



№ 2 (76), 2016
Наурыз-сәуір/March-April

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

Журнал зарегистрирован в международном Парижском ISSN центре с мая 2003 года. ISSN 1727-060X

The journal is registered in Paris ISSN international center since May 2003. ISSN 1727-060X

Журнал ҚР Инвестициялар және даму министрлігі Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитетінің мерзімді баспасөз басылымы және ақпараттық агенттігінде тіркелген. Куәлік № 55-97-Ж 18.ІІ.2005 ж.

Журнал зарегистрирован Министерством по инвестициям и развитию РК Комитет связи, информатизации и информации свидетельство о постановке на учет периодического печатного издания и информационного агентства № 5597-Ж 18. II. 2005 г.

The journal is registered by the Ministry of Investment and Development Committee of the RK communication, information and information about the certificate of registration of a periodical and news agency № 5597-Zh 18. II. 2005.

Түркістан
2016



ҚҰРЫЛТАЙШЫ / УЧРЕДИТЕЛЬ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

Редакция алқасы / редакционная коллегия

док., проф. М. Ылдыз (А. Ясауи университеті); ф.-мат. г.д., проф. У. Әбдібеков (А. Ясауи университеті президенті); док., проф. М. Қуталмыш (А. Ясауи университеті, Түркістан); док., проф. Т. Раимбердиев (А. Ясауи университеті, Түркістан); док., проф. Т. Қожаоғлы (Мичиган университеті, АҚШ); ф.г.д., проф. А. Ахматалиев (Қырғыз Ұлттық академиясы, Бішкек); ф.г.д., проф. Ж. К. Бакашова («Манас» университеті, Бішкек); ф.г.д., проф. К. Алламбергенов (Әжінияз атындағы пед. институт, Нүкіс); т.г.д., проф. Д. Қыдырәлі (Түркі академиясы президенті, Астана); ф.г.д., проф. Б. Бутанаев (Н.Ф.Катанов атындағы Хакасия мем. университеті, Абакан); ф.г.д., проф. Н.Егоров (Тіл білімі институты, Чебоксары); ф.г.д., проф. М.Х.Идельбаев (Ақмола атындағы Башқұрт мем. университеті, Уфа); ф.г.д., проф. В.Илларіонов (М.Аммосов атындағы Солтүстік-шығыс федеральді университеті, Якутск); ф.г.д., проф. М.Закіев (ТР Ұлттық академиясы, Казан); ф.г.д., проф. А.Қайдар (А.Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты, Алматы); ф.г.д., проф. И.Қызласов (Мәскеу); ф.г.д., проф. Д.Кенжетай (Евразия университеті, Астана); док., проф. Я.Құмарұлы (Гуманитарлық ғылымдар академиясы, Үрімші); ф.г.д., проф. Х.Миннегулов (Казан); ф.г.д., проф. К. Мусаев (РФА Тіл білімі институты, Мәскеу); ф.г.д., проф. М. Мырзахметов (Абай атындағы ҚазҰПУ, Алматы); т.г.д., проф. А.Мүминов (Еуразия Ұлттық университеті, Астана); ф.г.д., проф. М. Жураев (А.Науаи атындағы Тіл және Әдебиет институты, Ташкент); ф.г.д., проф. А.Тыбыкова (Таулы-Алтай мемлекеттік университеті, Таулы Алтай); ф.г.д., проф. М. Улаков (Кабардин-Балкар мемлекеттік университеті, Нальчик); ф.г.д., проф. К. Райхл (Бонн университеті, Бонн); ф.г.д., проф. Г.С.Кунафин (БҰҒА корреспондент-мүшесі, Уфа)

Бас редактор

ф.г.д., проф. Қ.ЕРГӨБЕК

Қожа Ахмет Ясауи атындағы

Халықаралық қазақ-түрік университеті
Түркістан / Қазақстан

Бас редактордың орынбасары

ф.г.к., доцент Б.ӘБЖЕТ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы

Халықаралық қазақ-түрік университеті
Түркістан / Қазақстан

SAHİBİ/ OWNER

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi

Yayın Danışma Kurulu / Editorial Board

Doc., prof. M. Yıldız (University of H. Yasavi, Turkestan); Dr. mat. n., prof. U. Abdibekov (University President of H. Yasavi, Turkestan); Doc., prof. M. Kutalmış (University of H. Yasavi, Turkestan); Doc., prof. T. Raimberdiev (University of H. Yasavi, Turkestan); Doc., prof. T. Kocaoglu (University of Michigan, USA); Ph.D., Professor A. Ahmataliyev (Kyrgyz National Academy, Bishkek); Ph.D., Professor Zh. K. Bakashova (University of "Manas", Bishkek); Ph.D., Professor K. Allambergenov (ped. instiut named Azhniyaz, Nukis); Doctor of History, Professor D. Kydyrali (President of the Turkic Academy, Astana); Ph.D., Professor B. Butanaev (Khakassia State University named N.F. Katanova, Abakan); Ph.D., Professor N. Egorov (Institute of Linguistics, Cheboksary); Ph.D., Professor M. H. Idelbaev (Bashkir State University named Aknulla, Ufa); Ph.D., Professor V. Illarionov (North-Eastern Federal University Ammosov, Yakutsk); Ph.D., Professor M. Zakiev (TRAN, Kazan); Ph.D., Professor A. Kaydar (Instiut of linguistics named A. Baitursynov, Almaty); Ph.D., Professor I. Kyzlasov (Moscow); Ph.D., Professor D. Kenzhetay (Eurasia University, Astana); Doc. prof. Ya. Kumaruly (Gum. Academy of Sciences, Urimschi); Ph.D., Professor H. Minnegulov (Kazan); Ph.D., Professor E. Mусаev (RAS Institute of Linguistics, Moscow); Ph.D., Professor M. Myrzhahmetov (KazNPU Abaya, Almaty); Ph.D., Professor M. Muminov (Eurasia University, Astana); Ph.D., Professor M. Zhuraev (Institute of Language and Literature named Alisher Navoi, Tashkent); Ph.D., Professor A. Tybykova (Gorno-Altai State University, Gorno-Altai); Ph.D., Professor M. Ulak (Kabardino-Balkar Research Institute of Language, Literature and History, Nalchik); Ph.D., Professor K. Rayhl (University of Bonn, Bonn); Ph.D., Professor L. Hrebitsek (Prague); Ph.D., Professor G. S. Kunafin (BSU, academician of the International Turkic Academy, a member of the Writers' Union of Russia and Belarus, Ufa).

Editor-in-chief

Dr. Prof. Kulbek ERGÖBEK

International Kazakh-Turkish university
named H.A. Yasavi
Turkistan/Kazakhstan

Associated editor

Dr. Prof. Bakht ABZHET

International Kazakh-Turkish university
named H.A. Yasavi
Turkistan/Kazakhstan

УДК 811.161.1

**ЛЕКСИКО-ТЕМАТИЧЕСКИЕ ГРУППЫ ПЕРСИДСКИХ
ЗАИМСТВОВАНИЙ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ**
PERSIAN LOANWORDS' LEXICAL-THEMATIC GROUPS IN THE
BASHKIR LANGUAGE

Х. В. СУЛТАНБАЕВА*
Р.М. САЯФИ**

Резюме

В статье рассматриваются лексико-тематические группы персидской лексики, заимствованной башкирским языком в различные периоды своего развития. Авторами рассматриваются порядка 120 лексических единиц, классифицированных в рамках тематических разделов «Человек», «Общество», «Природа», «Познание».

Ключевые слова: Башкирский язык, персидский язык, персидские заимствования, лексико-тематические группы.

Summary

The article deals with the lexical-thematic groups of the Persian loanwords adopted by Bashkir language at the different periods its development. The authors consider the list of 120 lexical items, classified in thematic sections of "Man", "Society", "Nature", "Knowledge".

Keywords: Bashkir language, Persian language, Persian loanwords, lexical-thematic groups

К XV-XVI вв.в Средней Азии начала складываться языковая ситуация, имевшая многочисленную функциональную парадигму, в которой важная роль была отведена персидскому языку [1, 223]. Фарси для тех далеких времен – это язык культуры, канцелярии и историографии. По этим причинам в сложившихся условиях ни одно тюркоязычное сочинение не могло не содержать значительного количества фарсизмов. Число заимствований или даже цитирований персидских источников в том или ином произведении зависело от словарного запаса авторов, их кругозора и поэтических талантов.

*Доктор филологических наук, профессор, Башкирский государственный университет, Уфа-Башкортостан.

Doctor of philological sciences, Professor, State University of Baskir, Ufa-Bashkortostan. sultanxv@mail.ru

**Магистрант, Башкирский государственный университет, Уфа-Башкортостан.
The postgraduate of State University of Baskir, Ufa-Bashkortostan.

Литературные традиции чагатайского языка, на котором писали средневековые авторы тимуридской эпохи, начиная с XVIII века продолжил поволжский тюрки язык, в котором нашли отражения кыпчакские диалекты, легшие впоследствии в основу башкирского языка [2, 127]. Башкиры, как и многие тюркоязычные племена, в процессе исторического развития находились в интенсивных и продолжительных отношениях с различными окружавшими их народами и впитывали все то, что было прогрессивным и передовым для той эпохи. А персидский язык считался, к тому же, вторым языком Ислама [3, 3].

Влияние персидской лексики на словарный состав башкирского языка изучается уже на протяжении нескольких десятилетий. Общие вопросы персидско-башкирских языковых взаимосвязей находили отражение в работах Н.К. Дмитриева, Д.Г. Киекбаева, Н.Д. Гариповой, Э.Ф. Ишбердина.

Известно, что заимствования имеют место преимущественно в «культурной» части словаря, в то время как «внутренний» словарь оказывает сопротивление факторам, способствующим его изменению. К стабильным относятся лексические элементы, обозначающие части тела, числительные, определенные явления природы, элементарные, свойственные всем людям действия [4, 32]. Но несмотря на это, в результате проявления индивидуальности в отборе лексики средневековыми авторами, во «внутренний» словарь языка проникли не только слова, описывающие понятия и явления несвойственные заимствующему языку, но синонимичные исконно тюркским.

В этой статье нами дается список лексико-тематических групп персидских заимствований в башкирском языке, выявленных на сегодняшний день. Лексические единицы классифицированы по темам в рамках общеизвестных разделов «Человек», «Общество», «Природа», «Познание».

I. Человек

Человек как существо: بنده *бәндә* «раб божий, человек», مرد *мәрд* «мужчина», زەن *зән* «женщина», زاده *зада* «мальчик, наследник», فرزند *фәрзәнд* «мальчик», بچه *бәтсә* «мальчик», دختر *дәх* «девочка, дочь».

Части тела и организм человека: تن *тән* «тело», دل *дил* «сердце», دهان *дәһан* «рот», دست *дәст* «рука», لب *ләб* «губы».

Физическое состояние, самочувствие: درد *дәрд* «страдание», زار *зар* «горе, печаль, скорбь», بیمزه *бимаза* «беспокойство», مست *маст* «пьяный», سرخوش *сархуш* «пьяный», خسته *хастә* «больной», بیهوش *биһуш* «бессознательный».

Состояние, внутренний мир и качества человека: بختیار *бахтияр* «счастливый», شاد *шат* «радостный», آزاد *азат* «свободный», پاک *пак* «чистый», بیچاره *бисара* «горемыка», پخته *бөхтә* «опрятный, аккуратный», بدبخت *бәдбахет* «подлый, презренный», دیوانه *диуана* «бесноватый».

Родственные отношения: پدر *пәдәр* «отец», زن *зән* «жена», برادر *брадәр* «брат», برادرزاده *брадәрзада* «племянник», کنیزک *кәнизәк* «вдова».

II. Быт

Домашняя обстановка, мебель, домашняя утварь: دیوار *диуар* «стена», پلاس *балас* «палас», پارچه *барса* «парча», گلیم *келәм* «ковер», پیاله *быйала* «стекло», پرده *пәрзә* «занавеска», چامدان *сумазан* «чемодан», زنجیر *сынйыр* «цепь», چراغ *сыра* «светильник», دستمال *тастамал* «полотенце».

Посуда: تابه *таба* «сковорода», کنده *кәндей* «посуда из цельного лубка», شیشه *шешә* «бутылка», بادیه *базыя* «бадья», کسه *каса* «пиала».

Хозяйственные постройки: زمین *зәмин* «земля», باغچه *бакса* «сад», خانه *хана* «дом», انبار *амбар* «амбар», کوشک *күшәк* «летний домик», سایبان *сайбан* «навес, тент».

Пища, напитки: نان *нан* «хлеб», پلو *былау* «плов», آش *аш* «пища, суп», می *мәй* «вино», بوزه *буза* «слабоалкогольный напиток».

Верхняя одежда: شلوار *салбар* «брюки», جامه *жамә* «рубашка», کیسه *кисә* «поясной кошелек, карман», کیره *кизе* «хлопок», میتقال *митқал* «ткань миткаль».

Обувь: کفش *кәүеш* «обувь на тонкой подошве».

Головные уборы: کله پوش *кәләпуш* «тюбетейка, женский головной убор», شال *шал* «шаль».

III. Общество

Народные праздники и обряды: نوروز *науруз* «день весеннего равноденствия», روزه *ураза* «пост в месяц рамазан».

IV. Природа

Космос. Небесные тела: جهان *йьһан* «вселенная», مهر *миһер* «солнце», خورشيد *хөршиит* «солнце».

Состояние погоды: هوا *һауа* «погода, воздух», آسمان *асман* «небо», روزگار *рузгар* «ветер».

Недра земли: گوهر *гәүһәр* «бриллиант», زر *зәр* «золото», سيم *сим* «серебро», فيروزه *фирузә* «бирюза», سرمه *һөрмә* «сурьма», نفت *нефть* «нефть».

Травянистые растения: الباديان *әлба зыян* «валериана», لاله *ләлә* «тюльпан», گل *гәл* «роза», غنچه *гунса* «бутон», بنفشه *миләүшә* «фиалка», نرگس *нәркәс* «нарцисс».

Технические культуры и их семена: کنجد *кунжут* «кунжут», نخود *нокот* «нут», ادام *базам* «миндаль», باديان *базьян* «анис».

Деревья: شمشاد *самшиит* «самшит», چينار *сынар* «чинар», دافنه *дәфнә* «лавр».

Овощные растения: شلغم *шалкан* «репа», خيار *хыяр* «огурец», چغندر *сөгөлдөр* «свекла», بادنجان *баклажан* «баклажан», ماش *маш* «чечевица».

Фрукты: ميوه *мивә* «фрукты», الو *әлү* «алыча», انار *анар* «гранат», انجیر *инжир* «инжир», کشمش *кишмиш* «сорт винограда, изюм», خربوزه *карбуз* «арбуз», خرما *хөрмә* «финик».

Птицы: بلبل *былбыл* «соловей», طوطى *тутый (зош)* «попугай», خروس *кураз* «петух», شاه باز *шаһбаз* «сокол».

Млекопитающие: فيل *фил* «слон», شغال *шакал* «шакал».

V. Познание

Мифология: ضحاک *аждаһа* «дракон», پری *бәрей* «пери, нечистой силы женщина», دیو *дейеү* «див», فرشته *фәрештә* «ангел», آب الحيات *абелхәят* «живая вода», دوزخ *дозах* «преисподняя», فردوش *фир з әүес* «райский сад», جانچشمه *йәнишимә* «родник жизни».

Проведенное исследование лексических единиц, заимствованных из персидского языка, позволяет проанализировать их распространение, частотность употребления, как литературном языке, так и в многочисленных диалектах башкирского языка, семантическое наполнение слова в исторической ретроспективе и на современном этапе. Социально-исторические процессы формирования башкирского народа становятся понятны именно благодаря таким лексико-тематическим группам.

ЛИТЕРАТУРА

1. Благова Г.Ф. *«Бабур-наме»: Язык, прагматика текста, стиль. К истории чагатайского литературного языка.* – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 404 с.
2. *Языки мира: Тюркские языки.* – М.: Институт языкознания РАН, 1996. – 543 с.
3. Иванов В.Б. *Учебник персидского языка.* – М.: Издательство Московского университета, 1999. – 164 с.
4. *Новое в зарубежной лингвистике/Сост. В.А. Звегинцева.* – М.: Издательство Иностранной литературы, 1960. – 463 с.

UDK 419.992

**TÜRKÇEDEKİ /i/ SESİ İLE KAZAKÇADAKİ /i/ SESİ ARASINDA
FARK VAR MI?
IS THERE DIFFERENCE BETWEEN TURKISH /i/ AND KAZAKH /i/
SOUNDS?**

S. L.SOROKINA*

Özet

Ses sistemi, her dilin en önemli unsurudur. Dilin iyi araştırılmış ses özellikleri onun geçmişi ve diğer diller ile bağlantıları hakkında bilgi verebilir. Bu makalede Kazakça ve Türkçedeki /i/ sesleri karşılaştırılmaktadır. Karşılaştırmanın sonuçlarına dayanarak bu seslerin telâffuz etme sürecinde konuşma organlarının hareketleri incelenmektedir. Eski Türkçe döneminde /i/ sesinin telâffuzunun çağdaş Kazakçadaki telâffuzu ile aynı olduğu iddiası ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: /i/ sesi, Kazakça, Türkçe, telâffuz.

Summary

The sound system is a very important component of any language. Well-researched sound peculiarities of a language can give detailed information about its past and its relations with other languages. Sound /i/ of the Kazakh language is compared with the Turkish sound /i/ in this study. According to the data of the comparison, conclusion has been made about the articulation of organs of speech during pronunciation of these sounds. Probably, the /i/ sound articulation resembled the modern /i/ sound articulation in the Kazakh.

Key words: Sound /i/, Kazakh, Turkish, articulation.

Giriş

Türkçe ve Kazakça, Ural Altay dilleri ailesine mensup iki Türk yazıdildir; ikisi de Eski Türkçenin devamıdır. Bu iki dil arasında çok sayıda benzerlikler bulunur fakat bu dillerin Ural Altay diller ailesinin farklı alt gruplarına – Türkçe Oğuz dil grubuna, Kazakça ise Kıpçak dil grubuna – girmelerinden dolayı yüzyıllar içinde teşekkül etmiş olan farklılıklar da vardır. Bu farklılıklar dillerin hem ses bilgilerinde hem de söz dizimlerinde kendini gösterir. Günümüze deken çok dil bilgisindeki farklılıklar araştırmacıların dikkatlerini çekerek incelenip tespit edilmiştir. Poppe [1], Kutalmış [2], Tamir [3], Çakıroğlu [4] gibi bilim adamlarının bu konu üzerine ayrıntılı çalışmaları mevcuttur.

*Doktora öğrencisi, Fatih Üniversitesi, İstanbul-Türkiye.

PhD student at Fatih University in Istanbul-Turkey. E-mail: sofya.sorokina@gmail.com

Türkiye Türkçesinin ses bilgisi 20. yüzyılın 70’li yıllarından itibaren yoğun olarak araştırılmaktadır. Türkçenin ses bilgisi üzerine ayrıntılı çalışmalar Selen [5], Kopkallı-Yavuz [6], Tekin [7], Ergenç [8] gibi dilbilimciler tarafından yapılmıştır. Fakat bilim adamlarının Türkçenin ses yapısına ilgileri yukarıda verilen tarihten çok daha önce kendini göstermiştir. Böylece, Bergsträsser’in “Türk Fonetigi” daha 1936 yılında Türkçeye çevrilmiştir [9].

19. yüzyılın başından itibaren Kazak dili yabancı uyruklu bilim adamları tarafından yoğun bir şekilde incelenmeye başlamıştır. Araştırmacıların dikkat ettiği alanlardan biri, Kazakçanın sesleri idi. Bu konuya dair araştırmalara sahip olanlardan bazıları Levşin [10], İlminskiy [11], Melioranskiy [12], Laptev’dir [13]. Dilbilimciler Kazakça sesleri Osmanlıca veya Tatarcadakiler ile karşılaştırarak farklılıkları ortaya koymuşlardır. 20. yy’ın 80’li yıllarında Baskakov 24 Türk dilinin ses yapılarını Eski Türkçeninki ile karşılaştırarak dillerin temel ses özelliklerini içeren detaylı eser çıkarmıştır [14].

Kazak dilbilimci Baytuova’nın Türkçe, Kazakça ve Özbekçenin bazı seslerinin karşılaştırılmasına dair makaleleri mevcuttur [15]. Çağdaş Türkçe ve Kazakçanın seslerini karşılaştıran ve farklılıkların sebeplerini açıklayan bir çalışma daha yapılmamıştır. Bu makale söz konusu alanda ilk adımlardan biri olarak Türkçe ve Kazakçadaki /i/ seslerinin karşılaştırmasını içerir. Bunun dışında makalede, ortaya çıkan farklılığın sebebi açıklanmaya çalışılmıştır.

Türkçe ve Kazakçadaki /i/ Seslerinin Karakteristiği

Hem Türkçede hem de Kazakçada “i” harfi ile gösterilen vokal ses bulunur. Kazakçadaki /i/ sesi Türkçedekinden farklıdır. Bu farklılık kulak aracılığıyla net duyulur. Kazakçada “i” harfi ile gösterilen ses Türkçedekinden daha kısa ve /i/ sesine daha yakındır. Türkçede “i” harfi ile gösterilen ses tok ve net /i/ sesini içerir.

Türk ve Kazak dilbilimcilerin açıklamalarına göre Kazakça ve Türkçe /i/ sesinin çıktığı andaki ağız organlarının duruşu ve /i/ sesinin karakteristiği şöyledir: Türkçedeki /i/ sesi; “dar, düz bir ön dil ünlüsüdür; sesin çıkışında dudaklar dar bir biçimde açıktır, dilin ön kısmı öne doğru kabarıp, iki yanı üst sıra dişlerin kenarlarına değer” [5; 44]. Kazakçadaki /i/ sesi; “öne kaynayan orta dil ünlüsüdür; /i/ sesi çıkışında dil biraz öne doğru ilerler, dilin ucu alt dişlere dayanır, dilin ortası sert damaging art tarafına doğru kalkar” [16; 52]. Türkçedeki /i/ sesinin I. formantı 400 Hz, II. formantı 2100-2400 Hz’dir [5; 45]. Kazakçadaki /i/ sesinin I. formantı 300-500 Hz, II. formantı 1700-2000 Hz’dir [16; 62-63].

Böylece Türk ve Kazak araştırmacılar tarafından yapılan deneysel verilere dayanarak Türkçe ve Kazakçadaki /i/ seslerinin arasında akustik fark ortaya konulur. Bu farkın daha net açıklanmasının zorluğu, günümüze kadar Kazakça ve Türkçedeki seslerin deneysel olarak karşılaştırmalı araştırmasının yapılmamış olmasından kaynaklanır.

Eski Metinlerde/i/Sesinin Tespit Edilmesi

Eski Türkçe döneminde Kazakça ile Türkçenin ortak kelimelerinde söz konusu iki sesin bulunduğu yerde /i/ sesini gösterdiği ispatlanan “i” harfi bulunur. Örneğin,

Türkçe	Kazakça	Eski Türkçe ¹
bilmek	білу	bił-
bir	бір	bir
birleşik	бірлескен	bir(i)ki
birlikte	бірге	birle
biz	біз	biž
iki	екі	eki
ileri	ілгері	ilgerü
iş	іс	iş
girmek	кіру	kir-
kişi	кісі	kişi
sekiz	сегіз	sekiz
siz	сіз	siz
demir	темір	temir

Yazıdan telâffuzu anlamak mümkün değil, sadece çağdaş hali ile karşılaştırarak her hangi bir sonuca ulaşmak mümkündür. Çağdaş Kazakça ve Türkçedeki /i/ seslerinin telâffuzları arasındaki farklılık ortadadır. Bu farklılığın sadece çağdaş dönemdeki Kazakçaya ait olmadığını tespit etmek mümkündür. 1900 yılında yüksek lisans tezi olarak yazılan eserinde Laptev Kazakçada /e/, /i/ ve /ı/ sesleri yanında kısa /e/, /i/, /ı/ seslerini tespit etmiştir. İlgimizi çeken şu ki, kısa /ı/ sesi ince konsonantların yanına – yani kısa/i/sesinin yazılması gerektiği yerlere – yazılmıştır. Örneğin, “дүньәнің кандай жарық кылырадың” /*dünäniñqanday jariq qılıradıñ*/ (dünyayı ne kadar aydınlık yapardın) (6/5); “Каарман перілерше тіл сөйледі” /*qaarman perilerşe til söyledi*/ (Kahraman peri dili ile konuştu) (24/23); “бәр үлкөн жайын кельді” /*ber ülkön jayın keldi*/ (büyük bir yayın balığı yaklaştı) (30/22) [13].

¹Eski Türkçe örnekler [7; 129-166] kitabından alınmıştır.

Sorokina S. L. Türkçedeki /i/ sesi ile Kazakçadaki /i/ sesi arasında fark var mı?

Demek, kelimenin ince olmasına rağmen söylenen ses dilbilimciye /i/ sesi olarak gelmiştir. Örneğin, “kim” kelimesi bazen “кѣм” /kım/ olarak yazılmıştır. Fakat “кѣм” /kım/ yazılışı da mevcuttur. Aynı durum “bir” kelimesi için de geçerlidir. Bu kelime bazen “бѣр” /bır/, bazen “бѣр” /bır/, bazen ise “бѣр” /ber/ olarak yazılmıştır. Ana dili Kazakça olmayan bilim adamı için /i/-/i/ ses karışıklığı ortaya çıkmıştır. Burada “ana dili Kazakça olmayan bilim adamı” deyimini vurgulamak istiyoruz. Kulak aracılığıyla yapılan araştırmalarda şahıs faktörü ön plana çıkmaktadır. Beyni bir vokaller sistemine alışık olan dilbilimcinin diğer sistemle karşılaştığında karışıklıklar ortaya çıkabilir.

Günümüzde de Kazakça /i/ ve /i/ sesleri arasında duyulmayacak kadar fark vardır. Dilbilgisi kitaplarında /i/ ve /i/ seslerinin sanki yokmuş gibisöylenmesi gerektiği yazılıyor [17; 5]. Meselâ, “бѣр”/bır/ kelimesi /br/ olarak telâffuz edilecektir. Tabi ki, sesler o kadar kısa söylendiği halde aralarındaki farklılığı ayırtetmek oldukça zordur, ancak Kazakçayı ana dili kadar bilen dil uzmanlarının /i/ve/i/ seslerini birbirinden kolay ayırabildiklerini düşünüyoruz. Acaba, yabancı dilbilimciler için /i/ve /i/ sesleri arasındaki karışıklığı ortaya çıkaran nedir?

/i/ ve /i/ Sesleri Arasındaki Fark Neye Dayanır?

Kazakçadaki /i/ ve /i/ seslerinin kısa olması ve birbirine yakın olması özelliği ne zaman ortaya çıkmıştır? Göktürkçe yazılışına baktığımızda /i/ ve /i/ sesleri arasında her hangi bir karışıklık oluşturacak durumla karşılaşmıyoruz. Günümüzde ince sayılan “i” harfi ile yazılan kelimeler ince yazılmıştır. Örneğin¹,

Göktürkçe	Harflerin Karakteristiği	Okunuşu	Türkçe	Kazakça
𐰉𐰺𐰏	orta “s/ş”, ince “k”, orta “z”	s(e)k(i)z	sekiz	сегіз
𐰉𐰺𐰏	ince “t”, orta “m”, ince “r”	t(e)m(i)r	demir	темір
𐰉𐰺𐰏	ince “y”, ince “t”, “i/i”	y(e)ti	yedi	жеті
𐰉𐰺𐰏	ince “b”, “i/i”, ince “l”	bil-	bilmek	білу
𐰉𐰺𐰏	ince “b”, “i/i”, ince “n”, orta “p”	bin(i)p	binip	мінip

Görüldüğü gibi, Eski Türkçe zamanında incelik-kalınlık olayını bozan her hangi bir durum yoktu. Neden o zaman çağdaş Kazakçada ince

¹Örnekler [21] kitabından alınmıştır.

kelimeler söylendiği zaman kalın/*ı*/sesi duyuluyor? Bu soruya cevap verebilmemiz için “incelik-kalınlık” kavramının doğasına bakmamız gerek. Bir sesi ince yapan nedir? İnce sesi kalın sestten ayıran nedir? Bir sesi ince veya kalın yapan olgu, dilin duruşudur. Dil ortası sert damağa dayanırsa sesince çıkar, dilarkası yumuşak damağa dayanırsa ses kalın çıkar[18; 179-180]. Diğer tabirle, dilin ağzın önüne ilerlemesi ince sesi, dilin ağzın arkasına çekilmesi kalın sesi ortaya çıkarır. Bu özelliğe dayanarak Toklu, ince sayılan/*i*/, /*e*/, /*ö*/*ve*/*ü*/seslerini “öndil ünlüleri”, kalın sayılan/*ı*/, /*a*/, /*o*/*ve*/*u*/seslerini “arkadil ünlüleri” olarak adlandırmıştır [19; 39].

Gerçek şu ki, vokal sesler sadece kalın veya sadece ince şekilde çıkabilir. Dilin duruşunun değişmesi, sesin değişmesinin sebebi olur. Örneğin/*o*/sesi söylenirken dil ortasının sert damağa doğru ilerlemesi/*ö*/sesini oluşturur. Konsonantlara gelince durum değişiyor. Her bir konsonant sesi, hem dil öndeyken hem de dil arkadayken telâffuz edilebilir. Örneğin/*b*/sesi hem dil ortasının sert damağa doğru ilerlemesiyle hem de dil arkasının yumuşak damağa doğru kalkmasıyla /*b*/ olarak çıkar. Dilin duruşunun değişmesi, sesi değil sesin tınısını değiştirir. Böylece, bütün konsonantlar hem ince hem de kalın şekilde söylenebilir. Örneğin/*b*/*-*/*b'*/, /*g*/*-*/*g'*/, /*t*/*-*/*t'*/vs. gibi sesler vardır.

Türk dillerinde kelime yapısı seslerin bu özelliği temelinde kurulmuştur. Kelimedeki bütün sesler ya dil ortasının sert damağa doğru ya da dil arkasının yumuşak damağa doğru ilerlerken telâffuz edilir. Diğer tabirle, kelimedeki bütün sesler ya ince ya da kalın çıkar. Orhon alfabesinde konsonant seslerin ince ve kalın varyantlarının farklı harflerle işaretlenmesi ve kalın ve ince harflerin aynı kelimedeki bulunmaması bu iddiayı doğrular. Çağdaş araştırmalar da günümüzde Türk dillerinde incelik-kalınlık özelliğinin korunmasını ispat eder. Örneğin, çağdaş Kazakça ses sistemi üzerine deneysel araştırmalar yaptıktan sonra Cunisbekov, Kazakçada ince vokalli hecede konsonantların da ince telâffuz edildiğini tespit etmiştir [20; 33].

Böylece, /*i*/ ve /*ı*/ seslerinin arasındaki fark, dil duruşuna dayanan incelik-kalınlık özelliğinden kaynaklanır. Bu özelliğe göre hecedeki bütün sesler ya ince ya kalın söylenir. Görüldüğü gibi Göktürk zamanından itibaren bu özellik, Türk dillerinde kendini koruştur.

Kazakçadaki İncelik-Kalınlık Sisteminin Özelliği

Yukarıdaki iddialar doğru ise Kazakça ince hecelerde neden/*ı*/sesi duyuluyor? Tespitlerimizi /*k*/ sesi örneği üzerine açıklayalım. Türkiye Türkçesinde /*k*/ sesinin ince /*k'*/ ve kalın /*k*/ varyantları mevcuttur. Örneğin, “*kız*” kelimesindeki /*k*/ sesi telâffuz edilirken dil arkası yumuşak damağa doğru kalkarak kalın sesi ortaya çıkarır. Tam tersi, “*çilek*” kelimesindeki /*k'*/ sesi söylenirken dil ortası sert damağa doğru

Sorokina S. L. Türkçedeki /i/ sesi ile Kazakçadaki /i/ sesi arasında fark var mı?

ilerleyerek ince sesi oluşturur.

Kazakçada da /k/ sesinin ince ve kalın varyantı mevcuttur. Söz konusu sesin kalın varyantı, /q/ sesidir. /q/ sesi oluştuğu zaman dil arkası Türkçedeki kalın /k/ sesine oranla yumuşak damağın daha arkasına doğru kalkar. /q/ sesinin ince varyantı /k/ sesi ise söylendiği zaman dil ortası Türkçedeki /k/ sesine oranla sert damağın daha arkasına doğru hareket eder. Aynı durum vokal seslere gelince görülür. Reformatskiy vokal seslerinin sınıflandırmasını yaptığında Kazakça arkadil /ı/ sesinin genel /ı/ sesinden ağzın daha arkasından çıktığını ifade etmiştir [18; 186]. Buna göre /ı/ sesinin öndilli varyantı olan /i/ sesi de telâffuz edildiğinde dil ortası Türkçedeki /i/ sesine oranla sert damağın daha arka tarafına doğru ilerler. Söylediklerimizi şema şeklinde gösterecek olursak aşağıdaki şema ortaya çıkar.

Şema 1.



Aralıksız çizgi ile, Türkçe ince seslerin, kesikli çizgi ile Kazakça ince seslerin telâffuz edilmekte dilin duruşu gösterilmiştir.

Şema 2.



Aralıksız çizgi ile, Türkçe kalın seslerin, kesikli çizgi ile Kazakça kalın sesleri telâffuz edilmek dilin duruşu gösterilmiştir.

Böylece, dilin farklı duruşu, Kazakça ve Türkçe kalın seslerinin birbirinden farklı bir şekilde çıkmasını sağlar. Aynı durum Kazakça ve Türkçe ince sesler için geçerlidir. Diğer tabirle Kazakçadaki incelik-kalınlık sistemi Türkçedeki incelik-kalınlık sisteminden farklıdır. Türkçe ve Kazakçadaki bu sistemleri karşılaştırdığımızda Kazakçaya oranla Türkçe hem vokal hem de konsonant seslerinin söylediğinde dilin daha öne ilerlediğini fark etmek mümkündür. Büyük ihtimalle, bu fark Türklere oranla daha geniş yüze sahip Kazaklar ile Türkler arasındaki biyolojik farklılıktan kaynaklanır. Bu sebepten dolayı Eski Türkçedeki tek olan /i/ sesi zamanla birbirinden farklı Türkçedeki /i/ ve Kazakçadaki /i /seslerine dönüşmüştür. Eski Türkçede çağdaş Kazakçadaki gibi gırtlak /q/ ve /ğ/ seslerinin olduğunu göz önünde bulundursak Eski Türkçe zamanında /i/ sesinin telâffuzunun çağdaş Kazakçadaki telâffuza yakın olması gerektiğini düşünmemiz mümkündür.

Sonuç

Türkçedeki /i/ sesinin telâffuzu, bazı akustik ve fizik özellikleri Kazakçadaki /i/ sesinin telâffuzu, akustik ve fizik özelliklerinden farklıdır. Kazakçadaki /i/ sesi daha kısa ve /ı /sesine benzeyen bir telâffuzu gösterir. Dilbilimcilerin verilerine göre Türkçedeki /i/ sesi ön dil vokali, Kazakçadaki /i/ sesi orta dil vokalidir. Türkçedeki /i/ sesinin II. formantının değeri Kazakçadakininden fazladır. Yaptığımız analize göre sesler arasındaki fark dilin farklı duruşlarından kaynaklanır. Türkçedeki /i/ sesi telâffuz edilirken dilin ortası, Kazakçadaki sese oranla ağzın daha önüne doğru ilerler. Tam tersi, Kazakçadaki /i/ sesi söylenirken dilin ortası, Türkçedeki sesin telâffuzuna oranla sert damağın daha arka tarafına doğru kalkar. Dilin farklı duruşu, sesin farklı tınlarını oluşturur.

Makalede verilen farklı örneklere dayanarak genel olarak Kazakça “incelik-kalınlık” telâffuzunun Türkçedekine göre daha “arkalı”, yani Kazakça hem ince hem kalın sesler telâffuz edildiğinde dil Türkçeye göre damağın daha arka taraflarına doğru ilerler. Görüldüğü gibi Eski Türkçede günümüzdeki gibi farklı seslere henüz ayrılmamış olan tek /i/ sesi vardı.

KAYNAKLAR

1. Poppe, N. *Introduction to Altaic Languages*. Wiesbaden, 1965.
2. Kutalmış, M. “Çağdaş Kazakça’da –Kay ve –Kay edi Formlarına Dair.” *İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri*, 14 (2002): 113-120.
3. Tamir, F. “Kazak Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, ed. Ahmet Bican Ercilasun. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
4. Çakıroğlu, A. K. *Türkiye Türkçesi ve Kazak Türkçesi'nin Fiil Zamanları Açısından Karşılaştırılması*. Bursa: Alfa Aktüel Yayınları, 2009.

Sorokina S. L. Türkçedeki /i/ sesi ile Kazakçadaki /i/ sesi arasında fark var mı?

5. Selen, N. *Söyleyiş Sesbilimi, Akustik Sesbilim ve Türkiye Türkçesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979.
6. Kopkallı-Yavuz, H. "The Sound Inventory of Turkish: Consonants and Vowels." S. Topbaş ve M. Yavaş (eds.) *Communication Disorders in Turkish in Monolingual and Multilingual Settings*. US: Multilingual Matters, 2010.
7. Tekin, T. *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları, 2014.
8. Ergenç, İ. *Türkiye Türkçesinin Görevsel Sesbilimi*. Ankara: Engin Yayınları, 1989.
9. Bergsträsser, G. *Türk Fonetigi*, Çev. M. Şükrü Akkaya. İstanbul: Devlet Basımevi, 1936.
10. Levşin, A. İ. *Opisaniye Kirgiz-Kazaçyih, ili Kirgiz-Kaysatskih*, Ord i Stepey, ed. M. K. Kozıbayev. Almatı: "SANAT", 1996.
11. İlminskiy, N. İ. *Materialı k İzuçeniyu Kirgizskogo Nareçiya*. Kazan: UZKU, 1861.
12. Melioranskiy, P. M. *Kratkaya Grammatika Kazak-Kirgizskogo Yazıka: Fonetika; Etimologiya*. S. Petersburg: İmperatorskaya Akademiya Nauk, 1894.
13. Laptev, İ. *Materialı po Kazak-Kirgizskomu Yazıku*. Moskva: V. Gatsuk, 1900.
14. Baskakov, N. A. *İstoriko-Tipologičeskaya Fonologiya Türkskih Yazıkov*. Moskova: Nauka, 1988.
15. Baytuova, A. N. "Srvnitelnaya Kharakteristika Soglasnih Fonem /J/, /K/, /Q/ v Kazahskom, Turetskom i Uzbekskom Yazıkah", QazUU Qabarşısı. Fili,ologiya Seriyası, 6/152 (2014): 129-133.
16. Cunisbekov, A. *Glasniye Kazahskogo Yazıka*. Alma-Ata: Nauka, 1972.
17. Jiyenbayev, S., Begaliyev, G., Uyukbayev, İ. *Kazahskiy Yazık*. Alma-Ata: Mektep, 1987.
18. Reformatskiy, A. A. *Vvedeniye v Yazıkovedeniye*. Moskva: Aspekt Press, 1996.
19. Toklu, O. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Akçağ, 2003.
20. Cunisbekov, A. *Singarmonizm V Kazahskom Yazıke*. Alma-Ata: Nauka, 1980.
21. Mert, O. *Köli Çor Yazıtı ve Anıt Mezar Kompleksi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015.

**К ВОПРОСУ О ПЕРЕВОДАХ КАЗАХСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
НА ТАТАРСКИЙ ЯЗЫК**
**ON THE QUESTION OF THE TRANSLATION OF THE KAZAKH
LITERATURE INTO THE TATAR LANGUAGE**

Х. Ю. МИННЕГУЛОВ*

Резюме

В течение ряда веков казахи и татары общались без переводчиков, читали литературу друг друга на языке оригинала. Переводы относятся, в основном, к последнему столетию. Татарским читателям на их языке доведены основные сочинения братского народа, определяющие магистральные пути развития казахской литературы.

В этой статье в контексте казахско-татарских взаимосвязей освещается проблема перевода казахской литературы на татарский язык, приводятся факты и сведения, относящиеся к данной сфере, ставятся вопросы для дальнейших исследований.

Ключевые слова: Перевод, казахско-татарские литературные взаимосвязи, фольклор, печатная книга, периодические издания, Абай, Шакарим, Тукай, Мухтар Ауэзов, Г. Ибрагимов, «Казан утлары», Н. Арслан, Л. Хамидуллин, Р. Гаташ...

Summary

For several centuries the Kazakhs and the Tatars spoke without interpreters, read the literature each other in the original language. The transfers relate mainly to the last century. Tatar readers in their language brought major works of the brotherly people, which determine main ways of development of Kazakh literature.

This article the problem of translation of the Kazakh literature into the Tatar language, facts and information related to this area, are highlighted questions are raised for further research, in the context of Kazakh-Tatar relationship

Keywords: Translation, Kazakh-Tatar relationship literature, folklore, printed book, periodical editions, Abay, Shakarim, Tukai, Mukhtar Auezov, G. Ibragimov, «Kazan Utlary», N. Arslan, L. Khamidullin, R. Gatash...

Человеческое сообщество, которое состоит из множества этнических групп, обладающих, как правило, каждая своим языком, существует и функционирует благодаря взаимосвязям, взаимовлиянию

*доктор филологических наук, профессор, Казанский федеральный университет, Казань-Татарстан.

Doctor of philological sciences, Professor, Kazan Federal University, Kazan-Tatarstan.

его компонентов. Полиглотов очень мало, и даже они не знают все языки. Основная масса населения одноязычна. Поэтому взаимодействие, сотрудничество различных языковых групп невозможно без перевода, без переводчиков. Вообще, процесс перевода является как бы неотъемлемой частью развития человечества, особенно в новое и новейшее время.

Как известно, литература, как важнейший фактор человековедения, народоведения, «в силу своей словесной природы, единственное из искусств, замкнутое национально-языковыми границами: литературное произведение понятно только тем, кто знает язык, на котором оно написано, тогда как музыка, живопись, скульптура, танец, даже театр и кино (в той мере, в какой они не связаны с текстом) доступны непосредственному восприятию любого зрителя или слушателя. Распространение искусства слова за пределы той языковой среды, в которой оно создано, а тем самым взаимовлияние и взаимообогащение литератур, становится возможным благодаря переводу, одному из главных проводников культурного обмена между народами, ибо «литература всего легче и лучше знакомит народ с народом» (Горький) [1, 656].

Перевод – как составная часть национальной культуры, явление историческое, зависящее от множества факторов и обстоятельств: от конкретно-исторических и национальных условий, от социально-политических, идеологических, религиозных, эстетических воззрений, от традиций, менталитета, образного мышления народа, от уровня и развития культуры, выработанности языка, от таланта, субъективных стремлений и целей переводчика, от выбранного сочинения и др. [2, 83].

В области художественного перевода и вообще перевода, имеющего многовековую историю, накоплен богатый опыт, на основе которого написано значительное количество научно-теоретических трудов. В них существуют различные подходы, трактовки, понимание перевода, выявляются специфики данного вида словесной деятельности [Перевод – это «акт творчества»; «воссоздание»; «трансплантация»; «соперничество»; «буквальный», «вольный», «по мотивам», «адекватный», «реалистичный», «полноценный» и др. Имеются даже сторонники о непереводаемости поэтических текстов].

Словесное искусство и казах, и татар сформировалось и развивалось не в изоляции, а в взаимосвязях с другими литературами, особенно с тюркскими и арабо-персидской, а с конца XIX– нач. XX вв.

с русской и западно-европейскими литературами. Имеются многочисленные переводы с других языков, которые сыграли большую роль не только в удовлетворении духовных запросов казахских и татарских читателей, но и в развитии их литературы.

Есть переводы с китайского на русский, с немецкого – на грузинский, или наоборот. Это – неродственные языки. В отличие от них казахский и татарский языки – родственные. Судьба их носителей сходна, близка, в той или иной степени взаимосвязана. Эти тюркские народы долгие годы жили в составе одних и тех же государств (...Россия, СССР...), соседствовали, перемежались, имеются смешанные браки....; исповедовали одну и ту же религию – ислам, ориентировались на Мусульманский Восток. Значительная часть памятников словесного искусства, особенно древнетюркских сочинений, произведений устного народного творчества («Алпамша», «Чура батыр», «Кузыкурпач и Баян-Сылу»), считается общим достоянием тюркских этносов, в том числе – казах и татар. Подавляющее большинство лексического состава их языков или тождественно, или сходно. В течение ряда веков предки современных казах и татар общались, в основном, непосредственно, без переводчиков, каждый говорил на своем языке. Сочинения письменной литературы, как правило, читались на языке оригинала. У нас имеются и общие писатели как Хасан Кайгы (XV в.), Акмулла (1831–1895) и др. Татароязычного писателя Кадыр Алибека (Жалаерлы) (1555–1607) автора известного «Джамиг ат-таварих» – «Сборника летописей» (1602) отдельные казахские ученые считают своим [Об этом подробнее: 3: 33–96]. Некоторые этнические татары стали классиками казахской литературы [например, Сабир Шарипов (1880–1942)]. Акрам Галимов (1892–1913. Умер, когда ему было только 21 год), Маджит Даулетбаев («Нуринский» – 1900–1938) писали свои произведения на татарском и казахском языках.

Когда речь идет о взаимосвязях этих народов, особенно дооктябрьского периода, необходимо учесть еще относительно широкое распространение татарского языка среди казах. Как пишет академик В. Бартольд, «татарский язык был некоторое время языком дипломатических сношений между Россией и Персией» [4, 182]. В своих «Воспоминаниях об И.А. Алтынсарине» известный тюрколог, ярый сторонник христианизации и русификации татар Н.И. Ильминский (1822–1891) пишет о том, что он в 1858 году приехал в Оренбург с намерением поступить в Пограничную комиссию.

«Председателем комиссии в то время был ученый-ориенталист– профессор В. В. Григорьев. Меня интересовал киргизский (т. е. казахский. – Х. М.) язык, которого в Казани я не имел случая узнать, потому что о нем не было ничего в литературе. Я просил В. В. Григорьева открыть доступ к архиву комиссии, полагая, что в ее переписке должны быть бумаги, написанные по-киргизски, но В. В. совершенно справедливо заметил, что во всей этой переписке ни строки нет киргизской: искони установился обычай писать киргизам на татарском языке. Такой взгляд установили, конечно, татары, бывшие первыми посредниками между русским правительством и киргизской ордой и единственными почти до последнего времени переводчиками и толмачами по киргизскому (казахскому. – Х. М.) управлению» [5, 13; 2, 190].

В XIX веке и в начале XX столетия в Казахстане, особенно в Семипалатинске, Петропавловске, Уральске действовало значительное количество татарских школ, где обучались и дети коренных народов. Среди шакирдов татарских медресе Казани, Уфы, Оренбурга, Троицка, Астрахани, Стерлибашево были также учащиеся из казах. Многие деятели литературы, искусства, науки казахского народа, как Абай, Беимет Майлин, Магжан Жумабаев и другие получали образование в татарских медресе. Наверно, несколько сот татарских шакирдов, религиозных деятелей, писатели учительствовали в казахских степях, занимались просветительской деятельностью. Печатные книги, а с начала XX века газеты и журналы, выпущенные, в основном, татарскими издателями Казани, Оренбурга, Уфы... распространялись во всем тюрко-мусульманском мире, в том числе и на территории современного Казахстана. По утверждению Сабита Муканова, Гафура Гулям, Тимергали Нуртазина и других авторов, Тукай был как бы общим поэтом тюркских народов Поволжья, Казахстана, Средней Азии. Классик казахский литературы Сабит Муканов (1900–1973) пишет, что «многие из казахских писателей учились у Габдуллы Тукая. Например, такие поэты, как Сабит Дунантиев (из Семипалатинска), Султанмахмуд Турайгыров (из Павлодара), Галиулла Галимджанов (из Петропавловска), Салим Кашимов (из Кокчетова), Бекет Утетелеулов, Беимет Майлин (из Кустаная), Сакен Сайфуллин (из Акмуллы), Кентегали Габдуллин (из Актюбы), Ахмет Маметов (из Внутренней Орды), Ильяс Жансугуров (из Семиречья), Ишангали Арыбаев (из Киргизии) и другие, чьи имена сохранились в истории казахской литературы, писали до революции стихи, подражая Тукаю.

