ғасырда еңбек еткен аға буын фольклортанушыларының біразы бақсы сарындары туралы өз ой-пікірлерін қалдырғаны мәлім. Мысалы, аға буын маманы, фольклортанушы Ә.Қоңыратбаев: «Бақсылардың қобызбен қосылып айтатын арнаулы сарындары болған. Бақсылық сарындардың тілі де халық поэзиясына жақын» [5, 56.], – деп жазса, еліміздің заңғар жазушы-ғалымы М.О.Әуезов: «Бақсы сарыны арнаулы күймен қобызға қосылып айтылады. Күй – ән, жырдан бөлек. Ертеден келе жатқан күңіренген, толғанған суық сарында боздауық күйлер. Көп бақсының жын шақырғанда тартатыны «Қорқыт күйі». Бақсы атаулының барлығы да қобызбен Қорқыт күйіндей жат сезімді күйлерді тартқан соң, соған

дағдылы сарын сөздерін қосып сарнаған соң күйіне келеді. Күй мен сарын бақсының сүйеуі; қызылу, толғақты халге жеткізіп, көреген, сәуегей қылуға себеп болатын ең үлкен шарты. Сондықтан өзгеден бөлек күймен өзге өлеңдерден бөлек сарын өлеңі бар», – деп бақсы сарындары мен «Қорқыт» күйін бақсы емшілік әрекет еткендегі біртұтас кешен ретінде қарастырады [6, 44-45бб.]. Белгілі зерттеуші, академик Ә.Марғұланның: «Ескі күйшілердің көбінің тартқаны «Қорқыт күйі», бақсылардың есінде көп заман сақтап келгені «Қорқыт сарыны». Қорқыт сарының айтқанда бақсы-жыраулар ең алдымен өзінің ұлы пірі Қорқытты еске түсіреді, оның ғажайып істерін айтады. Өткен заманды, келешек заманды толғай жырлайды», – деген сөзі де [7, 107б.] жоғарыда айтылған жазушы ойымен ортақ².

Бақсы өнеріне арналған бірқатар этномузыкатанушылық зерттеу дереккөздерінің ішінде соңғы жиырма жыл көлемінде *сарынға* байланысты арнайы зерттеп жазылғандары – С. Күзембаева және Ж. Қожахметова еңбектері.

Өзінің «Национальные художественные традиции...» монографиясында ғалым С. Күзембаева сарын мәселесін зерттеуге көп көңіл бөледі [8]. Зерттеуші сарын туралы алғашқы бөлімді «Ежелгі фольклор музыкасы аясындағы сарындар» [8,11 - 23 бб.], «А. Затаевич жазбаларындағы сарындар (жанрлық жүйелеу мәселесі)» [8, 23 -31 бб.], «Үйлену салтындағы сарындар» [8, 31 - 41бб.] тарауларына бөледі. Сарындарға байланысты бөлімнің екінші тарауы бақсы сарындарын қарастыруға арналған [8, 42 - 67бб.]. Мұнда автор белгілі мамандар Ш. Уәлиханов, В. Радлов, Е. Басилов, М. Әуезов, Е. Тұрсынов т.б, еңбектеріне сүйеніп, бақсы типінің жалпы сипаты мен мазмұндарына тоқталып; П. Тихов А. Затаевич, Т. Бекхожина және Б. Қарақұловтың нотаға түсірген музыка мысалдарына талдау жасайды [8, 64 - 67бб.]. Сарындар туралы бөлімнің мазмұнын ашқанда маман этномузыкатанушы бірін-бірі толықтыратын шетелдік және отандық фольклортанушылар, мәдениеттанушылар, тарихшылар, этнографтар мен этномузыкатанушылардың еңбектеріндегі пікірлерді келтіреді

Зерттеуші Ж. Қожахметова өзінің «Музыка казахского айтыса» еңбегінде *сарын* сөзінің этимологиясын зерттеу жолында оның ежелгі түркі сөздіктеріндегі мағынасына ерекше көңіл бөліп, отандық және шетелдің этномузыкатанушылар пікірлеріне тоқтайды. Ғалым ұйғыр тіліндегі адамның көкірегі ауырған кезде қолданатын ем, дәрі мағынасындағы *сарынды* қазақ бақсыларының адамды немесе жануарды емдейтін *музыкалық – синкреттік* емдеу құралына ұқсатып қарастырады [9, 16б.]. Сонымен қатар, жас ғалым бірқатар қазақ этномузыкатанушылары (Б.Ерзакович, Ә.Байғаскина, О.Мұсахан) сарынды еліміздің солтүстігі мен шығысында орындалатын *Қыз ұзату* рәсімінің жанры ретінде қарастырғанын жазады [9, 17б.].... Әртүрлі ғылыми саладағы мамандар пікірлерін қорыта келе, Ж. Қожахметова «сарынның» қазіргі заман мәдениетінде бақсылар және ақындар өнеріне көбірек тиесілі болып қолданатынын айтты [9, 18б.].

² Сонымен қатар, Ә. Марғұланның пікірінше, қазақ жыраулары мен ақындары Қорқыт қобызын тартып, күйі мен сарынын жақсы білген. «Солардың ішінде эпикалық жырды, тарихи дәуірдің аңыздарын сәулетті етіп айтушылар атақты Жанақ ақын, Нысанбай, Каспий, Жайық бойында Марабай ақын» болған [7, 106б.].

Мазмұнына байланысты, М.О.Әуезов: «Бақсының сарынында сөз қуаты ерекше күш алғандай болады. Сөздерінің бірімен-бірінде байланыс аз болса да, әрбіреуі кесек-кесек болып, түйдектеліп түсіп отырады. Сипат сөзінің барлығындағы салыстырған сәулетті, қайдағы қиыннан, жат жерден, ойда жоқ белгісізден алады [6, 44-45бб.], – деп, айтқан ойында бақсы сарындарының мәтіндерінде сөздері бір-бірімен мағынасы жағынан тікелей сабақтаспайтын тұстарына да назар аударады. Бұл ой зерттеуші Б.Уахатовтың «Қазақтың халық өлеңдері» деген еңбегінде де айтылады [10, 150-151бб.]. Бақсы сарындарының мазмұнында мұндай үзінділермен қатар, бірқатар нұсқада кездесетін «клише» тәрізді, ойы анық түскен сөз тармақтары да кездеседі. Соның бірі С. Үмбетбаевтың «Қобызымында» кездеседі. Онда қобызшының аспабына қарата айтылған:

«Қарагайдың түбінен,
Қайырып алған қобызым.
Үйеңкінің түбінен,
Үйіріп алған қобызым.
Аққайыңның безінен,
Ойып алған қобызым...
Сырымды ашып өзің(е) –ай,
Сынап алған қобызым.
Таутекенің мүйізінен,
Тиек қылған қобызым.
Ақбөкеннің терісін,
Салып қойған қобызым.
Сырымды ашып өзің(е)- ай,
Сынап алған қобызым.
Шағылғанда табаным,
Ақыл болған қобызым.
Адасқанда ақылым,
Нақыл болған қобызым»,–

сөздерінен көруге болады. Сарын басында аталатын қобыздың жасалған ағаш түрлері және жануарлар терісі бойынша «Қобызымда» өткен ғасырда жарияланған бақсы сарындары мәтіндерімен жақындық байқалады. Мысалы, Т. Бекхожинаның нотаға түсіруіндегі Шығыс Қазақстаннан жазылып алынған «Айберген бақсының сарыны» [11, 192б.]:

«Үйеңкінің түбінен,
Ойып алған қобызым.
Жалғыз біткен ағаштан,
Тиек қылған қобызым.
Жүйрік аттың құйрығын,

Ішек қылған қобызым.

Желмаяның терісін,

Қапшық қылған қобызым»

сөздерімен айтылады. Сонымен қатар, дереккөздерде бақсының сарыны мәтінінде қобыздың *аршадан* жасалғаны туралы мәліметтер де кездеседі [12, 182б.].

Зерттеуші Ә.Марғұлан: «Қобызды қандай ағаштан жасауды қазақ пен Алтай елінің аңыздары өте жарқын түрде суреттейді, оны *үйеңкі* ағаш деп атайды. Ол қазақтың тақпақ сөздерінде әдемі айтылған: »Үйеңкінің түбінен, Үйіріп алған қобызым»», – деп мысал келтірген. XIX ғ. ғалымдары Г. Потанин мен А.Веселковскийге сілтеме жасаған автор ойын: «Қазақ аңыздары бойынша үйеңкі су жағасында өсетін, көп жыл жасайтын эпикалық ағаш, ол әрқашан су жағасының сәулетті көркі, өзінің тұлғасы да көлемді, сабағы жуан, әдемі жапырағы орасан зор көп», – деп жалғастырады [7, 105б.].

