

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ТҮРКІ АКАДЕМИЯСЫ
INTERNATIONAL TURKIC ACADEMY
МЕЖДУНАРОДНАЯ ТЮРКСКАЯ АКАДЕМИЯ



«ҰЛЫ ДАЛА»
III-ші ГУМАНИТАРЛЫҚ ҒЫЛЫМДАР
ФОРУМЫНЫҢ МАТЕРИАЛДАРЫ

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

МАТЕРИАЛЫ III ФОРУМА ГУМАНИТАРНЫХ НАУК
«ВЕЛИКАЯ СТЕПЬ»

II

АСТАНА
2018

ӘОЖ 001
КБЖ 73
Ұ 77

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ТҮРКІ АКАДЕМИЯСЫ

Бас редактор

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

Редакция алқасы

Ахметов Әділ Құрманжанұлы – ф.ғ.д., профессор (Қазақстан); Габибейли Иса – ӘР ҰҒА академигі, ф.ғ.д., профессор (Әзербайжан); Жолдасбеков Мырзатай – ф.ғ.д., профессор (Қазақстан); Қожаоғлу Тимур – филология докторы, профессор (АҚШ); Қонқобаев Қадыралы – ф.ғ.д., профессор (Қырғызстан); Қөмеков Болат Ешмұхамбетұлы - т.ғ.д., профессор, ҚР ҰҒА академигі (Қазақстан); Бабаяров Ғайбулла Боллиевич – т.ғ.д. (Әзбекстан); Бутанаев Виктор Яковлевич - т.ғ.д., профессор (Хакасия); Васильев Дмитрий Дмитриевич - т.ғ.к., профессор, РЖҒА корр.-мүшесі (Ресей); Дыбо Анна Владимировна - ф.ғ.д., профессор, РҒА корр.-мүшесі (Ресей); Қачалин Мұстафа – Түрік тіл құрымының президенті; Қызласов Игорь Леонидович – т.ғ.д., профессор (Ресей); Сертқая Осман Фикри – ғылым докторы, профессор, Ыстамбұл университеті; Тұран Рефик – Түрік тарих құрымының президенті; Худяков Юлий Сергеевич – т.ғ.д., профессор (Ресей); Шамилоғлу Юлай - филология докторы, профессор (АҚШ).

Ұ 76 «Ұлы Дала» III-ші халықаралық гуманитарлық ғылымдар форумының материалдары (*екінші бөлім*), Астана: «Ғылым» баспасы, 2018 – 670 бет.

Бұл жинақта Астана қаласында өткен III-ші «Ұлы Дала» халықаралық гуманитарлық ғылымдар форумында жасалған баяндамалар мен ғылыми мақалалар жинақталып беріліп отыр.

Жинақ ғалымдарға, студенттер мен ізденушілерге, сонымен қатар жалпы көпшілік оқырманға арналған.

ISBN 978-601-7793-70-1
ISBN 978-601-7793-72-4

ӘОЖ 001
КБЖ 73

© Халықаралық Түркі академиясы

МАЗМУНЫ/ CONTENT /СОДЕРЖАНИЕ

ФОЛЬКЛОР, ӘДЕБИЕТ/ FOLKLORE STUDIES, LITERATURE/ ФОЛЬКЛОР, ЛИТЕРАТУРА

Абдина Р. П. Лексические особенности орнамента и его вышивки в хакасском костюме.....	7
Barakaev R. Jadid ma'rifatparvarlik harakati va o'zbek bolalar adabiyoti	13
Бойсинов С. С. Қадимги туркий адабиётда тўртлик шаклининг ўрганилиши	22
Vaуғамoғlu A. Umgülsüm Sadiqzadënin hëyat vë yaradıcılıq yoluna dair.....	27
Габидуллина Ф. И. Диалог культур в казахской поэзии	44
Галиуллин Р. Р. / Мухаметшин А. Г. Сяси детектив әсәрләренәң үзенчәлекләре (Р.Мирхәйдәрәвның романнары мисалында)	50
Гарипова Л. Ш. Заһидә Бурнашева һәм Латыф Хәмиди.....	56
Дедина М. С. Особенности авторской рецепции в литературе Горного Алтая II половины XX века (на примере произведений Александра Ередеева).....	61
Джураева Х. Б. Об изучение жизнь и деятельности Хусайни	71
Имамбаева Г. Е. / Ахметов Е. Б. Түркі әлеміндегі тилдік қазына ретіндегі әдеби мұраның рөлі	76
Каиржанов А. К. Поэтическое наследие древних тюрков: памятник в честь Кюль-Тегину	86
Касимов У. Глубокие корни развития литератур	96
Sabbarlı N. Mirzë Bala Mëhëmmëdzadënin bädii yaradıcılığında milli istiqlal ideyasının inikası	101
Qoraev Sh. Адабий мажлисларда туркий шеърлар (14-16 асрлар мисолида)	112
Мадиримова С. М. Туркий халқлар адабиётнда “Шоҳсанам ва Ғариб” достонининг ўрганилиш тарихи	119
Макарова В. Ф. / Каюмова Г. Ф. Отражение темы национального самосознания в творчестве Ш.Ракипова периода великой отечественной войны	126
Мамадалиева З. Навоий ижодида дўст образи талкинлари	131
Матякубова Т.Р. Поэтик тафаккур ва образли ифода.....	135
Миннуллина Ф. Х. XX гасыр ахыры татар драматургиясендә шәхес фажиғасе.....	145
Миннуллина Ф. Х. / Гарипова Л. Ш. М.Борнашевның “Мәрьямнең күрәчәге” әсәрендә шәхес фажиғасе.....	151

Мубаракшина И. И.	
Историческая тема в татарской поэзии 1960-1980-х гг. XX века	156
Мусабекова У. А./Айдарбекова А. С.	
Ценностные признаки концепта <i>журек</i> в произведениях	
Мырзатая Жолдасбекова.....	161
Мусаджанова Г.	
Переводы флоронима роза в «персидских мотивах» Сергея Есенина	172
Мухаметзянова Л. Х.	
Роль нарративных памятников в системном изучении древних мифов татар поволжья.....	177
Мыреева А. Н.	
Творческие искания Н.А. Лутинова.....	183
Павлова О. К.	
Главный герой олонхо якутов (на материале олонхо северо-восточной региональной традиции)	190
Рахматов М. М.	
Тадмин как стилистический приём в поэтических текстах Алишера Навоий ..	199
Рахмонов Н. А.	
Туркий халклар сеҳрли эртақларида метаморфозанинг мифологик асослари.....	206
Сайфулина Ф. С.	
Переводы татарской литературы на тюркские языки: опыт перевода на казахский язык	212
Салқынбай А.	
Шәһкәрім өлеңдерінің көркемдік қуаты.....	218
Соатова Н.	
Бадий адабиётда аңғанавийлик ва новаторлик	227
Сотиболдиева С. Р.	
Замонавий ўзбек романи сюжетига фольклорнинг ўрни	234
Сулаймонов М. Ю.	
Ҳофиз Хоразмий асарларида қўлланган “турк” сўзининг бадий талқини.....	238
Sulaymonova H. M.	
Anthology "Kanz al-Kuttab" al-Tha'ālibī as a source on the arabic poetry of Mawarāunnakhr.....	244
Тахан С. Ш.	
Психологизм повести Сакена Жунусова «Тропа»	249
Тажибоева О. Т.	
Халқ оғзаки ижодининг олтин даври.....	256
Tahirli A.	
Seyhun Nacibəyulinin həyat və yaradıcılığı.....	260
Тўрақулова О.	
Адабиёт дарсларида “Лайли ва Мажнун”- достонини ўрганиш масаласига доир.....	279
Үсен А. Ә.	
Түркі халықтары поэзиясының формалық дамуы	284
Файзиёва С. Н.	
Қўқон хонлари хилхонаси “Дахмаи шоҳон” тарихи (қўлёзма манбалар асосида).....	295
Хамидуллин Б. Л.	
Литература и история Узбекистана в творчестве татарского писателя и переводчика Лирона Хамидуллина.....	306

Ҳамроева О. Ж.	
Абдурауф Фитрат – Бобур шеърлари тадқиқотчиси	312
Наватова С.	
Xalid Xürrəm Səbribəyzadənin hekayələrində ailə-məişət problemləri.....	321
Насиёва В. Д.	
Nizami Gəncəvinin Türk qavramına münasibəti (“Xosrov və Şirin” mənzuməsinin onomastik lüğətinin təhlili əsasında)	328
Ходжаева Р. У.	
Тюркский фактор в культуре мамлюкского Египта	349
Ҳазратқулова Э.	
Адабий-тарихий асарларда Шайбонийхон ва Бобур образлари	357
Şükürov A.	
Türk-müsləman şərqində xalq hakimiyyətinin mənbəyi	368
Эшматова Ю.	
Аёл ботинида яширин зоҳирият бадиияти	373
Юсупова Д. Р.	
Ранний трактат об аруде на тюркском языке	379
Яданова К. В.	
Предание о состязании змеи – <i>ылан</i> и антилопы дзерен (<i>жерен</i>).....	387

**ФИЛОСОФИЯ, ӨНЕР, ДИН/ PHILOSOPHY, RELIGION,
ARTS/ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВО, РЕЛИГИЯ**

Алчинова Г. Р.	
Страх в контексте суеверий (на башкирском материале)	391
Аппаева Ж. М.	
Этноментальные особенности архитектуры Балкарии.....	397
Афанасьев Н. В.	
Огненная стихия тюркских народов Сибири: общее и особенное	407
Аязбекова С. Ш.	
Древние поселения и города как ранние очаги зарождения небесной тенгрианской цивилизации	412
Azap S.	
Şinasi'nin bir beyti ile Abay'in 13. kara sözünün metinlerarası olarak karşılaştırılması	424
Бегалинова К. К.	
Особенности развития азербайджанской культуры во времена Арабского Халифата	432
Дербісәлі Ә.	
Кашмирдегі Йасауилер	439
Ефимова Л.С.	
Шаманская поэзия тюркских народов Сибири: адресанты, адресаты	445
Илимбетова А. Ф.	
Змея – символ бессмертия в фольклоре и религиозно-мифологических воззрениях башкир	454
Mehdiyeva N. C.	
Kazakistan ve Azerbaycan ressamlarının ilişkileri (XX. yüzyilin 60-80'li yılları	462
Муканов М. Ф. / Досжанов Б. Т./ Сулейменов М. Ш.	
Художественные образы архетипов моделей тюркского мироздания в искусстве современного казахского гобелена.....	471

Насыйбуллина Н. Ш.	
Рухи мирасны барлау юлында	482
Нурдубаева А. Р.	
К вопросу о пространственных представлениях «вертикали» и «горизонталей» в тюркской культуре.....	491
Ойноктинова Н. Р.	
Кузнечный культ и культ железа в шаманском фольклоре алтайцев	511
Рыбаков Н. И.	
Трансформации мирового дерева на енисее и манихейство.....	519
Сакович В. А.	
О влиянии тюркской символики на мифологию евразийских народов (об образе волка в культуре народов Евразии)	530
Такаракова Е. О.	
Традиционная культура тюркских народов в поликультурном российском пространстве	541
Шамахай С.	
«Күпия шежіредегі» мифтік сюжеттердің архетиптік бейнелері	550

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

Avşar A.	
Orta Asya'da Sosyo-Kültürel Görünümün Tarihi Arka Plan ve Dinamikleri	559
Бахрамжанова Н. М.	
Россиядагы кыргызстандык мигранттардын абалы.....	580
Жалмырза А. Аю	
Социолингвистическая ситуация карачаевцев в Казахстане	595
Жумашова Г. С.	
Города Кыргызстана как точки роста для регионов.....	605
Zasztowt K.	
Geopolitical imagination of Ismail bey Gasprinski (Gaspıralı)	610
Zamonov Z. T.	
The activity of spiritual and ethical institutions in the implementation youth policy in Uzbekistan.....	620
Кадыркулова Ж. К.	
Миграционные процессы в Кыргызстане: гендерный аспект.....	628
Назаров Н.	
Тюркоязычный полиэтнический социум Центральной Азии в контексте межнациональных отношений	633
Tukhtaboyeva D. E.	
Marriage relations in small and middle towns of Fergana valley during the years of Independence	641
Халилова Л. Р.	
Татарские общественные объединения в республике Узбекистан: становление, развитие, перспективы	646
Haidar M.	
Turkish literary and scientific attainments in Mughul India	655
Hüsiyev F.	
Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövrünün jurnalistikası.....	659
Hüseynova-Qəhrəmanlı A. A.	
Kütləvi informasiya vasitələrində beynəlmiləl terminlər.....	665

**ЛЕКСИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ОРНАМЕНТА И
ЕГО ВЫШИВКИ В ХАКАССКОМ КОСТЮМЕ**

Абдина Раиса Петровна*

**Lexical features of ornament and embroidery in Khakassia
costume**

ABSTRACT:

The article presents the names and description of the elements of the Khakass ornament, which is used in embroidery when decorating a traditional costume. The basis of the categories of the elements of the ornament is their similarity with the patterns of wildlife, as well as the form definition. Ornamental art of the Khakass people was developing, trying to imagine how the effect of deep local traditions and art culture of the many nomadic and sedentary peoples.

KEY WORDS: traditional culture, Khakass language, vocabulary, ornament, national costume

Общие стилистические признаки орнаментального искусства определяются особенностями и традициями изобразительной культуры каждого народа, обладают определенной устойчивостью на протяжении длительного исторического периода и имеют ярко выраженный национальный характер.

По изобразительным мотивам орнамент квалифицируют на геометрический, растительный, зооморфный, антропоморфный, комбинированный [Рысбекова Ш.С. 2016: 171-175]. В хакасском костюме преимущественно преобладают растительный и геометрический орнамент. Выбор орнамента зависит от места его расположения и материала – кожи, войлока, ткани, а также от сложившихся традиций. Так, геометрические элементы комбинируются в различные узоры, тем самым определяя их разнообразие. Таким орнаментом украшали бордюры воротничка, кайму на подоле, манжетах, нижний бордюр наплечья, линию

* Кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора языка, Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, abdina@mail.ru

тали на спинке верхней одежды *сикпен* и шубы, а также кайму на рукавицах, кисетах, линии соединения швов на спинке *сикпенов* и шуб, линии проймы на *сигедеках* (рис. 1).



Рисунок 1 Вышивка на спинке *сикпена*

На первый взгляд кажется, что однообразии геометрических фигур не дает больших возможностей для творчества. Но их ограниченность тем не менее привела к множеству вариаций орнамента, к новым художественным решениям в комбинации мотивов у мастериц. В вышивке эти простейшие узоры неоднородны, встречаются геометризованные растительные формы, точнее, смягченные формы геометрических мотивов. Своеобразие, которое мастерица придает простейшим узорам, создает художественность каждому

отдельному образцу вышивки. Наплечья, манжеты, тыльную сторону рукавиц украшали растительным орнаментом, а геометрический орнамент, сохраняя определенное место в декоре бордюра, помогал привлечь внимание к украшениям руки и спины. Простейшие формы геометрического орнамента создаются с помощью линий, переданных тамбурным шитьем *сöзирткен* [Кидиекова 1979: 119-130].

Содержание орнаментов народные мастера черпают из образов окружающей природы, но не просто их копируют, а перерабатывают в декоративные формы, стилизуют. Однако хакасские мастера не намереваются передать в хакасских растительно-зооморфных орнаментах конкретный цветок, растение, животное. Хакасские природные орнаменты более стилизованные, абстрактные. В их мотивах мы можем найти лишь отдаленное сходство с природными образами.

Представим наименование и описание часто встречающихся элементов хакасского растительного орнамента. Центральный волнообразный стебель хакасские вышивальщицы называют *сибирек хоос* (букв. кудрявый рисунок). Ответвления стебля чаще всего превращаются в полупальметты. В одном волнообразном узоре участвует не более двух, очень редко трех элементов орнамента. В зависимости от композиции он создает неожиданные

орнаментальные узоры. Каждое звено завитка акцентируется своим основным цветом, этот тип орнаментального узора связан со швами *сѳзірткен* и *ѳрбелеп*. Техника швов подчеркивает протяженность, извилистость, подвижность волнообразного мотива.



Рисунок 2. Некоторые элементы хакасского орнамента *азыр*

Азыр – ответвление в орнаменте в форме листа (букв. развилина) (рис. 2). В зависимости от количества листьев эти элементы называют *ікі азыр*, *үс азыр* –

двухлепестковый и трехлепестковый соответственно. Эти мотивы в хакасском орнаменте больше напоминают природные образцы. Хакаски передают их как округлые или заостренные многолопастные отростки на стебле. Лепестки всегда дополняют основной узор. Как единичный мотив лист выступает в волнообразном стебле, сохраняя и повторяя свою остроовальную изгибающуюся форму. Узоры хакасской вышивки дают представление о нескольких традиционных вариациях листа:

1) закругленный лист или с закругленным в завиток концом;
2) двухлепестковая полупальметта, когда первый лепесток плавно изгибается, а второй отходит от него, изгибаясь в противоположную сторону;

3) трехлепестковая полупальметта, когда создается более напряженный ритм. Первый лепесток почти закручивается в спираль, от него отходит более короткий, а третий – как бы выпрямляет и уравнивает всю композицию.

Это наиболее часто встречающиеся варианты лепестковых мотивов. Характер исполнения может меняться в зависимости от остроконечной или округлой формы. Хакасские мастерицы придают элементам *азыр* изысканные и разнообразные очертания, расширяют или суживают узоры, приспособлявая их к композиционному решению всего узора, растягивая в ленту в волнообразном побеге, который отличается законченностью форм. Особенно частое соединение парных симметричных по вертикали двухлепестковых полупальметт создает узор, напоминающий расправленные крылья птицы, металлических амулетов-оберегов, которые чрезвычайно распространены у хакасов. Различные комбинации из полупальметт составляют

основной фонд дополняющих узор орнаментальных композиций на вышитых изделиях.

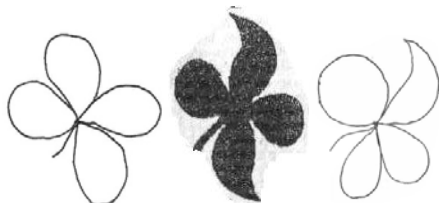


Рисунок 3. Некоторые элементы хакасского орнамента чахайах хоозы

Чахайах хоозы – элемент в форме цветка (букв. *чахайах* – цветок). Другое

название этого элемента *кун хоозы* – узор солнца. Этот элемент применяется

хакасскими мастерицами в украшении центральной части узора (рис. 3). Это характерно для вышивки старинных кисетов, сумочек *нанчых*, головных уборов. Количество цветочных лепестков колеблется от 4 до 7. Большею частью встречаются четырехлепестковые розетки. Варьируется форма лепестков. Лепестки могут принимать округлые и почти круглые очертания. Довольно часто встречается центрическая розетка, образуемая путем поворота оси, проходящей через центр круга, в одну сторону по часовой стрелке так, что получается распрощенный у многих народов и чрезвычайно распространенный в хакасском народном искусстве солярный знак в виде вихревой розетки с повернутыми в одну сторону как бы заостренными лепестками. В Хакасии она называется *ай хоозы* – луна и *ибирки хоос* – вращающийся узор. Розетки выполняются швом *толдырып* и *сöзирткен*. Каждый лепесток от начала и до конца выделен, как техникой шва, так и цветом ниток.

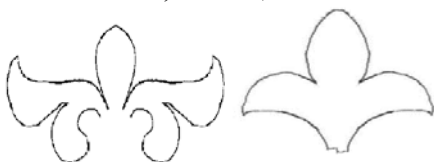


Рисунок 4. Некоторые элементы хакасского орнамента иргек

Иргек – мотив в форме веерообразного листа с нечетным количеством элементов. Число лепестков в этом мотиве всегда нечетное: три, пять, семь. Эти цифры

традиционны, такое же сочетание характерно для числа *пратов* – пятиугольных аппликаций, украшающих спинки шуб. Этот узор как единичный встречается на головных уборах и спинках нагольных шуб, зеркально-симметрично по горизонтали – на сумочках, кисетах и рукавицах и завершает сложные цветочные композиции. Он часто формируется внутри арочных соединений и

сердцевидных фигур, заполняя их внутреннее пространство, и зачастую является центром многоузорных композиций.

Пүрек – элемент орнамента, напоминающий изогнутое семя яблока (в просторечии ‘почка’). Название этого элемента можно интерпретировать двояко: 1) данный термин образован от слова *пүр* ‘лист дерева’ + формообразующий аффикс *-ек*, т.е. *пүрек* ‘листок’, хотя для образования уменьшительно-ласкательного слова ‘листок’ в хакасском языке используется аффикс *-ичек*; 2) *пүүрек* ‘почка человека, животного’.



Рисунок 5. Некоторые элементы хакасского орнамента *пүрек*

Встречается *пүрек* только в вышивке. Как единичный мотив он не употребляется мастерицами, зато щедро заполняет сложные композиции узоров, украшающие наплечья,

манжеты, рукавицы. *Пүрек* своей вогнутой частью слегка «прикасается к стволу» узора (рис. 5). Мотив известен во всех странах Ближнего Востока, встречается он и в татарской вышивке. Его делают часто попарно, в таком случае они либо срастаются, либо образуют фигуру с расходящимися в обе стороны завитками. Мотив *пүрек* отсутствует в народном искусстве якутов, монголов, ближайших соседей хакасов – тувинцев. Если в казахской, киргизской орнаментике этот мотив органично входит в композицию узора, то в хакасской он, вероятно, воспринят как элемент узора без связи с другими дополняющими его характерными деталями [Абдина 2016: 13-15].

Не самым распространенным мотивом в хакасском орнаменте является роговидный мотив. Он не встречается в металле, дереве и в коже. В вышивке роговидные мотивы характерны лишь для одной территориальной группы – кызыльцев. Роговидный мотив имеет различные очертания: в виде стержня с парой симметричных, более или менее закрученных спиралей, с арочным и ромбовидным отростками между спиральями, иногда с пальметтами и суженными отростками сверху. Мотивы располагаются в четырех секторах зеркально-симметрично, повторяясь, завершают крестообразные пересекающиеся фигуры. В узорах кошмы образуют узор в полосе каймы. Выполняется узор тамбурным швом *сөзірткен*. Им украшают верхнюю часть женского головного убора и войлочные ковры. Для украшения

наплечьев, манжет и рукавиц этот узор не применялся. В хакасском варианте роговидный узор скорее напоминает расправленные крылья птицы, а ромбовидный отросток между спиралями приближает узор к схеме «расправленные крылья с головой» [Кидиекова 2002: 8-9].

В течение многих столетий хакасские вышивальщицы выработали оригинальные принципы цветового решения, которые придают вышивке ярко выраженное национальное своеобразие. Цвет, наряду с орнаментом, играет значительную роль в декоративном оформлении хакасских вышитых изделий. Благодаря цвету значительно обогащается ритмическое содержание рисунка, четче акцентируются отдельные мотивы. Живописность вышитых узоров достигается с помощью черного фона, удерживающего все узоры в одной плоскости, особого эффекта глубины. В цветовом пространстве присутствует ограниченное количество цветов: красный, оранжевый, желтый, зеленый, синий, белый, лиловый [Алахтаева 2015: 22-27]. Разнообразные сочетания цветов создают эффект неповторимости, яркости в декоре. Хакасские вышивальщицы не применяли различные градации одного и того же цвета. В большинстве вышивок преобладают ясные, сочные цвета ниток. Более ранние изделия почти монохромны; они вышиты нитками одного или двух-трех цветов.

Этнической особенностью хакасской вышивки является изысканно нарядное звучание, строящееся на контрастном сопоставлении черного или белого фона и чистых ярких тонов блестящих шелковых нитей. Народные мастерицы вкладывали определенные чувства в цветовое решение вышивки, яркие цвета шелковых ниток необыкновенно расцветивали нарядную одежду из черного бархата или желтовато-белой выделанной овчины. Не случайно в хакасских легендах, эпосе, сказках сохранились имена *Хыс-Чибек* (Девушка-ниточка), *Чибек-Арыг* (Чистая нитка), *Ах Чибек* (Белая нитка): *чибек* – разноцветные цветные шелковые нитки. Словом «хоос» обозначают как рисунок, выполненный красками, так и хакасскую вышивку.

Таким образом, орнаментальное искусство хакасов развивалось, испытывая на себе как влияние глубоких местных традиций, так и художественной культуры многих кочевых и оседлых народов. Исходные мотивы, сохранившиеся в течение тысячелетий, не исчезли, прошли сложный эволюционный путь

развития и обогащения и активно используются мастерицами на сегодняшний день.

ЛИТЕРАТУРА

Рысбекова Ш.С., Борбасова Қ.М., Альджанова Н.К. Орнамент как специфический знак невербальной коммуникации этносовт//Вестник КазНУ. Сер. Философия, политология, культурология, 2016. - № 1

Кидиекова И.К. Техника хакасской вышивки //Проблемы истории Хакасии. – Абакан, 1979.

Абдина Р. П. Структурные и семантические особенности хакасского растительного орнамента // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. №8 (70).

Кидиекова И.К. Народное искусство в традиционной культуре хакасов: автореф.канд.ист.наук. Абакан, 2002

Алахтаева М.Ф., Гузеватова Е.Н. Цвет в хакасской вышивке // Молодежный научный форум: Гуманитарные науки: электр. сб. ст. по мат. XXIV междунар. студ. науч.-практ. конф. № 5(23). Москва, 2015.

JADID MA'RIFATPARVARLIK HARAKATI VA O'ZBEK BOLALAR ADABIYOTI

Barakaev Rahmatulla*

Jadidism Enlightenment Movement and Uzbek Children's Literature

ABSTRACT:

The article examines the role and place of the Uzbek Jadidism Enlightenment Movement in the publication of Uzbek children's literature as a special literature for children, and the peculiarities of Uzbek children's literature in the XX century.

* Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, заведующий отделом Института узбекского языка, литературы и фольклора Академии наук Республики Узбекистан, rahmatulla1954@mail.ru

KEY WORDS: Enlightenment, children's literature, alphabet and reading books, science-enlightenment, originality

Har qanday adabiyotda yangicha ko‘rinish, tur yoki janrning paydo bo‘lishi qator ob‘ektiv va sub‘ektiv faktorlarga bevosita bog‘liq bo‘lib, bunda avvalo, ijtimoiy muhit, voqelik etakchi o‘rin tutadi [O‘zbek sovet adabiyoti tarixi ocherki 1981: 13]. Shu ma‘noda Turkiston Rossiya tomonidan istilo qilinganidan keyin toshbosma paydo bo‘lishi, gazetalar chop etila boshlashi, mahalliy aholini ruslashtirish niyatida chor hukumati tomonidan tashkil qilingan rus-tuzem maktablariga qarama-qarshi tarzda xususiy shaxslar tashabbusi bilan tashkil qilingan yangi usul (“usuli jadidiya” yoki “usuli savtiya”) maktablarining barpo bo‘lishi singari hodisalar, o‘z navbatida, xalqni ilm-fan nuridan bahramand qilish orqali o‘zligini tanitishga intilish harakati – ma‘rifatparvarlikning gullab-yashnashiga sabab bo‘ldi.

XIX asr oxiri va XX asr boshlaridagi o‘zbek adabiyoti adabiyotshunosligimizda “ma‘rifatparvarlik adabiyoti” sifatida tasnif qilinadi [O‘zbek adabiyoti tarixi 1980: 51]. Bu bejiz emas, albatta. Chunki bu davrdagi o‘zbek adabiyotida xalqni ilm-ma‘rifatga etaklash, ma‘rifatli qilish orqali yaxshi hayotga erishish g‘oyalari etakchi o‘rin tutadi. Bu g‘oyalar deyarli barcha xalqlar adabiyotlaridagi ma‘rifatparvarlik oqimi uchun mushtarakdir. Ma‘rifatparvarlar, qaerda bo‘lmasin, xalqni ilm-fan nuridan bahramand qilish orqali yangi va yaxshi hayotga erishishi kerak bo‘lgan avlodni tarbiyalab etishtirmoqchi bo‘ladilar. Bunda bolalar doimo asosiy ob‘ekt bo‘ladi. Chunki, avvalo, ma‘rifatparvarlik harakati maktab-maorif ishlariga bevosita bog‘liq bo‘lsa, ikkinchidan, XX asr boshlaridagi o‘zbek ma‘rifatparvarlik harakatining etakchi namoyandalardan va o‘zbek bolalar adabiyotining asoschilaridan bo‘lmish Abdulla Avloniy to‘g‘ri ta‘kidlaganidek:

Agar bir qushing yosh bolosin olib,
Bo‘lur tarbiyat birla yo‘lga solib.
Onasin olib asrag‘on birla rom
Qilmas, kishi sa’y qilsa mudom.
Kerak tarbiyat yoshlikdan demak,
Ulug‘ bo‘lsa, lozim kelur g‘am emak.
Egur bemashaqqat kishi navdani,
To‘g‘unchi egur kuydirib kavdani

[Avloniy. Turkiy guliston yoxud axloq 1917: 9],
ya‘ni katta yoshli odamni qayta tarbiyalashdan ko‘ra, yosh bolani avval boshdan to‘g‘ri tarbiyalash osonroqdir.

“Usuli jadidiya” (“savtiya”) maktablari paydo bo‘lishi bilan bu maktablar talabalariga mo‘ljallangan ko‘plab alifbo va o‘qish kitoblari ham maydonga kela boshladi. Shu tipdagi kitoblar paydo bo‘lishini o‘zbek bolalar adabiyotidagi tom ma‘nodagi inqilob, haqiqiy tug‘ilish deb hisoblash joizdir. Zero, yosh kitobxon maktab adabiyot darsligi sahifalarida badiiy adabiyot bilan ilk bora shaxsan uchrashadi, badiiyat nuridan bahra oladi.

O‘zbek bolalari uchun maxsus yaratilgan ilk alifbo Saidrasul Aziziyning 1903 yilda chop etilgan “Ustodi avval”i bo‘lsa, undan keyin 1917 yil oktyabrigacha o‘zbek ma‘rifatparvarlarining ellikka yaqin nomdagi alifbo va o‘qish kitoblari chop etildi. Aliasqar ibn Bayramali Kalinning “Muallim us-soniy” (1903), Munavvar qori ibn Abdurashidxonning “Adibi avval” (1907), “Adibi soniy” (1909), Serikboy Oqaevning “Xrestomatiya, ya’ni terma kitob” (1911), Qori Usmon ibn Abduxoliq Shoshiyning “Ta’limi avval” (1910), Shokir qori ibn domla Zokirning “Ta’limi avval” (1910), Mulla G‘ulomiddin Akbariy (Kabirzoda)ning “Ta’limi soniy” (1912), Abdurahob ibn Abdullo Xo‘qandiyning “Tahsili alifbo” (1912), Mulla Rustambek ibn Yusufbek hojining “Ta’limi avval” (1914), Hamza Hakimzoda Niyoziyning “Yengil adabiyot” (1914), “O‘qish kitobi” (1914), “Qiroat kitobi” (1915), Muhammadjon Rasuliyning “Bolalar bog‘chasi” (1915), Muhammadamin Faxriddinovning “Rahbari soniy” (1916) singari alifbo va o‘qish kitoblari shular jumlasidandir.

Bu darsliklar orasida Abdulla Avloniy asarlari alohida o‘rin tutadi. Avloniyning "Birinchi muallim" (1912), "Ikkinchi muallim" (1912), "Turkiy guliston yoxud axloq" (1913), "Maktab gulistoni" (1916) va to‘rt juzv (qism)dan iborat "Adabiyot yoxud milliy she‘rlar”i (1909-1916) o‘zbek bolalar adabiyotining XX asr boshlaridagi eng yorqin sahifalarini tashkil etadi. Yuqorida nomlari zikr etilgan alifbo va o‘qish kitoblari deyarli to‘lig‘icha badiiy matnlardan tashkil topgani sababli ularni istisnosiz badiiy adabiyot namunalari sifatida ham tadqiq etish joiz.

Shu o‘rinda mumtoz adabiyotimizdagi ilm-ma‘rifat mavzuidagi didaktik asarlar tarixiga bir nazar tashlash foydadan xoli bo‘lmaydi. Zero, didaktik asarlarda asosan odob-axloq va ilm-ma‘rifat mavzulari etakchi mavqe’ kasb etar ekan, mumtoz adabiyotimiz tarixida bu mavzularga u yoki bu darajada murojaat qilmagan ijodkorni topish ham mushkuldir. Didaktik asarlarda ilm-ma‘rifat va odob-axloq mavzularida ko‘pincha bir asarning turli boblarida fikr yuritilgani ham ma‘lum. Keyingi asrlarga, ayniqsa XIX asrning oxirgi choraklariga kelib adabiyotimizda ilm-ma‘rifat mavzusida asar yaratish tamoyili

yanada kuchaya boshladi. Buning asosiy sabablaridan biri, nazarimizda, ilm-fanning rivojlanishi va texnikaning taraqqiy etishi bilan bog'liqdir. Zero, ilm-fan yutuqlarini amalda qo'llagan davlatlar jahon siyosiy xaritasida tobora yuksakroq o'rin tutib, qo'shni yurtlarni ochiqdan ochiq bosib ola boshladilar. Bir vaqtlar ilm-fanning markazi bo'lgan Turkiston tuprog'i esa Rusiya fotihlari oyog'i ostida toptaldi. Chunki:

Balo tog'i yog'ildi boshimizga xobi g'aflatdin,
Mijozi sust o'lub avlod, millat tushdi quvvatdin.
Bilimsizlik tushirdi, yiqdi bizni qadru qimmatdin,
Jaholat quvdi bizni xonumonu, molu sarvatdin.
Keyin qoldik, chekilduk har zamon ag'yor millatdin,
Surulduk dahr aro bizlar qatori odamiyatdin

[Avloniy. Adabiyot yoxud milliy she'rlardan 1-juzv 1909: 29].

Xalqni "xobi g'aflat" (g'aflat uyqusi)dan uyg'otish, ilm-ma'rifat nuridan bahramand qilish orqali taraqqiyot sari boshlash g'oyalari XIX asr oxirlaridagi o'zbek adabiyotining deyarli barcha namoyandalari ijodida etakchi mavqe' kasb eta boshladi. Ilm-fanga chorlovchi asarlardan bevosita o'quv kitoblarigacha, pandnomalardan darsliklargacha – barchasi ma'rifatparvarlik mahsuli, ushbu harakatning turli bosqichlari natijasidir.

Shuni alohida ta'kidlash kerakki, o'zbek bolalar she'riyatining har bir davrdagi mavzu ko'lami muayyan davr xususiyati bilan belgilanib, asosan o'sha davr uchun dolzarb bo'lgan mavzularni qamrab oladi. Jumladan, XX asr boshlari bolalar she'riyatining mavzu ko'lami nisbatan cheklangan bo'lib, ma'rifatparvarlik davrining etakchi xususiyatlari – yosh avlodni zamonaviy maktablarga chorlash, maktab ta'rifi, ilmga targ'ib, o'quv qurollari ta'rifi singari ma'rifiylik etakchi mohiyat kasb etadigan mavzular, axloq-odob, vatanparvarlik, qisman ota-ona va farzand munosabatlari mavzulari hamda tarbiyaviy mohiyat kasb etadigan majoziy xarakterdagi asarlardan iborat. Bu asarlar ba'zan madhiya, chaqiriq (shior) xarakterida bo'lsa, ba'zan ilm va jaholatni qarama-qarshi tasvirlash, yosh kitobxonni komil inson qilib tarbiyalash – yaxshi fazilatlarini egallash, yomon sifatlardan qutulishga chorlash hamda Ona-vatanga mehr-muhabbat ruhida tarbiyalash, vatanparvarlikka undash, vatan tuprog'ini, uning benazir tabiatini kuylash ruhidadir.

Ayniqsa, XX asr boshlari o'zbek bolalar adabiyotining etakchi namoyandalaridan S.Aziziyning "Ustodi avval", Munavvarqori Abdurashidxonov-ning "Adibi avval", "Adibi soniy", Abdulla Avloniyning "Ikkinchi muallim", "Maktab g'uliston" darsliklari va

“Adabiyot yoxud milliy she’rlar”ining qaysi bir juzvini yoxud Hamza Hakimzoda Niyoziyning “Yengil adabiyot” va “O’qish kitobi”ni ko’zdan kechirmaylik, bu kitoblarda ilm-ma’rifatga targ’ib etuvchi o’nlab asarlarni ko’ramiz. “Ikkinchi muallim” va “Maktab gulistoni”dagi asarlar ko’proq maktab va o’quv qurollari madhi hamda maktab o’quvchilarini ilmga targ’ib qilish mavzuida bo’lsa, “Adabiyot”larda mavzu sezilarli darajada kengayadi, murojaat ob’ekti esa bolakaylardan o’sib, umumlashma obraz – millat darajasiga ko’tariladi.

Jumladan, Abdulla Avloniyning “Millata salom”, “Ilma targ’ib”, “Saodat shundadur”, “Maishatimizdan bir manzara”, “Jaholat”, “Jahldan nafrat”, “Milliy nag’ma” singari o’nlab she’rlari bir vaqtlar ilm-ma’rifat gulshani bo’lgan yurtimizning XX asr boshlariga kelib jaholat botqog’iga botganidan afsus-nadomatlar chekilishi, jaholatdan qutulishning yagona yo’li ilm-ma’rifatga oshno bo’lishda ekanining turli vositalar bilan tasvirlanishi nuqtai nazaridan XX asr boshlari o’zbek bolalar she’riyatida o’ziga xos o’rin tutadi. Chunonchi, “Istiqboldan orzularim” she’rida shoir garchi millatimiz ahvolidan purg’am (g’amgin) bo’lsa-da, kelajakdan umidvor ekanini quyidagicha ifodalaydi:

Garchi man ma’yusu purg’am millatim ahvolidan,
Qat’ umid aylamam ta’min-istiqbolidan,
Ilma rag’bat istaram millatni yoshu-cholidan,
Ilmu-donish yaxshi ziynat qiz-xotunga molidan,
Ilm olub, shoyad qutulsa, g’aflating changolidan

[Avloniy. Adabiyot yoxud milliy she’rlardan 3-juzv 1916: 24].

Keyingi misralarda yashashdan murod o’ynab-kulish emas, balki ilm-ma’rifat orqali yaxshi ot chiqarmoqdir, chunki temirga ham ishlov berilsa, u o’tkirlashib, mustahkam po’latga aylanadi, deydi shoir:

O’ynamoq, kulmoqmudur dunyoga kelmakdin murod,
Bilmoq, o’rganmoq ila olmoq kerakdur yaxshi ot,
YAxshi ishlar ishlamak xalq ichra kun-kundin ziyod,
Gar temir ishlov esa, o’tkir bo’lur, ismi fo’lod,
Hech sado chiqq’aymu ruhsiz mirquruq imkonidan.

[Avloniy. Adabiyot yoxud milliy she’rlardan 3-juzv 1916: 24].

Ishlov berilgan temirning o’tkir va mustahkam bo’lib, po’latga aylanishi xususidagi o’xshatish bani Odamning ilm orqali kamolotga erishib, etuk insonga aylanishiga qiyoslanar ekan, bu misralarni o’qigan yosh kitobxon ham ilm-ma’rifatdan purnur bo’lish yo’lini izlashi shubhasizdir.

Bolalar adabiyoti – ehtiyoj farzandi. U yosh avlod ma’naviy kamolotini ta’minlash ehtiyojidan kelib chiqadi. Yosh avlod ma’naviy kamolotini ta’minlash esa ta’limiylik-tarbiyaviylikka borib taqaladi. Demak, bolalar adabiyoti umumadabiyot bag’rida ana shu ehtiyoj tufayli paydo bo’ladi, tarkib topadi va shakllanadi. Shu boisdan ham uning o’ziga xosliklari haqida fikr yuritilganda badiiy-estetik jihatiga qanchalik e’tibor berilsa, ma’rifiy-tarbiyaviy jihatiga ham shu qadar e’tibor beriladi.

Bolalar adabiyoti ehtiyoj farzandi bo’lar ekan, u o’z maqsadidan kelib chiqqan holda, dastavval, o’quv adabiyoti tarzida – alifbo va o’qish kitoblari shaklida namoyon bo’ladi. Bu holat barcha xalqlar bolalar adabiyotlarida bir xil tarzda namoyon bo’lishi ham tabiiy. Xohlagan bir xalq adabiyotida bolalar adabiyotining umumadabiyotdan maxsus adabiyot shaklida ajralib chiqishini kuzatish ushbu fikrni tasdiqlaydi. Binobarin, «sof» bolalar adabiyotining paydo bo’lishi, umumadabiyot bag’ridan o’ziga xos yo’nalish tarzida ajralib chiqishi maktabning cherkov, masjid, kalisodan ajralib chiqishi, ya’ni yangi tipdagi, zamonaviy fanlarni o’qitishga mo’ljallangan yangi usul maktablarining paydo bo’lishiga chambarchas bog’liqdir.

O’zbek bolalar adabiyoti ham xuddi shunday, XX asr avvalida yangicha usuldagi (“usuli jadida”) maktablari tashkil topishi va ushbu maktablar talabalariga mo’ljallangan alifbo va o’qish kitoblarining yaratilishi natijasi o’laroq maydonga keldi. Chunki, bolalar adabiyoti tarixida maktab adabiyot darsliklari bolalar uchun yaratilgan ilk maxsus asarlar sanaladi. Shunday ekan, bolalar adabiyotining haqiqiy tug’ilish tarixini ham shu davrdan boshlash maqsadga muvofiqdir. Zero, yosh kitobxon maktab adabiyot darsligi sahifasida badiiy adabiyot bilan ilk bora shaxsan uchrashadi, badiiyat nuridan bahra oladi.

Bu darsliklar orasida Abdulla Avloniy asarlari alohida o’rin tutadi. Avloniyning "Birinchi muallim" (1912), "Ikkinchi muallim" (1912), "Turkiy guliston yoxud axloq" (1913), "Maktab gulistoni" (1916) va to’rt juzv (qism)dan iborat "Adabiyot yoxud milliy she’rlar"i (1909-1916) o’zbek bolalar adabiyotining XX asr boshlaridagi eng yorqin sahifalarini tashkil etadi. Muallif kitoblari yaratilishi sababini shunday izohlaydi: “Bizim Turkiston maktabi islomiyasinda avvaldin oxira qadar ta’lim o’linajak kitoblar “Chor devon”, “Sabot ul-ojizin”, “Fuzuliy”, “Navoiy”, “Xo’ja Hofiz”, “Bedil” va “Maslak ul-muttaqin”lar kabi she’r kitoblari o’ldig’i jumlaning ma’lumidir. Bu kitoblarning ba’zilari e’tiqodot va amaliyoti islomiyaga taalluq mushkul masalalardan iborat o’lg’onlaridin hamda aksarlari forsiy tilda yozilg’onlari uchun yosh bolalarning onlardin istifodalari, bir narsa

anglamoqlari imkon xorijinda edi. Voqean o'z ona tilini durust bilmagan, emdigina harflarni bir-biridan ayirgan bir yosh bolaning qo'liga "Chor kitob"ni berib, "Ibtido mekunam ba nomi xudo" yoki "Sabot ul-ojizin"ni berib, "Sano lil xoliqul g'afforul aflok" kabi forsiy va arabiy lisonlarida yozilmish ... jummalarni o'qutmaq ila erdan turib yulduzga qo'l uzatmaq yoki igna ila quduq qazimoq orasida farq yo'qtur" [Avloniy. Adabiyot yoxud milliy she'rlar 1909: 1-2]. Nazarimizda, Avloniy ta'kidlarini XX asr boshlaridagi o'zbek bolalar adabiyotining o'ziga xosliklarini belgilaydigan bir hujjat sifatida qabul qilish kerak. E'tiborlisi shundaki, bu ta'kidlar bugungi kundagi bolalar adabiyoti tushunchasiga ham deyarli to'lig'icha mos keladi.