Также и в мое время туркмен Берды Кирбабаев, таджик Садриддин Айни, узбек Хамза Хакимзаде..., многие поэты кавказских народов учились у Тукая» [6, 25–26].

Значительная часть татарской интеллигенции, шакирды, взаимодействующие с казаками, учительствующая в казахских степях, неплохо знала язык, жизнь, обычаи этого народа; в десятках произведений татарских авторов (чего только стоит знаменитый роман Г. Ибрагимова «Дочь степи»!) отражены реалии казахской жизни. Кроме того, литературный язык татар и казах дооктябрьского периода в определенной степени продолжал традиции общетюркского письменного языка предшествующих эпох, изобилуя арабо-персидскими заимствованиями; в отличие от литературного языка последнего столетия, был не так близок к разговорной речи.

При такой культурно-языковой ситуации, как правило, не было острой необходимости перевода сочинений казахского словесного искусства на татарский, и – наоборот. Взаимное ознакомление литературой происходило, в основном, на языке оригинала. Раньше у казахов, частично и у татар, существовала традиция изустной передачи поэтических произведений. Часто исполняли свои сочинения и сами поэты-акыны. Учитывая специфику публики, аудитории, авторы-исполнители создавали различные варианты одного и того же произведения. Например, Бахави (первая половина XIX в.), Акмулла, Маулекай Юмачиков (1834–1910) писали, в основном, на татарском языке. Но с учетом специфики слушателей или читателей аудитории в их произведениях вкраплены слова и формы, присущие казахскому и башкирскому языкам. Аналогичную картину мы иногда видим и в некоторых сочинениях казахоязычных авторов [Например, у Абая (1845–1904), Шакарима (Шахкарима. – 1858–1931) и др.]. К сожалению, при транслитерации арабографичных текстов на кириллицу такие языковые элементы иногда осовременизируются. Например, в издательстве «Ярдан» (г. Семипалатинск) в 1912 году выпущено несколько книг Шакарима: «казакъ айнасы», «Дубровский энгемиси» (поэтический перевод сочинения Пушкина. – Х. М.), «Еңлик – Кебек», «Калкаман – Мамыр» и др. При перепечатке их на современную казахскую графику отдельные буквы, слова, формы изменены. На первых же страницах поэмы «Дубровский», например, написаны үлчәүсез – өлшеусіз, «канча» – канша, “начар...” – нашар, «чыккан» – шыккан [7, 10–11] и др. Между прочим, некоторые башкирские коллеги при транслитерации татароязычных

арабографичных текстов допускают башкиризацию отдельных слов. Даже такие имена как Гали Чокрый, Тажеддин Ялчыгол передаются в форме Сокрой, Ялсыгул].

По утверждению известного книговеда Абрара Каримуллина (1925–2000), возникновение и история казахской печатной книги непосредственно связаны с татарской книгой [8, 102]. Первая казахская книга («Игъланнамә. Кыргыз халкына») появилась в 1831 году в типографии Казанского университета [8, 103]. По приблизительным подсчетам, до Октябрьской революции издавалось 509 казахских книг с 2,5 млн. тиражом [8, 167]. Подавляющее большинство из них выпущено татарскими издателями Казани, Оренбурга, Уфы и др. В частности, 70–80% казанских книг, напечатанных в Казани, выпущены издателем Шамсуддиным Хусаиновым, уроженцем Заказанья. Многие из 509 казахских книг являются переизданиями. Они разнообразны: фольклор, художественные сочинения, религиозные книги, учебно-методическая литература, оригинальные произведения и др. Значительную часть этих книг можно назвать казахскими условно. Среди них есть широко распространенные в мусульманском мире «кисса» «хикаяты», как «Кыйссаи Ибрахим...», «Кыйссаи Шахмаран», «Кыйссаи Зулкарнай», «Кыйссаи Сейфульмулюк» и др. Имеются переводы с татарского: «Сак-Сок», «Магъшукнаме», «Рассказы о 40 везирях», «Кыйссаи Йусуф» Кул Гали, «Джумджума султан» Хисама Кятиба, «Сугыш бәете» («О русско-японской войне»)... Переведен ряд произведений русских писателей. Некоторые из них сделаны с татарского: «Алтын этәч», «Капитан кызы» Пушкина, басни И. Крылова и др. [8, 109–111].

Как уже было сказано, подавляющее большинство казахских дореволюционных книг издано татарами. Учитывая запросы, заказы казахской аудитории они сами подбирали, готовили, если нужно переводили, даже иногда сочиняли произведения. Издание книг, торговля ими преследовали не только просветительские, образовательные цели, но и коммерческие. В этом деле, наряду с «пишущими братьями» (писателями, редакторами, составителями, переводчиками), весьма деятельное участие принимали татарские предприниматели, бизнесмены, особенно те, кто имел торгово-экономические сношения с Казахстаном.

Эти «казахские» книги, как мы уже видели, имеют определенное отношение и к вопросу поставленной в докладе

проблеме. Дело в том, что уже в процессе подготовки издания выпуска и реализации этих книг значительное число татар знакомились с их содержанием, имело достаточно полное представление о них. А ведь среди этих книг, изданных татарами или выпущенных при участии татар, были сочинения нескольких десятков казахских профессиональных поэтов и писателей, как Абай Кунанбаев (сборники 1909, 1916), Сабит Донентаев (1894–1933. «Вак-төяк», 1915), Магжан Жумабаев (1893–1938. «Чулпан», 1912), Шакарима и др. [8, 112–113]. Это – во-первых. Во-вторых, язык значительной части казахских книг смешанный казахско-татарский язык с преобладанием в ту или иную сторону. В язык некоторых текстов казахские слова, формы включены даже как элемент. Например, поэма «Джумджума султан» Хисама Кятиба, изданная в Казане в 1910 году, считается переводом на казахский язык. А фактически ее язык тюрко-татарский, с отдельными элементами и формами казахского языка»[9, 56–57].

Можно с уверенностью сказать, что эти казахские книги были адресованы не только этому народу, но и в той или иной степени и татарским читателям. В них присутствует и переводческое начало. Благодаря таким книгам татары имели определенное представление о словесном искусстве казах.

Кроме казахских книг, татары черпали информацию о литературе братского народа со страниц различных печатных изданий, особенно, начиная с начала XX столетия, из татарских газет и журналов. В частности, в татарском журнале «Шура» часто встречаются материалы на казахскую тематику. Имеются и переводы произведений казахских авторов, например, Миннебая Габидова, Ташина Кыямбикова, Жаңузек Жанибекова и др. Иногда казахские стихи представлены параллельно и на языке оригинала, и в переводе. Например, стихотворение «Весна» («Яз») без указания автора («Шура». – 1909. – № 11. – С. 342–344) [10, 126, 146; 11].

* * *

В дооктябрьский период, несмотря на наличие отдельных переводов, переложений, казахские и татарские читатели знакомились с литературой друг друга на языке оригинала. Эта традиция в той или иной степени продолжается и в первые годы советской власти. Но крупные изменения в общественно-политической и культурной жизни страны создают определенную необходимость в переводах сочинений словесного искусства. Ислам, арабская графика, ориентация на Мусульманский Восток – эти основные факторы, длительное время

объединяющие обе народы, начинают свертываться. Различия в национальных графиках, составленных на основе кириллицы, создали определенные трудности в чтении и восприятии и казахской, и татарской литературы. Многие арабо-персидские, османско-турецкие заимствования, давно уже укоренившиеся в обоих языках, заменяются русскими, европейскими, а также часто национальными словами. У татар уже до Октября были национальные учебные заведения, книгоиздание, театр, наука, периодическая печать, богатая, развитая литература. В Казахстане же эти виды в рамках союзной республики начали бурно развиваться лишь в советское время. В частности, усилиями таких корифеев, как Мухтар Ауэзов (1897–1961), Сабит Муканов (1900–1973), Беимбет Майлин (1894–1939), Сакен Сайфуллин (1894–1939), Габиден Мустафин (1902–1984), Габид Мусрепов (1902–1985), Магжан Жумабаев (1895–1938) и других, казахская литература поднялась на высокий уровень своего развития. Национальная культура татар в советское время, по сравнению с казахской, развивалась медленно. Рамки автономной республики сдерживали раскрытие духовных возможностей татарского народа. Татарстан занимал очень малую территорию, где проживала лишь одна четвертая часть татар, а остальные татары, являющимися коренными народами Поволжья и Приуралья, Западной Сибири, были почти заброшены на произвол судьбы в национально-культурном и образовательном плане.

В Казахстане больше внимания уделяли изучению и пропаганде духовных ценностей других народов. Создано много трудов по исследованию межлитературных, в том числе и казахско-татарских взаимосвязей. Среди них особенно выделяется монография (1976) Беркута Исхакова, содержащая много интересных фактов и сведений о связях наших литератур [12]. В статье Шакира Ибраева творчество Мусы Джалиля рассматривается по отношению к Казахстану [13]. В публикациях Тимергали Нуртазина, Кульбека Ергобека, Куньпия Алпысбаева и других имеются наблюдения о татарском словесном искусстве в плане взаимосвязей с казахской литературой. На казахском языке изданы произведения Г. Тукая, Г. Ибрагимова, М. Джалиля, Н. Исанбета, С. Хакима и некоторых других классиков татарской литературы. Есть и переиздания [Как известно, Гаяз Исхаки (1878–1954), эмигрировавший после Октября из России, считается классиком номер один в татарском словесном искусстве первой половины XX века, последовательный борец за национальные права татарского и других тюркских народов, до сих пор не известен казахским

читателям. Между прочим, он общался с казахами, в том числе алашевцами. Жил некоторое время в Кызыльяре].

Вопросы перевода произведений Абая и некоторых других авторов в советское и постсоветское время в той или иной степени освещены в наших докладах на конференциях в Евразийском университете (Астана. 1. 06. 2015) и государственном университете имени Шакарима (Семипалатинск. 6. 08. 2015), и они опубликованы в сборниках этих вузов [14, 7–12; 15, 10–15]. Поэтому мы здесь коснемся лишь отдельных аспектов этой проблемы.

Список сочинений казахских авторов, переведенных (особенно в форме отдельных книг) на татарский язык не очень большой; но все-таки нашим читателям доведены, в основном, произведения, определяющие магистральный путь развития казахского словесного искусства, его классика.

Абай,— как татарин Тукай, символ, главный акын казахской поэзии. После Октября его проникновенные стихи, знаменитые насихаты («Кара сөз» неоднократно переводились на татарский язык. В 1947, 1981 годах в Казани увидели два сборника произведений Абая [16, 17]. В последней книге размещены 134 стихотворения, 2 поэмы и «Советы назидания». Переводы осуществлялись такими опытными мастерами пера, как Нури Арслан (1912–1991), Махмуд Максуд (1900–1912), Марс Шабаев (1933–2008), Лирон Хамидуллин (1932 г. рожд.) и др. Переводчики средствами татарского языка стремились передать, воссоздать идейно-художественное богатство оригинала. Оба сборника обеспечены предисловиями, написанными М. Максудом и аксакалом татарской поэзии Сибгатом Хакимом (1911–1986), в которых высоко оценивается творчество великого акына и приводятся ценные высказывания об идейно-художественных особенностях Абая, а также о характере перевода его стихотворений. В частности, С. Хаким отмечает, что «в большинстве переводов сохранены абаевский дух, манера его поэтического мышления [16, 6]. Перевод знаменитой эпопеи Мухтара Ауэзова о великом поэте еще более приблизил Абая и казахский народ татарам. Она была переведена Сарвар Адгамовой (1901–1978), опубликована в Казани в 1957, 1960 гг. [17].

Между прочим, почти все произведения казахской литературы переводились с языка оригинала. Этим делом занимались, в основном, в той или иной степени знающие казахский язык, культуру этого народа переводчики. Например, Нури Арслан, Махмуд Хусаин (1923–1993), Ибрагим Салахов (1911–1998) — выходцы из Петропавловска-

Кызыльяра, Кокчетава. С. Адгамова, Л. Хамидуллин, Тауфик Айди (1941–2001) в течение ряда лет жили в местностях (Троицк, Омск, Орск...) граничащих с Казахстаном.

Имеются переводы отдельных произведений Жамбула Жабаева (1846–1945), Ибрая Алтынсарина (1841–1889), Ильяса Жансугурова (1894–1937), Тахира Жарокова (1908–1965), Жубана Мулдагалиева (1920–1988) и других на татарский язык, которые, в основном, печатались на страницах газет и журналов. В доведении произведений казахских авторов до татарского читателя и вообще в изучении и пропаганде словесного искусства этого братского народа уже около полувека плодотворно трудится Л. Хамидуллин. Им переведены, кроме Абая, произведения Анвара Алимжанова [(1930–1993). – «Күкшел таулар итәгендә», «Отрар хатирәсе...»], Саина Муртабекова [(1936–2007) – «Әрем исе»], а также рассказы и повести других авторов.

В первые годы постсоветского периода традиционные взаимосвязи Казахстана с татарами России значительно ослабли. Но в последнем десятилетии они постепенно восстанавливаются, набирают необходимый оборот. Укрепляются не только экономические, но и научно-культурные, в том числе и литературные взаимосвязи. Особенно усилился интерес татарской интеллигенции к творчеству талантливого лирика казахской поэзии Магжана Жумабаева, невинно репрессированного в годы культа личности. Одно за другим печатались его стихотворения в переводе Муддариса Аглымова (1946–2006), Флёры Тархановой [(1947 г. рожд.). Она вообще активно действует в трансплантации казахских авторов на татарский язык). В 2013 году увидел свет сборник стихотворений М. Жумабаева под названием «Жан сүзе», составителем, основным переводчиком и автором предисловия этой книгой является «Народный поэт Татарстана», «Лауреат Госпремии им. Тукая» Радиф Гаташ (1941 г. рожд.) [18]. При личной беседе об этом мастере пера, о переводах его Р. Гаташ сказал следующие слова: «Магжан Жумабаев – очень талантливый, интересный поэт, лирик. Он хорошо владеет общетюркской поэзией, фольклором, в том числе татарским словесным искусством. В его стихах чувствуется определенное влияние творчества Тукая, Дердменда и Сагита Рамиева. Может быть, это – типологическое сходство. Магжан Жумабаев виртуозно владеет различными поэтическими формами и средствами. Что касается процесса перевода, то скажу: его оригинальное поэтическое мышление само по себе захватывает, заставляет сопереживать, сотворить. Хотя

язык М. Жумабаева близок к татарскому литературному языку первой четверти XX века, я не пошел путем буквального перевода, а стремился творчески передать его дух, чувства и мысли...» (Беседа состоялась 14 сентября 2015 г. Она документирована) [Между прочим, Р. Гаташ в своем переводе в 1914 году выпустил сборник стихотворений классика узбекской поэзии Чулпана (1897–1938) под названием «Уйный сазым». В своем содержательном предисловии переводчик рассматривает творчество этого поэта в контексте тюркоязычной поэзии первой трети XX века] [19].

В восьмом номере журнала «Казан утлары» за 2014 г. опубликован перевод повести Тулена Абдикулы (Төлен Әбдикулы) под названием «Акылның канлы яу кыры» (Стр. 23–59). Это сочинение (2002) представлено в форме дневника, записанного человеком, находящемся в психиатрической больнице. По духу и интонации оно созвучно взглядам Достоевского, Кафки, экзистенциалистов, суфиев; адресовано элитным, подготовленным читателям. Доминируют пессимизм, душевное страдание, раздвоение человека. Автор мастерски передает психическое состояние личности, заставляет задуматься о смысле жизни. Переводчик Марсель Галиев (1946 г. рожд. Поэт, прозаик, публицист) так умело передал все тонкости, идейно-художественное богатство оригинала, что даже при чтении забываешь, что это перевод.

Как известно, в 2013 году по решению ТЮРКСОЙ Казань была объявлена столицей культуры тюркского мира. Она с этой задачей успешно справилась. В связи с подготовкой, проведением этого знаменательного события и после него особенно активизировались взаимосвязи тюркоязычных литератур, в том числе и казахско-татарские взаимоотношения. На татарский язык переводились десятки произведений казахских авторов, в первую очередь современных. Они не только остались на страницах газет и журналов, но и начали выпускаться в виде отдельных книг. Одной из таких является сборник стихотворений Нурлан Оразалина (1947 г. рожд.) – одного из ведущих мастеров пера современного казахского словесного искусства, руководителя (уже четверть века!) писательской организации Казахстана, общественного деятеля. Перевод осуществлен «Народным поэтом Татарстана», общественным деятелем Робертом Миннуллиным [20]. В сборнике опубликованы 86 лирических стихотворений, написанных в разные годы. Они довольно-таки полно представляют богатый поэтический мир Н. Оразалина, его размышления, радости и

горечи автора. Переводчик, с одной стороны, стремился сохранить особенности, идейно-художественные ценности оригинала, с другой – приспособил трансплантированный поэтический материал к менталитету, образному мышлению, восприятию татарских читателей.

* * *

Таким образом, перевод казахской литературы на татарский язык является одним из важнейших факторов в межнациональных, межкультурных казахско-татарских взаимосвязях. В результате этнического родства, близости языка, общности религии, графики, схожести литературных традиций, наши народы в течение многих веков, в основном, общались без переводчиков, читали сочинения друг друга на языке оригинала. В последнем столетии начала возникать необходимость перевода. Татарским читателям на родном языке были доведены, как правило, основные, знаковые сочинения разных жанров казахского словесного искусства. Переводами занимались талантливые мастера пера.

Проблема перевода казахской литературы на татарский язык пока изучена очень слабо; подавляющее большинство фактов и сведений, относящихся к данному вопросу, не выявлено, не систематизировано. Требуется конкретное, сопоставительное исследование оригинала с переводными текстами, раскрытие лаборатории процесса перевода.

Наша статья (доклад) является как бы общим взглядом на поставленную проблему, своего рода разведкой в дебри сложного, противоречивого литературно-умственного процесса.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Краткая литературная энциклопедия*. Т. 5. – М.: Советская энциклопедия, 1968. – 976 с.
2. Хатип Миннегулов. *Татарская литература и Восточная классика (Вопросы взаимосвязей и поэтики)*. – Казань: Изд.-во Казанского университета, 1993. – 384 с.
3. Усманов М. А. *Татарские исторические источники XVII–XVIII вв.* – Казань: Изд.-во Казанского университета, 1972. – 223 с.
4. В. Бартольд. *История изучения Востока в Европе и России*. Изд. второе. – Ленинград, 1925. – 318 с.
5. *Воспоминания об И. А. Алтынсарине Н. И. Ильминского*. – Казань: Типография Ключникова, 1891. – 396 с.
6. *Слово о Тукае: Писатели и ученые о татарском народном поэте*. – Казань: Татарское книжное изд.-во, 1986. – 431 с.

7. Шаһкәрім. *Дубровский әңгімесі...*–Алматы: Ғылым ордасы, 2014. – 144 б.
8. *Казакъ телендә басмалар /* Әбрар Кәримуллин. Китап дөньясына сәяхәт. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1979. – 102-129 б.
9. Хатыйп Миннегулов. *Дөньяда сүземез бар...*– Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – 336 б.
10. Раиф Мәрданов. *«Шура» журналы (1908—1912): Әдәбият мәсьәләләре.*– Казан: Рухият, 2001. – 152 б.
11. М. Г. Госманов, Д. Р. Мәрданов. *«Шура» журналының библиографик күрсәткече.*– Казан: Милли китап, 2000. – 264 б.
12. Б. Ыскаков. *Казах-татар әдеби байланысы...*– Алматы: Ғылым, 1976. – 175 б.
13. Шакир Ибраев. *Муса Джалиль и Казахстан/* Муса Джалиль: творчество и подвиг. Взгляд из XXI века. Материалы Международной научной конференции [(Казанский госуниверситет (21 февраля 2006 года)] и юбилейных торжеств, посвященных 100-летию со дня рождения поэта-героя (Составители и научные редакторы проф. Х. Ю. Миннегулов, доц. Н. М. Юсупова / – Казань: Изд.-во КГУ, 2006. – С. 23–25.
14. Х.Ю. Миннегулов. *О казахско-татарских литературных взаимосвязях и о Рымгали Нургали/* Әдәбиеттанудың теориялык, мәселелери және Р. Нургали зерттеулері. Халыкаралык ғылым-теориялык конференция материалдары (3 маусым 2015 жыл). – Астана, 2015. – 363 с.
15. Х. Ю. Миннегулов. *Абай и татарская литература/*Абайдын тугаңына 170 жыл толуына арналган «Абай және әлемдік өркениет» Халыкаралык ғылыми-тәжірибелік конференциясының пленарлық мәжіліс материалдары. – Семей қаласы, 6 тамыз, 2015 жыл. – С. 10-15.
16. Абай. *Шигырьләр һәм поэмалар.*– Казан: Татгосиздат, 1947. – 75 б.
17. Абай. *Шигырьләр һәм поэмалар.* Хикмәтле сүз... – Казан: Татар. кит. нәшр., 1981. – 256 б.
18. М. Ауэзов. *Абай:роман. – 1-2 кисәк.*– Казан: Татар. кит. нәшр., 1960. – 704 б.
19. Мағжан Жомабәев. *Жан сүзе. Шигырьләр.*– Казан: Илһам, 2013. – 96 б.
20. Чулпан. *Уйный сазым. Шигырьләр.* – Казан: Татар. кит. нәшр., 2014. – 111 б.
21. Нурлан Оразалин. *Йолдызлар да еый белә. Шигырьләр.* – Казан: Илһам, 2015. – 160 б.

**АБАЙ ҚҰНАНБАЕВТЫҢ ҚАРА СӨЗДЕРІНІҢ ӨЗБЕК
ТІЛІНДЕГІ АУДАРМА ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ**
TRANSLATION PECULIARITIES OF ABAY KUNANBAYEV'S
“BOOK OF WORDS” IN UZBEK LANGUAGE

З. ХАЛМАТОВА*

Түйіндеме

Көркем аударманың негізгі қайнар көзі көркем шығарма және әдебиет болып саналады. Көркем әдебиетті аудару барысында аудармашы көптеген қиыншылықтарға жолығады. Әдебиет мәтіні экспрессивті немесе эмоциональді, эстетикалық ақпарат беретін құрал болғандықтан, оның оқырманға образды-эмоциональді әсер ететін ерекшелігі болуы қажет.

Бұл мақалада қазақ халқының ұлы ақыны Абай Құнанбаевтың қара сөздерінің өзбек тіліндегі аударма ерекшеліктері, оның ішінде лингво-мәдени аспектілері, әдеби стиль болып саналатын теңеу мен эпитеттердің аударылу ерекшеліктері қарастырылған.

Кілтті сөздер: Теңеу, көркем шығарма, көркем аударма, аударма ерекшеліктері.

Summary

The art of translation is considered to be the main source of art and literature. Fiction translation, the translator will meet with many difficulties. The text of the literature expressive or emotional and aesthetic information is a tool that should be a distinctive image and emotional impact on the reader.

In this article has given the translation features of the great Kazakh poet Abay Kunanbayev's "Book of Words" in Uzbek language, including the level of lingual-cultural aspects and provided translation features of epithets in literary style.

Key words: Epithet, art literature, art translation, translation features.

Бүкіл әлем таныған қазақтың ұлы ақыны, жазушысы, қазақ жазба әдебиетінің негізін қалаушы, қазақ халқының алға басуына зор үлес қосқан ойшыл әрі қоғам қайраткері Абай (Ибраһим) Құнанбайұлының (1845-1904) шығармалары қазіргі таңда әлемнің көптеген тілдеріне аударылған.

*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, филология ғылымдарының магистрі. Түркістан-Қазақстан.
International Kazakh-Turkish University named Ahmet Yassawi, Master of Philological sciences.
Turkistan-Kazakhstan. E-mail: ziyoda.khalmatova@gmail.com

Абайдың көркемдік, әлеуметтік гуманистік және дінге көзқарастары терең білінген еңбегі - қара сөздері. Абайдың қара сөздері (Ғақлия) - ұлы ақынның сөз өнеріндегі көркемдік қуатын, философиядағы даналық дүниетанымын даралап көрсететін классикалық стильде жазылған прозалық шығармасы. Жалпы саны қырық бес бөлек шығармадан тұратын Абайдың қара сөздері тақырыбы жағынан бір бағытта жазылмаған, әр алуан. Оның алты-жеті үлгісі қысқа болса, қайсыбіреуі мазмұн, тақырып жағынан өзгешелеу, ауқымды болып келеді. Абай өзінің қара сөздерінде шығарманың ажарына ғана назар аударып қоймай, оның тереңдігіне, логикалық мәніне зер салған [1].

1890 жылдан бастап Абай қара сөздерді жаза бастайды. Бұл кітап Абайдың көп қайрат-жігерін сарқады. Кітапта ХІХ ғасырдағы қазақ феодалдық қоғамының саяси, экономикалық, оқу-ағартушылық, моральдық, салт-дәстүрлік және басқа түрлі жақтарының жағдайы мен мәселелері қамтылған, қазақ тарихы мен қоғамдық өмірін зерттеудің ең алғашқы құжаты, көп кездесе бермейтін әдеби, тарихи материал, әрі Абай өз халқына қалдырған құнды мәдени мұра.

Абайдың қара сөздерінің бірнешеуі ең алғаш 1918 ж. Семейде шыққан "Абай" журналында жарық көрді. Кейіннен, Абайдың қара сөздері орыс, қытай, француз, т.б. көптеген әлем тілдеріне аударылды [1].

Абайдың «Қара сөздері» мен өлеңдерін өзбек тіліне аударған У.Уринбаев қазіргі таңда әлемнің Абай шығармаларының ішіндегі терең ойды түсіну үшін үлкен қызығушылық танытып отырғанын атап көрсетті. У.Уринбаев Абайдың «Қара сөздерін» «Насихат Сузлар» деп аударған [5]. Мұның себебі, Абайдың «Қара сөздері» - терең фәлсафалық, этикалық, эстетикалық, философиялық және психологиялық ойларға толы, тіршілік түйткілдерін дәл болжай білген құнды еңбек. Қара сөздердің басты тақырыбы – адам, жеке тұлға, ал басты мақсаты - адам тәрбиесі. Адамдар үшін еңбек ететін, жан-жақты жетілген адам Абайша айтқанда, «толық адам». Ол «нағыз адам», «толық адам» қандай болу керек деген сұраққа жауап іздейді, әрі қара сөздерінде халқына жанашырлық танытумен қатар, ақыл-насихат береді [4].

Мақалада Абайдың «Қара сөздерін» өзбек тіліне аударған У.Уринбаевтың [5] еңбегі лингво-мәдени аспектілер тұрғысынан, аударма түрлеріне байланысты құрылымдық және семантикалық

ерекшеліктері және сол XIX ғасырлардың соңына тән сөздердің өзбек тіліндегі баламалары мен аудармалары қарастырылған.

Аударма – бір тілде бейнеленген мазмұнды екінші бір тілге әрі дәл әрі толық қайталай бейнелейтін тілдік қимыл. Аударма әрқашанда адамдар, қауымдар, халықтар арасындағы тәжірибе алмасудың дәнекері. Аударма сөз – әдебиет, публицистика ғылымдарының ажырамас бір бөлігі. Әрі халықты рухани жағынан дамытудың күшті құралы. Аударма халықтың мәдени өмірінің бір саласы, халықтар арасындағы үзілмейтін үрдістің бірі [3].

Көркем аударма – әдеби шығарманың бір тілден екінші тілге аударылған нұсқасы, көркем әдебиеттің бір саласы. Орта ғасырлардан бастап қазақ әдебиетінде де шығыста бұрыннан белгілі бір сюжетті арқау ете отырып шығарма жазу дәстүрі болған. Шынайы аударма қалай да түпнұсқаға сәйкес болуы шарт. Көркем аударма түпнұсқаға мағынасы қаншалық жақын келетініне қарай дәлме-дәл аударма, еркін аударма, сәйкес аударма деп бөлінеді. Көркем аудармада - әдеби шығарма бастан аяқ сөзбе-сөз тәржімаланбайды, сөздердің мағынасын, көркемдік қуатын және бейнелік әсерін неғұрлым толық жеткізу мақсат етіледі [7].

Абайдың «Қара сөздерінің» өзбек тіліндегі аудармасында ең алдымен мақал-мәтелдердің өзбек тіліндегі баламасын қарастыратын болсақ, туыстас тілдер арасындағы аударма болғандықтан ұқсастықтарының басым болуы, түпнұсқадағы мақалдың қаншалықты жақын келетіндігінен дәлме-дәл аударылған. Мысалы, Абай 3-ші қара сөзінде «Би екеу болса, дау төртеу болады» деген мақалының өзбек тіліндегі баламасы «Бий иккита бұлса, дов-жанжал тұртта бұлади» деп дәлме-дәл аударылған. «Түстік өмірің болса, күндік мал жи» мақалының өзбек тіліндегі баламасы «Ярим кунлик умринг қолса, бир кунлик озик ғамла»; «Өзінде жоқ болса, әкең де жат» мақалы «Ўзингда бұлмаса, отанг хам бегона»; «Мал – адамның бауыр еті» - «Мол-дунё – одамнинг жон-жигари»; «Малдының беті – жарық, малсыздың беті – шарық» - «Моли кўпнинг юзи ёруғ, молсизниг юзи шувут»; «Ер азығы мен бөрі азығы жолда» - «Эр озиғи билан, бўри озиғи йўлда»; «Ердің малы елді, еріккенде қолда» - «Йигит моли елида, истаганда кўлида»; «Берген перде бұзар» - «Бировдан мол олиш уятсизлик»; «Алаған қолым береген» - «Олган кўлим - қайтарар»; «Мал тапқан ердің жазығы жоқ» - «Мол топкан йигитнинг ёмонлиги бұлмас»; «Байдан үмітсіз – құдайдан үмітсіз» - «Бойдан умид қилмаган – худодан умид

қилмас»; «Қарның ашса, қаралы үйге шап» - «Оч қолсанг таъзия бўлган уйга чоп» деп көрсетілген [5-ші қара сөз] [5].

Абай 6-шы қара сөзінде: «Өнер алды – бірлік, ырыс алды – тірлік» деген мақалды мысалға келтірген. Мұны өзбек тіліне аудармашы былай аударған: «Хунар тотувликта, бахтли хаёт мехнатда». Бұл мақалдың өзбек тіліндегі баламалары тура келмейтін болғандықтан аудармашы мақалдың мән-мағынасын өзіндік стилін қолдана отырып түсіндірген [4].

Абай иман, сенім туралы айтқан 13-ші қара сөзінде: «Қылыш үстінде серт жоқ» мақалын баламасын аудармашы өзбек тілінде «Эгилган бошни қилич кесмас» деп қолданған. Яғни, Алла тағаланың кешпес кінәсі жоқ деген мағынаны білдіреді. «Ырыс баққан дау бақпас» деген мақалын «Бахти юришган даъво қилмас», яғни парасатты адам әрқашан да дау-жанжалдан аулақ болады деген мағынаны береді [22-ші қара сөз].

Абай сол кездерде қолданылатын кейбір мақалдарға да сын көзбен қараған. Олардың адамгершілікке, жақсылыққа алып бармайтынын атап көрсеткен. Мысалы, 29-шы қара сөзінде «Жарлы болсаң, арлы болма...» мақалының өзбекше баламасы «Камбағал бўлсанг, уятсиз бўл». Бұл мақал туралы Абай: «...Ардан кеткен соң, тірі болып жүрген құрысын...» дейді. «Қалауын тапса, қар жанады» - «Қаловини топсанг, қор ёнади», бұл туралы Абай: «...қалауын табамын деп жүріп қорлықпенен өмір өткізгенше, малды не жерден сұрау керек, не аққан терден сұрау керек қой...». «Атың шықпаса, жер өрте» мақалында Абай: «...жер өртеп шығарған атыңның несі мұрат?...». Бұл мақалды аудармашы өз стилін қолдана отырып, «Ном қолдирай десанг, шахарга ўт қўй» деп ашып түсіндірген [5].

«Алтын көрсе, періште жолдан таяды» мақалын аудармашы «Олтин кўрса, фаришта хам йўлдан озади» деп дәл баламасын көрсеткен. Бұл мақалдың бірнеше түрік тілдес елдердің тілдік қолданысында бары рас. Алайда, Абай бұл мақалға «...Періште алтынды не қылсын, өзінің көрсеқызар сұмдығын қостағалы айтқаны...» деп, адамның нәпсісін тыя алмайтындығы туралы айтады.

«Ата-анадан мал тәтті, алтынды үйден жан тәтті» мақалын «Ота-онадан мол азиз, олтин уйдан жон азиз» деп аударған. Қазіргі таңда бұл мақал мүлдем қолданыста жоқ, алайда сол кездерде жиі қолданылған. Бұл мақалға Абайдың 29-шы қара сөзінде: «...Ата-анасынан мал тәтті көрінетұғын антұрғанның тәтті дерлік не жаны бар. Бұлардың бәрінен де қымбат ата-анасын малға сатпақ ең арсыздың ісі

емес пе? Ата-ана шамасы келсе, михнаттанып мал жиса да, дүниелік жиса да, артымда балаларыма қалсын дейді. Ол ата-ананы малға сатқан соң, құдайға дұшпандық іс емес пе? Осындай білместікпенен айтылған сөздеріне бек сақ болу керек» делінген.

39-шы қара сөзіндегі: «Қой асығын қолыңа ал, қолайыңа жақса, сақа қой» мақалының өзбек тіліндегі баламасын аудармашы: «Ошиғингни улоқтир, олчи тушса, хожатингга ярат» деп аударған. Ал, «Бас-басыңа би болса, манар тауға сыймассың, басалқаңыз бар болса, жанған отқа күймессің» мақалының аудармасын «Хар ким ўз бошига бий бўлса, баланд тоққа сиғмайсан, бошлиғинг бўлса, ёнган ўтка куймайсан» деп көрсеткен. Бұл жерде аудармашы өзіндік стилін қолдана отырып, оқырманға мақалдың мағынасын жеткізу үшін ашып түсіндіреді.

Қазақ мақалдарының көпшілігі тек өзіне тән ерекшеліктері болғандықтан, аударма тіліндегі баламалары болмайды, сондықтан да аудармашылар аудару аясында еркін аударма қолданады, кейде мақалдың мән-мағынасын ашып, аударма тіліне сай келістіріп аударады. Кейде мақалдарды жай ғана сөйлемдермен негізгі ойды түсіндіріп аударады [2].

Абай «Қара сөздерінде» қоғам мүшелерінің мінез-құлқы мен өзара қарым-қатынасын, психологиясы жөніндегі тұжырымдарының түйінін, өмір тәжірибесінен жинақталған философиялық ойлардың ұтқыр да ұтымды, жатық та көркем көрінісін тек қана мақал-мәтелдермен емес, сонымен қатар тұрақты тіркестермен жеткізген. Мысалы, «...жер ортасы жасқа келдік...» тіркесінің өзбек тіліндегі аудармасы «кексайдим» яғни *қартаю* деген мағынаны береді. Кейде қартаю мағынасын беретін «бір аяғы жерде, бір аяғы көрде» немесе «жасы барып қалу» тіркестері қолданылады [1-ші қара сөз]. Адам баласының қорқынышын немесе ұялуын білдіретін тіркесті Абай 5-ші қара сөзінде «...жерге ене жаздау...» десе, аудармашы оның өзбек тіліндегі баламасын «ер чизиб турарди...» деп жеткізген. Сонымен қатар *ұялу* мағынасын білдіретін «бетінен оты шықты, беті қызарды» тіркестері де өзбек тілінде дәл сол баламалармен сипатталады.

Абай 7-ші қара сөзінде «...тәннің құмарлары болмаса, тән жанға қонақ бола алмайды...» деген. Өзбекше аудармасы «...жисмининг хохиши бўлмаса, тана жон үчун ором беролмайди...». Бұл жерде адамның *ішу*, *жеу*, *ұйықтау* сияқты тәннің құмарынсыз тән жан әсерін бере алмайды деген мағынаны білдіреді.

«...жанды тэнге бас ұрғыздық...» аудармасы «...жонимизни танамизга тобе қилдик...», яғни *жанымызды денемізге* бағындырдық деген мағынаны береді [7-ші қара сөз].

«...аяғын алып келіп мақтанға орналастырғанша...» тіркесінің аудармасы «...хаммасини изга тушириб бұлгунча...», *барлық тірлікті өз орнына, өз қалпына келтіргенше* деген мағынаны білдіреді. «...қой жүнді қоңыршалар...» аудармасы «...құйдек ювош бечоралар...», *қойдай жуас, «қоңыршалар» бейшаралар* мағынасын білдіреді [8-ші қара сөз].

«...өзің қаруың қайтарлық қартаюға жетемісің...» аудармасы «ўзинг бировнинг қўлига қарам бўлар кексалик даражасига ета оласанми...», бұл жерде «қаруың қайтарлық» күш-қуатың кететін, қартаятын жасқа жетуге кепіл бар ма, жоқ па? Осы мағынада сипатталған тіркес болып табылады [9-шы қара сөз].

Кейбір тұрақты сөз тіркестердің туыстас тілдерде де баламалары бірдей болғандығын байқауға болады. Мысалы «*қасқыр жүректі*» тіркесінің өзбекше баламасы «*бўри юракли*», яғни батыл мағынасын білдіреді. «*Жастығы тозбастай*» сөзінің өзбек тіліндегі баламасы «*ёстиги тўзмай*», яғни *күш-қуаты кетпеген* немесе *ескірмеген* мағынасын білдіреді [14-ші қара сөз].

15-ші қара сөзінде «*ақылдың көзін байлап*» сөз тіркесінің аудармасы «*ақлдан оздириб*», яғни ақылдан азған адам туралы айтылған. «*Табанының топырағы көзге сүртерлік*» аудармасы «*оёгини чангини көзга суришига арзигулик*», яғни қасиетті, құрметті мағынасын білдіреді [17-ші қара сөз].

“Біреуі атын, киімін «айран ішерім» деп, солардың арқасында сыпайы, жұғымды жігіт атанбаққа, өзінен ілгерілерге елеулі болып...” дегендегі «*айран ішерім*» тіркесі «*уст бошини бозорга солгудек мақтаб*», өтіріктен мақтау деген мағынаны береді [18-ші қара сөз]. «*көкірек көзің ашылады*» - өзбекше баламасы «*кўзи очилади*», дүниеге деген көз қарасы өзгеру, шындықты үйрену [25-ші қара сөз]. «*өз сүретімен ішке жайгастырып алады*» аудармасы «*уз аслидек ичига жойлаб олади*», яғни қалай болса дәл сол күйінде қабылдау деген мағына береді [32-ші қара сөз]. «*Өтірікке сүттей ұйып*» аудармасы «*ғийбат сузга ериб*», өсекке сену, сөзге еру мағынасын білдіреді [40-шы қара сөз]. «*Етінен өткен, сүйегіне жеткен*» аудармасы «*суягига синган*», ауру немесе әдет, сіңіп қалу мағынасын береді [41-ші қара сөз].

Халматова З. Абай Құнанбаев қарасөздерінің өзбек тіліндегі аударма...

Абай өзінің қара сөздеріндегі мақал-мәтел болсын, тұрақты тіркестер болсын тек қана қолданып қоймай, оқырманға түсінікті болуы үшін олардың мән-мағыналарын ашып отырды. Сонымен қатар, Абайдың қара сөздерінде араб, парсы сөздері көп қолданылған:

№	Түпнұсқа	Қазіргі қазақша	Өзбекше аудармасы
1	ләкин	бірақ	лекин
2	уа	және	ва
3	михнат	еңбек	мехнат
4	хүзур	бақ-береке	хузур
5	бахас	тартысу	бахслашмоқ
6	хушідшілік	қызығушылық	хусумат
7	хирслану	артықша беріліп кету	ортиқча беріліб кетіш
8	мұлахаза	ойлау-толғау	мулохаза
9	мұхафаза	берік ұстау	мухофаза
10	ядкар	мұра	ёдгор
11	һәмишә	әрқашан	хамиша
12	һәм	әрі	хам
13	хаят	өмір	хаёт
14	һаммасы	барлығы	хаммаси
15	бірлән	менен, бірге	билан

XIX ғасырдың II жартысы қазақ қауымының әлеуметтік-экономикалық, саяси және мәдени өміріндегі түбегейлі өзгерістермен сипатталады. Сол себепті, орыс үкіметінің қазақ еліне енгізген өзгерістеріне байланысты, көптеген орыс терминдері қолданыла бастады. Абайдың шығармашылық кезеңін біз Абай дәуірі деп атаймыз. Сондықтан да *округ, болыс, право нормалары, реформа, уезной начальник, военный губернатор, образование, назначение* деген орыстың сөздерін Абай өз шығармаларында қолданған [4]. Ал, өзбек тіліндегі аудармасында бұл сөздердің өзбекше баламасы қолданылған. Алайда оқырманға нақты әрі түсінікті тілмен жеткізілген.

Қорыта келгенде, Абай қара сөздерін сол уақыттағы араб, парсы тілдерінің және түркі тіліндегі дәстүрлерді қолданып жазған. Мұның бірден бір себебі Абайдың жастайынан Науаи, Физули, Фирдоуси, Сағди, Қожа Хафиз тәрізді ұлы классиктердің шығармаларына және Нәсими, тіпті XVIII ғасырдағы Осман түріктерінің Нәдим, Бақи сынды ақын-жазушылардың шырқау шыңына жеткізген көркем

шығармаларын үлкен қызығушылықпен үйренуі, оларды басқа да тілдерге аударуы түркі тілдерінің терең мәдениетін таратуда үлкен үлес қосты. Алайда, түркі халықтарының тілдік және мәдени өркениетінің тамыры тереңдігін сезген Батыс миссионерлері осы халықтарды отарлап алуды жөн санап, ең әуелі істі экспедициялық зерттеулерден бастады. Кеңестік кезеңдегі орыстандыру бағытында атқарылған жұмыстар нәтижесінде түркі тілдерінің ортақ жазу кеңістігі бұзылып, араб жазуы арқылы ұғынысып, хат алмасып келген түркі халықтары орыс тілінсіз бірін-бірі ұға алмайтын жағдайға жетті. Түркі халықтарының тілдік құрамындағы шет тілдік сөздер орыс тілінің заңдылығымен бірге еніп, осы тілді тұтынушылардың өз тілін ұмытып, орысша таза сөйлеуіне, соның салдарынан әлеуметтік ұлтшілік ыдырауға алып келді. Бүгінгі таңда қазақ, өзбек, қырғыз, әзірбайжан, алтай, башқұрт, татар, ұйғыр, т.б. түркітілдес халықтардың өз ана тілдерінде сөйлейтін және орыстілді болып бөлінуін кеңестік кезеңде жүргізілген тіл саясатының салдары деп айтуға болады.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Абай Құнанбайұлы. *Шығармаларының екі томдық толық жинағы* /ең алғашқы түпнұсқасы 1940 жылы шыққан./ 2 т.- Алматы, «Жазушы», 2005.
2. Әуезов М. *Көркем аударманың кейбір теориялық мәселелері* // Қазақ әдебиеті, 1955.
3. Гаччиладзе Г. *Художественный перевод и литературные взаимосвязи.* –М.: Советский писатель, 1980.
4. *Абай.* /Қара сөз = Книга слов/ ең алғаш 1918 ж. Семейде "Абай" журналында жарық көрді/, Семей, Международный клуб Абая, 2001. - 264 б.
5. Уринбаев У. *Абай /Насихат Сузлар/.* - Алматы, «Жазушы», 2006. –160 б.
6. Ысмағұлов Ж. *Абай: ақындық тағылымы.* - Алматы, Ғылым, 1994.- 280 б.
7. Федоров А. *Основы общей теории перевода.* – М.: Советский писатель, 1972.

УДК 821.512.157: 398.5

**АУТЕНТИЧНАЯ ЗАПИСЬ ЯКУТСКОГО ЭПОСА И
ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ**
AUTHENTIC RECORDING OF YAKUT EPIC AND PROBLEMS OF
CONSERVATION

В.В. ИЛЛАРИОНОВ*

Резюме

Настоящая статья посвящена истории фонозаписи якутского эпоса – олонхо. Фиксация олонхо с применением технических средств отражает живое исполнение сказителей. Якутская фольклористика с начала первых попыток записи олонхо на фонограф до современных аудиовизуальных средств накопила немалый опыт фиксации живых голосов носителей и хранителей эпических текстов, что открывает возможность для изучения сказительского искусства олонхосутов.

Ключевые слова: Олонхо, сказитель, фиксация, якутский эпос, фонозапись, аутентичная запись.

Summary

This article is devoted to the history of the Yakut epic phonorecording - olonkho. Fixing olonkho using technical means reflects the live performance of storytellers. Yakut folklore since the beginning of the first attempts to record on the phonograph olonkho to modern audiovisual fixation has accumulated considerable experience of living voices holders and custodians of epic texts, which opens the possibility to study art skazitelskogo olonkhosuts.

Keywords: Olonkho, narrator, fixing, Yakut epic, fonetic record, authentic record.

Со времён акад. А.Ф.Миддендорфа профессиональные фольклористы и любители якутского фольклора на протяжении полутора веков увековечили олонхо путём перевода его в письменный вариант. Политссылный И.А.Худяков, находясь в далекой ссылке в Верхоянье, записал наиболее полные тексты олонхо со слов верхоянских олонхосутов, чему мы посвятили специальную статью [6, 88-91]. Впоследствии, по примеру И.А.Худякова, фиксацией олонхо занимались Э.К.Пекарский, автор знаменитого словаря якутского языка, и уроженец Якутии, первый этнограф и фольклорист В.Н.Васильев, записи которого были опубликованы в «Образцах

* доктор филологических наук, профессор, Северо-Восточный федеральный университет им. М.К.Аммосова, Якутск-Республика Якутия.

Doctor of philological sciences, Professor, North-Eastern Federal University M. K. Ammosov. Yakutsk-Republic of Yakutia.

народной литературы якутов» в трех томах под редакцией самого инициатора записей олонхо Э.К.Пекарского [13,14,15].

В годы советской власти, начиная с записывания эпизодических текстов олонхо, фольклористы Г.У.Эргис, А.А.Саввин, Сэһэн Боло, Г.М.Васильев и внештатные корреспонденты Института языка и культуры стремились как можно более полно и точно записывать олонхо со слов олонхосутов, соблюдая все требования по собиранию фольклорных произведений. Благодаря неустанному стремлению фольклористов и энтузиастов зафиксировано 163 различных записей олонхо, в том числе 127 полных эпических текстов, состоящих в среднем 7-8 поэтических строк [5, 140]. Фольклористы Института ГИ и ПМНС С.Д.Мухоплева [10, 119-127; 11, 112-119; 12, 143-145], А.А.Кузьмина [8, 122-125], А.Н.Данилова [4, 74-76] в своих научных статьях специально ставили проблему записи олонхо в письменном текстовом варианте.

Мы в настоящей статье попытаемся осветить историю фонозаписи якутского эпоса - олонхо, живое бытование которого еще можно наблюдать в сказительской практике олонхосутов. Понятно, что, как ни стараться, живое исполнение олонхосута при свете угасающих углей в камельке, его мимику, жесты, энергию, экспрессивность, впечатляющие слушателей, можно наиболее полно и точно зафиксировать только посредством технических средств (магнитофон, видеокамера).