Сарын мазмұнындағы аспаптың ағаш түрлерімен байланыстырылуы көптеген халықтардың (оның ішінде – түркілердің) ежелгі дүниетанымындағы «Әлемдік бәйтерек» ұғымымен тікелей байланысты [13]. Әлемдік бәйтерек жаңа тас дәуірі – қола дәуірінен бастап, өмір-тіршіліктің символы, әрі әлемнің үшқабаттылығын көрсететін бейне болса, адам емдеген бақсылар қобыз үнінің көмегімен *Жоғарғы әлем* иелерінен *Төменгі әлемдегі* кесірлі күштерді жеңуге күш салғаны белгілі. Бұл бақсылар сарындарында түрлі ағаш түрлерінің аталуын түсіндіреді.

Сарынның жалпы құрылымы

«Қобызымның» жалпы құрылымы одағай сөзбен айтылатын Кіріспе және Негізгі бөлімнен құралған.

Сарынның жалпы құрылымының кестесі:

Кіріспе	Негізгі бөлім			
	I шумақ	Қайырымы	II шумақ	Қайырымы
	АБВВ ₁ ВВ ₁ ВВ ₁	Г	АБВВ ₁ ВВ ₁ ДЕЖ З	И
1т.	2-5тт.	6-8тт.	9-13тт.	14-16тт.

Негізгі бөлімі

«Қобызымның» негізгі бөлімінің музыкалық – поэзиялық құрылымы 11 элементті *шумақтық тирада* формасында [9, 61б.] шығарылған. Ол тирада өз ішінде екі бөлімге жіктеледі. Әрқайсысының соңында одағай сөзге негізделген қайырымы бар. Құрылымның бастапқы бөлімі 8 жолды, ал екіншісі – 9 жолды бөлім болып табылады. Екі бөлімнің де алғашқы алты жолы АБВВ₁ ВВ₁ элементтерінен құралып, бірінші бөлімде –ВВ₁ тағы бір рет қайталанып, соңында ол Г – қайырым бөлімімен аяқталса, екіншісінің жалғасы элементтердің жаңарып,

көлемі ұлғайып, шумақ соңында бұрын өткен қайырымды қайталамайтын *И* элементіне негізделген қайырымның қосылуымен ерекшеленеді. Яғни, бірінші бөлімі төрт элементке (АБВГ) сүйенсе, екіншісінің басында АБВ элементтері қайталанып, оған ДЕЖЗ және қайырымындағы *И* элементі қосылады. Алғашқы бөліміндегі құрылымындағы элементтердің орналасу ретінен «тепе-теңдікте түйісу» принципі байқалса, екіншісінде ол басында ғана болып, кейін элементтердің үздіксіз жаңаруына ұласады. Сарында маңызды роль атқаратын элементтер – *В* және *Б* элементтері.

Құрылымның екінші бөлімі бірінші шумақты тұтас емес, басын ғана қайталап, қайырымы мүлдем басқа музыка материалына негізделгенінен «Қобызымның» құрылымы әндердегідей *шумақтық* форма емес, *шумақтық тирада* құрылымы деп анықталды.

Өлеңдік өлшемі:

17 поэзиялық жолдан тұратын сарын поэзиялық мәтінінің өлеңдік өлшемі – 7-8 буындық «жыр»:

4 3 ₁	4 ₁ 3
5 3	4 3
4 3	4 3
5 ₁ 3	4 ₁ 3
4 3	4 3
4 ₁ 3	4 ₁ 3
4 3	4 3 ₁
4 ₁ 3	4 3
Қайырым	4 3
	4 3
	Қайырым

Өлең өлшемінің «жыр», ал құрылымының көлемді (8-9 тармақты) шумақтарға сүйенуі қарастырылып отырған музыкалық-поэзиялық-аспаптық нұсқаны жыр мақамдардарымен жақындастырады.

Одағай сөздер сарынның кіріспесі ретінде басында, оның 1,9 және 15 жолдардың соңында, сондай-ақ, 4,6,8,12, және 14 тармақтар ішіндегі бунақтар арасында қолданылады. Мұндай ендіріме сөздердің музыкалық-поэзиялық құрылымдарда қолданылуын зерттеуші Ә. Байғаскина әуен дамуымен байланыстырады [14, 58б]. Орналасуы бойынша сарындағы одағай сөздер тұрақсыз (регулярлы емес) ендіріме элементтер қатарына жатады [15, 49б].

Музыкалық құрылымы:

A (a)	b	c	(d)	C	f	g ₁
B	e	e ₁		E (AB)	i(d)	e ₁
C	f	g		C	f	g ₁
D	h	e ₁		E (AB)	i(d)	e ₁

A ₁	b	c	(d)	C ₁	f	g ₁
B	e	e ₁		E (AB)	I(d)	e ₁
C	f	g		B ₁	e ₂	e ₃ j ₁
D	h	e ₁		D	g ₂	k
				H	k ₁	j ₂ k ₂

Теза-антитеза

Қазақтың музыкалық-речитациялық жанрларын теориялық талдау әдістемесін жасаған ғалым, профессор Б. Қарақұлов мұндай нұсқаларда *антитеза-теза* мәселесін қарастыруды ұсынады [9, 40б.]. «Қобызымда» *антитеза-теза* нұсқаның 2 шумақты құрылымына байланысты екі рет кездеседі. Әуендік дамудағы аталған кезеңдер алғашқы бөлімнің сегіз жолында (*антитеза*) және қайырымның соңында (*теза*) орын алған. Яғни, $e^1-a^1-h^1-cis^2-d^2-e^2$ дыбыс қатарына сүйеніп, негізінен әрбір жұп санды жолы терциялық тонмен (cis^2) аяқталатын шумақтағы дыбыс қозғалысы қайырымында негізгі a^1 дыбысына шешіледі. Екінші бөлімде *антитеза* 9-18 тармақтарда, ал *теза* – сол шумақтың (және тұтас сарынның) қайырымында орын алған. Құрылым жолдарының басында кездесетін a^1 дыбысы қайталануынан тұратын әуендік бунақтар өтпелі қызмет атқарады.

Дыбыс қатарлары, дыбыстық-аймақтық құрылымы:

Мақам тараулары	Дыбыс қатарлары
1 шумағы	e1 a1h1 cis2 d2 h1 cis2 h1 cis2 d2 e2 a1 h1 cis2 d2 a1 h1 cis2 d2 e2 a1 h1 cis2 d2 a1 h1 cis2 d2 e2 a1 h1 cis2 d2
1 қайырымы	a1 h1 cis2 d2 e2 fis2 g2 a2
2 шумағы	e1 a1 h1 cis2 d2 h1 cis2 h1 cis2 d2 e2 a1 h1 cis2 d2 a1 h1 cis2 d2 e2 a1 h1 cis2 d2 h1 cis2 d2 fis2 g2 e2 fis2 cis2 d2 a1 h1 cis2 d2
2 қайырымы	a1 h1 cis2 d2e2
	e1 a1 h1 cis2 d2 e2 fis2 g2 a2

«Қобызымның» дыбыс қатары – субкварталық тоны бар октава көлеміндегі миксолидийлік лад. Сарынның музыкалық тармақтары жалпы дыбыс қатарының негізінен *a* дыбысынан басталатын тетрахорд, пентахорд, дихорд үзінділеріне сүйенген. Миксолидийлік лад Арқа әндері және күйлерімен қатар, Жетісу, Оңтүстік Қазақстан аймақтарының дәстүрлі музыка нұсқалары үшін де тән екені белгілі³.

Ырғақтық метрикалық ерекшеліктері

Сарынның музыкалық – поэзиялық жолдарын зерттеуші А. Байғаскинаның теориялық тұжырымы бойынша қарастырғанда, оның бірінші және екінші бөліміндегі 1, 4, 6, 8 – ші жолдары бірцезуралы болып құрастырылған [14, 66 б.]. Олардың ішінде 4, 6, 8 – ші тармақтарда цезуралар одағай сөздің («ей») көмегімен жүзеге асса, бірінші жолдағы цезура алғашқы бунақтың соңындағы ферматамен алынатын ширектік ұзақтық арқылы көрсетіледі. Музыкалық – поэзиялық жолдардың бірцезуралы ырғақтық құрылымы сарынның екінші бөліміндегі 9-10 - шы тармақтарында да қайталанады. Қалған музыкалық поэзиялық жолдардың бәрі цезурасыз болып ұйымдастырылған. Сарынның қос бөлімінде де үшінші және төртінші тармақтар арасында саз бен сөздің асинхрондылығы орын алған. Сарындарды, оның ішінде – бақсы сарындарын зерттеген С. Күзембай ол нұсқалардың ырғақтық жүйесінде *триольдар, синкопалар, пунктирлі ырғақ* өрнектері пайдаланылғанын жазады [8, 66 б.]. С. Үмбетбаев сарынында аталған ырғақтық фигуралардың бәрі кездеседі. Сонымен қатар, *жинақтау және біркелкі* ырғақтық өрнектері қолданылған.