Bolalar adabiyotining asosiy o'ziga xosliklaridan biri, ya'ni yosh guruhlariga ajratilishi, dastavval, ushbu ta'limiylik-tarbiyaviylik manfaatlaridan kelib chiqadi. Uning maktabgacha va kichik maktab yoshidagi, o'rta maktab yoshidagi, o'smirlar adabiyoti va bolalar kitobxonligi singari yosh guruhlariga ajratilishi ham shu boisdandir. Chunki endi maktabga borayotgan yosh bolaning tilini burro qilish uchun tez aytishlar, fikrini charxlash uchun topishmoqlar, tabiatan bir joyda o'tirolmaydigan bolani zeriktirib qo'ymaslik uchun o'yin qo'shiqlari, toliqtirib qo'ymaslik uchun mo'jaza, kichik hajmli asarlar yaratish joizligi isbot talab qilmas haqiqatdir.

Bolalar adabiyotining yuqoridagi singari yosh guruhlariga ajratilishi, aslida, Sho'ro davri ta'lim tizimiga aloqador bo'lib, maktablarning boshlang'ich (1-4-sinflar), to'liqsiz o'rta (5-8-sinflar), o'rta maktab (9-10-sinflar) tarzida tashkil qilinishidan kelib chiqadi. Unga ko'ra, maktabgacha yoshdagi bolalar adabiyoti bolalar bog'chalarining tashkil qilinishiga aloqador bo'lib, bu guruh XX asrning 50-yillariga kelibgina paydo bo'ldi.

XX asr boshlaridagi o'zbek bolalar adabiyoti ushbu nuqtai nazardan ancha cheklangan bo'lib, uni kichik maktab yoshidagi (1-2-sinflar) va katta maktab yoshidagi (3-4-sinflar) bolalar adabiyoti tarzida guruhlash maqsadga muvofiqdir. Masalan, Abdulla Avloniy o'z "Birinchi muallim"ining "Birinchi maktablarimiz-ning avvalgi sinf shogirdlari uchun eng oson usul ila Turkiston shevasinda ochiq va engil tilda tadrijiy suratda tartib etilmish alifbo risolasi" ekanini ta'kidlar ekan, bu gapni shunchaki ta'rif-tavsif deb qabul qilmaslik kerak [Avloniy. Birinchi muallim 1912: 1]. Zero, Avloniy mustaqil ravishda va o'ziga xos yo'sinda alifbo tartib bergan ekan, kichik yoshdagi bolalar adabiyotining turli o'ziga xosliklarini o'zicha kashf etgan ham. Yoxud, "Ikkinchi muallim" – birinchi maktablarimizning shogirdlarina alifbodini so'ng o'qutmaq uchun ochuq til va oson tarkib ila yozilub,

axloqiy hikoyalar, adabiy she'rlar ila ziynatlanmish o'quv kitobi" bo'lsa [Avloniy. Ikkinchi muallim 1912: 1], "Maktab gulistoni" – adabiy va axloqiy maroqu shavq ila o'quladurgon hikoyalar she'r ila Turkiston maktablarining ikkinchi sinflaridin boshlab o'quv tamoqig'a muvofiq ravishda yosh bolalar uchun engil vazn va oson sheva uzra tartib berilgan" kitobdir [Avloniy. Maktab gulistoni 1916: 1]. Kitoblar muqovasidagi ushbu ta'kidlar yana bir tashqi o'ziga xoslikdan dalolat beradi. Zero, "Ikkinchi muallim" axloqiy hikoyalar va adabiy she'rlardan tashkil topgan bo'lsa, "Maktab gulistoni" to'lig'icha she'riy asarlardan tarkib topgan. Demak, ushbu tashqi jihat ham muallifning soddadan murakkabga; maktab ostonasiga endigina qadam qo'ygan, endigina harf tanigan bolakaylar o'qib anglashi oson bo'lgan engil nasrdan badiiy adabiyot nafasidan boxabar kitobxonlargina qadrlay oladigan va anglab etadigan, qat'iy shakliy qonuniyatlarga bo'ysunadigan nafis va murakkab nazmga, yana boshqacharoq qilib aytganda, qora so'zdan badiiy so'zga tomon yosh kitobxonni asta-sekin tayyorlab borganini ko'rsatadi.

Zohiriy o'ziga xoslik shaklda aks etgan bo'lsa, o'qish kitoblari mundarijasining alifbolardagidan ancha kengligi, ularda qamrab olingan mavzular rang-barangligi muallif mazmunda, botinda ham murakkablik tomon o'sib borganini tasdiqlaydi. Garchi o'qish kitoblarida ham yosh kitobxonlarni ilm-ma'rifat nuridan bahramand bo'lishga chorlash, komil inson bo'lib etishishlari uchun eng yaxshi insoniy fazilatlarini egallash va yomon sifatlardan qutulishga undash kabi an'anaviy mavzular etakchi o'rin tutsa-da, shu an'anaviy mavzularda yaratilgan asarlarning mazmuni ham tobora kengayib, murakkablashib boradi. SHuningdek, o'qish kitoblarida bolalarni kindik qoni to'kilgan Ona Vatanga mehr-muhabbat ruhida tarbiyalash, vatanparvarlikka undash, Vatan tuprog'ini, uning benazir tabiatini to'lib-toshib kuylash ruhidagi asarlar ham alohida o'rin egallaydi.

Bolalar adabiyoti, dastavval, ma'rifatparvar adabiyot bo'lar ekan, unda ilm-ma'rifat mavzusi etakchilik qilishi ham shubhasizdir. XX asr boshlaridagi o'zbek bolalar adabiyoti namunalari, xususan, o'qish kitoblari bu fikrni yana bir bor tasdiqlaydi. Chunonchi, Avloniyning "Ikkinchi muallim", "Maktab gulistoni" darsliklari va "Adabiyot yoxud milliy she'rlar"ining qaysi bir juzvini ko'zdan kechirmaylik, bu kitoblarda ilm-ma'rifatga targ'ib etuvchi o'nlab asarlarni ko'ramiz. "Ikkinchi muallim" va "Maktab gulistoni"dagi asarlar ko'proq maktab va o'quv qurollari madhi hamda maktab o'quvchilarini ilmga targ'ib qilish mavzuida bo'lsa, "Adabiyot"larda mavzu sezilarli darajada

kengayadi, murojaat ob'ekti esa bolakaylardan o'sib, umumlashma obraz – millat darajasiga ko'tariladi.

Shuni alohida ta'kidlash kerakki, o'zbek bolalar she'riyatining har bir davrdagi mavzu ko'lami muayyan davr xususiyati bilan belgilanib, asosan o'sha davr uchun dolzarb bo'lgan mavzularni qamrab oladi. Jumladan, XX asr boshlari bolalar she'riyatining mavzu ko'lami nisbatan cheklangan bo'lib, ma'rifatparvarlik davrining etakchi xususiyatlari – yosh avlodni zamonaviy maktablarga chorlash, maktab ta'rifi, ilmga targ'ib, o'quv qurollari ta'rifi singari ma'rifiylik etakchi mohiyat kasb etadigan mavzular, axloq-odob, vatanparvarlik, qisman ota-ona va farzand munosabatlari mavzulari hamda tarbiyaviy mohiyat kasb etadigan majoziy xarakterdagi asarlardan iborat. Bu asarlar ba'zan madhiya, chaqiriq (shior) xarakterida bo'lsa, ba'zan ilm va jaholatni qarama-qarshi tasvirlash, yosh kitobxonni komil inson qilib tarbiyalash – yaxshi fazilatlarini egallash, yomon sifatlardan qutulishga chorlash hamda Ona-vatanga mehr-muhabbat ruhida tarbiyalash, vatanparvarlikka undash, vatan tuprog'ini, uning benazir tabiatini kuylash ruhidadir.

ADABIYOTLAR

O'zbek sovet adabiyoti tarixi ocherki. 2 tomlik. 1-tom. – Toshkent: Fan, 1981.

O'zbek adabiyoti tarixi. 5 tomlik. 5-tom. – Toshkent: Fan, 1980.

Avloniy A. Turkiy guliston yoxud axloq. 2-tab'i. – Toshkent, 1917.

Avloniy A. Adabiyot yoxud milliy she'rlardan 2-juzv. – Toshkent, 1909.

Avloniy A. Adabiyot yoxud milliy she'rlardan 3-juzv. – Toshkent, 1916.

Avloniy A. Adabiyot yoxud milliy she'rlar. 1-juzv. – Toshkent, 1909.

Avloniy A. Birinchi muallim. – Toshkent, 1912.

Avloniy A. Ikkinchi muallim. – Toshkent, 1912.

Avloniy A. Maktab gulistoni. – Toshkent, 1916.

ҚАДИМГИ ТУРКИЙ АДАБИЁТДА ТЎРТЛИК ШАКЛИНИНГ ЎРГАНИЛИШИ

Бойсинов Соҳибжон Собирович*

ABSTRACT:

Teaching the aricient turkish literature, the prime prestige of poetic resources.

KEYWORDS: poems, historical development, ancient poema

Адабиёт тарихининг энг қадим намуналарини ўрганиш ҳамма вақт ҳам долзарб бўлиб келган. Бунинг бир қатор жиддий сабаблари мавжуд. Улар орасида қадимги адабиётнинг нодир намуналарида қадимги қараш ва эътиқодларнинг сақланиб келганлиги, уларда миллий-маънавий қадриятлар билан боғлиқ бўлган ўзига хос ифодаларнинг акс этиши, қолаверса, бадийлик мезонлари ва принципларининг ўзига хос шаклларда сақланиб қолганлигини кўрсатиш мумкин. Демак, қадимги туркий адабиёт намуналари адабий ҳодисаларнинг асл манбаларини, адабий-эстетик қонуниятларнинг дастлабки намоён бўлиш шакллари ва уларнинг такомил босқичларини кузатиш имконини ҳам беради. Адабиётимизда кенг тарқалган тўртлик шакли ҳақида ҳам шундай дейиш мумкин. “Туркий халқларнинг муштарак обидаларидан бири бўлган “Девони луғот ит-турк”даги шеърый шакллардан бири тўртликдир. Уни шу асарда намоён бўладиган шеърый шаклларнинг энг фаоли ва мукаммали деб айтиш ҳеч ҳам муболаға эмас. Уларнинг асосий қисми халқ оғзаки ижодига алоқадор эканлигини ҳам қайд этиш жоиз бўлади. Маҳмуд Қошғарийнинг мазкур асари XI асрда яратилган. Агар фольклор ҳодисаларнинг нисбатан консерватив ҳодиса эканлигини назарда тутадиган бўлсак, асарга жамланган тўртликларни туркий халқларнинг энг қадимги тўртликлари сирасига киритишга ҳақлимиз”. [Тўхлиев 2004; 10]

Афсуски, бу тўртликлар фольклоршунослигимизда ҳам, адабиёт тарихида ҳам махсус ўрганилган эмас. Қадимги туркий халқларнинг ҳаёти, яшаш тарзи, урф-одатлари ва расм-русумлари,

* Ўзбекистон, Жиззах педагогика институти, Learning four form in ancient turkish literature

қолаверса, тафаккур тарзини ўрганиш учун мавжуд тўртликлар жуда катта материал бера олади.

Айни пайтда яна бир нарсани ҳам алоҳида таъкидлаш жоизки, Маҳмуд Қошғарийнинг “Девони луғот ит-турк” асаридан олдин ҳам кейин ҳам яратилган бир қатор асарларда мазкур шаклнинг анча устивор мавкега эга эканлигини кузатиш қийин эмас. Ундан олдин яратилган бадиий ижод намуналари сирасига Будда ва Моний руҳидаги асарларни киритиш мумкин. “Кейинги даврлардаги туркий намуналар қаторида эса Юсуф Хос Ҳожибнинг “Қутадғу билиг” ҳамда Аҳмад Югнакийнинг “Ҳибат ул ҳақойиқ” асарлари мавжуд. Бу асарлар таркибидаги тўртлик шакли ҳам ўз маъно ва мазмун хусусиятлари, поэтик ифодасига кўра ниҳоятда ранг-барангликка эга”. [Юсуф Хос Ҳожиб 2010; 5] Назаримизда, уларни типологик жиҳатдан ўрганиш, тарихий-қиёсий йўналишда тадқиқ этиш фанимиз учун кўпгина мулоҳазалар юритишга, умумлашма ва хулосалар чиқаришга имкон беради.

Бунинг устига адабиёт ҳаётнинг ўзига хос бадиий инъикоси сифатида ўзи мансуб бўлган халқ ҳаётининг ойинаси бўла олишини ҳам назарда тутиш керак бўлади. Шундай экан, унда миллий-маънавий қадриятларнинг ифодаси ҳам ўзига хосликларга эга. Мана шу ўзига хосликлар турли давр ва муҳитларда яратилган тўртликларда қай даражада акс этади, тарихий даврларнинг ўзгариши билан бу ўзига хосликларнинг қайси нуқталарига кўпроқ урғу тушади, қолаверса миллий қадриятларнинг бадиий талқинларидаги тадрижийликнинг рўй беришида қандай принцип ва ўзига хосликлар кузатилади? Деган саволларга жавоб топиш катта долзарблик ва илмий аҳамият касб этади.

Бу жараённинг аниқ ифодасини кузатиш, унинг илмий тавсифини бериш адабиётшунослик фани олдидаги энг долзарб муаммолардан бири бўлиб турибди. Айниқса, ёзма адабиётимизнинг қадимги даврлари билан боғлиқ ҳолда бу муаммо монографик пландаги алоҳида тадқиқотлар объекти бўлган эмас. Хусусан, қадимги туркий адабиётимизнинг энг порлоқ намунаси бўлмиш “Девону луғот ит – турк”нинг таркибида кўплаб тўртликларнинг мавжуд бўлишига қарамай, ҳозиргача уларнинг илмий баҳоси берилмай келаётганлиги ҳам ҳақиқатдир. Шунингдек, асардаги мазкур тўртликларнинг тарихий тараққиёти, уларнинг семантикаси ва поэтикаси, қиёсий-типологик хусусиятлари ҳам ҳали ҳануз илмий-назарий жиҳатдан ўз баҳосини олганича йўқ. Шунга кўра уларнинг ҳар бирида шу

тилнинг ички имкониятлари ва бойликлари билан, қолаверса тўртликлар ижодкорларининг шахсий хислатлари, дунёқарашлари, илмий-назарий ва бадиий-ижодий тайёргарликлари, касбий маҳоратлари билан боғлиқ бўлган жиҳатларнинг юзага келиши ҳам табиийдир. Шунга қарамадан бу ходисанинг асл моҳияти, уларнинг поэтикасига боғлиқ ҳолдаги тадқиқи кузатилган эмас. “Агар XI асрда яратилган Юсуф Хос Ҳожибнинг “Қутадғу билиг” асари туркий ёзма адабиёт тарихидаги илк йирик ва мукаммал бадиий кашфиёт эканлигини назарда тутсак, муаммонинг шу асарга боғлиқ ҳолда тадқиқ этилиши ҳам нақадар долзарб ва муҳимлигини тасаввур этиш мумкин бўлади”. [Тўхлиев 2004; 23]

Йирик туркийшуносларимиз (Куприлизода, Р.Р.Арат, Е.Е.Бертельс, А.П.Қаюмов, А.Рустамов, Ғ.Абдурахмонов, С.Муталлибов, И.В.Стеблева, Н.Раҳмонов, И.Ҳаққулов, Б.Тўхлиев) қадимги туркий адабиётнинг филологик жиҳатлари, унинг поэтикаси борасида анча жиддий ва фундаментал тадқиқотларни олиб боришган. Гарчи қадимги туркий адабиётнинг айрим намуналари устида илмий тадқиқотлар амалга оширилган бўлса-да, биз ўрганмоқчи бўлган муаммонинг илмий назарий баҳоси берилган эмас. Ваҳоланки, бу йўналишдаги тадқиқотларнинг назарий жиҳатдан ҳам, амалий жиҳатдан ҳам катта аҳамиятга молик эканлигини ҳеч ким инкор этмайди. Шунга кўра ҳам унинг ҳар томонлама ўрганилиши адабиёт тарихи учун ҳам, адабиётшуносликнинг кўплаб назарий муаммоларини ҳал қилиш учун ҳам, фольклоршунослик учун ҳам янгидан-янги имкониятларни беради.

Адабиётимиз тарихидаги шеърини шакллар орасида тўртликларнинг етакчи мавқе тутишини қайд этиш керак. Бу кўплаб йирик мутахассислар томонидан ҳам қайта-қайта таъкидланган ва эътироф этилган. Тўртлик билан боғлиқ бўлган шеърини шакл ва жанрларнинг устида анча жиддий илмий тадқиқотлар олиб борилгани ҳам яхши маълум. Тўртлик шаклини фольклоршуносларимиз ҳам, адабиёт тарихчиларимиз ҳам, назариётчиларимиз ҳам жиддий тарзда тадқиқ этиб келишмоқда. Бу ўринда И.Ҳаққулов, А.Мусақулов, Ш.Турдимов, Б.Тўхлиевларнинг ишларини эслаш жоиз.

Тадқиқот ишларида Ўзбекистонда ҳамда хорижий мамлакатларда амалга оширилган тадқиқотларга таянилгани мақсадга мувофиқ. Хусусан, В.В.Радлов, А.Самойлович, Е.Е.Бертелс, И.В.Стеблева, М.Купрулизода, Р.Р.Арат, А.Фитрат,

А.Саъдий, Н.Маллаев, А.Қаюмов, С.Муталлибов, Қ.Каримов, И.Ҳаққулов, Н.Раҳмонов, Б.Тўхлиев, А.Абдурахмонов сингари олимларнинг амалга оширган илмий-тадқиқот ишлари эътиборга лойиқ.

Алоҳида таъкидлаш жоизки, тўртлик шакли билан боғлиқ равишда кўплаб илмий тадқиқотлар юзага келган бўлишига қарамасдан уларнинг қадимги туркий адабиётдаги ҳолати, уларнинг илмий муқоясаси ва шунга мувофиқ равишда реал баҳоси ҳалигача берилганича йўқ. Шу ҳолатлар бизнинг мазкур мавзунини ўрганишга туртки берди.

Изланишларнинг бош мақсади қадимги туркий адабиётда тўртлик шаклининг ўрнини кўрсатиш, унинг поэтикасидаги асосий хусусиятларни муайянлаштириш, бу шаклнинг тарихий тараққиёт босқичларидаги семантик, поэтик хусусиятларини инкишоф этишдан иборат. Ушбу муаммо қадимги туркий обидалар: Будда ва Моний руҳидаги асарлар, Маҳмуд Қошғарийнинг “Девону луғот ит-турк”, Юсуф Хос Ҳожибнинг “Қутадғу билиг”, Аҳмад Югнакийнинг “Ҳибат ул-ҳақойиқ” асарларида мужассамлашган тўртликлар мисолида ёритиб берилади. Бунинг учун қуйидаги вазифаларни ҳал қилиш кўзда тутилади:

- қадимги туркий адабиётдан ўрин олган тўртликларнинг шаклий-поэтик хусусиятларини кўрсатиш;
- уларда акс этган миллий-маънавий қадриятлар билан алоқадор бўлган бадиий ифодалардаги ўзига хосликларнинг қисқача тавсифини бериш;
- уларнинг тарихий тараққиёти ва тақомилидаги ўзига хосликларни кузатиш;
- тўртликларнинг турли ижтимоий-маънавий муҳитлар билан боғлиқ ҳолдаги семантик ўзига хосликларини кузатиш;
- улардаги 25ав рва ижтимоий муҳит, шунингдек, поэтик анъанага мос ва муносиб ҳолдаги поэтик ўзига хосликларни кўрсатиш;
- турли 25ав рва муаллифлар томонидан яратилган тўртликларнинг қиёсий-типологик тадқиқини амалга ошириш;
- улардаги поэтик анъаналарнинг кейинги давр адабиётида акс этиш хусусиятларини тадқиқ этиш.

Изланишларнинг объекти ва предмети сифатида қадимги туркий обидалар, хусусан, Будда ва Моний руҳидаги асарлар, Маҳмуд Қошғарийнинг “Девону луғот ит-турк”, Юсуф Хос

Ҳожибнинг “Қутадғу билиг”, Аҳмад Югнакийнинг “Ҳибат ул-шақойиқ” асарларини олиш мумкин.

Изланишлар якунида қуйидаги натижаларга эришиш мумкин:

1) қадимги туркий адабиётдаги тўртлик жанрининг ўзига хос шаклий-поэтик хусусиятлари аниқланади;

2) уларнинг оғзаки ва ёзма адабиётдаги ўзига хос поэтик анъаналари ўрганилади;

3) уларнинг шаклий-поэтик хусусиятлари, семантикаси ва умуман, кенг маънодаги поэтикасига боғлиқ ҳолдаги қиёсий тадқиқи амалга оширилади;

4) ҳар бир 2бав рва алоҳида олинган адиблар ижодидаги тўртликларнинг илмий-назарий ҳамда амалий аҳамиятини кўрсатишга ҳаракат қилинади;

5) мазкур тўртликларнинг бадиий-эстетик имкониятларидан бугунги кунда, хусусан, таълим-тарбия жараёнларида фойдаланишнинг йўл-йўриқлари кўрсатилади ва шунга мувофиқ равишда амалий тавсиялар ишлаб чиқилади.

Натижада қадимги туркий адабиётга хос бўлган тўртлик шакли билан боғлиқ бўлган асосий хусусиятлар, уларнинг маъно ва мазмун хусусиятлари, ифода имкониятлари, улардаги тасвир принципларининг ўзига хосликлари батафсил ўрганилади, турли 2бавр ва муҳитда, айрим-айрим муаллифлар ижодида учрайдиган тўртликларнинг қиёсий таҳлили амалга оширилади.

Ушбу натижаларидан таълимнинг турли босқичларида, хусусан, умумий ўрта таълим мактаблари, академик лицей ва касб-ҳунар коллежлари, олий таълимнинг бакалавриат ва магистратура босқичларида қўлланиладиган дастур, дарслик ҳамда ўқув қўлланмалари яратишда, шунингдек, улардан олий ўқув юртларининг филология факультетлари талабалари учун махсус курслар ва семинарлар ўтишда ҳам фойдаланиш мумкин бўлади.

Шунингдек, бу натижалардан туркий халқлар адабиётининг тарихи, адабиёт назарияси, қиёсий тилшунослик ва қиёсий адабиётшунослик йўналишларида, алоҳида адибларнинг, жумладан, XI асрнинг йирик мутафаккирлари Маҳмуд Қошғарий, Юсуф Хос Ҳожибнинг, шунингдек, нисбатан кейинроқ яшаган Аҳмад Югнакийнинг ҳаёти ва ижодини ўрганишда, хусусан, уларнинг бадиий маҳоратини кўрсатишда фойдаланиш мумкин бўлади.

АДАБИЁТЛАР

Юсуф Хос Ҳожиб, Қутадғу билиг- Тошкент:Фан, 1971,337-бет
Тўхлиев Б.. Қутадғу билиг (Саодатга йўлловчи билим). –
Тошкент-2010, 126 бет

UMGÜLSÜM SADIQZADƏNİN HƏYAT VƏ YARADICILIQ YOLUNA DAİR

Bayramoğlu Alxan*

About the life and creativity of Umgulsum Sadigzade

ABSTRACT

Umgulsum Sadigzade is one of the talented poets of Azerbaijan who lived and created at the first half of the 20th century. Her creativity is differ with hers idea-esthetic quality and strong citizen call, fight perseverance, trust to the future, quality inconsistency with the enemy especially in the period of Azerbaijan Democratic Republic. In the article is talking about the same qualities of poet's creativity.

Poeziyası milli ruh və qürur hissini yüksəkliyi, mübarizəyə çağırış hayqırıqlarının güclü təzahürü, tarixi yaddaşdan bəhrələnən qəhrəmanlıq və vətənpərvərliklə yanaşı, düşməne nifrət duyğusunun kəsəri, habelə vətən məhəbbətli, könül həsrətli lirikası, əlvan təsvirlərlə süslənmiş hekayələri ilə diqqəti cəlb edən şairlərimizdən biri də Umgülsümdür*. Umgülsüm Sadıqova 1900-cü ilin yayında Bakının Novxanı kəndində anadan olmuşdur. Onun atası Əbdüləziz kişi kəndin nüfuzlu sakinlərindən, savadlı mollalarından idi. Digər kənd uşaqları ilə yanaşı, Umgülsüm də ilk təhsilini atası molla Əbdüləzizdən almışdı. O, ana dili ilə yanaşı ərəb, fars dillərini, hesab, tarix, coğrafiya və b. fənnləri də yaxşı qavrayırdı.

İti hafizəli, dərin zəkalı Umgülsüm ilk şeirini doqquz yaşında yazmışdır. Qızının istedadını Əbdüləziz kişinin bəyənib ona xeyir-dua verməsi Umgülsümü bədii yaradıcılığa daha da həvəsləndirmişdi. [Umgülsüm, 2010:18-19] Getdikcə qələmi təkmilləşən Umgülsümün əsərləri dövrün «İqbal», «Dirilik», «Yeni iqbal», «Qurtuluş», «Açıq söz», «Azərbaycan», «Məktəb», «Füqərə füyuzatı», «Şərq qadını» və s.

* professor

mətbuat orqanlarında, habelə Türkiyədə çıxan «İstiqlal uğrunda» (İstanbul, 1928) adlı topluda nəşr edilmişdir.

Umgülsümün ilk məlum mətbu əsəri «Dirilik» jurnalının 1 dekabr 1914-cü il tarixli nömrəsində dərc edilən «Vətən sevgisi» hekayəsidir. 1915-ci ildə isə o, «Qurtuluş» jurnalında elan edilmiş müsabiqədə (Bu müsabiqədə «Qürub çağı bir yetimin hali-məhzunanəsini təsvir etmək» tələb edilirdi.) «Solğun çiçək» hekayəsi ilə iştirak edərək, birinci yeri tutub müsabiqənin şərtlərinə əsasən M.Ə.Sabirin «Hophopnamə»sini (Bakı, 1914) və jurnalın birillik abunəsini hədiyyə olaraq qazanmışdır.

1917-ci ildə Umgülsüm yazıçı və tənqidçi Seyid Hüseyn Sadıqzadə ilə nişanlanır. Ölkədə baş verən ictimai-siyasi hadisələr – mart soyqırımı, inqilablar bu iki gəncin izdivacının 1920-ci ilədək təxirə düşməsinə səbəb olur. Nəhayət, onlar evlənilir. Seyid Hüseynlə Umgülsümün üç oğul, bir qız övladları dünyaya gəlir...

Ölkədə tüğyan edən repressiya burulğanı 1937-ci ilin 11 iyununda onun həyat yoldaşı Seyid Hüseyni də öz cənginə aldı və bu ailənin sakit, dinc həyatına son qoyuldu... Düz beş ay sonra – 11 noyabr 1937-ci ildə isə Umgülsümün mənzilində XDİK-nın göstərişi ilə axtarış aparıldı. Axtarışdan bir gün əvvəl – noyabrın 10-da isə artıq Umgülsüm «Vətən xaininin həyat yoldaşı» kimi həbs edilərək Bayıl həbsxanasına salınmışdı. [Qasimov, 2003:141] 11 iyun 1937-ci ildən 20 may 1938-ci ilədək Bayıl həbsxanasında cəza çəkən Umgülsüm xanım SSRİ XDİK yanında xüsusi müşavirənin 9 aprel 1939-cu il tarixli qərarına əsasən səkkiz il müddətinə azadlıqdan məhrum edilmiş [Qasimov, 2003:142] həmin il mayın 21-də Temlaq İslah Əmək Düşərgəsinə gətirilmişdir. Cəza çəkdiyi müddətdə Umgülsüm xanım bir neçə dəfə Stalinə və Beriyaya ailə vəziyyəti və günahsızlığı ilə əlaqədar bağışlanması üçün ərizə ilə müraciət etmiş, nəhayət, SSRİ XDİK yanında Xüsusi Müşavirə Ü.Sadıqovanın işini araşdırmış, Temlaq İslah Əmək Düşərgəsində onun nümunəvi bir tikişçi, hətta düşərgədə keçirilən əmək yarışının qalibi olmasını və s. nəzərə alaraq 15 aprel 1944-cü ildə azadlığa buraxılması haqda qərar çıxarmışdır. Bu illərdən Umgülsümün bir neçə şeiri, Bayıl həbsxanasının çirkab və üfunət dolu şəraitini, bolşevizmin qeyri-insani, qəddar və yırtıcı xislətini təsvir və ifşa edən «Qala xatirələrim» adlandırdığı gündəliyi və məktubları qalmışdır.

1944-cü ilin iyununda Umgülsüm xanım Bakıya, öz övladlarının və yaxınlarının yanına gəlir. Lakin ona Bakıda yaşamağa izn verilmədiyi üçün Şamaxıya köçməli olur. Özü ilə qızı Qumralı da aparır.

Ağır sürgün illəri, orada əmək əlili olan Umgülsüm xanımın səhhətini üzmüşdü. O, 1944-cü ilin sentyabrında vəfat etdi. Şamaxıdakı qonşular Umgülsüm xanımı məşhur Şahxəndan qəbristanlığında dəfn

etmişlər.[Sadıqzadə, 2002]

Umgülsüm xanımın ədəbi irsi hekayə, şeir, gündəlik və məktublardan ibarətdir. Lakin poetik əsərləri həm kəmiyyət, həm də keyfiyyətə üstün olduğuna görə o, şair kimi tanınır və qəbul edilir. Şairənin yaradıcılıq yolunu filologiya elmləri namizədi Aydın Hüseynzadə 1914-1920; 1920-1937 və 1937-1941 olmaqla üç mərhələyə ayırmışdır. [Hüseynzadə, 2005:149] Onun yaradıcılığının ən məhsuldar və zəngin dövrü isə 1916-20-ci illəri əhatə edir.

Umgülsüm yaradıcılığa şeirlə başlasa da, onun ilk məlum mətbu əsəri "Dirilik" jurnalının 1 dekabr 1914-cü il tarixli 6-cı nömrəsində çıxan «Vətən sevgisi» [Umgülsüm, 2010:83,85] hekayəsidir. Adından görüldüyü kimi, bu əsərdə qəhrəmanın vətənə olan məhəbbəti təsvir və tərənnüm edilmişdir. Əsər birinci şəxsin dilindən, müəllif təhkiyəsi ilə qələmə alınmışdır. Burada Bakıtrafi kənd və bağ mənzərələrinin, konkret olaraq, Novxanı kəndinin təmsalında yurdun hər daşı, ağacı belə məhəbbətlə vəsf olunur

Umgülsümün bu hekayəsində real, təbii boyalar diqqəti cəlb etsə də, təsvir və təhkiyədə romantik çalarlar vardır. Hekayədə qəhrəmanın hisslərinin canlandırılması zamanı istifadə edilən bədii vasitələr romantizm estetikasına uyğundur

Gənc qələm sahibinin «Qurtuluş»un müsabiqəsinə əsər göndərməsi də sadəcə olaraq orada iştirak etmək xatirinə deyildi; müsabiqənin şərti – «Qürub çağı bir yetimin hali-məhzunəsini» təsvir etmək – Umgülsümün romantik təbiətinə uyğun idi. Belə ki, bəşər övladının gələcəyi kimi, ümumən ən lətif, ən zərif, ən məsum bir varlıq olan hər hansı uşağın təbiətin və Tanrının ona bəxş etdiyi xoşbəxt yaşamaq haqqının bu və ya digər faciə və ya fəlakət üzündən puç olması, cəmiyyətdə həmin körpənin qəmli, hüznü bir tale ilə üz-üzə qalmasından doğan duyğular romantizmin təbiətinə tamamilə uyğun idi. Körpənin xoşbəxt yaşamaq, işıqlı gələcək haqqı ilə yetimlik və qürub çağı arasındakı bənzəyiş, təbiətlə cəmiyyət arasındakı təzadlar romantik sənətkarları cəlb edən əsas amillərdən idi. Hekayənin adı – «Solğun çiçək» ilə onun təsvir və təhkiyə üsulu da romantizmin tələblərinə tamamilə uyğundur.

Ancaq qəflətən müəllifin (təhkiyəçinin) nəzərlərini bu təbiət gözəllikləri ilə uyğun gəlməyən başqa bir lövhə cəlb edir. Həmin lövhə insan taleyi, bəşər övladının gələcəyi ilə bağlı olub qəm-qüssə, hüzn və kədər saçır. Bu mənzərəni müəllif belə təsvir edir: «Nəzərim oynayan cocuqlara cəlb olundu. Hamısı şən və şatir. Yalnız bir daşın üzərində sakit oturan məhzun bir qız çocuğu nəzəri-diqqətimi cəlb etdi. Yaxınlaşdım. Ah! ...Yavrucuğun gözlərində inci danələri parlayır...»

Qızçıqazın bu halı təsadüfi deyil; «...oncuğazı on bir aydan bəri atasız buraxan fəlakət qırx gün əvvəl validəsini də əlindən almış. Şimdi onun nəzərində cümlə gözəlliklər qara bir pərdə ilə örtülü durur...»

«Solğun çiçək» hekayəsinin təhkiyəsi, təsvir üsulu, təsvir olunan mənzərələrlə qəhrəmanın arzu və düşüncələri, həyatın reallıqları arasındakı təzad və s. onun romantizmin ideya-bədii tələblərinə uyğun yazıldığını aydın göstərir. Ümgülsümün ədəbi irsi romantizmin estetik tələblərinə tamamilə uyğundur.

Ümgülsümün bədii irsinin əsas hissəsini poetik əsərləri təşkil edir. Şairənin lirik duyğularını, saf məhəbbətini, vətən, yurd həsrətindən doğan kədər hisslərini əks etdirən bu əsərlər içərisində onun anasına, qardaşına, bacısı uşaqlarına həsr etdiyi şeirlər də var. Onlardan biri 1917-ci ildə anasının vəfatı ilə bağlı qələmə aldığı «Validəm üçün» [Ümgülsüm, 2010:41] şeiridir.

Şeirdə ana itkisindən doğan kədər və həsrət notları ilə yanaşı onun şəfqət və məhəbbətlə öz övladına aşılacağı saf, müqəddəs duyğular da yada salınıb qiymətləndirilir.

Gənc şairə 1917-ci ildə Seyid Hüseyn Sadiqə nişanlanarkən qələmə aldığı «Mənim andım» şeirində öz sevgilisinə, həyat yoldaşına daim sadıq qalacağına bir gənclik hərarəti və səmimiyyəti ilə belə and içir:

Sadiqəm əhdimə, ey Sadiq, sənə!
And olsun Allaha, böyük Quranə.
Sənsiz nəsib olan ölümdür mənə,
Həyatda hər zaman anaram səni.

Ümgülsüm sonralar həm həyat yoldaşı, həm də özü siyasi repressiyaya məruz qalıb həbsə düşəndə məktublarında tez-tez Seyid Hüseynin taleyindən nigaran qaldığını bildirib, ondan xəbər yazmalarını istədiyi kimi, sevgilisinin ölümündən sonra qəlbi bir dəfə də olsun açılıb üzü gülmədi və həsrətlə həyata vida etdi. Gənc şairə «ey yeni həyatım, ey sübhi-Sadiq» («Sevgilim yolunda» şeiri), deyə müraciət etdiyi Seyid Hüseynin ayrılığına həsr etdiyi «Hicran gecəsi» [Ümgülsüm, 2010:44] şeirində ulduzlara, aya, habelə Xəzərin «təmiz, səssiz sularına» müraciətlə öz hisslərini ifadə edir:

Şairənin saf eşqinin lirik ifadəsi olan həmin şeiri o, Bakıda ermənilər tərəfindən törədilən 1918-ci il mart qırğınından sonra ailəsi ilə birlikdə İrana getməyə məcbur olan nişanlısının ayrılığından xiffət çəkərək Novxanı bağlarında olarkən yazmışdır. [Qasımov, 2003:190]

«Aman, getmə» şeiri də həmin dövrün məhsuludur. Burada yarından ayrılandan bəri «könlü açılıb, üzü gülməyən», sevgilisindən ayrılıqda «çiçəklər də ona tikan» kimi görünən gənc şairə «Sevgilim yolunda» (1919) şeirində bir qədər fərqli ovqatla bildirirdi ki:

Mən gəncliyin axar-coşar çağında

Həyatı sevgidən ibarət sandım.

Qəlbimi güldürən sevda bağında

Hər çiçək gördümsə, tək səni andım.

[Umgülsüm, 2010:46]

Göründüyü kimi, Umgülsümün lirikasındakı qəm və fərəh notları qəhrəmanın yaşantılarından doğmaqla, onun ovqatına uyğun qammalarda üzə çıxır, səslənir. Lakin şairənin lirik şeirləri yalnız fərdi, avtobioqrafik xarakter daşımır. O, yeri düşdükcə ictimai məsələlərə də diqqət yetirir, uğursuz sevginin məsum qurbanlarının talelərinə acıyır. «Bir qız üçün» [Umgülsüm, 2010:67] şeiri bu qəbildəndir. Burada təsvir edilən aşiqin eşq qönçəsi sanki açmadan «qara yelə» tuş gələrək solmuşdur. Hazırda onun «qan verən yarasını bağlayan tapılmayı

Bu gözəlin ömrünün gənc çağında qaraya bürünməsinin səbəbi «fələyin oxundan çarəsiz bir yara almasıdır». O, məhəbbət haqqını bulmadan sevgilisindən cüda düşmüşdür. Bu vəziyyət qızın çöhrəsini bürüyən matəmdən oxunur. Öz lirik qəhrəmanının vəziyyətini şairə diqqətə belə çatdırır:

Neçün o gözlərdə matəm görünür?

Titrək dodaqlarda şəkvi bulunur.

Neçün gülüşündə giryə duyulur?

O məsum ruhunu oxşayan yokmu?

Şu öksüz eşqini bir duyan yokmu? [Umgülsüm,

2010:47]

Şeirdəki lirizm fərdilikdən çıxaraq ictimai mahiyyət kəsb edir. Ona görə bəzi tədqiqatçılar bu şeiri Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin süqutu ilə əlaqələndirir, istiqlaliyyətimizin əldən getməsinə sevgilisini itirmiş bir qızın iztirablarına bənzədirlər. Bu fikrin əsassız olduğunu şeirin yaranma və çap tarixi (“Qurtuluş” jurnalı, 20 aprel, 1920, № 2) təsdiq edir. [Umgülsüm, 2010:71-72, 149,226]

Umgülsümün poeziyasında vətən, yurd həsrəti, qərblilik mövzusu da diqqəti cəlb edir. 1921-ci ilin əvvəllərində həyat yoldaşı Seyid Hüseynin müəllim işlədiyi Xızıda yaşayarkən onun qələmə aldığı şeiri elə «Qərblilik» adlanır. Həmin şeirdə şairə öz yurdu, doğmaları üçün çəkdiyi xiffəti dilə gətirir:

Uf, yenə ruhuma əsmər kölgəli

Axşam qərbliliyi çökdü, a dağlar!

Yenə çeşmələrin gözündən axan

Yaşlar ürəyimi sökdü, a dağlar! [Umgülsüm, 2010:47]

Umgülsümün bu şeirində poetik sözlə çəkilən mənzərələr onun həssaslığını, iti müşahidə, dərin düşüncə və bitkin, sistemli, romantik bir təxəyyül sahibi olduğunu təsdiq edir. Bu keyfiyyət «Qəriblik» şeirindən aldığıımız aşağıdakı misralarda aydın duyulur:

Uzaqlarda batan günəşin izi

Qaldı buludlarda pənbə, qırmızı.

Yenə də qəlbimə Zöhrə yıldızı

Hicran qayğıları tökdü, a dağlar.

Təsvir edilən bu mənzərədən şairənin qəlbi həm də ona görə belə bərk sıxılır ki, həmin vədələrdə, yəni axşam qaranlığı hər tərəfi qoynuna almağa başlayanda «quşlar çırpınaraq» öz yuvalarına doğru uçduqları halda, «bu qərrib guşə» – Xızı dağları ona «məva» kəsilməmişdir». Odur ki, heç bir yana gedə bilmir. Həmin çarəsizlik çırıntılarının nəticəsi olaraq, Umgülsüm milli ədəbiyyatda uzun tarixi olan qəriblik mövzusunda qiymətli bir poetik töhfə vermişdir.

Umgülsüm yaradıcılığının bu dövründə milli istiqlal ruhlu, tarixi yaddaş düşüncəli, qələbəyə çağırışları ilə coşub-daşan şeirlər üstünlük təşkil edir. Təsadüfi deyil ki, XIX əsrin sonları, XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq Azərbaycan ictimai fikrində maarifçi düşüncə və milli özünüdərk prosesinin, siyasi dərnək və partiyaların fəallaşması nəticəsində siyasi motivlər, ölkədə milli istiqlal ideyaları da canlanmağa başlayır. Bu yeniliklər, təbii olaraq həmin dövrün bədii ədəbiyyatında da öz ifadəsini tapırdı. İllərlə davam edən mübarizə və təşkilatlanma nəticəsiz qalmadı; Azərbaycanda Xalq Cümhuriyyəti quruldu. Onun yaradılması və qorunaraq möhkəmləndirilməsi uğrunda öz ədəbi-ictimai fəaliyyəti ilə yaxından iştirak edən şairlərdən biri də Umgülsüm oldu. Onun poeziyasında yüksək milli ruh və qürur hissi, mübarizəyə çağırış, qəhrəmanlıq, vətənpərvərlik, habelə düşməne kəskin nifrət duyğusu soykökümüzün qədim və şərəfli olmasından doğan daxili inamdan, vətəndaşlıq qürurundan güc alır. Şairənin qəti inamına görə hər kəs, o cümlədən gənclik öz əcdadının, soykökünün əsilli-nəsilli olmasından daxili bir qürur duyur. Bu qürur insanın həyat amalının uğurlu aqibətində müstəsna rol oynayır. Bunu dərinləndirən dərk etdiyi üçündür ki, Umgülsüm «Ey türk oğlu» şeirində özünü bugünkü gəncliyə tutaraq deyir:

Ey türk, sən ey qəhrəman, yigit oğlu Turanın

Şanlı, yüksək babanın öyüdünü unutma.

Sən də yürü o yolu.