Как известно из научной литературы, первый опыт увековечения живого исполнения олонхо на фонографе был сделан ещё в дореволюционные годы в далёком Колымском округе. Этномузыковед Э.Е.Алексеев, изучив путевой дневник участника Джезуповой экспедиции Музея американской естественной истории, этнографа В.И.Иехельсона, выяснил, что в начале 1902 года в поселке Родчево им на фонограф записано четыре тойука-песнь из олонхо «Ого Тулаайах» Ивана Петрова, и перевёл эти фонозаписи (инв. № 1234-1237), хранящиеся в фоноархиве Института русской литературы РАН (Пушкинский дом), на ноты [3, 51].

От среднеколымского олонхосута Федора Винокурова политссылный Ян Строжецкий записал его олонхо «Эр Соготох», при этом местный учитель Н.Н.Берёзкин перевёл для него этот текст. А.В.Мигалкин привёз копии записей олонхо на фонографе из фоноархива Пушкинского дома и опубликовал о том интересную статью в журнале «Илин» [9, 16-21]. Примечательно, что язык этого

олонхо даёт нам представление о речи колымских якутов того времени и состояние олонхо того периода. Песнь богатыря перед дорогой полностью раскрывает его цели, преследуемые в долгом путешествии. Ян Строжецкий в письме к Д.Н.Анучину, предложившему ему записывать образцы устных народных произведений на фонограф, так охарактеризовал олонхосу: «Я не мог найти певца, у которого были сильный голос и умение петь: пока нашел такого якута, на опыты испортил несколько валиков... Я познакомился с Федором Винокуровым. Он отличный сказочник, и я записал несколько его песен», - о чём упоминает А.В.Мигалкин [9, 19]. Таким образом, записи олонхо на фонограф В.И. Иехельсоном и Яном Строжецким являются первыми образцами увековечения живого голоса в аутентичном исполнении. Наша первейшая задача – посредством современных технических средств восстановить эти живые голоса олонхосутов и вывести в научный оборот.

Перед Великой Отечественной войной композиторы Н.И. Пейко, И.А. Штейман записали на фонограф, сопроводили нотами и музыковедческой статьёй, затем опубликовали исполнение олонхосутов Н.И.Степанова-Ноорой, Г.Е. Слободчикова из Мегино-Кангаласского улуса. Собранный ими материал позднее композитор Г.А. Григорян и музыковед, доктор искусствоведения Э.Е.Алексеев использовали в своих научных трудах, высказали своё мнение о мелодике песенной части олонхо [7, 9-10].

После Великой Отечественной войны проводилась запись богатого репертуара, живых голосов прославленных народных певцов С.А. Зверева, У.Г. Нохсорова, Л.Н. Турнина в студии консерватории имени П.И. Чайковского. В студийных условиях было записано, как Устин Нохсоров поёт песнь-тойук разных персонажей на разные мотивы специально для молодых артистов, которые были заняты в музыкальной драме, затем опере по олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». Позднее эта запись была перезаписана на грампластинку и распространена как канон исполнения песней-тойук из олонхо на радость любителям музыки. Манера исполнения Устина Нохсорова, имевшая последователей, ныне стала традиционной. Изучивший напевы олонхо Э.А. Алексеев отметил преобладание исполнения песен олонхо по-нохсоровски [1, 193].

Конечно, в то время полная запись исполнения олонхо не удавалась с технической стороны. Музыковеды интересовались мотивом, музыкальностью тойуков-песнь из олонхо, использовали их в

своих научных трудах. Вербальная сторона олонхо оставалась вне внимания. А фольклористы, как нами подмечено выше, ограничивались записями текстов олонхо.

В конце пятидесятих годов прошлого века магнитофонное записывание живых голосов талантливых исполнителей прочно вошло в обиход фольклористов. Музыковеды, фольклористы, в том числе отдельные энтузиасты, стали широко пользоваться приёмом магнитофонной записи. Так, этномузыковед, доктор искусствоведения, профессор Э.Е.Алексеев с первых дней своей трудовой и научной деятельности по сегодняшний день пользуется аудиовизуальным методом фиксирования фольклорных текстов. Собранные на протяжении многих лет свои магнитофонные и видеозаписи он сдал в фоноархив института Мировой музыки Гарвардского университета и открыл сайт в интернете для их распространения. Оттуда видно, что Э.Е.Алексеев с 1958 года начал увековечивать живое исполнение талантливых олонхосутов А.Г.Агапова (Амгинский), Е.П.Яковлева (Кангаласский), Д. Баяканова (Чурапча), В.Д.Егорова (Нюрбинский), М.Г.Сорова (Таттинский), А.П.Амвросьева (Сунтарский), П.П.Ядрихинского, В.Н.Попова (Намский), В.О.Каратаева (Вилуйский). Впоследствии музыковед вспоминал: «Мне довелось в 1958 году записывать от А.Г.Агапова (село Амга) в течение восьми часов сокращенный вариант двухвечернего олонхо «Алтан Сабарай бухатыр»- вариант, содержащий сорок песенных эпизодов» [1, 10]. Он, как музыковед, обращает своё внимание больше на разнообразие мотивов песен олонхо и использует их в качестве примера в своих научных трудах.

Из якутских фольклористов первые шаги в фиксировании живого исполнения олонхосутов на магнитофонной ленте сделал Н.В.Емельянов. Он записал на магнитофон начало олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» И.Г.Теплоухова-Тимофеева. Позднее, А.П.Решетникова в своей музыковедческой статье, опубликованной к выпуску олонхо «Кыыс Дэбэлийэ» в серии «Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока» написала: «При фонозаписи (фонды Якутского радио) выдающийся олонхосут сократил текст, но сумел в сокращенном варианте (при расшифровке составившем 83 стихотворные строки) передать основное содержание записанного от него аналогичного раздела (в публикации 99 стихотворных строк) и изложить суть сюжетного конфликта всего олонхо» [16,44].

В последующем фольклористы П.Е.Ефремов, Н.В.Емельянов приняли личное участие в записи на магнитофон живого исполнения долганских и эсеевских олонхосутов с начала до конца работы. Фольклорист П.Н.Дмитриев записал на магнитофон олонхо Н.И.Степанова-Ноорой «Кюн Эрили», П.П.Ядрихинского-Бэдьээлэ «Дьырыбына Дьырылыатта», В.Н.Попова «Юелэн Кыырдыт», С.Г.Алексеева «Дьэбириэлдьин Бэргэн», К.Л.Федорова «Кюн Тэгиэримэн» и выпустил их отдельными изданиями. Эти магнитофонные записи, к сожалению, хранятся в его домашнем архиве.

В фонотеке сектора якутского фольклора ИГИ и ПМНС хранятся полные и отрывочные записи олонхо, записанные посредством технических средств живого исполнения олонхосутов начиная с шестидесятых годов прошлого века. Среди них записанные нами полностью олонхо «Богатырь Ого Дуолан» М.З.Мартынова, «Богатырь Уол Дугуй» Е.И.Кардашевского, «Могучий Эр Соготох» В.О.Каратаева, «Элитэр Бэргэн», «Кемюс Мекюлюкээн старик, Элгээн Иэйэхсит старуха», «Хаан Илбистээн» Д.А.Томской. Нами проведена немалая работа по расшифровке, переводу в письменный вариант магнитофонных текстов и их печатному изданию.

Олонхо «Могучий Эр Соготох» вилуйского олонхосута В.О.Каратаева записано нами на магнитофон трижды. Первая запись на магнитофон описания приключений Модун Эр Соготоха до женитьбы и его возвращения домой была произведена полностью совместно с фольклористом В.П.Еремеевым в октябре 1975 года, переведена в письменный вариант и сдана в архив. В 1982 году это же олонхо с целью его издания отдельной книгой в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» было перезаписано вторично. Для этого организовали выступление олонхосута перед живой аудиторией в Вилуйском краеведческом музее имени П.Х.Староватова. Чтоб поддержать, подзадорить олонхосута пригласили алгысчыта, тойуксута, певца, кузнеца И.Ф.Захаров-Кылыадыкы, директора музея, фольклориста-собиранителя Е.М.Николаева и супругов Протопоповых, которые раньше уже слышали исполнение аутентичных олонхосутов. Они должны были заинтересованными возгласами подбодрить олонхосута. Таким образом, создали эпическую среду, нацелив большое внимание на магнитофонную запись живого исполнения олонхосута. И правда, получилось намного лучше, чем в первый раз. Пользовались

поочередно двумя магнитофонами, прерываясь лишь во время кратковременного отдыха олонхосута. Помню, как в студенческие годы на одном магнитофоне впервые записывал олонхо от М.З.Мартынова. В то время встретил немало проблем и получил замечание от олонхосута из-за того, что по окончании магнитной ленты вынужден был каждый раз прерывать работу, и, думая, что пожилой человек нуждается в отдыхе, делал паузы, чем вызывал недовольство олонхосута, который только набрал темп. Позднее, набравшись кое-какого опыта, понял, что олонхосуты каждое описание сказывают безостановочно на одном дыхании, и при этом запрещается их прерывать. Д.А.Томская говорила, что перерыв делается только тогда, когда богатырь айыы выезжает на срединную землю. Поэтому поочередная запись на двух магнитофонах не отвлекает олонхосута, не прерывает ритма сказывания, в точности фиксирует его исполнение. Активный интерес слушателей тоже имеет немалое значение для исполнения олонхо. Второе исполнение В.О.Каратаева получилось наиболее полным, удачным. Из его разговора со слушателями стало ясно, что он сам весьма доволен своим исполнением. Таким образом, была засвидетельствована непосредственная живая связь олонхосута с аудиторией. Этот разговор мной также записан на магнитофон и включён при расшифровке.

Третья запись исполнения олонхо В.О.Каратаевым была произведена в 1986 году участниками Комплексной фольклорной экспедиции (рук. А.Б.Соктоев) Ю.И.Шейкиным и М.Л.Дыдик на высококачественном профессиональном магнитофоне в студийных условиях. Песни-тойуки в записи звучат превосходно, но, как заметили Э.Е.Алексеев и Н.Н.Николаева: «...по целому ряду причин в чисто исполнительском отношении новая запись заметно уступала прежней» [2, 43]. Поэтому для издания олонхо В.О.Каратаева «Модун Эр Соготох» в серии мы выбрали вторую запись. Вторая запись достаточно полно раскрывает живое исполнение олонхосута перед аудиторией [19].

От Е.И.Кардашевского олонхо «Уол Дугуй», от Д.А.Томской - «Ючюгэй Юдьюгюэн, Кусаган Ходжугур» были записаны на магнитофон и переведены в письменный текстовый вариант в точности так, как были исполнены. Кроме того, при их печатном издании в качестве приложения в комплект издания нами включен компактный диск с записью их живого исполнения, что дало возможность одновременного чтения и прослушивания. Наряду с этим нами

написаны вступительные статьи про олонхосутов и их олонхо, сделаны текстологические пояснения к текстам с соблюдением требований научных изданий, сюжеты олонхо даны в переводе на русский язык, Е.С.Сидоровым на русский язык переведено олонхо Д.А.Томской. Музыковеды А.С.Ларионова, А.Д.Татарина, В.С.Никифорова нотировали песни-тойуки в исполнении олонхосутов, написали интересные музыковедческие статьи по поводу их напевов. Таким образом, сделаны первые шаги в деле введения в научный оборот особенностей живого исполнения олонхосутов в наиболее естественной обстановке [17; 18].

Запись исполнения олонхо на видеокамеру якутскими фольклористами начато в девяностых годах прошлого века. Фиксация олонхо В.О.Каратаева «Ого Тулаайах» Э.Е.Алексеевым в студийных условиях в Москве хранится сейчас в фоноархиве Института мировой музыки Гарвардского университета. Фольклористы ИГИ и ПМНС П.Н.Дмитриев, С.Д.Мухоплева, Е.А.Леонтьева записали на видеокамеру и сдали в Архив государственного кинохранилища олонхо уроженца Вилюйского района, проживавшего в с. Батагай Верхоянского улуса олонхосута С.К.Иванова «Хардагастай Бэргэн», Верхоянского олонхосута Д.А.Томской «Күн Күөһэнсэ», «Эрбэгэр Эрчимнээх Элитэр Бэргэн», «Үчүгэй Үөдүгүэйэн, Куһаган Ходьугур», «Бүдүрүйбэт Мүлдү Бөгө», «Кыыс Кылаабынай», «Кулун Куллуштуур», «Куоха Дьааһын». В настоящее время перед нами стоит задача перевода этих видеозаписей в письменный текстовый вариант, расшифровать, нотировать, комплексно исследовать и выпустить в мультиизданиях. Тогда живое исполнение олонхосутов, их песни-тойуки, голос, каждое движение, жесты и мимика, взаимосвязь с аудиторией стали бы наглядно доступны для всех. Сейчас появилось много разных профессиональных технических устройств, различных компьютерных программ, в связи с чем у фольклористов имеются большие возможности фиксирования живого исполнения олонхосутов в полном объеме, реальном формате и хорошем качестве.

Как известно, записи профессиональных операторов, отдельных энтузиастов, фольклористов собраны и хранятся в районных фонотеках районных управлений культуры, фондах Государственного кинохранилища и Национальной вещательной компании Республики Саха. Кроме этого, магнитофонные и видеозаписи энтузиастов фольклора, например, Г.Е.Федорова, Н.Н.Спиридонова (Сунтарский), М. М. Мойтохонова (Верхневилуйский), В.С.Лосотова (Нюрбинский),

И.А.Егорова, П.Д.Титова, Н.Н.Мартынова (г.Якутск), хранятся в частных руках безо всякой документации, даже паспортизации. Необходимо эти записи взять на учёт, составить каталог, сделать научные описания, хранить в подходящих условиях в целях увековечения живого голоса талантливых представителей народа саха, создания доступности для каждого и передачи их будущим поколениям.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев Э.Е. *Проблемы формирования лада (на материале якутской народной песни)*. М.: Музыка, 1976. 288 с.
2. Алексеев Э.Е., Николаева Н.Н. *Образцы якутского песенного фольклора*. Якутск: Кн. изд-во, 1981. 101 с.
3. Алексеев Э.Е. *О музыкальном воплощении олонхо // Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох»*. Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. С.42-58.
4. Данилова А.М. *Олонхосут-импровизатор С.Н. Кириллин как автор самозаписи олонхо // Филологические науки, вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота, 2015. №2 (44): в 2-х ч. Ч. II. С. 74-76.
5. Илларионов В.В., Илларионова Т.В. *Введение в курс «Олонховедение»*. Учебное пособие. Якутск: Бичик, 2009. 48 с.
6. Илларионов В.В. *Традиции верхоянских олонхосутов в записях И.А. Худякова // Филологические науки, вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота, 2014. №12 (42): в 3-х ч. Ч. III. С. 88-91.
7. Кривошапко Г.М. *Музыкальная культура якутского народа*. Якутск: Кн. изд-во, 1982. 184 с.
8. Кузьмина А.А. *С.С. Егоров как автор самозаписи якутского героического эпоса олонхо // Филологические науки, вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота, 2015. №2 (44): в 2-х ч. Ч. II. С. 122-125.
9. Мигалкин А.В. *Санкт-Петербург куоракка баар Россия Наукаларын Академиятын Нуучча литературатын институтун (Пушкин дыэтэ) фонограмма архыыбыгар буюскабай валикка (1902-1903 сс.) уһулан харалла сытар сахалар саналарын туһунан // Илин. Историко-географический, культурологический журнал*. 2012, №4. С.16-21.
10. Мухоплева С.Д. *Самозаписи якутского героического эпоса - олонхо в дореволюционный период // Материалы III Международной научной конференции «Эпический текст: проблемы и перспективы изучения» (ноябрь 2010)*. Пятигорск, Изд-во ПГЛУ, 2010. С.119-127.
11. Мухоплева С.Д. *Типы самозаписей олонхо советского периода (1939-1946 годы) // Северо-восточный гуманитарный вестник*. Якутск, 2011, №2. - С.112-119.
12. Мухоплева С.Д. *Олонхо «Юрюнг Юедюйээн, имеющий трех сестер – красавиц Айыы»: от устного бытования до издания // Филологические науки, вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота, 2015. №2 (44): в 2-х ч. Ч. I. С. 143-145.

Илларионов В. В. Аутентичная запись якутского эпоса и проблемы...

13. *Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским*. СПб.: 1907-1911. 476 с.
14. *Образцы народной литературы якутов, собранные И.А. Худяковым*. СПб.: Вып.1: 1913. 190 с.; Вып.2: 1918. 258 с.
15. *Образцы народной литературы якутов, записанные В.Н. Васильевым*. 1916. 196 с.
16. Решетникова А.П. *Музыка якутских олонхо // Кыыс Дэбиллийэ: Якутский героический эпос*. - Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма, 1993. - С.26 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
17. *Уол Дугуй бухатыыр / (Олонхосут Е.И.Кардашевский; авт. и рук. проекта В.В.Илларионов)*. - Якутск, Медиа-холдинг «Якутия», 2014. 208 с.
18. Томская Д.А. *Үчүгэй Үөдьүгүэйэн, Куһа Бан Ходьугур = Ючюгэй Юдьюгюйэн, Кусаган Ходжугур /Пер. Е.С.Сидоров; сост. В.В.Илларионов, В.С.Никифорова; ред. Н.А.Алексеев*. Якутск: ИГИ и ПМНС СО РАН, 2011. 376 с.
19. *Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох»*. Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. 440 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

**«КОЗЫ КОРПЕШ-БАЯН СУЛУ» - ОБЩЕЕ НАСЛЕДИЕ
ТЮРКСКИХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**
(На материалах устной традиции казахов и саха-якутов)
**«KOZY KORPESH-BAYAN SULU» - THE COMMON HERITAGE OF
THE TURKIC PEOPLES OF CENTRAL ASIA**
(On materials of oral traditions of the Kazakhs and the Sakha-Yakuts)

Ж.О.АРТЫКБАЕВ*

Резюме

Статья посвящена выяснению на примере эпоса «Козы Корпеш-Баян сулу» общих основ духовного наследия тюркских народов. Причин распространения этого эпического сказания на территории Центральной Азии автор связывает с эпохой Великого переселения народов. В статье на основе анализа фольклора казахов и саха доказывается, что сюжеты находящиеся в основе «Козы Корпеш-Баян сулу» связаны с очень древними мировоззренческими представлениями.

Ключевая слова: Эпос, миф, мифологизация, вариант, «Козы корпеш-Баян сулу».

Summary

The article is devoted to clarifying the general principles of spiritual heritage of the Turkic peoples based on an example of the epic "Kozy Korpesh-Bayan Sulu". The author connects the reasons for spread of this epic story in Central Asia with the era of the Migration Period. On the basis of the analysis folklore of Kazakh and Sakha people it is proved that stories being the heart of "Kozy Korpesh-Bayan Sulu" are associated with very early outlook and concepts.

Keywords: Epic, myth, mythology, option, «Kozy Korpesh-Bayan Sulu».

Многие исследователи Центральной Азии называли эпос «Козы корпеш – Баян сулу» вечным и величественным произведением человеческого духа. Ч.Ч.Валиханов писал о том, что «сказка про Кузу-Курпеч и Баян прекрасную существует во всех татарских и монгольских племенах Средней Азии», называл это поэтическое предание наследием «из древнего мира» [1, 285]. Высоко оценивал это эпическое сказание и Г.Н.Потанин: «Любимая повесть, которую знает вся степь от Оренбурга до Зайсана, верх киргизской (казахской-Ж.А.)

* доктор исторических наук, профессор, Евразийский национальный университет им.Л.Н.Гумилева, Астана/Казахстан.
Doctor of historical sciences, Professor, Eurasian national University L.N. Gumilyov. Astana-Kazakhstan. E-mail: socantropology@mail.ru

эпики, это история красавицы Баян сулу, которая влюбилась в бедного пастуха Козы-Корпеша...Сюжет международный, но ни одна народность не сделала его таким выдающимся пунктом в своей эпике, как киргизы (казахи-Ж.А.)» [2, 114]. Академик А.Х.Маргулан, считал, что эпос «Козы корпеш – Баян сулу» является самым древним и самым мощным вариантом казахского эпического творчества [3, 307]. Только перечисление имен исследователей обративших свое внимание на древность, загадочность, одухотворенность этого эпоса заняло бы несколько страниц нашего исследования.

Однако несмотря на столь пристальное внимание к эпосу исследовательская практика еще не дала полноценную расшифровку той информации которая заложена в «Козы корпеш – Баян сулу». На первый взгляд «Козы корпеш – Баян сулу» посвящен несчастной любви «прекрасной Баян к золотоволосому Кузу-Курпеч». Так образно назвал героев поэмы Ч.Валиханов [4, 307]. Большинство исследователей считали ее социально-бытовым эпосом, поскольку в лейтмотиве они видят такие явления как «традиционная брачная поездка, добывание жены, состязание женихов, которые трансформируются в казахской версии в историю любви и борьбы любящих с отцовским произволом, за право любить, за супружеское счастье» [5, 84]. Это точка зрения до сих пор господствует в среде исследователей эпоса и отвлекает нас от поисков исторических реалии связанных с происхождением сюжетов и носителей этой поэмы, выявления причин распространения сюжетов «Козы корпеш-Баян сулу» на огромной территории Центральной Азии. Большинство исследователей на сегодняшний день полагают, что «несмотря на древность сюжета (VIII–X вв.) «Козы Корпеш – Баян Сулу» как романический эпос сложился позже-примерно в XVI-XVII вв» [6, 634]. Мы же склонны считать, что базовые сюжеты и главные герои этого эпического сказания появились в глубокой древности. Одним из свидетельств этого является существование этой поэмы среди саха-якутов, на которое в свое время указывал М. Тынышпаев. Мы не сомневаемся в том, что эпос, столь много переживший на своем веку, любимый многими народами на Евразийском пространстве, притягивавший к себе внимание выдающихся исследователей, несет огромное количество сакральной и исторической информации. Безусловно, мифологические сюжеты поэмы, как яркое проявление сложившихся представлений о богах и сотворении мира, служат для сакрализации определенных общественных установок, для

узаконивания определенного типа верований и поведения кочевников Центральной Азии. Мы исходим из того, что миф - это не первоначальная форма знания, а особый вид мировоззрения, специфическое образное представление о явлениях природы, космической и коллективной жизни. Миф для человека - подлинная действительность, совершенно необходимая категория мысли и жизни. Миф - это представление о мире, не идеальное, но желающее наиболее полно обрисовать его картину.

Мифологию как явление исследовали такие маститые философы, этнологи и культурологи, как К.Леви-Строс, Л.Леви-Брюль, В.Я.Пропп и др. Обращение к этой теме актуально и в наши дни, в связи с теми процессами которые происходят в исторической науке. Многие образы и символы нашей истории обретают в наше время особенные оттенки, краски, находят интерпретации и смысловую нагрузку. Мифологизация – очень живой способ оценки действительности, инструмент, который позволяет сконструировать целостное представление об окружающем мире. Миф и история – родные сестры, но если миф – увлекающаяся, романтическая натура, то история реалистична и прагматична, достижения ее основаны на холодном расчете, поскольку они родные сестры, то у них много общего, схожего. Все созданные человеком исторические концепции мироздания мифологичны по своей сути, так как основаны на известных символах и рассматривают какой-либо взгляд на мир, претендуя на его истинность или абсолютность.

Обычно под мифом принято понимать древние народные сказания о легендарных героях, богах. Устная традиция тюркских народов занимает как бы промежуточное положение между мифом и историей, сочетая в себе романтичность, яркие образы мифа, и конкретные реальные очертания истории. В ней невозможно увидеть глобальные мифы вроде божественного пантеона древнегреческой мифологии. Но отсутствие стройной мифологической конструкции успешно заменяется и восполняется многочисленными сверхестественными, мифологическими элементами, сопровождающих как исторических лиц- героев прошлых времен, так и события. В отображении исторической деятельности прошлого, в особенности для казахского эпоса, характерны некоторые проявления мифологического сознания. Миф в эпосе выступает, как инструмент сакрализации личности. Эта традиция существует вероятно с самых глубин человеческой истории, когда появилась устная традиция

повествования о прошлом. Она с самого начала была нацелена на личность, который является носителем лучших черт своей эпохи. Во всяком случае шежире всегда стремилось создать мощный, колоритный, сакральный образ действующих лиц исторического прошлого. Это характерно как для эпох древности и средневековья, так и для более позднего времени,

На наш взгляд именно в легендарных сюжетах спрятан ключ к разгадке многих вопросов общей древней истории казахов и саха (якуты) Саха (якуты) - самый северный народ тюркской языковой группы, поэтому считается, что именно из-за этой своей изолированности якутский язык является самым близким к древним корням всех тюркских языков. Мы вполне разделяем такое мнение и эта статья в какой то степени подтверждает такие предположения. Есть также мнение, о степном, южном происхождении якутов, об их изначальной принадлежности к миру тюрков-скотоводов Великой степи. Некоторые народные предания, легенды якутов повествуют о прежней родине - прекрасной стране, где «никогда не заходило солнце, месяц был без ущерб, кукушки не переставали куковать, трава не желтела, деревья никогда не валялись, и никуда не улетали стерхи...». И сетуют, что теперь приходится жить в земле «...с валящимся недолговечным лесом, с недолговечными людьми, с поздно рождающимся скотом... жгучим морозом пышущей, трескучим морозом обжигающей, с вечной выюгой и слякотью с отвратительным видом, с пургой и метелью, с плетью из резкого ветра; стране, зачарованной сильным морозом и туманом...». К тому же якуты, единственный из народов Сибири, который до прихода русских, знал тайну гончарного производства, имел довольно развитое железоделательное и кузнечное ремесло. Кузнецы, как и у казахов, среди саха вызвали большое почтение и страх. В отдельных фольклорных сюжетах говорится о письменности, о неких тайнственных знаках которыми владели предки современных саха. Нас в данной статье больше интересуют мифо-исторические параллели обнаруживаемые в фольклоре казахов и саха.

В этом плане для нас своеобразным кладезом знания служит «Словарь якутского языка», составленный Э.К.Пекарским. Нами использованы также публикации В.Ф.Трошанского посвященные языческому прошлому саха. Знаменитая «Эллэйада» Г.В.Ксенофонтова включает предания, представляющие исключительный интерес по той причине, что их мотивы и сюжеты встречаются в фольклоре казахов. В

«Исторических преданиях и рассказах якутов» под редакцией Г.У.Эргиса, есть ряд интересных материалов, особенно имеющих отношение к генеалогии, которых мы использовали в своих публикациях. Рассказ записанный П.Е.Готовцевым, якутом Баянгатайского улуса «Из преданий о жизни якутов до встречи их с русскими» в переводе Э.К.Пекарского также уникален.

Однако ознакомление с многочисленными публикациями по устной традиции якутов обнаруживает все же недостаточное использование потенциала исторических преданий, как источников. На наш взгляд для восстановления исторических событий и прежде всего для решения этногенетических проблем степных народов Евразии необходимо активно обращаться к уникальному наследию. Нерешенность многих вопросов темы, на наш взгляд, объясняется тем, что у истоков народа саха находятся племена когда то обитавшие на территории казахской степи, история которых, прежде всего с источниковедческой точки зрения, еще во многом не ясна.

Попробуем поискать древнееобщее наследие наших предков в лиро-эпической поэме «Козы корпеш – Баян сулу»:

Ведомые им сказания сказители /рекой/разливают,
Сказ заводят с стародавних времен.
В те далекие времена
Прошли по жизни Карабай и бай Сарыбай.

У истинного акына слова лучатся,
Много лет с тех пор миновало,
И Карабай, и Сарыбай ушли,
Оба они от нас далеко в прошлом.

И те, кто много о них сказывали, тоже ушли,
Вот внимательно сказ мой /о них/ послушайте.
Хоть невелик аул был, где Карабай жил,
/А/ девяносто тысяч лошадей у Карабая было.

О них уже не раз сказывали,
С рожденья Бог его богатством /одарил/.
Но хоть девяносто тысяч лошадей /у Карабая/ было
В юрте достойного убранства-утвари не было.

Когда ему восемьдесят три года исполнилось,
Чтобы полюбоваться, /в юрте Карабая/ ребенка не было,
Если же кто спросит о его происхождении,
Старые певцы его туркменом звали.
А Сарыбай из ногая был,
Его род кондыкер-кубаном был.
Богатство да малую семью дать им у Бога прося,
Немногих карашы с собой уведя.
Оба богача от родов своих откочевали
От сородичей насилье потерпев,
В далекую- далекую землю перекочевали.
Здесь от других людей они
Видом своим отличались.
Перекочевали они к Курдыму –устью,
Где кочевали балталы.

На своих девяносто тысяч /лошадей/ не глядя,
Карабай не гнушался охотой.
Раз он охотиться на Шырыш-гору поехал,
Ни на одного зверя, чтобы подстрелить, не наехал.
Только к вечеру едучи,
Лежку марала Карабай заметил.

.....
Таким образом, «охотники встречают жеребую самку марала. Карабай уговаривает Сарыбая застрелить марала. Сарыбай вспомнил что у него жена дома в тягости и ожидает ребенка, но поддавшись на уговоры товарища убивает марала. Бог немедлит наказать его, но перед смертью они с Карабаем (у него жена также была беременна) договариваются и дают клятвы о том, что если у одного из них родится сын, а у другого дочь, посвататься...».

Так начинается одно из самых величественных произведений казахского эпического творчества:

«Сыну Сарыбая дали имя Козы корпеш, а дочери Карабая –Баян сулу. Когда жених стал подрастать, Карабай, чтобы не выдавать свою дочь за сироту, решил откочевать вверх по реке Оленты и в одну ночь скрылся из этих мест. Когда Козы корпешу исполнилось 15 лет он узнал от старухи, которая ткала урмек что у него есть невеста. Он решил спросить у матери, но она долго запиралась, и наконец рассказала о Карабае и его дочери Баян сулу. Несмотря на уговоры

матери он отправился на поиски своей невесты. Мать пыталась остановить его и колдовством появлялась перед ним то в виде волчьей стаи, то в виде змеиной орды. Но парень был непреклонен и тяжелые испытания продолжались и тогда когда он пройдя пустыни и горы оказался в местности Шок терек, недалеко от аула Баян сулу. Для того чтобы скрыть свои намерения он переоделся в мальчика –тазша (по дороге он встретил пастушка-тазша и снял с него его кеб т.е. маску). Некоторое время он пас овец у отца Баян сулу жадного Карабая, но овечка с золотой колечкой на носу, которая была любимой овечкой Баян сулу, увидела золотой хохол (алтын айдар) на голове Козы корпеш и догадавшись что именно он жених, побежала к своей хозяйке с новостью :

-Апеке, что же ты мне дашь на суюншы,
Увидел я своего зятка на сером коне!

Прекрасная Баян не поверила овечке и слегка ударила его по курдюку (по задней части).(От этого сакрального действия отныне овечьи курдюк состоит из двух половинок-Ж.А.). Затем начинается борьба Козы корпеш с могочисленными женихами Баян сулу, и в особенности с Кодар, который был помощником бая и спас его девяносто тысяч лошадей при переходе через безводные пустыни Бетпак дала. За что надеялся получить Баян сулу в жены: «Баян сулу, узнавши о прибытии жениха, посылает к нему прирученного своего воробья, чтобы предупредить его о том, что грозит опасность. Но одна из женщин из лагеря недоброжелателей влюбленных поймала воробья и начала допрашивать его, пытаясь узнать местонахождение Козы Корпеша. Птичка запиралась до тех пор пока у нее все перья были вытереблены. Осыталась только в целости перья на голове. Тогда женщина взялась тереть и голову, птичка не выдержала и словами «шок» померла. Люди догадались, что Козы корпеш находится в местности Шок терек. После чего Кодар отправился на урочище Шок терек и нашел своего врага спящим. Выстрелом из лука Кодар убивает Козы корпеша...» [7, 241-253].

На наш взгляд, в основе сюжетной линии эпоса лежит идея поиска Бога, стремление наших дальних предков понять законы мироздания, и место человека в нем, но вместе с тем в эпосе «Козы корпеш-Баян сулу» представлена самая ранняя история пастушеских народов Евразии и в этом контексте –становление образа жизни, domestикация животных, определение территориальных границ и др. [8, 3-27].

Первым из якутских исследователей вопрос о родстве казахского и якутского вариантов поэмы поставил выдающийся этнограф, основоположник якутской советской литературы, видный государственный и общественный деятель П.А.Ойунский. Он отождествлял персонажей олонхо-прародителей саха Саха Саарын тойона и Сабыйа Баай хотуна – с героями казахского эпоса «КозыКорпеш-Баян Сулу» Сары-беем и Сабыйа Хатуном [9, 78]. Что примечательно, П.А. Ойунский располагал прародину саха "на востоке или в северо-восточном направлении от Аральского моря" т.е. на современной территории Казахстана. По фольклорным источникам, предком саха в некоторых случаях является женщина из племени татар по имени Сайсары или Сахсары. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что в старинных преданиях саха их имя иногда чередуется с названием Саара. Например, в олонхо предком народа «ураанхай-саха» выступает Саха Саарын тойон. Или же первоначальное место, где остановились предки саха на Средней Лене, это озеро Сайсары или Сахсары. Считается, также что Сахсара это древнее название Лены, но нас данный топоним интересует прежде всего в плане созвучия его с Оленты, в низовьях которой жили Карабай и Сарыбай. Вот здесь мы приближаемся к нашей проблеме вплотную, в фольклоре уже появляется этноним «киргиз». В записях Э.Пекарского «Сай-сар жена киргиза Сарыбай-тойона, родом татарка, которая по смерти мужа, с детьми прибыла с юга «на то место, где теперь стоит г.Якутск, около рукава Лены Сайсары»[10, 2 т, стб.2137].

Надо иметь ввиду, что в древолюционной русской историографии было принято называть казахов «киргизами», тогда как самих кыргызов называли «кара киргиз», или еще хуже «дикокламенный киргиз». В литературе по якутам, в том числе в «Словаре якутского языка» Э. Пекарского это правописание также было принято. Современные исследователи проблемы происхождения якутов не знают эти вещи и начинают связывать этногенез якутов с кыргызами.

Следует сказать, что Сары-бай в якутских преданиях считается родоначальником всего «кыргызского» т.е. казахского народа. Этот материал можно подкрепить также данными якутских преданий о том, что один из их родоначальников «Эллэй - выходец из племени кыргызского хана Сарабая". По одним фольклорным данным, предки саха «пришли из страны, находящейся на три тысячи верст южнее того места, где стоит Иркутск. Киргиз Сарабай Тойон и его жена Сайсар,

родом татарка, с детьми своими отправились со своей родины на север. Сарабай Тойон умер в том месте, где ныне стоит Иркутск, а жена его с детьми отправилась дальше и прибыла на то место, где ныне стоит г. Якутск». В записях В.Ф.Трошанского «Сарыбай тойон-имя киргиза, от которого, по одному из преданий, произошли якуты» [11, 13-14]. В статье В.Ф.Трошанского есть небольшое, но очень интересное примечание, где говорится, что есть заметка Николая Прядезникова, одного из ранних представителей якутской интеллигенции, на полях читанной им II главы «Этнографических очерков» В.Л. Приклонского, где одному из предков якутов по имени Эр Эллей приписано «киргизское происхождение из племени хана Харабая» [11, 14]. Получается, что саха знали и почитали не только Сарыбая в качестве первопредка, но и знали имя Карабая, с его девяносто тысячами лошадей.

-Карабай, Сарыбай (в ряде казахских вариантов эпоса-Қарахан, Сарыхан) ключевые персонажи поэмы. В древности понятие «сары» т.е. желтый, светлый, рыжий применялся в основном относительно Запада. Тогда как понятие «кара» т.е. черный, древний, многочисленный, к понятию Восток. Возможно за именами героев эпоса –Карабай- Сарыбай – надо усмотреть сильные противоречия между Востоком и Западом, между силой разума и мощными чувствами. Можно предположить, что это следы дуального экзогамного деления первобытных родов Евразии. Следует также учесть, что «сара» как на казахском, так и на якутском означает «быть светлым, сиять, издавать свет, светить» [10, т.2, стб. 2094].

В отдельных вариантах эпоса происхождение Карабая и Сарыбая связывается с туркменами: «Старые певцы его туркменом звали...». На наш взгляд, здесь применяется обычный эпический прием, вероятно он нужен для того чтобы удревнить события, и применяется в качестве привязки к древности. Сказители, безусловно, знают об огузо-туркменских мифах, которые вошли в субстрат многих эпических сюжетов и поэм казахов.

-Баян сулу –у многих евразийских народов идеал женской красоты, верности, хранительницы семейного очага и т.д. Наиболее древний прототип образа Баян сулу –палеолитические мадонны, находимые во многих стоянках Сибири и Центральной Азии. Корневое слово «бай» применяется в значении богатство, достаток и т.д. «Бай ана» - производное от «бай» - сакральный образ богини Земли и Воды (Ыдық Йер – Су), она покровительница человека, животных и птиц,

растений и др. Мы, историки, обращаем внимание только на социальную составляющую этого слова, тогда как за ней обнаруживается мощная сакральная основа мироздания. Имя «Баян сулу» производное от Байана (Умай ана, Май ана) т.е. Богиня плодородия. Махмуд Кашгари относительно значения «байана» пишет: «это слово в значении бога встречается у племен аргу, которая обитала в местностях от Сайрама до Баласагуна» [12, 152]. В индоевропеистике смысл этого понятия раскрывается при анализе героической терминологии «Вед» и рассматривается несколько по другому: «vaia – обозначает силу, свойственную богам, героям и коням, силу, благодаря которой они побеждают; это также мистическая сила жертвоприношения... Это также сила, которая проявляется в дарах, откуда значения – щедрость, богатство ...» [13, 256-257].

Образ Баян сулу восходит к казахскому Байана и якутскому Байанай, богине удачи на охоте [10, т.3, стб. 3234.]. Следует предположить, что первоначально Байана (Байанай) покровительствовала охотничьим племенам. В наши дни в наиболее полном виде представление о древнем божестве «Бай ана» сохранилось у алтайских телеутов. По их мнению Байана (Пайана) общее название всех небесных богов, глава всего божественного пантеона. В качестве носителя верховной власти в божественном пантеоне Байана называется «Тотай пайана». В то же время алтайцы называют Байана и как «ене йайачы» (т.е. мать творец) и в честь «Ене йайачы» бездетные женщины Алтая совершают поклонения, приносят жертвоприношения и т.д. Если после обрядовых действий женщина забеременеет и родит ребенка, то «про него говорили «ереге пайанадан йайылган бала» т.е. сотворенный верхним божеством ребенок» [14, 233].

В этой связи хотелось бы упомянуть о некоторых ипостасях культа Байана, и прежде всего об образе Кунекей (Күн астындагы Күнекей қыз). Красивая, умная и верная, она, одна из самых любимых героинь казахских сказок, безусловно связана с главной фигурой божественного пантеона народов Евразии-Бай ана. В качестве аргумента этой гипотезы мы хотели бы сослаться на следующий тезис из статьи якутского лингвиста В.Е.Васильева: «Имя Кюбэ (Кюбэй) можно сопоставить с тюрк. куба/коба «сосуд, кубок», «пещера». ...Сосуд ассоциируется с сакральной утробой богини Умай... Следовательно, богиня солнца Кюн Кюбэй является прямой ипостасью... богини Умай» [15, 59].

Этнографические источники доказывают, что образ «байана» широкое распространение получило не только у телеутов, но и у челкарцев, кумандинцев, шорцев, якутов, бурят, калмыков, монголов. В казахском языке понятия «бәйтерек», «бәйшешек», «байғыз», «бәйбише», «бәйтөбет» и др. тесно взаимосвязаны с сакральным значением слова «бай» («байана»). Часто употребляемое слова «баян», означает плодотворный, бережливый, происходит от слова «байана». Так как, этот термин «байана» тесно связан с земельно-водной стихией, то необходимо помнить, что все блага, которые дарует Тенгри необходимо отождествлять с женским плодородием. Этнографические источники уточняют, что у тюрко-монгольских племен Байана, Умай ана, Май ана, ассоциируются с женским божеством.

В казахской среде многие сакральные действия и обряды связанные с поклонением Байана уже забыты, но хорошо сохранились традиции обращения к божеству Байана в горных пещерах. Также как и у алтайцев, к духу Байана у казахов обращаются бездетные женщины. Это обращение как и у алтайцев сопровождается жертвоприношением /овца/, затем с горящей свечкой, сделанной из жира жертвенной овцы женщины перед заходом солнца входят в священную пещеру и совершают обряд очищения огнем. Среди степных казахов до сих пор сохранились традиции посещения священных пещер, обряд жертвоприношения, излечения от болезней, вымаливание ребенка у «Байана».

Еще одним доказательством присутствия у саха культа Байана является сохранившаяся в недрах народной памяти «ойбай», Наряду со словами «туом», «бабат», «бачах», «айыкка», «астык», «буой», ойбуой применяется в качестве слова удивления, восклицания и восхищения. На казахском языке «ойбай» также междометие обозначающее удивление, и также восклицание. Казахское выражение «ой-бай», можно понять только с помощью понятия «Байана». Высказыванием «ойбай» женщины просят или умоляют о помощи Байану, полный вариант выражения «ой-бай-ана». В мусульманстве понятие «ой-бай» связано с нечистой силой, поэтому верующие говорят, «не произноси имя дьявола, очисти язык от скверны». Именно с распространением ислама связано отмирание ранее существовавших языческих традиций. Однако нередко и сейчас можно услышать такие выражения как «Аллаңнан Ойбайым тыныш» т.е. «С Ойбай спокойнее нежели с Аллахом». В древности понятие «Байана» имело широкие географические и этнические границы. Это понятие широкое

распространение получило не только у тюрков, но и у индо-европейских, финно-угорских, семито-хамитских языковых семьях.

Говорят, что в старину у якутов-саха эпос назывался «Хазы (Хоһу) Харбас и Баян солу». Один из якутских краеведов утверждает: «мой дед рассказывал одну сказку Хазы Харбас и Баян Солу, что она начинается свой сюжет в «великой степи» и затрагивая Якутии обзаводится здесь потомками, а когда они Хазы и Баян умерли их младший ушел обратно в «великую степь». И они похоронены около реки Айауус (Аязуз)» [16, 2]. Можно ли доверять такого рода информации дело совести каждого исследователя, к сожалению якутские фольклористы и этнографы не обращались к данной теме. Среди казахов эта тема хотя и достаточно популярна еще со времен М.Тынышпаева, но не получила также научное подкрепление со стороны современных исследователей. Нам хотелось бы поддержать гипотезу одного из основоположников казахской историографии, выдающегося инженера и политического деятеля начала XX века, к тому же мне думается, что приведенные нами материалы в данной статье позволяют сделать некоторые выводы.

М.Тынышпаев полагаясь на исследования Кочнева, Иохельсон впервые в казахской историографии предложил гипотезу о Туркестанском прошлом саха. Его гипотеза была подкреплена рассказом казаха по имени Джаксылык, который в конце XIX века некоторое время прожил среди якутов. М.Тынышпаев пишет следующее «якуты спросили Джаксылыка, не знает ли он что-нибудь о могиле Козы-Корпеша и Баян. Джаксылык был крайне удивлен и сказал, что кладбище их находится в Лепсинском уезде на р.Аязуз. Они сказали, что Козы-Корпеш и Баян-якуты, и что они сами происходят от самых близких родственников Козы Корпеша и Баян (не помню кого из них назвал Джаксылык); они рассказали былинку о Козы-Корпеше и Баян, причем она оказалась очень близкой к киргизской (казахской-Ж.А.) былинке» [17, 81]. Далее М.Тынышпаев отмечает, что Джаксылык был малограмотным и не был из тех, кто являлся живым хранителем преданий, сказаний, «выдумывать такие сложные и с первого взгляда непонятные вещи ему совершенно незачем, да и по развитию своему он не в состоянии».

К сожалению версия М.Тынышпаева, его ссылки на информацию предоставленную Джаксылыком всегда находили массу противников и скептиков. Вышеизложенные нами материалы о стране «Счастливая Сайсара», где обитают потомки киргиза т.е. казаха

Сарабай Тойона и его жены Сайсар, а также представители племени хана Харабая, подтверждают правдивость рассказа Джаксылыка, и следовательно логичность предположения М.Тынышпаева о Среднеазиатском происхождении саха. Мы полагаем, что распространение сюжетов «Козы корпеш – Баян сулу» у центральноазиатских народов связано с Великим переселением народов, передвижениями гуннских племен на запад, юг и север. Этот масштабный процесс привел к смешению новых боевых групп кочевников Центральной Азии и ассимиляции субстратных сакских общин. В результате мы видим симбиозные явления не только в таких сферах жизнедеятельности, как хозяйство, материальная культура, но также и в духовной культуре, отражением которого в первую очередь являются эпические сказания как «Козы корпеш – Баян сулу».

ЛИТЕРАТУРА

1. Валиханов Ч.Ч. *О формах казахской поэзии*//Ч.Ч.Валиханов. Собрание сочинений в пяти томах. т.1. Алма-Ата, 1984. с. 280-286.
2. Потанин Г.Н. *В юрте последнего киргизского царевича (Из поездки в Кокчетавский уезд)* //Г.Н.Потанин. Избранные сочинения в трех томах. т.3. Павлодар,2005. с.89-118.
3. Марғұлан Ә.Х. *Ежелгі жыр – аңыздар*. –Алматы, 1985.
4. Валиханов Ч.Ч. *Дневник поездки на Иссык-куль. 1856 г.* //Ч.Ч.Валиханов. Собрание сочинений в пяти томах. т.1. Алма-Ата, 1984. с. 306-357.
5. Смирнова Н.С. *Казахская народная поэзия*. Алма-Ата, 1967.
6. «Қозы Көрпеш-Баян сулу» - қазақ эпосының шоқтығы. Құраст. М. Жолдасбеков, С. Қасқабасов. Астана, «Фолиант», 2002.
7. *Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина*. Алма-Ата, 1972.
8. Артыкбаев Ж.О. «Козы корпеш-Баян сулу» - идея поиска Бога в эпосе// Среднее Прииртышье в контексте проблем истории Евразийских степей. Павлодар, 2009. с.3-44.
9. Ойунский П.А. *Избранные произведения*. т.2. Якутск, 1975.
10. Пекарский Э.К. *Словарь якутского языка*. т.1-3. М.,1958 г.
11. Трошанский В.Ф. *Эволюция черной веры (шаманства) у якутов*. Казань,1902 (Приложение). (Отд.оттиск из «Ученых записок Казанского университета»).
12. Қашқари Махмуд. *Түрік тілінің сөздігі («Диуани лұғат ит-түрік»)* 3 томдық шығармалар жинағы //Қазақ тіліне аударған, алғы сөзі мен ғылымы түсініктерін жазған А. Егеубай.-Алматы, 1997.
13. Бенвенист Э. *Словарь индоевропейских социальных терминов*.-М., 1995.
14. Потапов Л. П. *Сакральное значение слова «богатый» в Алтае-Саянских тюркских языках* //По этнографическим материалам// Тюркология. –Л., 1986. –С. 230-237.

Аргыкбаев Ж. О. «Козы корпеш-Баян сулу» - общее наследие тюркских...

15. Васильев В.Е. *Древнетюркские истоки шаманизма народа саха* // Алтай – түркі әлемінің алтын бесігі: Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Усть-Каменогорск, 2011. – С. 56–63.
16. Forum-eurasica.ru /index.php /topic /-sakha-iakut/ (Евразийский исторический сервер. История народов Евразии. Тюрки).
17. Тынышпаев М. *Материалы к истории киргиз-казакского народа*. Ташкент, 1925.
18. Приклонский В.Л. *Три года в Якутской области. Этнографические очерки* // Живая старина. Вып. II. 1890. с.27.