Проф. Б. Қарақұловтың ырғақтық теориясы бойынша талдағанда, сарында поэзиялық және әуендік ырғақтық тізбектер арасында *речитативтік* тип маңызды қызмет атқарады [16, 386]. Дыбыстардың қайталануы сарынның екі бөлімінің алғашқы тармақтарында (*A, B* және *B*) элементтерінде анық байқалады. Өлеңдік және дыбыс биіктігінің ырғақтық тізбектері арасындағы *әуендету* (распев) қарым – қатынасы сарынның қайырымдарында, тармақтардың соңы және бунақтар арасындағы одағай сөздерге сәйкес келеді.

Ырғақтық жүйеде жиі кездесетін *речитация* поэзиялық ырғақ тізбегінің белсенділігін көрсетеді. С. Үмбетбаев сарынында қайталау принципі белгілі бір дыбыстар деңгейінде ғана емес, иірімдер және тармақтар деңгейінде де кездеседі. Қобыз күйлерін зерттеген этномузикатанушы ғалымдар ондағы қысқа иірімдердің қаданстық айналымдардың, музыкалық тақырыптардың қайталануын бұл күйлердің бақсы сарындарына сүйеніп шыққанымен түсіндіреді. Музыкалық тақырыптық бірліктердің көп рет қайталануын сарындардың арбаушылық (магиялық) қызметімен байланыстырады [17, 216.; 18; 11].

Ғалым С. Елеманова ХХ ғасырдың екінші жартысында Б. Ерзакович, Т. Бекхожина, сондай – ақ, Б. Қарақұлов пен З. Жанұзақова нотаға түсірген бақсы сарындары басындағы жоғары бағытталған кварталық иірімге көңіл бөліп, оны бақсылардың атқаратын қызметіне байланысты «шақыру» мотиві деп белгілейді [19, 276.]. С. Үмбетбаев сарынындағы бұл

³ Зерттеуші С. Күзембай еңбегінде бақсылар сарындарында миксолидийлік ладпен қатар, ионийлік, золийлік және фригийлік ладтар кездесетінін жазды [8, 66 б.].

мотив одан көлемдірек иірімнің құрамдас бөлігі болып табылады. $a^1 - d^2 - e^2 - fis^2$ иірімі сол немесе вариантты құбылған түрінде қырғыздың ән фольклорында және «Манас» жыры мақамдарының бірінде қолданылатыны белгілі. Сонымен қатар, екінші октавадағы терциялық тонға екпіннің түсуі Жетісу ақындары сарындарында жиі кездеседі. Субкварталық иірімі бар әуендер еліміздің шығысында, Алтай – Тарбағатайда кең тараған. Түркі халықтарының бастапқы ата қонысы – Алтай екенін және сарынның өлең өлшемі барлық түркілердің ғұрыптық фольклорында сақталған 7 - 8 буындық «жыр» өлшемі болғанын ескергенде «Қобызымда» С. Үмбетбаев ежелгітүркілік әуендік иірімді қолданғаны мүмкін деп жорамалдауға болады. Яғни, қобызшы сарынында түркілердің музыкалық мәдениетінде ежелден бері қалыптасып, халықтың санасында орныққан иірімдер пайдаланылған деп айтуға болады. Төменде келтірілген «Қобызымның» және қырғыздың «Қыз ұзатуының» [20, 206 б.] алғашқы екі тармақтары осындай әуендік- интонациялық байланысты көрсетеді.

«Қобызым» - 1 муз. жол Қарағайдың түбінен, Қайырып алған қобызым.

Қа-ра-гай-дың тү-бі-нен е-е-е-ей қай-рып ал-ған қо-бы-зым

Қыз ұзатуу
(свадебный кошок)

исп. С. Кожанова
расп. К. Шумилов

Музыка, Скардино

А қызға кө-ле - кө жер-ге ой, бақ-қан-бөіз ай,

А кү-міш-тен ү - кү ой, тақ-қан-бөіз ай

Аспаптық сүйемелдеуі

Қазақтың музыкалық – поэзиялық өнерінің аспаптық сүйемелдеуін қарастырған мамандар көбінесе әндер мен музыкалық речитациялық жанрлардағы домбыра партиясының құрылымда кіріспе қорытынды және тармақ немесе бунақ аралық қызметіне көңіл бөлген. «Қобызымның» сүйемелдеуі қобыз аспабында орындалып, сарынның әрбір тарауының 2, 4, 6 және 8 жолдарында, сондай-ақ, қайырымдарында негізінен вокалды партия желісін унисонды қайталауға негізделеді. С. Үмбетбаевтың сарынында музыкалық аспаптың жеке орындауындағы кіріспе және қорытынды бөлімдері орындалмайды. Вокалды партияны қостап отырған қобыз сүйемелдеуі музыкалық – поэзиялық тармақтарда көбінесе бір дауысты фактурада жүргізіліп, негізгі бөлімнің тарауларын бастайтын А және А1 элементтерінің басында ғана қосдауыстылыққа ($e1 - a1$) ауысады. Мұндай фактура сарынның басындағы одағай сөзбен айтылатын кіріспесінде де көрсетілген.

Музыкалық аспаптың қосдауыстылықта (a1- e2) жеке, вокал желісін қайталамай қолданылатын тұстары – сарынның екі тарауындағы 2, 4, 6 және 8 (жұп санды) жолдарының соңы. Яғни, қобыз сүйемелдеуінің фактурасында қосдауыстылықтан бірдауыстылықпен алмасып отыруы форма қалыптастыру қызметін де атқарады. Сарын құрылымының басында және А элементінде ладтың төменгі тірегі қолданылып созылып, вокал партиясымен үшдауыстылықты құраса, сол ладтық тіректерді құрайтын дыбыстардың айналымы әрбір жарты шұмақты аяқтайды. «Қобызымның» әрбір тарауының тақ санды тармақтарында қобызда *cis2* дыбысы созылып, вокалды партиямен гетерофониялық қатынасты көрсетеді.

Жоғарыдағы кестеде көрсетілгендей, «Қобызым» негізгі бөліміндегі екі тарау(шумақ) көлемі және музыкалық интонациялық жүйесі бойынша бір-біріне ұқсамайтын қайырымдармен аяқталады. Бұл қайырымдардың алғашқысының әуендік желісі Ықыластың «Мұңлық-Зарлық» күйінің ортасындағы иірімге ұқсайды. [21, 65б.]:



Сурет 1

«Мұңлық-Зарлық» (7 - 8 тт.)



Сурет 2

Әннің қайырымында қобыз иірімін қолдану үлгісін Арқа ән дәстүрінің көрнекті өкілі – Шашубай Қошқарбайұлының «Аққайың» мысалынан да байқауға болады. Әнші – зерттеуші Б. Тілеуханов мақаласында сырнаймен сүйемелденетін бұл ән қайырымасын Ықыластың «Қазан» күйіне ұқсатады [22, 3-9 бб.] .

Бақсы сарындарының қобыз күйлерімен өзара байланыстары дыбыстың, иірімнің, бөлімнің қайталануынан байқалатынын отандық этномузыкатанушылар өткен ғасырдағы еңбектерінде жазып көрсеткен. Ал, сол сарындардың өлеңдік өлшеміне сәйкес келетін ырғақтық формулаларының қобыз күйлерінде қаншалықты көрініс тапқаны туралы зерттемелер аз. Негізінен 7 - 8 буынды өлең өлшемінің ырғақтық өрнектері қобыз күйлері ішінде

«Аққу» күйінің кейбір үзінділерінде кездеседі [23, 193-194бб.]. С. Үмбетбаев сарынындағы 7-8 буындық өлең өлшемінің ырғақтық өрнегі (4+3, 5+3) қыл қобызға арналған «Ұшардың ұлуы» секілді [17, 61б.], басқа күйлерде өте сирек ұшырасып, кейбір нұсқаларда ғана сегізбуындықтың квадратты түрін байқауға болады. Ал, квадратты типтегі сегізбуындық жыр өлшемі (4+4) Оңтүстік Сібір және Еділ бойы түркілерінің фольклорына көбірек тән екені аян. Осыған қарағанда, қазақтың қобыз күйлерінде ежелгі түркілік «жыр» өлшемі сақталғанын тұжырымдауға болады. «Қобызымды» талдаудан туындаған қобыз күйлерінің ырғақ жүйесіне байланысты бұл мәселе болашақта тереңірек зерттеуді қажет етеді.