...Tarixlərdə həp sənənin rəşadətini, hünərin,

Bildirişin, fırtınan oxunurkən sən neçün
Avropaya qarşı bir

Yersiz, yurdsuz əsir tək boyun büküb durasan? [Umgülsüm,
2010:58-59]

Şairəyə görə, millətin mənsub olduğu məziyyətlər onun gəncliyinə, hər yeni nəslinə çatdırılmalıdır. Əks təqdirdə öz qüdrətindən bixəbərlikdən doğan yazıqlıq milləti uçuruma – məhvə sürükləyər. Yüz illərcə davam edən bu rəzalətdən qurtarmaq üçün ancaq mübarizə, özü də əsl cəngavər mübarizəsi tələb olunur:

Yüz illərcə əzildin, ayaqlandın, yetişər,
Yüz illərcə hiçqırdın, duyulmadı heç səsin,

Şimdi hayqır və bağır bitməmişkən nəfəsin.[Umgülsüm,
2010:59]

Müəllif öz soydaşlarını başa salmağa çalışır ki, azadlıq və istiqlalıyyət adlı bəşəri nemətə hər bir xalq ancaq özünün əqli, elmi və hərbi-fiziki qüdrəti ilə çata bilər. Umgülsüm bu cür məziyyətlərin öz soydaşlarında – Qafqaz türklərində yüksək səviyyədə mövcudluğunu qeyd edərək nəzərə çatdırır ki, qərb dünyasının hər hansı psixoloji təsir vasitəsi və hərəkətlərlə xalqın bu yüksək keyfiyyətləri üzərinə kölgə salmasına imkan vermək olmaz. Buna heç milli-mənəvi haqqımız da yoxdur:

Ey qəhrəman, düşməyə qılınca tutan biləyin
Vətəninə, yurduna birər qələ sayılır.
Bu gün sənə ən parlaq, ən dəyərlə diləyin
Öz ürfaniyin gücülə, qüdrətilə verilir.
Qafqasiyanın ən böyük, yüksək, ulu dağları,
Ormanları, bağları
Sənə müzəffər adın, şərəfinlə tanınsın,
Sənə vəhşi tanıyan o mədəni canavar
Məğlub olsun, xar olsun, intiqamlar alınsın.
Türk bayrağı o zaman göy üzündə parılsın.

Şairənin vətəndaş qəlbinə ən çox təsir edən bir də odur ki, «mədəni canavarlar» yüz illərlə öz yırtıcı xislətlərini gizlətmək üçün bizi daima vəhşi adlandırır, ləyaqətimizi təhqir edərək, özümüzü soyublar. Odur ki, müəllif soydaşlarını milli mənliyini dərk edərək tarixi ədalətsizliyin əvəzini amansız intiqamla, düşməni xar və zəlif etməklə almağa çağırır. Onun qənaətinə, çarpışma və qələbələrə «türk bayrağı göy üzündə parıldamaz».

Umgülsümün poeziyasında vətəndaşlıq pafosu, işıqlı gələcək üçün mübarizəyə çağırış motivləri aparıcıdır. Çünki hər tərəfi düşmənlərin sardığı bir şəraitdə aparılan ağır və şanlı mübarizədə təkbaşına qalib

gəlmək çətin olardı. Ona görə Umğülsüm bu yolda birinci növbədə türksoylu xalqların bir nəfər kimi əlbir fəaliyyət göstərmələrini, birbirlərinə dayaq durmalarını vacib sayırdı. Onun fikrincə, milli müqəddəratımızın ölüm-qalım dilemması qarşısında qaldığı bir məqamda türk qızları da fəal olmalı, öz oğullarına, ərlərinə dayaq durmalıdırlar. «Səs verəlim» [Umğülsüm, 2010:57] şeiri də məhz bu cür düşüncə və qənaətlərin nəticəsidir. Burada analar Vətənin və Vətən oğullarının təhlükədən qurtarılması naminə fəallığa, səslərini ucaltmağa çağırılırlar. Şairə, “Millətimiz bizim ilə canlanır” – deyər anaları türk oğlunun – övladlarımızın güvənli olub, hər bir qovğa və döyüşdən qalib çıxmalarına dəstək olmağa, onları səsində səs verməyə, türklüyün bayrağını yüksəltməyə çağırırdı:

Şairəni təkcə Azərbaycan türklərinin deyil, bütövlükdə türksoylu xalqların müqəddəratı, tarixi taleyi narahat edirdi. Odur ki, Birinci Dünya müharibəsində ruslar tərəfindən əsir edilərək Bakının yaxınlığındakı Nargin adasında saxlanılan türk əsirlərinin acınacaqlı vəziyyətinə S.M.Qənizadə, A.Şaiq, Ö.F.Nemanzadə və başqaları ilə yanaşı Umğülsüm də biganə qala bilmirdi; bu əsirlərin əksəriyyəti qoca, qadın və uşaq olsa da, onlara günlər, həftələrlə su və ərzaq verilmir, xəstələrə ən ibtidai tibbi xidmət belə göstərilirdi. Türklərə və onların nümayəndələrinə bəslənilən qeyri-insani münasibət qabaqcıl ictimaiyyətin digər nümayəndələri ilə yanaşı [Zeynalzadə, 1993] şairə Umğülsüm tərəfindən də pislənirdi. Belə ki, qələmə alıb «Açıq söz» qəzetində (27.12.1917) dərc etdirdiyi «Turan düdüyü» şeirində [Umğülsüm, 2010:55-56] Umğülsümün Nargin əsirlərinin dili ilə türkün dərdi aləmə car çəkilir. Şeirin poetik ovqatında əsirlərin simasında türk dünyasının acınacaqlı vəziyyətindən doğan dərin hüzn, vətəndaş yangısı hakimdir. Şairənin qəlbini didib dağıdan bu elin nəğməsinin susdurulması, onun dərdinə dərman, qəlbinə həmdərd tapılmamasıdır. Ona görə Umğülsüm «Turan düdüyü»nü qəzəb və hiddətlə bəşəriyyətin, imperiya qüvvələrinin qulağına dayayaraq vətəndaşlıq kədəri ilə aşağıdakı qəm yüklü melodiyanı belə səsləndirir:

Məskənimiz həp fəlakət bucağı,
 Bəstərimiz fırtınalar qucağı;
 Sönmüşmüdür, əcəb türkün ocağı?
 Anadolu nerdə, Turan nerədə?
 ...Qərib, sürgün, öksüz cocuqlar ağlar,
 Ninni söylər uğultulu dalğalar;
 Mərhəmət namına səni haraylar.
 Ədalətin nerdə, vicdan nerədə?

Umğülsüm vətəndaş kədəri və təəssübkeşliyi ilə təkcə Nargindəki

əsirlərin qayğısına qalmır. Əsirlərin gözü ilə o, türk elini xilas edə biləcək güclü əli axtarır. Ona görə də «Turan düdüyü»nün poetik sədasını bütövlükdə Turan elinin qulağına çatdırmağa çalışan Umgülsüm türk xalqlarının hər nəfərinin belə qədrini bilməyə, bir-birinə arxa durmağa, başladığımız istiqlal savaşının sədasına səs verməyə çağırırdı ki, qoy bu güc birliyi bizim doğan günəşimizin şəfəqlərinə boy versin, möhkəmlənsin.

Şairənin poeziya rübabı ən ağır zamanlarda belə nikbinliyini itirmir, qəm notlarına ümid və inam ruhu əlavə edirdi. Bu halı biz 1918-ci ildə erməni daşnaklarının xristian-bolşevik qüvvələrlə birlikdə Bakıda və ətraf yerlərdə törətdikləri soyqırım günlərində Azərbaycan əhalisi arasında yaşanan dərin sarsıntı və ümitsizlik dövründə Umgülsümün qələmə aldığı «Bu ilki mayısdə» şeirində də görürük. Şairə ən ağır dəqiqələrdə belə soydaşlarına təsəlli və ümid verir:

Səfa ümidilə cəfa gələrsə,
Ağlama, hər cəfa səfa bəklədir.
Ümidini kəsmə, bəla gələrsə,
...İrəlidedir sənəin aydın günlərin,
Vəsletini bəkləməkdə dilbərin! [Umgülsüm,
2010:64-65]

Şairənin 1919-cu ildə yazıb çap etdirdiyi «Yolunu bəklərdim!» [Umgülsüm, 2010:62-63] şeirində isə «Qafqaz İslam ordusu»nun Azərbaycanda yerinə yetirdiyi xilaskarlıq missiyası minnətdarlıq duyğusu ilə yad edilir. Şairə verilən qeyddə deyilir: «Bu şeir bir il qabaq mart hadisəyi-əliməsindən Azərbaycan Türk islamlarının yaxasını düşmən əlindən almaq və ölümdən qurtarmaq üçün qardaş, arkadaş, – deyə dəre, təpə, dağ, daş aşaraq yardıma gələn şanlı Türkiyə ordusuna ithafa yazılmışdır».

Şeirin əvvəlində ana yurdun düşmənlər əlində ağlar günə qalması, ulu bir türk elinin xanimanının qəddarlıqla dağıdılması, yandırılıb-yaxılması, qəhrəmanların qan gölündə çapalayaraq can vermələri, qız-gəlinlərin öz namusunu düşmən əlindən qurtarmaq üçün çöllərə düşməsi və s. faciəli mənzərələr təsvir edildikdən sonra belə bir tarixi həqiqət nəzərə çatdırılır ki, Ey Qafqaz İslam ordusu,

İştə gəldin, gözlərimin yaşlarını qurutdun,
Nəvazişin ovunmayan qərib ruhu oxşadı.
Həç ölçüyə sığınmayan dərdlərimi ovutdun,
Qara günüm hilalının işığıyla parladı.
...Artıq bana nəsib deyil şadlıq, sevinc, – deyərkən
Gəldin, aldın ürəyimi, – Ağlama, gül! – dedin sən.

Bu minnətdarlıq duyğusu, Azərbaycanın səadətində parlamasında

türk hilalının işığının oynadığı roldan, Qafqaz İslam ordusunun dar gündə xalqımıza etdiyi misilsiz köməkdən irəli gəlir. Burada yurdumuzun azadlığının, xalqımızın istiqlaliyyətinin əbədiliyinə də dərin inam var. Həmin inamı türksoylu xalqların bir-birinə dayaq, arxa və kömək durması, onların azadlıq eşqi və mübarizlik əzmini daha da möhkəmləndirir. Bu inam yurdumuzu şimaldan hədələyən Denikin ordusuna, Sovet Rusiyasından gələn təhdidlərə qarşı yazılan digər əsərlərdə də özünü göstərir.

Umgülsümün «Çəkil, dəf ol!» [Umgülsüm, 2010:60] şeirinin lirik qəhrəmanına ruh, qüvvət verən amillərdən biri onun azadəliyi, başını qaldıranda yuxarıda daim türk hilalını görməsidir. Dünyaya gözünü əsirlikdə açmayan türk oğlu «o gözəl camalı», yəni türk hilalının üzünü görərək ona tapındığı üçün düşməne qətiyyətlə bildirir ki, «yadlara aldirtmam gözəl vətəni». Yazıqlıq, qorxaqlıq hissi ruhuna yad olan bu qəhrəman üzünü Denikinə və bolşevik təhlükəsinə tutaraq xəbərdarlıq edir:

Ey buzlu şimaldan qopan ruzigar!
Toxunma qəlbimə; atəşi parlar.
Saqın, gəlmə, səni nəfəsim boğar,
Dəf ol, vətənimdə görəməm səni...
Ey murdar çöhrə, sən ey əbus sima!
Sevgilim deyilsən, qarşımda durma!
Nifrətim var sana, bana yaxlaşma,
Kinlərim məhv edər qarşı gələni.

Şeirdəki üsyankar və hücumu hazır dayanan döyüşkən ruhla yanaşı, simvollarından («buzlu şimal», «murdar çöhrə», «əbus sima», «sevgilim deyilsən», «kinlərim» və s.) istifadə edilməsi də diqqəti cəlb edir. Təsadüfi deyil ki, «Romantik şeirin üsyankar xarakterinə uyğun olan simvolik obrazlar bir tərəfdən romantizmin tələblərinin əyani nümayişi idisə, digər tərəfdən də, şübhəsiz, romantiklərin, «müdafie dəbilqələri» kimi çıxış edirdilər».[Əliyev, 2002: 151-152] Şeirdəki simvolik bənzətmələr də nə qədər örtülü olsa belə, onların hər birində kimlərin, hansı tarixi hadisələrin nəzərdə tutulduğu aydın görünür.

«Əsgər anasına» şeiri bütövlükdə türklük ruhu, qəhrəmanlıq və rəşadət əzmi, vətən məhəbbəti, ana şəfqəti ilə süslənmiş, eyni zamanda oğul qeyrətindən, qəhrəmanlıq duyğusundan doğan çağırışlardan güc alaraq meydana çıxmışdır. Şairə bu vətəndaşlıq fərəhi və qüruru ilə «Yurdumuzun qəhrəmanlarına» [Umgülsüm, 2010:20, 66] şeirində üzünü yurdunun gəncliyinə tutaraq, onlara bəslədiyi güvənci belə ifadə edirdi:

Mənim ruhum sizin ilə, biliniz,
Nə hisslər, nə mənalər duyuyor,
Nə sevgilər, nə səfalar buluyor.
Qəlbi bu gün məmnun edən sizsiniz.

Umgülsüm öz gənc həmvətənləri ilə qürur duyub, onların varlığı ilə fərəhlənməklə qalmır; o, həmin gəncliyi vətən, millət üçün faydalı olmağa, həyat eşqi ilə çağlayıb qələbələrə doğru – zəfər yürüşünə çıxmağa səsləyir. Bildirir ki, bütün bu vəzifələri onların öhdələrinə Uca Yaradan qoyduğu kimi arxalarında duran da odur:

Millətiyçin kim qorxmasa qovğadan,
Həyat eşqi verər ulu Yaradan.
Odur sizə kömək, əmin olunuz,
Yürüyünüz, mərdlik, zəfər bulunuz.

Umgülsüm bu çağırışlardan əlavə gənc nəslə – əsgərlərə sanki həyat dərsi keçir, onları öz amalı uğrunda qələbələrə sövq edirdi:

Sən ey gənclik, durma, yürü irəli,
İnsan oğlu istədiyi şeyləri
Bular, əgər gənc qoşarsa peşindən,
Ala bilər bir arslanın dışından.

Şairə gəncliyə bəslənən inamı və onun çatacağı istiqlal günlərinin şirinliyini də axıradək izləməyə, oxucusunda həyat və fəaliyyət amalı, o cümlədən hərbi vətənpərvərlik duyğusunun müqəddəsliyi, həmin duyğunun qəlblərdə oyatdığı arzular haqda bitkin təsəvvür yaratmağa çalışmışdır. Umgülsümün poeziyasındakı əzəmət dolu çağırışlar bu qənaətlərin bitkinliyindən, qətiyyətindən və dərin soykökə dayanıqlığından güc alırdı. Ancaq tarixi-ictimai şəraitdən asılı olaraq, bu hayqırtilar bəzən iniltiyə çevrilir. Belə ki, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti devrilib, ölkəmiz bolşevik Rusiyası tərəfindən işğal olunarkən Umgülsümün yazdığı «Bayrağın enərkən» [İstiqlal uğrunda, 2010:24, Umgülsüm, 2010:68] şeirində duyğular başdan-başa yasa bürünmüşdür. Çünki şairənin Vətən və dövlət bayrağı «o yüksək şanlarıyla enərkən» o da sanır ki «mavi göyə bir duman çökdü». Şairə bu dumandan ürəyinin parça-tikə olduğunu bayrağa müraciətlə belə ifadə edir:

Al-yaşılı bağçanda çiçəklərin solarkən,
Ürəyimdə pək acı bir inilti yüksəldi.
Hıçqırıqlar içində bayılırkən, düşərkən,
Məni tutub qaldıran kirlə, murdar bir əldi.

Bu hıçqırığ və bayılmalar şairənin vətəndaş sarsıntılarının nəticəsidir. Sonrakı mısralar ciyərparası gözü qarşısında ölümcül kökə salınaraq can çəkəşdiyi bir anda çarəsiz halda onu oxşayıb ninni

söyləyən ananın faciələrlə dolu iniltilərini andırır:

Yazıq səni, Bayrağım, endirdilər, öyləmi?
Səni yıxıb devirən o zəhərli ruzigar,
O haqq yeyən haqsızlar, vəhşilər, tanrısızlar
Yanar ocağımı da söndürdülər, öyləmi?

Vətəndaş şairinin nalə timsallı bu iniltiləri çaşqınlıqla verilən
aşağıdakı suallarla davam edir:

Bir röyamı oldu o gördüklərim həpisi?
Ürəklərə həp ölüm qorxuları çökdümü?
Yurdumuzda ədalət üzü üstə döndümü?
Bağlandımı üzümə türk elimin qarısı?

Göründüyü kimi, hadisələrin gedişinə uyğun olaraq şairinin
poeziya rübabı gah qayğılı və kədərli, gah da mübariz, döyüşkən
notlarda səslənir. Ancaq Ümgülsüm olmuşları qəbul edib barışmaq
duyğusundan tamamilə uzaqdır. O, inanır ki, Azərbaycan xalqının
istiqlal «amalı, o parlaq ümidləri sönməz» olduğu kimi, «haqqın qolu
bükülməz, doğru üzü dönməzdir». Ona görə şairə üzünü həmvətəninə,
oxucularına tutaraq aman diləyib «Mənim bu yanıqlı fəryadımı
dinləmə, Dönük üzlü fələkdən heç şikayət etmə», – deyə onu
bədbinlikdən ümitsizlikdən uzaq, işıqlı bir sabaha, istiqlalı bərpa
etmək üçün əzmkarlığa səsləyir. Şairə qəti əmindir ki:

Tufan olsa yenə də uca dağlar aşamaz,
Bir qaplanın dişləri, bir arslanın dırnağı.
Bir zalımın zülm əli, haqq çıxmayan ayağı,
Bir caninin qılıncı həsrə qədər yaşamaz.

Ümgülsüm «Bayrağım enərkən» şeirindən sonra öz sevgilisi, amalı
olan istiqlal ideallarından, AXC-dən ayrı düşərkən keçirdiyi milli-
bəşəri hissləri «Hicran» [İstiqlal uğrunda, 2010:134 Ümgülsüm,
2010:70] şeirində təsirli poetik boyalarla təsvir etmişdir. Şeirdən
məlum olur ki, aşiq ayrılıq odunun təsiri ilə «bir solğun çiçəyə, bir sarı
yarpağa» dönmüşdür. Çünki “hilal qaşlı yarıdan xəbər verən yoxdur».
Müəllif bu çaşqın və hüznü aşiqin keçirdiyi sarsıntıları belə təsvir edir:

Ayrılınca hilal qaşlı yarımdan
Bən yaslara batdım, geymədim əlvan.
Düşünüb o yıldız gözləri hər an.
Ağlarkən, kəndini yorma, dedilər.

Bu misralardakı «hilal qaşlı yar», «yıldızlı gözlər» epitetlərindən
tamamilə aydın olur ki, lirik qəhrəmanın həsrət çəkdiyi yarı Azərbaycan
bayrağı, onun dövlət müstəqilliyidir. O, həmin istiqlal amalının
«ardınca qoşarkən, varma», yəni getmə, – deyə aşiqi bu yoldan
çəkəndirməyə çalışırlar. Bununla belə, qəhrəman öz vəziyyətini,

çarəsizliyini dilə gətirsə də, vüsala olan ümidini itirmir:

Bənim göylərimdən Günəş çəkildi,
Parlaq həyatıma zülmət töküldü,
Vərəmli qəlbimə oxlar dikildi,
Qoy axsın qanları, sarma dedilər.
Günəşim bir daha doğmayacaqmı?
Vəhşi qaranlığı boğmayacaqmı?
Kölgələri şəfəq qovmayacaqmı?
Sordum, ümidini qırma dedilər.

Buradan bir daha aydın olur ki, Umgülsüm milli istiqlal «günəşinin bir də doğacağına, vəhşi qaranlıqları», düşmənin qara kabus nəfəsini boğacağına, vətənin üzərinə düşən «kölgələri» səhər şəfəqlərinin qovacağına dərinə inanır. Bu inamla da «...həsərətində olduğu şəfəqi – xalq hakimiyyətini tərənnüm edir».[Tağıyev, 1972:10] Bu dəfə onunla həmfikir olanlar tapılır və şairənin, lirik qəhrəmanının sorgusuna, «ümidini qırma» – deyə cavab verilir.

Umgülsüm Azərbaycanın bolşevik Rusiyası tərəfindən işğal edilərək istiqlalımızın devrilməsinin ilk dövründə olduğu kimi, ölkədə sovet hakimiyyətinin davam etdiyi sonrakı illərdə də milli dövlətimizin yenidən bərpa edilib ölkənin işğaldan azad olunacağına bəslədiyi «ümidini qırma»mışdır. Bunu onun 1925-ci ilin aprelində yazdığı “Atı” [Ünas İnstitutundan Umgülsüm, 1925: 16-17] mənsur şeiri və milli istiqlalımızın ildönümündə – 28 may 1925-ci ildə qələmə aldığı «Bən» [İstiqlal uğrunda, 2010:91-92, Umgülsüm, 2010:69] şeiri təsdiq etməkdədir.

Mənsur şeirin qəhrəmanının (əslində müəllifin) nəzərində ati, yəni gələcək sözü qeyri-adi və təkrarsız, ülvəi lövhələr nəqş edir. Əsərdə oxuyuruq: “Artıq bu kəlmə bana o qədər munis, o qədər cazibədar görünür ki, ati deyincə sanki gözlərimin önündə günəşli bir fəza açılır, ati deyincə sabahın ülvəi ilhamları içində nəqş edilmiş altun buludların arasında parlayan xülya qanadlı bir lövhə görür kibi oluyoram. Ati deyincə bir məsumun gül dodaqlarında açılan ilk xəndələrini (gülüşləri – A.B.) düşünürəm”. [Umgülsüm, 2010:88]

Azadlıq və istiqlaliyyət təşəbbüsü ilə qıvrılan bu qəhrəmana həyatın ən çətin sınaqlarından çıxmaq üçün güc və qüvvət verən də işıqlı sabahın gələcəyinə bəslədiyi sarsılmaz inamdır. Çünki bu gələcək ona şəfəqli bir həyat, nəvaziş dolu bir ömür vəd edir. Həmin xoş xəyallarla müəllif gələcəyi belə salamlayır:

“Bəzən həyatın tikanlı yollarına, dalğalı dənizlərinə uğraram, göy üzünün qara buludlarından enən uğursuz kölgələrinə məruz qalarım, hicranlar, ələmlər duyuram, girdablara düşərim, zindanlara alınırım...

O vaxt sən və sənin ümidin olmasaydı, büsbütün məhv olurdu.... Gəl, bəlkə, çırpınan qəlblər rahat olsun. Həm də gəlirkən səni bəkləyənlərə səadət gətir; zalım qüvvələr qarşısında bənliyini qayıb edən, ağır yumruqlar altında varlığı parçalanırkən yalnız səninlə təsəlli bulanların həp ümidi sənsin!...”[Umgülsüm, 2010:88-89]

İşıqlı sabaha, azad və xoşbəxt gələcəyə ünvanlanan bu sətirlər həm də istismar dünyasının bütövlükdə Şərqi, o cümlədən Azərbaycanı xırpalayan əsarət zəncirinə, zülm və istismar dünyasına qarşı kükrəyən çılğın və üsyankar bir etirazdır.

Əgər “Atı” mənsur şeiri ona verilən epiqrafda deyildiyi kimi, “Məzlum Şərq üçün” yazılmışdısa, “Bən” şeirinə M.Ə.Rəsulzadənin «Bir dəfə yüksələn bayraq bir daha enməz!» kəlamının epiqraf verilməsi bu ümid və inamın möhkəmləndiyindən xəbər verir. Bolşevik idarəçiliyinin etikətlərinə, V.İ.Leninin «vahid sosialist milləti» yaratmaq məqsədi güdən milli siyasətinə etirazla, düşmən bildiyi rusa «yoldaş» deməkdən imtina edən şairə özünü «istiqlalın ilk qurbanı» hesab edərək «kommunist, yurdumu buraxdın yetim,» – deyərək düşməni təhdidlə xəbərdar edir ki, mən «sənə baş əyməyən nasionalistəm». Ona görə də öz milli kökümə və varlığıma möhkəm bağlıyam. Heç bir qüvvə məni əslimdən ayıra bilməz.

«Əlbəttə, burada Umgülsüm «nasionalizmi»ni öz millətini başqa millətlərdən üstün təqdim edən, millətinin xoşbəxtliyini başqa millətlərin bədbəxtliyi üzərində qurmağa çalışan millətçilərin millətçilik azarı ilə... qətiyyətlə eyniləşdirmək olmaz. Bu «nasionalizm» öz qidasını xalqın azadlıq arzularından alaraq, müstəmləkə boyunduruğu... əzabından qurtuluş yolu kimi düşünülmüş və hər şeydən öncə, saxta sosialist beynəlmilətçiliyinə qarşı çevrilmişdir».[Salamoğlu, 1998: 90] Umgülsüm düşmənin işğalçılıq və zorakılıq əməllərindən, məhz bu cür millətpərvərlik duyğusundan güc alıb, qorxmadığını qətiyyətlə bildirərək düşməni təhdid edir:

Səndə «oraq» varsa, bənəm «ay»ım var,
«Oğuz»dan aldığım altun yayım var,
Milliyyət denilən bir sarayım var,

Yaşıl diyarın göy pasıbanı bənəm...[Umgülsüm, 2010:69, Hüseyinzadə, 2005:75-76]

Burada SSRİ-nin bayrağında olan «oraq»la Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin bayrağındakı «Ay»ı qarşılaşdıran şairə xalqımızın «Oğuz»dan miras qalan altun yaya, – türkün döyüş və qəhrəmanlıq dolu tarixi ənənələrinə, islamlığın yaşıl dinliyinin, müsliyyətinin, türklüyün səma rəngli mavi, tanrı qüdrətli göy pasıbanı, himayədarlarına dayandığını, onlardan güc aldığını bildirir. Şairə qətiyyətlə yazır ki,

dədəsi, ulu babası Nuh, atası Yafəs olub, özündə əcdadının “tufanını”, odlu nəfəsini daşıyan bir oğulu heç bir qüvvə «əsir edəməz», edə bilməz. O inanırdı ki,

Yenəməz xəlqimin milli bayrağı,
Gavurda qalamaz türkün torpağı,
Saçına dəgəməz rusun darağı,

Azəri qızının cananı bənəm...[Umgülsüm, 2010:69, Hüseynzadə, 2005: 75-76]

Şeirdəki işıqlı istiqalala olan sönməz inam ruhu bütövlükdə Umgülsümün bu mövzulu əsərlərini xatırladırsa, düşmənin işğalçılıq niyyət və əməllərinə qarşı qəti bərişməz və üsyankarlıq ovqatı «Çəkil, dəf ol!» şeirinin davamı, yeni tarixi mərhələdə yekunu təsirini buraxır. Şairənin bu şeiri və istiqlal ruhlu digər əsərləri o dövrdə sovet tənqidinin artıq repressiya ab-havasına köklənməkdə olan diqqətini cəlb etmişdir. Əsər 1928-ci ildə Türkiyədə çap edilmiş yayılandan sonra Bakıda çıxan «Kommunist» qəzetinin 3 dekabr 1929-cu il tarixli sayında «Daha birisi» başlıqlı, «Ə.Ə.» (Əsəd Əyyub) imzalı bir yazı çıxmışdır. [Daha birisi, 1926] Həmin yazıda Umgülsümün İstanbulda çıxan «Bayrağım enərkən», «Hicran» və «Bən» şeirləri dövrün repressiya ruhlu «tənqid» üslubuna uyğun olan təhqir, nifrin və iftira dolu ifadələri ilə «qiymətləndirilmişdir». [Ümmügülüm, 1992: 25, Umgülsüm, 2010:49]

Əsəd Əyyubun məqaləsinin, bütün iftira və nifrin dolu təhqiramiz ittihamlardan ibarət olmasını qeyd etməklə yanaşı, bizim üçün əhəmiyyəti odur ki, o, 1928-ci ildə İstanbulda çapdan çıxan «İstiqlal uğrunda» adlı «Şeirlər məcmuəsi»ndə «...Xanım» və «...» imzaları ilə dərc edilən şeirlərin məhz Umgülsüm olduğunu açıb göstərmişdir.

Bədii ədəbiyyatı siyasi və ideoloji, mədəni-mənəvi təbliğatın ən qüvvətli vasitələrindən sayan məqalə müəllifi Umgülsümün şeirlərinin güclü, möhkəm əqidəli və mövqeli, həm də istedadlı şair-vətəndaş qələminin ecazkar məhsulları kimi dəyərləndirir, onların ideya-estetik təsvir gücünü etiraf edib yüksək qiymətləndirir. O, həmin poeziya nümunələrinin ideya-bədii təsvir gücünün təsiri ilə təşviş və həyəcanla bildirir ki, “bu çılğın qadın (yəni Umgülsüm – A.B.) yandığı odların üstündə qabağındakıların ruhuna təsir edərək əfsunlar törədən sehrbazlar kimi” onu özünü təsiri altına alır. Ona görə təşviş və həyəcanla təklif edir ki, bu qadının, yəni Umgülsümün “ağzını qırmızı peçat ilə bağlamaq lazımdır”.

“Daha birisi” başlıqlı həmin məqalədən görüldüyü kimi bolşevizm və onun təbliğat maşını milli ruhlu və istiqlal düşüncəli vətənpərvərlərin varlığından, onların əsərlərinin təsir gücündən, xalqın yenə əvvəlki

kimi milli istiqlal ruhunda köklənmiş halda qalacağını təmin edəcəyindən ilan oddan qorxan kimi, qorxurdu. Bu cür qorxu bütövlükdə işğalçı bolşevik ideoloqlarına xas idi. Həmin xof milli düşüncəli vətən övladlarının məhvi üstə köklənmişdi. Ona görə bu təhlükədən qorunmaq üçün bəzi müəlliflər susmağa, bəziləri öz fikir və duyğularını üstüörtülü şəkildə ifadə etməyə, digərləri isə bir başqa vasitəyə əl atmağa məcbur olurdu. 1936-cı ilin noyabr ayında yazdığı «Təbim» [Ümğülsüm, 1992: 25 Umğülsüm, 2010:49] şeirindəki «Qaldın artıq bir an dincə, Nəğmə deyək incə-incə» misralarından aydın olur ki, Umğülsüm həmin dövrdə bir müddət susmağı üstün tutmuşdur. Yəqin ki, onun belə bir addım atmasında Ə.Əyyubun «Daha birisi» adlı yazısından gələn qan qoxusu da mühüm rol oynamışdır.

Umğülsümün həbsxana və sürgün illərindəki yaradıcılığı mövzu, problem, ideya və üslubi cəhətlərinə görə ayrıca mərhələ təşkil edir.

Professor Cəlal Qasımovun “Bayıl şeirləri” adlandırdığı [Qasımov, 2003:141] həmin dövr yaradıcılığına Umğülsümün həbsxana həyatı ilə bağlı şeirləri, «Qala xatirələrim» adlandırdığı gündəliyi, habelə doğmalarına yazdığı məktubları daxildir. 12 noyabr 1937-ci ildən 21 aprel 1938-ci ilə qədərki dövrü əhatə edən «Qala xatirələrim»də [Umğülsüm, 2010: 93-106] Umğülsüm sovet həbsxanalarında məhbusların necə dözülməz şəraitdə saxlandığı, onlara bəslənən alçaldıcı və təhqiredici münasibət, həmçinin həbsxana kameralarında onların tutumundan ikiqat artıq adamın yerləşdirilməsi ucbatından yaranan boğucu, kəşif qoxulu hava, yemək adına verilən ağ rəngə çalan məhlul, kameralarda hökm sürən natəmizlik, əsəbləri tarıma çəkən gərginlik və s. haqda dolğun təsəvvür yaradır.

Bayıl həbsxanasının kameralarındakı dözülməz mənəvi-psixoloji vəziyyətdən aqlını itirənlər də olur. Umğülsümün “Qala Xatirələrim”də bu cür hadisələrdən biri – məşhur şair Mikayıl Müşfiqin həyat yoldaşı Dilbər Axundzadənin aqlar vəziyyəti haqda müfəssəl məlumatla qarşılaşırıq. [Umğülsüm, 2010: 95-100]

Dilbər Axundzadənin düşdüyü sarsıntılı vəziyyət haqda verilən informasiyanın ruhu Umğülsümün humanizmindən, analıq şəfqəti ilə süslənmiş insanpərvərliyindən, nəvazişkarlığından irəli gəlirdi. M.Müşfiqin şəxsiyyətinə və sənətinə olan dərin hörmət və təəssüb hissi Umğülsümü həm də bir sənətkar, özü də milli duyğulu bir şairə kimi göz önündə daha da ucaldır.

Umğülsümün poeziyasında olan həyat eşqi, yaşamaq və mübarizə əzmi, milli qürur, möhkəm iradə, işıqlı sabaha dərin inam hissi və s. onun şəxsi keyfiyyətlərində də özünü qabarıq göstərirdi. Bütün bunlar ona ən ağır günlərdə belə öz təmkinini qoruyub saxlamaq,

ətrafındakılara və doğmalarına qayğı, nəvaziş göstərmək üçün güc və qüvvət verirdi.

Rejimin qəddarlığı “ Qala xatirələrim”də obrazlı şəkildə ifadə edilmişdir. Bir aydan artıq qapalı kamerada günəş üzünə həsrətlə yatdıqdan sonra digər məhbuslarla bərabər, «peredaçalarını almaq üçün» həyəətə, açıq havaya çıxarılan Umgülsüm təbiətin füsunkar gözəlliklərinin bu yerlərə – həbsxana divarlarının arasına gəlməyindən də sanki ehtiyat edir. O, öz hisslərini, duyğu və düşüncələrini Günəşin şəfqət dolu şüaları altında belə ifadə edirdi: «Hava çox gözəldir. Gərək bu yüksək təbiət buralara qədər gəlib çıxmağa cürət etməyəydi».[Umgülsüm, 2010:95]

Həbsxanada xüsusi qrafiklə məhbusların doğmaları ilə keçirilən görüş günlərinin birində məlum olur ki, Umgülsüm «peredaça almağa» səhvən çıxarılmış. Ona görə də, təbii ki, onun dalınca heç kimin gəlmədiyi məlum olur. Bu zaman xəyalında doğmaları, övladları ilə görüşün şirin anlarını quran məhbusun aldığı həmin xəbərdən keçirdiyi ruhi-psixoloji sarsıntının zindan ağırlığı dolğun ifadə edilmişdir: «...Yenə gəlmədilər. Mən nə əhəmiyyətsiz bir şey imişəm. Heç məni arayıb-axtaran yoxdur. Məni gözdən qoymayan öz göz yaşlarımdır».[Umgülsüm, 2010: 95]

“Qala xatirələrim”də sıx-sıx rast gəlinən bu cür obrazlı təsvir və ifadələr onun şair qələminin məhsulu olmasından irəli gəlib, bədiiliyini təmin edən detallardır.

Şairənin məhbəsdə və sürgündə keçirdiyi əhval-ruhiyyələrin, arzu və düşüncələrin poetik ifadəsi isə onun “Bayıl şeirləri”ndə öz əksini tapmışdır. Həsrət və qayğı, nisgil və ümid ruhlu bu əsərlərdə həyat eşqi, vətənə və təbiətə vurğunluq da diqqəti cəlb edir.

Umgülsüm «vətən ayrısı» olanda da ruhən, qəlbən öz vətəmindən, doğmalarından, milli etnik varlığından ayrılmadı. Ona görə də Temləqda sürgündə ikən bəzən radio dalğalarından eşitdiyi Azərbaycan musiqisi onun ruhuna yeni qida, ürəyinə təpər verir. Canı kimi cana yaxın olan muğamın sədaları altında özünü «elinin qəlbində» sanır. Çünki həmin «nəğmələr onun öz elinin qəlbindən gəlmişdir».

Muğamatın timsalında bütövlükdə öz millətinə, vətəninə, millitarixi yaddaş və varlığına bağlılığını bəyan edən Umgülsüm Sadıqzadənin şəxsi taleyi kimi mübarizə və əzəmət,xoşbəxt gələcəyə sarsılmaz inam,düşməyə nifrət və mübarizə əzmi, çağırış ruhunun güclü ifadəsi ilə dolu bədii irsi, poetik yaradıcılığı yenidən yurduna qayıdaraq milli ədəbiyyat tarixində özgün yerini tutmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

Bayramoğlu A. Azərbaycan Demokratik Respublikası dövründə ədəbiyyat. Bakı, Elm, 2003.

Əliyev .K Azərbaycan romantizminin poetikası. Bakı, “Elm”, 2002.

Ə.Ə. Daha birisi. “Kommunist” qəzeti, 3 dekabr 1926.

Hüseynzadə Aydın İstiqlal şairi Umgülsüm. Bakı, “Çaşıoğlu”, 2005.

İstiqlal uğrunda, VII kitab, İstanbul, 1928, Bakı, 2010.

Qasimov Cəlal Məhbus tərcümeyi-halı. Bakı, “Səda”, 2003.

Ünas İnstitutundan Umgülsüm. Atı. Örnək. Birinci kitab. Hazırlayanı: Ali Pedaqoji İnstitutu. Ədəbiyyat dərniyi. Bakı, 1925.

Q.Sadiqzadə. Umgülsümün qəbri tapıldı. “Ədəbiyyat qəzeti”, 4 oktyabr, 2002.

Salamoğlu Təyyar Fəciəli tələlər. Bakı, “Elm”, 1998.

R.Tağıyev Döyünən ürək. “Azərbaycan qadını” jurn, 1972.

Umgülsüm. Əsərləri. Toplayıb tərtib edən, ön söz, lüğət və qeydlərin müəllifi f.e.d., professor Alxan Bayramoğlu (Məmmədov). Bakı, “Letterpress”, 2010.

Ümmügülüm. Gözümüz yaşlıdır, sinəmiz dağlı. Bakı, 1992.

Zeynalzadə Ağarəfi Çar Rusiyası, türk əsirləri və Azərbaycan ziyalıları. “Yeni Müsavat” qəzeti, 17 dekabr 1993.

ДИАЛОГ КУЛЬТУР В КАЗАХСКОЙ ПОЭЗИИ

Габидуллина Фарида Имамутдиновна*

The dialogue of culture in the Kazakh poetry

ABSTRACT

The article discusses the works of A. S. Pushkin, Abai Kunanbaev and Gabdulla Tukay in a single Russian historical-literary movement of the nineteenth and early twentieth centuries. It turns out that the author's experience of Pushkin was extremely important for both Kazakh and Tatar classics. In many ways, Pushkin's traditions contributed to the successful formation and development of their own artistic system. However the native

* кандидат филологических наук, доцент. Россия, Елабужский институт Казанского федерального университета, farida-vip@mail.ru

East was extremely interesting for Pushkin, he found reflection in his many-sided creativity.

KEY WORDS: national classics, historical and literary interrelations, typology and national originality in poetry.

Так исторически сложилось, что русские, казахи и татары веками жили и живут на общих и сопредельных землях. Этот факт имеет не только сугубо территориальный смысл, но и оказывает сильнейшее влияние на историко-культурную, в частности – литературную, жизнь братских народов. Яркое и убедительное тому подтверждение – изумительные судьбы и великое творческое наследие классиков русской, казахской и татарской словесности А.С. Пушкина (1799-1837), Абая Кунанбаева (1845-1904) и Габдуллы Тукая (1886-19130).

Обычно мы говорим, что время выбрало их для обозначения вершинных моментов в исторической поступи родных народов. В то же время, именно они: Пушкин, Абай и Тукай – достойно ответили на судьбоносные вызовы времени, переложили исконную словесность, каждый в свой срок и по-своему, в новое русло. Пушкин от классицизма шел в русской поэзии к романтизму и реализму, уже тогда своеобразно сопрягая эти два главных поэтических начала в творчестве. Не случайно о нем говорят «Пушкин – наше всё!» (А.А. Григорьев) и «Пушкин у нас – начало всех начал» (А.М. Горький). Это делало пушкинское творческое наследие объектом повышенного внимания и авторского притяжения для многих писателей многонациональной Российской империи. В нашем случае важно и то, что восточные мотивы в произведениях русского классика не экзотика, а закономерность, как и наличие в них регионов, в которых проживали тюркские и мусульманские народы: Крым, Кавказ, Оренбуржье и другие.

Конечно, в указанной триаде на первое место мы поставим А.С. Пушкина. И хронологически, и по известности в литературном мире, и по тому, чьи традиции оказали и оказывают наибольшее воздействие на других авторов. Однако это не умаляет величия ни Абая Кунанбаева, ни Габдуллы Тукая. Каждый из них является гением собственной национальной литературы, стал неотъемлемой и очень значимой частью тюркского поэтического мира, их знают и ценят во многих регионах планеты.

Миссия Абая была не только исключительно значимой, но и грандиозной. Выдающемуся казахскому поэту, просветителю и

мыслителю предстояло заложить основы казахской национальной письменной литературы. Было важно, чтобы ростки новой словесности проросли и заняли достойное место в окружении богатейшего устно-поэтического творчества. Он блестяще справился с этой задачей, оставив такие стихотворные образцы, ориентируясь на которые, казахская поэзия смогла стремительно продвинуться в своем развитии.

Вместе с тем, рожденному в Чингизских горах Семипалатинской области Абаю, пришлось сначала самому освоить традиции доступного ему искусства письменного слова и поднять свое творчество на максимально возможную высоту. Учеба в Семипалатинском медресе позволила ему ознакомиться с восточной литературой, арабской и персидской, отчасти – тюркской. Мимо его внимания не прошли бесследно произведения средневековой классики. Надо подчеркнуть, что на Абая повлияли не только Фирдоуси, Низами, Саади, Хафиз, но тюркоязычные Физули и Навои.

Посещение русской школы и занятия в публичной библиотеке дали ему возможность узнать русскую литературу. Более того, позднее Абай Кунанбаев осуществит перевод на казахский язык особенно понравившихся ему произведений ряда русских поэтов, среди которых он отдает предпочтение А.С. Пушкину. Ясная образность пушкинской поэзии, простота и изящество стиля, легкость стиха импонировали молодому казахскому автору. Во многом, по этой же причине совершенно естественно были восприняты традиции русского классика Габдуллой Тукаем. И, конечно, обоих тюркских поэтов привлекает свободолюбивая лирика Пушкина, ее нравственная и духовная высота, ее особое звучание – повышенная музыкальность.

Абай и сам был сочинителем музыки. Он хорошо знал и высоко ценил народные песни, их изумительные мелодии, глубочайшие по смыслу слова. И сразу возникает параллель с тукаевским восприятием татарской музыкальной стихии, ее отражением в его творчестве. Можно напомнить, как глубоко музыкальна поэма Габдуллы Тукая, написанная по фольклорным мотивам «Шурале». Не случайно она легла в основу балета Фариды Яруллина с одноименным названием. Другое произведение, бессмертное стихотворение «Туган тел» («Родной язык»), стало неофициальным гимном татарского народа.

Вообще, народность творчества этой великой триады поэтов-классиков стала важнейшей характерологической чертой

художественного мира каждого из них. Он, этот художественный мир Пушкина, Абая и Тукая, настолько органичен для их родных народов по творческим мотивам, жанровой принадлежности, литературному языку, что невозможно сейчас представить русскую, казахскую или татарскую литературу без произведений этих авторов. Стихи истинно народных поэтов на устах читателей многих поколений. И можно быть уверенным, что так будет всегда.

При всей типологической близости, в творчестве каждого из них великолепно заключено национальное и индивидуальное своеобразие. Пушкина очень волнуют общероссийские проблемы, необходимость того, чтобы над страной взошла звезда свободы, «...звезда пленительного счастья». Мы знаем, насколько близки были ему декабристские устремления. В самые тягостные и горькие дни он поддерживает их знаменитым посланием «В Сибирь». Очень универсальный автор, человек ренессансного типа, он видит мир в многообразии и гармоничном единстве. Картины сельской природы и городские пейзажи, исторические картины и современность, различные в своем облике народы страны. В стихотворении «Памятник» есть такие строки: «И назовет меня всяк сущий в ней язык, / И гордый сын славян, и финн... / ...и друг степей калмык».