ӘОЖ 398.1

KAZAK HANLIĞI DÖNEMİNDE EFSANEVİ JIRAVLAR
THE LEGENDARY ZHYRAU OF KAZAKH KHANATE PERIOD

E.ADILBEKOVA*
A.DENİZ**

Özet

Kazak Hanlığı döneminden günümüze çok az yazılı belge ulaşmıştır. Özellikle edebiyat alanında bu belgelere Fars, Özbek ve Nogay kaynaklarında rastlanmaktadır. Efsanevi Kazak Jıravlarının şiirleri genellikle sözlü olduğu için günümüze çok az yazıya aktarılmıştır. Aynı şekilde jıravların isimleri hakkında da tartışmalar vardır. Bunun en büyük sebebi şiirlerde mahlasın olmaması ve çırakların ustanın şiirlerini kendi şiiriymiş gibi sahiplenmeleridir. Bu çalışma, eski Kazak sözlü edebiyatı ve efsanevi jıravlar hakkındadır.

Anahtar kelimeler: Kazak Hanlığı, Jıravlar, Efsaneler, Sözlü Edebiyat.

Summary

The legendary zhyrau of Kazakh Khanate period of the Kazakh Khanate still has very few written documents. Especially, in the literature this documents observed in the data of Persian, Uzbek and Nogai some of the legendary Kazakh zhyrau's poetry copied out in written for present time as is usually oral. There are disputes about the name of zhyrau like that haven't nickname. This is big problem in poem and they disciples teachers poems uses such as the melody of his poems. This researches about ancient Kazakh oral literature and legendary zhyrau.

Key words: Kazakh Khanate, Zhyrau, Legends, Oral Literature.

Jırav, edebiyat terimi anlamıyla, sözlü edebiyatın eski temsilcilerinden biridir. Şâir tipi olan jıravlar, büyük sosyal konuları ele alan tolğav-jırlarının müellifleri ve icracısıdır. Jırşı olmanın yanında bilge ve kâhindirler. Kaynaklarda 11. yüzyıldan itibaren geçen jırav terimi, 15.-18. yüzyıllarda büyük sanatkâr ve danışman olarak tanınmaya başlar. Jıravın bu özellikleri yanında, siyasî, askerî ve diplomatik işlerde danışmanlık görevi üstlendiği de bilinmektedir. Ancak jırav, son dönemde bütün bu fonksiyonlarını kaybedip, akın-jırşı ve kahramanlık şiirlerini icra eden

*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті,
Түрікфилологиясы кафедрасы доценті, Түрікстан-Қазақстан.

Kazakh-Turkish University named H.A. Yasawi, Turkish Philology Department associate professor
Turkistan-Kazakhstan, adilbek_elmira@yahoo.com

**Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің магистранты,
Филология факультеті, Түрік филологиясы кафедрасы, Түрікстан-Қазақстан.

The postgraduate of International Kazakh-Turkish University named H.A. Yasawi, Philology Faculty,
the Turkish Department, Turkistan-Kazakhstan, akadir.deniz@mail.ru

sanatkârlar için kullanılmaya başlamıştır [1, 98]. Jıravların, ilk zamanlarda ağıt, kelin tüsüru (gelin alma töreni), kız uzatu (kız evlendirme töreni), sırasında söylenen geleneksel pratiklerle ilgili kısa şiirler ile jar jarları söyleyen akınlar olduğunu ve daha geç dönemlerde destan anlatıcısı olarak geleneğe yer aldıkları ifade edilmektedir. Akın tipinin en eski temsilcisi olan jıravlar, toplumun birlik olduğu dönemlerde, mensubu buldukları oymak veya boyun temsilciliğini yapmaktan ziyade bütün toplumun temsilcileridir. Bu temsilci kimliklerinden dolayı hanın çevresinde bulunurlar [2, 402]. Arıkan'a göre Kazak sözlü geleneğinde jır anlatıcılarına jırav ve jırş denilmektedir. Bununla birlikte genel olarak "şair" terimini tam olarak karşılayan yaratıcı, icracı, atışmalara katılan "akın" da jırları icra ettikleri ve düzenledikleri bilinmektedir. Jırav teriminin "jır söyleyen" anlamına geldiği ve etimolojik kökeninin de "ır, yır-jır" sözcüğü ile bağlantılı olduğu görüşü kabul görmüştür. Jır terimi, diğer Türk topluluklarında olduğu gibi genel manada şiir anlamında kullanıldığı gibi "destan" türü de bu terimle karşılanmaktadır ve Kazaklar destana nazaran daha kısa olan tolgav ve terme gibi şiirleri de jır olarak adlandırmaktadırlar. Jırlar, "jır" nazım şekli ve "ölen" nazım şeklinde yaratılıp icra edilmektedir. Jır nazım şekli; nazım birimi belli olmayan, bazen dörtlülere, bentlere bölünmeden zaman zaman anlatı sonuna kadar devam edebilen ve genellikle 7-8' li hece ölçüsüyle oluşturulan, hece sayısı ve kafiye bakımından çok katı kuralları olmayan bir nazım şeklidir. Jır içinde bir konudan veya düşünceden bir başkasına geçinceye kadar alt alta sıralanan dizelerden kurulu bölümler ile geçiş olarak söylenen birkaç dizeden oluşan bölümlere tüydek- tirada denilmektedir [3, 13].

Âbişeva ya göre XV. Yüzyılda jırav terimi ilk kez kullanılmıştır; tam olarak nerede yaşadığı ve öldüğü bilinmeyen Asan Kayğı ilk jırav olarak tanımlanmıştır. 16. Yüzyıl Kazak, Karakalpak ve Nogay topluluk ve edebiyatlarının birlikte yaşadığı devrin jırav devri için altın dönem olduğunu öne süren Âbişeva, ortak zengin kültür ve geniş coğrafyanın bu durumun oluşmasında etkili olduğunu belirtmiştir [4].

İlk jıravlarla ilgili bazı kaynaklar bize yazıtlar vasıtasıyla ulaştıysa da asıl kaynaklar sözlü olarak muhafaza edilmiştir. Bunların çoğu efsane, halk arasında hikâye veya kahramanlık destanı gibi bir folklor eseri niteliğindedir. Bu tür eserlerde tarihi olgulara göre, halkın hayalinin katkısı daha da ağırlıktadır. Yazıya geçirilen kaynakların çoğu efsane şeklinde olmuştur. Örneğin, "Şeceretü'l-Etrak" (Türk Şeceresi) adlı Farsça yazılmış bir kitapta adı geçen Uluğ jırav hakkındaki hadiseyi burada belirtmek yerinde olur. Bu yazıda yer alan hadise, Türk halkları arasında anlatılan

efsane şeklindeki bir eser olsa gerek. Ama hikâye süjesindeki zaman ile yazıya geçirilen zaman arasında (XII-XV) uzun bir mesafe olmadığı için, bu hikâyenin tarihi bilgi niteliği çok değişmeden korunmuş olmalıdır. Burada Cengiz Hanın oğlu Cuci'nin ölümünü Hana anlatan Uluğ Jırav'ın sözü Türk lehçesiyle verilmiştir.

*"Çınar ağacı kökünden devrildi,
Kim kaldırır, ey Hanım.
Deniz dipten bulandı
Kim berraklaştırır, ey Hanım".*

Uluğ Jıravın bu sözü, son dönemlere kadar Kazaklar arasında sözlü olarak da anlatılıyordu. Destan, daha da kapsamlı ve uzun bir destan şeklinde Kırgızlar arasında da iyi muhafaza edilmiştir.

Bu küçük eserden bile onun, jıravlar nazmına benzer yönlerini fark edebilmekteyiz. Birincisi, burada anlatılan düşünce sembollerle verilmiştir. İkincisi, eser somut bir olaya ve sosyal anlam taşıyan meselelere bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Üçüncüsü, jıravların nazım türündeki eserlerinde en çok kullanılan edebi üslup, retorik sorular üzerine kuruludur. Uluğ Jırava ait bu tek eseri, edebiyat tarihi kapsamında ele alma imkânı zayıftır. Üstelik, Uluğ Jıravın hayatı hakkındaki kaynaklar da mevcut değildir. Uluğ Jırav Kazaklar ve Kırgızlar Ketbuğa Jırav ismiyle tanınmaktadır. Büyük bir ihtimal " Uluğ" ismi onun halk arasındaki lakabı veya unvanı olabilir. Fakat Uluğ Jırav küçük tolğavı bile, jırav nâzımının Altınordu döneminde de epeyce geliştiğine işaret etmektedir [5, 163].

Şokan Velihanov, Kazak Hanlığı kurulmadan önceki dönemlerle Janibek Hanın hanlık kurduğu, Kazak ve Nogay halklarının birlikte yaşadıkları dönemi, ölen-jırların altın devri olarak görmüştür. Velihanov, Jiyleneş'nin efsanelerinin ve Nogay dönemi filozofu olarak bilinen Asan Kayğı'nın tolğavlarının Nogay- Kazak devrinde doğduğunu, "15 ve 16. yüzyıllarda hayat süren Dospambet, Şalkiyiz ve Kaztuvgan da Nogay-Kazak döneminin jıravları olarak kabul edilmelidir" [6]. Asan Kayğı, XV. yüzyılın ikinci yarısında, İdil civarında doğmuştur. Asan Kayğı hakkındaki bilgiler, halk arasında yayılmış olan hikâyelerde yer almaktadır. Altınordu Hanlığı zamanında, kalabalık halkın birçok hanlığa bölündüğü dönemde ömrü konaklayacak yer aramakla, geleceği üzerine tahminlerde bulunmakla geçmiştir. Halkının talihi için "koyun üstünde boz turgay kuşu yuvalar" deyip, konaklayacak yer "Verimli toprak" arayarak, hızla koşan develere binip dolaşır. O, görüp tanıdığı yerlerin değerini belirtir, bunun yanında asıl büyük tehlikenin batıdan geleceğini de ifade eder:

*"Bundan sonra türlü türlü zaman olacak,
Zaman azıp, kanun eskiyip kötülecek,
Çamın tepesine balıklar çıkacak,
Çocukların hayatı tamam olacak", –*

şeklinde geleceğe dair tahminlerinin yer aldığı şiirleri de vardır. Kazak Edebiyatında, "kederli zaman" diye adlandırılan devrin, kulaklarda hala nağmesi çınlayan şarkısı Asan Kayğı'nın bu şiiridir. Şu boyunda bağımsız Kazak Hanlığı kurulunca, hanlığın destekçileri, ruhanî güç vericilere dönüştü. Ömrünün son günlerini Sariarka bozkırında geçirdi, Ulıtav'da öldü. Bu dönemin temsilcisi olan jıravların eserlerinde Nogay diline ait özelliklerin oldukça fazla görülmesi bu yüzdendir. K. Ömiraliyev ise daha kesin bir ifade tarzıyla bu jırların Kazak Hanlığının kurulma arifesinde, İdil ve Jayık doğduğunu; daha sonra Kazak halkına katılan boyların bunları yeni sözlü kültür çevresine taşıdıklarını iddia edip bu jırların daha sonraki icralarında eski şekillerine göre birtakım değişikliklerin görüldüğünü; yani Kazaklaşmaya başladıklarını ifade etmektedir [3, 89-90]. Bu olayla ilgili olarak Kazak ve Kırgızlar arasında anlatılan efsanelerden birisi de şöyledir: Av sırasında aksak kulanın peşine düşen Cengiz Han'ın oğlu Cuci Han, atı üzerinden atlar. Kulan sürüsünün aygırı yere düşen Cuci Hanın ezip öldürür. Cuci Han'ın avdan dönmediğini duyan Cengiz Han, oğlunun ölüm haberini getirenlerin kulağına kurşun döktüreceğini söyleyince hiç kimse kötü haberi ona vermeye cesaret edemez. Halk birbirine danışır ve usta bir jıravı bu işle görevlendirirler. Aksak kulan ezgisiyle, estirtiv tarzında ölüm haberini Han'a bildiren jırav dombırasını yere bırakır ve "haberi veren dombıra, kurşun dökecekseniz onun kulağına dökün" der [7].

Kopuz ezginin en önemli unsuru olduğu için Jıravların vazgeçilmezidir. Bir kopuzu ile kısa manzumeler söyleyen aday, kopuz çalmayı ve kopuz eşliğinde destan söylemeyi iyice öğrendikten sonra ustası tarafından sanatını icra edebileceğine kanaat getirilirse, yalnız başına çalıp söylemesine izin verilir. Jıravlarda ölen bir usta jıravın kopuzu çırağa verilir. Bu, jıravın ustasını temsil ve geleneği devam ettirmesi anlamındadır [8]. Jıravlarda ustalık-çıraklık geleneği Anadolu Âşıklık geleneği ile benzerlik taşır.

Türk boylarının sözlü kültür ürünlerinde Ketbuga ve Kıdan Tayşı'ya nazaran adıyla daha çok karşılaşılan diğer bir temsilci Sıpıra jıravdır. Toktamış ile Ediğe zamanında, Mangıstav ile Jayık-Yayık (Ural) boyu civarları ile Saraycık şehrinde yaşadığı sanılmaktadır. Sıpıra jırav, İdil'den Don nehrine kadarki alanda, Aral ile Hazar arasında, Kırım, Kafkasya

bölgelerinde yaşayan Nogay ve Kazaklar arasında efsanevî bir şahsiyettir. Ondan sonra gelen jıravlar onu ustaları olarak kabul etmektedirler. "Er Targın", "Ediğe", "Kırım'ın Kırık Batırı" ve "Toktamış" jırında adı anılan Sıpıra jıravın çok uzun yaşadığına ve pek çok hanın yanında bulunduğu inanılmaktadır. Sıpıra jırav, bazı bilim adamlarının dediğine bakılırsa Er Sayın, Er Kosay, Er Kökşe, Er Targın gibi Nogay dönemi destanlarını ilk terennüm edenler arasındadır. Bu destanlarda Sıpıra jıravın monologları, amavları (ithaf şiirler) ile karşılaşılır. Sıpıra jırav destanlarda uzun yaşayan (180 ile 230 yaş) akıllı, halkın birliğini ve barışı arzulayan, tecrübeli, görmüş geçirmiş bir danışman olarak tasvir edilmektedir. Onun uzun süre yaşadığına inanılmasının halk muhayyile ve düşüncesinin ürünü olduğunu söyleyen Setbaeva, sözlü kültür ürünlerinde, zor zamanlarda doğru yolu gösterebilen, akıl verebilen kişilere halkın genellikle uzun ömür biçtiğini ifade etmektedir. Sıpıra jıravın eserleri günümüze kendi adıyla ulaşmasa da onun tolğavları destanlarda, efsanelerde saklanmıştır [3, 94]. Kazak hanlığının güçlendiği ve komşu ülkelere kendini bağımsız bir devlet olarak tanıtmaya başladığı dönemdeki jıravlar edebiyatı, önceki devirlere nazaran siyasî ve sosyal anlamda daha büyük bir değer kazanmıştır. Bu dönemin jıravları şiirlerinde devlet meselelerini gündeme getirip tartışır ve yöneticilerin olumsuz yönlerini eleştirirlerdi. Bu jıravların en önde gelen temsilcilerinden birisi de Şalkiyiz Tilenşüli'dir. 1420-1430 yılları arasında Astrahan ilinde soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldiği tahmin edilen Kaztuvgan, İdil nehrinin Aktuba ve Bozan kolları arasında yaşayan Türk boyları ve kavimlerinin asker başı, başka bir deyişle yöneticisidir. Büyük şöhret sahibi ve nüfuzlu biri olmasına rağmen 15. yüzyılda Deşt-i Kıpçak'ta patlak veren taht kavgaları sebebiyle Kazak Hanlığına geçmek zorunda kaldığı düşünülmektedir [3, 114].

Altınordu dönemi öncesinde jıravlar nazımının olduğu eski Türk Kağanlığı döneminden beri korunarak, bize ulaşan bazı nazım örnekleri ispatlamaktadır. Türkoloji üzerinde araştırmalar yapan L.Y. Tuguşeva "15-18. Yüzyıllardaki İslam dinindeki Türklerin nazım örneği olan küçük destanlardan da tolğava ait özellikler iyice belli olmaktadır" demektedir.

<i>Bilim öğrenin, ey beyim</i>	<i>Dostu için aziz can</i>
<i>Bilim sana dost olur</i>	<i>Canını kurban eder.</i>
<i>Bilim bilen o kişiye</i>	<i>İyilik dile dostuna</i>
<i>Bir gün devlet kuşu konar.</i>	<i>Ondan da iyilik gelir.</i>

Bu küçük şiir dizesi, jıravlar nâzımına ait özellikler hakkında bilgi verir. Bunlardan jıravlar nazımının kalıplaşarak, gelişmesine temel olan iki faktörün bulunduğunu görmekteyiz. Birincisi, göçebe hayat tarzı ise, ikincisi de İslam dini, özellikle de tasavvufa has dünya görüşüdür. Bu ikisi birleştiği zaman, bunların sentezinden özel bir kültür örneği ortaya çıkmıştır. Bunların en görkemlisi de jıravlar nazımıdır. Bu bahsettiğimiz dönemler sonrasında da halk arasında meşhur olan bazı jıravların hayatı ile eserleri, tarihi belgelerin olmamasından dolayı edebiyat tarihinde incelenememektedir. Bu jıravların hayatı ile üstlendikleri görevler hakkındaki efsane ve rivayetler ile epik destanlarda verilen bilgiler ve bunların tipleri, jıravların toplumsal fonksiyonları ile onların yaratıcılık özelliklerine uymaktadır. Jıravların içinde en tanınmış, Surgıltaulı Sıpıra Jıravın ismi, Kazakların "Er Targın", "Edige" gibi destanlarında geçiyor. Bu destanlarda Sıpıra Jırav, Han ile halkın alt tabakasının ve onun temsilcisi olan kahramanların arasındaki anlaşmazlıkları olumlu yönde sonuçlandıran, zor davaları çözen bir şahıs ve Han'ın yardımcısı olarak da yer almaktadır. Ancak bir tek folklor eserine dayanarak oradaki kahramanları gerçek bir sanat adamı olarak değerlendirme geleneği bilimde olmadığı için Sıpıra Jırav", hayatta olan gerçek bir şahsiyet olarak kabul etmek şimdilik imkânsızdır. Buna rağmen Sıpıra'yı, edebiyat tarihine dâhil ederek, onun ışığında inceleme girişiminde de bulunulmuştur. Örneğin, K. Süyınşaliev'in 1997'de yayımlanan "Kazak Edebiyat Tarihi" isimli ders kitabında Sıpıra Jırav, gerçek bir sanat yaratıcısı olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte Karakalpak araştırmacıları da onu tarihte yaşamış olan, epik eserleri ilk ortaya atan şahıs olarak kabul eder.

"Kırım'ın Kırk Batırı" adlı kahramanlık destanları dizisini anlatan destancı Murın Jırav da bu destanların ilk defa Sıpıra Jırav tarafından ortaya atıldığını belirtmektedir. Halk arasındaki bu tür hikâyeler, onun tarihte yaşayan bir şahıs olduğuna ve Türklerin Kıpçak boyunun epik geleneğinin temelini attığına dair bilgiler vermektedir. M. Mağavin'in "Kopuz Sarını" (Kopuz Melodisi) adlı monografisinde ismi efsaneleşmiş, meşhur bir jırav olan Cuma Kul'dan bahsetmektedir. İsimleri bize bu şekilde, yani efsanevi bir şekilde ulaşan jıravların birkaç eseri, jıravlar nazımının ilk dönemleri hakkındaki bilgi vermesi bakımından da değerlidir [5, 165].

Aktamberdi Jırav, şimdiki güney Kazakistan bölgesindeki Karatav yakınlarında dünyaya geldi. Babası Sarı'nın akrabalarına saygılı olan oğlu, on yaşında şâirlik yoluna girer. Aktamberdi o dönemde Orta Asya hanlıkları arasındaki savaşa katılmış, kahramanlıklar göstermiştir. Söz söyleme ustalığıyla, yol göstericiliği ve kahramanlıkları ile halkın arasında

tanınmıştır. Orta cüzün haysiyetli boy başkanı, yaşlanmış, akıl veren aksakallıya dönüşmüştür. Bu dönem Kazaklar ve Kalmuklar arasındaki savaşın iyice kızıştığı bir dönemdir. Aktamberdi bizzat katıldığı savaşlarda Kazakları düşmana karşı ustaca yönetip teşkilatlandırmış, her cephede başarılı olması ile dikkati çekmiştir. Baskıncı Kalmukları imha ederek, düşmandan boşalttığı Kazak topraklarına halkı yerleştirme işinde büyük çaba harcayan, tarihî şahsiyetlerden biridir. Aktamberdi'nin şiirlerinin konusu; karıştığı toplumsal olayların doğurduğu hayat gerçekleridir. Aktamberdi düşmandan alıp halkını yerleştirdiği yerlerde 93 yaşında vefat etti. Akrabası Abay'ın memleketi, Jürek Jota adlı yere defnedildi, üzerine kümbet yapıldı. Eserleri çeşitli şiir mecmualarında basılmıştır.

Buhar Jırav bu günkü Özbekistan'ın Buhara bölgesi civarında dünyaya gelmiş, Pavlodar bölgesinde, Bayanavıl'da vefat etmiştir. Şâirliğin zirvesine çıkmış, halkın üzüntüsünü dert edinen, hanlığın birliğini öğütleyen, meşhur ve büyük bir ozandır. "Aktaban şubırındı" yıllarında, acil meseleleri halledip, toplumsal meselelerle ilgilenmiştir. Hayatı boyunca Abılay Han'ı ümitle izlemiş, onun halkı yönetişini ve yaptığı seferleri övmüştür. O saray çevresindeki en değerli şâir, akılcı bey olarak tanınmıştır. Şiirlerindeki konular, Kazaklar ve Kalmuklar arasındaki olaylarla ilgilidir. Buhar, Abılay Han'ı övmekle birlikte bazı kötü davranışlarını da acımasızca eleştirmiş, yüzüne vurmuştur. Ozanca sözleriyle Abılay Han'la hesaplaşmıştır. "Ey Abılay, Abılay", "Hana Cevap Vermesen" gibi şiirleri, o devir gerçeklerini derinlemesine anlatır. Buhar, Çin ve Rusya hükümdarlarının sömürge siyasetini şüpheyle izlemiş, tehlikenin nereden geleceğini bildirmiştir. Bu, Asan Kayğı'nın şifreli şiirini çözdüğü anlamına da gelir.

Jiyembet Jırav, Alşın boyuna beylik eden büyük bir aristokrat ailedendir. Gençliğinde, Türkistan'da hanlık kuran Ensegey boyundan Er Esim'in var olma mücadelesinde onun yanında yer almış, barış zamanlarında ise ona en yakın arkadaş olarak ömrünü geçirmiştir. 1620 yılında Oyratlarla yapılan büyük kanlı savaşta zaferin kazanılmasında büyük rol oynadı. Özellikle Esim Han'ın birliğini bozan Taşkent Hanı Dursun'un isyanının bastırılmasında önemli hizmetleri oldu. Küçük cüzün beyi olduğu dönemlerde, merkezdeki hanlığa sırt çevirmeye başlayınca, Esim Han'la, Jiyembet'in arası açıldı. Daha sonra Jiyembet'in küçük kardeşi, Jolımbet Han'ın huzurunda suçlu bulununca, Esim Han ikisini de cezalandırır. Ozan Jiyembet, Kalmuklar'ın soğuk iklimli topraklarına sürülür. Jiyembet'ten bize ulaşan "Uzun Boylu Er Esim" adlı şiirde, ozan, başından geçen olaylar ve hayatıyla ilgili geniş bilgiler de verir.

Ümbetey Jırav Güney Kazakistan bölgesinde, Karatav civarında doğmuş; Akmola bölgesi, Ereymentav vilayetinde vefat etmiş bir Kazak ozanıdır. Ümbetey, ozanlık geleneğinin önemli bir temsilcisidir. Onun ozanlık kabiliyeti, özellikle, joktav (ağıt) türünde açık bir şekilde farkediliyor. Örneğin, "Bögembay Batır'ın Ağıtı" (Bögembay Batır'dı Joktavında), batırın ölümü vesilesiyle yazdıkları Abılay Han'a duyurduğu haykırıştır. Ümbetey'in şiirlerinde görülen eleştirici gözle bakma tutumu, Böke ile Javbasar'ın hatalarını açıkladığı şiirlerinde karşımıza çıkıyor. Halk yöneticilerini, hanı, sultanları halkın faydası için, kötü davranışlarından dolayı eleştirmiş, adil fikirlerini dile getirmiştir.

*Dindar, müslüman çocuğu
İnsanlıktan vazgeçmez,
Sözde müslüman baksana,
Namussuzluktan çekinmez.
Ah ki, bu alışkanlığını
Dürüst bir an yedirmez!*

Ümbetey Jırav'ın babası Tilev, eski halk eserlerini çok iyi bilen, kopuz çalan, halk arasında fikir adamı ve çok bilgili olarak tanınan biridir. Ümbetey, babasından çok şey öğrenip, gençliğinde şiir yazma kabiliyetini geliştirir. Kendisine eski jıravları örnek alan Ümbetey, zaman geçtikçe felsefi didaktik tolğavlara merak duyar. Bununla birlikte kendi çağdaşları olan batırları methederek, halka örnek olarak sunmak da jırav nazımının esas konusuna dönüşür. Bu şiirleri Ümbetey'e büyük şöhret kazandırır [5,186]. Sonuç olarak, Kazak halkının ortaya çıkışı, kaynaşması ve bütünlüğünü koruması yolundaki gelişiminin uzun sürecindeki en önemli hadiselerin başında Kazak edebiyatı gelir. Yazılı kaynaklarda, Ortaçağ'ın son dönemlerinde bu büyük devlet, diğer bir ifadeyle Türk halkları devletleri sisteminde, Orta Asya bölgesinde mühim roller oynayan Kazak Hanlığı sözlü edebiyatı hakkında bilgilere rastlamaktayız. Kazak Hanlığı, XV. yüzyılın ortalarından itibaren XVII. yüzyıla değin az veya çok istikrar göstererek gerçek manada üniter bir siyasi sistem olarak varlığını sürdürmüştür. Jıravlar Kazak Hanlığı dönemindeki siyasi ve kültürel yapısı hakkında bize bazı ipuçları sunmaktadırlar. Bunun için o dönemin Jıravlarına tarihçi gözüyle bakmak yerinde olacaktır.

KAYNAKLAR

1. Ahmetov Z., Şanbayev T. *Edebiyettanu Terminderinin Sözdigi*. Almatı,1996, s. 98.
2. Çetin İ. “Kazakistan Jırşılık Geleneği ve Bir Örnek: Ruslan Ahmetov”, Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı 13, 2003, s. 401-410.
3. Arıkan M. *Başlangıçtan 20. Yüzyıla Kazak Jırav ve Akınları*. Ankara, Yason Yayınevi, 2014, s. 29-90.
4. Âbişeva N. *Jıravlar: Oku Kuralı*. Almatı, Bilim yayınevi, 2007, s. 14.
5. Koç K., İsina A., Korganbayev B. “Kazak Folkloru ve Sovyet Dönemi Öncesi Kazak Edebiyatı”, *Kazak Edebiyatı* 1, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007 s. 163-191.
6. Velihanov Ç. *Sobraniye Soçineniy v 5.ti Tomah*, Alma Ata, 1961, s. 230.
7. Aça M. *Kazak Türklerinin Destanları ve Destancılık Geleneği*. Konya, Kömen Yayınları: 2002, s.73-75.
8. Ergun M. *Kopuz Sarını Kazak Âşık Tarzı Şiir Geleneği Akın ve Jıravlar*. Ankara 2002, s.114-115.

**II. DÜNYA SAVAŞI DÖNEMİNDE YAZILAN GABİT
MÜSİREPOV'UN «QAZAQ SOLDATI» (KAZAK ASKERİ)
ROMANI**

NOVEL "A KAZAKH SOLDIER" WRITTEN BY GABIT MUSIREPOV
DURING THE SECOND WORLD WAR

E.ÖMİRBAYEV*
K.JAMANBAYEVA**

Özet

II. Dünya Savaşı ülkemizin ve onun manevi görünümünde silinmez bir iz bırakmıştır. Savaşın korkunç günleri, özellikle katliama maruz kalanların kaderi ile büyük zorluklar akla gelmektedir. Bu tarihten itibaren günümüze kadar edebiyatta mütemadiyen ses getiren konu II. Dünya Savaşıdır. Savaş dönemindeki Kazak edebiyatının oluşumuna bütün yazarlar katılır. O yazarlardan biri de Gabit Müsirepov'dur. G. Müsirepov'un Qazaq Soldatı (Kazak Askeri) romanı sadece Kazak milli edebiyatının değil bütün Sovyet edebiyatında geniş bir okuyucu kitlesinin dikkatini çekmiştir. Qazaq Soldatı (Kazak Askeri) romanı Kazak edebiyatında İkinci Dünya Savaşı'nı ele alan ilk askerî konuda yazılan romandır. Eserde Sovyet askerlerinin kahramanlığı, halklar dostluğunun gerekliliği ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: II. Dünya Savaşı, Kazak edebiyatı, G. Müsirepov, Qazaq Soldatı (Kazak Askeri) romanı, Sovyet askerleri.

Summary

The Second World War affected to the intangible heritage of our country. When we look back and remember about difficult times during the war, it is told about people's lives who were victims. From that time till today a common theme has been discussed and written in many fictions. And this theme is the Great Patriotic war. Kazakh writers of every ages tried to form and develop kazakh literature during the Second World and Patriotic war. One of those writers was Gabit Musirepov. Novel A Kazakh Soldier by G. Musirepov was considered as a successful fiction not only in Kazakh literature, but also in the Soviet Unions. Novel A Kazakh Soldier is one of the fictions written about war and military sphere. This novel describes bravery of soldiers of the Soviet Unions, friendship and union between nations.

Key words: The Second World War, kazakh literature, novel Kazakh Soldier by G. Musirepov, soldier of Soviet Unions.

*Yrd. Doç. Dr., H.A.Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türkistan/Kazakistan.

Candidate of philology sciences, senior teacher of International Kazakh-Turkish university named H.A.Yasawi, Turkistan-Kazakhstan.E-mail: melb_2001@mail.ru

**Yüksek Lisans Öğrencisi, H.A.Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türkistan/Kazakistan. The postgraduate of International Kazakh-Turkish university named H.A.Yasawi, philology faculty, the Turkish department, Turkistan-Kazakhstan.E-mail: j.kuralai_93@mail.ru

İkinci Dünya Savaşı ülkemizin ve manevi görünümünde silinmez bir iz bırakmıştır. Savaşın korkunç günleri, özellikle katliamamamız kalanlarınkaderi ile büyük zorluklar akla gelmektedir. Bu tarihten itibaren günümüze kadar sanatta, edebiyatta mütemadiyen ses getiren konu II. Dünya Savaşıdır. Eski Sovyetler Birliğinde yaşayan her toplumun zafer için katkısı çok olmuştur. Birçok özverili cesaretin yeri tarihten bellidir. Bu niteliklerin edebiyatta ve sanattaki yansımalarına değinirsek, yeterince zengin olduğu göze çarpar. Çünkü burada her halkın tarihten bu yana gelen fikri, yabancı haksız düşmana olan nefreti bilincine işlemiş gibi görünmekte. Sonuçta bunların hepsi işgalci düşmanı Vatan sınırından kovmaya ve vatanınazat etmeye yönlendirildi. Geçmiş tarihin akıldan hiç silinmeyen, hatıradan çıkmayan bir olay olduğu şüphesiz.

Geçmiş savaşın farkı onun motorize ve mekanize bir savaş olmasıdır. Adam öldürmenin her yolu denenmiş, katliam emeli olan bir savaş olmuştur. Sovyet halklarınınemeli iseelbette, vatani, yurdu düşmandan kurtarmak olmuştur. Hitler Almanya'sınınhedefi, istilacılık, memleketleri ele geçirmek, zenginlikleri soymak, toplulukları kul etmektir [1, 4].

Savaş dönemindeki Kazak edebiyatının oluşumuna bütün yazarlar katılır. S. Mukanov, M. Avezov, G. Müsirepov, G. Mustafin, G. Ormanov, A. Tokmağambetov, A. Tajibayev, J. Husayinov, A. Abişev, M. Hakimjanova bunlardan bazılarıdır. T. Jarokov, J. Sain, A. Sarsenbayev, D. Abilev, A. Jumağaliyev, K. Amanjolov, K. Abdikadırov, K. Bekhojin, B. Bulqışev, B. Momişulu, S. Omarov gibi Kazak yazarları cepheye giderler. Bunlara cephe gazetelerinin sayfalarında çıkan kahramanlık şiirleri ile tanınan yeni gençler S. Mavlenov, H. Ergaliyev, J. Moldağaliyev, S. Seyitov gibi ozanlar katılırlar.

Halk şiirinin vekilleri, Jambıl, Nurpeyis, Bayğanın, Kenen Azirbayev, Şaşubay Koşkarbayev, Nurlıbek Baymuratov, Nartay Bekejanov, Doskey Alimbayev ve diğerleri vatanseverlik havasındaki şiirlerini yazarlar. Kazak yazarları, böylece, tek bir maksada bağlı olarak edebiyatın önüne savaş gerçeğini koymaya çalışırlar. Yazarlarımız eserlerinde Sovyet insanların vatanseverliğini, cephedeki kahramanlıklarını anlatırlar.

20. yüzyıl Kazak-Sovyet edebiyatının önemli yazarlarından biri de Gabit Müsirepov'dur. I. Dünya Savaşı, Bolşevik İhtilali, II. Dünya Savaşı gibi büyük olaylara şahit olan yazar, bu olayların Kazak topraklarındaki yansımalarını edebî bir dille anlatır. Hikâye, povest (basit kurgulu uzun hikâye), oçerk (günlük olayların yaşananlara bağlı kalınarak anlatıldığı hikâye) ve roman gibi edebî türlerde eserler veren Gabit Müsirepov Kazak

diline hakimiyetiyle göz doldurur. Kazak edebî dilinin oluşmasına önemli katkıda bulunan yazar unutulmaya yüz tutmuş Kazak sözlerine kalemiyle yeniden hayat verir, farklı farklı anlamlar ve duygular yükleyerek onları yeni yeni benzetme kalıplarıyla kullanır. Müsirepov, bütün bunları yaparken halkını kömünizm ve sosyalizm yolundaeğitmeyi de ihmal etmez. O, edebiyatı halkı eğitmek amacıyla kullanmıştır. Kazak-Sovyet Cumhuriyeti'nde birçok devlet kademesinde görev yapan yazar, Kazak kültürüne ve diline yaptığı katkılarla ön plana çıkmıştır [2].

Gabit Müsirepov yaşamı boyunca kendi halkını sosyalizm yolundaeğitmeye çalışırken üstün sanat gücü ve Kazak lehçesine hakimiyetiyle göz doldurur. Kaleminden çıkan her kelime tarihin tozlu sayfalarında kaybolmayayüz tutmuş Kazak lehçesine, halk kültürüneve örfüneait unsurları yeniden canlandırır. Ondaki yazmaaşkı Ziraat Enstitüsünde okuduğu dönemde başlar. Otobiyografisinde “Hesapla uğraşıp, deney sahasındaekin ekerken biledüşünmekten kendimi alamadım. Herkes ziraat gruplarına giderken ben edebiyat grubuna yazıldım. Yedi öğrenci, kendini Belinskiy'nin öğrencisi olarak tanıtan yaşlı bir pedagoğdan ücret karşılığında kış boyu ders aldık.” der [5, 13]. Müsirepov ilk hikâyesi olan Tuvlağan Tolqında'yı (Coşan Dalga Üzerinde) 1927 yılında yayımladığında sessizceedebiyat dünyasına girmiştir [7, 127]. Bu dönem Sovyet iktidarının, Kazak zenginlerinin köydeki ve toplumdaki etkisini azaltmak için büyük gayret sarf ettiği dönemdir. Bu amaçla zenginlerin tarlalarını bölmek, mallarınael koymak; ardından işçileri kolektif çalışmayayönlendirmek gibi uygulamalar olmuştur. Sovyet iktidarı bu uygulamaları yaparken yazarlar da halkı bu yöndeğitmeyi ihmal etmemişlerdir. İşteMüsirepov ilk hikâyesi olan Tuvlağan Tolqında ile Sovyet iktidarının halkı eğitme yolundaki stratejisini uygulamıştır.

Sadece Kazak topraklarında değil bütün Sovyet halkı tarafından tanınan usta nesirci, drama yazarı ve çevirmen G. Müsirepov'un sanat yolu diğer yazarlara göre oldukça farklıdır. İlk eserinden son eserine kadar geçen dönemde Müsirepov'un sanatı büyük bir gelişme göstermektedir. Müsirepov'un sanatıyla ilgili altmışlı yıllarda yayımlanan Kazak-Sovyet Edebiyatı Oçerki'nde şöyle denilmektedir: Gabit Müsirepov, Kazak-Sovyet edebiyatının yaşayan temsilcilerinden biri. Edebiyatta altmış yıla yakın emeğinin içinde, onun kaleminden doğan piyeslerin, romanların ve hikâyelerin Sovyet-Kazak medeniyetinde önemli yeri vardır [3, 332].

Müsirepov'un eserleri, temelleri Abay Kunanbayev tarafından atılan Kazak yazılı edebiyatının en önemli eserlerinden sayılmaktadır.Kazak-Sovyet edebiyatında Kazak hikâyesinin, romanının ustalarından söz

edildiğinde edebiyatın birçok türünde eser veren G. Müsirepov'un adının geçmemesi mümkün değildir [2].

Müsirepov, eserlerinde İkinci Dünya Savaşını ve savaşta yaşanan zorlukları ayrıntılı şekilde anlatmıştır. Yazar, eserlerinde hayatta karşılaşılan aksaklıkları, zorlukları komik unsurlarla ve nükteyle anlatmasını bilmiştir. Hayatın yanlış ve kötü yönlerini bu şekilde ironiyle anlatmak, sonradan Müsirepov'un sanatında önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar. Yazarın bu özelliği Qazaq Soldatı (Kazak Askeri) romanında da görülmektedir.

Kazak romanı Sovyet hükümeti döneminde oldukça ilerleme kaydetmiştir. Roman türünün oluşmasında ünlü Kazak yazarlarından ve ozanlarından S. Seyfullin'in, B. Maylin'in, İ. Jansügirov'un, M. Avezov'un, S. Mukanov'un, G. Müstafi'nin etkileri büyüktür. Bunların arasına Müsirepov'un da eklenmesi gerekir. Yazarın Qazaq Soldatı (Kazak Askeri), Oyanğan Ülke (Uyanan Ülke), Jat Qolında (Düşman Elinde) romanları Kazak edebiyatının önemli eserleri arasında sayılır. Bu üç roman da SSCB halkları tarafından bilinmektedir. Qazaq Soldatı (Kazak Askeri) Kazak edebiyatında İkinci Dünya Savaşı'nı ele alan ilk romandır. Eserde Sovyet askerlerinin kahramanlığı, halklar dostluğunun gerekliliği öne sürülmüştür [4, 6].

Eser Kazak edebiyatında Sovyet halkının Hitler Almanyasına karşı yaptığı kahramanlıklarını gösteren hacimli bir eser olarak yer alır. İkinci Dünya Savaşına yönelik Sovyet askerlerinin cephedeki kahramanlıklarını ve cephe gerisinde Kazak halkının canını dişine takarak savaşmasını anlatan büyük eserler savaş yıllarında da savaştan sonraki yıllarda da çok sayıda yazılmıştır. Bu eserlerin içinde Müsirepov'un savaşın son yılı olan 1945 yılında yayımlanan Qazaq Batırı (Kazak Kahramanı) adlı hikâyesinin yeri ayrıdır. Bu hikâyeye edebî yönden, savaşla ilgili unsurları gerçekçi bir dille ele almasıyla, İkinci Dünya Savaşı cephesinde kahramanlık gösteren askerlerin davranışlarının ve karakterlerinin büyük bir ustalıkla tasvir edilmesi yönüyle Kazak nesrinde bir dönüm noktası olmuştur. Eser daha sonra Qazaq Soldatı (Kazak Askeri) romanı olarak karşımıza çıkar. Roman ile hikâyeye arasında üslup ve kalite farkı vardır. Bu iki eser değişik yönlerden karşılaştırıldığında yazarın sanat gelişimini de anlamak mümkündür [5, 54].

G. Müsirepov'un Qazaq Soldatı (Kazak Askeri) romanı Kazak edebiyatındaki askerî konuda yazılan ilk eserlerden biridir. Bu şahane eser sadece Kazak Edebiyatının değil, o dönemdeki SSCB'i için elde etmiş olduğu en kârlı eseri sayılmakla birlikte, okuyucu kitlelerinin beklediği muazzam bir eser olarak ortaya çıkmıştır. Bununla ilgili O. Şarafiddinov: «Қозок солдати» - қозок адабиетіда Улуғ Ватан уруши мавзусида езилган

биринчи йирик эпик асардир. Юксак ғоявий-бадий фазилатларга эга болган бу роман уша йилларда бутун совет адабиетида сезиларли ходиса болди ва қисқа муддатта купгина қардош халқлар тилларига таржима қилинди, чет элларда босилди» diyerek kendi fikrini bildirmiştir. Bundan anlaşıldığı gibi Qazaq Soldatı (Kazak Askeri) romanı az zaman içerisinde yabancı ülkelerdeki okuyucu sayısını arttırmış ve bununla birlikte Kazak Edebiyatını yurt dışınayaymaya ve dünyada Kazak milletiyledebiyatının var olduğunu ispatlayan bir ilk olarak tanılmıştır. Qazaq Soldatı (Kazak Askeri) Rusçaya çevrilip, birkaç defa basılmıştı. Roman ilk defa 1949 yılında Rusça yayımlanmıştır.

Qazaq Soldatı romanı SSCB halkları dillerine çevrildi. Roman 1956 yılında Uygurcaya, 1960 yılında Kırgızcaya, 1962 tarihinde de Özbekçeye tercüme edilip, kitap halinde yayımlanmıştır.

Müsirepov'un Qazaq Soldatı (Kazak Askeri) romanı 1951 yılında Bulgarcaya, 1952 yılında Romenceye, Çekçeye, Slovakçaya ve Fransızcaya da çevrilmiştir. Yazar; eserlerinin ideolojisi, sanat gücü ve öğreticiliği yönüyle dikkatleri çekmiş; bu konuda birçok eleştirmen değerlendirmelerde bulunmuştur. Müsirepov'un sanatı konusunda Sovyet-Kazak edebiyatında da birçok fikir ileri sürülmüş, analizler yapılmıştır.

Qazaq Soldatı (Kazak Askeri) romanı sadece Kazak milli edebiyatının değil bütün Sovyet edebiyatında geniş bir okuyucu kitlesinin dikkatini çekmiştir.

Romanın başlarında Kazak köyünün eski zamanlardaki günlük hayatı, romanın baş kahramanı Kayroş'un doğup büyümesi, yeni hayat tarzıyla tanışan köyün ilk yıllarında yaşanan zorluklar anlatılır. Yeni hayat tarzının getirdiği zorluklardan kurtulmak isteyen Kayroş köyden şehre kaçır. Onun kaçırma sebebi doğup büyüdüğü yerden bıkmaması değil asıl amacı şehirde kendini yetiştirip güçlendikten sonra köye dönerek problemleri çözmeye idealidir. Şehre giden Kayroş'u balalar evi korumasına alır. Burası onu okutur, her yönüyle eğitir. Kayroş burada aldığı eğitimle yetenekli, medeni, hünerli bir kişiliğe bürünür. Kayroş'un gördüğü bu eğitimi birçok fakir çocuk görür. Okumaya gücü yetmeyen pek çok yoksul ve yetim çocuk Sovyet döneminde bu şekilde eğitilmişlerdir. Genç Kayroş'un başından geçen bu olaylarla toplumun bütününde meydana gelen değişiklikler gösterilmiştir.

Kayroş'un başkalarından farkı onun balalar evinde yetişmesidir. Ülkesinin kendisine yaptığı desteği gören Kayroş vatani tehlikeyle karşılaşınca bütün gücüyle savaşıır. Sovyet kültürü terbiyesiyle yetişen Kayroş bulunduğu konumla yetinmez. O sürekli kendini geliştirmek ve

basamak basamak yükselmek ister. Hitler Almanyasının vatanına saldırdığını gören Kayroş kendi isteğiyle cepheye gider. O, sisteme ve düzene dayanan askerliği sosyalist ihtilalden sonra öğrenir. Askerî sistemdeki bu yenilik Kayroş'un cephede yaşadıkları vasıtasıyla ortaya koyulur[5, 60].

Roman, Kazak Sovyet askeri Kayroş'un cephedeki mücadelesi çerçevesinde, II. Dünya Savaşı dönemindeki Sovyet anlayışını yansıtır. Kayroş, II. Dünya Savaşında Sovyet ordusunda Sovyet Vatani'nı canla başla savunan Kazak kökenli Sovyet askerlerinden yalnızca biridir.

Romanın başkahramanının gerçek adı Kayırgali (Kayroş/Kostya) Sartaliyev'dir. Kayırgali, Hazar sınırındaki Guryev'de (şimdiki Atrav) yaşayan sığır çobanı bir çocuktur. Dönem, Kazak bozkırında kolhozlaşma faaliyetlerinin yürütüldüğü bir devirdir (1930'lar). Kayırgali'nin köyünde de kolektif hayata geçilir. Bütün mallar ortak hâle gelir. Kolhoz yönetimi: "Bir buzağı dahi kaybolursa, seni on yıl ahıra kapatırım" dediği için, korkan küçük Kayırgali, evinden kaçır [6, 5]. Kayırgali'nin Kayraktı köyünden çıkıp şehre gelmesiyle kaderi değişir.

Kazak Soldatı romanında kimlik değişimi, öncelikle isim değiştirmekle başlar. Romandaki Kazak kahramanın ismini Rusçalaştırmaya başlamasıyla bu kimlik değişiminin ilk adımı atılmış olur. Öz ailesinin kendine verdiği ismi değiştiren kahraman, adım adım bu süreç sonunda "Sovyet Vatandaşlığı"na geçer. İsim değişikliği, Sovyet vatandaşlığına ilk adımdır. Evinden kaçır şehre gelen romanın başkahramanı Kayırgali'likten Kostya'lığa (Konstantin) bir geçiş yapar. Kayırgali'nin adını şehirde rastladığı kendinden biraz daha büyük bir başka sokak çocuğu Şegen değiştirir:

Şegen benim adımlı "Kadırgali, Kayroş, Kayruşke" diye Rusça-Kazakça bir o yana bir bu yana çevirdi ve: -Senin adın ad değilmiş... Senin gibi bir yalnız kahramana hiç layık değil... Bugünden itibaren Kostya olacaksın! Ogap Molla'dan görmüştüm, şimdi senin adını doğruca koyacağım! diye iki elini kulaklarına götürüp: -Bugünden itibaren senin adın Kostya! Kostya, Kostya, Kostya! dedi, üç defa kulağıma bağırarak[6, 20]. Romanın başında ilk iş olarak adı değişen çocuk kahraman, roman sonunda Sovyet halkına örnek olarak sunulacak tam bir "Sovyet Vatandaşı" kimliğine ulaşır.

Roman kurgusunda, şehre gelir gelmez adı Kostya olarak değiştirilen romanın başkahramanı Kayırgali balalar evine yerleştirilir. Balalar evinde Kostya'nın alışık olmadığı tertemiz odalar, karyola, bembeyaz çarşafklar vardır.

Kostya bunları ilk defa balalar evinde görür. Bütün bunlarla ilk defa karşılaşan Kostya'nın ağızından balalar evi güzel bir mekân olarak tasvir edilir.