Қобызшы С.Үмбетбаев орындауында жеткен «Қобызым» сарыны бақсылық сарынның ХХ ғасырдағы көрінісі болып табылады. Оны зерттеуден туындаған ойларды қорыта айтқанда,

1. «Қобызым» – С.Үмбетбаев репертурындағы музыкалық-поэзиялық нұсқалардың ішіндегі ерекше ән. Поэзиялық мазмұны мен музыкалық сипаты оны бақсы сарыны қатарына жатқызуға мүмкіндік береді. Сонымен қатар, оның бойында эпос, ән және қобыз күйлерінің де әсер-ықпалы байқалады;
2. «Қобызымның» мәтінінде ХІХ-ХХ ғғ. ғалымдары экспедицияларда жазып алған басқа бірқатар бақсы сарындарымен кейбір *ортақ бейнелер* бар. Мысалы, қобыздың жасалған материалы ретінде әртүрлі *ағаш* түрлері аталады. Ол бейнелер бақсылық өнер пайда болған дәуірдегі Әлемдік бәйтерек, Әлемнің үшқабаттылығы туралы дүниетаныммен тығыз байланысты;
3. «Қобызымның» музыкалық жүйесінде *қайталау принципі* белгілі бір дыбыстар, иірімдер және тармақтар деңгейінде жүзеге асқан. Сарынның *магиялық* қызметін көрсететін бұл ерекшелік басқа бақсылар сарындарына да тән.
4. Өткен ғасырлар бақсы сарындарымен «Қобызымды» басында «шақыру» семантикалық мағынасы бар жоғары бағытталған кварталық иірім ортақтастырады. Аталған иірім Оңтүстік-Сібір түркілері (хакас) мен қырғыздардың көне фольклорында қолданылатын иірімінің құрамдас бөлігі болғанынан, «Қобызымда» көне дәуірлерден келе жатқан иірімдер қолданылады деген тұжырым пайда болады;
5. С. Үмбетбаев сарынының 7-8 буынды жыр өлшеміне сүйеніп, бірқатар музыкалық тармақтарының ырғақтық цезурасыз ұйымдастырылуы, тирада формасының құрамындағы 8-10 жолдан құралған бөлімдерінің әртүрлі қайырымдармен аяқталуы «Қобызымды» эпикалық мақамдармен ортақтастырады.
6. Өткен ғасыр мамандары бақсы сарындарының мәтінінде түсініксіз сөздер кездескенін көрсетіп, музыкалық-этнографиялық жинақтарда сарын мысалдары әртүрлі құрылымда басылса, С. Үмбетбаев нұсқасының поэзиялық мәтіні де, музыкалық-поэзиялық құрылымы да өте анық. Бұл ерекшеліктерден С. Үмбетбаевтың бірінші кезекте қобызшы және репертуарында Арқа (және Жетісу) дәстүріндегі нұсқалар бар әнші екені байқалады;
7. «Қобызым» құрылымының *шумақтық* тирада формасында болуы және негізгі бөлімінде речитациялылықтың басым болуы оны эпикалық мақам құрылымдарына

жақындатады. Сонымен қатар, одағай сөзбен айтылатын үзінділердің әуендетіп созылуынан «Қобызымның» ән табиғаты байқалады;

8. С.Үмбетбаев сарыны мен Шашубайдың «Ақ қайыңындағы» қайырым-қайырмалардың Ықылас күйлеріндегі иірімдерге негізделуі Арқаның оңтүстік аудандарында (Жаңаарқа, Балхаш) қобыз күйлерінің кең тарағанын дәлелдейді.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Тұрсынов Е. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. – Алматы: Ғылым, 1976.– 200 б.
2. С.Үмбетбаев орындауындағы «Қобызымның» ноталық нұсқасы. Қолжазба. Нотаға түсірген Б.Ақжан .– 3б.
3. Оңғарбай А. Қобызбен ән салу өнері: орындаушылық және жаңғырту жолдары. Магистрлік диссертация. Қолжазба. – Нұр-Сұлтан. 2022.– 56 б.
4. Б. Ерзакович Қазақ халқының ғашықтық әндері антологиясы = Антология казахских народных любовных песен [Мәтін] – Алматы : Ғылым, 1994. - 279 б., ноталы; - Мәтін қаз., орыс тілд. . – Әндердің алф. көрс.: 276 б.
5. Қазақ бақсы-балгері: Ж. Дәуренбеков Тылсым күшпен тілдескен немесе бақсылық жайлы бірер сөз/ Құрастырған Ж. Дәуренбеков, Е. Тұрсынов – Алматы: 1993, Ана тілі, - 224 б.
6. Әуезов М. 20 томдық шығармалар жинағы. 16-том. Зерттеулер мен оқулықтар. –Алматы: Жазушы, 1985.-400 б.
7. Марғұлан Ә. Қазақтың халық музыкасындағы Қорқыт дәстүрі//Қазақ бақсы-балгерлері / Құрастырған Ж. Дәуренбеков, Е. Тұрсынов – Алматы: Ана тілі, 1993.– 224 б.
8. Кузембаева С. А. Национальные художественные традиции и их конвергентность в жанре казахской оперы. Монография. – Алматы: Unique service, 2006.– 380 б.
9. Кожаметова Ж. Музыка казахского айтыса. – Караганда: Гласир, 2012.-212 с.
10. Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. – Алматы: Ғылым, 1974.–286 б.
11. Қазақстан музыкалық фольклоры. Алматы: Ғылым, 1982. – 264 бет
12. Тіней бақсы// Қазақ бақсы-балгері: Ж. Дәуренбеков Тылсым күшпен тілдескен немесе бақсылық жайлы бірер сөз/ Құрастырған Ж. Дәуренбеков, Е. Тұрсынов – Алматы: 1993, Ана тілі, 179-192бб.
13. Тадышева Н. Отражение культа Дерева в традиционном мировоззрении тюрков Саяно-Алтая // Вестник Томского государственного университета. История. 2018. №51 <https://cyberleninka.ru/article/n/otrazhenie-kulta-dereva-v-traditsionnom-mirovozzrenii-tyurkov-sayano-altaya/viewer>. Дата обращения 23.03.23.
14. Байгаскина А. Ритмика казахской традиционной песни: учебное пособие. – Алма-Ата, 1991. – 202 с.
15. Бердібай А. системе вставных элементов в музыкально-поэтической структуре казахских традиционных песен. Дәстүрлі музыка: тарих және теория мәселелері» Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары, 13-14 қараша, 2018 жыл.– 46-50 бб.
16. Каракулов Б. Симметричный подход к ритмической структуре одноголосной песни // Сборник материалов и статей памяти В.П.Дерновой. – Алматы, 1992. – Сс. 98-104.
17. Аманова С. Древние кюи Акку (структура, семантика) –15 - 24 сс. // Инструментальная музыка казахского народа.– Алма - Ата: Өнер, 1985.– Сс.15- 24
18. Омарова Г. Повторяющиеся мотивы в кобызовых кюях// Инструментальная музыка казахского народа.– Алма - Ата: Өнер, 1985.– Сс.3 – 14
19. Елеманова С. Песни баксы (музыка шаманского ритуала)// Казахской традиционное песенное искусство.– Алматы : Дайк – Пресс, 2000.–Сс.17- 35
20. Дюшалиев К. Песенная культура кыргызского народа. –Бишкек, 1993.– 300с.
21. Қосбасаров Б. Қобыз өнері: Алматы, 2016. - 224б.
22. Тілеуханов Б. Қазақтың халықтық кәсіби орындаушыларығындағы вокалды-аспапты табиғат//Вопросы литературы и искусства. Сборник научных статей.– Алматы:Қағанат– ҚС, 1999.–3-9 бб.
23. Ерзакович Б. Песенная культура казахского народа. Алма-Ата, Наука, 1966.– 402с.

PhD., Кушкимбаева А.С.,
Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе
өңірлік университетіні доценті,
Ақтөбе, Қазақстан, alitok@mail.ru

Е.ТҰРСЫНОВ ЕҢБЕКТЕРІНДЕГІ «ТОТЕМ» ҰҒЫМЫ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ЦИФРЛЫҚ ЖҮЙЕ

Аңдатпа. Бұл мақалада ғалым Е.Тұрсынов және қазақ фольклорының мәселелері, соның ішінде «тотем» ұғымы қарастырылған. Қазақ фольклоры – адамзат тарихының, мәдениетінің, өркениетінің негізгі жемісі десек, бұл жемісті кезең өз арнасына үлкен мәселелерді қамтиды. Фольклордың анимистік, магиялық, тотемдік ерекшелігінің де негізін ғалым ерекше зерттеген. Тотемдік ұғымды мысалға алатын болсақ, алдымен ұлттық кодтың бір бөлшегі ретінде қарастыра отырып, оның ақын-жырау мұрасындағы орнын ерекшелеп кеткен. Сондай-ақ, жалпы ЖОО-да оқытудың кей мәселелері сөз болған.

Аннотация. В данной статье рассматривается ученый Э. Турсынов и проблемы казахского фольклора, в том числе понятие «тотем». Если говорить о том, что казахский фольклор является главным продуктом человеческой истории, культуры и цивилизации, то этот плодотворный период включает в свое русло большие проблемы. Ученый также изучал основы анимистических, магических и тотемных характеристик фольклора. Если взять в качестве примера понятие тотема, сначала рассматривая его как часть национального кода, то было выделено его место в наследии поэтов. Также были обсуждены некоторые проблемы образования в общеобразовательных вузах.

Annotation. In this article, the scientist E. Tursynova and the problems of Kazakh folklore, including the concept of «totem». If we talk about the fact that Kazakh folklore is the main product of human history, culture and civilization, then this fruitful period includes great problems. The scientist also studied the basics of animistic, magical and totemic characteristics of folklore. If we take the concept of totem as an example, first considering it as part of the national code, then its place in the heritage of poets was highlighted. Some problems of education in general education universities were also discussed.