Вполне другом степей для Пушкина мог быть и был казахский народ, неповторимым певцом которого стал Абай Кунанбаев. И если для русского поэта роднее среднерусская природа и ближе осень, то для казахского автора – бескрайняя степь и кони в летнее время:

Летом, когда тенисты деревья,
И буйно цветут цветы на лугах,
И на широких речных берегах
Шумно раскидываются кочевья,
Так высока в степи трава,
Что спины коней видны едва.
Вволю насытившись, кобылицы
Не в силах, кажется, пошевелиться:
Тихо стоят они у реки,
Хвостами мух отгоняя лениво.
Лишь весело скачут, резвы на диво,
Жеребята и стригунки («Лето»).

У Абая деревья играют второстепенную роль, а основная природная стихия ландшафта – степь. У Тукая же лес часто

основной предмет изображения, не пассивный, а со своим пленительно прекрасным обликом, во многом – загадочным и даже таящим опасность. У него же мы можем увидеть стихотворения, связанные с жизнью городской, с её разными жителями, включая татарских и других промышленных рабочих. Это отмечал еще Мухамед Гайнуллин [Гайнуллин 1983: 96], а потом глубоко проанализировал выдающийся тукаевед Ибрагим Нуруллин. Симпатии Тукая всегда оказываются на стороне простого народа, кормильца и созидателя.

Каждый из указанных классиков: и Пушкин, и Абай, и Тукай – в своем творчестве полны глубоких раздумий о судьбах своих народов. И здесь пушкинский творческий опыт оказывается исключительно ценным для обоих тюркских поэтов. Тукай даже создает произведения о русском поэте. Так в оде «Пушкину» (1906) он пишет:

Нисходит в душу чистый свет,
Свет правды непоборной.
Да, памятник ты заслужил –
Живой, нерукотворный!

.....

Моя душа сходна с твоей,
Но силы несравнимы.
О как мне мощь твоя нужна,
Певец неповторимый.

Есть достаточное число примеров, когда Тукай пишет, следуя пушкинским мотивам и установкам. Может, наиболее показательно тут стихотворение «Самому себе» (1906), где прямо утверждается:

...Мне счастье татар дороже жизни,
Дождусь ли я для них хорошей жизни?
До срока думой тяжкою состарен,
Я – сам татарин, истинный татарин.
Я дал народу обещаний много.
Исполню ль их – известно только богу.

Как тут не вспомнить пушкинское – «И долго буду тем любезен я народу»!

Свое единение с народом Абай Кунанбаев выражает в разной форме, разными способами. Его очевидное новаторство в жанровой системе казахского стиха, в палитре изобразительных средств не отрывали творчество поэта от национальных традиций. Залогом этого была непреходящая установка все делать для самого

дорогого, что у него есть – для родного народа. В драматичных строках о выживании табуна лошадей в снежную и холодную зиму он восклицает:

Конь разбить безуспешно пытается лед,
И голодный табун еле-еле бредет.
Скалит жадную пасть
Волк – приспешник зимы.
Пастухи, день и ночь охраняйте свой скот!
Угоняйте на новое место табун,
Не беда, если вам не придется поспать,
Лучше вам с бедняками делиться скотом!
Не давайте волкам среди степей пировать! («Зима»)

Вне всякого сомнения, в более развернутом исследовании можно проследить тысячи незаметных, с первого взгляда, нитей единого творческого полотна, которое создали Пушкин, Абай и Тукай на просторах многовекового бытования наших народов. В тонком и одновременно прочном взаимодействии. В конечном счете, эта общая картина прошлого русского, казахского и татарского народов обращена в современность и в будущее. Они имеют богатейшую перспективу и возможности дальше жить, трудиться и радоваться жизни вместе, как и вместе постигать красоту и тайны бытия.

ЛИТЕРАТУРА

Гайнуллин М. Татарская литература и публицистика. – Казань: Таткнигоиздат, 1983. – 352 с.

Кунанбаев А. Избранное. — М.: Альпина нон- фикшн, 2012. - 128 с.

Нуруллин И. Путь к зрелости. – Казань: Таткнигоиздат, 1971. – 350 с.

Пушкин А.С. Стихотворения. - М.: Художественная литература, 1983. - 255 с.

Тукай Г. Избранное. - Казань:Тат.кн.изд-во, 1978. - 272 с.

СЭЯСИ ДЕТЕКТИВ ЭСЭРЛӘРЕНЕҢ ҮЗЕНЧӘЛЕКЛӘРЕ (Р.МИРХӘЙДӘРОВНЫҢ РОМАННАРЫ МИСАЛЫНДА)

Галиуллин Радик Рамилевич*
Мухаметшин Азат Габдулхакович**

Features of political detective works (On the example of R. Mirhaidarov's novels)

ABSTRACT:

Raul Mirkhaidarov is one of the Russian-speaking Tatar writers, whose works have been translated into the Tatar language. The author addresses in a detective form, very popular in contemporary literature, as part of a mass, trivial literature. The writer describes the political elite of Central Asia, the relationship of politics with the criminal world. The author's novels are analyzed in the article, from the point of view of the poetics of detective works.

KEY WORDS: Tatar literature, detective fiction, political detective, R.Mirhaidarov, mass literature

Рауль Мирхәйдәровның “Карга короле” һәм “Үзем хөкем итәм” романнары “Кара даирәнекеләр” тетрологиясенә татар теленә тәржемә ителгән беренче ике китабы. Әлеге әсәрләр рус телендә инде 19 тапкыр нәшер ителгән һәм гомуми тиражы миллионнар белән исәпләнә. “Американың “Филадельфия Инкуайер” газетасы Рауль Мирхәйдәровны “мафияне тикшерүче” дип бәяләде. Европадагы байтак гәзитләр язучы белән җинаятьчелек темасына интервьюлар бастырып чыгарды. Белгечләр аны дистә еллар алга, килчәккә күз ташлый алган аналитик дип тә атыйлар”. [Латыйфи 2004: 17]

Р. Мирхәйдәровның “Карга короле” [Мирхәйдәров 1997: 17] романы Узбәкстанда 1980 нче елларда барган вакыйгаларны сурәтли. Автор шәрекь республикасында югары хөкүмәт

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

** доктор педагогических наук, профессор, первый проректор, Набережночелнинский государственный педагогический университет, ngpi@tatngpi.ru

даирэлэрэндэ киң колач жэйгэн ришвэтчелек, эшнэчелек проблемаларын ачып сала.

Романарның жанр-формасын билгелэсэк без аларны детектив, дөрсрәге сәяси-икътисади детектив дип атый алабыз. Моның өчен ул детектив эсэрлэрнең барлык таләпләренә дә жавап бирә. [Галиуллин 2014: 99]

Романнарның сюжет-композициясенә килгәндә алар да традицион детектив традицияләреннән тайпылмыйлар.

Эсэрләр теге яки бу сергә нигезләнгәннәр: кеше гомерләрен өзү, һөжүмнәр ясау, урлаулар һ.б. Болар барысы да укучыга бәян булсалар да, хокук саклау оешмалары вәкилләре өчен сер булып калалар.

Жинаять эшләре шәхси характерда түгел, ә сәяси характерда. Романнарда сурәтләнүче төп жинаять – ул дәүләт малын, дәүләт акчалрын урлап, чит ил банкларына озату. Жинаять эшләре күбрәк конкрет шәхескә карата эшләнми, ә дәүләт мәнфәгатьләренә каршы эшләнә. Димәк, детективларның төп геройларын аерып күрсәткәндә каршылык туарга мөмкин. “Детективның персонажлар системасында төп өч геройны билгеләп була, корбан, жинаятьче, шымчы, соңгы икесенең капма-каршы куелуында яхшылык белән начарлык конфликты ачылып бирелә”. [Литературная энциклопедия терминов и понятий 2003: 221] Бу очракта корбан аерым шәхес түгел, ә дәүләт, дәүләт мәнфәгатьләре булып торалар.

Классик эсэрләрдә авторның геройларга карата симпатиясе-антипатиясе ачык чагыла, хәтта бу карашлар укучыга мәжбүри тагыла. [Вулис 1986: 99] Р.Мирхәйдаров детективларында да без геройларны берсүзсез уңай һәм тискәрегә бүлә алабыз. Беренчеләргә Сухроб, Миршаб, Акмал ханнар керсә, икелеләргә милиция, прокуратура, КГБ вәкилләре керә. Бары тик Шубарин персонажын анализлаганда икеләнү туа, беренче романда ул тискәре образ, конкурентларны юк итә алучы эшмәкәр булып ачылса, “Үзем хөкем итәм” романында ул киресенчә дәүләт мәнфәгатьләрен кайгырта башлаучы уңай персонаж итеп ачыла.

Әйткәнбезчә, детектив эсэрләрдә төп өч персонажны билгеләргә мөмкин: корбан, жинаятьче, жинаятьне ачкан кеше. Романнарда бу төп персонажларның бирелеше үзенчәлекле. Бер яктан алар конкрет, индивидуаль, икенче яктан гомуми, абстракт төсмергә ия.

Прокурор Азларханов, Камалов гайләсе һ.б. индивидуаль корбанар, дәүләт, аның мәнфәгатьләренә абстракт, гомуми төсмер

хас. Ашот, Коста кебек кешеләр укучы алдында конкрет жинаятьләр башкаралар, Сухроб, Миршаб, Акмал хан һ.б. югары даирә вәкилләре исә ниндидер синдикат төзеп, жинаятьчел көч тудыралар. Прокурор Камалов, полковник Жураев, генерал Саматов конкрет персонажлар, һәрберсе арым-аерым жинаятьчеләргә каршы көрәшә, ә бергә алар дәүләтне, халык мәнфәгатьләрен яклаучы бердәм көчкә әвереләләр. Шулай да романнарда төп жинаятьче дип Сухроб Әхмәдович Әкрәмхужав, ә жинаятьне ачкан кеше дип Хөршид Азизович Камаловны күрәтергә мөмкин.

Әмма автор жинаятьчел дөньяның кеше гомерен санга сукмавын, үз мәнфәгатьләрен кайгыртып, бернәрсә алдында да туктамавын күрсәтә. Бу кичәге жинаятьчеләрнең корбанга әверелүендә чагыла. Мәсәлән, Арсен Парсегян-Бармаксыз киллер, жинаятьче, прокуратура кулына төшкәч, корбанга әверелә, хужалары аны юк итәләр. Сенатор да жинаять эшләрен башкара, шулай да Камалов хөкүменен корбанына әверелә һ.б.

Детективта жинаятьче белән шымчы арасындагы конфликт кульминацион ноктага туры килә. Корбан белән жинаятьче арасындагы конфликт сәбәпләре, башка детальләр шунда ук ачыклана.

“Конфликтны, композициянең кайсы өлешендә барлыкка килүенә карап, конфликт-төнләнеш һәм конфликт-чишелешкә бүлеп карау мөмкин. Детектив эсәрләрдә конфликтның икесен дә күзәтеп була”. [Галиуллин 2007: 26] Р. Мирхәйдәровның романнарында да без конфликтларның икесен дә күзәтә алабыз. Романнарда без төп персонажларны корбан, жинаятьчеләрне, жинаятьне ачкан кешене күрәбез, жинаятьнең ничек башкарылуын, жинаятьчеләрне ничек фаш итүләрен автор күрсәтеп бара – бу эсәрләрнең бер үзенчәлеге булып тора.

Һәр эйбернең башлангычы булган кебек, әдәби эсәрнең да башлангыч ноктасы бар. Ул да булса – төнләнеш. Мажаралы эсәрләрнең төнләнеше башка төр эсәрләр төнләнешеннән аерылып тора.

“Детектив эсәрнең төнләнеше кинәттән, кискен башланып китә”. [Галиуллин 2007: 26] Монда башлам төнләнеш булып түгел, ә композициянең башка элементлары рәвешендә килергә мөмкин: чишелеш, кульминацион нокта. Әйткәнәбезчә, детектив эсәрләргә серлелек хас, ә төнләнешнең әлеге варианты моңа ярдәм итә. Эсәрдәге сурәтләнүче вакыйгалар укучы күзеннән яшерелә һәм эсәр барышында аз-азлап ачылып баралар.

А. Вулис төенлөнешнең ике категориясен аерып күрсәтә: вакыйгалы һәм вакыйгалы булмаган. Беренчесе, үз чиратында, тагын икегә тармаклана: турыдан-туры башланучы, сере булмаган башлам һәм читләтеп башланучы, эсәрнең уртасыннан аерылып чыкканы, “серле”, традицион детектив эсәрдәге кебеге.[Вулис 1986: 141]

“Карга короле” романы экспозициядән түгел, ә төенлөнештән башланып китә. Төп жинаятьче Сухроб белән без эсәр башында ук танышып, аның Акмал хан янында барыун күрәбез. Димәк, бу романга турыдан-туры башлам булмау хас. Беренче жинаятьләр белән без соңрак танышабыз.

Конфликтка килгәндә без аны да детектив әдәбият кысаларында күзәтә алабыз. Традицион рәвештә төп конфликт жинаятьчеләр белән жинаятьне ачкан кешеләр арасында оеша. Беренче төркемгә без Сухроб-Сенатор, Миршаб, Акмал ханнарны кертсәк, икенче төркемгә Камалов, Чураев, Саматов кебек кешеләрне кертә алабыз. “Жинаятьне ачкан кеше хокук саклау оешмасыннан гына була ала. Еш кына бер кеше түгел, жинаятьне бер оешмада эшләрүче кешеләр төркеме чишә” [Галиуллин 2007: 95]. Бу ике төркем арасында конфликт ачыктан-ачык бирелә, ягъни без эсәр башында ук жинаятьчеләрнең кем икәннән, нинди жинаять башкарганнарын чамалый алабыз. “Жинаятьченең алдан ук билгеле булуы, аның тотылу-тотылмавы белән үзенә жәлеп итә, жинаятьченең характеры тулысынча ачылып бирелә” [Галиуллин 2007: 36]. Бу романнарында Рауль Мирхәйдәров нәкъ әлгә юл белән киткән.

Сюжет элементларының күбесе үзенчәлекле булган кебек детектив эсәрләренең кульминациясе дә үзгә. Төенлөнеш белән чишелешнең вакыты, урыны билгеле. Алар сюжет сызыгы, вакыйгалар агышы белән бәйләнгәннәр. Төенлөнеш белән вакыйга ачыла, чишелеш белән төгәлләнә. Кульминация исә баш геройның сюжет сызыгындагы билгеле бер ноктада булган эмоциональ күңел күтәрәнкелегеннән, хис-кичерешләренең активлашуыннан гыйбарәт. Эсәрләрдә, бигрәк тә романнарда, мондый төп геройлар берничә дә булырга мөмкин. Димәк, кульминация дә берәү түгел, ә берничә була ала. “Детективта ике төр кульминация күзәтелә: беренчесе – жинаятьнең дәлиленә, яки үле гәүдәгә юлыгу; икенчесе – жинаятьченең фаш итү”.[Галиуллин 2007: 31]

Р.Мирхәйдәров романнарында ул икеләтә үзгә. Классик детектив эсәрнең кульминацион ноктасы жинаятьченең фаш итү белән бәйле. Мирхәйдәров романнарында жинаятьчеләр алдан ук

билгеле, жинаятьләр дә күбрәк сәяси-икътиадый характерда. Беренче романда кульминация Камаловка һөжүм ясау белән бәйлә булса, икенче романда Шубаринга һөжүм ясап, Таяны үтерү белән бәйлә. [Галиуллин 2016: 112]

Мажаралы эсәрләрнең чишелеше дә кискен, кинәттән була. “Гадәттә, жинаятьчене фаш итү эсәрнең соңгы битләренә туры килеп, персонажларны һәм укучыны шаккаттырырга тиеш” [Галиуллин 2007: 29]. “Карга короле” романында һөжүмнән соң прокурор Камаловның исән калуы, “Үзем хөкем итәм” романында Камаловның барлык жинаятьчеләрне шартлатып, жинаятьләргә нокта куюы әлеге төр чишелешкә ачык мисал.

Романнарның сюжет сызыкларына килгәндә алар икәү – беренчесе жинаятьчеләр тарафыннан алып барылса, икенчесе аларга каршы көрәшүче оешмалар вәкилләре тарафыннан. “Тышкы сюжетны жинаятьне ачучы алып бара, эчке сюжетны – жинаятьче” [Галиуллин 2007: 32].

Детектив эсәрләрнең композициясенә хас булганча автор еш кына ретроспекция алымына мәрәжәгать итә, ягъни элегрәк булган вакыйгаларны сурәтли. Нәтижәдә, эсәр үзенең хронологик тәртибен югалта, романнарның сюжет-композициясе катландырыла, баетыла. Мәсьәлән, беренче романда без Сухроб белән танышканнан соң гына Азлархановның үтерелүен, Сухробның дипломатка ия булуын беләбез.

Совет чоры әдәбиятында ижат ителгән детектив эсәрләрнең уртақ төп үзенчәлеге – жинаятьләрне фәнни-житетештерү юл белән чишү, ягъни “күз алдыбызга хокук саклау оешмаларының вәкилләре килеп баса” [Галиуллин 2007: 35]. Р.Мирхәйдәровның детективлары бу үзенчәлектән тайпыла алмый.

Р. Мирхәйдәров, әйткәнәбезчә, гади детектив романнар язу белән чикләнми, ә сирәк вариантын, сәяси-икътисади детектив төрөн сайлап ижат итә. Романнарның язылу вакытын искә төшерсәк, бу бик җитди адым. Автор Урта Азия республикасында киң колач жәйгән проблемаларны яктыртырга омыла. Болар рәтенә жинаятьләрнең иң авырлары керә: ришвәтчелек, дәүләт байлыгын урлау, кешеләрне куркыту (шантаж) һ.б..

Автор бу жианытьләрнең гади кешеләр тарафыннан эшләнмәгәнлекләрен дә күрсәтергә курыкмый, һәм халыкка хезмәт күрсәтергә тиешле чиновникларның законсыз эшчәнлекләрен сурәтли. Югары даирә кешеләренең мафия белән мөнәсәбәтләрен күзәткәндә, хәтта, мафия белән дәүләт әхелләре арасындагы чик, аерма юкка да чыга шикелле.

Автор СССР дәүләтендә “үзгәртеп кору” чорында барлыкка килгән үзенчәлекле үзгәрешләрне яктырта. Бу үзгәрешләр вакытында тугандаш республикарда, шул исәптән Үзбәкстанда сәяси ситуацияне, милли проблемаларның кискенрәк калкып чыгуына һ.б. тукталып уза. Роман битләреннән, дөресрәге юллар арасынан СССР исемле бөек дәүләтнең ахыры тиздән якынлашчак дигән фикерләр дә күзәтелә. Тарих исә аның гипотезаларын дилли генә.

Әмма автор бары тик сәяси проблемаларга гына туктап калып. Ул үзе яшәп үскән регионның экологик проблемасын да ачарга тели. Язучы Арал дингезенең проблемасын, экологик катастрофаны да укучыга житкерә.

ӘДӘБИЯТ

Латыйфи Ф.Р. Мирхәйдәровның “Карга короле” романына кереш сүз// Казан утлары. – 2004. – № 1. – Б. 17. – 20.

Мирхәйдәров Р. Карга короле. Роман // Казан утлары. – 2004. – № 1. – Б. 17-85; № 2. – Б. 9-79; № 3. – Б. 9-77.

Галиуллин Р. Особенности детективного жанра в татарской литературе 1960-1980-х годов// В мире научных открытий. Красноярск. – 2014. – № 5 (53). – С.98 – 103.

Литературная энциклопедия терминов и понятий./ Под ред. А.Н. Николюкина. – М.: НПК Интелвак, 2003. – 1600 слб.

Галиуллин Р. Татар әдәбиятында детективның эволюциясе. Монография. – Казан: Школа, 2007. – 176 б.

Вулис А. В мире приключений. Поэтика жанра – М.: Советский писатель, 1986. – 320 с.

Галиуллин Р. Татар әдәбиятында детективның эволюциясе. Монография. – Казан: Школа, 2007. – 176 б.

Галиуллин Р., Исакаева Г. Специфика развития жанра «милицеская хроника» в татарской литературе 60-80 годов XX века.// Материалы 2 Международного гуманитарного форума «Великая степь» в 2 ч. Ч 2. Астана, 2016. – С. 111 – 116.

ЗАҺИДӘ БУРНАШЕВА ҺӘМ ЛАТЫЙФ ХӘМИДИ

Гарипова Лейля Шамиловна*

ABSTRACT

Friendship and respect to each other of public figure and leader of the women's movement, poet Burnasheva Zahida Husainovna and her well-known student-composer Latif Khamidi lasted a lifetime. In the centre of written and musical heritage of Institute language, literature and art. by G. Ibragimov of the Republic of Tatarstan's Academy of Sciences hold the fund Z. Burnasheva. The letters of this foundation preserved the memories of a beautiful friendship between this personalities. The letters reveal the truth and reflect our history.

KEYWORDS: Z.Burnasheva, L.Khamidi, composer, history, heritage.

ТР ФА Г.Ибраһимов исем. Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының Язма һәм музыкаль мирас үзәгендә күренекле шагыйрә Заһидә Бурнашеваның фонды (№120) саклана. Шагыйрәнең шәхси архивын Мирасханәгә 1988 елда кызы Жәмилә Вәлиева тапшыра.

Шагыйрә Заһидә Хөсәен кызы Бурнашева (әдәби тәхәллүсе - Гыйффәт Туташ) 1895 елның 19 октябрәндә хәзерге Рязань өлкәсенә кергән Әже авылында дөньяга килә. Кечкенәдән үк белемгә омтылган зиненле кыз шигырьләр язарга да һәвәс була. Беренче шигырьләре 1913-1914 елларда Мәскәүдә чыккан «Ил» һәм аның дэвамы булган «Сүз» газеталарында басыла. Ләкин кызларының әдәби ижат белән шөгыйльәнүенә эти-әннисе каршы төшә һәм Заһидә туган йортын ташлап китәргә мәжбүр була.

1915-1917 еллар аралыгында Мәскәүдә яшә шагыйрәнең «Гыйффәт Туташ шигырьләре» исеме белән өч жьентыгы нәшер ителә. 1918 елда ул Коммунистлар партиясенә алына. Шул ук елда аны Урта Азиягә жаваплы эшкә жибәрәләр. “Башта ул Сәмәрканд шәһәрәндә «Михнәттәшләр тавышы» («Хезмәттәшләр тавышы», үзбәк телендә) исемле өлкә газетасында эшли, аннары 1919-1920 елларда Төркстан Коммунистлар партиясе Үзәк комитетының хатын-кызлар белән эшләү бүлегенә житәкчелек итә. 1920 елда ул, Көнчыгыш хатын-кызларының бердәнбер вәкиле сыйфатында, Мәскәүдә узган Бөтендөнья коммунист хатын-кызларының Беренче конференциясе эшендә катнаша.

* кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ leilyashamilevna@mail.ru

1921-1923 елларда З. Бурнашева РКЛ(б) Үзәк Комитетының хатын-кызлар бүлегендә инструктор булып эшли, ә 1924 елның башында янадан Урта Азиягә китеп, озак еллар буе Төркмәнстан һәм Кыргызстан республикаларындагы партия һәм совет учреждениеләрендә жаваплы вазифалар башкара. Егерменче елларда аның турыдан-туры житәкчелеге астында төркмән, кыргыз, тажик һәм үзбәк кызларыннан күп кенә укытучылар, культура, партия хезмәткәрләре хәзерләне” [Бурнашева, 2018].

Шагыйрә 1952 елда Казанга кайта һәм гомеренең соңгы көннәренә кадәр ижат эше белән шөгьльләне. «Почет Билгесе» ордены, Үзбәкстан, Кыргызстан Югары Советлары Президиумының Мактау грамоталары һәм берничә медаль иясе Заһидә Бурнашева 1977 елның 5 ноябрәндә Казанда вафат була.

З.Бурнашеваның фондында күренекле сәнгать һәм фән эшлекләре, язучылар, шагыйрә ижатын яратучылар, укучылары һәм дә туганнарының жылы хатлары саклана. Мәсәлән, алар арасында язучылар Афзал Шамов (1901-1990), Кояш Тимбикова (1937-2004), актер Нури Сакаевның (1885-1827) сәңдесе Сәрвәр Сакаева, шагыйрә Гөлшат Зәйнашева (1928-2005), библиограф Асия Гыйниятуллина (1919-2003) һәм башка бик күп күренекле шәхесләренң хатлары саклана. Алар арасында композитор, педагог Латыйф Хәмиди хат-истәлекләре аерым зур әһәмияткә ия.

З.Бурнашеваны да, Латыйф Хәмидине дә язмыш жылләре Урта Азия якларына илтә. Шагыйрә анда эш буенча жибәрелсә, булачак композитор балачагынан ук шунда яши башлый - этиләре Рәсәйнең күп жирләрендә йөргәннән соң, шул якларга барып чыга. Латыйф Хәмиди хәзерге Кайбыч районының Бүле авылында 1906 елның 17 июлендә туа: “Әтисе Габделхәй ага, эш эзләп, Россиянең төрле төбәкләренә чыгып китә, Кавказ, Урта Азия якларында була, Донбасс шахталарында күмер чаба. Ә 1913 елда исә, гаиләсен алып, Сәмәрканд тирәсендәге Кәттә Курган каласына барып төпләнә. Жиде яшьлек Латыйф мәктәпкә укырга керә. Ул аеруча қыр дәрәсләрен ярата. Аны мандолинада уйнарга өйрәткән беренче укытучысы Гыймади Тимербулатов була. Озакламый Кәттә Курганда балалар өчен музыка мәктәбе дә ачыла, Латыйф фортепиано һәм скрипка классларына йөри” [Кәримов, 2018].

Нәкъ менә шушы мәктәптә талантлы ике шәхес – З.Бурнашева белән Л.Хәмиди – берсе укытучы, берсе укучы буларак танышып, озак елларга дәвам итәчәк дуслык һәм ихтирам белән үрелгән күпергә нигез салына.

Фондта Латыйф Хәмидинең Зөләйха Бурнашевага язган 13 хаты саклана. Алар 1962 елдан 1973 ел аралыгында гарәп имлясендә язылганнар. Әлеге хатлар, гади хатлар гына булмыйча, тулы бер истәлек, хатирә төсен дә алганнар. Үтә бер жылылык, якынлык, хөрмәт белән язылган әлеге хатларда аларның тәржемәи хәле дә ачыклана төшә, билгесез фактларга да төгәллекләр кертелә. 1964 елда музыка белгече, педагог А.Г.Юсфинның (1926-2001) “Латыф Хамиди” исемле китабы басылып чыга: “Мәскәүдә Юсфинның “Латыйф Хәмиди” исемле китабы басылып чыккан икән. Шуның берничә данәсен алып кайттым. Берсен сезгә дә жибергән идем. Алгансыздыр. Шул китапны язучы Юсфинның үтенүе буенча мин үземнең ижади юлым турында бер мәкалә дә язган идем. Ул мәкаләм рус телендә “Мы – из Советской Татарии” дигән китапта басылып чыккан иде. Казанда китап кибултларендә хәзер дә сатыла торгандыр. Бәлки алып укыгансыздыр. Ул мәкаләдә мин Кәтгә-Курган татар мәктәбендә сездән укыганым турында язып үткән идем. Юсфин ул мәкаләмне бик нык кыскартып файдаланган.”

1971 елда З.Бурнашеваның, архив материалларына, үзенә һәм революция ветераннарының истәлекләренә нигезләнеп язган «Татар хатын-кызлары хәрәкәте тарихыннан» исемле китабы дөнья күрә: “Ул китап өчен сезгә зур рәхмәт белдерү максаты белән шушы хат кисәген язарга булдым. Китап эчендә татар хатын-кызлар хәрәкәте тарихыннан күп кенә кыйммәтле һәм оригиналь материаллар китерелгән. Бу, билгеле, күп еллар төрле китапханәләрдә, архивларда йөзләргә-меңнәргә документлар актырып, армый-талмый хезмәт итүегезнең нәтижәсе. Киләчәктә сезнең тагын да шулай совет халкы, бигрәк тә безнең яшьләр өчен кирәкле һәм файдалы әдәби хезмәтләр күрсәтүегезгә ышанабыз. Бу юлда сезгә бетмәс-төкәнмәс көч һәм яңадан-яңа ижади уңышлар теләп калабыз.” дип үзенә фикерен жикерә Л.Хамиди”. Хатларда ижат эшчәнлегенә барышы, аны язгандагы авырлыклар, тоткарлыклар белән дә танышырга мөмкин. Билгеле булганча, Латыйф Хәмиди казакъларның күренекле шагыйрь-акыны Жамбул Жабаевка багышлап, “Жамбул” операсын яза. Хатларда бу операның язылу тарихы да баян ителә: “Бу ел ахырында булачак Советлар Союзының 50 еллыгы мөнәсәбәте белән, казакъ халкының билгеле шагыйре Жамбул Жабаев турында зур бер музыка әсәре язу өстендә эшләп ятам. Шул максат белән консерваториядә укытучылык хезмәтеннән дә бушандым. Хәзер мин дә сезнең шикелле тик өйдә ижади эш белән

генә шөгылльләнәм. Кайчак газета-журналларга аны-моны язарга, радио-телевидениедә чыгыш ясарга да туры килә.” Әлеге тарихның дәвамы икенче хатта да дәвам ителә: “Казакъ халкының билгеле халык шагыйре Жамбул Жабаев турында опера язу максаты белән киткән идем, ләкин ул операның либреттосын язган драматург Ш.Хөсәенов уйламаганда өченче инфарктан соң вафат булды. Инде аңар бер елдан артык вакыт үтсә дә, башка бер драматург белән бу эшне дәвам иттерү турында килешә алганыбыз юк. Шулай итеп, Жамбул операсын язу эше тукталып калды. Ул эшне башкармагач, янадан консерваторияга укытучылык эшенә барырга теләмәдем. Калган гомеремне ижади эшкә багышларга уйладым (картая башлагач “ике көймә койрыгын тоту” читен була икән). Шулай итеп, әлеге опера төгәлләнмичә кала. Алда әйтеп үтелгәнчә, Л.Хәмидине музыка дөнъясына алып кергән, малайның сәләтен күрөп, аңа ярдәм иткән беренче укытучысы Гыймад Тимербулатов була. Гыймад Тимербулатов Кәттә Курган шәһәрәндә мәктәп мөдире, укытучы, аннан соң мәгариф бүлеге мөдире булып та эшләгән кеше. Соңыннан, авыруы сәбәпле, Мәскәүгә кайтып яши башлый, скульптура сәнгате белән кызыксынып, скульптор һөнәрен үзләштерә һәм төрле сынлар ясап көн күрә. Шундый хезмәтләреннән аның шагыйрь Муса Жәлилгә эшләгән бюсты игътибарга лаяк. Г.Тимербулатов белән аннан соң да якыннан аралашып яшәгән Латыйф Хәмиди аны “Шагыйрьнең беренче бюсты” дигән мәкаләсендә жылы хисләр белән искә ала, сынчының, халык арасында исеме зур танылу ала алмаса да, Муса Жәлилне нәкъ менә үзенә карап, натурадан беренче бюстын эшләүче булуы хакында яза. Латыйф Хәмиди Муса Жәлил белән үзе дә якыннан таныш була, сынчы белән дә Мусаны ул таныштыра.

Г.Тимербулатовның архивы турында да без Латыйф Хәмиди хатларынан укып беләбез: “Сүз рәте килгәндә шуны да әйтим: Гыймад абыйның архивы, әдәби хезмәтләре, документлары, төрле хатлары – барысы да миндә саклана. Шулар эчендә 1918-1919 нчы елларда Сәмәркандта чыккан “Михнәткәшләр” газетасында басылган мәкаләләренең оригиналлары да бар. Кызыксынсагыз, аларның фото-күчермәләрен сезгә жибәрә алам. Аннары, үткән хатларымның берсендә язганымча, 1919 елларда Сәмәркандта чыккан “Балалар юлдашы” журналының бер саны миндә саклана. Анда сезнең ярдәмгез белән язылган минем дә шигырьләрем, мәкаләләрем басылган (ул вакытта миңа нәкъ 13 яшь иде, хәзер 66

нчыга китеп барам инде). Л.Хәмидинен үзенен архивы **Казакъстан Милли дэүлэт архивына тапшырылган.**

Хатларда татарның күренекле шәхесләре турында – тәржемә хәлләре, хезмәтләре турында да зур мәгълүмат алырга мөмкин: “Алма-Атада Суфия апа Агиева яши (Гафур Коләхмәтовның сөйләсе). Революциягә чаклы чыккан “Ак юл” исемле балалар журналының редакторы, Фәхрелислам Агиевның иптәше. 1927-28 елларда мин Мәскәүдә чакта Гыймад абый мине алар белән таныштырган иде. Бик күп еллардан соң Суфия апа белән тагын күрештем. Хәзер ул бик картайган инде. 82 яшькә килгән. Шулай да күп кенә кешеләр белән хатлар языша. Бәлки сезне кызыксындырыр дип, аның турында язган мөкаләмә дә сезгә җибәрәм.

Казанда минем күп кенә дус-ишләрем, таныш-белешләрем бар. Кайберләре белән хат язышам. Шуларның эчендә Хәсән Туфан, Әмирхан Еники, Гариф Миңнуллин, Илһам Шакиров, Мәхмүд ага Бөдәйли, аның әнәсе Кәшфи Бөдәйли, Зәйнәп Хәйруллина, тагын башка иптәшләр бар. Аларның барысы да сезне беләләр. Сезнең исән-саулыкны миңа хәбәр итеп торалар”.

Татар милләтенен күренекле улы Ләтйф Хәмиди гомер буе үзенен туган илен сагынып яшәгән, ничә тапкыр шунда кайтырга талпынган, әмма гаять талантлы әлегә шәхесне үз илендә күрә, күтәрә генә белмиләр. Хатларында аның туган иленә булган хис-кичерешләре, халкына мөхәббәте ярылып ята, ләкин илендә яклау тапмаган композитор шәхесен хөрмәт иткән, эшенә дәрәс бая биргән халыкка хезмәт итә: “Биредә мине хөрмәт белән “Аксакал” диләр. Ничек тә шундый зур хөрмәтне акларга кирәк” – ди ул бер хатында һәм чын мәгънәсендә аклый да – ул Казакъстан гимны авторларының берсе, Казакъстанның халык артисты исеменә, Казакъстанның дэүлэт премиясенә лаек була.

Гомумән, талантлы шәкерт белән олы йөрәкле мөгаллим арасындагы әлегә эчкерсез, жылы хисләр тулы хатлар аларның тәржемәи хәлләрен ачыклау ягыннан гына түгел, хатларда – хаклык, аларда безнең тарихыбыз да ачык чагылыш таба, шул яктан хатлар – тарихи документ, чыганак булып торалар.

ӘДӘБИЯТ

Биктимерова Т. Татарларның тугандаш халыкларның мәдәнияте үсешенә булышлыгы / Театр XXI века и вызовы нового времени: материалы международной научно-практической

конференции, посвященной 110-летию татарского театра / под ред. Э.М.Галимовой. – Казань: ИЯЛИ, 2016. – Б.90-94.

Заһидә Бурнашева биографиясе: Шигърият.ру - Татар шигърияте,...

<http://shigriyat.ru/authors/zahida-burnasheva/bio> - 24.04.2018

Кәримов М. Латәкә / Безнең мирас, 2018, 1 сан.

Хәмиди Л. Шагъирьнең беренче бюсты / Казан утлары, 1972. 10 сан. Б.177-178.

ТР ФА Г.Ибраһимов исем. Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының Язма һәм музыкаль мирас үзәге. 120 нче фонд.

ОСОБЕННОСТИ АВТОРСКОЙ РЕЦЕПЦИИ В ЛИТЕРАТУРЕ ГОРНОГО АЛТАЯ II ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА (на примере произведений Александра Ередеева)

Дедина Маргарита Сергеевна*

Features of the author's reception in the literature of the Altai Mountains of the second half of the twentieth century (the work of A. Eredeev)

ABSTRACT

The article analyzes the peculiarities of the author's vision of the world in the works A. Eredeeva. The author's picture of the world, the image of the author-narrator, the main means of describing the artistic space are studied.

KEY WORDS: Altai literature, Mountain Altai, image, world picture, space, author.

Изучение авторской рецепции основано, прежде всего, на осмыслении индивидуального восприятия окружающего пространства и особенностей его отражения в художественном произведении. В современном литературоведении интересен новый подход к анализу художественного текста, когда автор произведения понимается как субъект художественного образа действительности, который не только создает некую

* Кандидат филологических наук, доцент Горно-Алтайского государственного университета, руководитель научной группы литературоведения, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института им. С.С. Суразакова, dedina76@yandex.ru

пространственно-временную модель, но и пытается активно влиять на сознание своего читателя. Известно, что «трансформированный в современной научной парадигме в индивидуально-авторскую картину мира, он, выражая суть художественного произведения, объединяет его формальные и содержательные особенности в неразрывное единство» [Король: с. 60]. Восприятие и описание окружающего бытия, авторская модель мира существенно отличается от объективного описания свойств, предметов, явлений, от научных представлений о них, ибо она есть «субъективный образ объективного мира». Это образ мира, сконструированный сквозь призму сознания и языка писателя, результат его духовной активности [Маслова: с. 42-43]. Автором определяется замысел, структура повествования, система образов, слог, манера речи, символика и подтекст. Таким образом, отдавая предпочтение тому или иному фрагменту действительности, предлагая собственную оценку, описывая всё это специально отобранными словами, автор вводит читателя в свою творческую мастерскую, приглашая его к «сотворчеству понимающих» (М.Бахтин).

А. Ередеев пришел в литературу в 60-е гг. XX века, в «период бурной и противоречивой идеологической жизни в стране и в мире в целом, начала борьбы установившегося догматического взгляда на мир и судьбы народов» [История, т.1. 2004:267]. Р. Палкина справедливо отмечает, что на данном этапе отмечается стремление разрушить установленные каноны соцреализма: «появляются произведения, не укладывающиеся в очерченные рамки осмысления и очерчивания действительности» [История, т.1. 2004:267].

Литературное творчество А. Ередеева, как известно, связано с необычным видением и восприятием мира, исходящим, во-первых, от его мировосприятия как художника, живописно отражающего свое видение на бумаге красками, во-вторых, от его музыкального слуха, и в-третьих, от обостренного внимания к детали и стремления постичь и описать мир глазами ребенка. Эту особенность лирики А. Ередеева отмечали все исследователи его творческого наследия.

Творческий путь писателя начался с лирических произведений. Первый его сборник стихов «*Эзлик*» включил произведения, направленные на осмысление окружающей его действительности. Здесь присутствовали стихотворения, созданные по канонам соцреалистического направления в

литературе, а также лиро-философские раздумья о смысле человеческого бытия. По своей типологии поэзия А. Ередеева уже на раннем этапе была разделена на пейзажную, информативную и медитативную лирику.

В первой части сборника доминируют произведения, написанные на заданную тематику с ярким проявлением информационно-публицистического стиля. Здесь встречаются и медитативно-информационные стихотворения, когда авторское размышление о происходящих событиях и явлениях перемежается с историческими и политическими агитационными мотивами. К примеру, в стихотворении *«Телекейге»* присутствует и форма, и разменный ритм, и философская глубина размышления, однако, авторские философские раздумья неожиданно в итоге стихотворения выливаются в понимание того, что все в мире связано с коммунизмом и с партией.

<i>Телекей, телкем телекей,</i>	Мир, просторный мир,
<i>Ыргап өскөн кабайым,</i>	Взрастившая меня колыбель,
<i>Айлаткышка ол аспай,</i>	Не потерявшись во вселенной,
<i>Айлана учкан канадым.</i>	Позволившие вернуться, мои

[Ередеев 1961: 7]. крылья.

В данном произведении художественное пространство разделено на несколько частей, которые связаны несколькими смысловыми доминантами. Во-первых, окружающий мир, называемый лирическим героем *«телекей»* предстает в значении малой родины, ставшей для лирического героя колыбелью, тем ориентиром в бесконечности вселенной, зовущей и манящей, заставляющей бесконечно возвращаться. Во-вторых, *«телекей»* в данном стихотворении предстает в значении России как государства, которое устремлено в счастливое будущее, освещенное огнями коммунизма. В-третьих, мир предстает в образе всего земного шара, понимаемого как общий дом человека и человечества. Этому миру угрожает атом, готовый взорвать все земное существование в любую минуту. Гарантом жизни на Земле и оплотом существования человечества, по мнению автора, является коммунизм. Данное стихотворение, несмотря на свой явный политический контекст, интересно как этапное в творчестве поэта, поскольку в нем уже присутствуют удачные метафорические находки и образные параллели.

*Айдын-күннинг алдына
Алкыжын берип жайкадын,
Апагаиш сүттий жаркынга
Айлана тудуп жарыттын*
[Ередеев 1961: 7].

Под солнцем и луной,
Дав благословление, меня качал,
Словно молоко, твое сияние,
Окружив, меня освещало.

В стихотворении «Тениске» («Океану») эпиграфом обозначено посвящение четверем героям, бросившим вызов мировой стихии. Основной философской идеей произведения стало величие духа человека, любящего свою родину и верящего в такие понятия, как «дружба», «счастье».

*Тенис, эмди билдинг бе –
«Брыс» деген сөзисту?
Телекейде неге де жендиртпес
«Төрөлим» деген күүнисту?*

Океан, теперь ты понял –
Наше слово «счастье»?
Не победить никому в мире –
Нашу веру в «родину»?

[Ередеев 1961: 13].

Во второй части сборника выступает на первый план пейзажная лирика, которая, заявив о себе уже в первом сборнике лирики поэта, будет центральным камертоном всего творчества А. Ередеева. В стихотворениях «Кырада» («На пашне»), «Энгирде» («Вечером»), «Таленко» («Жаворонок») и др. детально рисуется природный мир, наполненный запахами, звуками. Здесь авторское описание мира основано на внимании к детали, к мельчайшим проявлениям, поддержанным неожиданными метафорами, образными параллелями и сравнениями. В этом же сборнике формируется лирический герой с ярко выраженной субъективной позицией, который от первого лица повествует о своем отношении к жизни. Например, в стихотворениях «Күүним жеткен ижсимде...» («На любимой работе...»), «Белек» («Подарок»).

Одним из наиболее известных стихотворений А. Ередеева стало стихотворение «Белек» / «Подарок». Лирический герой обращается к своей любимой и дарит ей подарок на память:

*Жылдыстарды тизеле,
Линји эдип береин.
Сары айды тудала,
Сырга сулап берейин.
Солонгыны чечеле,
Сеге курчап ийейин.
Кызыл чечек үзеле,
Чачына тагып салайын.*

Нанизывая звезды на нить,
Буся тебе сделаю.
Поймав желтую луну,
Подарю тебе сережку.
Развязав радугу,
Завяжу тебе пояс.
Сорвав красный цветок,
Прикреплю тебе на волосы.

[Ередеев 1961: 23].

Это стихотворение во многом перекликается с алтайской песенной традицией, для которой были характерны яркий образный параллелизм, в котором присутствует взаимное дополнение, переплетение, сравнение и сопоставление природного начала и человеческого. Образ красного цветка в последней строфе произведения становится символом сильной и страстной любви.

Наряду с присутствием традиционной для алтайской лирики 50-х гг. XX в. жанра песни, в ранней лирике А. Ередеева наблюдается активный творческий поиск своей темы и жанра. В первых лирических сборниках присутствуют такие жанры как зарисовка, пейзажная лирика, философская миниатюра, элегия... Например, стихотворение «*Күстин сарымы*» («Песня осени»), опубликованное в сборнике «*Эзлик*» («Завязь») написано в жанре элегии. Здесь поэт способом перечислений, небольших штрихов, мазков, нарочито разделенных многоточием (логическими паузами) вырисовывает картину родной земли, окутанную осенней грустью. Основной пафос стихотворения связан с мотивом разлуки – неизбежного признака, по мысли автора, течения времени и судьбы. Как предопределено наступление после лета осени, так и расходятся на жизненном пути дороги друзей, которые оставляют о себе лишь воспоминания.