Pırıl pırıl tertemiz iki oda. Boyanmış mavi yatak. Altımda üstümde tertemiz beyaz çarşaflar. Bunlar benim hayatımda ilk defa karşılaştığım eşyalar. Neresi olursa olsun her şartta uyumayaalılık olan bedenim bu temizliğe nasıl davranacağını bilemeyip çok zorlandı. Beni yıkayan kadınlar, utanmama bakmadan üstümü başımı köpürtüp:

- Şimdi temiz olacaksın, akıllı olacaksın, iyi olacaksın, dediler [6, 35]. Üstelik balalar evinde, Kostya'nın köyünden farklı olarak elektrik de vardır. Tepede ışıldayarak elektrikli lamba yanıyordu. Bu güne kadar şehrin ışıklarını yalnızca uzaktan görmüştüm, şimdi, işte, yanında oturuyorum. Bizim köye uzaktan el sallayıp, gülümseyen, çağırıp duran şehrin ışığını şimdi, işte, yakından görüyorum. Belki de, ben köyden kaçtığımda bu lambanın ışığı bana yol göstermiştir... Ne var olamaz mı, bu da mümkün... [6, 35-36].

Balalar evinde çalışan personel de son derece ilgili, merhametli, tıpkı bir anne gibi şefkatli olarak tasvir edilir. Sadece fiziksel mekân olarak değil, orada hizmet veren personel bakımından da balalar eviövlür, hoş gösterilir, balalar evine karşı olumlu bir bakış oluşturulur.

Dün benim pek hazzetmediğim Mariya Hoca gerçekten deelli çocuğun âdetaanesi olmuş. Vücudunun şişmanlığına bakmadan, çocukların arasınaçilip bükülüp giriyor. Şişmanlığındaannelere has bir yumuşaklık, merhamet varmış. Bütün çocuklar Mariya Hoca deyip ona seslenmezse âdeta yemekleri boğazlarından geçmezmiş gibi, devamlı bir şeyler sorup, onu rahatsız ediyorlar. O, bundan dolayı hiç üşenmiyor, zorlanmıyor ve tek tek her çocuğun yanına gidip, onları sevip şımartıyor [6, 39].

Qazaq Soldatı (Kazak Askeri) romanında, olayların ustaca kurgulanmasının ve karakterlerin gerçekçi olmasının yanında dil de mükemmeldir. Romanda karakterleri ifadeeden diyaloglar, ruh hâlini belirten monologlar, gerçekçi tabiat tasvirleri çok fazladır. Müsirepov'un sanatının en önemli özelliklerinden biri de benzetme sanatını ustaca kullanmasıdır. Qazaq Soldatı (Kazak Askeri) romanında da Müsirepov'un bu özelliğin en güzel örnekleri mevcuttur [5, 82].

Müsirepov Kazak Askeri romanıyla Sovyet edebiyatında önemli bir yer edinmiştir. Eserde Kazak halkının İkinci Dünya Savaşı'nda gösterdiği cesareti, kahramanlığı ve Sovyet halklarının kardeşliğini mükemmel bir üslupla anlatmıştır. İkinci Dünya Savaşı bittikten sonra yazılan eserde, savaş boyunca hep en ön cephede savaşan Kazak askerlerinin nasıl bir kıyıma uğradığından, yüz binden fazla Kazak'ın cephede öldüğünden hiç bahsetmemiştir.

Sonuç olarak diye biliriz ki, yazılı ve daha çok zengin bir sözlü geleneğin devamı olan 20. yüzyıl Kazak edebiyatı bünyesinde birçok değerli

yazar barındırır. Hem devrin sosyalist ideolojisini savunan edebiyat hem deisyan edebiyatı diyebileceğimiz bu dönemin eserlerinde büyük ızdırapların, ideolojilerin yansımaları edebî bir şekilde karşımıza çıkar. Asırlar boyu birçok toplumsal olayın yaşandığı Kazak toprakları 1917 Bolşevik İhtilali'yle yeni bir döneme girer. Özellikle 19. yüzyıldan itibaren Kazak steplerinde etkisini gösteren kapitalizm sınıf farklılıklarını körüklemiş, toplumda meleke hâline gelen ayrıcalık görme ve sınıflar arasındaki derin uçurum zihinlerde sosyalizm olarak patlamıştır.

Kazak topraklarında sosyalizmin ezip geçtiği Kazak kültürü 1938'lere kadar ona millî ruh verecek birçok taraftar bulduysa da özellikle 1938 yılında Stalin tarafından yapılan kıyımlar sonucunda bir anlamda kör-topal yoluna devam etmiştir. Müsirepov'un eserlerinde geçen kahramanlar hep bir amaca yöneliktir. Mücadeleci, zorluklardan yılmayan, ezene karşı isyan bayrağını çekmecesaretini ve dirayetini gösteren kahramanlar hiçbir zaman hata yapmazlar. Olağanüstü niteliklere sahip olan hikâyeye roman kahramanları her zaman amacına ulaşır. Müsirepov bu yönüyle değerlendirildiğinde katıksız bir sosyalist kimliğine bürünür. Müsirepov her şeye rağmen Kazak kültürüne katkılarından dolayı dikkatedeğer bir yazardır.

KAYNAKLAR

1. *40-50 jäne 60-jıldardağı Kazak Ādebiyeti*. Ujımdıq Jınaq. 2-kitap. Almatı: Ğılım, 1998.
2. www.journals.istanbul.edu.tr
3. *Kazak-Sovyet Ādebiyeti Tarihiniñ Oçerkteri*, Almatı 1960.
4. Bekbergenov M. *Söz Zergeri* (G. Müsirepovtıñ prozalıq şıǵarmaları jaylı oçerk), Jazuşı baspası, Almatı 1967.
5. Bekbergenov M.G. *Müsirepovtıñ Prozası*, Almatı: Ravan, 1990.
6. Müsirepov G. *Qazaq Soldatı*, Kazaktıñ Memlekettik Kórkem Ādebiyet Baspası, Almatı, 1950.
7. Müsirepov G, *Tulaǵan Tolqında*, Qızılorda: Qazaqstan Halıq Şaruasınıñ Ortalıq Keñesiniñ Memleket Baspahanası, 1928.
8. *Gabit Müsirepov jäne älemdik ädebi protsess // Halıqaralıq ǵılımiy-teoriyalıq konferentsiya materiialdarı*. – Almatı: “Ğılım” ǵılımiy baspa ortalıǵı, 2003.
9. Şalabayev B. *Qazaq romanınıñ tuvı men qalıptasu tarihi*. Almatı, «Mektep», 1983.

**ŞAHKERİM'İN DOĞU VE BATI EDEBİYATINDAN KAZAK
EDEBİYATINA YAPTIĞI TERCÜMELERİ**
SHAKARIM'S TRANSLATIONS FROM EASTERN AND WESTERN
LITERATURES INTO KAZAKH LITERATURE

I.NURMAGOMBETOVA*

Özet

Şahkerim Kудayberdiyev Kazak tarihinde insanlık adına hayatı pahasına mücadele veren yüce bir şahsiyettir. Adalet, namus, vicdan uğrunda kendini kurban eden Kazak aydınıdır. Abay'ın kardeşi, öğrencisi olmak ona nasip olmuştur. Abay'ın yolundan giden, fikirlerini devam ettirebilen bir düşünür olan Şahkerim arayış içinde keşfettiği, tanıyıp bildiği yazarları, şairleri Kazak Edebiyatına kazandırmıştır. Şahkerim çeviri konusunda Abay kadar başarılı olduğu için çevirileri kelime kelimesine yapılan bir tercüme olmaktan uzaktır. Kazak halkının estetik anlayışına, dil özelliğine, kendi üslubuna uygun biçimde yönlendirilmiş ve yeniden vücut bulan bu eserler Kazak Edebiyatının zaman geçtikçe değeri artan eserler arasındadır. Şahkerim'in yaptığı tercüme sayesinde Kazak Edebiyatına yeni kelimeler, yeni kavramlar, bazı kelimelere yeni anlamlar kazandırılarak yenilikler yapılmıştır.

Şahkerim her zaman doğruluktan yana idi. Türkçe, Farsça, Rusça gibi öğrendiği diller sayesinde de daha çok bilgi kazanmıştır. Bu bilgiler onun ufkunu genişletmiştir. Yaşamında aradığı bazı soruların cevaplarını da Batı ve Doğu Edebiyatı ediplerinin yapıtlarında bulmuştur. Fuzuli, Nizami, Hafız, Tolstoy, Puşkin gibi sanatçılardan fikir, estetik düşünce, hayat anlayışı bakımından etkilendiği başarılı bir şekilde yapılan çevirilerinde görülmektedir. Kazak Edebiyatında Şahkerim'in Fuzuli'den tercüme ettiği Leyla ve Mecnun hikayesi vardır. Şahkerim çevirileri sırf dilleri bildiği için yapmamıştır. Onun amacı toplumuna Batı ve Doğu klasik eserlerini kazandırarak halkının dünya görüşünü ve estetik anlayışını geliştirmektir.

Anahtar kelimeler: Şahkerim Kудayberdiyev, Doğu ve Batı Edebiyatı, Şahkerim çevirileri, Leyla ve Mecnun hikayesinin Şahkerim nüshası, Hafız, Fuzuli, Nizami, Tolstoy, Puşkin, fabl örnekleri.

Summary

Shakarim is a individual who fought for the sake of goodness in Kazakh literature. He is a Kazakh enlightener who sacrificed himself for justice and conscience. He was great thinker who followed Abai. He attracted all writers and poets whom he knew. Shakarim was a professional translator as Abai. He didn't translate word by word. His works got place in the list of masterpieces in Kazakh literature according to language peculiarities

*Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türk Filolojisi Bölümü Öğretim Görevlisi, Türkistan-Kazakistan.
Akmet Yassawi University, Turkish Philology Department, Senior Teacher, Turkistan-Kazakhstan.
E-mail: janna1978.75@mail.ru

and writing style of his works. New words, notions and new meanings of some words appeared by his translations.

Shakarim always liked novelty. He learnt much in Turkish, Persian and Russian languages. He found answers for his questions in Western and Eastern literature. His interest in Fuzuli, Nizami, Hafiz, Tolstoy, and Pushkin is noticed in his translations. Shakarim translated Fuzuli's "Layla and Mazhnun". His this translation was widely spread all over the world. Kelile and Dimne was also translated by Shakarim. He translated not only because he knew the language. He tried to change people's world outlook by his translations.

Key words: Shakarim Kudaiberdiev, Eastern and western literature, Shakarim's translations, Shakarim's version of Layla and Mazhnun story, Hafiz, Fuzuli, Nizami, Tolstoy, Pushkin, fable.

Giriş

Söz üstatlarımız yalancı dünyanın hep geçici olduğunu söylemişlerdir. Bu dünyadaki makam, malmülk, her şey geçicidir. Muhakkak her toplumda bunu dile getiren edipler vardı. Kazak şairlerinden olan Şahkerim de dünyevi şeylerden uzaklaşmış, kendi evlatlarına, halkına kalp gözüyle görebildiklerini kağıda aktarmış, onlara sır kapılarını açmıştır. Vakti zamanında onun keşfettiği dünya çoğu insanlar için anlaşılmaz, zor, lüzumsuzdu. Çünkü onun için bilgili, hünerli olmak zengin olmaktan daha iyiydi. Ona göre herkes için ölümden sonra da yaşamak elinde olan bir şeydi. Yalnız bunun için hayatı insan gibi yaşamak gerekiyordu. Şair bu yüzden dışlandı. Hani atalarımız "doğruyu söyleyeni dokuz köyden kovarlar" demişlerdi. Kazak halkı onu ne kadar desteklese de siyasi durumlardan dolayı otorite sahipleri kendi otoritelerini cahilce kullanarak onun fikirlerine mani oldular. Kendi döneminde eserlerini okuyucularına sunmakta zorluk çeken şair ancak 1988'de kendisiyle ilgili af kararı çıktıktan sonra halkına ulaşabildi. Eserlerini bir araya toplayarak külliyatını kitaplar halinde yayınlamaya çalışan Kazak aydınları Kazak Edebiyatında "Şahkerimtanu" (Şahkerim eserlerini tanıtmaya, inceleme) çalışmalarını başlatmışlardır.

Şair, yazar, tercüman, bestekar, tarihçi ve düşünür olan Şahkerim Kudaiberdiev, 24 Haziran 1858'de Doğu Kazakistan İli, Abay kasabesindeki Cengizdağ yamacında doğmuştur. Şahkerim'in babası Kudaiberdi Kunanbay'ın birinci hanımı olan Küñke'den doğmuştur. Abay da Kunanbay'ın ikinci hanımı olan Uljan'dan doğmuştur. Şahkerim yedi yaşındayken babası vefat eder. Bundan sonra Şahkerim dedesi Kunanbay ile ağabeyi Abay'ın yanında büyür. Onların elinde huzur içinde ve emniyet altında olur. Daha küçükken zeki olduğunu farkedilen Abay onu şiir yazmaya teşvik eder. Şahkerim'in bir şahsiyet olarak gelişmesinde Abay'ın

payı çok büyüktür. Ona Rusça öğrenmeyi tavsiye eder. İstanbul'a, Medine'ye, Mısır'daki İskender Kütüphanesine gitmesini önerir. Gidecek yerlerde satın alınacak kitaplar sayesinde bilgisini arttıracığına inanır. Gereken masrafları da kendisi karşılayacağını belirtir. Bu teklifini ancak Abay'ın vefatından sonra gerçekleştirebilir. Sadece Mısır'a gidemez. Onun dışında söylediği her yere gider ve ciddi çalışmalara neden olacak kaynaklara ulaşır, bilgisini de geliştirir. İstanbul'da 13 gün kalır, tarihi inceler ve beraberinde çok kitap götürür. Bu yolculuk onun pek çok ulema ile tanışmasına vesile olur. Dönüşünde de Abay'ın dediği gibi onun ufkunu aydınlatacak kitaplarla başbaşa kalarak Doğu şairlerini, Batı düşünürlerini, Yunan feylozoflarını, eski Türk alimlerini tanır. Bu onun hayata olan bakış açısını, dünya görüşünü değiştirir. Bilgi edindikçe olgunlaşır, halkına eserleri sayesinde ulaşabileceğine, böylece onlara dedesinin, babasının, ağabeyinin öğrettiği doğru yolu gösterebileceğine inanır. Eserlerinin anlaşılır olması ve didaktik amaçta yazılması şairin hedefidir. Bu, şair Abay'dan devam edegelen gelenektir. Şahkerim Medine'ye gittiğinde hacca da gider. Kırk yaşına kadar idarecilerden olan şair hacılıktan dönüşünde yavaş yavaş insanlardan uzaklaşmaya başlar. Gördüklerini, yaşadıklarını, hissettiklerini, okuduklarını fikir süzgecinden geçirerek kağıda aktarmaya başlar. Kazak milletinin parlak istikbali için katkıda bulunacak eserler verir. Buna Şahkerim ilmi desek de olur. Çünkü onun eserleri bilgi yüklüdür.

Şahkerim halk taraftarı bir şairdir. Alaşorda Partisi ile olan sıkı ilişkisi bunu gösterir. Hacı olmasına rağmen bir ara siyasete de karışır. Alihan Bökeyhanov'un yanında hem bir parti üyesi, hem de bir edip olarak halk için mücadele verir. Alaşorda Partisi dağıtıldıktan sonra şair kasaba dışındaki küçük Sayat adlı bir yere çekilir ve her şeyden vazgeçerek günlerini yazı yazmakla geçirmeye karar verir. Önceleri yaz gelince yaylaya ailesinin yanına gidip gelen şair hayatının son günlerinde artık yerinden hiç ayrılmaz olur. Kazak halkının başına gelen sürgün, açlık, kıtlık onu çok üzer. Kasten yapılan açlık Kazakların ölümüne neden olur. Hayvancılıkla uğraşan Kazakların elinden hayvanlarını alıkoyduktan sonra onlar ölmeye mahkum olmuşlardı. İtiraz edenleri de göz kırpmadan vuruyorlardı. Bu durumdan kurtulmak için halk Şahkerim'e danışmak için yanına gider. Ama şair elde silah olmayınca bundan kurtulma yolunun olmadığını, halk başkaldırırsa boşuna ölüp gideceğini söyler. Buna rağmen halk başkaldırır ve ateş altında kalır. Şaire "Bunu organize eden ve başlatan Şahkerim" iftirası atılır. 2 Ekim 1931'de Şakpak Dağının yamacındaki Keregetas kırında onu tutuklamaya çalışırken ateş açılır ve şairi bilerek öldürürler. Cesedini ıssız bir yerde bulunan "kurkudık" (kuyu) içine atarlar. Oğlu Ahat

da bundan sonra halk düşmanının oğlu olarak yıllar boyu sürgün edilir. Aradan 30 yıl geçtikten sonra Ahat kuyudan babasının kemiklerini alarak onu Jidebay yerine, şair Abay'ın yanına defneder.

Şahkerim'in Kişiliği

Şahkerim her şeyden önce bir insan olarak çok mütevazı biriydi. Çocuklara cana yakın, elinden geldiği kadar her şeyi kendisi yapar, kimseye yaptırmazdı. Hatta giydiği giysileri bile kendisi diker giyerdi. Çok titiz ve temiz bir insandı. O alçak gönüllüydü. Çocukluğundan beri dil öğrenmeye ve o dillerde yazılmış şeyi okumaya, dinlemeye meraklı bir kişiydi. Avcılığı çok severdi. Çocukluğunda, gençliğinde, hatta yaşlandığı dönemde bile avcılığı bırakamıyordu. Tamirat işleri de severek uğraştığı işlerdendi.

Dedesi Kunanbay Şahkerim'e hep: "Halkına hizmet edersen itibarlı olursun. Halkın seni severse, Tanrı da sever. Halka değer verirsen, sen de saygı görürsün. Halkın istediğini yapmaz, onun uğrunda kendini feda etmezsen, şeref, şan şöret sahibi olamazsın" derdi. Kunanbay Şahkerim'in her şeyden önce sadık, temiz, dürüst bir insan olarak yetişmesini istemişti. Ona göre güzel ahlaka ve iyi bir kişiliğe sahip olan bir insanın toplumda faydalı işler yapacağı ve güzel şeyler yaratacağı kaçınılmazdı. Ağabeyi olan yüce şair Abay da Dolgopolov ve Mihaelis gibi alim arkadaşları ziyarete geldiklerinde Şahkerim'i yanlarına çağırır, sohbetlerine kulak misafiri olmasına izin verirdi. Böylece bilgili insanları dinleyerek vakit geçirmek Şahkerim için bilgi kazanmanın bir yolu oluyordu.

Şahkerim kendisi nasıl bir terbiye gördüyse çocuklarını da öyle yetiştirmeye çalıştı. Çocuklarına: "İnsanın halkına, hiç olmazsa bir insana yararı dokunmalı. Yeter ki kimseye zarar vermesin. Sadık olmalısınız" derdi. O eserlerini kendi devrinde yaşayanlar için yazmadı, gelecek nesil için yazdı.

1929'da Almatı'dan Oraz İsayev ve Turar Rıskulov'dan mektup gelmişti. Mektupta onlar Şahkerim'in Almatı'ya gelerek Tarih Kurumu'nda çalışmasına ve Tarih Araştırmaları Bölümü'nde görev almasına karar verdiklerini belirtmişlerdi. Ama Şahkerim bunu reddetmişti. Aile ve yakınlarının ısrar etmelerine rağmen kendi kararından vazgeçmedi. Göreve başlaması gerektiğine ikna etmeye çalışan oğlu Ahat'a babası şunları söylemişti: "Bu zaman geçicidir. Önemli olan gelecektir. Diyelim ben tarihi inceleyeceğim. Bildiğim gerçekleri yazarsam, bugünkü tarih için uygun olmaz, bazı kimselere karşı çıkmış olurum. Onlar bana ne diyecek? "Bu yazdıklarınız uygun görülmemiştir, böyle yazacaksınız" demezler mi? Eğer ben tarihin gerçeklerini değil de, birileri için uygun olan tarihi yazarsam ben

zor duruma düşmez miyim? Sonra hakikatı arayıp araştıranlar olmayacak diyebilir misiniz? Muhakkak olacak! Tarihin gerçeği gün gelir herkes tarafından bilinir. İşte o zaman ben tarih ve şerefli, namuslu insanların karşısında nasıl bir duruma düşerim? O an için bir defa değil de, iki defa ölmüş birisi sayılmaz mıyım? Yoksa oraya hanım, çocuklarımı korumak, onların geçimini sağlamak için gittiğimi mi savunacağım? Hayır, öyle olmaması gerekiyor. Kimse güneşi balçıkla sıvayamaz, evladım.”

Abay Mektebinin Büyük Temsilcisi

Abay'ın yetenekli öğrencisi olarak onun realizm tarzını benimsemiş ve gerçekçilik geleneğini devam ettiren Şahkerim başarılı bir ediptir. ”Türk, Kırgız, Kazak hem Hanlar Şeceresi ve “Müslümanlık Şartları” eserleri şairin hem Kazak toplumunun manevi açıdan gelişmesine, hem hümanizm, insanlık adına yaptığı katkılardan sayılır [1, 358].

Bu halkta hiç akıl yok, işe yarayacak,
Merhamet edip bir birine destek çıkacak.
Öz Abay'ını kendileri bile beğenmez,
Esas cahil işte bunlar, kaçılacak¹.

Şair cahilliği tenkit ederek Abay'ın şiirlerini anlamaya, bilgi edinmeye, birlik içinde olmaya davet ediyor.

İnsanlık borcundur,
Halkına hizmet et.
Doğru yoldan vazgeçme,
Vicdanlı ol, bunu bil.
Gayret et de
İlim al ve sanat öğren.
Bilgisiz, hünersiz,
Akıl öksüz kalır [2, 30].

Şahkerim'in şiir dünyası zengin, çok boyutlu, konu ve tür bakımından da çeşitlidir. Şairin “Eñlik ve Kebek”, “Qalqaman ve Mamır” gibi destanlarından halk yaşamını iyi bilen, yüzyıllar şiirinin, söz sanatının geleneklerini devam ettiren, anlatım biçimlerini çok iyi kullanan bir şair olduğunu öğreniyoruz. Felsefi şiirlerinde felsefi, derin düşünceleri etkileyici

¹Şairin eserlerinden verilen örnekler Kazakçadan Türkçeye makale yazarı tarafından tercüme edilmiştir.

bir biçimde sunmakta şairlik yeteneğini ve çağdaş olma özelliğini görmekteyiz. Şahkerim'in şiire getirdiği yenilik şiirdeki ölçü ve örneklerdir. Şiirleri için bestelediği müzikler de onun bestekarlık yeteneğini sergiler. Bu açıdan ele aldığımızda belli ki, Şahkerim yalnız Kazak Edebiyatında değil, Dünya edebiyatında da çok nadir rastlanan bir sanatçıdır [3, 31].

Şahkerim Abay'ın kendisini çok etkilediğini söyler. "Abay'ın gittiği yolda gitmek en doğru olanıdır" kararını verir.

Tarih, felsefe, ilahiyat, psikoloji, doğu bilimcilik, türkoloji alanları ile ilgili Türkçe, Rusça, Arapça ilmi çalışmaları yıllar boyu inceleyip okuyan, çok bilgi edinen, ufku geniş, ansiklopedik bilgiye sahip olan alim ve dahidir [4, 32].

"Verimli çalışma, iyi niyet, şefkat olduğu yerde temiz akıl olur, yani insan iyi niyetiyle aklına dayanarak, kimseye hıyanet etmeden yaptığı işi insanı muradına erdirir" der şair.

Şahkerim'in Eserleri

Şahkerim'in nesir türündeki eserlerini ele alacak olsak, o Kazak Edebiyatında realizm tarzındaki psikolojik nesir örneklerini oluşturarak geliştirmeye çaba sarfetti [5, 37].

Şahkerim pek çok nazım tarzındaki destanlarıyla Kazak Edebiyatında olay örgüsü zengin nazım biçimindeki destan türünü geliştiren usta bir şairdir [6, 53].

Büyük gerçekler, büyük muradlar asla ölmezler. Şahkerim'in ismini ve eserlerini yok etmek isteyen durumlar ve güçler de olduğunu tarihten biliyoruz. Onun adını anmak suç olduğu son 57 yıl içinde halkın ona olan sevgisi hiç de eksilmemiş, şairin yayınlanmayan eserleri halk arasında dilden dile dolaşmış, notaya alınmayan şarkıları unutulmadan halk arasında söylenegelmiştir [7, 70].

Şair üslubunun eserlerinde bir bütünlük içinde olması, vaktinde onları kendi eliyle kağıda geçirmesinden kaynaklanır. El yazmaları kitap haline getirilip neşredildiği vakit bazı ifadeler sansüre uğramış ve değiştirilmiştir. 1988'de "Jazuşı" yayınevinden yayınlanan eserler antolojisi daha sonra "Jalın" ve "Atamura" yayınevlerinde yayımlandığında:

- Önceki şiirlerin başlıkları varsa sonradan yayınlananlarda başlıklar yoktur.
- Fonetik farklılıklara çokça rastlanmaktadır.
- Kelimelerin, hatta bazen şiir mısralarının değişmesi söz konusudur.
- Şiirlerin parçalanmaları, tertip edenler tarafından orjinal şeklinin bozulması.

- Bazen bir antolojide olan kıtaların diğerinde olmayışgibi bazı farklılıklar ortaya çıkmıştı.

Şahkerim'in Tercümelere

Şahkerim Kudayberdiyev Kazak tarihinde insanlık adına hayatı pahasına mücadele veren yüce bir şahsiyettir. Adalet, namus, vicdan uğrunda kendini kurban eden Kazak aydındır. Abay'ın kardeşi, öğrencisi olmak ona nasip olmuştur. Abay'ın yolundan giden, fikirlerini devam ettirebilen bir düşünür olan Şahkerim arayış içinde keşfettiği, tanıyıp bildiği yazarları, şairleri Kazak Edebiyatına kazandırmıştır. Şahkerim çeviri konusunda Abay kadar başarılı olduğu için çevirileri kelime kelimesine yapılan bir tercüme olmaktan uzaktır. Kazak halkının estetik anlayışına, dil özelliğine, kendi üslubuna uygun biçimde yoğrulmuş ve yeniden vücut bulan bu eserler Kazak Edebiyatının zaman geçtikçe değeri artan eserler arasındadır. Şahkerim'in yaptığı tercümelere sayesinde Kazak Edebiyatına yeni kelimeler, yeni kavramlar, bazı kelimelere yeni anlamlar kazandırılarak yenilikler yapılmıştır.

Kayıkla denize açıldım zor günlerde,
Kanlı kurşunum, büyük dalgayım kara gecede.
Zamanım zamanına uygun olmaz,
Bir dene o kayığa sen de bin de.

Tembellikten pasaklık,
Pasaklıktan cahillik
Birbirinden doğar.
Kaybolur böylece insanlık.

Şahkerim her zaman doğruluktan yana olduğu için onu bilgide arar ve bilgiye güvenirdi. Gençliğinde aldığı eğitim onu sürekli geliştirmişti. Türkçe, Farsça, Rusça gibi öğrendiği diller sayesinde de daha çok bilgi kazanmıştır. Bu bilgiler onun ufku genişletmiştir. Yaşamında aradığı bazı soruların cevaplarını da Batı ve Doğu Edebiyatı ediplerinin yapıtlarında bulmuştur. Fuzuli, Nizami, Hafız, Tolstoy, Puşkin gibi sanatçılardan fikir, estetik düşünce, hayat anlayışı bakımından etkilendiği başarılı bir şekilde yapılan çevirilerinde görülmektedir. Kazak Edebiyatında Şahkerim'in Fuzuli'den tercüme ettiği Leyla ve Mecnun hikayesi vardır. Kazak Edebiyatına güzel bir aşk hikayesini ilk olarak kazandıran Şahkerim olduğu için edebiyatımızda bu çalışmaya "Leyla ve Mecnun hikayesinin Şahkerim

nüşhası” denilir. Böyle bir değer biçilmiştir. Dünya edebiyatının etkilendiği didaktik tarzında söylenmiş olan Kelile ve Dimne masalları (fabl) Şahkerim kalemiyle yeniden yazılmış, Kazak halkının anlayışıyla özdeşleştirilmiştir. Şahkerim çevirileri sırf dilleri bildiği için yapmamıştır. Onun amacı, toplumuna Batı ve Doğu klasik eserlerini kazandırarak halkının dünya görüşünü ve estetik anlayışını geliştirmektir.

Erkenden uyandırdı beni
(fikirlere tesir etmiş) Doğu Şiiri,
Böylece kainat sırrı malum oldu.
Gayret edip Rus Dilini öğrenmekle
Cahillik sona erdi, paslanmış gönül temizlendi.

Vazgeçmem, Tolstoy’un öğrencisiyim.
(Sen onu) Yalancı, sahte derviş, kafir dedin.
(Oysa o) Her şeyiyle adalet, vicdan yolundaydı,
Bu yüzden derin düşüncelerin sahibidir.

Şekerim, yabancı ülkelerde sanat ve eğitim alanındaki gelişmeleri halkının anlayabileceği dille anlatmaya çalışmıştır. Şekerim, Doğu klâsiklerinden Fuzuli’nin “Leyla ve Mecnun”u, Puşkin’in “Dubrovskiy” romanını, Tolstoy’un “Asarhidon Laeli” adlı hikâyesini ve daha bir çok eseri Kazak Türkçesine kendine özgü bir tarzla ve ustalıklarla çevirmiştir [8,159].

Kazak Edebiyatında “Leyla ve Mecnun”un Şahkerim nüshası vardır. Saken Seyfullin’in belirttiği gibi destanı Kazakçaya tercüme eden ve Kazak şiirine kazandıran Şahkerimdir [9, 64]. Şair manzum hikayesinin önsözünde hikayeyi kendine göre beyan edeceğini belirtmiştir. Fuzuli’nin “Leyla ve Mecnun”unda beşeri aşktan ilahi aşka geçiş varsa, Şahkerim nüshasında sadece bir aşk hikayesidir. Hikaye birbirine kavuşamayan iki sevgilinin ölümüyle bitmiştir. İlahi aşk söz konusu değildir. Hikaye dili de sade bir Kazakçadır.

Çok eskilerde şehir olmuş Çin yurdu
Hakanına da “Gökyüzü oğlu” demek adetiymiş
El sanatlarına da o dönemlerde usta olmuş.
Dışarıdan bize öyle görünmese de.

Gökyüzü oğlu Tanrıya yakın denilir.
O yüzden ne dese de kabul edilir.

Hakan sözü Tanrının emri diye
Başka kanun olmazmış o ülkede

Bilgilerin sırasına geçmese de
Vapuru da denizde gezmese de
Tüm okyanusa hakim olacağına inanırlar.
Başkalarını bırak, kendisini bile bilmese de

Pan-Ji-Zan hakan olur adaletli
Şefkati tüm halkına yetti
Lakabı da Münsin imiş
Anlamı da millet büyüğü Hakan imiş.

Sin-Sa-Sin gezerdi halkı gizli gizli
Denetlerdi yüksek makamdakilerin işlerini
Milleti ağlatan idarecinin başını kesip
Zülmden korurmuş böylece halkını

Bu da önderin yolunu takip etti,
Halk arasında gizlice dolaşmak istedi.
Jandarmanın “Milletin karnı tok” diye yazdıklarını
Gözle görüp, işin aslını öğrenmek istedi.

“Pan-Ji-Zan Hakan” şairin Doğunun Yüz Hikayesi’nden alınan “Altı Hikaye”sinin biridir. 1924’te tercüme edilmiştir. Bu eserde yabancı kelimelere rastlanır. Zakon (kanun), jandaral (jandarma), raport (rapor), hakan (Kazakçada kağandır, Türkçedeki kullanılış şekli ele alınmıştır.) Bundan hareketle şairin hem Rusça, hem Türkçeye hakim olduğu ortaya çıkmaktadır.

Aslında vicdansız can ölmüş sayılır
İnsanın bundan büyük derdi var mı
İnsafsız, şefkatsiz zalimleri
Yanlış olmaz hayvan desek.

Vicdan kelimesi Kazakçada “ar-uyat” olarak kullanılır. Vicdan tercüme sayesinde Kazakçaya girmiş olan kelimedir. “Vicdan” Doğunun Yüz Hikayesi’nden alınan “Altı Hikaye”sinin biridir. 1924’te tercüme edilmiştir.

A.S.Puşkin'in "Dubrovskiy" hikayesinin tercümesi manzum hikaye tarzında yapılmıştı. Şahkerim'in oğlu Ahat Kудayberdiyev'in dediğine göre hikaye 1903-1909 yılları arasında tercüme edilmiştir. 1924 yılında Semey'de kitap halinde yayınlanan "Dubrovskiy" hikayesinin önsözünde şu bilgi geçmektedir: "Dubrovskiy daha önce tercüme edilmiştir. Eserin kitap şeklinde yayınlanmasına fırsat olmamış. Halk arasında elyazma halinde çoğaltılıp okunmaya başlamış. Daha sonra elyazmanın bir tanesi yayın kurulunun eline geçmiş. Eserin kime ait olduğu öğrenilince şairin kendisinden orjinal nüshası alınarak yayına sunulmuştur".

Kitap halinde yayınlanan hikayenin elyazma nüshasından 7 dörtlüğü eksiktir. B.Kenjebayev'in "Puşkin'den Seçmeler" adlı çalışmasında "Dubrovskiy" hikayesi de yer almaktadır. (Kazak Edebiyatı Yayınları, 1935, 55-114) [10, 55-114].

Tercüme Rusçadan yapıldığı eserde geçen kelimelerden anlaşılmalıdır. Kelimeler üzerinde açıklama yaparken şunları diyebiliriz:

1. Zagranița (yurtdışı), konvert (zarf), zakon (kanun), vokzal (istasyon), apellatsya (istinaf), doktor (doktor Kazakçada dâriiger, emşidir) kelimeleri Rusçadır. Şahkerim bunları çevirmemiştir. Belki de eserin yabancı bir dilden tercüme edildiğini bu şekilde belirtmek ve okuyucunun dikkatini bu şekilde çekmek istemişti.
2. Rusça mujik, yamşık, krest kelimeleri Kazakça söylenişleriyle mujık, jemşik, kireş olarak kullanılmıştır.
3. Rusya kelimesi Rusçada Rus'tir. Kazakça Reseydir. Eserde Rusya olarak geçmekte, yani Türkçedir. Mahkeme kelimesi de olduğu gibi kullanılmıştır.
4. "Otarba vokzalı" tamlaması kullanılmıştır. Otarba Kazakça bir kelime ve anlamı trendir.

Ancak otarba olarak sadece şair kullanmış. Günümüzde kullanmakta olduğumuz "poyız" kelimesinin Kazakça karşılığıdır. Bir Kazakça bir Rusça kelimedenden tamlama yapmıştır.

Şahkerim Puşkin'den nasıl tercüme ettiğini şu mısralarda açıklamaktadır:

Puşkin'in yazdıklarını aynen tercüme etmeyeceğim.
Puşkin'i tanımayan halkım onu anlar mı?
Yine de uzak gitmem, anlatacaklarım
Onun dediklerine yakındır, anlayasın.
Öylesine anlatıyor sanma
İsterim candan dinleyesin.

Yazmadı Puşkin bunu öylesine,
Amacı bizi ibret alsın diye,
Zulmedeni, rüşvet alanı da ,
Huyundan hemen anlasın diye.

A.S.Puşkin'in "Fırtına" hikayesi muhtemelen 1909-1910 yılları arasında tercüme edilmiştir. İlk defa 1936'da "Edebiyat Cephesi" dergisinin 2.sayısında (49-55s.) Puşkin'in 100.yıl dönümü vesilesiyle yayınlanmıştır. Eser Kazakçaya başarılı bir şekilde tercüme edilmiştir. Özel isimlerde azıcık harf değişikliği göze çarpmaktadır. "Jadrino" kasabası Kazakçada "Şadrino", "Nenaradov" şehri "Ninandırıp" olarak geçmektedir. Bu değişiklik okuma sırasında özel isimlerin okuyucular tarafından kolayca okunması için yapılmıştır.

Rus sözünü söyledi der bazı toplum
Kavgasız dövüşsüz olur benim düşmanım
Ne söyledi diye sormazlar, kim söyledi der,
Farkına varmadan kendisi ne durumda olduğunun.

Tolstoy'un 1903'te yayınlanmış "Üç Masal" adlı külliyatından "Asarhidon ve Layeli" masalı 1924'te tercüme edilmiştir. Şairin elyazması oğlu Ahat Kudayberdiyev tarafından temin edilmiştir.

Sen "yaşam sadece benim için, bana ait" diyebilirsin, ama hiç de öyle değil. O düşünce yanlış. Aldatmadır. O yalan ve aldatmayı gözlerinden alıkoyunca başkalarına yaptığım zulümden sonunda ne çekeceğini, başına neler geleceğini gördün.

"Yaşam ve huzur sadece sana değil, tüm canlılara lazım olan bir şey. Ama sen bir şeye sahipsin. O senin hayatındır. Bu hayatı güzel yaşamak için bir yol var. Ama o yol kendini beğenip, kendi çıkarlarını düşünmekle bulunmaz. O yolu bulmak için herkesi sevmen için hakiki sevgiye ihtiyacın olacak. Şimdi anladın mı?" diye yaşlı adam kayboluverdi.

Asarhidon tüm gece uyumadı. Sabah olunca tutsak olan Layeli'yi ve onun geriye kalan askerlerini azad ederek onların yurtlarına dönmelerine izin verdi. Tahtını da Sardanıp adlı oğluna verdi. Kendisi halktan biri olmaya karar verdi. Onların arasında dolaşırken de "İnsan birisine, insanlığa yaptığı kötülüğün karşılığını mutlaka almış. Bunu gözlerim gördü. Kimseye zulmetmeyin!" diye yalvarır olmuş.

Tolstoy'dan çevirdiği "Asarhidon ve Layeli" adlı eseri şairin anlatmak istediği düşüncelerini yansıtır. Asarhidon ve Layeli'yi başka birisi yazsaydı, şair gene bu eseri seçerdi. Şair için önemli olan kimin yazdığı değil, ne yazdığıdır. Tercüme ettiği eserlerindeki konu kendi kaleminden

çıkan eserlerindeki konularla bağdaşmaktadır. Onun edebi kişiliği yaptığı tercümeleer sayesinde daha da netleşmektedir. Her şeyden önce bilgi birikiminin, sonra da dilleri iyi bilmesinin bir ıspatıdır.

Dedi o zaman “Eh, Salon gelmedin ya,
Sözüne pek anlam vermedim ya,
Ne zeki adammışsın, pek kıymetli,
Canın sağ olsun! Sıra geldi ölüme ya. ”

Dediğini Ker duyunca çok şaşırdı,
Söndürüp ateşin içinden çıkardı
“Demin söylediklerini anlat bakayım
Niçin çağırdın ihtiyar Salon’u”

Anlamını Kriz anlattı baştan sona
Tek kelime bırakmadı malum ola
“Ben de aynı duruma düşmez miyim?” diye
Düşündü Ker, acıdı Krez’e baka baka
Dinledikten sonra Ker düşüncelere daldı
Etrafındaki cesetlere bir bir baktı
“Yani bütün dünya sadece bizim için mi yaratılmış,
Bu bize hiç yakışmazmış” diye üzüldü
Bu düşünceyle Krez’i bıraktı
İkisi birbirini bağışladı.
“Dost olayım, masraflarını öderim” diye
Vedalaştı, yurduna geri döndü.

Eserde affetti, bağışladı anlamına gelen “keşu kıldı” birleşik fiili kullanılmış. Günümüz Kazak Türkçesinde “keşirim berdi” olarak kullanılmaktadır.

İşte! Nefsine uyararak milletin hakkını yiyen
Halktan hep beddua işiten
Az kaldı ölecek olan birinin dirilişinden
Salon’un bugüne kadar ismi unutulmayan

Salon ölmüşse de sözü ölmemiş
Gençler bunu anlasa arzum buymuş,
İnsanın büyük derdi övünmek, gururlanmak,
Bundan kurtulmanın çaresi yokmuş.

Şahkerim'in Tolstoy'dan çevirdiği "Krez Hükümdar" eseri didaktik, eğitici nitelik taşır. Şairin amacı bir edebi eser çevirmekten ziyade kendi toplumundaki gençlere tercüme ettiği eseriyle kötü alışkanlıkların ne olduğunu anlatmak ve onlardan uzak durmalarını sağlamaktır. Dünyevi şeylerin geçici olduğunu göstermektir. Tercüme edilen eserin özellikle didaktik yönü okuyucunun ilgisini çekmiştir ve eser böylece okuyucularını bulmuştur.

Tasavvufu konu edinmiş Şahkerim bu ideolojik kavramların anlamlarını bedii tefekkürle birleştirerek Kazak halkına nazım biçiminde sunarak yayılmasına büyük katkıda bulunmuştur[11, 173].

Çeviri teorisinin uzmanı G.Gaçeçiladze yorumladığı gibi çeviri sayesinde zenginleşmek kültürün akışını değiştirmez, aksine kültür bilgiyle tamamlanır, manevi açıdan gelişme gösterir.

Şahkerim:

«Nevai, Sadi, Şemsi, Fuzuli var,
Seyharli, Hoca Hafız, Firdevsler
Beyit yazar, sanattan inci toplar,
Dünyaya söz mercanın saçmış onlar», –

diyerek Fars edebiyatının dünya edebiyatına olan etkisini dile getirmiştir. Sanatçıların beyitlerinde geçen tasavvufî kavramları derinden anlayıp, Kazakça karşılığını bulabilmiştir. Beyitlerdeki anlam inceliklerine çok dikkat etmiştir. Abay mektebinin büyük temsilcisi olan Şahkerim'in Doğu şiirine yakın olması doğal bir şeydir. Tasavvuf, felsefe konusunda Abay'dan eğitim alan Şahkerim Doğu şiirine çok yakın olmuş ve onu benimsemiştir.

Şahkerim Hafız'da 300'e yakın mısra tercüme etmiştir. Şair çevirdiği gazellerin muhtevasına daha çok önem vermiş, çevirilen mısraların Kazakların hayat anlayışı, dünya görüşü, psikolojik yapısına uygun olmasına dikkat etmiş. Okuyucusuna ancak bu şekilde ulaşabileceğini düşünmüştür.

Hafız'dan:
Ey saki, şarap nuruyla
Bizim kadehleri doldur.
Biz yarin didarını
Kadehten görmüşüz.

Şahkerim:
Gel ayakşı¹, kıımız dök,
Kaselerimizi doldur.
Parlak olan kaselerden
Yar didarını gördük biz.

¹Şahkerim "saki"yi Kazakçada eski bir kelime olan "ayakşı" olarak tercüme etmiştir. Ayakşı ziyafetlerde yiyecek dağıtanlar anlamına gelmektedir (M.Haliolla,2005:6).

Dök saki kalan şarabı.
Bulunmaz ki cennetten,
Musalla gülizar ile
ırmak
Ruknabad'ın kıyısı.

Kalan kımızı¹ getir sen,
Ver ayakşı kaseyle
Çiçek açan (meyve) ağaçlı bir
Bulunmaz ki cennetten.

Şahkerim tercüme ederken cümle mantığının Kazakça olmasına önem vermiştir. Dörtlükteki ifade şekli Kazak şiiri şekline uygundur. Şarap kadehlere, kımız ise kaselere dökülür. Kımızın bir süre bekletilince sarhoş etme özelliğinden dolayı şarap kelimesinin yerine kullanılmıştır. Şahkerim'in kullandığı kımız kelimesi gazelin anlamını değiştirmemiştir. Kazak okuyucuları için daha da anlaşılır bir biçim almıştır.

Tur, ayakşı, ber kımız,
Kaygılarğa topırak at.
Şın suludı kör minsiz,
Nege kerek özge jat.

Kalk ayakşı, ver kımız,
Kaygılara toprak at.
Hakiki güzeli gör kusursuz,
Başka birisi neye gerek

Pälesine dünyeniñ
Küni tüni sabır kıl.
Taza bolsa maksatıñ
Akırı kolıñ jeter, bil.

Belasına dünyanın
Gece gündüz sabret.
İyiyse niyetin ona göre amelin
Eninde sonunda ona ulaşırsın,
bunu bil.

Şair herkesin niyeti ve yaptığı işinin iyi olduğu sürece amacına ulaşacağını, yani dünyevi şeyleri bırakıp sabrettikçe Hakkın huzurunda bunun karşılığını alacağına işaret eder.

Şahkerim gazelin dış yapısına, şekline uymaya kendini zorunlu tutmamış. Gazelleri Kazak milli şiir yapısına uygun bir şekilde tercüme etmeyi başarmıştır[12,13].

Sonuç olarak şunları diyebiliriz.

Şahkerim çok dil öğrenmiş, bu diller sayesinde pek çok bilgiye ulaşmıştı. Bu bilgiyi yazdıklarında okuyucularıyla paylaştı. Onların yararına eserler verdi. “Bu günler için değil, gelecekteki günler ve nesiller için yazıyorum” demişti kendisi. Şahkerim'i anlamak için Abay'ı okuyun demişler. Bu şairler Kazak edebiyatının zirveleridir. Onları tanımak için çok çalışmalar yapılması gerekir.

¹Kımız Kazaklarda milli bir içecek çeşididir. At sütünden yapılır.

KAYNAKLAR

1. T.Şaňbay, *Şahkerim Ansiklopedisi*, I.cilt, RaritetYay., Almatı, 2007, s.358
2. M.Karatayev, *Şahkerim Göz önümüzde*, IV.cilt, Raritet Yay., Almatı, 2007, s.30
3. Z.Ahmetov, *Şahkerim Kazak Edebiyatınının Klâsik Yazarı*, IV.cilt, Raritet Yay., Almatı, 2007, s.31
4. Z.Ahmetov, *Şahkerim Kazak Edebiyatınının Klâsik Yazarı*, IV.cilt, Raritet Yay., Almatı, 2007, s.32
5. Z.Ahmetov, *Şahkerim Kazak Edebiyatınının Klâsik Yazarı*, IV.cilt, Raritet Yay., Almatı, 2007, s.37
6. M.Bazarbay, *Şahkerim Şair*, IV.cilt, Raritet Yay., Almatı, 2007, s.53
7. R.Berdıbay, *Önemli Şahsiyet*, IV.cilt, Raritet Yay., Almatı, 2007, s.70
8. F.Sahipova, *Kazak Aydını Şekerim Kудayberdiuli*, Çaędaş Türklük Araştırmaları Dergisi, cilt 2, sayı:1, Mart 2005, s.159
9. Ş.Kudayberdiyev, *Eserleri. Şiirleri. Destanları. Nesir Yazıları*, Almatı, Jazuşı Yay., 1988, s. 554.
10. *Kazak Edebiyatı Yayınları*, 1935, s. 55-114
11. *Şahkerimtanu Meseleleri*, RaritetYay, Almatı, 2007, s.257
12. İ.Jemeney, *Şahkerim ve Fars Edebiyatı*, Kazak Edebiyatı, Almatı, 2007, s. 113

УДК 956.1

КОННЫЕ СКАЧКИ И БОРЬБА ТЮРКОВ ХОНГОРАЯ
HORSE RACES AND THE STRUGGLE OF THE TURKS OF
GONGORA

В.Я.БУТАНАЕВ*

Резюме

Хакасы, как и все скотоводческие народы Великой Евразийской степи, питали особую страсть к лошадям, служившие «крыльями» кочевника, и были большими любителями конских скачек и соревнований. В статье подробно рассказывается об обычаях конных скачек, а также правилах и приемах борьбы хакасов.

Ключевые слова: Скакун, всадник, тюркий Хонгорая, крылатый конь, тюркский народ.

Summary

The Khakass people, like all pastoral peoples of the great Eurasian steppe, had a particular passion for horses, served as the «wings» of the nomad, and were big fans of horse racing and competitions. In article learns more about the customs of horse racing, as well as the rules and methods of struggle of this nation.

Keywords: Horse, rider, Turki of Gongora, a winged horse, a Turkic people.

Тюрки Хонгорая, как и все скотоводческие народы Великой Евразийской степи, питали особую страсть к лошадям, служившие «крыльями» кочевника, и были большими любителями конских скачек и соревнований.