Қазақ фольклорына өлшеусіз үлес қосқан ғалымдарымыздың бірегейі – Едіге Дәріғұлұлы Тұрсынов. Оның қазақ дүниетанымына, ұлттық ерекшелігіне, халық ауыз әдебиеті мұрасына, этнографиясына, танымдық көкжиегіне, нанымдық жүйесіне қосқан еңбегі орасан зор. Қазақ – ежелден ырым, наным-сенімге бой алып, бет бұрған сенімшіл халық. Әр түрлі

ғұрыптар мен тыйымдарға, жөн-жоралғыларды бұлжытпай орындаса ғана, өмір мәнділігімен ерекшеленеді деген ұғым қалыптасқан. Оның бәрі тәңірлік діннен бергі қарай қалыптасқан наным-сенімдердің жиынтығы болып есептеледі. «Бұл екі дүниенің қарым-қатынастарында бұлардың әрқайсысының салмағы мен атқаратын ролі бірдей емес еді. Табиғат дүниесі билеуші, бағындырушы ролін, ал адам дүниесі – бағынушы, икемденуші ролін атқарған. Өйткені табиғат дүниесін түрлі киелі әрі кесірлі тылсым күштер, пенденің күшімен салыстырғысыз қаһарлы, ешбір өлшемменен өлшене алмайтын күштің иелері құраса, адам дүниесінің тұрғындары сол табиғат күштерінің перзенттері, ішкен асы мен суын сол табиғат иелері рақымының арқасында тауып отырған жай адамдар ғана еді» [1, 32-б.], – деген пікірді фольклорист-ғалым Едіге Тұрсынов білдірген еді. Шынында, адам өзін табиғатпен егіз, ажырата алмас үлкен құбылыс деп есептеді. Адам табиғатпен бірге дамыды, бірге өрбіді. Соның тылсым күштеріне сиынды, табынды.

Қазақ фольклоры – адамзат тарихының, мәдениетінің, өркениетінің негізгі жемісі десек, бұл жемісті кезең өз арнасына үлкен мәселелерді қамтиды. Фольклордан қазақтың сұлу мәдениетін, эстетикалық талғамын, бағдарлы болмыс-бітімін, мінез-құлық пен жеке қабілеттерін көре аламыз. Фольклордың алдында миф бар дейтін болсақ, ал фольклор сол мифті қорытып, эстетикалық-көркемдік тұрғыда өңдеп, жаңа сипатқа ендіріп, «өмірлік айналымға» айналдыратын құбылыс. Өмірлік айналым деп отырғанымыз да – халықтың тіршілігі, тұрмысы, күнделікті кәсібі, арман-тілегі. Осындай халықтық өмірдің болмыстық модельдері фольклордан көрініс табады. Фольклор – халықтың армандаған, қиялынан туындаған мақсат-мұраттың жиынтық бейнесі. Қазақ фольклорының ішінде ғұрыптық фольклор саласы өте кең дамыған. Өйткені бұл фольклор саласы өз арнасына этнографияны, яғни салт-сана, дәстүр-тағылым, әдет-ғұрыптарды жинақтап қана қоймай, адамның жеке қабілеттерін, топ-қауымның болмыстық нақышын білдіруге бағышталатын философияны жинақтайды. Фольклордың анимистік, магиялық, тотемдік ерекшелігінің де негізін ғалым ерекше зерттеген. Тотемдік ұғымды мысалға алатын болсақ, алдымен ұлттық кодтың бір бөлшегі ретінде қарастыра отырып, оның ақын-жырау мұрасындағы орнын ерекшелеп кеткен. Кез келген өнер иесінің «тотемі», яки «қолдаушысы», «киесі» болатынын атап өткен. Е.Тұрсыновша: «ақындар өнері туралы ұғымдардың ішінде тотемдік ұғымдар кездеседі» [1, 104-б.], – десек, ақындардағы көкала үйрек, көк бөрі, аққу, сұңқар, қаз секілді мысалдар соның айнасы дейміз. Мәселен, ақын шығармашылығындағы «аққу» образының басты идеясы – ғазиз де ғаламат ғашықтықты жанына жалау еткен жаратылыс киелерін жария ету болса, «көк бөрі» тотемі – өрліктің, ерліктің, рухтылықтың символына айналған берне. Жалпы фольклор саласын көркем фольклор, ғұрыптық фольклор деп карайтын болсақ, бүгінгі таңда фольклорды жан-жақты қарастырып, олардың түрлі салаларын шығару үлкен маңызға айналды. Мәселен, топонимиялық фольклор, мифофольклор деген салалар қазақ фольклорын жаңа бір қырынан зерттеуге жол ашады.

Ғұрыптық фольклор деп отырғанымыз да – өз арнасына этностық болмыс, халықтық түсінік, ұғымдарды жиыстыратын, халықтың сан ғасырлы мақсат-мұратын айқындайтын

сала. Ғалым М.Ғабдуллин ғұрыптық фольклор деген ұғымның орнына тұрмыс-салтқа байланысты туған шығармалар деген терминді қолданады [2]. Ал А.Байтұрсынов «Әдебиет танытқыш» атты еңбегінде бұл саланы «ғұрып сөзі» деп атаса, М.Әуезов өзінің «Әдебиет тарихы» еңбегінде оны «сыршылдық салт өлеңдері» деп атайды. Ал ғұрыптық фольклор саласын арнайы зерттеп, оны бүге-шүгесіне дейін толық талдаған ғалым – Б.Абылқасымов болып табылады. Өз еңбегінде: «Қалыптасқан фольклортанушылық ғылыми жүйе бойынша ғұрып фольклоры мынадай үш саладан тұрады: 1) Отбасының ғұрып фольклоры (семейно-обрядовый фольклор). 2) Маусымдық ғұрып фольклоры (Календарно-обрядовый фольклор). 3) Наным-сенімдер ғұрпының фольклоры (Заклинательный фольклор)» [3, 11-б.], – деп, ғылыми жіктеме ұсынады.

Жоғарыдағы жіктемелерді басшылыққа ұстана отырып, ғұрыптық фольклордың мифопоэтикалық сипатын былайша айқындауға болады. Отбасылық ғұрыптық фольклордың құрылымын бөбек жырлары, үйлену жырлары, азалау жырлары, аңшылық-саятшылық, малшылыққа байланысты жырлары деп бес топқа бөледі. «Туғанда дүние есігін ашады өлең» деп Абай атамыз айтпақшы, адам баласы дүниеге келісімен әлпештеу, аялау, мәпелеу жырлары, яғни бөбек жырлары басталады. Енді осы айтылған бөбек жырларының мифтік арқауын талдап қарар болсақ, оның арна басынан бесік жыры орын алады. Этностың бастан кешкен тарихынан, рухани өмірінің ахуалынан хабардар ететін этнолингвомәдени коннотациялар төмендегі мағыналық кеңістік түсініктер мен концептілерді қамтиды: бесік жыры – этнос, бесік жыры – мәдениет, бесік жыры – тіл, бесік жыры – психология, бесік жыры – мифология [4, 12-б.]. А.Айтпаеваның пайымындағы бесік жыры – этностық болмыстың күшін айқындайтын ерен құбылыс. Бесік жырында халықтық мінез, өрнекті нақыш, ұлттық таным-түсінік, қалыптасқан болмыс алтындай болып көмкеріліп жатыр. Сәбидің көңілі күнәсіз, пәк дүние дейтін болсақ, бесік жыры – сол тазалықты білдіретін жанр. Бесік жырындағы «аспандағы жұлдызым», «айым», «күнім», «көлге біткен құрағым», «жапанға біткен терегім» деген теңеулер анимистік түсініктен туса, «қозым», «боташым» сияқты жан-жануарларға телу тотемдік ұғымнан туындаған. Сол себепті ата-ана баласының болашақта үлкен азамат болып қалыптасуы үшін барлық өздеріне «керемет» деген ұғымдармен байланыстырып, баланың қастерлі «ұясын», «мекенін» аялайды. Сол мақсатта жайлы жатып, тіл-көзден аман болуы үшін ырымдап, аластайды, көз моншақтар тағады. Яғни аластау – магиялық, фетиштік сенімнің ықпалынан келген ырым.