<i>Ыраак, ыраак талага</i>	В далекие-далекие края
<i>Ырбай берген турналар...</i>	Улетели журавли...
<i>Ўүрден аскан кыйгыга</i>	От отставшего от клина голоса
<i>Санааркап калган тайгалар..</i>	Загрустившая тайга...
<i>Куу саламы кажайып,</i>	Бледная солома побелев,
<i>Куру арткан өзөктөр...</i>	Осиротели поселки...
<i>Лакшынак бйин сананып,</i>	Вспоминая свое хорошее
<i>Ларкындалган көстөр!..!</i>	время,

[Ередеев 1961: 19]. Засиявшие глаза...

В сборнике «*Эзлик*» («Завязь») обозначились основные тематические направления лирики А. Ередеева, сквозными лейтмотивными линиями пронизавшие все творчество писателя. В данном сборнике присутствуют достаточно интересные произведения поэта, многие из них можно взять как эпиграф ко всему творчеству поэта.

<i>Ыраакта жүрүп сананзам,</i>	Если далеко я от родины думаю,
<i>Чыккан јерим тынымдый,</i>	Родина моя как душа моя,
<i>Кажсы ла өскөн өлөни</i>	Каждая ее травинка,
<i>Канымла тудуш немедий!</i>	С кровью моей связана.

[Ередеев 1961: 22]

В первом сборнике стихотворений обозначились основные творческие особенности лирики поэта – внимание к детали. Постоянным тропом в стихотворениях писателя становится сравнение и образный параллелизм.

Ойгонып келген баладый, Как проснувшийся ребенок,
Јажыл кирбигин јас ачты. Открыла зеленые ресницы
Агаш-ташка бојодый, весна.
Ак чегегин быркырды! Вокруг словно бодь¹,

[Ередеев 1961: 30]. Белые цветы рассыпала.

Если анализировать сборник «Эзлик» («Завязь») А. Ередеева в контексте развития алтайской литературы на данном этапе, то в нем присутствуют все специфические черты алтайской поэзии 50-х годов XX века, как на уровне поэтики, так и семантической наполненности. Две части сборника как нельзя лучше демонстрируют тематическую направленность всей литературы социалистического реализма: в первой части были опубликованы стихотворения, посвященные Ленину, партии, миру на земле и людям труда, а вторая – лирические произведения, направленные на описание природы, воспевание родной земли, посвящения любимой и т.д. Отличительной особенностью данного сборника стали удачные метафорические находки, сравнения и параллели.

В 1968 году был издан сборник «*Јайлунын лириказы*» / «Яйлинская лирика». На этом этапе творчества у А. Ередеева наблюдается углубление семантической образной системы и философского содержания лирики. Образные сравнения остаются центральным лирическим приемом.

Бу сап ла сары кайынга, На эту желтую-прежелтую
Бу ла тилче јалбыракка березу,
Кўн ле кўс тўжўптир, На этот, с язычок, листочек,
Кўни јангыс шингиптир. Опустились солнце и осень,
Ојдинг одўјжине чыдабай, Солнце только впиталось.
Откўре јалбырактар кызыган. Не выдержав движение
Сары јалбыжы јалбырап, времени,
Сакылталу јыл барган.... Слишком листья раскалились.

[Ередеев 1961: 5] Желтое пламя развеваясь,
Ушел полный ожиданий год...

Лирический герой все чаще задумывается о быстротечности жизни и необратимости ушедшего времени. Основным образом-маркером, характерным для данного сборника становится осень. В

¹ Белый кислый осадок, остающийся после варки чегеня на араки и процеживания аарчы

авторской рецепции она репрезентируется как пора увядания, однако, это и период зрелости, когда наступает время переоценки ценностей.

В очерке, написанном об алтайской литературе С. Каташом и Г. Кондаковым, приводится для примера стихотворение А. Ередеева, свидетельствующее о характере его лирики. Это стихотворение впервые вошло в сборник «*Яйлунын лириказы*» / «Яйлинская лирика»:

<i>Кайран кызыл чечегим</i>	Белой сказкою снег у окна.
<i>Карыгыт шилге јӧлӧнӧт.</i>	Белая застыла тишина.
<i>Кӧзнӧктӧ јуралган алтайга</i>	За окном зима, мороз жесток
<i>Кӧс тӧ албай ол кӧрӧт.</i>	А на окне – цветок.

<i>Бай јылу тӱштӱкти</i>	Тропика притихли на стекле
<i>Байла, јаражсай сананган.</i>	Сбились пальмы в тесный
<i>Ўӱре-јеле кӧӧркийин</i>	полукруг.
<i>Бу јуруктан таныган.</i>	И цветок вздыхает о тепле,
	Вспоминает свой далекий юг.

<i>Соок бойы да јасты</i>	Он грустит о солнечной земле
<i>Јурап-јурап кунугат.</i>	Где трава купается в тепле
<i>Шил арјанда чечекке</i>	Сам мороз вздыхает о весне
<i>Та нениш де имдеп ол айдат.</i>	И весну рисует на окне
[Ередеев 1961:]	(Перевод Г. Кондакова)

Анализируя данное стихотворение исследователи отмечают, что «в лирической миниатюре почти физически нарисована картина ожидания весны, в ней передана щемящая грусть о навсегда утраченном тепле, и заключительные строки о морозе, вздыхающем о весне и рисующем ее на окне, перекликаются с мечтами комнатного цветка, что делает основную мысль стихотворения глубже, выпуклее» [Очерки 1969: 165]. В данном стихотворении присутствует контрастное изображение противоположных понятий: тепло и холод, сере и юг, снег и тропическая жара. Здесь ставится имагологическая проблема своего и другого пространства, не чужого, однако отрицающего существование другого. Мороз вздыхает о тепле и необратимость извечного отрицания становится доминантой как этого произведения, так и всего творчества А. Ередеева.

В литературу А. Ередеев вступил как лирик, однако уже в 1963 году, в первые годы обучения в литературном институте, писатель публикует свой первый небольшой по объему, сборник рассказов

для детей – «*Ады жок чечектер*» («Цветы без названия»). Примечательно то, что издание было иллюстрировано черно-белыми зарисовками, созданными карандашом И. Ортонулова.

Традиционно для сборников автора, данное издание разделено на две части. В первой части сборника были опубликованы реалистические рассказы из жизни школьников. Главный герой здесь – ученик средней школы, пионер, достойный последователь коммунистических идеалов, впитавший в себя основные принципы социалистического общества. В первом рассказе сборника «*Ады жок чечектер*» («Цветы без названия») основной темой становится дружба между народами, оплотом которой становятся цветы, присланные товарищем главной героини из Китая. Пусть эти цветы не знакомы жителям маленького села, но они становятся символом такой хрупкой, но красивой и нежной дружбы между народами. Для *Эмилчи* они воплощают в себе образы ее самой и ее далекой подруги *Кэ-мин*: «*Бу чечеgeistер Кэ-мин ле Эмилчи ошкош јаш. Кичинек кыстар, чечеgeistер чилеп, јылу кўнди, ару кейди, јўрўмди база тынг сўўп јадылар. Олор амыр, ырысту јерине су-кадык, омок чыдаар. Бу јаш кўўркийлердин јўрўми тўнгей инее*» («Эти цветочки такие же маленькие как Кэ-мин и Эмилчи. Девочки, так же как и цветочки, очень любят теплое солнце, чистый воздух, и саму жизнь. Они будут жить и расти на мирной и счастливой земле») [Ередеев, 1963:6]. Тот же образ маленького ребенка описан и в рассказе «*Јыргалдын амадузы*» («Цель Дыргал»), действие которого происходит на молочной ферме. Маленькая Дыргал подражая взрослым, благословляет только родившегося теленка, обмазывая его молозивом и мечтает о том времени, когда они станут большими.

В рассказах «*Карганак*» («Старик»), «*Ачыныш*» («Обида»), «*Кандый јакшы најылар*» («Какие хорошие друзья») автором осмысливаются базовые человеческие ценности, которые не навязываются авторитетным мнением извне, ребенок в коллективе равных через поступки свои и своих товарищей делает очень важные выводы. К примеру, в рассказе «*Ачыныш*», автором описывается случай в переполненном автобусе. Интересно то, что автор рассказывает и называет реальные топонимы и имена людей. Главные герои – *Казат* и *Белей*, подростки двенадцати лет, едущие на каникулы домой. Этот образ возвращающегося с учебы на каникулы мальчика будет постоянным в творчестве писателя.

Цикл рассказов «*Энезинин јайлузында*» («У матери на яйлю») объединен сквозными образами двух мальчиков – Эркеша и

Мергена. Лейтмотивной здесь становится мотив дороги как пути. Во-первых, первый рассказ повествует о пути мальчиков домой, возвращении в родные места. По извилистой тропинке среди высокой травы идут они по подолу высокой горы, уже одевшейся в летний наряд, а цветы, дети лета, уже машут им своими разноцветными шляпами, призывая их играть. Автор подчеркивает единение ребенка и природы, фразой: «*Чечектер жайдын омок балдары, Эркеш ле Мергишен олорло жайыла ла кожо ойноор*» («Цветы – лета задорные дети, Эркеш и Мерген будут все лето с ними играть» [Ередеев, 1969:3]). Весь цикл объединяет тема единения с природой, описание эпизодов неожиданных встреч, удивительных случаев, из которых состоит человеческая жизнь. За это лето мальчики подросли, они впитали в себя не только природные законы, но и многие уроки они получили из общения со своими сверстниками, старшими односельчанами и книгами. В 11 коротких рассказах писатель раскрывает моменты формирования детей как личности, будущего достойного члена общества, человека, который будет любить и беречь природу. Не случайно заключительный рассказ цикла называется «Эки јол» («Две дороги»). «*Жайыла кунге куйун калган эки уулчак ажуга чыгып келди. Кус једип келген. Олор эку школго барып јат*» («Загоревшие за лето мальчики поднялись на перевал. Пришла осень. Они идут в школу») [Ередеев, 1969:15]. Автор подчеркивает, что перед ними две дороги: в горы и в города, каждая из которых, какую бы не выбрали дети, она приведет к их цели – принести пользу своему народу.

Произведения А. Ередеева, написанные для детей можно разделить на реалистические, чаще дидактические и психологические, и литературные сказки.

Таким образом, творчество А. Ередеева является одним из ярчайших примеров развития алтайской литературы второй половины XX века. Данный период, как известно, характеризуется ускоренным литературным развитием и поиском писателями как новых форм и средств самовыражения, так и экспериментаторством в жаровом направлении. В лирике он осваивал разные лирические жанры, однако здесь доминирует жанр элегического философского раздумья. Писатель часто обращается к жанру лирической миниатюры, в которой ставит философские проблемы человеческого существования. Часто небольшие лирические зарисовки писатель объединяет в циклы, выстроенные на основе единой тематической направленности со

сквозной образной семантикой. Художественный мир А. Ередеева связан с природным началом, которое он описывает как живописную картину. Поздний период творчества отличается доминантой экологической тематики.

ЛИТЕРАТУРА

Ередеев А.Я. Джеримнин талазы (Просторы моей земли): стихи и поэма. – Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1987. – 224 с.

Ередеев А.Я. Ады жок чечектер (Цветы без названия). – Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1963. – 31 с.

Ередеев А.Я. Жайлунын лирикалары (Яйлинская лирика): Стихи. – Горно-Алтайск, 1968. – 95 с.

Ередеев А.Я. Көзимнин чогы (свет моих глаз) : Стихи и поэмы. – Горно-Алтайск, 1983. – 96 с.

Ередеев А.Я. Комыс (Комус): стихи. – Горно-Алтайск, 1972. – 62 с.

Ередеев А.Я. Чанкыр телекей (Голубая чаша): Рассказы.– Горно-Алтайск, 1969. – 71 с.

Ередеев, А.Я. Чертишке: Рассказы / А.Я. Ередеев. – Горно-Алтайск, 1971. – 28 с.

Ередеев А.Я. Эзлик: Стихи. – Горно-Алтайск, 1961. – 39 с.

История алтайской литературы / Под ред.Р.А. Палкиной. – Горно-Алтайск, Горно-Алтайская республиканская типография, 2004. – 552 с.

Киндикова Н.М. Эволюция образной системы в алтайской лирике. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 1998. 170 с.

Король Л. И., Наседкина В. Н. Индивидуально-авторская картина мира в рассказе А.П.Чехова «Учитель словесности» [Текст] // Филологические науки в России и за рубежом: материалы Междунар. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, февраль 2012 г.). — СПб.: Реноме, 2012. — С. 60-63. — URL <https://moluch.ru/conf/phil/archive/26/1841/>.

Маслова В.А. Поэт и культура: концептосфера Марины Цветаевой. – М.: Флинта: Наука. 2004. 256 с.

ОБ ИЗУЧЕНИЕ ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ХУСАЙНИ

Джураева Хуснигул Бўриевна*

About the study of the life and activity of Khusayniy

ABSTRACT

In present article attempt to open some sides of the person, an originality of poetry of poet-governor Khusayn Baykara - Khusayniy, the outstanding political figure, the active representative of the cultural, educational and literary environment of the end of XV and the beginnings of XVI century is undertaken.

KEY WORDS: Manuscript, text, anthology, sofa, protector.

В истории нашего нравственного наследия, насчитывающего два тысячелетия, деятельность таких правителей, как Мухаммада Хоразмшоха, Мирзо Улугбека, Абулгози Баходирхона, Убайдуллахона, Феруза, Амира Умархона тесно связана с наукой, просветительством, художественной литературой. Среди творцов-правителей особое место принадлежит воеводе-тимуриду, искусному поэту Хусайну Бойкаро.

Жизнь, общественно-политическая и творческая жизнь Хусайна Бойкаро привлекало к себе внимание представителей науки и литературы еще со времен его жизни. В рамках исследования создана полная научная биография Хусайни на основе новых свидетельств, найденных в таких антологиях, рукописях, воспоминаниях, как “Матлаи саъдайн ва мажмаи бахрайн”, “Макорим ул ахлок”, “Бадоеъ ул вакоеъ”, “Хиёбон”, “Музаккири ахбоб”, “Бобурнома”, “Тарихи Рашидий”, “Равзат ус салотин”, “Тухфаи Сомий”, “Тарихи касира”. Султан Хусайн Бойкаро заняв в 1469 году трон Хорасана, со строгостью и предприимчивостью правил страной на протяжении 38 лет, за исключением времен восстаний Ёдгора Мухаммада, Султана Ахмада Муштока и Улугбека Кобули, а также внутренних конфликтов со своими сыновьями. Великий государственный деятель скончался в 1506 году от сердечной болезни. Он похоронен в мавзолее внутри медресе, возведенного им в городе Герате. В настоящее время мавзолей находится в разрушенном

* Преподаватель, Ташкентский государственный университет им. Алишера Навои, xusnigul.djurayeva @ mail.ru

состоянии, сохранены могила и восьмигранный камень, установленный над ней.

Хусайн Бойкаро за всю свою общественно-политическую деятельность вел постоянную борьбу за сохранение целостности, неприкосновенности государства. Поэтому в годы его правления Хорасан стал передовым во всех отношениях центром на Востоке, где развиты были 32 ремесла. В древних источниках отмечено, что на территории государства Хусайна Бойкаро были построены заведения для приезжих, дома для сирот, за счет средств вакуфа (имущества, переданного мусульманскому духовному учреждению) назначались специальные выплаты мало обеспеченным обучаемым. Это яркие страницы, добрые традиции нашей государственности.

Падишах Хорасана свою научную, культурную и творческую работу, просветительскую деятельность всегда осуществлял советуясь со своим близким другом, великим мыслителем, большим эмиром Алишером Навои.

Хусайн Бойкаро – лирический поэт, создавший прекрасные стихи под псевдонимом Хусайни в таких жанрах, как газель, мухаммас, рубаи, китъа, фард. Творческое наследие Хусайни состоит в “Девони Хусайн Бойкаро” и “Рисолаи Хусайн Бойкаро”. Эти произведения переписаны еще при жизни Хусайни известными каллиграфами, как Султан Али Машхади, Султан Мухаммад Хандон и сохранились до наших дней. Стихи в “Девони Султан Хусайн Бойкаро” систематично размещены в порядке арабского алфавита.

Зарубежными учеными Востока, занимавшимися историей литературы XV века проделана определенная работа по изучению жизни и наследия Ён Хусайни, публикации его работ. Диван Хусайни был впервые издан в Баку в 1926 году. В него вошли 128 газелей, 2 мухаммаса Хусайна Бойкаро. В 1946 году в городе Стамбул (Турция) была напечатана книга “Девони Хусайн Бойкаро”. В предисловии к книге издатель Исмоил Хикмат Эртэйлон приводит такие мысли: ”Факсимелированная данная копия ценное во всех отношениях и прекрасное художественное произведение. Из того, что написана с начала до конца в позолоченной бумаге можно понять, это художественное произведение изготовлено для очень знатного человека. Вот бы передать всю красоту оригинала! Но это невозможно. В копиях, снятых с помощью фотоаппарата, невозможно отразить красоту оригинала. С мечтой об издании в будущем в более красивом виде,

будем сегодня довольствоваться этой копией” [Исмоил Хикмат Эртайлон 1946; 7.]..

Такое почитание турецким ученым творчества представителя классической узбекской литературы Хусайна Бойкаро. Включение его стихов в образцы тюкрской литературы является знаком безграничного уважения творческого потенциала и художественного мастерства Хусайни. В 1968 году афганский ученый Мухаммад Яькуб Жужжони создал более совершенную копию – Кабульское издание дивана Хусайна Мирзо.

Впервые в Узбекистане Хусайна Бойкаро включены в сборник “Образцы узбекской литературы” писателем Абдурауфом Фитратом. В первом томе опубликованной в 1941 году “Хрестоматии истории узбекской литературы” дано краткое вступительное слово о жизни и деятельности Хусайна Бойкаро, 102 газеля, 2 мухаммаса автора. В 1959 году в сборнике “Узбекская литература”, составленном Ходи Зарифом под редакцией Вохида Зохидова приведены 31 газель и 2 мухаммаса Хусайна Бойкаро.

В 1968 году издательством имени Гафура Гуляма опубликована работа Суюмы Ганиевой и Шарифы Абдуллаевой “Хусайн Бойкаро. Девон. Рисола”. В предисловии к книге изложена краткая биография, деятельность Хусайна Бойкаро как правителя, дружбу с Алишером Навои, покровительство в области культурной и литературной жизни. В работе приведен анализ структуры, некоторых газелей, и выдающихся бейтов дивана Хусайна Мирзо. Данное предисловие, в котором предпринята попытка привести более полные сведения о Хусайни заканчивается словами признания: Хусайн Бойкаро – это личность достойная более серьезных исследований в будущем (4, с.14).

В период независимости изучение личности Хусайна Мирзо, его деятельности, создание научных, художественных произведений о нем получило дальнейшее развитие. Следует особо отметить заслуги в этом направлении известного востоковеда Тургуна Файзиева. Ученый, исследовав седьмой том “Равзат-ус-сафо” и другие источники, создал научную биографию Хусайна Бойкаро. Изданная в 1995 году научно-популярная работа автора “Таинственная смерть Хусайна Бойкаро” богатая свидетельствами, научных выводов книга.

В 1995 году ученый литературовед, доктор филологических наук Афтондил Эркинов представил к вниманию читателей книгу “Шах и поэт”. В 1997 году литературоведами Бахромом Жалиловым и Зулхумор Эшоновой издана научно-популярная

книга “Султан Хусайн Бойкаро”. В ней изложены заслуги Хусайна Мирзо в развитии Гератской литературной школы, творческое сотрудничество Навои и Хусайни, место творчества Хусайни в развитии классической узбекской литературы. Ценность данного источника, на наш взгляд, заключается в доступной интерпретации строк Хусайна Бойкаро с точек зрения содержательной, идейной и поэтической.

Книга академика Ботурхона Валихужаева “Мумтоз сиймолар” (Классические деятели), опубликованная в 2002 году занимает достойное место хусайниведении. Ученый, изучив тематику, образы поэтики Хусайни, рукописные источники его дивана, подверг последовательному идейно-поэтическому анализу некоторые газели. Несмотря на это, разнообразность, а порой и противоречивость оценок личности Хусайна Мирзо, отсутствие всесторонней оценки литературной ценности стихов и поэтического мастерства Хусайни, его вклада в узбекскую литературу, различия в количестве, тематике, жанрового состава его произведений в изданных сборниках побудили нас на проведение специального исследования в данной области.

Сохранившееся до наших дней произведение “Тарихи касира” было опубликовано в 1998 году издательством “Фан” (Наука) в переводе востоковедов Хайдарбека Бобобекова и Наимжона Норкулова под названием “Тарихи томм”. В нем приводятся даты исторических событий в Хоросана, Маверауннахре, частично в Индии, периоды правления того или иного шаха, его рождения и кончины в период от Амира Тимура до Абдуллахана, история знаменитых зданий как Медресе Мир Араб. В фондах института Востоковедения имени Бируни хранятся более десятка рукописных изданий книги. Объем их составляет от 190 до 281 страницы. Все рукописи хорошо сохранены. Наиболее совершенной копией является рукопись под инвентарным номером 9980, созданная в конце XVII века. В своей работе мы опирались именно на этот экземпляр “Тарихи касира”, так как в переводе нет сведений об истории детей Амира Темура, других темуридов, в частности, Хусейна Байкара и его детей. Видно, переводчики работали с несовершенным экземпляром произведения.

Автор произведения искренне свидетельствует о том, как покровительствовал Хусейн Байкара деятелям науки и литературы, инициировал строительство медресе, создавал условия для мударрисов (учителей) и учащихся. В главе “История

строительства Хусейном Байкара медресе в Герате” повествуется о строительстве “Мадрасаи Олия” (Высшего медресе) в городе Герате в 895 году. Автор пишет: “В этом медресе, бросающемся в глаза за несколько сотен верст Мавляна Абдурахман Джамии преподавал подобно Идрису” [Рокийий 1998; 65.] Значит, Абдурахман Джамии, которого за всю жизнь не интересовали должность или официальная работа, из-за уважения к Хусейна Байкара согласился стать мударрисом. Как утверждает Рокийи, многие ученые того времени обучались в данном медресе. О его строительстве поэты писали тарих (буквально: истории- жанр восточной поэзии). Автор приводит один из них:

Ин иморатки хира аст дар у,
Чашми суратгарони Чину Хито.
Хаст бинои соли тарихаш,
Шох Султон Хусайн Байкаро [Рокийий 1998; 83.]

(Это такое здание, увидев которое помутнеют глаза художников Чина (Китая). Хочешь знать кто его построил – Султан Хусейн Байкара).

Афганский ученый Фикри Сальджуки подтверждает данный факт: “Мадрасаи Олия Хусейна Байкара больше чем медресе Гавхаршод. С юга и севера воздвигнуты два равака. Четыре величественных минарета перед медресе «даввор» - врающиеся. Хусейн Мирзо и несколько принцев похоронены в этом медресе”.

Сальджуки приводит подробную характеристику всех зданий находящихся на территории и подчинении медресе. Подробные сведения о надгробном памятнике “Санги хафт калам”, изготовленного по заказу Хусейна Байкара впервые приведены в данной книге в полном объеме. Сам Хусейн Байкара в труде, посвященном Навои, подчеркивал, что “в столице насчитывается 100 медресе”. В главе “Тарихи касира” – “О периоде от рождения до кончины Султана Хусейна Мирзо Байкара” вкратце и точно указаны год рождения Хусейна Байкара год, в котором он стал правителем города Мерва, и год его кончины. Ценность данной главы в том, что в ней приводится полное описание садов, созданных Хусейном Байкара: “Боги Жахоноро” (букв. Сад-Украшение мира), “Боги Мурод” (Сад Мечты).

Несмотря на то, что в узбекском литературоведении проделана определенная работа по изучению и доведению до поколений художественного наследия Хусайна Байкаро – Хусайни, множество копий дивана (сборника стихов) которого хранятся в мировых рукописных фондах, деятельность поэта не являлась до настоящего времени объектом целостного

монографического исследования. Не создана полная биография поэта, не исследован специально сборники его стихов. Из-за того, что “Девони Султон Ҳусайн Бойқаро” переписывалось в разное время разными каллиграфами с различным уровнем мастерства, в них имеют место серьезные различия в составе, структуре рукописей, количестве бейтов (двустуший) и строк; неясности в виде отнесения стихов других поэтов перу Хусайни. Именно поэтому существует необходимость создания полной научной биографии Хусайни, составления совершенного критического текста “Девони Султон Ҳусайн Бойқаро” путем сравнения считающихся совершенными копий его сборника, определения различий в них, чем и определяется актуальность настоящего научного исследования.

ЛИТЕРАТУРА

- Васифий. Бадоеъ ул вакоъ. – Ташкент, 1987.
Тарихи томм. (Истинная история). Инв № 9980. Рукописный фонд института востоковедения имени Бируни.
Девони Ҳусайн Бойқаро. – Боку, 1926.
Исмоил Ҳикмат Эртайлон. Девони Ҳусайн Бойқаро.– Истанбул, 1946.
Девони Ҳусайн Бойқаро. – Кобул, 1968.

ТҮРКІ ӘЛЕМІНДЕГІ ТІЛДІК ҚАЗЫНА РЕТІНДЕГІ ӘДЕБИ МҰРАНЫҢ РӨЛІ

Имамбаева Гайша Ертаевна*
Ахметов Ерик Булатович **

The role of literature heritage as the source of language in Turkic World

ABSTRACT

The article in depth analysis and trough observation examines literary heritage as a source of language in Turkic world, and determines its role in the further development and improvement of language.

* филология ғылымдарының докторы, профессор

** құқық магистрі Инновациялық Еуразия университеті (Павлодар қ.)E-mail: lady.gaysha@mail.ru

At present, literary heritages of VI-XIV centuries have been explored very little therefore, the object of research work where the language of these texts has been under thorough research study.

KEY WORDS: Literary heritage, source of language, Turkic world, research work, spiritual wealth

Бүгінгі рухани жаңғыруда әдеби мұраның да қосары мол. Оған себеп: халқымыз қалдырған көркем сөз өнері баға жетпес қазына. Әдебиет қоғамдық санамен байланыста дамып отырады.

Белгілі әдебиеттанушы ғалым Х.Сүйіншәлиев «Қазақ әдебиетінің тарихы» атты оқулығында: түркітанушы Л.Н. Гумилевтың әдебиетке қатысты пікірін келтіреді: «Өзіңнің тарихыңды жете білмей оған деген көзқарасыңды әбден анықтап алмай тұрып, мәдениетіңді де, ешқашан дамыта алмайсың» [Сүйіншәлиев, 1997: 14].

Осындай нақыл сөздерді басшылыққа ала отырып, өз тарапымыздан тілдік қазына – әдеби мұраларды зерделеуге бетбұрыс етуді жөн көрдік.

Көп жылдар бойы қазақ әдебиеті тарихын зерттеген ғалым-ұстаз Х. Сүйіншәлиев өз еңбегінің «Ежелгі әдебиет» бөлімінде: «Қазақ халқының заманалар бойы жасаған материалдық және мәдени байлықтарының ішінде оның әдебиетінің алар үлесі ерекше. Парасатты асыл сөз үлгілері: мақал-мәтелдері, шешендік сөздері, ертегілері мен батырлық эпостары, т.б.көркемсөз өрнектері нағыз халықтық мұра», - деп әдебиет үлгілерін жаңаша тұрғыдан қарастыруға үндеу тастайды [Сүйіншәлиев, 1997: 25].

Қазіргі таңда еліміздің қарқынды дамуына байланысты, көптеген мемлекеттер арасында тығыз қарым-қатынастар орнығып жатқандығы рас. Сондықтан болар, қоғам ішінде іс жүзінде белсенділік артып, баршамызға ортақ мәселелер де өзіндік шешімдерін тауып жатқан сияқты. Қоғамымызға маңызы бар, біршама игі істерге де, әр саланың ғалымдар қауымы жұмыла араласып, оларға қатысты мәселелерді шешуге ат салысып жүр.

Қандай күрделі іс болмасын, оны жан-жақты талқылап, қарастыруы – адам факторымен байланысты өтетіндігін ескермеске болмайды. Сондықтан болар, аталмыш тақырыпты қолға алу мақсатымыз: қазақ халқының VI-XIV ғасырдағы аз зерттелген, тілдік қазынасы болып есептелетін әдеби мұраларды тауып, солардың негізінде мемлекеттік тілдің, үш тілділік білім беру жағдайында, әрі қарай жетіліп, дамуына қазық болатын, тілдік құрылымдарды қарастырып, оларды орыс, ағылшын

тілдеріне аудару арқылы әдеби мұралар үлгілеріне ғылыми талдау жасауы алға қойылып отыр.

Бұндай мақсатқа жету үшін келесі міндеттер шешілуі тиіс деп ойлаймыз, олар:

- қазақ халқының VI-XIV ғасырда толық зерттелмеген әдеби мұралар үлгілері аталмыш зерттеудің нысаны болғандықтан, мәтін материалдарын сұрыптай, ішінен табылған мәнерлік тілдер құралдарына талдау өткізу;

- қазақ халқының әдеби мұраларына кезеңдік тарихи-салыстырмалы талдау жасау арқылы, олардың тілдік ерекшеліктерін зерттеу мақсатында, VI-XIV ғасыр аралығындағы мәтіндер материалдарын меңгеру;

- VI-XIV ғасырдың халық шығармашылығы мәтіндері бойынша адамдар арасында қарым-қатынастықты білдіретін тілдік құрылымдарды зерттеудің негізгі бағыттарын анықтау;

- VI-XIV ғасырдың аз зерттелген әдеби мұра үлгілерінің материалдарына талдау жүргізуі – үш тілділік білім беру жағдайда мемлекеттік тілді меңгеру деңгейін жоғарлатуымен бірге, сөздік қорды байытып, нығайтуға септігін тигізеді;

- қазақ халқының VI-XIV ғасыр аралығындағы әдеби мұралар мәтіндерінің тілдері негізінде оқу әдістемелік құрал, хрестоматия жинағын, электрондық оқулық шығару;

- қазақ тілін шет тілі ретінде оқытудағы әлемдік тәжірибені жан-жақты талқылап, меңгеру;

- қазақ тілін жақын арада тиімді меңгеруде әлемдік қоғамдастықта бекімін тапқан қазіргі озық әдістемелерді ендіру;

- Қазақстандық отансүйгіштік тәрбиесі негізінде мемлекеттік тілді Қазақстан Республикасының әр азаматы өмірлік қажеттілігі бар етіп, игеріп алу мәртебесінің деңгейін көтеру;

- оқыту технологияларды, өзбетінше білім алу технологиясын нығайту арқылы мемлекеттік тілді тиімді меңгеру мақсатында, VI-XIV ғасырдың әдеби мұралар тіліне тіл үйренушілердің қызығушылықтарын арттыру;

- эстетикалық тұрғыдан қоғамдық сананы көрсетуімен қатар, оны қалыптастыратын әдеби өнері «сөз өнері» болғандықтан, әдеби мұралар нақты тілдік қазына ретінде саналады.

Көркем әдебиет өнері халықтың ауызша әдеби шығармашылығы негізінде тұлғаның тарихи үрдістегі рөлін меңгеру жолында қалыптасқан. Халық әдебиеті ұрпақтан ұрпаққа эстетикалық, адамгершілік, философиялық, әлеуметтік құндылықтарды жеткізіп, толықтырып, сақтағандығы рас.

Қоршаған болмысты игеру құралы бола тұра, әдебиет заманның, ұлттар мен әлеуметтік топтар, белгілі таптардың эстетикалық мұраты мен дүниеге көзқарастарын көрсетеді. Көркем мәтіндегі тіл материалдарының ерекше құрылысы, мәнерлік құралдарды кешенді пайдалану жақтары мәтін астарының терең мазмұнын жасауға мүмкіншілік береді де, поэтикалық сөз шеберінің ішкі әлемін, оның нақты қоршаған әлемдік болмысқа тигізер әсерін жеткізе алады.

Қазіргі кезде мемлекеттік тілді меңгеруде, әсіресе, республиканың солтүстік аймақтарындағы тілдік жағдаяттарға байланысты, уақыт талабына сай, тілге оқыту әдістерін қайта қарастырып, таза қазақи тілдік қоршау жасауы негізге алынды.

Кез-келген тілге қатысты грамматиканың ғылыми тұрғыдан жүйелі курсы шығару, VI-XIV ғасырлар кезеңінің әдеби шығармашылық мәтіндері негізінде грамматика мен лексиканың бір-біріне арақатынастық ықпалы кейбір грамматикалық категорияларды толық меңгеруге тиісті нұсқаулықтарды жасауын талап етеді, бұлсыз ондай істерді кеңінен тарату мүмкін емес.

VI-XIV ғасырлар кезеңінің әдеби мұралар мәтіндері тілдік құрылымды қалыптастыруға негіз болып, олардың қазіргі тілге тигізер ықпалы туралы аз зерттеліп, осы мәселеге арналған ғылыми еңбектер жоқтың қасы.

Рухани мәдениетке сана-сезіммен бірге, адам болмысының интеллектуалдық, эмоционалды-психологиялық жақтарына қатысты: тіл, салт-дәстүр, дін, білім, басқа да, өнермен байланысты құбылыстар жатады. Адамның рухани дамуында көркем мәдениеттің рөлі ерекше. Көркем мәдениеттің, немесе өнердің, адамның ой-санасына, оның ішкі әлеміне ықпалын тигізетіндігі сөзсіз.

Жоғарыдағы айтылғандарды қарастыру негізінде зерттеудің өзектілігі – тіл тарихына көз жүгіртіп, назар аударарлықтай, қазіргі тілді тарихи тілмен байланыстыра, сонымен қатар, қазақ халқының VI-XIV ғасырлар кезеңінің әдеби мұра мәтіндерінің түпнұсқаларына талдау жасап, салыстырылатын тіл құрылымдары арасында бірізділік пен айырмашылықтарды табу арқылы, өзге тілдерді салғастыра меңгерудің маңыздылығымен анықталады.

Бірақ та, сөздіктер болсын, не стандарттық грамматикалар болсын бізге, сөйлесу өндірісінің мазмұнын дәл жеткізуге тілде әрқашан да сөйлесушінің коммуникативтік қажеттілігін өтейтін тиісті сөзді табуға болса да, лексиконның бірлігі ретінде сөздің лексикалық мағынасы қалайша сөйлеу әрекетіне ене алатыны

туралы мәліметтерді бере алмайтынын білеміз. Сонымен қатар, қарастырылатын тілдің мәнерлік құралының ерекше қалпын құрайтындықтан, аталмыш құрылыстарды меңгерудің маңыздылығы зор.

VI-XIV ғасырлар кезеңіндегі әдеби мәтіндері материалдарының тілдік құралдарына талдау жасауға талпыныс етіліп, оларды орыс, ағылшын тілдеріне аударумен қатар, тілдер аралық салыстыру әдістемесі ұсынылды. Зерттеудің негізгі мақсаты – қазақ халқының VI-XIV ғасырлар кезеңінің әдеби мұра үлгісінің материалдары бойынша әртүрлі тілдердегі адамдар қатынасының негізгі ұғымдарын тілдік құралдар арқылы жеткізу қызметіне салғастырмалы талдау жасау.

Қазіргі таңда гуманитарлық білім, жалпы мәдениет саласындағы диалог халықтар арасындағы қарым-қатынастық шекараны ашады. Бұның өзі жақсарту өзіндік ұлттық мәдениетке деген білім-танымдығын жақсарту қажеттілігін жоғарлатуға септігін тигізіп, диалог жасаудың құралы болатын, тілдің рөлі арта түседі.

Мәдениеттің қолданбалы негізі бола тұра, әдеби мұра – дамудың келешек ұрпаққа жеткізетін, тиісті ақпарат қазығы, соның нәтижесінде, жоғары дамыған қоғам болуының маңызды факторы ретінде саналады.

Тарихтың VI-XIV ғасыр кезеңінің әдеби мұрасында эмоционалды-бейнелік түрде тарихи тәжірибе мен мәдениетті тілдің мәнерлік құралдарымен ұрпаққа жетіп, қалыптасқан байлығы, халық дәстүрі мен фольклоры ерекше орын алады.

Бүгін де жалпы лингвистикалық мәселелердің қазақ халқының VI-XIV ғасырлар кезеңінің әдеби мұра үлгісінің материалдары негізінде жалпы лингвистикалық мәселелердің нұсқаулығын шығару ісі – өзіндік өзектілігімен айқындалады. Белгілі түрколог-тілші А.Н. Самойлович өзінің «Вильгельм Томсен және түркология» атты танымал ғылыми еңбегінде: «Махмұд Қашғари, Радлов және Томсен сияқты түркология батырлары туралы естілік және олардың ұлы шығармалары бүкіл адамзатқа пайдалы теориялық білім дамуы мен түрік халықтарының мәдени жақсаруына, өздерінің алдыңғы қатардағы өкілдер еңбектерін ынтасымен жалғастырып, барлық жерлердің әр түпкіріндегі түркітанушы жаңа ұрпақтарды қарқынды іске жетелейді» - деп, дұрыс айтқан.

Ұлы ғалымның аталмыш пікірі, міндетті түрде, көнетүркі жазбалардың тілдік ерекшеліктері айрықша көрініс тауып, аз

зерттелген VI-XIV ғасырлар кезеңінің халық шығармашылығының мәтіндік материалдарына арналған «Әдеби мұра-тілдік қазына (теориядан тәжірибеге)» атты жоба жазудың негізгі жол сілтеушісі болып саналады.

Ерекше назар аударарлықтай, XII-XIV ғасырлардың, оның ішінде: «Хибат ал-хакаик» (Ақиқат сыйы) Ахмед Югнеки (Ахмед Иүгінеки), «Қысас ал-анбия» (Қиссау-л-Әнбия), Насретдин Рабғузи (Насируддин Рабғузи) және басқалардың түркі тілі ескерткіштеріндегі көне түркі тілінің кейбір ерекшеліктерінің жойылып немесе өзгеріп кетуінің тарихи құбылысы, оларды меңгеру аталмыш зерттеудің міндетіне енеді.

Зерттеуді талап ететін тақырыпқа қызығушылық – қазақ халқының VI-XIV ғасырлар кезеңінің әдеби мұрасының үлгілері болған мәтіндердің тілдік ерекшеліктері лингвистика ғылымының арнайы зерттеу нысаны болмағандығымен анықталады.

Көне дәуірдің әдеби ескерткіштердің көнетүркі тілдерінің, оларға қазақ тілі де жататын, тілдік жүйесін жан-жақты зерттеуі – қарым-қатынастық тілдердің бір-біріне тигізер әсері мен бір-бірін толықтырудың жалпы тілдік үрдісін меңгере отырып, ауысым кезеңінің халықтар тілінің қосылу жолындағы лексика-семантикалық және құрылымдық-типологиялық ерекшеліктерін тапқыза алады.

Латын графикасына көшу арқылы қазақ пен орыс тілдер арасындағы қарым-қатынастыққа жаңаша қабылдау көзқарастары ендіріледі. Болашақта мұндай көзқарас қазақ тілінің мемлекеттік тіл ретіндегі дәрежесін нығайта түседі. Орыс тілінің Қазақстанда тиісті тарихи-мәдени түбірі орын алғандығына байланысты, ұлтаралық қарым-қатынас тілі болып тұрса да, қазақ тілінің бұндай жағдайда өзіндік рөлі арта түсетіндігі сөзсіз. Сондықтан қазақ халқының кирилл мен латын графикасымен жазылған мәдени бай мұраларын сақтауға мүмкіндік туады.

Қазіргі қарқынды тәжірибенің ықпалы бойынша әлемдік ақпараттық кеңістікке енуіміз халықаралық әлем тілдерін меңгеруімен латын графикасына көшуімен байланысты.

Қазақ тілінде электрондық поштаны қолдану Web-сайт пен Internet-пен қызметі әлем мен бүкіл жер шарындағы өзіміздің отандас халқымызға отанымыз Қазақстандағы барлық қоғамдық өмірдің, тіліміз бен мәдени байлығымызды жеткізуге мүмкіншілік туады. Сонымен қатар біз әлемдік қауымдастықтарының бүкіл жетістіктерімен ана тілімізде таныса аламыз.

Қазақстанның біркелкілік ақпараттық кеңістікке жетудің интеграциялық үрдісі алға қарқынды жүре бастайды.

Зерттеудің ғылыми жаңалығы – аталмыш зерттеуде ең алғашқы рет мемлекеттік тіліміздің әрі қарай дамуына үлкен үлес қосатын, әлеуметтік-саяси маңызы бар, VI-XIV ғасырлар кезеңінің тілдік қазына болып саналатын әдеби мұралар мәтіндерінің тілін қайта қарастырып, зерттеуге бетбұрыс. Тілді оқыту мен меңгертудің әлемдік тәжірибесі негізінде қазақ халқының ұлттық нақышын бекітумен қатар, қазақ тілінің тиімді меңгеру мәселелерін шешуге ықпалын тигізетін қазақ әдеби мұралар жазуының қағидаларын ұсынуында жатыр.

Халық шығармашылығының асыл үлгілері мен жазбасы қазақтардың ұлттық саналарына орыс мәдениеті мен тілінің әсері мен ықпалынан айырылуына септігін тигізіп, Қазақстанда тұрып жатқан басқа ұлт өкілдерінің қазақ тілінің мемлекеттік тіл ретіндегі жетекшілік рөлін мойындауға бағыт береді.

Аталмыш зерттеуде алғашқы рет, аз зерттелген әдеби мұралық мәтіндер материалдарының, тілдің әрі қарай дамуының әлеуметтік-саяси мәні бар, жан-жақты талдауы берілді. Қазіргі XXI ғасыр ақпараттық технология ғасыры болуына байланысты қазақ тілін алыс шет елдерінің (Англия, Германия, Әзірбайжан, Ресей) өкілдерінің жетік меңгергеннің үлгілері бар, сонымен бірге әдеби мұраларды зерттеу арқылы жаңаша тұрғыдан тілді меңгерудің әдістері қолданылып, қазақ тілін сапалы білу мәселесі шешімін табады.

Көптеген жылдар бойы тілге оқытуды жақсарту мәселесі Г.А. Китайгородская, И.А. Зимняя, Д.И. Изаренков және тағы басқа ғалымдардың зерттеулерінде көрініс тапты.

Қазіргі таңда тіл білімінде әртүрлі тілдерді салғастырмалы зерттеуге қызығушылық артып келеді (В.Д. Аракин, З.К. Ахметжанова, Б.Х. Хасанов, Э.Д. Сулейменова, И.С. Мұратбаева, М.А. Сыздықова, А.К. Мырзашева, Р.Д. Ашимбетова, Т.Жарасова және т.б.).

Алға қойылған тақырыпты ашуға бағытталған жұмыстар бойынша мемлекеттік тіл жаңа кәсіби білімдерді меңгеріп алудың құралы ретінде болуы тиіс.