Мифический крылатый конь, обычный персонаж в героическом эпосе под названием «аранчула», никогда не испытывает чувства голода, жажды и никогда не устает. Он имеет семь сердец, т.е. в нем заложено семь лошадиных сил. Глаза «аранчула» горят огнем, из его ноздрей пышет пламя и валит дым, в его монолитном теле нет складок, среди его литых позвонков нет сочленений. Пар, вырывающийся из его грудей, превращается в синий туман, пар от его пота поднимается к царскому небу и нависает тучей. Во время бега он вытягивался как тетива лука, сворачивался и разжимался словно куница. Через желтые

* доктор исторических наук, профессор, Хакасский государственный университет им.Н.Ф.Катанова. Абакан/Республика Хакасия.

Doctor of historical sciences, Professor, State University of Khakassia named N.F.Katanov. Abakan / Republic of Khakassia, e-mail: astai@khakasnet.ru, astaibeg@mail.ru

степи, где не садится сорока, «аранчула» летит, словно дальнобойная стрела, в сухих степях, где не сядет даже ворон, проносится словно бронейбойная стрела. Он был похож на красивого селезня быстро плывущего по воде, он был словно в небе ястреб, раскинувший свои крылья. Черная земля колыхается, небо дрожит от бега «аранчула». Там, где его копыта ударили землю, остаются заливные озера, там, где его копыта разбили землю, остаются широкие пруды. Если он заденет за крепкий камень, то загорается синее пламя, там, где заденет острый камень, загорается красное пламя. Богатырский конь ушами рассекает высокие облака, лбом пробивает низкие облака. Его ржание, раздающееся под Луной и Солнцем, было похоже на звук серебряного и золотого горна [1, 55.]

До вхождения в состав России основу войска тюрков Хонгорая составляла конница. В XVII в. русские документы сообщали: «а садится их на лошади с копьями в куюках человек с четырехсот, да человек с пятьсот садится в саадацах и древками, ...и с ними, государь, изменниками твоим государевым людям без коней биться не можно». [2, 33.]

Основным колющим оружием хонгорского всадника являлось копьё «чыда». При походном строе, чтобы всадник не уставал, основание древка копья укрепляли в стремени. Во время кратких остановок воины, не слезая с коней, отдыхали, опираясь на копьё своим правым боком. Перед началом боя богатыри здоровались с противниками, скрестив наконечники копий, обменивались приветствиями, скрестив лезвия сабель. В поединках умудренные опытом воины упирали основание древка копья в переднюю луку седла и, используя силу лошади, пробивали латы «куюки» единоборцев.

До присоединения Хонгорая к России проводились турниры «чыда сазыс» - поединки на конях с копьями. В настоящее время память о них сохранилась только в фольклорных произведениях.

Турниры проводились летом во время общественных праздников. Участники поединка одевались в войлочные и кожаные доспехи, голова закрывалась шлемом «тулага». Турнирная пика «чыда» на ударном конце имела тупое деревянное утолщение. Всадники становились по разные стороны турнирной площадки, а затем по команде разгоняли коней и съезжались, держа на перевес пику. Согласно правилам турнира, надо было на полном скаку ударом

тупой пики выбить соперника из седла. Наносили удар только в закрытую броней грудь. Ныне поединки «чыда сазыс» забыты.

Среди тюркских народов подобные поединки были известны киргизам под названием «эр сайыш». Турнирные пики у них окрашивались в красный цвет. В единоборстве киргизских всадников был разрешен правилами прием держания пики, при котором один ее конец упирался в луку седла. У хонгорцев он был запрещен [3, 53.]

Самыми популярными спортивными состязаниями в Хонгорае были конные скачки «ат чарыс», которые бывали и летом, и даже зимой. Беговые кони носили названия «чугюрюк», «кулюк», «чорыхчыл», «ойластыг». Выдающийся скакун с монолитной спиной и цельными копытами имел особое обозначение «тулбар». В старые времена у каждого уважающего себя хонгорского скотовода имелись беговые лошади «тулбары». Каждый крупный бай считал за честь иметь его у себя. На них ставились крупные ставки, пари. Тулбар и его хозяин были предметом разговоров всей хакасской степи.

В зависимости от вида конского бега, скаковых способностей, отмечались следующие аллюры: «чорга» иноходь, «сайбыр» гарцевание, «соплат» трусца, «чортыс» рысца, «халых» галоп. Если конь сбивается с иноходного аллюра, то его учат. Чтобы иноходец хорошо гарцевал, на уровне колен связывают его четыре ноги попарно. Если не наложить путы, то он не пойдет иноходью и будет сбиваться с аллюра.

Расстояние (меет, мизее) пробега коней на скачках бывали от одной – трех верст до 20 – 30 верст, иногда до 50 (в зависимости от возраста коней). Небольшая дистанция носила название «кистем». В связи с этим и спринтерский конь, бегущий на близкие дистанции, обозначался соответственно «кистем ат» (быстро бежит, затем выдыхается). Длинная дистанция в 20 – 30 верст называется «солгам», а кони, ходящие на длинные расстояния – «солгам чористиг». Очень большие дистанции до 50 и более верст обозначаются словом «салбы», и, соответственно, конь – стайер называется «салбы чугурджен».

Места старта и финиша бывали в одном месте. Например, постоянным местом проведения скачек в долине Абакана была степь «Чабыс-аас», где дистанцией служило расстояние от р. Уйбат до г. Уйтаг и обратно. По правобережной стороне р. Абакан менгир «Ат чарысчанг кюзю» стоящий у аала Кюнре, служил стартом и финишем при конских состязаниях. В долине Белого Юуса пробегом было расстояние от местности Сарас у горы Таарбиг через Когенек в долине Чулыма и до

Енисея у д. Яново и обратно. В редких случаях старт (пас меет) находился вдали от места проведения праздника, но финиш (азах меет) всегда в центре, и всегда возле него толпились сотни зрителей, ждавшие исхода скачек. Финиш обозначался флажком с установленным шестом «туглыг сольги» или им служил какой-нибудь курган.

Обычно хозяева имеющих скакунов бились об заклад и договаривались о дне и месте проведения соревнований. В заклад ставили скот или деньги. Заклады были от 30 до 300 рублей (в царские времена), а также от 1 до 40 голов крупного скота. Баи в заклад ставили до 100 волов. Собирались заклады не только с хозяев лошадей, но и его друзей, братьев, сторонников. Вино входило в заклад – выигравший ставил четверть водки. В скачках могли участвовать несколько коней одного хозяина.

Выбирался судья или посредник называемый по-хакасски «поракаа». Он отвечал за порядок на скачках. Ему сдавали закладные деньги участники пари. Накануне скачек посреднику (поручику) сдавали на поруки половину (50%) суммы закладных денег. От каждого хозяина выбирались в свидетели по два человека. Если один из закладчиков в дальнейшем отказывался от участия, то его аванс (залог в 50%) пропадает и шел в пользу оставшегося участника. Срок проведения скачек от заклада до пуска лошадей назначался в пределах от одного месяца до двух недель.

Для подготовки лошадей к скачкам существовали специальные яровщики (по-хакасски «палгагчы»). Накануне соревнований скакуна – тулбара сначала откармливают, чтобы тело стало сильным. После этого коня специально выдерживают на привязи. За неделю до начала соревнования тулбара седлали и каждый день гоняли до изнеможения. Ночью его не кормят, а утром прогоняют до пота. Затем он обсыхает стоя на привязи. Вечером делалась разминка, водили на поводу. За трое суток до начала скачек тулбара привязывают к коновязи. Ему не давали ни пить, ни есть. Готовность коня проверяли по подтянутому животу, шерсти на крупе и его кизяку. Утром в день скачек пробовали выжать кизяки. Если из каловых масс выделяется жидкость в результате сдавливания, то тренировку необходимо продолжить. Но если кизяк сухой как камень, из которого как будто-бы можно высекать искры, то яровой конь готов к бегу. На крупготового к бегам коня, гладкая шерсть встала дыбом. Невыдержанный, сытый конь сгорает от жира во время скачек. С другой стороны нельзя передержать коня на привязи, иначе он станет бессильным. Такого коня называли

«хылбыс». Через чур поджарые «хылбысы» лишь немного пробежав, быстро уставали.

После скачек яровщику за работу отдавали 25 рублей от сотни выигранных закладных денег, 5 рублей от пятидесяти, 3 рубля от 30, а если лошадь просто пробегает, не выйдя вперед, то давали только на водку.

Существовали строгие правила проведения скачек. Устраивались несколько заездов. За один заезд могли пустить от двух до 20 лошадей. Сначала запускаются главные кони. До главных лошадей никто не бегают, после них начинаются бега мелких лошадей. В бегах участвовали лошади всех возрастов. Перед стартом выстраивали всех лошадей и проводили перед собравшимся народом, представляя каждого скакуна болельщикам.

Седоками или жокеями на скакунах, как и у всех тюрко-монгольских народов Евразии, являлись мальчики - подростки от 9 до 13 лет. Седоки носили хакасское название «сапанджи». Сидели они без седла, только на потниках. В сказаниях, говорится, что подростки, участвующие в конских забегах, страдали от того, что у них ноют икры ног. Необходимым атрибутом седока была легкая короткая нагайка «соданг хамчы». Кони бежали только с одними уздечками и подвязанным в узел хвостом. Седоки были в рубашках, в коротких штанах, на ноги обували вязаные носки, головы обматывали платками, узел которого завязывался на затылке. Платки были разных цветов, чтобы их различать. Например, один белый платок, другой – красный. Иногда среди «сапанджи» встречались и лихие наездницы—девочки. Например, такими были в детстве известные сказительницы Кулагашева Обдо и Арыпкаева Поскон.

Всадников-победителей угощали айраном, вручали призы: скот, деньги и т. д. Победивший седок подъезжал к главе своего рода. Старейшина давал победителю чашу с айраном. Последний выпивает напиток, а остаток выливал на круп коня.

Если скакун приходил первым, то его седок получал у хозяина премию – 10 % от заклада. Например, 10 рублей от 100 рублей или 10 овец от 100 голов.

В скачках на длинные дистанции на завершающем этапе перед финишем существовал обычай «сагыр» - стоять на крупе, т.е. подгонять ударами по крупу приближающуюся лошадь. Имелись специальные погонщики «сагырджи», которые не принимали непосредственное участие в скачках. Перед финишем навстречу

бегущим седокам выезжали погонщики лошадей. На одного коня выезжало от двух до пяти «сагырджи», которые согласно правилам ударами плетей по крупу подтягивали отстающих или сильно уставших коней.

На скачках звучали возгласы подбадривания участников конных состязаний. Гиканье ездока во время бега на конных скачках звучало : «хыйт-хыйт» или «хуух-хуух». Коньот подбадривающих криков «хыйт» заводился в еще быстрый аллюр.

Специальные судьи «поракаа» определяли первенство прибывших коней и седоков. Они же дают особые звания лошадям-победителям в заездах.

На финише, если скакуны приближались вместе, то определяли порядок первенства по следующим показателям: «аргамджи суны» - длина аркана (т.е. вторая лошадь отстала на длину аркана в шесть сажений), «тин суны» длина повода (т.е. вторая лошадь отстала на длину повода в три сажени), «хузурух сюре» догоняя хвост (т.е. голова второго скакуна идет у основания хвоста первого тулбара), «нан сюре» догоняя бок (т.е. голова второй лошади идет около крупа первой), «чуген харызы» четверть уздечки (т.е. первый конь вырвался вперед на четверть головы), «суглух пылаза» отнимая удила (т.е. кони пришли почти в раз, но первая опередила вторую, на длину удил). Если скакуны пришли морда к морде, то значит «хайым», т.е. ничья. В таком случае скачки устраивались заново, добавляя дистанцию.

Хозяин коня получал выигрыш «мёрий». Победитель конских состязаний ставил угощение для судьи и своих свидетелей. На скачки приезжали купцы и скупали выигранный скот. Они привозили водку, продавая ее с надбавкой. Народ пел и веселился, а проданный скот ревел.

Конные скачки, проводимые широкой массой людей на свадьбах или на поминках, носили название «той-бай» или «аламан чарыс». В 1737 г. служилые казаки сообщали о хакасских свадьбах: «И как съедят мясо и выпьют вино , то мужики сядут на коней и возьмут скотинью грудину, на конях сидя, едят и бегают, то у них называется вместо потехи» [4, 115].

Обозначение праздничных игр словом «той-бай» несомненно связано с общетюркским названием конских скачек «байга». Казахи, киргизы и башкиры устраивают «байгу» по случаю семейных и религиозных праздников. У казахов «аламан байга» значит

марафон, конные бега на длинные дистанции. В киргизском языке «аламан байга» - это гандикап, т.е. скачки, в которых участвуют лошади любых возрастов. Аналогичные скачки «аламан чарыс» проводились и в Хонгорае. Ныне эти массовые заезды всадников на торжествах ушли в прошлое. Однако в загадках до сих пор осталось выражение «аламан чохыр», которым обозначаются многочисленные следы людей и коней на выпавшем снегу. Данные термин восходит к древнетюркскому «yalman» грабительский набег. Исследователь Г. Симаков считает, что скачки «аламан байга» когда-то имели военную функцию и носили характер военного набега, военного нападения[3, 84.]

Во время больших праздников и свадебных игр в Хонгорае проводили развлечения «чаланг чапчаа» - верховое удалство или верховая езда на проворность. На выбранной ровной площадке рядом с уважаемыми старейшинами на земле укладывалась вышитая женская рукавица с монетой. Согласно условиям «чаланг чапчаа» надо было на полном скаку бегущего коня поднять с земли рукавицу. На краю установленной площадке собирались удалые джигиты. Всадники выезжали на эту джигитовку по очереди и стартовали по команде судей. Кто поднимет на скаку с земли заветный предмет, получал приз. Выполнение этого трюка требовало большое умение владеть верховой ездой в седле.

Хонгорцы устраивали соревнования «чазаг чарыс» - букв. пешие скачки. Хорошие бегуны соревновались в беге с лошадей. Для этого на расстоянии 50 сажень делается старт бегуну и всаднику на коне. Бегуну дается фора – конь повернут головой в другую сторону. Пока всадник развернется, проходит определенное время, за которое бегун может преодолеть половину расстояния.

Ведущим видом спорта у хакасов, как и у многих других тюркских народов, была поясная борьба «курес». Во время общественных праздников, религиозных молений на свадьбах обязательно проходили соревнования по борьбе. Этот вид спортивных состязаний возник в древности как поединок с силачами неприятельского войска. В героических сказаниях чужие вражеские богатыри приходят к мирно живущему герою и с вершины Алтайских гор издают мощный рык, вызывая его на бой. Вызов на поединок передается эпической формулой: «Богатырский хан! Поев накрошенного мяса (т.е. поминальную еду), выходи на сражение, надев погребальную одежду «кибен» (т.е. саван), выходи на состязание,

сказав слова завещания «[evfhn]s», выходи на битву. Мы пришли для того, чтобы разрушить твоё крепкое жилище, мы пришли для того, чтобы разломать твоё большое владение». Герой спешно выходит на место битвы, где начинается поединок.

Во время борьбы земля качается, а воздушное пространство сотрясается. Они борются так, что рвутся жилистые мышцы и остаются лишь крепкие кости. Они борются так, что сдирается с позвонков их красное мясо и остаются только острые кости. Они замечают приход зимы по инею, выпавшему им на спины, они узнают о приходе лета по жаркому поту на своих телах.

Когда гибнет герой, побежденный вражескими силами, то смерть богатыря выражается эпическими формулами: «Земля закачалась как колыбель, атмосфера сотряслась с великим шумом. На вершинах белых тасхылов выпал снег глубиной с четверть, по великому морю пошла осенняя шуга. Земной хребет как будто бы прогнулся, небесный шов (т.е. Млечный путь) как будто бы разошелся. Земля как будто-бы разверзлась, звезды как будто-бы оборвались. Диск Луны бледнея умирает (т.е. наступило лунное затмение), диск Солнца краснея умирает (т.е. наступило солнечное затмение) [1, 52.]»

В героических сказаниях нет упоминаний о поясной борьбе. Это вызывает удивление, ибо традиционная хакасская борьба «курес» велась на кушаках. Наличие на поясе борца матерчатого кушака являлось необходимым условием национальной борьбы. Спортивный костюм состоял из хакасской рубахи, шаровар и мягкой обуви без каблуков «пойтах». Для борьбы стелили в три слоя войлоки.

Участники борцовских состязаний условно делились по весовой категории. Сначала на поле выходят борцы легкого веса, которых постепенно сменяют тяжеловесы. Борцы становились в стойку, взявшись с двух боков за кушаки. Ноги должны быть расставлены на ширину плеч. Согласно правилам борцы во время схватки руками не должны отпускать кушаки. Разрешался захват пояса сзади и спереди.

Судьями или секундантами выступали «чазоолы» - помощники главы селения, исполнители поручений при чайзанах. Участники борьбы всегда выходили на арену в сопровождении чазоолов, в обязанности которых включалась охрана своего борца и защита его перед башлыками (жюри). По их сигналу и начинается схватка.

Правила разрешают следующие приемы. При помощи рук: «пас азыра» бросок противника через голову в положении прогибом; «нангасилип» бросок через левое или правое бедро; «пилин пыга пазып»

сваливание противника через сгиб поясницы (при большой силе рук); «айлахтандыра тастап» раскручивание противника в воздухе (при большой силе рук).

Приемы при помощи ног: «азахсаап» подсечка ног; «ыргах пазып» захват, зацеп ноги ногой снаружи; «ыргах сугып» обхват ног внутри; «тиске кодирип» поднятие противника на колено (при очень большой силе борца).

Во время борьбы запрещалось: наносить удары ногами, делать подсечку выше колена, ставить подножку, захват противника за ноги руками, захват за пальцы, захват ниже пояса.

По хакасским правилам противник считался побежденным, если он прикоснулся к земле любой частью своего тела или упал на четыре конечности. Противника необходимо свалить с ног на землю или силою рук или приемами ног. Когда оба борца упадут, то ничья. Если после броска противник приземлился на ноги, то борьба продолжается. При проведении борцовских приемов борцы не должны выпускать из рук пояс «хур» соперника. Общая победа присуждалась после трех схваток. В хакасской борьбе мы не находим большого разнообразия приемов, в связи с тем, что руки заняты. Главное достоинство борца заключалось в физической силе и выносливости. Победителей щедро угощают айраном, вручают награды.

Аналогичная поясная борьба, с одинаковым названием «куреш» бытует практически у всех тюркских народов – киргизов, казахов, татар, башкир, узбеков.

Правила и приемы хакасской борьбы не подверглись влиянию монгольской культуры, как, например, у соседних тувинцев. Монгольские и тувинские борцы во время состязаний надевали кожаные шорты «шудаг», носили род распахнутой на груди короткой кофты «цзодаг», прикрывающей главным образом плечи, на ногах были национальные сапоги «гутулы». На голову надевают шапку с наушниками и загнутым вверх козырьком. Перед началом борьбы происходит выход борцов на арену, причем каждый из них должен идти взмахивая поднятыми руками. По издавна существующей монгольской традиции движения борца во время выхода должны быть таковы, чтобы грудь и туловище его были подобны телу арслана (льва), а движение рук напоминали взмахи крыльев птицы «гаруды», которая фигурирует в мифологии многих народов Востока. Победитель исполнял танец орла «тевиг». Во время танца руки должны быть выше плеч. Борец должен руками подражать маховым движением орла. Бегом изображает отрыв орла от

Бутанаев В. Я. Конные скачки и борьба тюрков Хонгорая.

земли, при этом показывает, как он расправляет крылья и величаво «парит крыльями», демонстрируя красоту богатырского телосложения, доброту своего характера, уважения к сопернику и к зрителям [5, 261 – 262;6, 36- 39.]

Первые официальные соревнования по борьбе «курес» были проведены в 1940 г. на спартакиаде посвященной 10-летию образования Хакасской автономной области. Все приемы поясной борьбы соблюдались согласно народным традициям. В 1975 г. борьба «курес» была включена в программу чемпионатов Сибири и Дальнего Востока по национальным видам спорта, которые проводятся вплоть до настоящего времени. За это время звание «мастер спорта» РСФСР и России по борьбе «курес» присвоено 14 борцам Хакасии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бутанаев В.Я. Бутанаева И.И. *Мир хонгорского (хакасского) фольклора*. Абакан, 2008.
2. Абдыкалыков А. *Енисейские киргизы в XVII веке*. Фрунзе, 1968.
3. Симаков Г.Н. *Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX – начале XX в.* Историко-этнографические очерки. Л., 1984.
4. Потапов Л.П. *Краткие очерки истории и этнографии хакасов (XVII – XIX вв.)*. Абакан, 1952.
5. Вяткина К.В. *Монголы Монгольской Народной Республики* (Материалы историко-этнографической экспедиции Академии наук СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.)//Восточно-азиатский этнографический сборник. М. –Л., 1960. С.159–271.
6. Самбу И. *Тувинские народные игры*. Кызыл, 1968.

ОРТАҚ ТҮРКІ ТАРИХЫН ЗЕРТТЕУ МЕТОДОЛОГИЯСЫ
THE RESEARCH OF METHODOLOGY OF GENERAL TURKISH
HISTORY

Х.ӘБЖАНОВ*

Түйіндеме

Ортақ түркі тарихын зерттеу методологиясы өзекті әрі жүйеленбеген деңгейде қалып отырғаны мәлім. Автор мақалада осы ортақ түркі тарихын зерттеудің бастапқы методологиялық екі ұстанымы – аумақтық бірлік және тілдік біртектілік мәселесіне арнайы тоқталып, адамдардың ой және дене еңбегі арқылы атқарған күнделікті және үздіксіз тіршілігі, ізденісі мен ілгерілеуі, қоршаған ортамен үйлесімі немесе қайшылығы, әлеуметтік-демографиялық үдерістер – барлығы ортақ түркі тарихын зерттеудің методологиялық заңына айналғанын жөн санайды. Және Ортақ түркі тарихын дәуірлеу мәселесіне тоқталып, ғылыми талдау жасайды.

Кілт сөздер: Методология, аумақтық бірлік, тілдік біртектілік, ортақ түркі тарихы.

Summary

It is known that research of methodology of general Turkish history still doesn't have order. In this article author mentioned about two methodological concepts of study (research) of general Turkish history- they are: Union of area and union of language . He also mentioned about people's physical and mental activity and how they use them in everyday life, their improvement and search; influence of environment; social and population progress. All of them turn into the methodological law of general Turkish history. And he made scientific survey how Turkish history grows every epoch.

Key words: Methodology, union of area, similarity of languages, general Turkish history.

Түркі халықтарының тарихы қаншалықты күрделі әрі кешенді құбылыс болса, оны зерттеу методологиясы да соншалықты өзекті әрі жүйеленбеген деңгейде қалуда. Методология түзелмей зерттеу объектісіне қатысты ақиқатты айтпақ түгілі ақпаратты дұрыс жинау, жүйелеу, «сөйлету» мүмкін емес. Ортақ түркі тарихын зерттеудің бастапқы методологиялық екі ұстанымы айрықша маңызды. Онсыз тарих ғылымының миссиясы, яғни жаңалық ашу, ақиқатты айту

*тарих ғылымдарының докторы, профессор, Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институтының директоры, ҚР ҰҒА корреспондент мүшесі. Алматы/Қазақстан.
Doctor of historical sciences, Professor, the director of History and ethnology Institute named after Shokhan Ualikhanov. Almaty-Kazakhstan. E-mail: ata53@mail.ru

атқарылмайды. Олардың бірі – аумақтық бірлік, екіншісі – тілдік біртектілік мәселесі. Бұлай дейтін себебіміз, түркі халықтары – Еуразияның сайын даласының автохтонды тұрғындары. Физикалық антропология жағынан шыққан тегі, уақыт өлшемі бойынша тас дәуірінен белгілі тарихы, кеңістік тұрғысынан алғанда өмір сүрген аумағы ортақ болғандықтан түркі халықтарының тілі бір қайнаркөзден басталатыны күмән туғызбаса керек. Бүгінге жеткен-жетпеген түркі халықтарының сақталған я сақталмаған тілдерінде, сөздік қорында ортақ тарихының қалың қыртысты ақпараты, ішіне бүккен құпиясы, баршаны тамсандырған байлығы жатыр. «Басында сөз болды, ал сөзді құдай жаратты», делінген ғой Інжілде. Ең бастысы – тілдік және аумақтық бірегейлік пен біртектілікті ғылыми тиянақтау түркі халықтарының этногенезін дұрыс ашуға, қоршаған ортаны игеруде, төл тарихымызды түзуде басқаның емес, өз қандастарымыздың сүбелі үлесін әділінен баяндауға асыл арна салады. Әлем таныған О. Сүлейменовтың сөзімен айтсақ, «егер біз сөзді оқуды үйренсек, жер, өзен, тау, арал аттарынан тілдердің материк және мұхит бойынша қозғалу бағдарын анықтауға болады. Сондықтан этимологияның рөлі артады ... Сөздіктер кез келген этносқа – үлкеніне де және кішісіне де – өзінің шыққан кезінен бастап өткені жайында толығырақ білуге көмектеседі. Ауызекі сөз өзінің мазмұны және құрылымында жарықшақтар мен асыл бұйымдардың мұражайлық жинағына қарағанда, көбірек тарихи шындықты сақтайды».

Аумақтық бірлік пен тілдік біртектіліктің нығаюы немесе ыдырауы этностардың қилы тағдырымен анықталады. Тағдырдың жазуымен XIII ғасырда Еуропаға кеткен қыпшақтар Ұлы далада қалған бауырларынан мүлде алшақтап кеткен жоқ па?! Бұл – бір. Екінші жағынан тілдік үдерістер, жер көбінесе төл мемлекеттің пайда болуына және дамуына тәуелді. Адам баласы пайда болғаннан мемлекеті құрылғанша ұлан-ғайыр уақыт өтті. Әр нәрсенің бастауы қиын. Түркі халықтарының шаруашылығы мен мәдениетіне, тілі мен әлеуметтік ұйымдасуына, салт-дәстүрі мен менталитетіне тән бастапқы сипаттары мемлекеттері шаңырақ көтергенше қалыптасты. Түптеп келгенде, бәсекеге қабілетті, өзін-өзі танудың биік сатысына көтерілген этнос қана мемлекетін дүниеге әкеледі. Мемлекет – нақты халықты, соның төңірегіне топтасқан басқа да этностарды сақтаудың, жетілдірудің, кемелдендірудің басты ұйымы. Жыл санауымызға дейінгі I мыңжылдықта түркі тектестер мекендеген Еуразия кеңістігінің негізгі бөлігінде сақ мемлекеттері дәурен құрғаны белгілі. Сақтардың соғыс

өнері, сұлулықты ұлықтаған аң стилі, шаруашылық-мәдени кешеніндегі биік технология антикалық және византиялық деректерде молынан сақталған. Сақтар мен мемлекеттері іргедегі Қытаймен, айшылық алыстағы Грекиямен, Иранды билеген Ахеменидтер династиясымен бәсекелесе алғаны түркілердің аумақтық бірлігі мен тілдік біртектілігі ұзақ уақыт аясында лайықты әлеуетке ие болғанын куәлендіреді.

Бірақ мемлекеттілік факторын абсолютке айналдыруға негіз жоқ. Сақ, байырғы түркі мемлекеттері тарих сахнасынан кеткеніне мыңдаған жылдар өтті. Еуразиялық түркілер 3-4 ғасыр бойы бодандықта қиналды. Соған қарамастан тілдік біртектілігі күмән туғызбайды, ғылыми этимология нәтижелерімен қолдау табуда. Осы орайда қоғамдық-гуманитарлық ғалымдар арасындағы пікірталастың басты тақырыбы сақтардың мемлекеті мәселесі емес, қай тілде сөйлегені төңірегінде жүріп жатқанына назар аударған жөн. Әйгілі ғалым Қ. Салғараұлы 2012 жылы жарық көрген «Ежелгі түріктер» монографиясында: «Рас, қазақстандық ғалымдар соңғы кезде археологиялық қазба мұралар дерегіне сүйеніп, сақ тайпаларының түрік тілінде сөйлегенін айтып, түрік тектес халықтар тобына жатқызып жүр. Бірақ бұл тұжырым әлемдік ғылымда жалпылама қолдау тауып, әлі орныға қойған жоқ. Оған, шет жағасын жоғарыда айтқан, сақтарды «қазіргі Иран жерінен ауып келген арийлер, үнді-еуропа тілінде сөйлейді» деген пікірдің жарыса айтылып, күні бүгінге дейін ғылымда қабаттаса қолданылуы дәлел бола алады», деп жазады. Демек, ортақ түркі тарихын зерттеу методологиясына тіл, аумақ мәселесін жатқызу тарихшыларды көздеген мақсат-мұратқа жақындата түспесе, еш адастырмайды.

Болмыс бітімінің тамыры тереңге тартқан түркілік халықтар жат өркениет пен мемлекеттер қарамағына өте қалғанда да, жинақы өмір сүруін тоқтатпаса, жойылып кете бармады. Бұған ежелгі және ортағасырлардағы Кавказды, Қытайды мекендеген қандастарымыздың тағдыры айғақ-дәлел. Мәселен, қазіргі Әзірбайжан аумағындағы мемлекеттерді ж.с.д. IV ғасырдан беріде біресе парсылар, біресе арабтар, біресе курдтар билеп келді, ара-тұра байырғы халық өкілдері билік құрды. Ирандық Нәдір шах 1747 жылы өлген соң ғана толық егемен мемлекет дүниеге келді. Міне, осындай аласапыранға қарамастан әзірбайжан халқы өз тілімен, жерімен, тарихымен түркі әлемін нұрландырып отыр.

Түйіп айтар болсақ, ортақ түркі тарихының мазмұны мен ерекшеліктерін айқындаған басты факторларға аумақты, тілді, мемлекетті жатқызатын методологиялық пайым барлық зерттеуде басымдықпен алға шығуы керек. Халықтың экономикалық өмірі мен әл-ауқаты жерінің жомарттығымен (қазақ: жері байдың – елі бай, деген ғой), рухани әлемі – тілінен, жасампаздығы – мемлекетінен көрініс табатыны ұзынсонар дәлелдеуді қажет етпейтін ақиқат деп түсінемін. Бұлар бір-бірінен ажырағысыз мәңгілік құндылықтар: тіл өзіне тиесілі міндеттерді атқарып тұрса, оның иесі, киесі – халық бар деген сөз. Тілімен қатар жерін ұстай алған халық қана мемлекетін құрады. Мемлекет – халықтың, жердің, тілдің панасы, қамқоры, айбыны.

Тіл, жер, мемлекет өздігінен тарихты түзбейді. Бұларды тарих шығыршығын айналдыруға жететін үш құдірет бар. Біріншісі – халық, екіншісі – тұлға, үшіншісі – билік.

Адамдардың қажетін өтейтін жердің асты-үстіндегі байлық халықтың еңбегімен, ақылымен, қолымен өндіріледі. Халықтың ғұмырын ұзартатын материалдық және рухани қазына, білім мен ғылым, тәжірибе мен тағылым сол халықтың тілі арқылы ұрпақтан ұрпаққа беріледі. Бұл мүмкіндік жазу шыққаннан кейін әлденеше еселеп артты. Ал адамзат өркениетіне баға жетпес олжа салған алғашқы жазулардың бірі түркілік руна екенін қаперге алсақ, бабаларымыз әлемдік тарихтың өзегінде тұрғанын қапысыз ұғынамыз әрі ұғындыра да аламыз. Осынау биік мәртебе ішінара, шамамен бірінші дүниежүзілік соғысқа дейін сақталды. Халық саны пәрменді рөл ойнады.

Қысқасы, адамдардың ой және дене еңбегі арқылы атқарған күнделікті және үздіксіз тіршілігі, ізденісі мен ілгерілеуі, қоршаған ортамен үйлесімі немесе қайшылығы, әлеуметтік-демографиялық үдерістер – бәрі ортақ түркі тарихын зерттеудің методологиялық заңына айналғаны жөн. Тарих көшіне ілесе алмаған халық бар шығар, әйткенмен халықтан тыс тарих болған емес, болмайды да. Ортақ тарихымыздың өн бойында тағдыры мен тілегі тоғысқан халық тұрмаса, кімнің кім екенін, тарихымыздың ортақ екенін ашу мүмкін емес.

Тарихтың жолы қайшылықтар мен қиыншылықтарға толы. Бұлар қарапайым малшы мен диханның да, зергер мен ұстаның да, жас пен кәрінің де, ерлер мен әйелдердің де алдынан әркез шыққан әрі шыға да береді. Қазақи ұғыммен айтқанда - екінің бірі. Мәселе шешілмесе, қоғам күйрейді, не осынау қайшылықтар мен

қиыншылықтардан алып шығатын адам табылады. Күрмеуі күрделі құбылыстың шешіміне қол жеткізген ой мен әрекет иесін, басшыны, жасампаз жанды, халқы мен мемлекетінің беделін, күш-қуатын арттырған азаматты, біздің пікірімізше, Тұлға деген жөн.

Көктей шолып қарайтын болсақ, ортақ түркі тарихында Тұлғалар жалғастығы үзілмегенін көреміз. Тарихи таным үшін методологиялық мәні зор үдеріс – осы. Парсы әскерін шөл далада адастырған Шырақ та, білім-ғылым қуып қиырға кеткен сақ ойшылы Анахарсис те, күй атасы Қорқыт та, энциклопедиялық білімді дәрігер Ибн Сина да, ағартушы И. Гаспринский де, азаттық жолында құрбан болған С. Юлаев, Махамбет, Кенесары, М. Сұлтан-Ғалиев та шынайы Тұлғалар. Тұлға дегеніміз - өзіне тәуелді емес объективті әлемдегі (ортадағы) қажеттілікті (экономикалық, ғылыми, саяси, өндірістік, т.б.с.с.) практикалық-қолданбалық, теориялық-шығармашылық жаңашылдықпен шешкен (жүзеге асырған) немесе шешу (жүзеге асыру) жолын дұрыс нұсқаған әлеуметтік субъект. Тұлға дәйектеген ізашарлық нәтижені замандастары, кейінгі ұрпақ та кәдеге жаратады.

Тұлғаны тұлға еткен іргелі нәтиже, танымдық және қолданымдық бәсі жоғары теориялық-практикалық шешім алғашқыда ниет, арман, қиял түрінде көрініс береді. Осының бәрі түркі халықтарының ертегілерінде, аңыз-әңгімелерінде молынан орын тепкен. Бұл - утопиялық идея. Келесі саты - ықтималды идея, яғни жүзеге асуы бек мүмкін идея. Айталық, аспанда құстай қалқуды армандаған батыр бабаларымыз ғылым мен техниканың жетістіктеріне сүйенген нағыз ұшу аппараты түгілі қарапайым ұшу құралын түзе алмады. Аспан әлемін зерттеген Ұлықбек сынды тұлғаларымыздың теориялық-практикалық жаңашылдығы үшінші сатыға - шынайы идея сатысына, нақты нәтижемен көмкерілген идея биігіне көтерілмеді. Оған, біріншіден, түркі әлемінің XX ғасыр басындағы инженерлік-техникалық, экономикалық даярлығы мен мүмкіндігі шектеулі еді, екіншіден, утопиялық идеяның ықтималды идеяға, ықтималды идеяның шынайы идеяға және көздеген нәтижеге айналуы үшін интеллектуалдық ізденіске толы уақыт керек, үшіншіден, өміршең идеяны туындатушы, оны бір сатыдан келесі сатысына жеткізуші Тұлғалар сабақтастығы үзілмеуі қажет. Бұлардың бірде-біреуі Еуразиялық, Орта Азиялық, Кавказдық, Османдық түркілерде орнықпады.

Жалпы, адам баласының санасы мен жүрегін мазалаған, ұрпақтан ұрпаққа жалғасқан утопиялық идеялардың басым бөлігі

түбінде жүзеге асады. Өйткені олардың бастау бұлағында өмірлік қажеттілігін тереңінен ұғынған, замандастарын иландыра білген, қоғамдық санаға нық орнықтырған, орасан жауапкершілікті мойнына алған Тұлға тұр. Көптің үйреншікті өмір салты мен тіршілігіне қозғау салатын, өзгеріс әкелетін Тұлғалардың ақыл-ойы мен әрекетінсіз тарих қарыс-сүйем алға баспас еді.

Халық пен тұлғаға методологиялық басымдық беру ортақ түркі тарихының ұлттық сипатын арттырады, адами-өркениеттік көзқарасымыз бен бағыт-бағдарымызды адастырмайды, тұтастығымыз бен бірлігімізді нығайтуға қызмет етеді.

Ал ортақ түркі тарихындағы билік мәселесіне келсек, бұл орайдағы методологиялық позициямыз қоғамдық-гуманитарлық ғылыми ой-санада әлемдік қолдау тапқан ұстанымдармен, әсіресе саясаттану, құқықтану салаларының үздік жетістіктерімен үндесіп жатқанын қалаймыз.

Билік адамдар қауымын басқаруға бағытталады. Оның ең жоғарғы сатысы – мемлекеттік билік пен басқару. Күлтегін жазуында:

Жоғарыда көк тәңірі,

Төменде қара жер жаралғанда.

Екеуінің арасында адам баласы,

Адам баласын басқаруға ата-бабам жаралды, –

деген ғой.

Осынау жолдар – мемлекеттің анықтамасы, биліктің формуласы. Түркі халықтарындағы мемлекеттік билік пен басқарудың формасы, типі, субъектілері әлемдік үлгіден, стандарттан алшақ кеткен жоқ. Олардың ішінде әр кезеңде монархиялық, парламенттік, президенттік, президенттік-парламенттік басқарудағылары болған, кейбіреуі әлі де бар. Саяси режимнің авторитарлық, тоталитарлық, демократиялық жүйелерін бастан кешкеніміз тарихи факт.

Демек, ортақ түркі тарихындағы билікті зерттеу методологиясы екі міндетті шешуі керек: біріншіден, әлемдік тарихтың құрамдас бөлігі екенімізді тиянақтау, екіншіден, түркі мемлекеттеріндегі биліктің өзіндік ерекшеліктері мен мәнді белгілерін, диалектикасы мен эволюциясын ажырата алу.

Келесі методологиялық ұстаным биліктің қателігі миллиондардың тағдырын шарпитуынын дәйектеуге саяды. Қисапсыз тәжірибе көрсеткендей, билік өзі ұсынған жобаны, бағдарламаны орындатпай тынбайды. Бірақ бодан елдің билігі мен тәуелсіз елдің билігі жіберген қателіктер арасындағы айырмашылықты биік

методологиялық өремен зерделеген жөн. Сонда тұтас халықты айыптаудан ада, азаттықтың қадірін қастерлейтін, отансүйгіштік қасиеті берік ұрпақ тәрбиелеуге ортақ түркі тарихы септесетіні сөзсіз.

Ортақ түркі тарихын зерттеуге қойылатын жауапты методологиялық талаптың әлқиссасы – дәуірлеу мәселесі. Біздің ойымызша, осынау тарихты дәуірлегенде төрт құндылыққа баса назар қоюымыз керек. Олар, біріншіден, алғашқы адамдардың, тұрғындардың пайда болуы мәселесі. Осы сұраққа жауаптан кімнің маймылдан адамға айналғаны, кімнің адамнан тарағаны, кімнің автохтонды, кімнің келімсек екені тиянақталады. Екіншіден, түркі халықтары этногенезінің мәселесі. Бұл сұрақтың мазмұнын түркілердің антропологиялық, нәсілдік, тілдік, рухани-дүниетанымдық, әлеуметтік, саяси тұтасу құпиясы, тарихқа табиғи-географиялық ортаның әсері, шаруашылық-мәдени типтің қалыптасуы мен сабақтастығы, этностың өзін өзі тануы құрайды. Үшіншіден, алғашқыда түркілік, сол негізде кейін ұлттық мемлекеттің пайда болу және өмір сүру мәселесі. Мемлекеттің басты мақсаты – халқының қауіпсіздігін қамтамасыз ету, тарих аманатын ұрпақтан ұрпаққа жалғау, яғни қоғамдағы табиғи-ырғақты даму мен шынайы азаттықты сақтау. Соңғы, төртінші құндылық жұмыр жер бетіндегі халықтардың даму деңгейі ешқашан біркелкі болмақ еместігінен туындайды. Этностың алшаң басып жүруі немесе әлемдік салқар көштің соңында салпаңдап шаңға көмілуі - бәрі дүниенің бірде ана өңірінен, бірде мына өңірінен жанартаудың жалынындай көрініс беретін өркениеттік өрлеуге, соған алыс-жақын орналасуға, бәсекеге қабілеттілікке көп байланысты екен. Адамзат баласын алып кемеңнің үстіндегі жолаушыдай елестететін болсақ, сол көліктің ілгері сүйретуші қуаты бірде ежелгі Египетте (Африка), Грекия мен Римде (Еуропа), ортағасырлар басында Азияда (байырғы түркілер), соңына қарай Еуропада (Ренессанс), бірде Америкада (АҚШ) орналасқанын байқай аламыз. Осы қуаттың нақ ішінде немесе соған жақын жайғасқан этностар кезінде тарихтан өз сыбағасын алып қалды, бәсекеге шыдамағандары әлдінің уысына түсті. Тіпті жұтылып кеткендері бар.

Мәнді айырмашылықтарына және үзілмеген сабақтастығына сәйкес, біздің ойымызша, ортақ түркі тарихы төмендегідей дәуірлерден тұрады:

1. Арғытүріктер дәуірі. Аумақта алғашқы адам пайда болғаннан байырғы түркі қағанатына дейін. Әлем тарихына белгілі тұлғалары – Томирис, Зарина, Анахарсис, Аттила, т.б.

2. Түркі, араб, моңғол империялары дәуірі (VI-XV ғғ.). Түркі этностарына қоса солардың арасында тұрақтап қалғандардың түркіленуі, исламдануы, түркілік халықтардың қалыптасу үрдісі дәуірдің мазмұнын құрады. Күлтегін, Тоныкөк жазулары дәуір рухын бейнелейді.

3. Түркі ұлттық мемлекеттері дәуірі (XV-XIX ғ. аяғы). Көшпелі өзбек мемлекеті, Қазақ хандығы құрылды, Константинополь Осман империясының құзырына өтті. Өкініштісі техникалық-экономикалық артықшылық Еуропа мен АҚШ-қа құт әкеліп, ортақ түркі тарихы өзара берекесіздікпен, қақтығыстармен толықты. Әсіресе Әмір Темірдің Анкара түбінде Баязидті талқандауы түркілік әлеуетке ауыр тиді. «Ел айрылған», «Менен қалған мынау Еділ жұрт!», «Азаулының Стамболдан несі кем», «Елім-ай» өлең-жыр жолдары дәуірдің қилы тағдырын айшықтайды.

4. Түркі әлемінің әлсіреуі мен бодандық дәуірі (1991 жылға дейін). Осман империясы ыдырады, тұтас түркістан идеясы жүзеге аспады, КСРО-дағы түркі халықтары орыстандыру саясатынан зардап шекті. Көмескілене жаздаған азаттық идеясы Алаш қозғалысымен, Ататүрік реформаларымен, М. Шоқайдың қайраткерлігімен, М. Жалилдің «Маобит дәптерімен», О. Сүлейменовтың «Азия» кітабымен, Д. Қонаевтың, Ш. Рашидовтың, Г. Алиевтің саяси кеменгерлігімен түркілік сананы биледі.

5. Түркілік қайта өрлеу дәуірі. Тәуелсіз бес түркі мемлекеті дүниеге келді. Ғасырлар қарызын өтейтін шақ туды.

Сонымен, дәуірлеудің теориялық-методологиялық негіздерін екі ауыз сөзбен түйіндер болсақ, біздің өткеніміз бен бүгінгіміздің тарих толқынындағы белестері алғашқыда қоғамның ішкі дамуымен тығыз байланыста, кейінде империя биігіне көтерілген қажеттіліктерден, ұлттық мемлекеттер мүддесінен туындады. XIX ғасыр аяғынан беріде негізінен сыртқы әсердің күшімен бой көтерген демографиялық, идеологиялық, әлеуметтік және саяси үдерістермен ерекшеленді. Бұларға аумақтың табиғи-географиялық, геосаяси ерекшеліктері, шаруашылық-мәдени ресурсы ықпал еткені сөзсіз. Дегенмен, шешуші рөлде, тағдыранықтағыш тоғыста, алдыңғы шепте бірде этникалық, енді келесі сәтте саяси фактор алма-кезек табысып еді. Ендігі жерде азаттығымызды нығайта түсіп, оңтайлы геосаяси орналасуымыздан тек жағымды нәтижелер мен ілгерілеуге жетелейтін сәтті бастан кешсек, өткеннің бәріне салауат дерміз.

**ТҮРКИЯ КІТАПХАНАЛАРЫ МЕН ҚОЛЖАЗБА
ҚОРЛАРЫНДАҒЫ ТҮРКІСТАНДЫҚ ОЙШЫЛДАРДЫҢ ЖАЗБА
МҰРАЛАРЫ**

**TURKISH LIBRARIES AND SOURCES OF MANUSCRIPTS THERE IS
WRITTEN HERITAGE OF TURKISTAN'S PHILOSOPHERS**

Ә. ДЕРБІСӘЛІ*

Түйіндеме

Мақалада исламдық жәдігерлер мен мұраларды жинап, сақтауға, зерттеуге ерекше көңіл бөліп келе жатқан өркениетті ел – Түркияның кітапханалары мен қолжазба қорларындағы түркістандық ойшылдардың жазба мұраларына шолу жасалған. Түркиядағы кітапхана қорлары араб, парсы, шағатай және осман-түрік тілдеріндегі қолжазбаларға өте бай. Автор мақаласында осы ел кітапханаларындағы ислам өркениетіне қатысты қолжазбалар жайлы мәліметтер береді.

Кілт сөздер: Қолжазба, кітапхана, ислам өркениеті, қолжазба қоры, түркістандық ойшылдар.

Summary

In the article there is a survey of Turkish libraries and sources, written heritage of Turkistan's philosophers which studies Islamic heritage, especially they pay attention to research and how to keep them. The Library of Turkey is rich for its Persian, Arabic, Chagatay, and Osman-Turkish manuscripts. Author included information about manuscripts which depend on Islam civilization of this country's library.

Keywords: Manuscript. Library, Islam civilization, source of manuscript, Turkistan's philosophers.

Түркияның көптеген жоғары оқу орындары мен бірқатар мемлекеттік және жеке кітапханалар мен қолжазба қорларында еліміздің орта ғасырлық шаһарлары һәм кенттерінен шыққан арыстарының әлі күнге дейін жарық көрмеген және ара-кідік басылған да еңбектері бар.

Солардың ішінде Отырар, Исфиджаб-Сайрам, Тараз, Баласағұн, Түркістан, Сығанақ, Женд ғұламаларының түрлі тақырыпты қамтитын қолжазбалары көптігімен таңғалдырады. Мысалы Әбу Насыр әл-

* филология ғылымдарының докторы, профессор, Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институтының директоры, Алматы/Қазақстан.
doctor of Filology, professor, director of Institute named after R.B Suleymenov. Almaty-Kazakhstan.
E-mail: shighistanu@mail.ru

Фараби, Мұхаммед бин Ахмед бин Иусуф әл-Исфиджаби, Абд әл-Уахид бин Мұхаммед ас-Сайрами, Ала ад-дин Түркістани, Һибатулла ат-Түркістани ат-Тарази, Хұсам ад-дин Хұсейн бин Әли Хажжаж әл-Ханафи ас-Сығнаки, Мұхаммед Абд ас-Саттар әл-Кердери, Мұхий ад-дин Женди шығармалары және Қожа Ахмет Йасауи «Диуанының» көшірмелері жиі кездеседі.