Ғұрыптық фольклор нұсқаларында бала дүниеге келгеннен кейінгі «иткөйлек» ғұрпы да өзіндік сипатқа ие. Иткөйлек – нәрестенің алғашқы киімі. Сол себепті қырық күн өткеннен кейін баланы қырқынан шығару дәстүрі болады. Яғни оған әйелдер қауымы жиналып, үлкен табаққа қырық қасық су құйып, теңгелер салып шомылдырып, қарын шашы мен тырнағын алады. Баланың иткөйлегіне (яғни алғашқы) тәтті-дәмді заттар, тиындарды түйеді де бір иттің мойнына байлап қоя береді. Ауыл балалары сол тәттілерді аламын деп қуа жөнеледі. «У казахов, киргизов, узбеков и татар существует обычай, непосредственно указывающий на былую роль собаки как тотема – родоначальника: новорожденному надевали

рубашечку, которая называлась «ит жейде», «ит көйлек», «эт күлмәк» («собачья рубашка»); по происшествии сорока дней «собачью рубашку» снимали, наполняли сладостями и подвязывали к шее собаки на радость детворе, которая гонялась за нею, расхватывая лакомства» [5, 227-б.], – деп жазған ғалым Е.Тұрсыновтың айтуынша, ит – тотем ретінде қызмет атқарып тұр дейді. Ал Серікбол Қондыбай «Арғықазақ мифологиясы» атты кітабында: «Дүниеге келген нәресте қырқынан шыққанға шейін «ол әлі туған жоқ, әлі о дүниеде өмір сүруде. Қырық күн толғанда нәресте шынымен де туады, бұл дүниеге келеді. Осы ғұрыпқа иттің қатыстырылуы жайдан-жай емес, өйткені: 1. ит – әлі тумаған адам жанының тұлғалануы; 2. ит – о дүниелік күзетші; 3. ит – өлген адамның жанының кейпі.

Нәрестенің дүниеге келгеннен бастап киген көйлегінің «иттің көйлегі» деп аталуы да, осы көйлектің ит мойнына байлануы да осы бір-бірімен айырып алғысыз үш түсініктің этнографиялық көрінісі болып табылады», – дейді [6, 131-132 бб.]. Қазақта әлі туғанына қырық күн болмаған баланы тумақ деп атайды. Яғни бала әлі дүниеге келген жоқ, жаны о дүниелік деп есептеген. Сол себепті ит – баланың қамқоршысы, жебеушісі, о дүние мен бұл дүниенің арасын жалғастырушы дәнекерші қызметін атқарып тұр.

Мақалада Е.Тұрсыновтың еңбектеріндегі «тотем» ұғымына берген анықтамасын қарастырып, оның оқыту жолына тоқталамыз. Жалпы ЖОО-да «Қазақ халық ауыз әдебиеті», «Мифтік фольклор», «Фольклор генезисі, типологиясы» атты пәндер өткізілетіндіктен, осы пәндерде ғалымның электронды түрдегі дигиталды еңбектері пайдаланылады. Казнеб сайтындағы оның барлық оқулықтарын, сонымен қатар ғалымның құрметіне арналған ғылыми-теориялық конференция материалдарын да пайдалану – әдістемелік жағынан мол мәлімет беретін база деуімізге болады.

Цифрландыру дәуірі – ғылымы мен білімі дамыған елдердің бастау арнасында тұратын игілікті кезеңдердің бірі. Себебі осы дәуірді толық қалыптастырған мемлекеттің ғана ғылым-білімі озық тұрары сөзсіз. Бұл жүйенің тек тиімді тұсын ғана атамауымыз керек, сондай-ақ, ұлттық гносеология, когнитология, ұлттық психология, аксиология, білім саясаты, ғылыми саясат, тілдік саясат тұрғысынан да қызметі орасан зор. Әлемдік цифрландыру аясындағы қазақстандық цифрландыру мәселесінің дамуы, жетілуі – ерекше тәжірибені өн бойына сыйғызған, қазіргі таңда өзекті мәселелерге жол ашатын, жалпыхалықтық деңгейде өсу мен шарықтауға негіз болатын, білім-ғылымды меңгеруде, қолданбалы бағытта жемісті қызмет атқаратын, білім беру саясаты пен сапасында айрықша рөл атқаруға жетелейтін нәтижелі формаға келіп саяды. Аталған жүйе барлық стандарттарды, әлемдік деңгейдегі қалыптасқан формаларды, білім мен ғылымдағы жаңашылдықты ғана қамтып қоймайды, сондай-ақ рухани құндылық ретіндегі руханиятымызды, жеке халыққа тән ұлттық дүниетанымымызды, өткеніміз бен бүгінімізді саралайтын, ұлттық колорит, ұлттық болмыс форматынан шығып кетпейтін, жаһандану мен ұлттық шеңберді қатар ұстанатын, мемлекеттік деңгейде жүзеге асу үстіндегі күрделі де маңызды жүйе десек қателеспейміз. 2017 жылы Үкіметтің қаулысымен «Цифрлы Қазақстан» атты Мемлекеттік бағдарламасының бекітілгені белгілі. Бұл бағдарламаның даму сатысының алғашқы баспалдақтары осы

құжаттың негізінде ғана емес, тәуелсіздік алғаннан кейін де жандана бастады Осыған орай, менің ойымша, цифрландыру алдымен оқулық, ғылыми еңбектер, монографиялар, жалпы баспа ісіне байланысты қалыптасты. Осылайша барлық ғылым саласы, көркем әдебиет тараптары бойынша электронды нұсқадағы интернет порталдары, басылымдары, қолжетімсіз, ескі де құнды кітаптарымыз, қолжазбаларымыз, мұрағат материалдары – бәрі-бәрі біздің алдымызға дайын жоба ретінде жасақталды.

Осынау жаһандану үрдісіндегі цифрландырылған жүйе – білім мен ғылым саласында орын таптырмас әрі кез келген адамның уақытын үнемдейтін, басқа да адами факторларға қолайлы, рационалдық тұрғыдан алғанда, шынайы жағдаяттардың шешіміне баса назар аударатын утилитарлық қызмет атқаратын құрылым десек те болады. Бір сөзбен айтқанда, оңтайландыру саясаты да білім мен ғылымға көп көмегін тигізді. Енді, өз тәжірибеммен бөліссем. Әсіресе, филология мамандығы бойынша сабақтардан түрлі электрондық орталардың, порталдардың, ақын-жазушылардың жекелеген сайттарының, барлық еңбектердің, көркем әдебиеттің бірізділенген жүйесі оқытушы үшін де, студент үшін де, тіпті басқа да қарапайым оқырман үшін де пайдасы мол. Түрлі әдебиет порталдарындағы Е.Тұрсыновтың еңбектері, ол туралы мәліметтер, мұрағат материалдары аймақ оқырмандары үшін қат нәрсе, Алматы, Астана қаласындағы орталықтанған осы бір жүйенің арқасында қажеттігімізге қарай еш қиындықсыз пайдалана аламыз. Мәселен, кітапханың цифрлануының үлгісін kazneb.kz сайтынан көруге болады. ЖОО-да пәнді игерту мақсатында түрлі қолданбаларды пайдалану да цифрландырудың көрінісі десек болады, Kahoot, Quizizz, Wordwall, learningsapp, Waizer те секілді құрылымдары арқылы жүзеге асады. Бұл жердегі басты міндет – басқа бағдарламалардағыдай емес, әр оқушының жеке индивид, әрқайсысы жеке тұлға, әрбірі толыққанды болашақ маман екенін сезініп, өзі үшін жауапкершілікпен сабаққа прагматикалық тұрғыда қарайтындығында. Цифрландырылған білім тақырыбында жазылған мақалалардың дені – еліміздегі мектеп оқушыларының бағдарламалау, робототехника, автоматтандыру секілді жаңаша идеялармен толығып, модернизациялану тақырыбын қамтиды [1], [2]. Қазіргі таңда бұл цифрландыру жүйесі бір ізге қойылды, халықтың осы жүйеге қатысты пікірі де, ойы да, қабілеті де толық икемделіп, қалыптасты. Бірте-бірте сіңісіп, кірігіп жатқан жүйені басында қолдаушылардың аз болғанына қарамастан, замана, қоғам, білім-ғылымның дамуы осы бір жүйенің қажет екенін дискурстық деңгейде таныды. Адресат, адресант, ақпарат, мәтін – негізгі қажеттіліктерден тұратын қоғамдық топта цифрландыру жүйесі тек ыңғайлы (кез келген жерде, кез келген құрылыммен), оңтайлы (уақыт, кеңістік тиімділігі) жағымен емес, сондай-ақ, ақпараттық, танымдық, салыстыру, салғастыру, талдау (герменевтика), өз тәжірибесінде пайдалану, өз тәжірибесімен бөлісу секілді жағдаяттармен де ерекшеленеді.