Мемлекеттік тілдің концептуалдық тұжырымдамаларын «үш тұғырлы тіл» тұрғысынан зерттей келе, мемлекеттік тілді әрі қарай меңгерудің тиімді жолдары анықталады. Әртүрлі жүйедегі қазақ, орыс, ағылшын тілдерінің ұқсастық пен айырмашылықтарын табуға бағытталған салғастырмалы талдауы – мемлекеттік тілдің

тиісті орын алатындай, тілдердің бір-біріне функциональдық қатыстығын нақты белгілеу арқылы оңтайлы тілдік кеңістік жасауға мүмкіндік туғызады. Әлем тәжірибесін ала отырып, Қазақстан Республикасының барлық тұрғындары мемлекеттік тілді тиімді меңгеріп алатындай, «Үш тұғырлы тілдің» мәдени жобасына негізделген жаңа әдістемелік үлгісі құрастырылатындығы рас.

Ұсынылып отырған тілдераралық салғастыру әдістемесі мен мемлекеттік тілді меңгеру мәселесін кешенді зерттеуі – қазақ тілінің мемлекеттік дәрежесін толық игеруге мүмкіндік жасайтындай оны кең түрде қолдануын қамтамасыз етеді.

Зерттеу барысында жоғарғы оқу орындары бағдарламаларына тілдік қоршау негізінде оқу үрдісіне ендірілген мемлекеттік тілді оқытудың жаңа әдістемесі тілді тиімді меңгеруге ықпалын тигізіп, қарым-қатынас жасауға керекті тілдің грамматикалық жүйесін жақсы меңгеріп алуға мүмкіншілік береді.

Аталмыш зерттеуде негізгі мен аударма тілдер арасындағы бірізділік пен айырмашылықтарды белгілеу негізінде, әр тілдің нормалық, коммуникативтік жүйесі меңгеріле отырып, жаңаша тұрғыдан студенттік ұжымның тілдік жағдаятына терең талдау жасалынды.

Зерттеудің теориялық маңызына келетін болсақ, алға қойылып отырған еңбектің теориялық маңыздылығы тиісті жағдайларды меңгеру арқылы оқытуда қазіргі әдістерді қолдану негізінде мемлекеттік тілге оқыту үрдісін кешенді, концептуалдық тұрғыдан құрастыруды талап етуінде жатыр.

Зерттеудің практикалық маңызы оқытуға қажеттілігі бар тиісті оқу материалдары мен техникалық құралдармен қамтамасыз етілген жоғарғы оқу орындарының студенттерін мемлекеттік тілге оқытудың әдістемелік жүйесін құрастыруында жатыр.

Тәжірибелік керектігі – VI-XIV ғасырлар кезеңдегі әдеби мұраларды зерттеу арқылы мемлекеттік тілге оқыту үрдісінде орын алған практикалық мәселелерді шешуге бағытталған ұсыныстар мен нұсқаулықтардың ықпал етуімен анықтауға болады.

Жоғарғы оқу орны үрдісінің бағдарламасына ендірілген мемлекеттік тілге оқытудың жаңаша технологиялары арқылы, оларды қоғам мен этноспен байланыстыра отырып, кешенді түрде басқа да тілдерді меңгеруге мүмкіндік туады.

Этномәдени ақпараттар жүйесін жеткізуге негізделген тіл әлеуметтік қарым-қатынас шеңберіндегі мемлекеттік тіл мәселесі

шешімін тапқан этномәдени тұлғаның қалыптасуына ықпалын тигізеді.

Кең түрде, болашақ мамандардың мемлекеттік тілді тиімді меңгеріп алуы – ел экономикасының дамуына, басқа мемлекеттермен достық қарым-қатынас жасауға елеулі ықпалын тигізеді.

Ғылыми-теоретикалық тұрғыдан мәліметтерді жан-жақты, кешенді түрде қарастырып, талдау арқылы келесі қағидаларды сақтағанда ғана орындалады:

- біріншіден, әдеби шығармашылықтың үлгілеріне жататын VI-XIV ғасырлар кезеңінің мәтіндеріне хронологиялық талдау өткізу;

- әлемдік тәжірибені меңгеру негізінде Қазақ еліне тән ерекшеліктерді меңгеру арқылы өзіндік жеке әдістемелік қалпын құрастыруымыз тиіс.

VI-XIV ғасыр көне дәуірінің мәтіндік материалдарын жинастыруға байланысты қаржылық шығындарын теоретикалық тұрғыдан негіздеу үшін, беделді экономистер мен қаржыгерлер қатарына арнайы сараптамашылар комиссиясын құру арқылы жасау.

Еліміздің қазіргі экономикалық пен әлеуметтік жағдайында, әсіресе, солтүстік аймақтарының кейбір тұрғындарына мемлекеттік тілді жетік білмегендіктен, тілді сапалы түрде тиімді меңгеру мәселесі туындайды.

Қазіргі білім беру болмысының мемлекеттік тілді тиімді сапалы меңгерту жүйесі ең өзекті, шешімін іздестіретін мәселелер қатарына жатады. Тұлғаның тілдік қатынас пен өзін-өзі оқытуды талап ететін негізі бойынша мемлекеттік тілді сапалы меңгерту үшін, қарқынды әдістемесін шығаруда, концептуалдық тұрғыдан жаңаша теориялық нұсқаулықтар қажет. Мемлекеттік тілге оқытудың қазіргі талаптары бойынша жаңаша технологияларды ендіру арқылы тиімділігін арттыру мақсатында тиісті әдіс-тәсілдерді құрастырудың қажеттілігі – бұл еңбек зерттеуінің өзектілігін анықтайды.

«Тәуелсіз Қазақстанның мемлекеттік тіл саясатына «үш тұғырлы тіл» тұрғысынан жаңаша көзқарас» атты жоба мақсатына жетуі зерттеудің негізгі әдістерін оқытуда дәстүрлі салыстырмалы-салғастырмалы әдістерді кеңейтіп, сонымен қатар, басқа да әдіс-тәсілдерді қолдануға бағыт қоюы арқылы іске асады.

Қоғамдық өмірдің қарқынды даму жағдайында тілге оқытудың әмбебаптық формасы өзгеріске ұшырауы туындайды.

Қазіргі тәжірибе бойынша ұсынылып отырған зерттеудің орындалуы – дәстүрлі мен инновациялық технологияларды мемлекеттік тілді меңгертуде ұтымды ұштастыра білуінде жатыр.

Ғылыми ізденісті тиімде түрде іске асыру мақсатымен және де сыни межелер болып қалған жағдайда, зерттеу жоғары кәсіби шетел мен отандастық ғалымдармен талдауы жоспарланып, ғылыми конференциялар өткізіледі, тәуелсіз сарапшылармен сараптама жүргізу үшін БАҚ талқылауына аталмыш зерттеудің кейбір жақтары ұсынылады.

Нәтижесінде, тақырып көлеміндегі ізденіс – қазіргі тілді сапалы игеруде тарихи мұраларға бетбұрыс ұстанымын көздейді. «Үш тұғырлы тіл» тұрғысынан тілді үйретуде жаңа технологияларды ендіру арқылы Қазақстан Республикасының мемлекеттік тіл саясаты концепциясын жүзеге асыруға бұл ғылыми ізденіс VI-XIV ғасырлар кезеңіндегі тілдік материалдарын зерттеуі бойынша өзіндік үлесін қосатындығы сөзсіз.

«Әдеби мұра – тілдік қазына» деген ұстаным бойынша зерттеу материалдары үш тілділік білім беру бағдарлама шеңберінде тілдерді меңгеру ісіне баға жетпес көмек көрсетіп, салғастырмалы түрде: қазақ, орыс және ағылшын тілдерінің мәнерлікке бай, сипаттау мүмкіншіліктерін табуға, сонымен қатар, республикамыздың: қазақ, орыс және ағылшын – үш тілде сөйлеу мәдениетін жоғарлатуға, қазақ тілінен орыс, ағылшын тілдеріне аударылатын құнды иллюстративтік мәтін материалдарын береді. Келешекте тиісті нәтижелерге жету үшін зерттеу шеңберінде үш тілде оқу-әдістемелік құралын, хрестоматия мен электрондық оқулықты баспаға жария етуге мүмкіншілік туады. Танымдық мәні бар, жинақ шығару жұмысы – теория мен тәжірибе жүзіндегі тарихи-салыстырмалы, лексика графикалық түрде аяқталған үлкен ғылыми еңбек болып саналады.

Сайып келгенде, мұра болып есептеленетін VI-XIV ғасырлар кезеңінің, соның ішінде көне түркі жазбалар мәтіндерінің, тарихи тілдік құрылымдарын талдау арқылы қоғамдық мәселелерді қарастыруға арналғандығын біле тұра, әр түрлі типтік тілдерді меңгеру ісінде ғылыми-танымдық қызығушылықтарды арттыруымен де құндылығы бар.

Алдағы уақытта бұл зерттеу бойынша істелінетін жұмыстар Қазақстан Республикасының мемлекеттік тіл саясаты қағидасын жүзеге асыруға және азаматтық отансүйгіштік қасиеттерін қалыптастыруға тиісті үлесін қосады. Сөйтіп, бүгінгі таңда түркі

әлемінде тілдік қазына ретіндегі әдеби мұраларды зерттеу ісі жаңа сатыға көтерілгендігін байқаймыз.

ӘДЕБИЕТТЕР

Сүйіншәлиев Х. Қазақ әдебиетінің тарихы. Оқулық. - Алматы, «Санат», 1997 ж.-928 бет.

Қалиұлы Б. Тіл білімінің жаңа бағыттары: концепт, прагматика, дискурс, мәтін (Мақалалар жинағы) Байыңқол Қалиұлы. - Алматы: Мемлекеттік тілді дамыту институты, 2012. - 246 бет.

Тюпа В.И. Введение в сравнительную нарратологию. Intrada, 2016 г., 148 стр.

Старикова Н.Н. Литературоведение и критика Центральной и Юго-Восточной Европы конца XX – начала XXI века. - М.: Институт славяноведения РАН, 2011. - 232.

Тамарченко Н.Д., Тюпа В.И., Бройтман С.Н. Теория литературы В двух томах. Теория художественного дискурса Теоретическая поэтика. – М.:Academia, 2014.

Аракин В.Д. Очерки по истории английского языка. –М.: Физматлит, 2007. - 146 с.

Ахметжанова З.Қ. Қазақ тіліндегі посессивті конструкциясы. – Алматы, 2010.- 170 с.

ПОЭТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ДРЕВНИХ ТЮРКОВ: ПАМЯТНИК В ЧЕСТЬ КЮЛЬ-ТЕГИНУ

Каиржанов Абай Каиржанович*

The poetic heritage of the Ancient Turks: a monument in honor of Kul-tegin

АБСТРАКТ

In this article, we analyze the experience of studying the Ancient Turkic monument in honor of Kul-tegin as a poetic creation of the Ancient Turkic writer Yollug-tegin. By composition, structure and content, this writings is identical to the most ancient epic creations of the Turkic peoples. The epoch

* Доктор филологических наук, профессор, Евразийский национальный университет имени Л.Н.Гумилева

of Turkic state's troubles in its past and present was transferred in a concise poetic form.

KEY WORDS: Runic writing, balbal, Tengrism, Umai, totem.

Кюль-тегин жил в конце VII - первой половине VIII веков во времена великой «замятни», то есть в эпоху борьбы за целостность тюркской империи. Он был одним из сыновей Куллуга, принявшего титул Эльтериш-кагана, боровшегося за сохранение и усиления целостности Восточного тюркского каганата не только с табгачами, но и внутри страны, с теми, кто пытался отложиться от тюркской империи. Кюль-тегин стал известен благодаря текстам, сохранившимся в Малой и Большой надписях на каменной стеле под названием орхонские памятники письменности.

Приступим к анализу этого памятника письменности. Чтение *kül* оправдывается своей прозрачной этимологией: *kü* 'слава' + *l* - аффикс, образующий имена прилагательные, > *kül* 'славный'; ср. киргиз. *kaqa baš-ıl* 'черноголовый' [Юдахин 1965: 121]; *tegin-tigin* – титул младших членов династийного рода Ашина, 'принц' < синокок, *tek-in* 'virtue + man' [Кызласов 1965: 38-49].

Памятник в честь Кюль-тегину (685 – 27 февраля 731 года, тризна состоялась 1 ноября 731 г.) – первая Кошо-Цайдамская эпитафия – тюрко-китайская двуязычная надпись, иссеченная на мраморной стеле в 732 г. Открыта Н.М. Ядринцевым в 1889 году.

Издание текста этого памятника, транскрипцию и новый русский перевод выполнил С.Е. Малов [Малов 1951]; издание текста, транскрипция, перевод на турецкий язык осуществлены Х. Оркуном [Orkun 1936, I: 22-55]; археологические разыскание проводил Л. Йисл [Jisl 1960, ses.1]; транскрипцию и английский перевод выполнил Т. Текин [Tekin 1968: 231-248, 261-273]; издание текста, транскрипция, перевод на казахский язык выполнил Г. Айдаров [Айдаров 1990:44-71].

Новое издание этого памятника, современную версию транскрипции и перевода на казахский и русский языки осуществлены М. Жолдасбековым и К. Сарткожаулы [Жолдасбеков, Сарткожа 2006:117-204]. Кроме того, русский текст этого памятника письменности подвергался неоднократной юстировке: А. Плитченко [Плитченко 1960], И.В. Стеблевой [Стеблева 1965], А.К. Каиржановым [Каиржанов 2018].

*

Доктор филологических наук, профессор ЕНУ имени Л.Н.Гумилева, Kairzhanov@list.ru

Стела выполнена из голубого мраморного камня. На ее верхней дугообразной части изображена сцена трех дерущихся драконов. В верхнем треугольнике первой боковой части стелы изображен сайгак как тотем Кюль-тегина. Ниже треугольника, лицевая часть и 6 краев иссечены 68 строками надписи. На обратной стороне стелы высечен китайский текст соболезнования. На этом же боку имеются 2 строки тюркской надписи. Тексты и руны тюркской надписи высечены красиво, выразительно и одинаковым размером 2x1,5 – 2 см глубиной 0,4 – 0,5 см. На левом боку каменной черепахи имеются четыре строки плохо сохранившейся тюркской

надписи. В 1965 году верхняя часть памятника сильно пострадала от удара молнии.

Первый опыт дешифровки этого памятника письменности принадлежит В. Томсену [Thomsen 1912: 181-227]. Так, 25 ноября 1893 года он нашел ключ к чтению орхонских памятников письменности: вначале он дешифровал только одно слово — Tängri (Тенгри - Бог), а затем qaγan (каган), türk (тюрк). О своем открытии он доложил 15 декабря 1893 года конференции Датской Академии наук. 19 января 1894 года В.В. Радлов [Radloff 1897], используя ключ В. Томсена, представил Санкт-Петербургской Академии наук свой опыт перевода древнетюркских рунических памятников письменности, в том числе посвященных Кюль-тегину, датированный 731 годом н.э.

По мнению археолога Л. Йисла, стела находилась в павильоне, крытом черепицей, стены его также были оштукатурены и побелены. Мощеная дорога идет от павильона к храму, по бокам ее стояли статуи знатных вельмож и слуг в натуральную величину, составляя как бы почетную стражу. Храм в плане квадратный. Его белые стены были украшены красными разводами; крыша черепичная, окаймленная перламутром; на стенах терракотовые маски драконов. Внутри храма находился жертвенник с очагом и мраморные статуи Кюль-тегина и его супруги. Л. Йислу удалось найти голову статуи Кюль-тегина. Она выполнена реалистически: безбородое лицо с монголоидными чертами – скуластость, веко, низкий прямой нос и косой разрез глаз указывают на расовую принадлежность рода Ашина. На голове надет венеч с пятью зубцами, на котором изображен орел. Лицо Кюль-тегина проникнуто сосредоточенным безмятежным спокойствием. От головы статуи жены Кюль-тегина остался только фрагмент с подчеркнутыми монголоидными чертами. Крепко сжатые губы

характеризуют ее как особу энергичную и волевою. К комплексу-храму тянется цепь балбалов («каменных баб») на целых три километра от цайдамских соленых озер. До нашего времени уцелело 169 балбалов, но, по-видимому, их было намного больше.

Первая небезуспешная попытка перевода рунических текстов на современный казахский язык была проведена Г. Айдаровым в 1971 году, переводы которого являются строго научными. М. Жолдасбеков в книге «Живой источник», изданный в 1986 году, сделал поэтическое переложение многих рунических текстов на современный казахский язык. Так, в первом приближении к казахскому читателю древние строки «Памятника в честь Кюльтегину» и другие, не менее значимые («Памятник в честь Могилян-хана (Бильге кагана)», «Памятник Тоньюкука» и др.), задышали живой жизнью битв и страстей, радостью и горем, народным бытием давно отошедшей эпохи.

«Памятник в честь Кюльтегину» поражает читателя не только особенностью развития событий и не только четкой композицией, но скорее всего психологической направленностью произведения в целом. Это ратное повествование, в нем есть эпизоды военных хождений, есть экскурсии в прошлое, своеобразные летописные свидетельства, плачи, описания битв, героизация исторических персонажей. И эта психологическая направленность обеспечивалась особенностью структуры текста, анализ которого демонстрирует нам, прежде всего, глубину образного, поэтического мышления древних тюрков. Эта особенность структуры текстов была плодом творческого заимствования, например, из разных тюркских источников фольклорного характера и, возможно, из византийских исторических хронографов. Автор «Памятника в честь Кюльтегина» свидетельствует о глубоких культурных и дипломатических связях тюрков с культурой Римейской державы («Пурум»).

Ср., например: *«зрячие (буквально - видящие) глаза, словно не видят (ослепли),// мой познающий разум затмился»; «врагов он принудил к миру,// имевших колени, он заставил преклонить колени, а имевших головы заставил их склонить»; «тюркский народ дал ослабеть своим ногам // и был готов оробеть, дрогнуть»* и другие.

Эти строки из «Памятника в честь Кюльтегину» принадлежат выдающемуся тюркскому писателю Йоллугтегину.

Йоллугтегин верно указывает на главное бедствие своей эпохи – отсутствие объединения «бегов», их взаимную вражду,

возникающую, как считает он, из-за корыстных интересов. Ср.: *«Дав себя прельстить их сладкой речью и роскошными драгоценностями, ты, о тюркский народ, погиб в большом количестве»*. Но эти корыстные интересы, как считали тюрки, определялись влиянием божественных сил Тенгри и Умай. Ср., следующее утверждение: *«Народ тогуз-огузов, мой собственный народ, стал нам врагом, так как Тенгри и Умай пришли в смятение (то есть наступила «великая замятня»)»*.

Бесконечные междоусобные войны истощали силы государства. Мудрые представители династийного рода Ашина и мудрые советники из рода Ашидэ понимали это, поэтому иногда конфликты разрешались «малой кровью»: чтобы сохранить тюркский народ, предводитель того или иного племенного союза сражался с вождем другого племени в личном единоборстве; народ (*kara bodun*) принимал подданство победившего Героя. Именно в этом, по-видимому, заключался великий гуманизм тюркского вечного Эля.

«Памятник в честь Кюль-тегину» обращает на себя внимание развитой системой образного отображения действительности. Для понимания, например, символической образности этого памятника письменности необходимо обратить внимание на особые исторические и идеологические факторы данной эпохи.

В Восточном Тюркском каганате официальной религией было тенгрианство, которое для древних тюрков отражалось в поклонении Тенгри и Умай. Тенгри является не персонифицированным божеством мужского начала. Отметим, что вместо Тенгри в определенных случаях использовался эвфемизм *siqin* (тотем), чтобы имя бога не произносить всуе. Этот эвфемизм использовался при жертвоприношениях. Ведь *siqin* обозначает производителя, символизирующего зачатие жизни. Именно Тенгри оплодотворяет живительной влагой лоно бурое Умай. Мы думаем, что это верование было воспринято тюрками через хуннское посредство от некоторых сакских индоарийских народов. Вот как свидетельствует об этом Геродот: *«Из богов чтят только Солнце (Тенгри), которому приносят в жертву лошадей»*. Далее Геродот подчеркивает значение такого жертвоприношения: *«Смысл жертвы этой тот, что быстрейшему из всех богов подобает быстрейшее животное»* [Геродот 2003: 45]. Отголоски древнейших пластов сакральности ощущаются и в тенгрианстве. Жертва понимается как священнодействие, которое обозначало нечто другое, и

осмысливалось под ней в позднейшие времена как приношение божеству, чтобы умиротворить его и приобрести благорасположение по отношению к себе самому. Это был акт общественного праздника, соединения верующих с их божеством. Самой древней была жертва животного, мясо и кровь которого поедались вместе - богом и верующими. Каждый участник получал свою долю в трапезе. Такая жертвенная трапеза прямо выражала, что бог и верующие составляют одну общину, один племенной союз (Эль), и тем самым определялись все другие отношения внутри общества. Кто разделил хотя бы кусочек пищи с кем-либо или выпил глоток жертвенной крови, тому нечего его бояться как врага, тот уверен в его защите и помощи, но только на определенный период времени, пока съеденное еще переваривается в желудке [Фрейд 1997]. Такая трапеза нуждается в повторении, чтобы укрепить связи и отношения внутри Эля.

Итак, Тенгри распоряжается судьбами человека, народа и государства, Умай – богиня, олицетворяющая женское, земное начало и плодородие. Она покровительствует воинам и супруге кагана, которая обликом подобна Умай.

Культ неба (Тенгри) в языческие времена, по-видимому, был явлением повсеместным. Известно также, что различные монархические династии стремились возводить свое происхождение от Неба или Солнца. Например, сыновьями Неба были китайские императоры, сыновьями Солнца считались египетские фараоны, индийские раджи, японские микадо, короли инков в Перу, внуками Дажьбога (Солнца) были киевские князья.

История тюркских каганатов мыслились генеалогически как история правящей династии Ашина. Йоллуг-тегин, перечисляя многих каганов и тегинов, тоже обращал преимущественное внимание на их генеалогические связи. Кроме того, сам тюркский народ был потомком Тенгри и Умай. От их супружеского союза родилось человечество: *«Когда наверху было сотворено голубое Небо (Тенгри) и внизу бурая Земля (Умай), меж ними обоими были рождены сыны человеческие».*

Наблюдения над этими теологическими представлениями о «деятельности» Тенгри и Умай, мифологическими и генеалогическими связями позволяют сделать следующий опыт. На основании древнетюркских надписей можно составить генеалогическую таблицу первых каганов тюркских каганатов древнейшей эпохи с указанием даты жизни и смерти каждого из них.

В древнетюркских рунических памятниках письменности VII-X вв. вслед за Тенгри и Умай силы природы как бы взаимодействуют с героями. Сами герои в эпических ситуациях действуют как звери: древнетюркские воины и их предводители приобретают силу и ярость волков, а враги тюркского Эля уподобляются трусливым овцам. Ср.: *«Услышав весть о замысле отца, / от гор и городов приходит семь десятков. / И Тенгри даровал им силу волка, / а их враги подобны овцам были»*. Даже образ смерти изображается символическим сочетанием: улетающей птицей, которая являлась анималистическим средством, при помощи которого отделялась душа от брэнного тела человека. Ср.: *«И вот скончался Кюль-тегин, / душа меньшого брата отлетела, / я горевал о нем, и скорбь моя была безмерна»*.

Необходимо отметить, что «Волк» (Бори) является тотемом племени Ашина, который в виде золотой главы Бори считался предметом особого обожания и поклонения тюркского Эля. Люди, носящие имя тотема, считали себя кровными родственниками, потомками общего предка. Таким образом, укреплялась общим долгом и обязанностями прочная связь внутри общества. Итак, тотемизм не был изжит полностью, так как он превратился в рудимент сакральности в структуре тенгрианства. Кроме того, он имел большое значение в социальной системе тюрков: с религиозной стороны он выражается в почитании и заповедности между членами социума и их тотемом, с социальной стороны – в жестких обязательствах членов клана Ашина друг к другу, ярко выраженных в удельно-лествичной системе передачи верховной власти в каганате. Такие же требования предъявлялись к тем племенам, которые вошли в состав империи тюрков.

К сожалению, мы не можем проследить в полной мере, каким видоизменениям подверглись символические образы в древнетюркских рунах. Мы видим их в так называемом синхронном состоянии. Это состояние отражает значительную зависимость этих символов от мифологического мирозерцания в условиях язычества, племенного строя, военной демократии. Однако в этом синхронном «срезе» мы наблюдаем значительную универсальность в поэтическом применении данных символов и их сочетаний в определенном контексте предложения. Такое применение сближает древнетюркские образы, прежде всего, с византийскими, древнерусскими и китайскими системами образов, так как тюркские каганаты имели тесные дипломатические, торговые и иные культурные отношения и связи

со многими странами средневековья: Китай, государства Центральной Азии, Византия, Хазарский каганат и Киевская Русь. Об этом свидетельствует автор «Памятника в честь Кюль-тегину».

Еще одной особенностью этого памятника письменности является меньшая его беллетристическая эпичность, в нем нет развитого сюжета в современном смысле этого слова, очень ограничена «личная тема», хотя авторское отношение к изображаемым явлениям ощущается весьма сильно. Сохраняя некоторые особенности жанра кратких эпических песен (сюжетная ограниченность, метафорическая и символическая насыщенность), «Памятник в честь Кюль-тегину» приближается к «песням о подвигах» как жанру развитого средневековья VI-XII вв.

Однако оригинальность памятника определяется его важными древнетюркскими особенностями. В нем, по сравнению с аналогичными произведениями других народов, не выражены религиозные мотивы борьбы сынов Тенгри и Умай с другими народами-язычниками. Тюрки как сыновья Тенгри и борются за сохранение своей государственности – это главная их задача, то есть выдвигается мотив борьбы за землю тюркскую против табгачей (ассимилированного китайцами тюркского племени), которые, если не силой, то обманом и лестью, и щедрыми подарками пытались овладеть тюркским Элем. Поэтому «Памятник в честь Кюль-тегина» в наибольшей мере связан с действительностью, он повествует о Героях, непосредственно известных Йоллуг-тегину. Он обращался к своим современникам и своим потомкам, и это, с одной стороны, ограничивало его эпическую фантазию (в отношении сюжета, но не образов героев). С другой стороны, именно оценки событий своего времени открыли перед Йоллуг-тегином широкую возможность их сопоставления с прошедшей эпохой, деятели которой были кровными предками его героев.

Кроме того, возникала великолепная ситуация эпического сопоставления времени великих предков-каганов с частью их – измельчавшим народом, который, по мнению Йоллуг-тегина, из-за корысти отдал себя в руки табгачам и начал забывать свое имя, принимая китайские имена. Таким образом, подобное отношение к своей эпохе раздробленности (вражда между племенами, возглавляемые «бегами») заставляет автора проявить неоднозначное отношение к событиям, а вместе с этим и решать

весьма сложную для героической поэзии задачу одновременного прославления и осуждения его героев.

Основой для такого рода изобразительности является патриотический порыв автора как протест против племенной раздробленности «бегов» этой эпохи. Ср., например, слова Бильге Тоньюкука, подвергнутые нами юстировке:

Tün udimatı, / Küntüz olurmatı, / Qizil qanım tökäti, Qara tärim jügürti,/

Isig küçig bärtun ök, / Bän özüm uzun jälmäg / Jämä ittim oq.

И ночью, не смыкая глаз,/ И днем, не ведая покоя,/ Кровь красную и черный пот[за Эль] я проливал./ Все силы свои, народу отдавая,/ Летучие войска я так же посылал.

Мы понимаем, что такие идеи великого мыслителя, выраженные с большой поэтической силой, не могли преодолеть законы развития своего времени, существовавшие как в тюркских каганатах, так и в других странах Средневековья. Но важно именно то, что такие идеи были высказаны в трудных социально-политических условиях, когда внутренние войны ослабляли мощь империи, и возникала угроза для иноземного вторжения, порабощения и утраты независимости. Героическая идеализация действительности сочеталась в «Памятнике в честь Кюль-тегину» с критическим отношением к ней же. Последнее обстоятельство не только обеспечило своеобразие данного памятника письменности в героической эпохе Средневековья, но и в зачаточном состоянии обозначило одну из особенностей тюркской культуры в ее дальнейшем развитии, а именно – ее гражданственность.

Кроме того, обращает внимание заключительная часть Большой надписи о Кюль-тегине: *«Время распределяет небо, сыны человеческие родились, чтобы все потом умереть»*. Эта сентенция была знакома писателям последующего поколения. Так, Юсуф Баласагуни произносит: *«Что жизнь и что смерть, если вдуматься строго.- / Откуда иду я, куда мне дорога?/ Зачем я рожден, если смерть мне дана?/ Зачем я был весел – Мне скорбь суждена!/ Что в мире страшнее, чем жизни кончина?/ Но все, кто рожден, умирают едино»* [Баласагуни 1983].

Итак, великой мудростью и прозорливостью веет из текста Кюль-тегина. Он обращается к современникам и потомкам, к народу (кара бодун) с призывом хранить единство, избегать междоусобиц, оберегать удельно-лествичную систему государства. А Юсуф Баласагуни пишет, что только знание и правильное управление позволяет государство сделать прочным,

чтобы в этом государстве царили закон и дисциплина, мораль и здоровый образ жизни, и только в этом случае, мы приумножим и сохраним страну от раздора и сделаем ее сильным, а людей счастливыми.

ЛИТЕРАТУРА

Thomsen W. Dr. M.A. Stein s. manuscripts in Turkish «Runic» Script from Miran and Tun-Huang // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. London, 1912. January, p.181-227.

Radloff W. Die altturkischen Inschriften der Mongolei. Neue Folge. St.-Pb., 1897.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования. М.-Л., 1951.

Orkun Huseyin Namik. Eski Turk yazitlari. I-IV, Istanbul, 1936-1941. . – PP.22-55.

Jisl L. Vyzkum kulteginova pamatniku v Mongolske Lidove republice // Archeologiske rozhledy. Roc. XII. 1960. Ses.1.

Tekin T.A. Grammar of Orkhon Turcic. Indiana Univirsity Publications. The Hague, 1968. – PP.231-248,261-273.

Кызласов Л.Р. О датировке памятников енисейской письменности // Советская археология. М., 1965, №3. – С.38-49.

Айдаров Г. Тексты орхонских памятников (на казах. языке). Алматы, 1990. – С.44-71.

Жолдасбеков М., Сарткожа К. Атлас Орхонских памятников. – Русск. перевод Н.Г.Шаймердиновой, Астана, 2006. – 360с.

Плитченко А. Каменные книги // Сибирские огни, №12, 1960.

Стеблева И.В. Поэзия тюрков VI-VIII веков. М., 1965.

Каиржанов Абай. Древнетюркский памятник в честь Кюльтегина: ритмический перевод // Международный литературный альманах: «Рукопись». – Ростов-на-Дону, 2018. – С.120-131.

Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. М., (1940) 1965. – С.121.

Геродот. Страна скифов. – Алматы: Кочевники, 2003. – С.45.

Баласагунский Юсуф. Благодатное знание. – Изд. подготовил С.Н. Иванов. – Москва: Наука, 1983. – 560с. См.: афоризмы Юсуфа Баласагуни / wikipedia.org.ru

Фрейд Зигмунд. Тотем и табу. – Москва, 1997. – 447с.

ГЛУБОКИЕ КОРНИ РАЗВИТИЯ ЛИТЕРАТУР

Касимов Усман *

ABSTRACT

This article deals with interrelation between Uzbek and Kazakh literature. National and international problems are discussed in this article.

KEY WORDS: National, interrelation, Uzbek, Kazakh, literature.

Международная конференция проходит в 2018 году. Этот год по инициативе нашего Президента Ш.М.Мирзияева объявлен «годом Узбекистана в Казахстане». Открывается новая страница истории. Взаимосвязи наших литератур имеют глубокие корни. В этом контексте особое место занимает влияние творчества великого поэта-мыслителя Алишера Навои, который создал бессмертные образцы художественной культуры, имеющие общечеловеческое значение.

Навои считал, что главная задача литературы- утверждение прекрасного, воспевание человека и борьба против социального зла. Художественное слово должно обличать пошлости, отстаивая при этом духовное превосходство, лучшие качества и мечты народа, должно, как солнце, дарить людям свет и счастье. Художественное слово могуче, если оно выражает правду:

Коль слово жаром истины горит,

Оно и камень в воду превратит [Алишер, 2014].

В эпоху Навои борьба за узбекский язык имела особое значение. Поэт понимал, что язык является одним из важных средств развития культуры и приобщения народа к свету и знаниям. С этой грандиозной задачей поэт блестяще справился, создав свои монументальные произведения, сохраняя при этом глубокое уважение к языкам других народов, в частности к персидскому, которым он в ов ершенстве владел. Завершая свою поэму, Навои с гордостью писал:

Я – не Хосров, не мудрый Низами,

Не вождь поэтов нынешних – Джами...

Но тюрки всех племен, любой страны,

Все тюрки мной одним покорены. [Маллаев, 1976:385]

Заслуживает внимания, в свое время Бабур искренно и высоко отзываясь о Навои. «Алишербек был человеком незаурядным. С

* доцент Джизакского ГПИ

тех пор, как на тюркском языке сочиняют стихи, никто другой не сочинил так много и так хорошо». С восхищением перечислив основные произведения Навои, Бабур продолжает свои мысли: «Неизвестно, существовал ли когданибудь другой такой великий наставник и покровитель представителей науки и искусства, как Алишербек» [Бабур, 1960: 43.]

Подлинная народность его творчества, высокое художественное мастерство обусловили бессмертие Навои и его всемирное значение.

Иди, мое творение, в народ,
Пусть он в тебе святыню обретет.
Да будут стихи мои всем нужны,
Да будут с ними семь небес дружны,
Да будет их друзьями полон свет... [Захидов, 1977:64]

Поэтическим наследием и мастерством Навои оказывал огромное влияние на протяжении нескольких столетий на развитие художественной культуры не только узбекского, но и других народов. Характерным является то, что все основоположники новых литератур тюркских народов – узбекской и казахской, азербайджанской, туркменской, татарской, каракалпакской и других, – считали его одним из своих великих учителей. С благодарностью писал поэт казахского народа Абай:

Шамси, Саади, Физули,
Хафиз, Навои, Сайхали,
Фирдоуси – молодому поэту,
Великие, вы помогли

С такой же признательностью говорят о бессмертном Навои выдающийся поэт Физули, Кишвари, М.Ф. Ахундов и С. Вургун, Махтумкули и Зелили, Абдулла Тукай, Бердах и И.Юсупов, не говоря уже о целой плеяде замечательных представителей узбекской литературы. Несомненно, творчество Навои является неиссякаемым источником и образцом высокого мастерства для многих поэтов. Профессор Х.Болтабоев отметил: более 40 поэтов Турции написали «назира-татаббу» (творческое подражание) на газели из одного дивана Навои [Болтабоев, 2011:2].

Как и другие бессмертные деятели культуры прошлого, выдержав суровые испытания веков, Навои дошел и до нас. Герой Узбекистана Эркин Вахидов восхищением выражает эту историческую правду:

И словно океан- в величии своем-
Высокого всегда исполненная света.

Из глубины веков возникнув кораблем,
Пяти материков коснулся дух поэта...

Великий Алишер из глубины веков
В грядущие века уходит от причала. [Пер. Н.Панченко, 1980:
167.]

Творчество Навои проникнуто высокими идеями гуманизма, народолюбия и патриотизма. Он возвеличил дружбу и сотрудничество между народами независимо от того, где они проживают, на каком языке говорят и каково их вероисповедание. Дружба обогащает, облагораживает народы:

Поймите, люди всей земли: вражда – плохое дело,
Живите в дружбе меж собой – нет лучшего удела.

Следует отметить, высокие идеи гуманизма успешно продолжают талантливые поэты нашего времени. Яркое доказательство тому-стихи выдающегося балкарского поэта-философа Кайсына Кулиева:

Ты – мне брат, ты любимее брата,
Если грудь твою давит и жжет
Боль за всех, кто ушел без возврата
И тревога за всех, кто живёт! [Пер. Н.Гребнева, 1987]

Нам хотелось бы использовать предстоящую встречу для более широкого ознкомления читателей Узбекистана с достижениями казахской литературы и читателей Казахстана- с успехами узбекской литературы. Дело пропаганды казахской литературы среди читателей Узбекистана в настоящее время поставлено довольно широко. Достаточно сказать, что узбекский читатель имеет сегодня возможность на своем родном языке познакомиться со стихами Абая и Джамбула, с эпопеей М.Ауэзова, произведениями С.Муканова, Г.Мусрепова, А.Нурпеисова и др. Следует отметить заслугу известного поэта Мирпулата Мирза, который успешно переводил на узбекский язык целый ряд стихов великих поэтов XX века, в том числе Расула Гамзатова, Мустая Карима, Олжаса Сулеймана [Сомон йўли чечаклари, 2004:216]. Вот лишь один пример из стихов крупного современного казахского поэта-мыслителя Олжаса Сулеймана. Который ярко свидетельствует о мастерстве переводчика Мирпулата Мирзо, лауреата международной премии России и Казахстана имени Б.Пастернака и «Алаш»:

Мен сени севаман,
Бева - оҳ уришни,

Балиқ - тез сузишни
Севса - қанчалик;
Мен сени севаман,
Ожиз - шуҳрат-шонни,
Қуёш - кенг осмонни
Севгани каби...
О, мен Ҳайём бўлсайдим агар,
О, мен Ҳофиз бўлсайдим агар,
О, мен Навоий бўлсайдим агар,
Муродимга етардим балки!..

Как справедливо отметил классик современной казахской литературы Мухтар Ауэзов, прекрасным образцом служил для многих тюркских художников слова подлинное новаторство Абдуллы Кадыри-основоположника узбекского романа. На казахском языке изданы романы “Минувшие дни» А.Кадыри, романы “Навои” и “Священная кровь” Айбека, рассказы А.Каххара, романы Ш.Рашидова и А.Мухтара и другие.

О большом внимании свидетельствует тот факт, что в родном казахском языке говорят сегодня герои книг Г.Гуляма, Х.Алмджана, Уйгуна, Зульфийи, Миртемира, Шейхзаде, Х.Гуляма, Куддуса Мухаммади....

Талантливыми представителями новой высокохудожественной литературы узбекского народа выступили последующие годы десятки известные поэты, как А.Арипов, Э.Вахидов, писатели У.Хашимов, Ш.Халмирзаев, Э.Аъзамов, Тагай Мурад и многие другие. В годы независимости Узбекская литература вышла за пределы своей республики и наряду с другими братскими литературами успешно развивается.

Полный творческих сил, глубоко связавший свою литературную деятельность с жизнью народа приходит в узбекскую литературу плеяда молодых поэтов и писателей, одаренные ученики Зульфийи. Жизнь Узбекской республики богата и многогранна. Великие дела народа вдохновляют художников и открывают широкие горизонты для творчества.

Человечество вступило в новый век, не имеющего себе равного в истории, принесшего людям небывалые трагедии и достижения и высокие надежды. XXI век-это новый, переломный момент в истории человечества. Миллионы людей во всех странах вступили в решительную, героическую борьбу, чтобы общими усилиями построить новый мир-мир свободы и дружбы, труда и

счастья, равенства и справедливости и религиозной толерантности. Писатели стали еще более сплоченным и организованным, продолжали укрепляться связи между литературными организациями и отдельными писателями наших стран.

Наша эпоха требует, чтобы литератор не замыкался в границах своей страны, творил не только для своего народа, чтобы от имени своего народа он обращался к умам, сердцам, совести миллионов жителей нашей планеты. Это означает, что творчество писателя должно быть не только ярким национальным, но и нести в себе черты интернациональные. [Георгий Ломидзе, 1980:115.]

Каким бы национальным по форме ни было произведение, если оно созвучно прогрессу, если оно бичует реакционное, если оно гуманно, то такое произведение является интернациональным. Важно, чтобы писатель имел подлинно художественные традиции, которые отражали бы национальные особенности, характер и образ мышления его народа.

Актуальная задача современности- это создание правдивого и полно кровного образа нашего современника, яркое изображение богатств его духовного мира, раскрытие глубинных истоков его силы и решимости, его самоотверженного труда и его глубокой веры в будущее. В годы независимости появилась возможность объективно изучать литературу. Вместе с тем еще недостаточно глубоко анализируются те произведения, в которых важное место занимают религиозные мотивы и морали.

Одна из наших главных задач-широкая пропаганда лучших произведений, создаваемых писателями наших братских народов, всемерное содействие переводу, изданию и распространению этих произведений во всех странах. В этой связи хочется еще раз подчеркнуть огромную роль художественного перевода в деле культурного обмена и взаим ообогащения братских и зарубежных литератур.

В заключении уместно привести замечательные слова, которые прозвучали на международном форуме писателей Азии и Африки в Ташкенте и стали историческими: "Мы, писатели-совесть народа. На наследит ответственность за судьбу не только наших современников, но и будущих поколений" [Яшен, 1976:283]

Эти слова и впредь могут служить священным девизом нашего единства, нашей созидательной борьбы. Ибо "единство чувств патриотизма и интернационализма"-основная идея нашей многоязычной литературы.

ЛИТЕРАТУРА

- Алишер Навои. СС. т. 3, с. 11. Ташкент, 2014
- Маллаев Н. История узбекской литературы. Ташк, 1976, с. 385
- Бабур З. М. Бабурнома. Ташкент, 1960, с. 43
- Захидов В. Огни истории. Классики и современники. Т. 1977, с. 64
- Болтабоев Х. А. Навоий девони. Жахон адабиёти, 2011, 2.
- Пер. Н. Панченко Эркин Вахидов. Узелок на память. Москва. СП, 1980, с. 167
- Пер. Н. Гребнева Кайсын Кулиев. Соб. соч. в 3-х т. Т. 1, с. 258. М. Худлит. 1987
- Сомон йўли чечаклари. Ғ. Ғулом номли нашриёт. Тош, 2004. с. 216
- Георгий Ломидзе. Чувство великой общности. Перевод А. Шарафиддинова. Ташк. 1980, с. 115.
- Яшен К. Годы. Судьбы. Книги. Москва. СП, 1976, с. 283.

MİRZƏ BALA MƏHƏMMƏDZADƏNİN BƏDİİ YARADICILIĞINDA MİLLİ İSTİQLAL İDEYASININ İNİKASI

Cabbarlı Nikpur *

XÜLASƏ

XX əsr Azərbaycan milli hərəkatının və siyasi mühacirətinin görkəmli simalarından olan Mirzə Bala Məhəmmədzadə (1898, Bakı – 1959, İstanbul) gənc yaşla-rından istiqlal mücadiləsinə – «Azərbaycan davası»na qatılmış, həmin davanın çeşidli yönlərində əzm və mətanətlə yürümüş, bu mücadilənin ən öncül şəxsiyyətlərindən və ideoloqlarından biri səviyyəsinə yüksəlmişdir. XX əsrin böyük bir zaman kəsimində (1910-cu illərdən 1955-ci ilədək) Azərbaycan milli hərəkatına və siyasi mühacirətinə liderlik etmiş M.Ə.Rəsulzadənin yaxın dostu, silahdaşı və məsləkdaşı olan M.B.Məhəmmədzadənin milli istiqlal və dövlətçilik uğrunda mücadiləsi azərbaycançılıq məfkurəsinə sədaqətin ideal örnəyidir. Onun bədii yaradıcılığı da siyasi publisistikası kimi məhz bu məfkurədən qaynaqlanır və «Azərbaycan davası»nı dəstəkləyirdi. Mirzə Bala milli istiqlal ideyasını həm mühacirətə qədər, həm də mühacirət dövründə siyasi publisistikası ilə yanaşı, şeirlərində, dram və nəsr əsərlərində də bədii sözün gücylə təbliğ və tərənnüm edirdi.