Түріктер ондай асыл дүниелерді ұзақ ғасырлар бойы Таяу және Орта Шығыстың мәдени, ғылыми, рухани орталықтары Бағдад пен Басра, Дамаск мен Халаб, Мекке мен Мадина, Каир мен Тунистен жинаған. Өйткені 1517 жылдан бастап араб дүниесі мен олардың аталмыш шаһарлары түріктер құзырында болды. Сол себепті де ұлан ғайырға көсілген дәулет астанасы Стамбұлға және Түркияның өзге де қалаларына тек жазба жәдігерліктер ғана емес, сондай-ақ түрік патшаларының Стамбұлдағы Топқапы сарайына Ибраһим (ғ.с.), Исмаил (ғ.с.), Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбарымыздың жеке заттары, қасиетті Қағбаның кілттері, халифалар мен әскери қолбасшылардың қылыштары да әкелінді. Олардың арасында Алла Тағаланың соңғы елшісінің (с.ғ.с.) хаттары да бар. Аса құнды ол заттар қазірге дейін көздің қарашығындай сақталуда.

Иә, Түркия – исламдық жәдігерлер мен мұраларды жинап, сақтауға, зерттеуге ерекше көңіл бөліп келе жатқан өркениетті ел, оның кітапхана қорлары араб, парсы, шағатай һәм осман-түрік тілдеріндегі қолжазбаларға байлығымен танымал.

Елдің кітапханаларындағы ислам өркениетіне қатысты ондай дүниелер жайлы мәліметтерді Стамбұлдағы төмендегідей кітапханалар мен қолжазба қорларын табуға болады.

ISAM – түрікшеден аударғанда «Ислами зерттеулер орталығы» дегенді білдіретін қысқартылған сөз. Ол Түркия уақыфтарының бас кеңесіне бағынады. Мекеме Стамбұлдың Азия бөлігіне арнайы салынған әдемі ғимаратқа жайғасқан. Кітапхана қорына тек Түркиядағы ғана емес, әлем елдерінде басылып жатқан исламға қатысты зерттеу кітаптары да алдырылып отырады, ондағы қолжазбалар каталогі компьютерге түсірілген, керек жазбалардың көшірмелерін дайындап бере алады. Жалпы Түркияның ислам саласындағы зерттеуді жеңілдету, ынталандыру жолында техника мүмкіндіктерін кеңінен пайдалануы өзгелерге үлгі деуге болады. Соның бір дәлелі – кітапханаларында сақталған бағалы кітаптар мен қолжазбалардың электронды көшірмесін тез жасатып алу мүмкіндігі.

ISAM-да орындалып жатқан игілікті жұмыстардың бірегейі – көптомды Ислам энциклопедиясының қазірдің өзінде 44 томының шығып үлгеруі.

Түркияның түрлі кітапханалары мен қолжазба қорларында 2001-2010 жылдары, ал Стамбұлға арнайы барған соңғы, яғни 2013 жылғы сапарымда осы ежелгі шаһардағы ISAM мен төмендегі бірнеше кітапханалар мен қолжазба қорларында жұмыс істедім.

Сүлеймания кітапханасы Стамбұлдағы XVIII ғасырдан бері қызмет етіп келе жатқан ежелгі, үлкен кітапханалардың бірі. Ол атақты Сүлейман патша мешітінің жанында, мешіт кешенінің құрамдас бір бөлігі. Құрылысы 1557 жылы аяқталған. Әуелде ғибадатхананың арнайы жеке кітапханасы болмаған. Сол себепті ол медресенің хұжыраларына бөліне жайғасқан.

Кітапхана рухани жазба дүниелерге бай. Оның қорына XVIII – XIX ғасырларға жататын 73 мың қолжазба мен 50 мың кітап, 94 мың уақып заттары бар.

Баязит – Стамбұлдағы үлкен кітапханалардың бірі. Оның қоры бір миллионнан астам еңбектерді қамтиды, олар: кітаптар мен мерзімді басылымдар, газеттер, сирек ұшырасатын шығармалар, карталар мен плакаттар және мұрағаттағы теңгелердегі де қамтиды. Кітапхана оқу залдары, арнаулы аспаптармен жабдықталған кабинеттер, мүгедектерге арналған бөлмелер, музыка және бейне нөмірлер, салтанатты мәжіліс өткізетін залдардан тұрады.

Нури Османия кітапханасы да Стамбұлда. Құрылысы I Махмұт патша кезінде 1749 жылы басталып, 1755 жылы III Осман патшаның тұсында аяқталған. Сәулетшісі - Синан Калфа. Кітапхананың басты ерекшелігі - ғимараттың барокко стиліндегі. Кітапхана мешіттің шығыс жағында, екі қабатты жеке ғимаратта. Үстіңгі қабаты оқу залы мен қойма. Ғимараттың барокко стилінің ең басты ерекшелігі болып табылатын 30 гипстік сылақты терезелері, екі есігі бар. Бірінің үстіңгі жағына араб тілінде «Білімді тал бесіктен жер бесікке дейін ізде» деген хадис өрнектелген. Кітапхана коллекциясында осман, араб, парсы тілдеріндегі қолжазбалар, I Махмұд пен III Осман патшалар және Байрам пашаның 79 қолжазбасы бар.

Орта Азия мен Қазақстан тарихын зерттеушілердің бірі Ресей тарихшысы А.Ю. Якубовский (1886-1953) XX ғасырдың 20-жылдары Сығанақ жайлы мағлұмат жинап жүргенде академик В.В. Бартольд (1869-1930) оған Стамбұлға барған сапарында осы Нури Османия кітапханасында сақтаулы «Михман наме-ий Бұхара» - «Бұхара

мейманының жазбалары» атты қолжазбадан (Фазл Аллаһ ибн Рузбихан Исфәһани) Сығнақтың бір ақынының:

Бұрын бұл қамсыз ел еді,
«Ниһаяны»* құрастырған,
«Һидаяны»** зерлеген
Ғұламалар мекені.
Тағдыр жазса тағы да,
Сығнақтық болар ек,
Сәби өмір бой көтерсе кезеңі, –

деген өлең жолдарын жазып әкеліп береді. А.Ю. Якубовский оны кейінірек (1929) «Сығанақ қаласының жұқаналары» атты еңбегіне эпиграф етіп алған [1].

Миллет кітапханасын 1700-1701 жылдары Шейху-л Ислам Сейд Фейзуллах Эфенди салдырған. XIX ғасыр басында кітапхананы бұзу ұйғарылған, себебі кітапхананың орнына көлік тұрағын салу қажет деп саналған. Солай болса да Стамбұл әуесқойлар Ассоциациясы Назири Аукаф пен Шейху-л Ислам Хайри Эфендидің қолдауы және күш-қайратының арқасында кітапхана жойылудан аман қалған. Кітапхананы қалпына келтірумен қатар Фейзуллах Эфенди оған 2189 қолжазба, ал Әли Эфенди 1600 кітапты сый еткен.

Стамбұлда Рашид Эфенди, Жаруллах Эфенди, Хакимоглы, Әли Паша және басқалар салдырған кітапханалар да болған. Бірақ 1942 жылдан соң олардың кейбірі жарамсыз күйге түскен. Сол себепті ондағы дүниелердің бірқатары Фейзуллах Эфенди кітаптарының қорына жиналады.

Мұрат Молла, Әділ Сұлтан, Юсуф Паша Хакимоглы, Әли Паша көпшілік кітапханалары және Әбу Бәкір Паша, Явуз Селим, Әли Эфенди балалар кітапханасы ретінде қызмет атқарды.

Мұрат Молла кітапханаларындағы қолжазбалар 2000 жылы Сүлеймания кітапханасына берілген және қоры көпшілік үшін ашық болған.

Стамбұл кітапханасы шаһардың ең үлкені. Оның құрамына Йылдыз кітапханасындағы (Сұлтан Абдул Хамид III-нің шамамен 30

*«Ниһаяның» авторы –Сығнақтық қазақ жерінің перзенті Хұсам ад-дин Хұсейн (Хасан) бин Әли бин Хажжаж ас-Сығнақи (?–1311/1317).

**«Һидаяның» авторы – Орта Азиялық көрнекті ғалым Әбу-л Хасан Бұрһан ад-дин Әли бин Әбу Бакр бин Абд әл-Жалил әл-Фарғани әл-Марғинани ар-Риштани (?–1197).

мың жеке коллекциясы) және өзге де жеке коллекциялар кіреді. Университеттің әр факультетінің жеке кітапханалары да бар.

Стамбұл Университетінің кітапханасы, 1933 ж. бастап осы оқу орнының Орталық кітапханасы деп атала бастайды.

Топкапы сарайы кітапханасы – 1928 жылы құрылған. Топкапы сарайы мұражайының жанында. Ол Стамбұлдағы екінші көне кітапханалардың бірі. Мұнда османдық хұснихат өнерінің үлгілері, сонымен қатар қамыс қарындашпен бояу жаққыш қарындаштар сақталған жәшік, қайшылар, пышақтар, Қасиетті Құран сақталған қаптама, кітап қоюға арналған сүймен, мөрлер мен карталар сақталған. Кітапхана көшірме және баспа қызметтері, микрофильмдер мен суреттер қызметін көрсетеді.

Көпрүлү кітапханасын ұлы елші Мехмет Көпрүлү 1661 ж. салдырған. Ол Стамбұлдағы тәуелсіз әрлемнің ең алғашқысы үлгісі. Кітапхана шағын бау ішінде, Чемберлітас алаңының оңтүстік жағында – үш жағы көшелер. Кітапхана кірпіш пен тастан қаланып, күмбезбен көмкерілген.

Стамбұлда сондай-ақ:

Атиф Эфенди кітапханасы

Рагиб паша кітапханасы

Хаджи Салим аға кітапханасы

Фатих Файзулла Эфенди кітапханасы бар.

Ал, **Анкара кітапханасы**, яғни Ұлттық кітапхана 1946 жылы Халықаралық кітапханалар үйі негізінде қаланған. Ол – Түркиядағы ең үлкен рухани жазба дүниелер үйінің бірі. Ондағы кітаптар қоры 5 салаға бөлінген:

1. Ежелгі шығыс және түрік тілдеріндегі қолжазбалар;
2. Түрік кітап басып шығару ісінің бастапқы кезіне дейін басылған, қатталуы қолжазбаға ұқсас кітаптар. Олар: 1729-1928 ж. араб шрифтімен терілген түрік басылымдары;
3. 1928 жылдан бастап шыға бастаған барлық түрік басылымдары;
4. Түркия туралы басқа тілдердегі кітаптар;
5. Барлық білім салалары бойынша құнды шетел баспалары жатады.

Сонымен, Түркиядағы түрлі қорларда сақтаулы түркістандық ойшылдардың жазба дүниелерін сөз етіп көрейік.

Сонымен Түркия қолжазба қорларында авторлары Түркістани деп көрсетілген де біраз дүниелер бар. Олар Түркістан қаласы яки

Түркістан өлкесінен шыққандықтан Түркістани деп аталды ма, жоқ па, қолымызда ол туралы мәлімет жоқ. Түркістанилердің дүниелерінен де авторларының дәл қай жерлік екенін білдіретін жолдарды кездестірмедік. Бірақ Ибатулла ат-Тарази Түркістани, Махмуд бин Сайид ат-Түркістани ат-Таразилердің қазақ жерінен екендігі айқын болса, ал өзгелерінің жалпы түркі текті немесе Орта Азия яки Шығыс Түркістаннан екендігі даусыз. Енді соларға тоқталайық.

1. Ибатулла бин Ахмед бин Муалла ат-Түркістани ат-Тарази (1272-1333)

Тараздың да Отырар секілді тарихы алабөтен. Ол қанша шапқыншылық, жаугершілік, ұрыс-соғысқа ұшыраса да ес жиып, күл астынан қайта көтеріліп отырған. Тараз біздің заманымызға да жетті. Таразда көптеген мешіттер мен медреселер, керуен сарайлар болған. Археолог ғалымдар осыдан бірер жыл бұрын іргетасы 893 жылы қаланған, сәулеті өзгеше мешітті тауып қалпына келтірді. Ол шаһардың ортасындағы Қарахан кесенесінен 100 метрдей жерде тұр.

Тараз ислам мәдениеті мен ғылымына да өзіндік үлес қосқан. Одан елуге жуық ғалымдар шықты. Әсіресе Тараз қарахандықтар тұсында өркендеді. Әйтсе де жалпы жұрт түгілі ғалымдар да осы қаладан шыққан, еңбектерін араб тілінде жазған ойпаздардың еңбектері түгілі, есімдерін де біле бермейді. Түркия қолжазбалар қорында солардың бірі – Ибатулла ат-Таразидің да шығармалары бар.

Ибатулла бин Ахмед бин Муалла бин Махмұд Шұджа ад-дин ат-Түркістани ат-Тарази Таразда ижраның 1271/73 жылы туған. Шұджа ад-дин лақап аты. Алғашқы білімді ол осында алған соң, соңыра ғылым, ілім іздеп, баласын ертіп жолға шығады. Әуелі Дамаскіге келіп тұрақтайды.

Мұнда Орта Азиялық ғылым іздегендер мен жетістіктерге жетіп, ұстаз дәрежесіне жеткендермен танысып, достасады, қызметтес болады. Осы ретте оған сабақ берген Ходженттен Әбу Мұхаммед Жалал ад-дин Умар бин Мұхаммед бин Умар әл-Хаббази әл-Бахтияри әл-Ходжендиді атай кету керек. Ол көрнекті ханафи ғалымы еді. 1232 жылы Сырдария бойындағы Ходжент шаһарында дүниеге келген-ді. Осында және Иззия медреселерінде дәріс берген. Хаббази 1292 жылы дүниеден өткен. Оның «әл-Муғни фи усули-л фикһ», «Хашияту-л һидаийа» – «Әл-Һидайаға ескертулер», «Һади фи усули-д дин» атты еңбектерінің қолжазбалары біздің заманымызға жеткен. Ол туралы Құраши [2], Ибн Құтлұбұға [3], Ташкупри-Заде, Хаджи Халифа [4],

Ибну-л Имад, Лакнауи [5], К.Броккельман [6] сияқты ғалымдар қалам тербеген.

Ғибатулла да өзге де ілім қуған Орта Азия перзенттері секілді Дамаскіде Хаббазиден тағлым алған. Білімін байытқан соң ұстаз болып қызмет еткен. Орта Азиялық жастардың осында білім алып, биік белеске көтерілуіне барынша көмектескен. Дамаскіден соң Хибатулла ат-Тарази ат-Түркістани Каирге келеді.

Ежелгі қалада кезінде Заһир ад-дин Бейбарыс салдырған медреседе ұстаз болып істейді. 1334 жылы дүниеден өткен ол артына көптеген еңбектер қалдырған.

Ғибатулла Ханафи мазһабын берік ұстаған ғалымдардың бірегейлерінен. Сондықтан осы мазһабтың көрнекті өкілі саналады. Тараздың ғалым перзенті Орта Азиялық Ханафи ғұламасы Әбу Жағфар Ахмед бин Мұхаммед бин Салам бин Абд әл-Малік әл-Азди ат-Тахауи (853-933) трактаттарына түсіндірме жазған.

Махмұд ибн Сулейман әл-Кафауи (?-1582/83) аталмыш еңбегінде Тараз ұланына бір беттей арнаған. Онда ол "Шұджа ад-дин Ғибатулла ибн Ахмед ибн Муалла ибн Махмұд ат-Түркістани ат-Тарази Дамаскіге келіп, Әбу Мұхаммед Жалал ад-дин Умар бин Мұхаммед бин әл-Хаббази әл-Бахтияри әл-Хұджандиден (1232/1293) дәріс алды. Ғылыми дәреже мен кемелдікке жетті. Ол фақих усули еді, пікір таластырғанды ұнататын, зерттеу ғылымы бойынша тамаша маман-ды. Барлық рационалды және дәстүрлі ғылым салаларына ат салысты. Ол түрлі жинақтар, шығармалар, лекциялар мен кітаптардың авторы. Оған көптеген елдерден ғылым іздегендер келіп жататын. Ол барлық уақытта іспен шұғылданып жүретін иманды, беделді кісі-ді. Ол туралы халық жақсы айтатын, кітап беттерінде де аталып жататын. Ол Әбу Абдалла Мұхаммед бин әл-Хасан бин Фарқад аш-Шайбанидің (749-805) «Жамиғ әл-Кабир» – «Үлкен жинақ», «Ақидат ат-Тахауиге» – «Тахауи ақидасына» түсіндірме жазды. «Табсират әл-асрар фи шарх әл-Манар» – Әл-Манарға «Түсіндірмелердегі сырлар», «Китаб әл-Гуар» – «Таңдаулы өлеңдер кітабы», «Китаб әл-Иршад» – «Насихат кітабы», «Китаб әл-Мисал» – «Мысалдар кітабы» атты қолжазбалары бар [7].

Үнді ғалымы Мұхаммед Абд әл-Хайй әл-Лакнауи әл-Ғинди (1848-1886): «Ол Тадж ад-дин әл-Ашқардан «әл-Жамиғ әл-Кабирді» - "Үлкен жинақты" оқыды. Оның ұлы Мұхаммед ибн Ғибатулла ибн Ахмед ат-Тарази «Әл-Жауаһир әл-мудийаның» авторы Әбу Мұхаммед Абд әл-Кадир Құрашимен (?-1373) бірге оқыған. Ол «әл-Жауаһир әл-

мудийада» "Әл-Ашқар әл-Имам Таж диннің лақап аты. Одан және әл-Хаббазиден (1232-1293) біздің шейхымыз Хибадуллаһ Шұджа ад-дин оқыған. Ал ол Абдаллаһ ибн Мұхаммед ибн Зайдтің лақабы» десе, Орта Азиялық тарихшы Әбу Саъд ас-Самани (1113-1167): «Ол ханафит шейхы, өз кезегінде Бұхарада көп хадис айтқан, хижраның 954-955 жылы дүниеден өтті. Ол Бұхарадағы ханафи ғалымдарының ішіндегі білгірі, өз мәзһабын қорғаушылар ішіндегі белсендісі еді. Оны әл-Хаким «Тарих Нисабурда» «Нисабурға ол 951-952 жылы өкіл ретінде келіп еді» деп еске алады" [8] деп жазады.

Түркия қолжазба қорларында Тараз перзентінің төмендегідей трактаттары бар:

- «Табсиратул-л асрар фи шархи «әл-Манар» – ««Әл-Манарға» түсіндірмелердегі сырлар». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы.

- «Шарх ақидати-т Тахауи» – «ат-Тахауидың «Ақидасына» түсіндірме» іспетті дүниелері сақтаулы. Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы.

2012 ж. менің оның өмірі мен шығармашылығы туралы монографиям[9] жарық көрді.

2. Саид бин Мұхаммед ас-Сугди Жамал Түркістани.

Оның аты «Ар-Рисалату-л алайһа фи-л масаили-л хисабийа» – «Хисаб мәселесі жайлы ... трактат» атты қолжазбаға байланысты айтылады. Ол Сүлеймания кітапханасында тұр. Бұл ғалым кейде Әл-Фараби деп те аталады. Ол Әбу Насыр Әл-Фарабиге дейін, шамамен VIII-IX ғасырларда өмір сүрген сияқты (?).

3. Махмуд бин ас-Саид Насир ат-Түркістани ат-Тарази.

Оның аты «Ан-Назму-л хауи ли ақидати-л имам ат-Тахауи» (855-933) – «ат-Тахауи ақидасын қамтитын жыр» атты қолжазбаға байланысты айтылады. Ол дүние Мармара университеті илаһийат факультетінің кітапханасында сақтаулы.

«Қасаиду-л Махмудийа» – «Махмудия қасидасы» атты қолжазба Мармара университеті илаһийат факультетінің кітапханасында.

«Ан-Наджах фи-с сарф» - «Грамматикадағы жетістік». Қолжазба Баязит кітапханасы.

4. Шейх Алим Түркістани. (Абдуллаһ бин Мұхаммед бин Абдул Азиз ас-Самарқанди). Оның Түркияда «Рисалати-л қалб фи-л малакут» – «Руханият әлемінде жүрек» атты трактатының қолжазбасы бар (Бурса аймақтық жазбалар кітапханасы).

«Рисала фи мағрифати-л инсан» – «Адамды тану жайлы» трактат. Қолжазба. Бурса өңірлік жазбалар кітапханасы.

«Рисала фи-л абади уа-л убудийа» – «Құлдар мен құлшылық туралы трактат». Қолжазба. Бурса өңірлік жазбалар кітапханасында сақтаулы.

Автор жайлы дерек жоқ.

5. Абдуллаһ Реджеп Түркістанидің «Түркістан милли харакатлары» - «Түркістан ұлттық қозғалыстары». Қолжазба (Стамбұл, 1945) Мармара университеті илаһиат факультетінің кітапханасында сақтаулы.

Автор жайлы дерек жоқ.

6. Иса Йусуф ат-Түркістанидің «Доғу Түркистан инсанликтан йардым истийор» - «Шығыс Түркістан адамзаттан жәрдем сұрайды» атты қолжазбасы Мармара университеті кітапханасында;

«Қадиату Түркистани-ш шарқийа» – «Шығыс Түркістан мәселелері» атты еңбегінің қолжазбасы Мармара университеті кітапханасында сақтаулы.

Автор жайлы дерек жоқ.

7. Абдуллаһ бин Мұхаммед әл-Қашғари ат-Түркістани Нидаи. Оның Сүлеймания кітапханасында «Хайратнама» атты қолжазбасы бар.

- «Мухаммасат». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы.

- «Ширин Шамайл» - «Тәтті бейне». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы.

- «Рисала фи баййани тариқати-н Нақшбандийа – «Нақшбандия тариқатының баяны туралы трактат» Қолжазба. Сүлеймания кітапханасында.

- «Диуан Нидаи» – «Нидаидың жинағы». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы.

- «Хаккия Нидаи» – «Нидаидың хаккиясы». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы.

- «Рисала Мухтасар фи-т тасауууф» – «Сопылар жайлы қысқа трактат». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы.

- «Хакқия» – «Ақиқаттық». Қолжазба секілді дүниелері (Сүлеймания кітапханасы) бар.

Автор жайлы дерек жоқ.

8. Мұса бин Жаралла ибн Фатима ат-Түркістани. Оның түрік елінен:

- «Тариху-л Құран уа-л мусахиф» – «Құран және мұсхафтар тарихы». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы.

- «Қауаиди-л фикһийа» – «Фикһ (ілімінің) қағидалары (туралы)». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы.

- «Шариат не ичин руиете иғтибар етмиш» - «Шариғатта не үшін түске орын берген». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы.

- «Узун гундерде рузе» - «Ұзақ күнде де ораза ұстау жайлы» сияқты еңбектерін көрдік. Қолжазба. Автор жайлы дерек жоқ.

9. Саид бин Мұхаммед ат-Түркістани

«Рисалату-л алақа фи масаил хисабиия» – «Есеп мәселеріндегі байланыс». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы. Автор жайлы дерек жоқ.

10. Ала ад-дин Түркістани:

«Манзума фи-л фикһ» – «Өлеңмен [жазылған] фикһ ілімі». Қолжазба Баязит кітапханасы.

«Назму адади-л кабаир». Қолжазба. Бурдур облыстық кітапханасы.

«Рисала фи-л кабаир уа-с сағир» – «Үлкен және кіші күнәлар жайлы». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы.

«Қасида фи адади-л кабаир» – «Үлкен күнәлардың саны». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы

«Манзума фи адади-л кабаир». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы

«Расала фи-л кабаир». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы

«Манзума» – «Өлеңдер». Қолжазба Сүлеймания кітапханасы

«Манзуме фи баяни адади-л кабаир». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы.

«Рисала фи абидаил кабаир». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы. Бәрі үлкен күнәлардың санын білдіретін бір еңбек сияқты.

Автор жайлы дерек жоқ.

11. Абд ар-Рашид Ибраһим бин Умар ат-Түркістани

«Алами-л Ислам ве Жапонияда Интишари Исламийат» - «Ислам әлемі және Жапонияға Исламның таралуы». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы.

Автор жайлы мағлұмат жоқ.

12. Дауд бин Абдул Бақи бин Айбек ат-Түркістани

«Жамиғ әл-қауаид» – «Ережелер топтамасы». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасында сақтаулы.

Автор жайлы мағлұмат жоқ.

13. Әбу-л Мааъб әл-Хамадан (шейх Алим Түркістани) - «Рисала фи мағрифати-л инсан» – «Адамды тану жайлы трактат». Автор жайлы мағлұмат жоқ.

14. Дауд бин Абд әл-Бақи Айбек ат-Түркістани.

«Джамиғ қауағид». «Ережелер жинағы». Қолжазба. Сүлеймания кітапханасы.

15. Алам ад-дин ат-Түркістани.

Салах ад-дин Халил бин Айбек ас-Сафади (1296-1363) «Әл-Уафи би-л уафаят» атты 24 томдық еңбегінің 12-томында (327-бет) [10] Алам ад-дин ат-Түркістани: Санжар әл-Амир Алам ад-дин ат-Түркістани атты жерлесімізді атап кеткен. Ол «құрметті, әдепті, батыр жаужүрек деп сипатталады. Хижраның 677//1278 жылы қайтыс болды. Қасиун тауының етегіне жерленді» деп жазады. Соған қарағанда ол Шам елінде ғұмыр кешкен сияқты. Басқа дерек жоқ.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Якубовский А.Ю. *Развалины Сыгнака (Сугнака)* // Государственная Академия истории материальной культуры. Том II. Ленинград, 1929, 123-159-беттер.
2. Мухий ад-дин Мұхаммед Абд әл-Қадр әл-Құраши. *Әл-Джауаһир әл-мудийа фи табақат әл-ханафийа*. Рияд, 1970, 566-бет.
3. Қасым ибн Құтлұбұға. *Тадж ат-тараджим*. Бейрут, 1992, 3-бет.
4. Хаджи Халифа. *Кашф аз-зунун*. Бейрут 1992, 2-том, 1143, 1201, 1824, 1862-беттер.
5. Мұхаммед Абд әл-Хайй әл-Лакнауи әл-Һинди. *Әл-Фауаид әл-баһийа фи тараджим әл-ханафийа*. Бейрут 1998, 367-бет.
6. Brokelman C. *Geschichte der drabischen Literatur*. Leiden–Brill. 1898.
7. *История Казахстана в арабских источниках*, III том. Извлечения из сочинений XII–XIV веков. Алматы «Дайк-пресс», 2006, 166-167-беттер.
8. Мұхаммед Абд әл-Хайй әл-Лакнауи әл-Һинди. *Фауаид әл-баһийа фи тараджим әл-ханафийа*. Бейрут 1998, 367-бет.
9. Шейх Абсаттар Дербисали. *Хибатулла ат-Тарази и его духовное наследие*. Астана 2012, 136+188 бет.
10. Салах ад-дин Халил бин Айбек ас-Сафади. *Әл-Уафи би-л уафаят*. Бейрут 2010, 24-том; 12-том, 327-бет.

УДК 950.1 : 305

**ГАРМОНИЧНАЯ ЖИЗНЬ КОЧЕВНИКА НА ЛОНЕ ПРИРОДЫ
КАЗАХСТАНА
THE HARMONIOUS LIFE OF NOMAD IN NATURE'S LAP
KAZAKHSTAN**

С.АБУШАРИПОВ*

Резюме

В статье рассматривается гармоничная жизнь кочевника на лоне природы Казахстана: принцип цикличности времени распространялся и на циклическое понимание и организацию пространства – принцип концентричности. В ней отмечается особая высокая физическая и нравственная выносливость, твердость духа кочевника. Показывается, что радость кочевника в движении свободном. Гармонично устроенный кочевой способ бытия и суровая жизнь под открытым небом выработали и закрепили в нем позитивные человеческие качества. Большая часть колоссальной природной энергии номада сублимировалась в разработку и поддержку в обществе морали и психологии, кодекса чести, воинского и «дворянского» устава, этикета, иерархии ценностей, другая часть – в интимное самопознание, медитации и «общение с небесами», с окружающим Космосом и природой. Все мышление строилось на аналогиях: солнце – голова, шанырак юрты; туловище – лучи солнца, уйки юрты; ноги – земля, кереге; осознаваясь как Верхний, Низший и Средний миры. Верхний мир, мир обитания богов – предков, срединный – мир обитания людей и низший мир – мир мертвых, мир смерти. Повторяемость трехзначности всего окружающего приводила к мысли о том, что в природе все развивается по одним и тем же законам аналогий. Круг становится наиболее совершенной формой, движение по кругу – совершенной формой жизни. Это и было космологическим пониманием жизни во всей простоте и чистоте. Три геометрические исходные: точка солнца, плоскость земли и объемность юрты – способствовали осознанию законов Космоса и триединства Вселенной, они стали символом освоенного пространства.

В статье обосновывается положение о том, что кочевое скотоводство – это тоже цивилизация, отнюдь не хуже земледельческой, что это другой тип цивилизации и культуры. «Людам пути» свойственна принципиальная важность индивидуальной и групповой привязанности к месту. Местность, территория, пространство воспринимаются не только как среда обитания, но и как исток национальной идентичности или, скажем, национального музыкального стиля, и как материальная гарантия их исходной чистоты и ясности.

Ключевые слова: Гармоничная жизнь, кочевник, природа, свободное движение, перекочевка.

* Кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник научно-исследовательский институт Туркологии. Международный казахско-турецкий университет им. А.Ясави, Туркестан-Казахстан.

Candidate of Philosophical science, Associate Professor, senior scientific worker of the scientific-research in the Institute of Turkology affiliated to the International Kazakh-Turkish University named Ahmet Yassawi. Sairan_1943@mail.ru

Summary

In the article harmonious life of nomad is examined in nature's lap Kazakhstan: principle of recurrence of time spread and on the cyclic understanding and organization of space – principle of concentricity. The special high physical and moral endurance, hardness of spirit of nomad, is characterized. In it shown, that gladness of nomad afoot free. The harmoniously arranged nomadic method of life and severe life under open-skies produced and fastened positive human qualities in him. Greater part of huge natural energy of nomada was sublimated in development and support in society of moral and psychology, code of honour, military and «nobiliary» regulation, etiquette, hierarchy of values, other part – in intimate self-knowledge, meditations and «socializing with skies», with surrounding Space and nature. All thought was built on analogies: a sun is a head, shanyrak nomad's tents; a trunk is rays of a sun, uyki nomad's tents; feet are earth, kerege; realized as the Overhead, Lower and Middle worlds. Overhead world, world of dwelling of gods – ancestors, middle – the world of dwelling of people and lower world is the world of dead, world of death. Repetition of trekhznachnosti all circumferential resulted in an idea that in nature all develops on the the same laws of analogies. A circle becomes the most perfect form, motion on a circle – by the perfect form of life. It was the cosmological understanding of life in all simplicity and cleanness. Three geometrical initial: point of a sun, plane of earth and fullness of nomad's tent – instrumental in the awareness of laws of Space and triuneness of Universe, they became character of the mastered space.

In the article position is grounded that the nomadic cattle breeding – it civilization also, not at all worse agricultural, that it is other type of civilization and culture. Of principle importance of individual and group attachment is incident to the «people of way» to the place. Locality, territory, space perceived not only as an environment of dwelling but also as a source of national identity or, say, national musical style, and as a financial guarantee of their initial cleanness and clarity.

Keywords: Harmonious life, nomad, nature, removement.

Жизнь кочевника на лоне природы показывает, что причину деформации общества и техногенной цивилизации стоит искать в том, что человек оторвался от Природы, перестал жить по её законам, тем самым лишившись точки опоры, верной системы ценностей, критериев, позволяющих отделить зло от добра. Человек дошёл до такой степени разложения, что стал противостоять Природе, уничтожать её. Научившись эффективно грабить Землю, получив невиданные технологические возможности, наиболее обеспеченная часть человечества соблазнилась вкусом постоянно растущего избыточного потребления, не приобретя при этом мудрости, чтобы держать под контролем свои возможности и запросы. Убиваемая Природа неминуемо мстит, делая человека дебилом – самоубийцей. Множество людей стало превращаться в растленных паразитов, деградируя до полного безмыслия и безволия, а потому стало нуждаться в поводыре, не в силах осознать, что поводырь ведёт их к гибели.

Абушарипов С. Гармоничная жизнь кочевника на лоне природы Казахстана.

Имеется в виду ненасытную финансовую и др. мафию и «элиту». Задача людей разумных и государственных мужей – вернуть человека к Природе и к возвышающей его Культуре, развивая природоохранные мировоззрения, общественные экологические движения, движения за здоровый и творческий образ жизни, развивая сельскохозяйственное производство, в том числе и традиционное коневодство предков казахов.

Казахская народная мудрость гласит, что если загадываете на один или десять лет, выращивайте растение и скот, если загадываете на сто лет, разводите саженцами, если заглядываете на тысячу лет и вечность, воспитывайте человека. Аль Фараби не зря сказал, что прежде всего и главным образом следует дать не знание, а воспитание, знание же, данное (приобретенное) без воспитания являет собой заклятый враг человечества и такое знание наносит неизмеримый вред жизни. А как мы воспитываем детей, молодежь, человека, народ в детских садах, школах, вузах, а также посредством СМИ и телевизионные передачи? В этой связи можно извлечь много поучительного из жизни бывших кочевников Казахстанских степей, что и постараемся показать внизу – в дальнейших рассуждениях. Остановить деградацию можно только подчиняя интересы человека задаче сохранения Природы, включая в нее и сбережение человеческого рода и воспроизводя основы культуры того или иного народа, в том числе и казахского.

Казахи, как и другие этносы, представляют собой систему, которая существует в определенной окружающей среде. Окружающая среда – это как природный ландшафт, являющийся важнейшей частью окружения, влияющей на национальное самосознание и развитие этноса (можно сказать, что этнос и влияющий ландшафт – единое целое), так и социальное окружение, представленное другими народами. Кочевой образ жизни изначально формирует свои, отличные от оседлых обычаи и традиции, социальные институты и установления, нравственные, религиозные и юридические нормы, способ мышления и менталитет, свои культурные формы. Для кочевника высшей ценностью обладают движение, способность перемещаться, передвигаться, не закрепляться навечно на ограниченной территории. Более ценно все то, что движется, течет, изменяется, превращается, метаморфизмуется: а то, что неподвижно, неизменно, вечно, оседло, обладает вторичной ценностью. Осесть, остановиться – значит, здесь потерять способность к движению, изменению, потерять высшую ценность. Казахская философия, обращаясь к теме кочевой цивилизации, поворачивается

лицом к современным философским концепциям, мыслям и идеям, так широко распространенным ныне и на Западе и на Востоке [1, 365]. Следует особо и повторно подчеркнуть, что радость жизни – в движении свободном.

В далекие времена часть людей живших и занимавшихся собирательством, охотой и разведением скота почувствовали свою зависимость от той местности, где они жили. Они ощутили свою скованность и неповоротливость. Наши предки хотели быть свободными и относительно не зависимыми от окружающей среды. Для этого им необходимо было стать мобильными и относительно свободными от определенной местности. Однако этому мешал дом, который привязывал их к определенному месту. Чтобы освободиться от привязанности к одному месту ему необходимо иметь дома в разных местах. Но строить дома в разных уголках земли было экономически не выгодно. К тому же это не могло окончательно решить проблему свободы, о котором мечтали наши предки. Ему удалось создать такое жилище, которое было адаптировано к окружающей среде и которое можно было переносить с собой. К тому же для такого способа бытия подобрать таких животных, с которыми было удобнее передвигаться на новые места. Таковыми оказались конь, верблюд и овца. Он организовал свой мир так, что ему не нужно было тратить много усилий для добычи пищи. Те животные, которые могли стать для него пищей, теперь паслись рядом с ним, не требуя особого ухода. К тому же он сел на коня и начал передвигаться. А у него появилась возможность созерцать окружающую среду [2]. Кочевник так гармонично организовал свое отношение с миром, что это не тяготило и не рушило природную экосистему. Он не требовал от природы большего, чем она могла бы дать, и не разрывал тело земли, а массировал ее и брал от нее только то, что она могла дать, и был благодарен и чуток к ней. Он будто хотел это совершенное отношение сохранить на века. Кочевник осознает себя частью природы, поэтому он, никогда не противопоставляет себя природе. А пытается согласовать, сорганизовать свое бытие в унисон с бытием природы. Его отношение к кочевнику как к себе подобному. Отсюда уважение и почтительность. А отношение к оседлому как к себе подобному, но ущербному не обладающему свободой. Отсюда и сочувствие. Гармонично устроенный кочевой способ бытия и суровая жизнь под открытым небом выработали и закрепили в нем такие качества как: оптимизм; самодостаточность; доблесть (ер – джигит);

Абушарипов С. Гармоничная жизнь кочевника на лоне природы Казахстана.

патриотизм; дух коллективизма и товарищества; мобильность, упорство; великодушие; доброжелательность; щедрость; милосердие; гостеприимство; веротерпимость; неприхотливость, выносливость, сила, самостоятельность, предприимчивость, умение подчиняться коллективу, боевую доблесть, трудолюбие, верность, умение приспособиться к окружающему миру. Особой высокой физической и нравственной выносливости, твердости духа требовались от кочевника в годы засухи, джута.

Постоянное передвижение для номада было не только лишь хозяйственным мероприятием, но и жизнью. При перекочевках люди рождались, достигали совершенства, мужали, вступали в брак, праздновали, отдыхали, познавали мир, умирали. Миграция кочевников не могла не носить строго упорядоченного характера: в ее основу ставились сезонные особенности года, ландшафта, климата, водных ресурсов. Степь с ее особенностями климатических условий, уникальной географической средой, растительным и животным миром оказали существенное влияние не только на антропологию, но и на образ жизни, культуру, религию, космологию, миропонимание степных жителей. У кочевников все было приспособлено к суровым условиям кочевой жизни. Разведение скота в больших размерах требовало накопления знаний о среде обитания, миграции, биологии животных, и одновременно обеспечивало калорийной пищей, напитками, одеждой, возможностью укрыться под войлочным пологом переносного дома. В суровой борьбе с природой ими был накоплен ценный опыт использования природных богатств, совершенствования трудовых навыков, как важный этап прогресса. Кочевники не только сумели адекватно приспособиться к суровому, уникальному характеру степи, но также создали богатую оригинальную культуру, основой которой служило кочевничество, как наиболее приемлемая в этих условиях форма хозяйствования, социального взаимодействия, гармоничного сосуществования природы и человека. Специфику ценностного измерения окружающего мира номадами, следует искать не только в животноводстве и накоплении материальных ресурсов, но и в развитии свободы [3].

Дистанции передвижения варьировались от 200-300 км. в Южном Казахстане и Семиречье и превышали 1000 км. в Западном Казахстане, причем в более ранний период, территории передвижения были значительно большими, и доходили до Черного моря. Номады

никогда не кочевали зимой, т.е. чередовали кочевой образ жизни с оседлым. Обыденная жизнь, одухотворенная изначальной и органичной связью с миром, полна внутренней эмоциональной глубиной, человек живет в гармонии и в ладу с Миром и в мире с самим собой... В понимании казахов будни – в их неизменной череде с неизменными обычными заботами и радостями – желанны, благословенны. Казах, здороваясь, спрашивая, как дела, бывает глубоко удовлетворен, услышав ответ: как обычно, как всегда. Это значит – не нарушено течение обычной жизни, значит, и травы зеленеют, и звезды сияют по-прежнему, т.е. человек их воспринимает, не отвлечен от красоты мира и жизни никакими катаклизмами. Тем самым в основании кочевого образа жизни лежит не только культура хозяйственной деятельности, но и особая культура жизнеобеспечения, соционормативная и духовная культура.

Ключевой мировоззренческой универсалией номадов, отражающей взаимосвязь человека с миром, является понятие «дорога». А.Секацкий в «Книге номада» отмечает: «дороги, перемещения в пространстве удаляют его от повседневности, обыденности, привязанностей (к дому, близнему, работе), от озабоченности. Что только истинный номад, доброволец и профессионал неприкаянности готов к ежедневному началу бытия – заново. При этом он обретает бесценный опыт динамического бытия в мире, постоянно принимая вызовы извне. Но это не означает, что номад не любил удобства, не ценил дружбу, любовь, Родину. Нахождение в непрерывном движении, перемещении выработало в нем знание законов пути, включающее не только практические экологические, но и этические и эстетические принципы. Широко известная традиция гостеприимства казахов связана с этими принципами, когда встреча путника и оказание ему почестей отождествлялась со встречей с Кыдыром, предвестником благодати. Неотъемлемыми ценностями кочевников была взаимная поддержка, сострадание в горе и стремление помочь друг другу. И еще: «три вещи делают честь человеку – вырытый в пустыне колодец, проложенный через реку мост и дерево, посаженное у дороги». Разумная жизнь – это совокупность добродетелей, которую люди культивируют в себе и поступают сообразно с нею. При этом от человека требуется не только мудрая речь, но, прежде всего практические деяния.

Тем самым у номадов отсутствовало понятие времени вне его содержательной связи с переживаемыми людьми природными и

социальными процессами. Например, время между двумя доениями кобылы; циклическое измерение человеческой жизни по временным отрезкам, длиною в мушель, т.д. Казахи опирались на тенгрианский календарь и называли свой календарь мушель (двенадцатилетний период времени), которым пользовались до начала XX века. «В казахском фольклоре время выступает как неделимое целое, как синтез прошлого и настоящего. Прошлое в такой же мере является настоящим, как и само настоящее, оно влито в сегодняшний день как неотъемлемая его часть. Предки, умершие много десятилетий или даже столетий назад, постоянно существуют в структуре сознания живых, помогая им или, наоборот, противодействуя им» [3,13].

Подобное восприятие времени только на первый взгляд кажется примитивным. На самом деле неизменность и стабильность мира номады понимали, как отрицание активного вмешательства человека в процессы, установленные природой. Категория времени номадов далеко не однолинейна, она не складывается из простого движения из прошлого в настоящее, из настоящего в будущее. Она легко сопоставима с движением природы и человеческой жизни, т.е. циклична, кругообразна, повторяет преемственность в смене человеческих поколений, последовательность годовых сезонов, сменяемость суток и т.д., и значит, демонстрирует непрерывное поступательное восхождение по спирали с приращением нового жизненного содержания.

Для сравнения отметим, что современное время воспринимается по-иному, произошли сдвиги в восприятии и осмыслении времени. Обозначилось изменение ритма, темпа жизни в сторону его невиданного ускорения. «Само увеличение скорости во всех почти сферах труда и жизни; ускорение производства, инновационное ускорение, быстрое добывание и устаревание знаний; люди пребывают в постоянной погоне за временем, испытывают дефицит времени контрастно устойчивому ритму, когда расчет главным образом делался на ритмы самой природы и природных циклов человеческой жизни» [3]. А кочевники двигались внутрисубъективированной ими природы в соответствии с его сезонной и ежедневной ритмикой. Исторически переход к линейному отсчету времени прослеживается с расширением жизненного пространства тюрков за счет образования империи Алп Ер Тонга и других тюркских каганатов.

Принцип цикличности времени распространялся и на циклическое понимание и организацию пространства – принцип концентричности. Последний прослеживался в иерархичности расположения юрт в казахском ауле: первый почетный круг составляли

белые юрты старейшин, второй круг «молодые юрты» женатых сыновей, третий круг занимали юрты ближайших родственников. Стержнем социальных отношений кочевников и базовой ценностью мировоззрения являлось родственно-родовое начало, выступавшее основополагающим принципом самоидентификации индивида и с общиной и с естественной средой обитания, прежде всего с территорией как продолжением своего природного бытия [3]. Соответственно центральное место в иерархии традиционных ценностей занимали понятия «Атамекен», «Ата коныс». Хотя каждый номад по своему образу жизни был самодостаточен, но он видел смысл своей жизни в служении Сакральному, а значит в добровольном служении роду. Изгнание из рода расценивалось подобно отлучению от Космоса, Бога, считалось позором. Общество номадов это родовое общество, племя (объединение родственников). Не нация еще. Центром его является прародитель и правитель. Общественное сознание племени живет в форме преданий о происхождении хана, его наследников... Весь кочующий коллектив есть одно целое тело, монолит, подобно этому его и воплощает один – хан, который божественен. А родовое сознание необходимым образом героично, ибо может проявлять себя лишь в культе своих героев.

На протяжении нескольких тысячелетий кочевники великой евразийской степи находились в неразрывной гармоничной связи с природой. Эта гармония позволила им накопить глубокие познания об окружающей среде и превратить ее в целую науку. Итак, уникальность и ценность антропологии номадизма Великой Степи состояла в том, что энергия наших предков тратилась главным образом в самопознание и самосовершенствование, обогащение и расширение духовного мира, а не материального. Если говорить о распределении сил и энергий точнее, то большая часть колоссальной природной энергии Номада сублимировалась в разработку и поддержку в обществе морали и психологии, кодекса чести, воинского и «аксуякского» (дворянского) устава, этикета, иерархии ценностей, другая часть – в интимное самопознание, медитации и «общение с небесами», с окружающим Космосом и природой, а также в самовыражение через речь, поэзию, музыку. И, наконец, третья значительная часть энергии выплескивалась вовне во время интенсивных «движений тела» – войн, атак, кочевок, миграций [4].

Таким образом, содержание быта, обрядов и традиций казахского народа говорит о слиянии их с Космосом. Первичные, видимые – круг Солнца, полукруг неба и полукруг юрты – сформировали представление о трех частях космоса и выделили цифру «три». Эта идея совпала с членением самого человеческого тела на три части. Все мышление строилось на аналогиях: солнце – голова, шанырак юрты; туловище – лучи солнца, уйки юрты; ноги – земля, кереге; осознаваясь как Верхний, Низший и Средний миры. Верхний мир, мир обитания богов – предков, срединный – мир обитания людей и низший мир – мир мертвых, мир смерти. Повторяемость трехзначности всего окружающего приводила к мысли о том, что в природе все развивается по одним и тем же законам аналогий. Круг становится наиболее совершенной формой, движение по кругу – совершенной формой жизни. Это и было космологическим пониманием жизни во всей простоте и чистоте. Три геометрические исходные: точка солнца, плоскость земли и объемность юрты – способствовали осознанию законов Космоса и триединства Вселенной, они стали символом освоенного пространства. Но, кроме того, в ней проявилось и понимание двуполярных отношений: две опрокинутые чаши – чаша юрты и чаша небосвода над нею – давали символ близнецов.

В истории человечества, как утверждают исследователи, существуют четыре такие чаши, символизирующие единство человека и Космоса. Такова чаша Грааля, в которую Иосиф собрал кровь Христа; чаша Будды – разноцветный сосуд из четырех чаш, входящих друг в друга; чаша Джамшида; чугунная чаша китайцев. К ним можно отнести и пятую чашу – чашу небосвода юрты. Две сферы юрты и неба – символ единства Космоса и Человека, в то же время символ-деление на добро и зло, мужчину и женщину, день и ночь, темное и светлое, холодное и горячее и так далее. Естественно, воссоединение с Космосом, изложенное выше – это осознание прошлого на новом уровне. Действительно, история развивается по спирали, и все повторяется, но в очередной раз на новом уровне [5].

Преемственность следует определить как «связь между явлениями в процессе развития в природе, обществе, познании, когда новое, сменяя: старое, сохраняет в себе его некоторые элементы. Это положение применительно к обществу означает усвоение и передачу социальных и культурных ценностей от поколения к поколению. Обозначает также всю совокупность действия традиций» [6]. Социум

является такой общностью, элементы которого взаимосвязаны между собою и более или менее консолидируются в ходе совместной жизнедеятельности. Еще в свое время Ч.Дарвин говорил, что если большинство представителей этноса не проявляют солидарности друг к другу, это есть показатель его деградации. Знаменитый французский социолог Э. Дюркгейм в свое время показал, что социальная солидарность является главным фундаментом общественного развития, то есть исторического движения, прогресса [7, 200-201].