Білім мен ғылым қарыштап дамыған сайын елдің саяси-әлеуметтік деңгейі көтеріліп, халықтың өмір сүру қабілеті жақсарып, ел арасындағы ескіліктің жойылып, жаңашылдыққа беті бұрылып, жалпы жұртшылықтың әлеуеті жақсаратыны белгілі. Осы ретте білім саясатындағы жаңашылдық – болашаққа құйылған кепілдік, білім-ғылымға жұмсалған күш,

қажыр-қайрат – келешекке апарар төте жол. Сол себепті цифрландыру жүйесіндегі білім мен ғылым – заман талабынан туған мақсатты ұғым емес, керісінше, жаһандану үрдісіне жетудің алтын жолы. Білімі мен ғылымы дамыған, қарыштаған, жанданған елдің алар асуы мен бағындырар белесі ұшан-теңіз болатынына сенімім мол.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Тұрсынов Е. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. – Алматы: Ғылым, 1976. – 200 б.
2. Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. – Алматы: Санат, 1996. – 368 бет.
3. Абылқасымов Б. Телқоңыр. – Алматы: Атамұра – Қазақстан, 1993. – 160 б.
4. Айтпаева А. Бесік жырларының этнолингвистикалық сипаттамасы (қазақ, орыс, неміс тілдерінің материалдары бойынша): филол. ғыл. канд. ...дисс.: 10.02.20. – Алматы, 2006. – 150 б.
5. Хайуанаттар туралы қазақ ертегілері (аңыздар, ертегілер, мысалдар). – Алматы: Ғылым, 1979. – 418 б.
6. Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. III том. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004.
7. Игілігі мол цифрлы қоғам // Егемен Қазақстан. №89. 2018. 2 ақпан.
8. Асанкелдіұлы А. Білім саласын цифрландыру мәселесі қаралды // Егемен Қазақстан. 2018. № 196. 20 наурыз.

**Көрнекті фольклортанушы Е. Д. Тұрсыновтың 80 жылдығына арналған
«Едіге Тұрсыновтың ғылыми мұрасы қазіргі гуманитарлық ғылымның
әдіснамалық мәселелері контекстінде» атты Халықаралық
ғылыми-теориялық конференцияның қорытындысы бойынша**

ҚАРАП

2023 жылғы 22-23 сәуірде әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінде «Едіге Тұрсыновтың ғылыми мұрасы заманауи гуманитарлық ғылымның әдіснамалық мәселелері контекстінде» атты Халықаралық ғылыми-теориялық конференция өтті, онда көрнекті ғалым-фольклорист, этнограф және мәдениет тарихшысы Е. Д. Тұрсыновтың әдіснамалық және ғылыми-теориялық мұрасы контекстіндегі қазіргі гуманитарлық ғылымның өзекті мәселелері талқыланды.

Конференцияны әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің Жамбыл атындағы фольклор және әдебиет ғылыми-зерттеу орталығы, М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты «ASPANDAU» Ғылыми-білім беру қорының белсенді қаржылық қолдауымен ұйымдастырды.

Конференцияны әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Басқарма төрағасы, университет ректоры Ж.Қ. Түймебаев ашты. Конференция жұмысына филология ғылымдарының докторы, профессор, Мемлекеттік тіл жөніндегі Ұлттық комиссия төрағасының орынбасары Ж.К. Орозобекова (Қырғызстан Республикасы), филология ғылымдарының докторы, профессор И.И. Земцовский (АҚШ), филология ғылымдарының кандидаты, профессор А.А. Құнанбаева (АҚШ), М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының директоры, ҚР ҰҒА корр.-мүшесі К.І. Матыжанов, филология ғылымдарының докторы, профессор Ш. Ибраев, мәдениеттанушы және қоғам қайраткері, жазушы М.М. Әуезов, филология ғылымдарының докторлары: З.Г. Бисенғали, Б.У. Әзібаева, Қазақстанның көрнекті қоғам қайраткерлері, елдің жетекші ғалымдары, Қазақстанның жоғары оқу орындарының басшылары қатысты.

Қатысушылардың ауқымды географиясы конференция тақырыбының және оның шеңберінде қаралатын мәселелердің өзектілігін көрсетеді. Конференция жұмысына Қырғызстан, Ресей, Түрікменстан, Түркия, АҚШ және Қазақстанның түрлі қалаларының жоғары оқу орындарының өкілдері онлайн режимде қатысты:

Конференция жұмысына 50-ден астам адам қатысып, 28 баяндама тыңдалды.

Баяндамалардың тақырыптары гуманитарлық ғылымның қазіргі заманғы әдіснамалық мәселелері контекстінде ғалымның ғылыми мұрасының алуан түрлі және өзекті мәселелерін қозғады: Е. Д. Тұрсыновтың ұлттық және әлемдік ғылыми кеңістіктегі еңбектерінің тарихи-мәдени және ағартушылық маңызы; ғалымның кешенді-концентристік тәсілі және гуманитарлық білім саласындағы қазіргі ғылыми зерттеулердің әдіснамалық мәселелері;

ғалымның жетістіктерін білім беру мазмұнын цифрландыру және жаңғырту жағдайында мектеп пен университет бағдарламаларына енгізу т.б.

Конференция баяндамаларды талқылау қорытындысы бойынша төмендегілерді **атап көрсетті:**

- қазақстандық фольклортанушы, мәдениет тарихшысы, этнографтың елдің мәдени-тарихи дамуындағы көрнекті рөлі; оның қазақ, түркі-моңғол және әлемдік ғылымдағы ғылыми қызметінің маңыздылығы;

- оның күрделі жылдары жаңа гуманитарлық ғылыми білім мен түркі мәдениетінің ашық бірыңғай кеңістігін қалыптастыруы;

- көрнекті ғалымның идеяларын танымал студенттің қажеттігі: оларды мектептер пен университеттердің оқу бағдарламаларына кең көлемде енгізу;

- ғалымның кітаптарын басып шығару және қайта басып шығару, есімін мәңгі есте сақтау.

Конференция: түркі халықтарының бірлігі үшін түркітілдес әлеммен және мәдениетпен өзара іс-қимыл контекстінде ғалымның мәдени және ғылыми мұрасын сақтау және ілгерілету жөніндегі жұмысты жалғастыруды; қазіргі заманғы шындықта бәсекеге қабілетті ғылымды қалыптастырудағы көрнекті ғалымның рөлі мен маңызы туралы түсіндіру жұмысын жүргізуді; ғалымның еңбектерін орыс, қазақ, ағылшын және түркі тілдерінде басып шығаруға және қайта басып шығаруға жан-жақты қолдау көрсетуді **ұсынады.**

Конференцияға қатысушылар аталған іс-шараны ұйымдастыру мен өткізудің жоғары деңгейін атап өтіп, Ұйымдастыру комитетіне көрнекті қазақстандық ғалым Е.Д. Тұрсыновты еске алуға арналған конференцияларды ұдайы өткізуді тапсырады. Көрнекті түркітанушы, этнограф, фольклортанушы Е. Д. Тұрсыновтың есімін ел есінде мәңгі сақтау идеясын Үкімет ұсынған **«Қазақстанның 100 жаңа есімі»** жобасы аясында жүзеге асыруды ұсынамыз:

Ғалымның есімін ел есінде мәңгі сақтауға арналған іс-шаралар жоспары:

1. Е.Д. Тұрсыновтың 80 жылдығына арналған конференцияны ұйымдастыру және өткізу. 2. Ғалымның негізгі ғылыми еңбектерін қайта шығару.
2. Ғалымның ғылыми еңбектерін қазақ, ағылшын және орыс тілдеріне аудару.
3. Е.Д. Тұрсынов өмір сүрген және ол оқыған үйде ескерткіш тақта ашу (үш тілде).
4. Алматы қаласы көшелерінің біріне ғалым Е. Тұрсыновтың есімін беру.

Модератор: Мәуленов А.

Хатшылар: Рақыш Ж., Жаңабаев Қ.

РЕЗОЛЮЦИЯ

по итогам Международной научно-теоретической конференции, посвященной 80-летию видного ученого-фольклориста Е. Д. Турсунова «Научное наследие Едыге Турсунова в контексте методологических проблем современной гуманитарной науки»

22–23 апреля 2023 года в Казахском Национальном университете имени аль-Фараби состоялась Международная научно-теоретическая конференция «Научное наследие Едыге Турсунова в контексте методологических проблем современной гуманитарной науки», на которой были обсуждены актуальные проблемы современной гуманитарной науки в контексте методологического и научно-теоретического наследия выдающегося ученого-фольклориста, этнографа и историка культуры Е.Д. Турсунова.

Организаторами конференции выступили Казахский Национальный университет имени аль-Фараби, научно-исследовательский центр фольклора и литературы имени Жамбыла Казахского Национального университета имени аль-Фараби, Институт литературы и искусства имени М. О. Ауэзова при активной финансовой поддержке Научно-образовательного фонда «ASPANAU» (А.Нуркатов).

Конференцию открыл председатель Правления КазНУ имени аль-Фараби, ректор университета Ж.К. Туймебаев. Активное участие в работе конференции приняли доктор филологических наук, профессор, заместитель Председателя Национальной Комиссии по государственному языку Орозобекова Ж.К. (Республика Кыргызстан), доктор филологических наук, профессор И.И. Земцовский (США), кандидат филологических наук, профессор А.А. Кунанбаева (США), директор Института литературы и искусства имени М.О. Ауэзова К.С. Матыжанов, доктор филологических наук, профессор Ш. Ибраев, культуролог и общественный деятель, писатель М.М. Ауэзов, доктора филологических наук: З.-Г. Бисенгали, Б.У. Азибаева, видные общественные деятели Казахстана, ведущие ученые страны, руководители вузов Казахстана.