* Azərbaycan MEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu Azərbaycan mühacirət ədəbiyyatı şöbəsinin müdiri, filologiya üzrə elmlər doktoru, dosent, Azərbaycan Respublikasının Dövlət Mükafatı laureatı nikpur@live.com

Məqalədə M.B.Məhəmmədşadənin 1919-cu ildə tamaşaya qoyulmuş, lakin mətni güntümüzə gəlib çatmamış «Bakı uğrunda müharibə» pyesi ilə bağlı müəllifin özünün və yaxın dostu, Azərbaycan siyasi mühacirətinin görkəmli simalarından olan Hüseyn Baykaranın yazdıqları, habelə fil.e.d. Ağarəfi Zeynalşadənin aşkarladığı arxiv sənədləri əsasında müəyyən mülahizələr irəli sürülür və belə bir qənaət hasil edilir ki, sözügedən pyes Azərbaycan milli istiqlal hərəkatını, konkret olaraq, 15 sentyabr 1918-ci il Bakı zəfərinə gedən şanlı yolu əks etdirən dəyərli bədii örnək olmuş və müəllifinin mühacirətəqədərki bədii yaradıcılığında önəmli yer tutmuşdur.

Bununla yanaşı, M.B.Məhəmmədşadənin mühacirət həyatının ilk illərində qələmə aldığı «Yıldırım», «On dəfə öldürülən» və «Vətən qaldı» hekayələri milli istiqlal və dövlətçilik ideyasını əks etdirən əsərlər kimi təhlil edilir, onların bədii-estetik dəyəri aşkarlanır.

KEY WORDS: Mirza Bala Mahammadşada, literature, national independence, national statehood, emigration, short story.

XX əsr Azərbaycan milli hərəkatının və siyasi mühacirətinin ən görkəmli simalarından olan Mirzə Bala Məhəmmədşadənin (1898, Bakı – 1959, İstanbul) yazılı irsi kifayət qədər zəngin və çoxcəhətlidir. Bu irsin mütləq əksəriyyətini siyasi publisistikanın parlaq örnəkləri təşkil edir. M.B.Məhəmmədşadənin publisistikası zamanında Azərbaycan milli hərəkatının ideoloji-siyasi əsaslarının şərhində, milli istiqlal və dövlətçilik ideyasının təbliği və kütləviləşməsində önəmli rol oynamışdır.

M.B.Məhəmmədşadə ədəbiyyat və ümumiyyətlə, mədəniyyət sahəsindəki milliyyətçiliyi «siyasi və dövlətçi milliyyətçiliyin» əsası və təməli sayır» [Mehmetzadə, 1935: 195]. Çünki «Millət ancaq Milli Dövlət qurduğu və Milli Dövlət qurmaq üçün çarpışdığı zaman vardır. Millət isə Milliyyətin inkişafı nəticəsində doğar. Milliyyəti isə dil, ədəbiyyat, tarix, ənənə, adət, din və yurd kimi ünsürlərin, bir sözlə, milli kultürün varlığı və birliyi təşkil etməkdədir» [Mehmetzadə, 1935: 195].

Mirzə Bala bu həqiqəti lap gənc yaşlarından dərk etmiş və tərəddüdsüz olaraq milli istiqlal mücadiləsinə – «Azərbaycan davası»na qatılmış, həmin davanın çeşidli yönlərində əzm və mətanətlə yürümüş, milli hərəkatın ən öncül şəxsiyyətlərindən və ideoloqlarından biri səviyyəsinə yüksəlmişdir. XX əsrin böyük bir zaman kəsimində (1910-cu illərin ortalarından 1955-ci ilədək) Azərbaycan milli hərəkatına və siyasi mühacirətinə liderlik etmiş M.Ə.Rəsulşadəninin yaxın dostu, silahdaşı və məsləkdaşı olan M.B.Məhəmmədşadəninin milli istiqlal və dövlətçilik uğrunda mücadiləsi azərbaycançılıq məfkurəsinə sədaqətin ideal örnəyidir. Onun bədii yaradıcılığı da siyasi publisistikası kimi məhz bu məfkurədən qaynaqlanır və «Azərbaycan

davası»nı dəstəkləyirdi. Mirzə Bala milli istiqlal ideyasını həm mühacirətə qədər, həm də mühacirət dövründə siyasi publisistikası ilə yanaşı, şeirlərində, dram və nəsr əsərlərində də bədii sözün gücüylə təbliğ və tərənnüm edirdi.

M.B.Məhəmmədzaadənin mühacirətə qədər milli istiqlal mövzusunda qələmə aldığı nisbətən irihəcmli bədii əsərlərindən biri - «Bakı müharibəsi» pyesi (bəzi mənbələrdə «Bakı uğrunda müharibə» adlanır – N.C.) təəssüf ki, günümüzə gəlib çatmamışdır. Lakin müəllifin özünün və bəzi araşdırmaçıların bu barədə yazdıqları sözügedən dram barədə müəyyən təsəvvür yaradır.

Məlumdur ki, XX əsr Azərbaycan tarixinin ən şanlı səhifələrindən biri 1918-ci il sentyabrın 15-də yenidən təşkil olunmuş Milli Azərbaycan Ordusu hissələrinin və könüllülərdən ibarət dəstələrin Osmanlı zabiti Nuru Paşanın komandanlıq etdiyi Qafqaz İslam Ordusunun hərbi yardımını ilə Bakını mənfur daşnak – bolşevik güruhundan tamamilə azad etməsidir. Məhz bu tarixi zəfərdən sonra Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti hökuməti Fətəli xan Xoyskinin başçılığı ilə Gəncədən Bakıya köçmüş və şəhəri dövlətin paytaxtı elan etmişdi. Cümhuriyyətimizin və bütövlükdə Azərbaycan türklüyünün milli mövcudluğu üçün taleyüklü əhəmiyyət kəsb edən 15 sentyabr zəfərinin ildönümü münasibətilə 1919-cu ildə elan olunmuş dram əsərləri müsabiqəsinə Mirzə Bala ilə yanaşı, Cəfər Cabbarlı da qatılmışdı. Mirzə Balanın özünün bu barədə yazdıqları olduqca diqqətəlayiqdir: «1918-in martında, Novruz bayramı günü Cəfərdən (C.Cabbarlı nəzərdə tutulur – N.C.) ayrıldım. Vəzifə ilə Şirvana, oradan da Gəncəyə gediyordum. Hadisələrin cərəyanı bizi 1918-in ilk Kanununa (dekabr – N.C.) qədər ayırmışdı. Biz, bir də müstəqil Azərbaycan Cümhuriyyətinin Milli Parlamentosu dairəsində birləşmişdik. Cəfər də, mən də Parlamentumuzda zabıt katibi (stenoqraf) olaraq ta 27 Nisan 1920-yə qədər çalışdıq. Bu ayrılıq müddəti zarfında (ərzində – N.C.), məlum olduğu üzrə, Bakıda bolşeviklər qətləam yapmış, Azərbaycan Milli Şurası Azərbaycanı müstəqil bir cümhuriyyət olaraq elan etmiş, Bakını qurtarmaq üçün qardaş Türkiyədən əsgəri yardım çağırmış, Bakı hərbi vaqi olmuş və 15 Eylül zəfərini əldə etmişdik. Mən qurtuluş ordusu içərisində, Cəfər isə Bakıda qalmışdı. Bunun nəticəsində 1919-da Bakı zəfərinin ildönümü münasibətilə Milli Teatroya təqdim etdiyimiz birər pyes eyni adı daşıyorlardı: «Bakı müharibəsi». Cəfər pyesində müharibənin Bakıda cərəyan edən qismini, Mart qırğını, bolşevik məzəlimini təsvir etdiyi halda, mən də cəbhəni, hərbi və xalq hərəkatını almışdım» [Mirza, 1935: 110-111].

M.B.Məhəmməd zadənin bu sətirləri hər iki pyesdə cərəyan edən hadisələr barədə, ən ümumi şəkildə olsa belə, müəyyən təsəvvür yaradır. Məlum olur ki, C.Cabbarlının pyesində 1918-ci ilin Mart soyqırımını, bolşevik zülmü, Bakı uğrunda hərbin bilavasitə şəhər daxilində cərəyan edən səhnələri canlandırılır. Mirzə Balanın pyesində isə Milli Azərbaycan Ordusunun Qafqaz İslam Ordusu ilə birgə bölgələrdən Bakı üzərinə yürüşü və həmin yürüşü müşayiət edən xalq hərəkatı əks olunur.

Azərbaycan siyasi mühacirətinin görkəmli simalarından olan Hüseyn Baykara da məqalələrinin birində yuxarıda sözügedən pyeslər barədə müxtəsər bilgi vermişdir: «Bakının ruslardan qurtuluşu bir pyes şəklində Azərbaycan tiyatrosəhnəsində təmsil edilmək istəniyordu. Cəfər Cabbarlı ilə Mirzə Bala ayrı-ayrı iki pyes yazmışlardı. Hər ikisi də səhnədə təmsil edildi. Mirzənin (M.B.Məhəmməd zadənin – N.C.) pyesi daha çox bəyənilmiş və birinciliyi almışdı» [Hüseyn, 1962:11].

Fil. e. d. Ağarəfi Zeynalzadənin «Mirzə Bala Məhəmməd zadənin həyat və fəaliyyətinin Bakı dövrü» adlı məqaləsində (4) sözügedən pyes barədə verdiyi məlumat diqqəti cəkir. «Bakı uğrunda müharibə» pyesinin tamaşasının C.Cabbarlı adına Azərbaycan Dövlət Teatr Muzeyinin fondunda saxlanılan proqramına istinad edən məqalə müəllifi yazır: «Bakı uğrunda müharibə» dramı yeddi pərdədən ibarət olmuşdur. Pyes 1919-cu il sentyabr ayının 17-də çarşənbə (çərşənbə – N.C.) günü «Türk aktyorları şirkətinin təhti-idarəsində hökumət teatrosunda» tamaşaya qoyulmuşdur. Rejissorun və şirkət müdirinin soyadları mürəkkəblə qaralanmışdır. Lakin Dövlət Teatrının müdirinin Rza Təhməsi, baş rejissorunun Abbas Mirzə Şərifzadə olduğunu öyrənə bilirik. Proqramda əsərin 21 personajının və rolları ifa edən artistlərin adları göstərilmişdir. ... Proqramın sonunda belə bir elan da çap olunmuşdur: «Həmin sentyabrın 19-da ikinci dəfə olaraq Cəfər Cabbarzadənin yazmış olduğu yeni tamaşa - «Bakı müharibəsi» tamaşaya qoyulacaqdır» [Ağarəfi Zeynalzadə, 2004:216].

M.B.Məhəmməd zadənin «Bakı uğrunda müharibə» dramı ilə bağlı yuxarıda söylənilənləri yekunlaşdıraraq belə bir qənaətimizi ifadə edə bilərik ki, mətni günümüzə gəlib çatmayan bu əsər Azərbaycan milli istiqlal hərəkatını, konkret olaraq, 15 sentyabr 1918-ci il Bakı zəfərinə gedən şanlı yolu əks etdirən dəyərli bədii örnək olmuş və müəllifinin mühacirətəqədərki bədii yaradıcılığında önəmli yer tutmuşdur.

M.B.Məhəmməd zadənin qələmini poeziya sahəsində də sınağını, sevgi şeirləri ilə yanaşı, «Vətən və istiqlal həsrəti və atəşi ilə yanan» lirik parçalar yazdığını yenə H.Baykardan öyrənirik. Təəssüf ki, Mirzə Balanın bədii irsinin bu qismi, bəzi kiçik parçalar istisna olmaqla,

əlimizdə deyil. Belə ki, «Mirzənin siyasi həyatının yüklüliyü onun ədəbi fəaliyyətini basdırmış və ikinci plana atmışdı. Mirzə Bala kəndi şair və ədib yönünə heç önəm verməzdi. Yazdığı şeirləri toplamaz və ötəyə – bəriyə buraxardı» [Hüseyn, 1962:11].

M.B.Məhəmməd zadənin bizə gəlib çatan bədii irsi içərisində mühacirət həyatının ilk illərində qələmə aldığı «Yıldırım», «On dəfə öldürülən» və «Vətən qaldı» hekayələri araşdırdığımız problem baxımından diqqəti cəlb edir.

«Yıldırım» hekayəsi Azərbaycan istiqlalı uğrunda qəhrəmancasına şəhid olan türk çavuşu Yusif Camal bəyin xatirəsinə ithaf edilmişdir. Mirzə Bala hekayəni simvolik bir girişlə başlayır: Qafqazın əsrarəngiz təbiətini, onun sıra dağlarının əzəmətini təsvir edir. Şeyx Şamilin məhz bu dağlara sığınaraq çar Rusiyasının müstəmləkəçilik siyasətinə qarşı uzun illər rəşadətə mücadilə yürütdüyünü xatırladır, Azərbaycandakı Lənkəran dağlarının da Qafqaz silsiləsinin bir qolunu təşkil etdiyini, daima qarlı, buludlu olan bu dağlarda ildırımın gözqamaşdırıcı şimşəklərlə çaxdığını vurğulayaraq diqqəti belə bir incə məqama yönəldir ki, Azərbaycan folklorunda dağ təsviri heç za-

man «buludsuz və ildırımsız» olmur:

Bu dağlar, ulu dağlar,

Çəsməli, sulu dağlar.

Burda bir igid ölmüş,

Göy kişnər, bulud ağlar [Mirza Bala, 1924, a) : 20].

Hekayədə təsvir edilən hadisələr də məhz Lənkəran bölgəsindəki dağlarda cərəyan edir. 1921-ci ildir. Bolşevik Rusiyası bir ildir ki, Azərbaycana işğal etmişdir. Qızıl istilaya qarşı Gəncədə, Qarabağda, Zaqatalada qalxan xalq üsyanları qan içində boğulmuş, minlərlə vətən övladı qəhrəmanlıqla şəhid olmuşdur. Fəqət Lənkəran və Salyan qəzalarında istilacı qüvvətə qarşı müqavimət hərəkəti hələ davam edir. Xüsusən Lənkəran dağlarında məskən salmış milliyyətçi üsyançılar işğalçı orduya güclü zərbələr endirir, böyük tələfat verirlər.

İldırım bu üsyançı dəstələrdən birinin başçısına verilmiş addır. Onun əsl adını nə xalq, nə də istilacılar bilir. Dumanlı dağlarda məskən salaraq, «ildırımlar yurdundan zühur və hücum etməsi, düşmənin ordusuna ziyanlar verərək təkrar dağlara çəkilib dumanlara dalması» bu qəhrəman vətən övladını Yıldırım adıyla tanıtmış və məşhurlaşdırmışdır. Məşhur çetə rəisinin özü də bu adı uyğun sayaraq qəbul etmiş və «Yıldırım» imzasıyla əmrlər və ultimatumlar göndərməyə başlamışdı.

Yıldırım çetəsi Lənkəran bölgəsinin əhalisi arasında əfsanələşmiş və qutsallaşmışdı. Əgər dağların başını duman aldığı gün göy guruldar,

ıldırım çaxardısa, hər kəs Yıldırımın hücum edəcəyini gözləyər və bu gözləntilər özünü doğruldardı. «Həqiqətən də yağmur durur, duman çəkilir, günəşin hərərətli şölələri bəyaz qalpaqlı dağları parlatmaya başlayınca, ertəsi gün, Yıldırımın bir yerə, bir rus hərbi bölüyünə hücum etmiş olduğu və bu bölüyə pək böyük bir ziyan vurmuş olduğu meydana çıxardı» [Mirza Bala, 1924, a): 20-21]. Hətta bəzi ixtiyar yaşlı dindarlar Yıldırım adlı bir insanın mövcudluğuna şübhə ilə yanaşır, bütün bu hücum və basqınları təbiət hadisəsi olan ıldırımla bağlayırdılar. Xalq, xüsusilə dindarlar arasında belə bir etiqad getdikcə daha geniş yayılırdı: «İldırımlar, buludlar, Tanrı özü də rus istilasıyla mübarizə edir. Bu tuluat, bolşeviklərə qarşı mücadilənin nə qədər müqəddəs olduğuna bir dəlildir» [Mirza Bala, 1924, a): 21]. Bununla belə, İldırım çetəsinə qarşı xalqın rəğbəti və ehtiramı böyük idi.

Təbii ki, işğalçı bolşevik rejimi hər yerdə olduğu kimi, Lənkəran bölgəsində də

istilaya müqavimət göstərən istiqlalçı qüvvələrə qarşı ən sərt tədbirlər almaqda qərarlı idi. Bu məqsədlə işğalçı ordunun Hərbi-İnqilabi Şurası Lənkəran qəzasındakı Çeka şöbəsinin rəisi Əhməd Triniçə Yıldırım adlı dağlar qəhrəmanı barədə ətraflı məlumat toplamaq üçün bir ay vaxt verir. Dərhal ciddi fəaliyyətə başlayan Triniç agentləri vasitəsilə Yıldırım haqqında zəruri məlumatı toplayıb tələb olunan yerə göndərir. Məlum olur ki, bolşevikləri öz dəstəsi ilə lərzəyə salan bu şəxsin həqiqi adı Aydəmiridir. Xanımı, iki qızı və bir oğlu Lənkəran qəzasının kəndlərindən birində gizli surətdə yaşayırlar. Qızları 9-12 yaşlarında, oğlu isə 5 yaşındadır. Aydəmirin mənsub olduğu böyük nəslin bütün kişiləri də onunla bərabər dağlardadır.

Bolşeviklər bu məlumatı əldə edincə öz xislətlərinə uyğun davranırlar. Bütün yazılmış və yazılmamış qanunları, mənəviyyat normalarını kobudcasına pozaraq, Aydəmirin ailəsini dərhal həbs edir, qəzanın bir malakan kəndində yerləşdirirlər. Günahsız qadın uşaqlarıyla birgə burada olmazın işgəncə və məhrumiyətlərə məruz qalır. Lakin bütün iztirablara, təzyiqlərə baxmayaraq, Aydəmirin xanımı ərinə məktub yazıb, onu təslimə sövq etmək barədə çəkistlərin tələbini rədd edir. Onların yalnız bu cür xilas ola biləcəkləri, əks təqdirdə, hamısının məhv ediləcəyi ilə bağlı Triniçin hədəsi də bu cəsur qadını sındıra bilmir. Aydəmirin xanımı hekayədə vətənpərvər Azərbaycan qadınlarının bir təmsalidir. Müəllif təsvir olunan hadisələrdə bilavasitə iştirak etməyən bu simvolik obrazla diqqəti qadınların istiqlal mücadiləsindəki roluna yönəlmişdir.

Bolşeviklərin bu rəzil əməlini malakan kəndliləri içərisində də qəzəb və nifrətlə qarşılayanlar tapılır. Belə ki, kəndlərdən birində

inqilab komitəsinin sədri olan ixtiyar bir malakan (müəllif onun əqidəcə kommunist olmadığını, yalnız kəndlərinin mənafeyini gözləmək üçün bu vəzifənin uzaqdan gəlmələr əlinə düşməsinə razı olmadığını qeyd edir) və bolşevik ordusunda xidmət edən polyak zabiti, Aydəmirin günahsız ailə üzvlərinin edamı qərarı etiraz edir, bunun yolverilməz olduğunu ordu komandanına birbaşa söyləyirlər. Komandanlıq onların hər ikisini dərhal edam etdirməkdə bir an belə tərəddüd keçirmir. Komandanın düşüncəsinə görə, böyüdükcə işğalçı bolşeviklərin başına müdhiş bir ildırım kimi çaxacaqlarına şübhə olmayan çocuklara rəhm etmək bir rus inqilabçısına yaraşan hərəkət deyildir.

Matvey adlı başqa bir malakan isə Aydəmirin dəstəsinə qoşularaq, işğalçı orduya qarşı vuruşur. Onu buna sövq edən, ilk növbədə, dini etiqadıdır. Belə ki, malakanların əksəriyyəti etiqadlarına görə, müharibənin və qan tökülməsinin əleyhinədirlər. Matvey qismən türkləşmiş, qismən də bu etiqadın həqiqi mürşidi olduğundan, qəddar, qaniçən və dinsiz bolşeviklərə nifrət edir və onlarla mücadilə üçün Azərbaycan milliyətçilərinin sıralarına qatılmışdır. O, Aydəmirin bir rus kəndini tutarkən, bir kazak dəstəsinə, bir bolşevik alayını məğlub edərkən qadınlara və uşaqlara münasibətdə göstərdiyi rəhmətliyi, insaf və alicənablığı yaxşı xatırlayır. Bu xatirənin təsiri ilə Matvey Aydəmirin qəlbinin düşmən əlində olan yavruları üçün necə sızladığını daha dərindən duyur. Həmin olayla bağlı, Aydəmirə Matvey arasındakı dialoq çox ilginçdir: «Aydəmir başını və vücudunu titrətmədən atəşə baxmaqda davam edərək dedi ki:

- Matvey, sən onları öldürəcəklərinə aid qəti bir fikrin varmı?
- Əvət ... Bolşeviklər onları mütləq öldürürlər, əgər ...
- Əgər təslim olmazsam? Öylə mi?
- Xeyr, əgər onlar xilas edilməzsə.

Matvey, etiraf edəlim ki, «əvət» deməklə bolşeviklərin nə qədər zalım və xunxar (qəddar – N.C.) olduqlarını göstərmək istəmişdi və doğrudan da inanıyordu ki, o ailə qurtarılmazsa, mütləq məhv ediləcəkdir. Və doğrudan da iman ediyordu ki, əgər xilas edilməsələr və İldırım gedib təslim olsa, yenə o ailə xilas edilməyəcəkdir. Matvey bolşevikləri böylə tanıyırdı» [Mirza Bala, 1924, a): 23].

Hadisələrin sonrakı inkişafı Matveyin yanılmadığını təsdiq edir. Yalnız yüksək peşəkarlıq və məharətlə hazırlanmış əməliyyat nəticəsində Aydəmir ailəsini tam olmasa da, xilas edə bilir. Onun dəstəsinin işğalçılar üzərinə növbəti müzəffər hücumu zamanı xanımı və bir qızı həlak olur.

M.B.Məhəmməd zadə hekayəni simvolik bir girişlə başladığı kimi, şairənə bir epiloqla başa vurur: « Xalq deyirdi ki: dağlarımızda daima

duman, ildırım və yağmur var. Binaənaleyh (ona görə – N.C.) orada daima üsyankar ildırım yaşamaqdadır. O hələ salamatdır. Fəqət o, ölsə belə, kəndisin oğlu təbdil (burada: əvəz etmək – N.C.) edəcəkdir. Bu surətlə təbii ildırım dağlarda olduqca üsyankar İldırım da yaşayacaq. Göy kişnəyib, bulud ağılamaqda davam etdikcə, İldırım dəxi gurlayıb qəsbkar ruslar üzərinə atəşlər yağdırmaqda davam edəcəkdir. Bu mübarizə bəlkə də çox uzun sürəcək. İnsanın təbiətlə mübarizəsi kimi daimi olacaqdır. Torpaq və qarlı dağlar ildırımla mübarizə etməkdə aciz olduqları kimi, ruslar da üsyankar İldırıma təslim olmadıqca o susmayacaq, atəşlər yağdırmaqdan bir an təğəfül (burada: unutmayacaq – N.C.) etməyəcək. Çünki o haqdır. Çünki o milli hürriyət və istiqlal üçün qan axıdır.

Göy kişnər, onun ardınca daima bulud ağlar. Bu göz yaşları insanların rifah və səadətini təmin edər, bir bolluq və məhsul gətirər. Dağlar, dərələr yaşıllaşar. Bağlar, ormanlar yarpaqlanar, çiçəklənər, təbiət bir bahar içərisində gülər, sevinər. Üsyankar İldırımın da gurultusu öylədir. O guruldar, parlar, atəş və qığılcım yağdırar və nəticədə qan yağmuru sellər vücuda gətirər. Hürriyət bağları canlanar, istiqlal və milli hakimiyyət məhsulları bitirməklə bir millətin səadət və tərəqqisini təmin edər.

Dağlar durduqca ildırım da duracaq və insan onu özünə tabe edə bilmədiyini kimi, buzlu şimalın dırnaqsız ayıları da oraya dırmaşa bilməyəcək, üsyankar İldırımı özlərinə təslim edə bilməyəcəklər. Xalq buna inanır, millət buna etiqad edirdi» [Mirza Bala, 1924, c)16].

Bu sonluqla müəllif Azərbaycan xalqının rus istilasını ilə heç zaman barışmadığını və bundan sonra da barışmayacağını, bu yolda hər cür qurbanlara hazır olduğu fikrini ifadə edir. Günümüzün gerçəkliyi Mirzə Balanın bu müdrik uzaqgörənliyini təsdiq etmişdir.

M.B.Məhəmmədzaadənin «On dəfə öldürülən» hekayəsi bolşevik rejiminin antibəşər mahiyyətini bütün çılpıqlığı ilə göstərən əsərlərdəndir. Milli istiqlal ideyasını bilvasitə əks etdirən bu hekayədə müəllif bolşevizmin əsas dayaqlarından birinin – «Çeka»nın (rus dilində ЧК – Чрезвычайная Комиссия – Fövqəladə Komissiya – N.C.) əcaib iş üslubunu bütövlükdə həmin rejimin təbiətini bariz əks etdirən əlamət kimi ifşa hədəfinə çevirir.

Mərkəzi bolşevik «Çeka»sı Azərbaycan daxilindəki bütün şöbələrinə «Müsavat» dövründə (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövrü – N.C.) bolşeviklər əleyhinə məqalələr yazan və təbliğat aparan milliyyətçi mühərrir Əli Məhəmməd oğlunun tapılması və dərhal qətlə yetirilməsi barədə əmrnamə göndərir. Hər tərəfdə axtarışa başlayan çekistlər bütün Azərbaycan boyu Əli Məhəmməd oğlu adına qarşılıqları

çıxanların hamısını həbs edib, istintaqa başlayırlar. Qısa müddət ərzində Çekanın Gəncə, Qarabağ, Şəki, Lənkəran, Salyan, Şamaxı, Quba, Qazax, Göyçay şöbələri (cəmi 9 şöbə) əməkdaşlarının «fədakarlığı» sayəsində Əli Məhəmməd oğlunun tapılıb qətlə yetirildiyi barədə Bakıya raport göndərilir. Bir neçə gün sonra isə Çekanın bütün yerli şöbələri Mərkəzdən başqa bir məzmununda əmr alırlar: «Çoxdan bəri hər tərəfdə aranılan proletar sinfinin düşməni, əks-ixtilalçı Məhəmməd oğlu Əli Bakıda kəşf olunduğu və qətl edildiyi üçün başqa Əli Məhəmməd oğullarını sərbəst buraxınız» [Mehmetzade, 1926:16].

Beləliklə, bolşevik Çekası günahkar saydığı bir nəfəri tapıb cəzalandırana qədər şahidsiz – sübutsuz doqquz günahsız insanı da qanına qəltan edir. İnsanlara münasibətdə bu cür qəddar davranış isə humanist şüarlarla hakimiyyətə gələn bolşeviklərin nəzərində insan həyatının nə qədər ucuz və əhəmiyyətsiz olduğunu göstərir. Mirzə Balanın hekayə boyu oxucuya aşılamaq istədiyi həqiqət də məhz budur.

M.B.Məhəmməd zadənin istiqlal mücadiləsinin ağırlı-acılı anlarını əks etdirən «Vətən qaldı» hekayəsi Azərbaycan mühacirət ədəbiyyatında bu janrın ən parlaq nümunəyi sayılmağa layiqdir. Mirzə Bala bu hekayədə «mənfur istilanın müdhiş dalğası ilə atıldığı» Rəşt şəhərində (İrəvanın Gilan vilayətinin mərkəzi – N.C.) mühacir həyatı yaşadığı ilk aylarda baş verən hadisəni – məktəb arkadaşı Rəşidlə qəhvəxanaların birindəki təsadüfi görüşünü təsvir edir. Sevinc və həyəcədən gözləri yaşarmış Rəşid təbii olaraq Vətəndəki hadisələr barədə Mirzə Balanı sorğu-suala tutur və ürəkparçalayan, tükürpərdən xəbərlər eşidir:

– Şimdi söylə bakalım, vətəndə nə var? Kimlər sağdır, kimlər ölmüş?

– Ölənlər ölmüş, qalan qalmışdır, dedim.

– General Səlimov sağmıdır?

– Öldürdülər...

– Ah...qatillər! ... Pəki, general İbrahim Ağa?

– Onu da...

– Qaydabaşı?

– Onu da öldürdülər...

– General Həşim bəy nəyədə?

– Onu da qətlətdilər...

– General Delhas? (əslində Tlexas olmalıdır – N.C.)

– Onu da...

– Süleyman paşa?

– Onu da... Onu da...

Bir az susdu... Dərin-dərin nəfəs alıyodu... Sonra yenə müraciət etdi:

- Nəşib bəy nerədə?
- Bəlli deyil...
- Həsən bəy, Fətəli xan?..
- Öldürmüşlər.

O qızdı:

- Həp öldürmüşlər... Nə var öldürmüşlər... O halda kim qaldı!!
- Üzünə baxdım. Sıtmadan solmuş yanaqlarında göz yaşı vardı

[Mirza Bala, 1952, b):14-15].

Rəşidin üzüntüsü və bundan dolayı göz yaşları əbəs deyildi. Çünki, bolşeviklərin edam etdikləri, terrora məruz qoyduqları millətin öncül şəxsiyyətləri, dəyərli sərkərdələridir. Belə ki, general-mayor Həbib bəy Səlimov Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti ordusunun ilk Baş Qərargah rəisi, 1919-cu ilin iyul ayında Muğan və Lənkəranda milli hökumətə qarşı rus-erməni və malakan silahlı birləşmələrinin qiyamını yatıran şəxsdir. General-mayor İbrahim ağa Usubov Milli Ordunun atıcılıq işləri üzrə müfəttişi və hərbi-tədris müəssisələrinin rəisi, 1919-cu ilin avqustundan süvari diviziyasının komandiri olmuşdur. General-mayor Əbdülhəmid Qaydabaşı Cümhuriyyət ordusunun Baş Qərargah rəisi və növbətçi generalı idi. General-mayor Murad Gəray bəy Tlexas Baş Qərargahda Baş Artilleriya idarəsinin rəisi, sonra isə Bakının general-qubernatoru vəzifəsində çalışmışdır. Hekayədə Süleyman paşa kimi təqdim edilən Məmməd bəy Sulkeviç isə 1919-cu ilin mart ayından Cümhuriyyət ordusunun Baş Qərargah rəisi vəzifəsini daşıyırdı. Fətəli xan Xoyski Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti hökumətində 1-ci, 2-ci və 3-cü, Nəşib bəy Yusifbəyli isə 4-cü və 5-ci kabinetlərin başçısı (Baş nazir) idilər. Həsən bəy Ağayev Cümhuriyyət Məclisi-Məbusanının (Parlamentinin) sədr müavini idi.

Bu ağır itkilərə baxmayaraq, Mirzə Bala dostu Rəşidi təskin etməyə çalışır:

- Sağ qalan, dedim. Çoxdur...
- Bütün rəisləri məhv etmişlər, bir kimsə ki qalmamış!..
- Xeyr, qalmışdır...
- Kim?..

– Onları yetişdirən Millət... Milləti yaşadan Vətən!.. [Mirza Bala, 1952 b): 15].

Mirzə Bala hekayəni simvolik bir sonluqla bitirir. Rəşidlə söhbətləri bu yerə yetincə: «Dışarda yenə günəş çıxmışdı. Bulud keçmiş, yağmur bitmiş, ətraf yenə aydınlanmış, bahara dönmüşdü» [Mirza Bala, 1952 b): 15]. Kiçik bir epizodu bədii ümumiləşdirmə gü-

cüylə Azərbaycan istiqlalı ideyası ilə müvəffəqiyyətlə əlaqələndirən müəllif arkadaşları Rəşidin dili ilə belə bir inamını ifadə edir ki, «... İstila bu bulud gibi keçicidir. Madam ki, vətən qalmışdır, İstiqlal ümidi də qalmışdır!» [Mirza Bala, 1952 b): 15].

«Yeni Kafkasya» dərgisində «Mim» imzası ilə «Acı xatirələr» sərlövhəsi altında dərc olunmuş «Cəfər bəy» və «Gülzar xanım» adlı çox kiçik hekayələrin də M.B.Məhəmmədşadın qələmindən çıxdığı ehtimal edilir. Lakin bu yöndə apardığımız araşdırmalar hələ ki, həmin ehtimalı təsdiq etməmişdir.

M.B.Məhəmmədşadın bədii yaradıcılığı bütövlükdə Azərbaycan milli istiqlal mücadiləsi haqqında sanballı bədii tədqiqatdır. Onun yuxarıda təhlilə cəlb etdiyimiz hekayələri isə bu tədqiqatın ən dəyərli örnəkləri kimi Azərbaycan mühacirət ədəbiyyatında mühüm yer tutur və əks etdirdiyi ideya baxımından bu gün də aktual səslənir.

MƏNBƏLƏR

Mehmetzade Mirza Bala. Dövlət oluş günümüz. // «Kurtuluş» der., Berlin 1935, sayı 7-8, s. 195-198.

Mirza Bala. Cafer Cabarlı. Diriliği, yarattıkları ve vakıtsız ölümü (1899-1934). // «Kurtuluş» der., Berlin, 1935, sayı 4, s. 107-112.

Hüseyn Baykara. Mirzə Bala'nın şiirleri. // «Azərbaycan» Aylık Kültür Dergisi, Ankara, 1962, sayı 1-2-3 (121-122-123), s. 10-12.

Ağarəfi Zeynalzadə. Mirzə Bala Məhəmmədşadın həyat və fəaliyyətinin

Bakı dövrü. // Ədəbiyyat Məcmuəsi (Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun Əsərləri). XVIII cild. Bakı: Elm, 2004, s. 208-221.

Mirza Bala. Yıldırım. // «Yeni Kafkasya» der., İstanbul, yıl 2, 1924, a) sayı 17, s. 20-24; b) sayı 18, s. 14-16; c) sayı 19, s. 14-16.

Mehmetzade Mirza Bala. On defa öldürülen. // «Yeni Kafkasya» der., İstanbul,

yıl 3, 1925, sayı 6, s. 15-16.

Mirza Bala. Vatan kaldı!.. // a) «Yeni Kafkasya» der., İstanbul, yıl 3, 1926, sayı 8; b) «Azərbaycan» Aylık Kültür Dergisi, Ankara, 1952, sayı 5, s. 12-15.

Mim. Cafer bey. // «Yeni Kafkasya» der., İstanbul, yıl 1, 1924, sayı 15,

s. 13-14.

Mim. Gülizar hanım. // «Yeni Kafkasya» der., İstanbul, yıl 1, 1924, sayı 15, s. 14-16.

АДАБИЙ МАЖЛИСЛАРДА ТУРКИЙ ШЕЪРЛАР (14-16 асрлар мисолида)

Qoraev Sherhan *

Turkic poems in literary conference (14 - 16 centuries)

ABSTRACT

This article deals with the Turkic poems, who were read at literary conferences held in the palaces of the 14th and 16th centuries

KEY WORDS: conference, poets, poems, Turkish language, discussions.

14-16 асрларгача ҳукмдорлар ҳузуридаги адабий мажлисларида шоирлар асосан форсча шеър айтар эдилар. Биргина 15-асрнинг иккинчи ярмида форсий шеър мажлисида иштирок этадиган бундай назм аҳли Ҳусайн Бойқаронинг "Рисола"сида ёзилишича, Ҳирот ва унинг атрофида мингга яқин форсийгўй шоирни ташкил этган. Мазкур даврда туркийча шеър айтган шоирлар сони эса "Мажолис ун-нафоис"даги маълумотларга асослансак, бор-йўғи 40-45 нафар кишига етган ё етмаган. Бироқ, Навоий таъбири билан айтганда, ...*бу халқ(туркий) орасида пайдо бўлган истеъдодли кишилар қобилият ва истеъдодларини, ўз тиллари тургач, бошиқа тил билан юзага чиқармасликлари ва ишга солмасликлари керак эди...*

Турк халқи хуштаб(ёзувчи)ларнинг ҳаммаси сарт(форс) тилида шеър айтиб, турк тилида бутунлай айтмай, балки кўплари айтолмай, айтсалар ҳам сарт(форс)нинг турк тилида шеър айтганидек нозик нуқталарни тушунгучи турклар қошида ўқий ва ўтқаролмай ўқисалар, ҳар сўзларида юз айб топилиб, ҳар жумлаларига юз қаршиликлар келиб тушиши сингари эҳтимолларга йўл бериб бўлмайди"[Навоий.2017:70]. Бинобарин шоир туркий шоирларни ўз она тилида шеър айтиши лозим деб ҳисоблайди.

14 асрда ҳукмдорлар адабий мажлисларида туркийча шеърлар ўқилгани кўзга ташланади. Масалан, 14 асрда яшаб, ижод қилган туркий номачилик жанри асосчиси Хоразмий туркий тилда шеър ёзган ва унинг "Муҳаббатнома" асари ҳукмдор Муҳаммад Хўжабек буюртмаси билан яратилган [Хоразмий.1987:9].

* Dokorate of Tashkent State University of Languages and Literature named after Alisher Navoi, sherxonqoraev@gmail.com

“Муҳаббатнома”дан шоирнинг подшоҳ ҳузуридаги адабий мажлисларда туркий ғазаллар ҳам ўқигани ҳамда хонандалар унинг ғазалларни ашула қилиб айтгани маълум бўлади:

*Тун оқшамким кўрунди байрам ойи,
Муҳаммад Хўжабек давлат ҳумойи.
Буюрди урга шодирвон урулди,
Қадаҳ келтурдилар мажлис қурулди.
Ҳусайний пардаси узра тузуб соз,
Муғанний бу ғазални қилди оғоз.*

Амир Темур ва Темурийлар даврига келиб эса адабий мажлислардаги туркийгўй шоирлар сони кўпайди. “Мамлакат араб ва сарт(форс) султонларидан турк хонларига ўтганидан сўнг, Халағухон замонидан сўнгра султон Соҳибқирон Темур Кўрагон замонидан тортиб фарзанди Шохрух султон замонининг охиригача турк тилида ёзувчи шоирлар, шу жумладан ул ҳазратнинг авлодларидан ҳам хуштаб подшоҳлар пайдо бўлдилар.

Шоирлардан Саккокий, Ҳайдар Хоразмий, Атойи, Муқимий, Яқиний, Амирий ва Гадоий каби. Лекин ...форсий шоирлар қаришисига чиқа оладиган ёлғиз мавлоно Лутфийдан ўзга киши пайдо бўлмади, у кишининг таб(шеърят) аҳли қошида ўқиса бўладиган бир неча бошланмалари бор, деб ёзган Навоий:

*Улки хуш этти баҳона элни шайдо қилгали,
Кўзгудек қилди сени ўзини пайдо қилгали.”*

Ўз даврида машҳур туркуйгўй шоир Лутфий Хуросон подшоҳ(Шохрух Мирзо, Мирзо Улуғбек, Бойсункур Мирзо)ларининг адабий мажлисларида иштирок этган. “Мажолис ун-нафоис”да туркий тилда шеър айтган 40 дан ортиқ шоирдан бири бўлмиш Мавлоно Лутфийни Навоий “ўз замонининг маликул-каломи, форсий ва туркийда назари йўқ эрди, аммо туркийда шухрати кўпрак эрди” деб таърифлайди. “Тазкираи Қайюмий”да ўқиймиз: “Алишер Навоий ила мусохаба этмиш Ҳирот шаҳрида туғилмиш машҳур шоирдир. 15 асрнинг адабиёт бобида бўлмиш буюк намояндаларидандир. Ўз замонининг жаҳонгашта олим шоирдир. Бошда темурийлардан Шохрух Мирзо саройида (1404-1446) хизматда бўлди. Номалум сабабга кўра, бундан кетиб, Олтин Ўрдага боруб, Сарой шаҳрида турди... Ҳар ерда ҳурмат ила қабул этилди. Ниҳоят, бу узоқ саёҳатидан сўнг, Ўрта Осиёга қайтиб келди...”

Ҳусайн Бойқаро мажлисларида Лутфийнинг туркий шеърлари ўқилгани, подшоҳ ғазалларига назира ёзгани ҳамда унинг фикр мулоҳазалари йиғинларда муҳокама қилингани “Мажолис ун-

нафоис”нинг саккизинчи мажлисида қайд этилган. Шунингдек, Мавлоно Лутфийнинг бир мулоҳазаси шеърят кечасида баҳс-мунозарага сабаб бўлади. Навоийнинг ёзишича, *”Бир кун ҳам мазкур бўлгон тақриб била Султони соҳибқирон олий мажлисларида банда бу сўзни арз қилдимким, бир кун Мавлоно Лутфий Мир Хисравдин бу навъ гариб маъни нақл қилди, деб.”*Аммо Деҳлавийнинг Лутфийга маъқул келган бу байтида талқин этилган баҳорда маҳбубнинг ёнғин кўплиги сабабли балчиқ ердан ёнғинга осилиб ўрнидан туриб кетганига Ҳусайн Бойқаро ўз эътирозини билдиради. *”Дедиларким, ул эътироз будурким, ул ёгин қатраси юқоридин қуйи униб келадур, муқаррардурким, риштасига даги ҳамул ҳолдур. Риштаиким, майли қуйи бўлгай, анинг мадади била йиқиладургон ўзин асрамоги маҳолдур”.*Адабий мажлис аъзолари бу фикрга офарин айтадилар.Шеърят йиғинида ”Андин сўнг ул ҳазрат(Ҳусайн Бойқаро) дедиларки, бу байт андоқ воқеъ бўлубтурки, эътироз маҳалли йўқтурким:

Заъфдин қулбамда қўпмоқ истасам айлар мадад,

Анкабуте ришта оқсон бўлса ҳар деворга. [Навоий.1966:207]

14-15 асрларда Мовароуннаҳр ва Хуросондаги туркий халқ ўртасида туркийгўй шоирлар Яқиний, Атойи, Муқимийлар шеърияти машҳур эди ва адабий йиғинларда бу шоирларнинг шеърлари ўқилган.Навоий “Мажолис ун-нафоис”да туркийгўй Гадоийнинг “Бобир Мирзо замонида шеъри шуҳрат тутти” дейди.

Дилбаро, сенсиз тириклик бир балои жон эмиш,

Ким анинг дарди қошида юз ўлум ҳайрон эмиш.

Агарда Бойсунқур Мирзонинг ўғли Абулқосим Бобирни шеърят шайдоси эканлигини назарда тутсак, унинг даврида туркийча шеърлари Хуросонда машҳур бўлган Мавлоно Гадоийни подшоҳ мажлисларига таклиф этилмаслиги эҳтимолдан ҳолидир.Чунки Навоий ва унинг замондошлари Абулқосим Бобур (1449-1457) саройида ўнлаб шоирлар ижод этганлигини тасдиқлайди. Гадоий ҳам шулар жумласидан бири бўлган бўлиши мумкин.

Мироншоҳ Мирзонинг ўғли Сайид Аҳмад туркий тилда ҳам шеърлар яратган. У ўзининг “Таашшукнома”сини Шоҳрух Мирзога бағишлаганидан келиб чиқсак, темурий шаҳзода Шоҳрух саройида ижод билан шуғуллангани ҳамда мушоираларда фаол иштирок этганини инкор этиб бўлмайди.

Шаҳоншоҳи жаҳон Доройи аъзам,

Фаридун сийрату Жамшид мақдам.