Следовательно, преемственность не следует понимать только как непрерывную линию эстафеты от одного промежутка истории к следующему. В этом плане применение формационного подхода к рассмотрению развития всего человеческого общества в целом не совсем оправдано, так как сам ход истории показал несостоятельность рассмотрения развития общества с позиций только лишь материальных, экономических факторов. В этом аспекте механизм существования социума, проявляющийся во времени, является ничем иным как преемственностью его культурных традиций, ценностей, опыта. Такой методологический посыл применим и к изучению казахского общества. Например, казахстанский исследователь Н. Алимбай применил метод этносоциологической реконструкции при изучении кочевой общины казахов. В результате он пришел к выводу, что «этнически характерной организационной формой общинных отношений у казахов-кочевников была так называемая «семи-поколенная» экзогамная структура, объединяющая группу родственников в пределах семи поколений по отцовской линии и синтезирующая в себе практически все основные типы и уровни социальных отношений» [8]. Как видим, семипоколенная экзогамная структура казахского общества держалась, по сути, на традиции преемственности поколений, ретрансляции генеалогического и жизненного опыта от старших к младшим поколениям. Более того, российская исследовательница А.А. Чуприна рассматривает преемственность поколений как культурно-исторический процесс. Она полагает, что «процесс передачи смыслового мира и других культурных ценностей и традиций из поколения в поколение представляет собой культурную трансмиссию», под культурной трансмиссией она понимает ретрансляцию опыта старшего поколения к молодому поколению, что и означает преемственность культуры [9].

Преемственность может быть различного характера. Во-первых, преемственность подразумевает в большей мере связь и ретрансляцию

опыта одной исторической эпохи к другой. Во-вторых, преемственность может рассматриваться как усвоение и передача социальных и культурных ценностей от одного к другому поколению в рамках одной исторической эпохи. Всем этим критериям преемственности отвечает становление и развитие культурной, общественно-политической сфер казахского ханства. Таким образом, факты говорят: в казахском кочевом обществе, также как и в мировой истории, присутствовала историческая преемственность во всех сферах социального развития [10]. «На территории Казахстана до Казахского ханства было около 12 государств. На протяжении веков они меняли свои названия, это был нерерывный процесс, который развивался на одной территории, благодаря этногенезу и культуре» [11]. Мы исходим именно из этих принципов в освещении номадизма в Центральной Азии. Так, например, культурная, политическая сфера Казахского ханства вобрала в себя культурные, политические традиции Дешт-и Кыпчаха, империи Чингисхана. Не случайно правителями Казахского ханства могли быть лишь потомки этого великого завоевателя, в этом плане сама общественно-политическая история Казахстана содержит в себе историческую преемственность.

Кроме этого, исследования истории кочевого общества представителями различных направлений и областей знания обусловили необходимость применения междисциплинарного подхода при рассмотрении многих аспектов изучения кочевничества. Этот важный междисциплинарный шаг позволит сделать выводы, которые послужили бы основой для определения сформулированных положений в области преемственности центрально-азиатской номадической цивилизации и казахского этноса, а также ответить на интригующий вопрос: является ли собственно казахский этнос преемником этого кочевничества.

К настоящему времени большинство исследователей, занимающихся изучением номадизма, вполне определенно признает существование кочевой цивилизации, исходя из очевидной специфики кочевой системы, которая во многом определяется способами освоения номадами окружающего их мира [12, 74-79; и др.]. Однако в научной литературе еще только предстоит проработка многих аспектов как общей теории цивилизации, так и вопроса о кочевой скотоводческой цивилизации. По ряду таких проблем исследователи остаются далеко не единодушными.

В последнее время в социально-философской литературе наметилась тенденция, когда некоторые из исследователей, ведущих разработку цивилизационной теории, стали склоняться к пониманию цивилизации как способа существования. «Определить конкретную цивилизацию - значит дать характеристику присущего ей способа существования» [13, 31-32]. Такое понимание сущности цивилизации предполагает собой охват материальных и духовных сторон общественной системы в целом, составляющих социокультурное единство общности [14, 31-32; 15, 159-161; и др.]. «Цивилизация – это способ жизнедеятельности общества (или способ существования), который определяется наиболее общими факторами: географическая (или природная) среда; система ведения хозяйства (экономика), социальная организация; духовные ценности (религия, идеология) и культура; политическая система; ментальность; особенности эпохи (или эпох), в которой цивилизация существует» [15, 160]. Есть мнение, что цивилизация (оседлая культура) и антицивилизация (кочевая культура) – это не противопоставление, это два образа жизни, два способа приспособления к среде. Цивилизация – технический, антицивилизация – природный.

Кочевое скотоводство – это тоже цивилизация, отнюдь не хуже земледельческой, что это другой тип цивилизации и культуры. Обнаруживаемые на территории Казахстана археологические раскопки – несомненные элементы тюркской цивилизации некоторыми авторами объявляются случайными, нетипичными, или следствием влияния соседней оседлой цивилизации. Так, сакские письмена не признаются тюркскими, считается, что они или случайно попали на территорию Великой степи, или заимствованы у кого-то из соседних народов: якобы сами тюрки создать их не могли. В этой связи можно сослаться на труды французского исследователя Жан Пауль Роух (Jean Paul Roux. *L'Asie Centrale – Histoire et civilisations*, Fayard, 1997. – С. 34–39) [16] и проф. Урало-Алтайского отделения Индианского университета Дениса Синор (The Cambridge History of Early Inner Asia. Cambridge University Press, 1990). В них утверждается, что тюрки не участвовали в формировании культуры в Центральной Азии, они везде выступали как разрушительная стихийная сила, поэтому нигде не оставили особых позитивных следов после себя [17, 66 и 36-37].

Соизмеряясь с суровым, резко континентальным климатом Великой Степи Центральной Азии, кочевники создали продуманную и эффективную систему, искусные способы кочевого скотоводства,

определив, когда, где и как пасти скот, чтобы не истощилась почва. Зимой скот пасли в низовьях рек, где под снегом сохранялась сочная зеленая трава, летом – в горах и предгорьях, залитых солнцем и обдуваемых ветром. Кочевник словно разговаривал с природой, прислушиваясь к ней в своей деятельности. Она была для него одушевленной. И земля, и вода, и лес, и горы имели своих духов. Человеку было позволено хозяйствовать, и за это он благодарил небо и землю, воспринимая их как великое чудо, неразгаданную тайну. «Природа и человек, жизнь и смерть были предметами высочайшего удивления и были всегда преисполнены неиссякаемой тайны» [18, 679].

Основные универсалии традиционного мировоззрения – понятие пути, пространства и времени, семантического сакрального центра. «Путь», «дорога» – понятие, в котором выражается динамизм традиционного мировосприятия: кочевник проводит жизнь в седле, у него свое восприятие времени и пространства. «Жолын болсын!» – желают человеку, отправляющемуся в путь, понимаемый и как «путь жизни», «судьба», «удача». «Людам пути» свойственна принципиальная важность индивидуальной и групповой привязанности к месту. Местность, территория, пространство воспринимаются не только как среда обитания, но и как исток национальной идентичности или, скажем, национального музыкального стиля, и как материальная гарантия их исходной чистоты и ясности. Соответственно земля, на которой жили и живут кочевники не только непосредственно принимали участие в их формировании, но и сохраняется в их мозгу и сознании всю жизнь. Так, известный востоковед А.З. Валиди Тоган, чьи предки также вели кочевой образ жизни, вспоминая родную землю пишет: «Вместе с тем наша простая жизнь в горах и яйлау, в особенности чарующие исторические предания...впитались в мое детское сознание так сильно, что впоследствии... побуждали меня на самые крайние и решительные шаги...» [19, 7].

В понятиях «путь» и «кут» отсутствуют «простые вещи», сводимые к утилитарному, прагматическому использованию, но все, что окружает человека и служит ему, обнаруживает свой двойственный характер: все природные объекты, предметы быта, жилище, одежда, пища выполняют не только утилитарную функцию, но являются символами, требующими интерпретации и выражающими не только сопричастность к миру трансцендентному, невидимому, но и

социальные коды, организующие и коррелирующие связи и отношения людей согласно их полу, возрасту. Для традиционного мировоззрения человек, растение, животное родственны и воплощают различные формы живого, присущего Природе и порождаемого ею. Тайна плодородия и рождения составляет нерв традиционной культуры. Первым даром, получаемым от природы, считается дар жизни, кұт, живая душа. Символом этой жизненной силы выступает молочное озеро на вершине горы, центра Жизни и Плодородия. Молоко поэтому – просто продукт питания, но обладает особым семиотическим статусом: существуют запреты на передачу молочной закваски чужестранцу, на угощение гостя молоком, символом жизнеспособности рода. Запрещалось и залить землю молоком.

Таким образом, идея природного плодородия является глобальной для традиционного тюркского мировоззрения и пронизывает весь обрядовый фольклор. Онтология тюркского дискурса прочитывается в ключе семиотического кода «жизни и плодородия». С помощью этого ключа можно истолковать также жилище тюрков, семиотическое пространство юрты, представляющей собою небесный свод, опрокинутый на человека. Все точки и сегменты юрты были строго регламентированы с позиции символа «кұт» (кут), понимаемого как счастье и благоденствие. Ключевым местом был очаг в центре. Погибель семьи отождествлялась с угасанием очага. Поэтому запрещалось мешать золу, проливать в очаг воду, зажигать от него и выносить огонь, иначе семье грозили несчастья. Место хозяина в юрте именовалось «тигр», олицетворение власти, место хозяйки – «заяц», выражение покорности. Молодежь располагалась в месте, называемом «птица». Акцентировалась близость женщины к порождающей функции земли, носительницы плодородия и счастья.

Жизнь кочевого общества была такова, что человек подолгу находился наедине с самим собой и с природой. Уход за многочисленными табунами лошадей, отарами овец был сколь труден, столь и уединен. Все жизненное самочувствие кочевников глубоко связано с осознанием гармонической взаимосвязи мира человека и природы. И самое главное – это осознание не эпизодического, вдруг или одномоментно, но особенно остро ощущаемое (что само по себе не мало), но оно, это ощущение целостной взаимосвязи, охватывало всю жизнь человека, начиная с момента его рождения, пронизывало все уровни обыденной и духовно-практической жизни [20].

В национальном самосознании древних казахов ключевую роль играл анимизм: предметы мира живы, одушевлены. Поэтому им нельзя причинять боль: нельзя осквернять огонь и воду, топтать траву, резать хлеб ножом и т.д. Но кроме чувственной стороны каждый предмет обладает и символической формой, он символ, знак, «тень» другого, недоступного обыденному видению и пониманию. Познать – означает истолковать эти связи. Поэтому отправление обрядов и означало у тех казахов познание. Выражение «ырымшыл казак» (обрядолюбивый казах) достаточно метко характеризовало психологические особенности казахского этноса [21, 168-171].

Кочевник поэтизировал окружающую природу и все, с чем сталкивался, создавал характерные для своего народного творчества, то героические, то лирические, то дидактические, то философские поэтические образы. Из поэзии жырау отчетливо видно, как казахский кочевник поэтизировал весну и красоту родных степей, покрытых пестрым разнотравьем; он наслаждался живительным лучом весеннего солнца, теплым дуновением, пением птиц. Весна и лето – лучшее время жизни для кочевника, предмет обновления, светлых перемен о образ поэзии. Вот почему с особым рвением празднуется наурыз у казахов и у других тюркоязычных народов – у башкир, татар, уйгуров, каракалпаков, азербайджанцев, крымских татар и др. Его основная мифоритуальная идея совпадает с природными сроками наступления весны. Приход весны означает в природе пробуждение всего живого, приход тепла. Весна – начало новой жизни. Солнце вступало в свои права и возрождало все на Земле. Именно с ним были связаны главные обряды. Туркмены Юго-Восточного Туркменистана, по сведениям А. Джикиева, «праздновали два вида новруза – скотоводческий новруз (чарва новрузы)», отмечаемый 22 февраля, и земледельческий новруз («йүпек новрузы»). В магических обрядах и верованиях этого праздника главная роль была отведена солнцу [22].

Заслуживающими внимания представляются выводы авторов книги «Космос казахской культуры». Они утверждают, что для казаха не было разделения философии мираи быта, они были взаимосвязаны. Каждая вещь была многозначна, точнее будет сказать – многопрофильна, и одним из обязательных свойств того или иного предмета было философское осмысление, его смысловая значимость. Синкретизм мышления проявляется в том, что быт казахов и был книгой о Первотворении, Космосе и человеке, их взаимоотношениях, о месте человека в Космосе, о его предназначении. Миф о

первотворении, возникновении гармонии жизни из хаоса небытия пронизывает всю культуру казахов, начиная с героического эпоса. Так, в эпосе «Кобланды батыр» герой отправляется искать себе невесту по имени Куртка. Он должен победить в состязании соперников. Стрела Кобланды попадает в золотую мишень и рассекает ее на две части. Для установления гармонии и зарождения жизни Кобланды завоевывает Куртку. Этот поединок тождествен искушению Адама Евой. Соединение двух начал дает жизнь: Солнце и Луна – вечные жених и невеста. Кобланды – Солнце, поэтому он – Свет. Куртка – Луна. Четыре тучи; образовавшиеся вследствие их брака, это четыре стороны света, четыре стихии: воздух, вода, земля, огонь. Наступившая Гармония – суть единства противоположностей бытия, лево-право, верх-низ, север-юг, восток-запад. Связующим центром между небом и землей становится столб, упирающийся в небосвод. Столб – это Кус жолы у казахов, Млечный путь – у русских, Дорога Мертвых – у греков, Птичья Дорога – у египтян. В конце этого пути находится единственная неподвижная точка небосвода – Темир казык (Полярная звезда). Таким образом, «Кобланды-батыр» – сказание о Первотворении Вселенной и жизни на Земле [5].

Интересно, что жизнь на Земле – это макет, это отражение Космоса. С этой точки зрения традиции любых народов – космогенны. Отсюда следует, что если космос один, то и традиции различных народов несколько едины. Но их различия имеют место в жизни. И эти различия во многом определяются природой и местом проживания народов и их символами. Попробуем сравнить Россию и Казахстан. Для России характерна зона лесов и полей. Лес – это родина русского народа. Лес – это всегда тема диктатуры, лес – это то, что сжимает пространство. В этом случае естественно стремление человека – раздвинуть это пространство. Оно становится заметным по убранству той же избы, которую человек белит, которую и снаружи украшает наличниками, петушками, старается сделать ярче, т.е. раздвинуть границы. У русского же человека – тяга к полю, которое кормит, возвращает. Вспомним еще русские праздники: хороводы, крестные ходы, выходы на улицу. Очевидно активное стремление выйти из сжимающего пространства. Отсюда и тема всей русской литературы – люблю и ненавижу.

В тоже время для кочевников жить аулом, осуществлять перекочевки – тоже привычно и правильно. Ведь и в Космосе все

движется, течет, постоянно изменяется. Форма сферичного жилья – юрты – связана с географическими условиями местообитания – степью, так же, как четырехугольная форма избы, могла возникнуть только среди деревьев. Параллель стволов деревьев создала обусловленную форму квадрата, так как в лесу небо никак не может быть круглым, оно только прямое. Треугольные крыши повторяют острую геометрию скал, гор, ледников.

Сфера юрты является маленькой копией сферы небосвода над степью. Разборка юрты заключается в разделении ее на три части: кереге – решетчатый остов; уык – жерди купола юрты; шанырак – круговое навершие юрты. Распадение юрты – Космоса на три части осознается казахами как наступление хаоса, в котором есть все для жизни, но нет ритма, нет четкости. Цифра «три» – известна в древней мифологии индийской, китайской, греческой как мировая символическая доминанта. У казахов тоже цифра «три» пронизывает все обряды рождения и похорон. Человеческая душа представлена у казахов тремя видами: «ет-жан», «шыбын-жан», «рух-жан». После смерти человека «шыбын жан» уходит в небо, «ет-жан» – землю, «рух-жан» остается в доме умерших. Видимо, поэтому перед выносом тела умершего его три раза поднимали и опускали. Герой многих сказок казахов путешествует по трем мирам. Во всех случаях упоминания числа «три» видна связь с тремя мирами Космического устройства [5].

ЛИТЕРАТУРА

1. Акатай С. *Древние культы и традиционная культура казахского народа*. – Алматы: КазНИИКИ, 2001. – 300 с.
2. Советбек Абдрасулов. Код кыргызов: Дух кыргыза – кочевника. akipress.akipress.org/kgcode/news:10821
3. *Ценностные параметры кочевого этноса* // www.kazportal.kz/tsennostnyie-parametryi-kochevogo-etnosa.
4. *Антропология номадизма как ключ к пониманию рыцарской души казахского народа*. Дата: 10 января 2016 в 01:59 Категория: Общество. Назира Нуртазина, i-news.kz Общество.
5. *Дух Великой Степи – Кочевники и культура*. Батыржан Каган Сейдомар (Просмотры: 6898 Комментарии: 0) dalaruh.kz/articles/view/160.
6. Преемственность. – <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enclp/38682>.
7. Ватчин В.А., Сандулов Ю.А. *История западной социологии*: Учебник. Спб.: Издательство «Лань», 2002. – 384 с.
- 8.

9. Алимбай Нурсан. *Кочевая община казахов: проблемы этносоциологических конструкций*//Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – спб., 2009. - № 96. – С. 317-326.\
10. Чуприна А.А. *Преемственность поколений как культурно-исторический процесс*// СевКавГТУ. – 2005. - № 1 (13).
11. Кишибеков Д. *Культура и цивилизация. Вообще и в частности*. Алматы: «Қарасай», 2009. – С.30-31.
12. Кинаятулы З. *Преодолевая фрагментарность в истории* // Южный Казахстан, 31 июля 2013 г., - С. 7.
13. Крадин Н. Н. *Стадиальные и цивилизационные особенности кочевых обществ*//Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии: Материалы межд. конференции. Улан-Удэ, 2000. Т. 1. С. 74-79.
14. *Цивилизация, культура, личность* / Под ред. В. Ж. Келле. М.: Эдиториал УРСС, 1999. 224 с.
15. Келле В. Ж. *Соотношение формационного и цивилизационного подходов к анализу исторического процесса* // Цивилизация. М.: Наука, 1993. Вып. 2. С. 26-34.; Семеникова Л. И. *Сравнительное изучение цивилизаций мира (междисциплинарный подход)* // Вопросы истории. 2001. № 11-12. С. 159-161.
16. Семеникова Л. И. *Сравнительное изучение цивилизаций мира (междисциплинарный подход)* // Вопросы истории. 2001. № 11-12. С. 159-161.
17. Jean Paul Roux. *L' Asie Centrale – Histoire et civilisations*. Fayarad, 1997. – С. 34–39.
18. Denis Sinor. *The Cambridge History of Early Inner Assia*. Cambridge University Press, 1990.
19. Гумилев Л.Н. *Древняя Русь и Великая Степь*. – М.: Мысль, 1989. – С. 679.
20. Ахмет Заки Валиди Тоган. *Воспоминания*. – Уфа: Китап, 1994. – С. 383.
21. Хамитова А.Б. *Проблемы человеческих ценностей в казахской культуре*// Вестник КарГУ, 2008, articlekz.com/article/5088.
22. Абдрахманова Р. К. *Нравственные основания традиционного казахского права*. Вестник КазНУ, 2009. № 5, г. Алматы. *Нравственные основания традиционного казахского права* [Текст] / Абдрахманова, Р. К. // ҚазҰУ хабаршысы=Вестник КазНУ. Сер. Философия. Культурология. Политология. - 2009. - С. 168-171. - С. N1
23. Джикиев А. *Традиционные туркменские праздники, развлечения и игры* (на материале южного и Восточного Туркменистана). Под ред. Ш. Аннаклычева. – Ашхабад: Ылым, 1983. – С.18.

УДК 821.512.141

БАШКИРСКАЯ ЛИТЕРАТУРА ВО ВЗАИМОСВЯЗИ С АРАБО-ТЮРКО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРОЙ
BASHKIR LITERATURE IN RELATION TO THE ARAB-TURKIC-ISLAMIC CULTURE

Ф.Ш.СИБГАТОВ*

Резюме

В статье рассматривается развитие и обогащение башкирской литературы во взаимосвязи с арабо-тюрко-мусульманскими культурными традициями. Социально-культурную жизнь народов Ближнего и Среднего Востока, Средней Азии, Казахстана и Урало-Поволжского региона, особенно литературу и философию, невозможно представить и понять без выяснения роли и места суфизма, которому уделено большое место в исследовании. В то же время в каждом регионе, в ту или иную историческую эпоху имелся свой вариант общей модели, где во главу угла выдвигался один из трех основных элементов суфизма – аскетизм, мистицизм или пантеизм, часто сочетающийся в комбинации с другими элементами, в том числе местными доисламскими верованиями и представлениями.

Ключевые слова: Аскетизм, мистицизм, пантеизм, арабо-тюрко-мусульманская культура, башкирская литература.

Summary

This article discusses the development and enrichment of Bashkir literature in connection with the Arab-Turk-Muslim cultural traditions. Socio-cultural life of the peoples of the Middle East, Central Asia, Kazakhstan and the Volga-Urals region, especially literature and philosophy, it is impossible to imagine and understand without the clarification of the role and place of Sufism, which is given great importance in the study. At the same time in each region, in a particular historical epoch had its own variant of the General model, where the corner-stone was nominated one of the three main elements of Sufism, the mystical asceticism, mysticism, or pantheism, often combined in combination with other elements, including local pre-Islamic beliefs and views.

Keywords: Asceticism, mysticism, pantheism, the Arab-Turkic-Muslim culture, the Bashkir literature.

Как известно, процесс формирования и распространения мировых религий, в т.ч. и ислама, имел положительное значение для всего общества. Например, для тюркоязычных народов вместе с

*кандидат филологических наук, доцент Башкирского государственного университета. Уфа-Башкортостан.

Candidate of Philological sciences, associate professor of Bashkir State University, Ufa-Bashkortostan, e-mail: jamachta@mail.ru

религией с востока пришла письменность (на основе арабской графики). В дальнейшем они будут опираться, и поддерживать друг друга.

Однако следует отметить, что башкиры в свою письменность на арабской графике постепенно вносили незначительные дополнения и изменения, в связи с чем в X–XIII веках языковая ситуация у башкир существенно меняется: из-за ослабления арабской культуры арабскому языку приходится терять свое влияние, хотя он и сохраняется среди башкир в качестве языка религии, богослужения; иногда – науки и философии [1, 19]. Ему на смену приходит литературный язык – тюрки Урало-Поволжья, функционировавший также на основе арабской графики, но представляющей собой койнэ, характерный только для профессиональной деятельности узкого круга лиц: служителям духовенства, представителям власти, поэтам.

Здесь мы можем провести параллель с русской культурой – именно принятие славянами христианства способствовало распространению кириллицы. «Письменность и литература пришли на Русь вместе с принятием христианства. На первых порах книжники – как византийские и болгарские миссионеры, так и их русские ученики и сподвижники, – считали своей основной задачей пропаганду новой религии и обеспечение строившихся на Руси церквей книгами, необходимыми для богослужениями. Кроме того, христианизация Руси повлекла за собой коренную перестройку мировоззрения. Прежние языческие представления о происхождении и устройстве вселенной или об истории человечества были отвергнуты, и Русь остро нуждалась в литературе, которая излагала бы христианскую концепцию всемирной истории, объясняла бы космогонические проблемы, давало бы иное, христианское, объяснение явлениям природы и т.д.», – писал О.В. Творогов в фундаментальном труде «История русской литературы» [2, 19]. Современный исследователь А.А. Федоров добавляет, что «...православие не только сформировало устой Российской культуры, ее книжный и проповедческий характер, но оно давало обоснование национально-государственной идеологии и обеспечило духовное единство народа...» [3, 229].

Мы знаем из нашей истории, что принятием христианства язычество переставало существовать как религия, а Русь остро нуждалась в новой по содержанию литературе, которая могла бы пропагандировать христианскую концепцию всемирной истории.

Таким образом, распространение мировых религий, в том числе и ислама, оказывало влияние не только процессу духовного единения народа, но и народов разных национальностей в одну общину. Например, в мусульманскую общину – умму. Кроме того, в Урало-Поволжском регионе именно ислам являлся и является сегодня той основой, на идеях которого объединяются некоторые этносы.

В арабо-мусульманской культуре предполагалось, что знания могут быть двух видов – божественным и человеческим, последнее, в свою очередь, делилось на традиционное и рациональное знания. На Урало-Поволжском регионе и Казахстане, как на Северо-восточном Кавказе и Средней Азии, знания представляет, в основном, традиционные отрасли, куда, наряду с религиозными науками, входили филология, история и художественная литература. Мусульманская экзегетика, которая играла значительную роль в основном во всех сферах духовной жизни, показывает что идеи и образы, заложенные в Коране, хадисах, коранических и послекоранических легендах, служили духовными ориентирами для мусульман, независимо от региональных форм бытования ислама. Среди башкир и казахов, как известно, широкое распространение получили суфизм и региональные формы ислама.

Социально-культурную жизнь народов Ближнего и Среднего Востока, Средней Азии, Казахстана и Урало-Поволжского региона, особенно литературу и философию, невозможно представить и понять без выяснения роли и места суфизма.

Как известно, суфизм представляет собой сложное и иногда даже противоречивое явление. Кроме ислама в его формировании в той или иной степени оказали влияние неоплатонизм, христианство, иудаизм, зароастризм и даже древнеиндийская философия. К XIX–XII векам в философском плане суфизм получил более четкое оформление, которое в основном сводилось к «вахдат ал-мауджуд» (монистическому отождествлению Бога со всем, что сотворено им) или к «вахдат ал-вуджуд» (пантеистическому распространению Бога во всем сущем). В социальном плане суфии проповедовали равенство всех людей, как потенциально несущих в равной мере в себе божественное начало. Среди башкир наибольшее распространение получили идеи пантеизма, которые были во многом ближе народным мировоззрениям.

Первым известным памятником ранней тюркской литературы является произведение Йусуфа Баласагуни “Кутадгу билиг”

(“Благодатное знание”, XI век), носящий ярко выраженный дидактический характер. Это произведение светского характера с яркой образностью и относительно простым языком. Кроме того, “Поэма является старейшим из известных тюркоязычных сочинений, основанных на мусульманской идеологии. Можно предположить, что ее задачей было создать новую морально-этическую основу...”, – указывает кумыкский ученый А.Т. Акамов [4, 45].

Она состоит в основном из нравоучительных бесед и диалогов, которые ведут между собой четыре основных персонажа – правитель Кунтогды, его визирь Айтолды, сын Айтолды Огдулмиш и брат визиря отшельник Одгурмыш. По мнению А.Н. Кононова, они воплощают в себе четыре добродетели: Справедливость, Счастье, Разум и Непритязательность [5, 508-509].

Суфийские идеи отрешенности от земных благ и отшельнического подвижничества как пути служению Богу и личного спасения проповедует Одгурмыш. Он ведет отшельнический образ жизни, отказывается от всех земных желаний. По определению М.С. Фомкина, “Это соответствует, по представлениям крупного суннитского теолога и теоретика суфизма XI–XII вв. Абу Хамида ал-Газали, восьмой, предпоследней стадии мистического “пути” аттавакуль. ...Носителем высоких устремлений человеческого духа, нравственной мудрости” [6, 70].

Другим памятником культуры тюркских народов является словарь “Дивани лугат ат-турк” (“Собрание тюркских слов”, 1072–1083) Махмуда Кашгари. Словарь содержит ряд поэтических отрывков из тюркской поэзии, преимущественно караханидской школы. А.Т. Акамов указывает, что “своей формой эти стихи напоминают отрывки из дивана какого-то неизвестного нам тюркоязычного поэта. Возможно, этот поэт был одним из первых проповедников суфийских идей в тюркской среде. О суфийском характере этих стихов можно говорить потому, что они содержат взгляды и мотивы, которые впоследствии станут широко распространенными, стандартными в тюркской, в том числе и кумыкской духовной поэзии, проникнутой, как правило, суфийскими идеями. Стихи содержат мысли о быстротечности времени, призывы к аскетизму, жалобы на падение нравов среди людей, призыв самопожертвованию и предостережению от гордости за уже приобретенные добродетели...” [7, 46-47].

“Кутадгу билиг” и “Дивани лугат ат-турк” получили широкое распространение и в Урало-Поволжском регионе среди башкир и

татар. Принимая во внимание наличие хорошо налаженных торгово-экономических отношений Вожской Булгарии со странами Ближнего и Среднего Востока, на наш взгляд, уже в конце XI – начале XII веков эти произведения могли проникнуть в регион и найти своего читателя (слушателя).

В то же время в каждой стране или регионе, в том или ином суфийском таррикате, в ту или иную историческую эпоху имелся свой вариант общей модели, где во главу угла выдвигался один из трех основных элементов суфизма – аскетизм, мистицизм или пантеизм, часто сочетающийся в комбинации с другими элементами, в том числе местными доисламскими верованиями и представлениями.

Суфизм, многообразным и многоликим явлением, гармонично вошел в духовную, культурную и социальную жизнь мусульманских народов с первых веков своего возникновения, оказав огромное влияние на вышеназванные сферы. Глубоко проник суфизм в литературу, особенно в поэзию. В мировой литературе широко известны имена таких поэтов, как Аттар, Джалал ад-Дин Руми, Хафиз, Джами и др.

Широкому распространению идей суфизма и суфийской литературы способствовало то, что они опирались на народные традиции и писали на доступном простому слушателю языке. Поэты всегда проповедовали слушателям любовь к ближнему, призывали ко взаимной поддержке и к нравственному очищению. Как писал Е.Э. Бертельс, “Зарождаясь в городских кругах, будучи рассчитана на широкий круг слушателей, эта литература составляет, таким образом, своего рода контрбаланс к холодной технизации поэзии аристократической. И хотя суфийская поэзия всегда проникнута духом мистики (иной она быть в то время и не могла), но ее связь с народом, неизбежная демократичность, тенденция к критическому отношению к феодальной аристократии делают ее неизмеримо более живой и жизнеспособной, чем поэзия придворная. Она в какой-то мере дает возможность судить о характере народного творчества отдельных эпох, и в этом ее огромная ценность, не говоря о художественной силе многих творений суфийских поэтов” [8, 53].

Таким образом, без тщательного изучения суфийской литературы невозможно получить полное представление о культурной жизни и литературы не только средневекового мусульманского Востока, но и национальных литератур более поздних веков. Она оказывала влияние на литературу мусульманских народов Урало-

Поволжья вплоть до начала XX века. Значимость этой проблемы определяется и тем, что почти все крупнейшие поэты и мыслители, за редким исключением, так или иначе были связаны с суфизмом.

Любовь к Богу и охваченный этой любовью человек являются важными образами в суфийской мистике. «...Нужно стараться подготовить себя к тому, чтобы познать Любовь и познакомиться со стоянками и степенями влюбленных, и вручить себя Любви, а после этого увидеть нечто удивительное. Мир Любви – вершина познания Бога и любого влечения. Достигший его будет самым великим из сверхзнающих людей и совершенных мистических теософов» [9, 15].

В отличие от суфизма Ближнего и среднего Востока, где в качестве текста использовались даже стихи эротического характера (гетера Рабиа), подобная тенденция полностью отсутствовала среди суфиев Урало-Поволжья. Особенностью поэзии нашего региона являлось то, что пламенные любовные чувства были адресованы к богу, их трудно было отличить от произведений любовного характера.

В суфийской поэзии тема любви к красавице интерпретировалась как любовь к Богу – воплощению абсолютной красоты. Как пишет А.А. Суворова «Общеизвестно, что суфии своей проповеди восхождения души к Абсолюту путем мистической любви обращались к распространенным формам народной поэзии, популярным притчам и апробированным романтическим сюжетам, в которых земная любовь героев выступала субститом «любви небесной». Причем сочинения на подобные сюжеты писались как по классическим образцам персоязычной поэзии, так и в поэтических жанрах, выработанных региональным фольклором и литературой» [10, 242].

Например, стихотворение Ш.Заки «Тэкэт, сабрым калманы» / «Не осталось терпенья»:

Сөнки һөйгәнем ул ғына, башка йәр менән ни эшләйем

Белдем, шул йән һөйгәндән тим барыр ерем калманы.

В данном тексте под указательном местоимением *он* / *она* подразумевается Аллах.

Только в конце стихотворения исходя из контекста понимаем, что эти чувства были адресованы не к женщине, а Всевышнему. Как писал Е.Э. Бертельс, будучи течением с ярко выраженным элементом мистицизма и под влиянием преследований в первые века своего существования со стороны мусульманской ортодоксии, суфизм выработал сложную систему понятий-символов. Так, стремление к

познанию божества в суфизме отождествлялось с любовью, где сам суфий – это влюбленный, а Бог – объект любви и т.д. [11, 126]. Поэтому любовь к Богу и охваченный этой любовью человек являются важнейшими образами в суфийской мистической поэзии. Это связано с тем, что «... нужно стараться подготовить себя к тому, чтобы познать Любовь и познакомиться со стоянками и степенями влюбленных и вручить себя Любви, а после этого увидеть нечто удивительное. Мир Любви – вершина познания Бога и любого влечения. Достигший его будет самым великим из сверхзнающих людей и совершенных мистических теософов» [9, 15].

Подобная художественно-философская традиция часто находит отражение в творчестве таких башкирских поэтов, как А.Каргалы, Г.Сококий, Х.Салихов и др.

За свою долгую историю суфийская поэзия выработала собственную модель художественного мышления, которая имела общий характер и «несмотря на ряд специфических свойств, стиль суфийского художественного мышления полностью уместается в рамках эстетической системы средневековья» [12, 152].

Как известно, все суфийские ордена имеют свои внутренние правила и статусы, которые в определенной степени между собой сходны. Одним из таких течений является таррикат накшбандия, который был основан Баха ад-Дином Накшбанди Бухари (1314–1389). Доктрина учения вполне укладывалась в рамки правоверного ислама. Основное его положение заключалось в неуклонном следовании заветам пророка и его сподвижников. Учение направлено прежде всего на практику, на применение основных положений ислама в жизни. Следуя принципу стремления точному воспроизведению жизни Мухаммада, Накшбанди Бухари в основу учения берет требование добровольной нищеты (факр). В отличие от других суфийских таррикатов, это означало жить не только на подаяния, дозволенным пропитанием считалось лишь то, что было заработано трудом его собственных рук. Кроме того, они осуждали фанатизм, жадность и лицемерие, присущим некоторым представителям духовенства. От дервиша не требовалось его ухода из общества. Накшбанди так формулировал свое требование: «Уединение в обществе, странствие на родине, внешне – с людьми, внутренне – с Богом» [13, 113].

Последователями учения накшбандийа были многие известные ученые и поэты Средневековья, как Джами (1414–1492), Алишер Навои (1441–1501) и др. Академик В.В. Бартольд отмечает, что «орден

получил распространение и в бассейне Урала и Волги»[14, 118]. Крупнейшим его представителем в Урало-Поволжском регионе конца XIX – начала XX века был Зайнулла Расулев (18–1917). Огромную популярность приобрела основанная им медресе «Расулия» в городе Троицк, где получили образование многие общественные деятели, поэты и писатели.

Кроме того, вплоть до XVI века на обширной территории Средней Азии, Казахстана и Урало-Поволжья развивалась единая для многих народов литература. Например, произведения Ахмеда Яссави, Саиф Сарай, Хусум Катиба, Мухаммада Челяби и др. встречались до середины XX века в устной и письменной форме. Среди башкир, казахов и татар, например, многие произведения бытовали и передавались как в оригинале, так и в вольном переводе.

Как отметил О.В. Творогов, «...рассмотрение древнерусской литературы принято начинать с обзора литературы переводной. Это не случайно: переводы в X –XI веках в ряде случаев предшествовали созданию оригинальных произведений того же жанра. Русь стала читать чужое раньше, чем писать свое. Но следует видеть в этом не свидетельство «неполноценности» культуры восточных славян, а одно из проявлений сложных взаимоотношений народов, стоящих на разных уровнях социального и культурного развития» [15, 21]. Поэтому изучение истории развития литератур тюркоязычных народов начинается с исследования средневековых письменных памятников Востока, начиная с орхоно-енисейской письменности.

Одно из первых тюркоязычных письменных художественных произведений, дошедших до наших дней – «Кисса-и Йусуф» Кул Гали. Книга полностью основана на сюжете «Сурату-л Йусуфа» Корана. Скорее всего можно с уверенностью сказать, она больше похожа на художественное переложение коранической суры. Надо сказать, схожая практика была не нова на Ближнем и Среднем Востоке. Например, вспомним «Месневи» Дж.Руми, которую называют «Кораном на персидском языке». В ней автор в художественной форме рассказывает об основных положениях своей суфийской школы – мавлявийа. На наш взгляд, большой интерес представляют местные версии «Месневи», часто встречаемые в Урало-Поволжском регионе и Казахстане.

Как известно, в арабо-персидской культуре широко распространена традиция чтения нараспев, которая своими корнями идет более ранние времена. Например, уже некоторые зароастрийские

тексты читались нараспев. Схожую традицию наблюдаем и в бедуинской поэзии. Некоторые суры Корана также читать нараспев, например, «ал-Мулук» («Табарак»).

Подобный прием чтения связан не с художественными или культурными традициями, а с психологическими соображениями. Во-первых, текст легче и подсознательно воспринималась слушателями. Во-вторых, лучше запоминалась. Позднее данная традиция была с успехом применена суфийскими наставниками. Как писал Инайят-хан, «Суфии с давних пор смотрели на музыку как один из способов достижения духовного роста. Духовный темперамент, присущий суфиям, дает возможность еще тоньше понять и оценить духовную возможность музыки» [16, 78-79]. Часто слушая музыку, суфии входили в состояние экстаза.

Башкирские сээны и казахские акыны также читали свои кубаиры и айтышы нараспев под аккомпанемент домбры. Таким образом, музыка являлась тем средством, при помощи которого основная идея текста (стиха) действовала на слушателя еще глубже, часто на подсознательном уровне. Потому что человек, слушая приятные мелодии, расслабляется, перестает быть скованным, его сознание освобождается от обыденных проблем и полнее воспринимает свежую информацию. Здесь мы можем привести в пример сеансы с гипнозом, например, для ввода человека в состояние транса гипнотизеры наряду с метрономом часто используют и музыку.

Традиция чтения текстов нараспев сохранилась в Уралоповолжском регионе и по сей день. Читают нараспев, например, такие произведения средневековой литературы, как «Йософ китабы», «Мухаммадия» и др. В 20-е годы XX века большевики-мусульмане также активно использовали эту технику. Например, «Новая Мухаммадия» Булата Ишемгулова.

С XVI века, после добровольного присоединения Башкортостана к Русскому государству и все более тесного общения, усиливается влияние и русской культуры. Если в XVI–XVIII веках это в основном нашло отражение в документоведении (письма, прошения, жалобы, донесения и др.), то с середины XIX века уже на уровне сюжетно-композиционных и идейно-тематических особенностей. Они заложили основу новому культурному явлению на базе предыдущих (местных и тюрко-арабо-персидских) традиций, которые, развиваясь в глубь и ширь, дошли до наших дней.

В конце 19–начале XX века Г.Сокорый и М.Уметбаев были одним из первых представителей этого направления. Они при содействии русской культуры, но на основе существующих веками национальных традиций хотели поднять образование и культуру своего народа. Именно учеба в русско-национальных (башкирских, татарских, казахских и др.) школах открывали молодым людям университетские двери, поступление в государственную и военную службу. Получившим традиционное мусульманское образование дорога к государственной службе была закрыта, они могли работать лишь национальных печатных изданиях, преподавать в мектебах и медресе. Поэтому многие просветители тюрко-мусульманского мира того времени мечтали о воспитании молодого поколения с традиционным укладом и европейским (русским) образованием. Например, классик казахской литературы Абай первостепенное значение отводил языкам. По его мнению, через родной язык человек впервые открывает мир, а для широты взглядов необходимо изучать другие языке: "Знать русский язык – значит открыть глаза на мир", "Знание чужого языка и культуры делает человека равноправным с этим народом, он чувствует себя вольно, и если заботы и борьба этого народа ему по сердцу, то он никогда не сможет оставаться в стороне".

Таким образом, на примере башкирских поэтов и писателей начала XX века можно констатировать, что традиционная мусульманская культура народа представляет собой симбиозную систему, которая сформировалась на основе этнического и исламского составляющего, одновременно испытывающего влияние и православия. К этому в определенной степени способствовала и проводимая с осторожностью царским правительством религиозная политика. Например, в конце XIX – начале XX века активизировался деятельность христианских миссионеров. Книги, раскрывающий основные постулаты христианства, переводятся на многие языки – татарский, казахский, чувашский и др. По сведениям татарского ученого-библиографа А.Г. Каримуллина, в 1860–1917 годах было издана на татарском языке – 308, казахском – 72, башкирском 12 миссионерских изданий [17, 259; 261]. Был и опыт перевода Евангелии на башкирский язык [18]. Таким образом, заинтересованные читатели могли знакомится с основными идеями, постулатами, библейскими притчами и легендами, что не могло ни повлиять на их мировоззрение.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Очерки истории башкирского литературного языка.* – М., 1989. – С. 19.
2. Творогов О.В. *Литература Киевской Руси X – начало XII века // История русской литературы.* В 4-х т. Т. 1. – Л.: Наука, 1980. – С. 19.
3. Федоров А.А. *Введение в теорию и историю культуры.* – Уфа: Гилем, 2003. – С. 229.
4. Акамов А.Т. *Духовная литература кумыков (XVII–начала XX вв.).* – Махачкала, 2008. – С.45.
5. Кононов А.Н. *Поэма Юсуфа Баласагунского “Благодатное знание” // Юсуф Баласагунский. Благодатное знание / Отв. ред. А.Н. Кононов. М.: Наука, 1983. С.508–509.*
6. Фомкин М.С. *О суфийских мотивах в “Благодатном знании” Юсуфа Баласагуни // Советская тюркология. 1990. №5. С.70.*
7. Акамов А.Т. *Духовная литература кумыков (XVII–начала XX вв.).* – Махачкала, 2008. С.46–47.
8. Бертельс Е.Э. *Суфизм и суфийская литература.* – М., 1965. – С.53.
9. Дроздов В.А. *Исламский мистицизм и его влияние на население СНГ.* – СПб, 1995. – С.15.
10. Суворова А.А. *Аллегорическая интерпретация сюжета о «чуде любви».* Эстетика Бытия и эстетика Текста в текстах средневекового Востока. – М., 1995. С.242.
11. Бертельс Е.Э. *Суфизм и суфийская литература // Избранные труды – М., 1965. С.126. 524 с.*
12. Джавалидзе Э.Д. *У истоков турецкой литературы.* – Тбилиси, 1985. С.152
13. Бертельс Е.Э. *Навои и Джамии // Избранные труды. М., 1965. С.113. 498 с.*
14. Бартольд В.В. *Сочинения в шести томах. Т.6. М., 1966. С.118.*
15. Творогов О.В. *Литература Киевской Руси X–начало XII века // История русской литературы.* В 4-х т. Т. 1. Л.: Наука, 1980.С. (19–61). . Стр. 21.
16. Инайят-хан. *Суфийское послание о свободе духа / авторизованный пер. с английского А.Балакина.* – М., 1914. – С.78–79.
17. Каримуллин А.Г. *Татарская книга пореформенной России.* – Казань, 1983. – С. 259, 261.
18. *Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна на башкирском языке.* Издание Британского и Иностранного Библейского общества. – Казань: Типография В.М.Ключникова, 1902. – 314 с.

МАЗМУНЫ, CONTENTS

ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ		
Султанбаева Х. В. Саяфи Р.М. (Уфа) Sultanbayeva H.B. Sayafi R. M. (Ufa)	Лексико-тематические группы персидских заимствований в башкирском языке Persian Loanwords' Lexical-Thematic Groups in the Bashkir Language	3-7
Sorokina S. L. (İstanbul) Sorokina S. L. (İstanbul)	Türkçedeki /i/ Sesi ile Kazakçadaki /i/ Sesi Arasında Fark Var mı? Is there Difference between Turkish /i/ and Kazakh /i/ sounds?	8-15
ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ФОЛЬКЛОР		
Миннегулов Х. Ю. (Казан) Minnegulov H. Y. (Kazan)	К вопросу о переводах казахской литературы на татарский язык On the Question of the Translation of the Kazakh Literature into the Tatar Language	16-28
Халматова З. (Түркістан) Khalmatova Z. (Turkistan)	Абай Құнанбаевтың қара сөздер жинағының өзбек тіліндегі аударма ерекшеліктері Translation Peculiarities of Abay Kunanbayev's "Book of Words" in Uzbek Language	29-36
Илларионов В. В. (Якутск) Illarionov V. V. (Yakutsk)	Аутентичная запись якутского эпоса и проблемы сохранения Authentic recording of Yakut epos and problems of conservation	37-45
Артыкбаев Ж.О. (Астана) Artykbaev Z. O. (Astana)	«Козы корпеш-Баян сулу» - общее наследие тюркских народов Центральной Азии (На материалах устной традиции казахов и саха-якутов) «Kozy Korpesh-Bayan Sulu» - the Common Heritage of the Turkic Peoples of Central Asia (On materials of Oral Traditions of the Kazakhs and the Sakha-Yakuts)	46-59
Adilbekova E. Deniz A. (Türkistan) Adilbekova E. Deniz A. (Turkistan)	Kazak Hanlığı döneminde efsanevi jiravlar The Legendary Zhyrau of Kazakh Khanate Period	60-68

Ömirbayev E. Jamanbayeva K. (Türkistan) Omirbaev E. Zhamanbaeva K. (Turkistan)	II. Dünya Savaşı Döneminde yazılan Gabit Müsirepov'un «Qazaq soldati» (Kazak askeri) Romani Novel "A Kazakh Soldier" Written by Gabit Musirepov During the Second World War	69-76
Nurmagombetova I. (Türkistan) Nurmagombetova Y. (Turkistan)	Şahkerim'in Doğu ve Batı Edebiyatından Kazak Edebiyatına Yaptığı Tercümelere Shakarim's Translations From Eastern and Western Literatures into Kazakh Literature	77-91
ТАРИХ ЖӘНЕ ЭТНОГРАФИЯ		
Бутанаев В. Я. (Абакан) Butanayev V. Ya. (Abakan)	Конные скачки и борьба тюрков Хонгорая Horse Races and the Struggle of the Turks of Gongora	92-101
Әбжанов Х. (Алматы) Abzhanow H. (Almaty)	Ортақ түркі тарихын зерттеу методологиясы The Research of Methodology of General Turkish History	102-109
Дербісәлі Ә. (Алматы) Derbisali A. (Almaty)	Түркия кітапханалары мен қолжазба қорларындағы түркістандық ойшылдардың жазба мұралары TURKISH libraries and Sources of Manuscripts there is written heritage of Turkistan's Philosophers	110-120
Абушарипов С. (Туркестан) Abuzharipov S. (Turkistan)	Гармоничная жизнь кочевника на лоне природы Казахстана The Harmonious life of Nomad in Nature's lap Kazakhstan	121-138
ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ ДІН		
Сибәгатов Ф. Ш. (Уфа) Sibagatov F. Sh. (Ufa)	Башкирская литература во взаимосвязи с арабо-тюрко-мусульманской культурой Bashkir Literature in Relation to the Arab-Turkic-Islamic Culture	139-149

БАЙЛАНЫС

Түркология ғылыми-зерттеу институты

Түркістан/ҚАЗАҚСТАН

e-mail: turkologi@mail.ru

Басылым: Ахмет Ясауи университетінің «Тұран» баспаханасы

Редакцияның мекен-жайы:

161200, Қазақстан Республикасы, Оңтүстік Қазақстан облысы Түркістан қаласы

Тәукехан даңғылы № 7

Телефон. 8 (72533) 3-21-17

Факс: 8 (72533) 3-31-63

Журналдың электрондық нұсқасын turkology.iktu.kz сайтынан оқуға болады.

Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер редакцияның
көзқарасын білдірмейді.

Техникалық редактор Ж.Танауова

Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік. Шартты баспа табағы 11,5.

Таралымы 500 дана. Тапсырыс 630.