Широкая география участников подтверждает актуальность темы конференции и рассматриваемых в её рамках вопросов. В режиме онлайн в работе конференции приняли участие представители зарубежных вузов: из Кыргызстана, России, Туркменистана, Турции, США и из разных городов Казахстана.

В работе конференции приняли участие более 50 человек. Было заслушано 28 докладов и выступлений.

Темы докладов и выступлений затрагивали самые разнообразные и актуальные вопросы научного наследия ученого в контексте современных методологических проблем гуманитарной науки: историко-культурное и просветительское значение трудов Е.Д. Турсунова в национальном и мировом научном пространстве; комплексно-концентрический подход

ученого и методологические проблемы современных научных исследований в сфере гуманитарного знания; о внедрении достижений ученого в школьное и университетское образование в условиях цифровизации и обновления содержания образования и др.

По итогам обсуждения докладов и выступлений Конференция **отметила**:

- выдающуюся роль казахстанского фольклориста, историка культуры, этнографа в культурно-историческом развитии страны; значимость его научной деятельности в казахской, тюрко-монгольской и мировой науке;

- формирование им в сложнейшие годы нового гуманитарного научного знания и открытого единого пространства тюркской культуры;

- высокую степень потребности в популяризации идей видного ученого: широкое внедрение их в школьное и университетское образование;

- издание и переиздание книг ученого, увековечение его памяти.

Конференция **рекомендует**: продолжить работу по сохранению и продвижению культурного и научного наследия ученого в контексте взаимодействия его с тюркоязычным миром и культурой во благо единства тюркских народов; вести разъяснительную работу о роли и значении выдающегося ученого в формировании конкурентноспособной науки в современных реалиях; оказывать всемерную поддержку изданию и переизданию трудов ученого на русском, казахском, английском и тюркских языках.

Участники конференции отмечают высокий уровень организации и проведения данного мероприятия и поручают Оргкомитету регулярно проводить конференции, посвященные памяти выдающегося казахстанского ученого Е. Д. Турсунова.

Идею об увековечивании памяти видного ученого-тюрколога, этнографа, фольклориста Е. Д. Турсунова предлагаем реализовать в рамках выдвинутого Правительством Проекта **«100 новых лиц Казахстана»**:

План мероприятий по увековечиванию памяти ученого:

1. Организация и проведение конференции, посвященной 80-летию Е.Д. Турсунова.
2. Переиздание основных научных трудов ученого.
3. Перевод научных трудов ученого на казахский, английский и русский языки.
4. Открытие мемориальной доски в доме, где жил Е.Д. Турсунов (на трех языках) и где он учился.
5. Присвоение одной из улиц г. Алматы имени ученого Е. Турсунова.

Модератор Мауленов А.

Секретари: Ракыш Ж., Жанабаев К.

RESOLUTION

based on the results of the International Scientific and Theoretical Conference dedicated to the 80th anniversary of the prominent folklorist E. D. Tursunov «Scientific heritage of Edyge Tursunov in the context of methodological issues of modern humanities»

On April 22–23, 2023, the International Scientific and Theoretical Conference «Scientific heritage of Edyge Tursunov in the context of methodological issues of modern humanities» was held at the Al-Farabi Kazakh National University, at which topical issues of modern humanities were discussed in the context of methodological and scientific-theoretical heritage of the outstanding folklorist, ethnographer and cultural historian E.D. Tursynov. The conference was organized by Al-Farabi Kazakh National University, Zhambyl Research Center of Folklore and Literature of Al-Farabi Kazakh National University, M. O. Auezov Institute of Literature and Art with the active financial support of the ASPANAU Scientific and Educational Foundation.

The conference was opened by the Chairman of the Board of the Al-Farabi KazNU, Rector of the University Zh.K. Tuimebayev. Orozobekova Zh.K. (Republic of Kyrgyzstan), Doctor of Philology, Professor, Deputy Chairman of the National Commission on the State Language, Doctor of Philology, Professor I.I. Zemtsovsky (USA), Candidate of philological sciences, professor A.A. Kunanbayeva (USA), Director of the M.O. Auezov Institute of Literature and Art K.I. Matyzhanov, Doctor of Philology, Professor Sh. Ibrayev, culturologist and public figure, writer M.M. Auezov, Doctors of Philology: Z.G. Bisengali, B.U. Azibayeva, prominent public figures of Kazakhstan, leading scientists of the country, leaders of universities of Kazakhstan took an active part in the work of the conference. The wide geography of participants confirms the relevance of the topic of the conference and the issues considered within its framework. Representatives of foreign universities took part in the conference online: from Kyrgyzstan, Russia, Turkmenistan, Turkey, the USA and from different cities of Kazakhstan:

More than 50 people took part in the conference. 28 reports and speeches were heard.

The topics of reports and speeches touched upon the most diverse and topical issues of the scientific heritage of the scientist in the context of modern methodological problems of the humanities: historical, cultural and educational significance of the works of E.D. Tursunov in the national and world scientific space; complex-concentric approach of the scientist and methodological problems of modern research in the field of humanitarian knowledge; on the implementation of the achievements of the scientist in school and university education in the context of digitalization and updating the content of education, etc.

Following the discussion of reports and speeches, the Conference **noted**:

- the outstanding role of the Kazakh folklorist, cultural historian, ethnographer in cultural and historical development of the country;

- the significance of his scientific activity in Kazakh, Turkic-Mongolian and world science;
- the formation by him in the most difficult years of a new humanitarian scientific knowledge and an open common space of Turkic culture;
- a high degree of need to popularize the ideas of a prominent scientist: their widespread introduction into school and university education;
- publication and reprinting of the scientist's books, memorializing of his memory.

The conference **recommends**: to continue the work on preservation and promotion of the cultural and scientific heritage of the scientist in the context of his interaction with the Turkic-speaking world and culture for the benefit of the unity of the Turkic peoples; conduct explanatory work on the role and importance of an outstanding scientist in the formation of a competitive science in modern realities; provide all possible support for the publication and reprinting of the works of the scientist in Russian, Kazakh, English and Turkic languages.

The conference participants note the high level of organization and holding of this event and instruct the Organizing Committee to regularly hold conferences dedicated to the memory of the outstanding Kazakh scientist E. D. Tursunov.

We propose to implement the idea of memorializing the prominent Turkic scientist, ethnographer, folklorist E. D. Tursunov within the framework of the «**100 New Faces of Kazakhstan**» Project which is put forward by the Government:

Action plan on preserving the memory of the scientist:

1. Organization and holding of a conference dedicated to the 80th anniversary of E.D. Tursunov.
2. Reprinting of the main scientific works of the scientist.
3. Translation of scientific works of the scientist into Kazakh, English and Russian.
4. Opening of a memorial plaque in the house where E.D. Tursunov lived (in three languages) and where he studied.
5. Assigning of the name of the scientist E. Tursunov to one of the streets of Almaty.

Moderator: Maulenov A.

Secretaries: Rakysh Zh., Zhanabayev K.

«Едіге Тұрсыновтың ғылыми мұрасы қазіргі гуманитарлық ғылымдардың әдіснамалық контексінде» Е.Д. Тұрсыновтың туғанына 80 жыл толуына арналған халықаралық ғылыми-теориялық конференция
МАТЕРИАЛДАРЫ

Ұйымдастыру комитеті жарияланып отырған мақалалардың мазмұнына жауап бермейді.
Оргкомитет конференции не несет ответственность за содержание публикуемых статей.
The Organizing Committee of the conference is not responsible for the content of published articles.

Конференция ҚР ҒЖБМ Ғылым комитеті қаржыландырған АР09261377 «XV-XVIII ғасырлардағы жыраулар поэзиясының көркемдік-анықтаушы жүйесін, «формулалық стилистикасын» және грамматикасын зерттеу. Жиілік сөздік» (2021-2023) және АР14871567 «Қазақ постфольклоры: генезисі, семантикасы және жанрлар трансформациясы» (2022-2024) атты ғылыми-зерттеу гранттық жобалар аясында өткізілді.

Конференция проведена в рамках грантового финансирования Комитета науки МНВО РК научно-исследовательского проекта АР09261377 «Исследование художественно-определяющей системы, «формульной» стилистики и грамматики поэзии жырау XV-XVIII веков. Частотный словарь» (2021-2023) и АР14871567 «Казахский постфольклор: генезис, семантика и жанровая трансформация» (2022-2024).

The conference was held within the framework of grant funding Science Committee of the MSHE of the RK of the scientific and research project АР09261377 «Research of the artistic-determinative system, «formulaic stylistics» and grammar of Zhyrau XV-XVIII centuries. Frequency dictionary» (2021-2023) и АР14871567 «Kazakh postfolklore: genesis, semantics and transformation of genres» (2022-2024).

Жауапты шығарушы Е.А. Сманова
Компьютерде беттеген А. Жұмағалиев

Басуға 06.06.2023 қол қойылды.

Пішімі 84x108 ¹/₁₆

Қаріп түрі «Times New Roman».

Көлемі 27,0 баспа табақ.

Таралымы электронды түрде.

ISBN 978-601-230-124-3



9 786012 301243