*Улуғ султон муаззам Шохруххон,
Муҳаммад хулқу Султон бинни Султон.
Сўзумни бу улуғ султон қошинда,
Карам қил яхиш кўрсат хизматинда.*

Навоий Сайид Аҳмад Мирзони –салим таъб ва пок зеҳн киши эрди. Хили машхур назмлари бор.Ҳам ғазал, ҳам маснавий, ҳам туркий, ҳам форсий ғазал таврида девони бор”, деб таърифлайди.

“Турк алфозининг бўлогосидин” Мавлоно Саккокий Улуғбек Мирзо замонида Мовароуннаҳрда машхур шоирлардан хисобланган.Навоий таъбири билан айтганда, “*Самарқанд аҳли анга кўп мўътақидурлар ва бағоят таъриф қилурлар*”. Қасиданавис шоир Саккокий Мирзо Улуғбек мажлисларидаги мушоираларда қатнашган ва ўз шеърларини ўқиганлиги қасидалардан маълум бўлади:

*Аё шоҳо, ҳунарпарвар ҳунар қадринг ортурдунг,
Муҳассан қилди алтофинг бу кун шеъримга шуарони.
Фалак йиллар керак сайр этсаю келтурса илкиннга,
Менингтеқ шоир туркию санингтеқ шоҳи донони.
Ҳамиша мажлисинг бўлсун, беҳишит гулустон раиқи,
Нисор этсун қадумунгда фалак лу-лу лолони.*

Улуғбек саройида кўпгина олим ва шоирлар тўпланган бўлиб, Саккокий уларнинг пешқадамларидан эди. Саккокий Мирзо Улуғбекка бағишлаб 5 та қасида ёзган. Шунингдек, у Амири кабир Арслон Хожа Тархонга атаб 4 та қасида яратган. Хожа Муҳаммад Порсо ва Халил Султонга ҳам биттадан қасида бағишлаган. “*Ва уйғур иборатининг фусаҳосидин ва турк алфозининг булагосидин мавлоно Саккокий ва мавлоно Лутфий раҳимаҳумаллоҳим, бирининг ширин абёти иштиҳори Туркистонда беғоят ва бирининг латиф ғазалиёти интишори Ироқ ва Хуросонда бениҳоятдурур ҳам девонлари мавжуд бўлғай*” деб ёзган Навоий “Бадоеул-бидоя” дебчасида.

“Мажолис ун-нафоис”да туркийгўй шоирлардан бири сифатида эътироф этилган Юсуф Амирий Шохрух Мирзонинг ўғли Бойсунғур Мирзо ғамхўрлигида яшаган. Бойсунғурга бағишланган “Дахнома” асаридан Амирий гарчи бу даврда Ҳирот адабий муҳитида форсийгўй шоирлар етакчилиқ қилсада, у темурзоданинг адабий мажлисларида туркий шеърлари билан фаол қатнашгани маълум бўлади.

*Сўзим хаишошу ул мажлисдур афлок,
Не кўрунғай тенгиз ичинда хошок.
Агар мен анда келтурдум сўзимни,*

Бу фан бирлан соғундурдим ўзумни.

Аммо Навоий Мавлоно Амирий Лутфий ва Саккокий сингари шухрат тутмагани айтган: ”Туркча шеъри яхши воқеъ бўлубдур, аммо шухрат тутмабдур”.

14 асрнинг иккинчи ярми ва 15 асрнинг биринчи чорагида яшаб ижод этган туркуйғўй шоирлардан бири Хўжандийдир. Шоир ҳақида ҳеч қандай маълумот йўқ. Аммо унинг “Латофатнома” асари Хоразмда ҳукмронлик қилган темурзода Султон Маҳмудга бағишланган. Асардан шоир ҳукмдорга яқин шоирлар сирасидан бўлгани, адабий мажлисларда иштирок этгани маълум бўлади.

*Аё фахри салотин шоҳи даврон,
Замона мафхари Маҳмуд тархон.
Ажун фахри шаҳаншоҳи замона,
Сифоти савлатинг тўлди жаҳона.
Зиҳи соҳибқирон арслон юраклик,
Маони мажлиси ичра кўруклик.*

1414-1435 йилларда Эронда ҳукмдорлик қилган Султон Иброҳим(Шохрух Мирзонинг кичик ўғли) пойтахти Шерозни илму маърифат, маънавият масканига айлантирган. Бошқа темурийлар каби унинг саройида ҳам адабий мажлислар ўтказилган. Ҳофиз Хоразмий ҳам мажлис аҳлидан ҳисобланиб, **”Ўшал Султон(Иброҳим Султон) замонинда бу Ҳофизким ғазалхондур”** деб ёзади шоир шеърларидан бирида. Султон Иброҳимнинг назмга таби борлиги ва шеърятга ихлоси туфайли саройида шоирларни тўплагани тарихдан маълум, бундай мушоиралар иштирокчиларидан бири Ҳофиз Хоразмий бўлганини тахмин қилиш мумкин.

*Гулустон юзлу, эй соқий, санинг ишиқинг манга жондур,
Ичалим боданиким, даври Иброҳим Султондур.*

“Иброҳим Султон вафот этганида унга бағишлаб марсия ёзиши, шеърларида унинг номини зикр этиши Ҳофиз Хоразмийнинг у билан анча яқин, эҳтимолки, ҳукмдорнинг сарой шоири бўлганлигини кўрсатади”[Очилов 2012:265]

*Казиб гул юзи ишиқинда булбултак равон сайрар,
Кўрарман ушбу даврон ичра Ҳофизтак ғазалхон йўқ.
Кўзинг билан юзинг сифатин Ҳофиз айғали,
Чин шеъри янгли туркий Хитову Хўтанда йўқ.*

Туркийғўй шоир Саййид Қосимий “Мажмаъ ул –ахбор”да Султон Абу Саъид Мирзо мадҳида шундай ёзади:

Носири дин, мулк эяси Бу Саъид,

Давлатидин элга турур кунда ийд.

Эгри бўлур мажлисида рострав,

Бошдин этар дуру гуҳарларни нав.

деб таъкидлар экан, йиғинларда куй-қўшиқлар ижро этиладиган созлар яъни уд, чанг, рубоб, танбур, қонун, қўбуз каби чолғу асбобларини қайд этиб ўтади.

Абу Саид Мирзо ҳузуридаги мажлислар ўз замонида кўплаб ижод аҳли атрофида бирлаштирганки, Навоий Амир Шайхим Сухайлий Абу Саид Мирзо хизматида мулозим бўлганини ҳамда “шеърлари эл орасида шуҳрат тутган” ини ёзиб қолдирган. Кейинчалик Шайхим Сухайлий Ҳусайн Бойқаро мажлисларига ҳам доимий таклиф қилинган:” Султон Абу Саид Мирзо хизматига тушуб махсус мулозим бўлди ва ашъори эл орасида шуҳрат тутти ва ҳоло йигирми йилдин ортуқроқдурким, Султон соҳибқирон(Ҳусайн Бойқаро) мулозиматидадур ва рафеъ муносиб ва аъло маротибга мушаррафдур”, деб қайд этилади “Мажолис ун-нафоис”да.

Сухайлий туркийча шеърлар ҳам ёзган.

Зухд эли тасбиҳ деб ҳайрон қолур авбош аро,

Риштаи жисмимни кўрса қатра-қатра ёш аро.

Навоий Сухайлийнинг туркий шеърларига юксак баҳо беради:”...форсий дисор ва турки шиор йигитлар сархайли ёри азиз Сухайлий дома тавфиқаҳуким,...ва турки абёт майдонида азимат бодпойин пўяға солса, юз йилғи ўлған дақойиқ паривашларининг силсилаи зулфи чобуклук шаҳсувори синони нўғи била юз зириҳ кўтарур. Ҳолиё иккаласи алфоз назмиға қойил, балки девон такмилиға мойил бўлғай”.

Ҳусайн Бойқаро “Муҳокамат ул-луғатайн” да ёзилишича, “подшоҳлар подшоҳининг муборак хотири, қуёшдай равшан кўнгли шунга ҳам мойилки, турк шоирларини ўз тилларида шеър айтишига машғуллик қилсинлар...” Бу билан балки султон мажлисларда кўпроқ туркий шеър ўқилиши ва ёзилишини назарда тутган бўлса не ажаб. “Илтифот ва гамхўрлик юзасидан баъзи сабаблар топиб шеър айтишига ҳукмлар ҳам жорий бўлди, сўз услубини белгилашлар ва айтилиши устида таълимлар изҳор қилинди”.Подшоҳнинг ўзи ҳам адабий кечалардаги туркий ғазаллари билан бошқаларга намуна бўлди.”Мажоис ун-нафоис”да ёзилишича, “Бу ғариб хаёлдурким, Султон соҳибқирон(Ҳусайн Бойқаро)нинг хотирларига келибдур ва назм аҳлига зоҳир қилиб эрдиларким, айтсунлар, барча айттилар, аммо ҳеч қайси ул ҳазратча айта олмадилар. Ул бу матлаъдур:

*Ҳажринг ўти жисми зорим қилди кул, эй ёр, бил,
Гар бино қилсанг мазорим тарҳин ул кул бирла қил.*

Шоир Наимийнинг Ҳусайн Бойқаро ҳузуридаги мажлисларда “туркий назмларга таъби мулойим эрди”. “Ва султони соҳибқирон (Ҳусайн Бойқаро) остонасида бўлур эрди. Чун қобилияти бор эрди ва сидқ ва ихлоси била қуллуқ қилур эрди”, деб ёзади Навоий. Куйидаги матлаъ унинг қаламига мансуб:

*То адамдин бўлди пайдо мунчаким ҳусни жамол,
Сен париваишдек яратмабдур башардин зулжалол.*

“Мажолис ун-нафоис”да Мавлоно Қобулийнинг туркий ғазали адабий мажлисда Ҳусайн Бойқаро томонидан ўқилгани зикр этилган; “Ул ҳазрат ўқуғондин сўнгра дебтурларки, иккинчи байти анинг назми ранги эмас, хаёлга андоқ келурким, фалон муни анинг бу шеърида айтмиши бўлгай. Фақир (Навоий) ни тилаб бу бобда такаллум қилдиларки, -бу байтни оё улму айтиб эркин, ё бировму анинг учун деб эркин?”. Бундан султон туркий шеърларни обдон таҳлил қила олгани яққол кўзга ташланади. Ушбу адабий йиғинда ўқилган ғазалдан байт:

*Сарв мойил бўлдиким, ўпгай аёгинг туфрогин,
Йўқса ҳар соат сабо таҳрикидин ҳам бўлмади.*

“Мажолис ун-нафоис”да Султон Масъуд Мирзо мулозимларидан бир бўлмиш шўхтабъ шоир Мавлоно Қутбий ҳам туркийча, ҳам форсча шеърлар ёзганини таъкидлайди.

*Гунча гар нисбат қилур ўзига дилдор оғзини,
Эй сабо ели, тўла қон айла зинҳор оғзини.*

“Равшан зеҳнлик ва мустаҳсан таъблиқ” Султон Масъуд Мирзо ҳам гўзал туркий шеърлар ёзган.

Шоир Муҳаммад Солиҳ 1499 йилда шоҳлар шоири Шайбонийхон хизматида ўтиб, унинг шеърият кечаларидан муносиб ўрин эгаллайди. Бундай йиғинларда Шайбонийхоннинг ҳам туркий ғазаллари ўқилган.

*Нуктаси нуктаи қуръонийдур,
Мажлиси-мажлиси руҳонийдур.
Ўзга хонлар киби мажлис қурмас,
Айшу шират соридин дам урмас.
Турки абъёти эрур шарбати ноб,
Форсий шеърлари ҳам сероб.
Борча серобу салису дилкаш,
Таъб аҳлига жалису дилкаш [Солиҳ 1989:29].*

Мухтасар айтганда, 14-16 асрларида яшаб ижод этган мазкур туркийғўй шоирлар ўзбек адабий тили ва адабиётини ривожланишида муносиб ҳисса қўшишгани баайни ҳақиқат.

АДАБИЁТЛАР

Навоий А. Муҳокату-л-луғатайн. Қосимжон Содиқов таҳлили, табдили ва талқини остида. Т: "Академнашр"-2017.

Муборак мактублар. Хоразмий. Муҳаббатнома. Т: Ғ. Ғулом номидаги АСН-1987.

Навоий А.. Асарлар. Мажолисун-нафоис. Ўн иккинчи том. Т: Ғ. Ғулом номидаги БАН-1966.

Очилов Э. Барҳаёт сиймолар. Т: Ўзбекистон-2012.

Муҳаммад Солиҳ. Шайбонийнома. Т: Ғ. Ғулом номидаги АСН-1989.

ТУРКИЙ ХАЛҚЛАР АДАБИЁТИДА “ШОҲСАНАМ ВА ҒАРИБ” ДОСТОНИНИНГ ЎРГАНИЛИШ ТАРИХИ

Мадиримова Сохиба Махмудовна*

The history of the “Shokhsanam and Gharib” of epic poem to study in the Turkish Folk Literature

ABSTRACT:

The article is devoted to the explanation of old written copies of the “Shahsanam and Gharib” poem and their place on the observing of the source. In this discourse different views on the research and genesis of the poem were analyzed.

KEY WORDS: manuscript, source, text, research, classification, poem, preface, verse.

Асарлар оша сақланиб келаётган халқ достонлари ўз аҳамиятини йўқотмаганлигининг асл сабабларидан бири унинг қадимийлигидадир. Ўзининг қадимий ва барқарор достончилик анъаналарига эга бўлган ўзбек халқи маънавий бисотида бой, ранг-баранг эпик асарлари жуда катта қўламни ташкил қилади. Асарлар

* Алишер Наоий номидаги Тошкент давлат ўзбек тили ва адабиёти университети, Ўзбек адабиёти тарихи ва матншунослик кафедраси ўқитувчиси. Почта: madirimova555@mail.ru

давомида яратилиб, авлоддан-авлодга ўтиб, халқимизнинг зукко ижодкорлари – бахшилар орқали бизгача етиб келган бу дostonларда халқимизнинг дунёқараши, ҳаётга бўлган эстетик муносабатлари, орзу-умидлари ўзининг ёрқин ифодасини топган. Шунинг учун ҳам халқимиз уларни куйлаш ва тинглаш билан узоқ асрлар давомида чанқоғини қондириб, келажакка ишонч руҳи билан яшаб келган. Дostonчилик анъаналари халқ орасида қадимдан мавжуд бўлиб, бу жараёндаги ўзгаришлар фольклоршунос олимларимиз томонидан ўрганилиб келинмоқда.

“Шоҳсанам ва Ғариб” дostonи озарбайжон, ўзбек, туркман, қорақалпоқ ва бошқа туркий халқлар орасида қадимдан машҳур бўлган. Бу дostonнинг пайдо бўлиши тўғрисида бир қанча маълумотлар мавжуд. Масалан, Г.Эшчанова ва С.Атажонова “Қўрқут ота китоби” ва унинг “Ошиқ Ғариб ва Шоҳсанам” дostonига муносабати” номли мақоласида “Ошиқ Ғариб ва Шоҳсанам”, “Юсуф ва Аҳмад” дostonларининг юзага келишига бевосита таъсир ўтказган асарлардан бири “Қўрқут ота китоби”даги ривоятлар эканини айтишади. Айниқса, “Ком Бўрабек ўғли Бамси Байрак дostonин баён этар хоним ҳей” ривояти “Ошиқ Ғариб ва Шоҳсанам” дostonига мазмунан жуда яқин туради. Ҳар иккала дoston ҳам фарзандсизлик мотиви билан бошланади. Мазкур мотив “Қўрқут ота китоби”да анча кенг тасвирга эга. Яъни, Ком Бўрабек ўғлининг фарзандсизликдан руҳан эзилиши, ҳис-туйғулари, ҳаяжонлари ўз бадий ифодасини топган. Ушбу мотив “Шоҳсанам ва Ғариб” дostonида ҳам мавжуд. Аммо даврлар ўтиши билан бу қадимий мотив анча ўзгаришларга учраган. Яъни, Диёрбақр ҳукмдори Шоҳаббос билан унинг вазири Шоҳасан биргаликда Оллоҳдан ўзларига фарзанд тилашади [Эшчанова, 2003: 42].

Филология фанлари доктори, профессор С.Рўзимбоев ўзининг “Хоразм дostonлари” [Рўзимбоев, 1985:60-67] номли китобида юқоридаги фикрларни тасдиқлайди. Яъни, Бамси Байрак ва Бонучечак саргузаштлари билан Ғариб ва Шоҳсанам саргузаштларини киёслайди. Бонучечак Бамси Байракка бешиқдалигидаёқ унашилган бўлади. Ғариб ва Шоҳсанамнинг ҳам ота-оналари, ҳатто туғилишларидан олдин уларнинг бўлажак тўйлари ҳақида келишиб қўйишади. Байрак 16 йил давомида ўз ёридан айрилиқда юради. Ғариб ҳам 7 йил дарбадарликда азоб чекади. Байрак ҳам узоқ йиллардан кейин ўз элига қайтиб, кўр бўлиб қолган отасига, синглисига учрашади. Бу ерда турли

мусобақаларда қатнашади. Ғариб фаолиятида ҳам худди шундай эпизод бор.

“Шоҳсанам ва Ғариб” достони, асосан Ўзбекистон Республикасининг бир қанча вилоятларида хусусан, Хоразм вилояти, Бухоро вилоятининг Олот, Қорақўл туманлари, Туркменистон Республикасининг Чоржўй ва Тошовуз вилоятида ҳамда Қорақалпоғистон Республикаси худудида яшовчи ўзбеклар орасида кенг тарқалган.

“Шоҳсанам ва Ғариб” достонининг ўрганилиши, келиб чиқиш генезиси юзасидан бир қанча олимлар ўз тадқиқотларини олиб боришган. Фольклоршунос олим проф. С.Рўзимбоев “Хоразм достонлари” китобида “Шоҳсанам ва Ғариб” достонининг ўзбек, озарбайжон, туркман ва қорақалпоқлар томонидан куйланганлиги, достон бадиияти масалаларини ёритиб ўтади. У ўз тадқиқоти учун достоннинг Бола бахши, Қодир Созчи вариантларини асос қилиб олади. Олим А.Ишаев “Шоҳсанам ва Ғариб” достонининг сюжет ўзаги салжуқийлар давлатининг Ғарбий чегараларида эмас, балки Шарқий чегараларида яратилганлиги тўғрисида баҳс юритади [Мадаев, 1973].

Фольклоршунос олим О.Мадаев ўзининг номзодлик диссертациясида бошқа достонлар қатори “Шоҳсанам ва Ғариб” достони бадиий хусусиятлари ҳақида мулоҳазалар билдирган [Саидов, 1969: 25, 31-32]. 1994 йилда Г.Эшчанова “Шоҳсанам ва Ғариб” достонининг вариантлари” мавзусидаги номзодлик диссертациясида “Шоҳсанам ва Ғариб” достонининг тошбосма, кўлёзма ва бахшилар куйлаган оғзаки вариантларини ўрганиб, достоннинг келиб чиқиш генезиси ва Шарқшунослик институти фондидаги №6408-инвентарь рақамли кўлёзмани асос қилган ҳолда, мавжуд достон манбаларини бир-бирига қиёслаган.

“Шоҳсанам ва Ғариб” достони манбалари бўйича қилинган тадқиқотлар мавжуд бўлишига қарамасдан, бу мавзуда монографик режа асосида амалга оширилган ишлар деярли йўқ. Профессор М.Саидов ўзининг “Ўзбек достончилигида бадиий маҳорат” [Ўзбекистон Республикаси Фанлар Академиясининг Адабиёт институти] номли китобида Хоразм бахшилари репертуаридан ўрин олган “Ошиқ Ғариб ва Шоҳсанам”, “Ошиқ Ойдин”, “Ошиқ Албанд”, “Ошиқ Маҳмуд”, “Сайёд ва Ҳамро”, “Асл ва Карам”, “Тулимбий” каби қатор достонларнинг келиб чиқиши ҳақида маълумот берувчи бирор манбага эга эмасмиз [Ошиқ Ғариб ва Шоҳсанам, 1956].

Изланишлар шуни кўрсатадики, “Шоҳсанам ва Ғариб” дostonи кўлэзма нусхаларининг битилиши XIX асрнинг иккинчи ярмидан бошланган. XX асрнинг бошларига келиб, дostonнинг тошбосма нашрлари тарқалган. Масалан, 1906-1907 йилларда Бухорода Мулла Саидмаҳмуд Мулла Абдулмажид бин қори Абдулвосий матбаасида, 1914 йилда Тошкентда Ғулом Ҳасан Орифжонов матбаасида дoston қайта-қайта чоп қилинган. Самарқанд дostonчилик мактабининг машҳур намояндаси Фозил Йўлдош ўғли дostonнинг худди шу тошбосма нусхаларини ўқитиб ва ўзи ҳам маҳорат билан куйлаб юрган.

Дoston 1930 йилда Ғози Олим Юнусов раҳбарлигида Хоразмда иш олиб борган комплекс экспедиция аъзоси Буюк Каримов томонидан Бола Бахши – Қурбонназар Абдуллаев томонидан (оғзаки) ёзиб олинган. 1960 йилларда Ф.Султонова, А.Соатов, Худойберган Бахши Ўтаганов, Мадрахим Бахши Матчановларнинг, 1970 йилда С.Рўзимбоев Қодир созчи Каримовнинг, 1980 йилларнинг охирида С.Рўзимбоев ва Эшчановлар Турсун бахши Жуманиёзовларнинг дoston вариантларини ёзиб олдилар. Шунингдек, 1981 йилда Рўзимбек Муродов ҳам ўзи куйлаб келган “Шоҳсанам ва Ғариб” дostonи кўлэзмасини кўлэзмалар институти архивига топширган[Мақсетов, 1965].

1956 йилда фольклоршунос олим Зубайда Ҳусаинова “Шоҳсанам ва Ғариб” дostonи матнининг йиғма вариантини нашр эттирди [Карриев, 1968]. Дostonнинг бу нашрида Бола Бахши – Қурбонназар Абдуллаев, Фозил Йўлдош ўғли вариантлари ҳамда “Ошиқ Ғариб ва Ҳилоли пари” дostonининг Ўзбекистон Республикаси Фанлар академиясининг Алишер Навоий номидаги Тил ва адабиёт институти қошидаги Ҳоди Зариф номли Ўзбек фольклори архивида сақланаётган кўлэзмасидан фойдаланилган. Унинг қисқартирилган ҳолда йиғма вариантга киритилиши жуда кўп эпизодларнинг тушириб қолдирилишига сабаб бўлган.

Хоразмда кенг ёйилган “Шоҳсанам ва Ғариб” дostonидаги воқеалар ривожланиши туркман ва қарақалпоқ версияларига ўхшаб кетиши ҳақидаги айрим фикрлар Б.О.Карриевларнинг илмий тадқиқотларида ҳам учрайди [Гарриев, 1982].

Озарбайжон фольклоршуноси С.З.Ёкубова эса, “Шоҳсанам ва Ғариб” дostonини туркман, ўзбек, қарақалпоқ, қорачай ва бошқа халқлар версиялари билан қиёслаган ҳолда ўрганади. Олима ўзбеклар орасида “Шоҳсанам ва Ғариб” бешта: иккита литографик, учта бахшилар оғзидан ёзиб олинган вариантлари

тарқалганини эътироф этади [Корогл, 1983]. Шуниси ажабланарлики, у дostonнинг бир-бирдан фарқ қилмайдиган 1906 ва 1907 йилларда қайта-қайта чоп этилган Бухоро ва Хива нухалари, дея янглиш кўрсатади. Ўзбекистон Фанлар академиясининг Адабиёт институти фольклори архивида сақланаётган, 1938 йилда М.И.Афзалов томонидан ёзиб олинган “Ошиқ Ғариб ва Ҳилоли пари” асарини эса асосиз равишда дostonнинг учинчи варианты ҳисоблайди. Шу мантикдан келиб чиқадиган бўлсак, у монографиясида бешта тошбосма нуха, Бола бахши ва Фозил Йўлдош ўғли вариантлари тўғрисидагина фикр юритган бўлиб чиқади. Шунга қарамай олима дostonнинг Бола бахши варианты озарбайжон версияларига жуда яқин туришини тўғри далиллайди ва озарбайжонда шаклланган дoston сюжети аввал туркманларга, кейин туркманлар орқали ўзбек, қорақалпоқ ва уйғурларга тарқалганлигини исботлашга ҳаракат қилганлиги эътиборга моликдир. Шу концепцияни янада чуқурлаштириш мақсадида дostonдаги топонимларни воқеалар билан боғлайди. Ҳолбуки, дostonга асос бўлган бобосюжетнинг илк бадий чашмаларини Хоразмшоҳлар давридаги Хоразм Кавказ ва Кичик Осиё ўртасидаги маданий этногенетик муносабатлардан ташқари тасаввур қилиш қийин.

Профессор М.Саидов қорақалпоқ бахшилари репертуаридаги “Ғарып – ашық” дostonининг матни аслида Хоразм бахшиларидан олинган деган асосли мулоҳазани билдирган [Якубова, 1968].

Профессор Т.Мирзаев ҳам Хоразм бахшиларининг эпик репертуарини, шу жумладан “Шоҳсанам ва Ғариб” дostonи хусусидаги фикрларни илмий-назарий жиҳатдан бойитиб, дostonнинг бахшилар ижрочилигидаги ўрнини тўғри белгилайди. Тадқиқотчи бахши ва халфаларнинг устоз шогирдлик аъналари, улар репертуарида бошқа дostonлар қатори қилинаётган ушбу дostonнинг ҳам мавжудлиги ҳақида эътиборга молик мулоҳазалар билдирилади. Хоразм бахшилари репертуаридаги “Шоҳсанам ва Ғариб” дostonининг Фозил Йўлдош ўғли репертуарига кириш “якка ҳодиса” сифатида қайд қилинганлиги дoston сюжетининг юзага келиши ва тарқалиши мақсадини (ареалини) ўрганишда муҳим аҳамиятга эга [Мирзаев, 1979: 12-14].

А.Ишаев “Шоҳсанамнинг ватани қаерда?” номли мақоласида “Шоҳсанам ва Ғариб” дostonнинг сюжети ўзаги салжуқийлар давлатининг ғарбай чегараларида эмас, балки шарқий чегараларида яратилганлиги тўғрисида баҳс қилган. Бу дoston ҳозирги Туркманистон Республикасининг Тошовуз вилоятидаги

Кўхна Урганч шаҳридан 90 км. Жанубий – Ғарбда жойлашган. Шоҳсанам қалъаси дoston билан боғлиқ деган хулосага келади. Ҳамда Хоразм воҳасидаги бахшилар дoston воқеалари “Қадим замонда, Амударё бўйларида... содир бўлган” - дея, куйлайдилар, деган фикрни айтиб ўтади [Ишаев, 1979:26-27].

Фольклоршунос олим О.Мадаев ўзининг номзодлик диссертациясида бошқа дostonлар қатори “Шоҳсанам ва Ғариб” дostonи бадий хусусиятлари ҳақида мулоҳазалар билдирган [14]. Г.Эшчанова ўзининг “Ошиқ Ғариб ва Шоҳсанам” дostonининг вариантлари” номли номзодлик диссертациясида О.Мадаевнинг “дostonдаги Ғариб образи” ҳаётдаги турли-туман қарама-қаршилиқлар асосида тасвирланмаган” деган фикрларига эътироз билдириб, бу хулоса дostonнинг 1956 йилда нашр қилинган йиғма варианты матни асосида чиқарилганини, йиғма вариант дostonнинг асл нусхасидан анча фарқ қилишини айтади.

Фольклоршунос С.Рўзимов “Шоҳсанам ва Ғариб” дostonининг ўзбек, озарбайжон, туркман ва қорақалпоқлар томонидан куйланганлиги, дoston бадиияти масалаларини қисман ёритишга ҳаракат қилади[Рўзимбоев, 1990]. Олим ўз тадқиқоти учун дostonнинг Бола бахши, Қодир Созчи вариантларини асос қилиб олади. Олима Г.Эшчанова бу икки вариант асосида “Шоҳсанам ва Ғариб” дostonининг поэтик табиатига хос барча хусусиятларини тўлиқ ёритиб бериш иложсиз эканини айтган.

Алишер Навоий кутубхонасида сақланаётган М.Лерматовнинг “Ошиқ Ғариб” турк эртаги китоби (Учқун Назаров таржимаси) Ўзбекистон Давлат нашриётида 1948 йилда нашр қилинган. “Ошиқ Ғариб” турк эртаги бошланғич мактаб ўқувчилари учун насрда, содда тилда ёзилган. Эртақда ҳикоя қилинишича, Тифлис шаҳрида турк миллатига мансуб бир киши бўлиб, Оллоҳ таоло уни тилла – кумуш тўла хазина билан сийлаган эди. Аммо биттаю – битта қизи Магул Мегери унинг учун дунёнинг барча бойликларидан ҳам қимматлироқ эди. Ўша шаҳарда яна Ошиқ Ғариб деган бир камбағал йигит бўлиб, унга соф юрак ва қўшиқлардан бўлак ҳеч нарса берилмаганди... Демак, воқеалар “Шоҳсанам ва Ғариб” дostonидагидек, Диёрбакрда эмас, Тифлис шаҳрида бўлиб ўтади. Ғариб ҳеч кими йўқ бир бечора йигит қиёфасида тасвирланиб, Магул Мегерини олиш учун унинг отаси, яъни Ояк оға каби пулдор одам бўлиши керак эди. Ғариб шоҳ билан шу аснода келишиб, етти йил давомида ўша пулни топиб келиши ва Магул Мегерига уйланиши мумкинлигини айтади. Бу эртақда воқеалар жуда содда ва қисқа қилиб берилган.

Шунинг учун воқеалар кўпроқ қисқартирилган бўлса-да, ўхшаш жойлари ҳам йўқ эмас, Ғариб Шоҳсанамга уйланиш учун белгиланган бойликни айтилган вақтда етказиши керак эди. Муддат тугагач, Тифлис шаҳрига уч кун ичида етиб боролмаслигини англаган Ғарибнинг Хизрга йўлиқиши дoston воқеасига ўхшаб кетади. Эртақ ва дostonда белгиланган муддатнинг етти йил бўлишида ҳам ўхшашлик кузатилади.

Бу дostonнинг генезиси, оғзаки ва ёзма матндаги муштарак-фарқли жиҳатларини аниқлаш бўйича қилинган хулосаларни яна қайта кўриб чиқишни тақозо этади. Негаки, дoston генезиси ва дostonнинг ишончли матнини тайёрлаш хусусидаги илмий хулосалар, модомики, “Шоҳсанам ва Ғариб” дostonи қўлёзма ва тошбосма манбаларининг барчасини тўла қамраб олган матншунослик ва манбашуносликнинг тизимли тадқиқи асосида юзага чиқмас экан, тақдим этиладиган ҳар қандай илмий натижа тўлақонли ҳисобланмайди.

АДАБИЁТЛАР

Эшчанова Г., С.Атажонова. Хоразм фольклори. – Тошкент, 2003й. 42-бет.

Рўзимбоев С. Хорахм дostonлари – Тошкент, 1985й. 60-67-бетлар.

Мадаев О. Хоразм дostonлари ва уларнинг ўзига хос хусусиятлари. Конд. Дисс. –Т.: 1973й.

Саидов М. Ўзбек дostonчилигида бадиий маҳорат. –Т.: Фан. 1969й. 25, 31-32-бетлар.

Ўзбекистон Республикаси Фанлар Академиясининг Адабиёт институти хузуридаги Ходи Зариф номли ўзбек фольклор архиви: Бола Бахши варианты, қўлёзма, инв. 597; Фозил Йўлдош ўғли варианты, қўлёзма, инв. № 116; Худойберган бахши варианты, қўлёзма, инв. № 1497; Мадраим бахши варианты, қўлёзма, инв. №1501; Қодир бахши варианты, қўлёзма, С.Рўзимбоевнинг шахсий архивида; Турсун бахши варианты, қўлёзма, шахсий архивида Х.Сулаймонов номидаги қўлёзмалар институти, қўлёзма, инв. № 7237.

Ошиқ Ғариб ва Шоҳсанам. – Тошкент.: 1956 й.

Мақсетов Қ. Қарақалпақ халыы қаҳарманлық дostonларини поэтикаси. Т.: 1965;

Қарриев Б.А. Эпические сказание о кёрогли у тюркоязычных народов. М., 1968;

Гарриев С. Туркмен эпосы, дессанлары ве гундаргар халкларинын эпика дореджилиги. – Ашгабат., 1982;

Корогл Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов средней Азии, Ирана и Азербайджана. – М., 1983.

Якубова С. Азербайджанские народные сказание “Ашық - Ғариб”. – Баку., 1968.

Мирзаев Т. Халқ бахшиларининг эпик репертуари. – Т.: “Фан”, 1979 й. 12-14-бетлар.

Ишаев А. Шоҳсанамнинг ватани қаер? “Фан ва турмуш” журнали, 1971 й. II-сон, 26-27-бетлар.

Рўзимбоев С. Хоразм халқ дostonларининг спецификаси, типологияси ва поэтикаси. Докт.дисс. – Т.: 1990й.

ОТРАЖЕНИЕ ТЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Ш.РАКИПОВА ПЕРИОДА ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Макарова Венера Файзиевна*

Каюмова Гелюся Фаридовна**

Reflection of the theme of national self-consciousness in the works by Sh.Rakipov in the period of the great patriotic war

ABSTRACT:

The importance of the theme of war is not only in the realization of the principle of historicism. The theme of war allows Shamil Rakipov to show the moral foundations of the feat, the true beauty of the human spirit, to explore the philosophy of life and death. Ideas of patriotism, internationalism, tolerance play a major role in the formation of inner peace and self-awareness. In battle in moments of trials in search of the spiritual forces thoughts every man refers to the national ideals, national identity. During the war years the fortress and the purity of international friendship was manifested itself particularly vividly. The world community was struck by the courage and mass heroism of the winning nation.

KEY WORDS : Great Patriotic war, Tatar documentary prose; military themes; Sh. Rakipov

* Доктор филол.наук, профессор кафедры татарского языка литературы и методики преподавания НГПУ, makarova_vf@mail.ru

** Кандидат филол.наук, доцент кафедры татарской литературы КФУ, gulfar21@mail.ru

Тема Великой Отечественной войны занимает одну из центральных мест в татарской литературе. Возвышенная любовь к Родине, самоотверженность, нерушимая воля – все эти качества солдат перед угрозой смерти и жесткого порабощения раскрылись в полной мере. Такая ситуация воодушевила мастеров слова к воссозданию бессмертных героических образов. Тема войны дает возможность писателю показать нравственные основы подвига, истинную красоту человеческого духа, исследовать философию жизни и смерти. Кроме того, подводя итоги войны, авторы стремились выделить предпосылки, приведшие к Великой победе в беспрецедентном противостоянии.

В разные периоды литературного процесса отношения к военной тематике было разным. Если в годы Великой Отечественной войны писатели стремились к лаконичным формам и сюжетам, публицистическому стилю преподнесения материала, зачастую взятого из реальной действительности, то после 1945 года картина заметно меняется [Каюмова 2007: 20]. В конце 1940-х годов авторы начинают глубже проникать в суть фронтовых событий, воссоздавать характеры бойцов и тружеников тыла. Несколько позже рассекреченные архивы, документы, хроники дали авторам новую пищу для размышлений и позволили более правдиво и без ложного пафоса пересмотреть и переоценить события военных лет. Цели и задачи данного исследования заключались в определении места писателя в литературном процессе и оценить художественно-эстетический потенциал произведений писателя.

В 1960-1970 г.г. литературно-документальная проза о войне оказалась в центре внимания читателей. Тема войны, как невзорвавшаяся бомба, не терпит небрежности, равнодушия. Именно в 1960-70 гг. стремление к справедливой оценке исторической действительности, к восстановлению исторической правды приобрело характер литературной тенденции. Авторы в поисках истины все чаще обращаются к архивным материалам, солдатским мемуарам, зарубежным источникам. В случае нехватки достоверной информации на помощь приходит творческая фантазия, непременно связанная с чертами характера персонажей, взятых из суровой военной действительности.

1960 гг. в русской литературе все чаще упоминаются имена Ю.Бондарева, В.Субботина, В.Быкова и др. писателей, переживших все тяготы военного лихолетья. В татарской

литературе повестями «Кто восьмой?», «Пегас», поэмами «Между жизнью и смертью», «Разрушенный бастион» заявляют о своем неподражаемом таланте такие писатели, как С.Баттал, Р.Тухватуллин, поэт Н.Даули меняется [Каюмова 2007: 20].

В произведениях этих лет преобладает восторженность военными подвигами. Некоторое время спустя авторы начинают проявлять интерес и к истокам подвига, что выливается в отношении к войне как к идейно-нравственному испытанию многонационального, многоликого народа. Писатели стремятся воссоздать все новые и новые страницы фронтовых будней. «Литература вымысла черпает свой материал из действительности, поглощая его художественной структурой; фактическая достоверность изображаемого, в частности, происхождение из личного опыта писателя становятся эстетически безразличной. Документальная литература живет открытой соотнесенностью и борьбой двух этих начал» [Гинзбург 1970: 242].

Особую роль в произведениях Ш.Ракипова играют лирико-философские отступления, размышления, через которые можно выявить отношения писателя не только к событиям действующим лицам военных лет, но и авторские видение мира, общечеловеческую идею бытия. Роман Ш.Ракипова «Девушки-звезды» посвящен подвигу советских людей в годы Великой Отечественной войны. Автор ищет образцы самоотверженности в судьбах девушек из авиаполка ночных бомбардировщиков. «Перед ними даже самый злейший враг вынужден отступить! Писатель, не злоупотребляя выразительными средствами и опираясь на жизненный материал, изучив воспоминания свидетелей, сумел воссоздать военные будни и весь фронтовой путь женской эскадрильи, протянувшийся по Северному Кавказу, берегам Тамани и Дона [Каюмова 2007: 11]. Описывая душевные переживания девушек, волею истории оказавшихся в экстремальной ситуации, автор раскрывает истоки подвига «хозяек неба». Несмотря на то что, в системе образов центральное место занимают образы прославленных дочерей татарского народа Магубы Сыртлановой и Ольги Санфировой, диалогия пронизана мотивами интернационализма. Отметим, что это качество присуще многим произведениям Ш.Ракипова. Особенно удачно национальный колорит проявляется в эпизодах, воспроизводящих картины военного быта. Обратимся к одному из таких отрывков: «Вот бы сейчас мяса. «Я бы приготовила

бишмармак», — сказала Хиваз. А я – плов. Я – чихохбили. Я – галушки». Девушки еще долго перечисляли свои национальные блюда, аж слюни потекли. Все вспомнили мирные дни, когда, засучив рукава, в белых передниках хлопотали у плиты». [Рэкийпов 2000: 316]. Каждый человек в минуты испытаний в поисках душевных сил мыслями обращается к национальным идеалам, национальному самосознанию. Автору удалось достоверно передать обстановку и дух военного времени, его суровость, лишения, тревоги. А главное – показать нерушимую веру советских людей в победу, неукротимое желание приблизить как можно скорее этот радостный час. Не это ли рождало бесстрашие девушек, самоотверженность? Оставаясь нежными, хрупкими существами, они, конечно же, знали, что такое страх. На их глазах, как факелы, вспыхивались самолеты подруг. Но оставшиеся в живых, собрав волю и терпеливость, вновь и вновь поднимались в небо. Их «звездные» ночи – это не что иное, как постоянное испытание на мужество, верность долгу, Родине. Они совершали подвиги, которых история раньше не знала.

Крепость и чистота интернациональной дружбы в годы Великой Отечественной войны проявилось особенно ярко. «Эта дружба запечатлелась незабываемыми картинками, восхитительными красками и высокими чувствами в документах, в литературе и публицистике [Каюмова 2018: 113]. В исследовании современной литературы важным представляется, что эта традиция, получившая начало в произведениях таких мастеров художественного слова, как М.Гафури, Ш.Камал, Г.Камал, Х.Такташ, А.Шамов, Г.Кутуй, М.Амир, была развита в послевоенной прозе А.Апсалямовым. Образы украинца Апанаса Грая (повесть «Белые ночи»), капитана Бушуева, русского по национальности (роман «Газинур») пронизаны идеей солидарности представителей разных народов в стремлении к победе [Каюмова 2007: 22].

Мировую общественность поразили мужество и массовый героизм народа-победителя. Как отмечает один из героев романа комиссар Радкевич, «дело – в понимании подвига, в готовности к нему. Девушки, в особенности Санфирова, подходят к этому вопросу со всей серьезностью. Отношение человека к своему долгу познается в самые напряженные, самые тревожные моменты. В таких ситуациях он готов жертвовать самым дорогим, что у него есть – жизнью. В такие моменты он ради своей отчизны, как Данко с пылающим сердцем, идет на подвиг,

шагает в бессмертие» [Рэкийпов 2000: 260]. Такие раздумья о подвиге тех, кто его совершал каждый день, составляют основу всего произведения.

В повести «Прекрасны ли зори?» Ш.Ракипова герои мужают на наших глазах. Они кровью и собственной жизнью, отданной во имя народа, подтверждают свое право говорить от лица нашего века, мыслить его категориями. Реальная жизнь Гильфана Батыршина и Ивана Чернопятко по богатству событий, содержательности интереснее иного романа. Дружба их зародилась с детских лет, прошла испытание и на фронтах нескольких войн. Даже смерть они встретили в один и тот же день и час. Но писателя в этой истории интересует один аспект: как обыкновенный, внешне ничем не примечательный человек поднимается до высот духовного величия, до способности к подвигу. Подвиг он понимает не как кратковременный порыв, а как внутреннюю готовность к нему, как идейную и нравственную закалку человека. Герои писателя – это живые, думающие, чувствующие люди с разнообразной психологической клавиатурой. Никакие жестокие картины войны не в состоянии вытравить в их душах любовь к природе, чувство товарищества.

Как отмечает один из героев романа комиссар Радкевич, «дело – в понимании подвига, в готовности к нему. Девушки, в особенности Санфирова, подходят к этому вопросу со всей серьезностью. Отношение человека к своему долгу познается в самые напряженные, самые тревожные моменты. В таких ситуациях он готов жертвовать самым дорогим, что у него есть – жизнью. В такие моменты он ради своей отчизны, как Данко с пылающим сердцем, идет на подвиг, шагает в бессмертие» » [Рэкийпов 2000: 260]. Такие раздумья о подвиге тех, кто его совершал каждый день, составляют основу всего произведения.

Ш.Ракипов уделяет большое внимание психологическим деталям. Еще Л.Толстой, А.Чехов, М.Шолохов доказали, что психологический анализ является мощным оружием в руках писателя. В татарской классике доказательство тому являются произведения Г.Исхаки [Габидуллина 20013: 49-51], Г.Ибрагимова, Ш.Камала, Ф.Амирхана, А.Еники. Такое достижение татарской литературы, как воспроизведение сложных, порой противоречивых идейно-нравственных исканий личности, получило развитие и в последующие периоды литературного процесса.

Ш.Ракипов на примере своих героев стремится показать и высокие нравственные качества воинов. Советский солдат

предстает освободителем человечества от злобы и жестокости, борцом за жизнь на земле, за все прекрасное и совершенное. Автор только образу солдата доверяет моральное право на победу. Персонажи Ш.Ракипова верят в торжество свободы, нравственной чистоты, справедливости. Мировую общественность поразили мужество и массовый героизм народа-победителя.

ЛИТЕРАТУРА

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

Каюмова (Гараева) Г.Ф. Художественное своеобразие документальной прозы Шамиля Ракипова // Автореферат дисс.на соиск.уч.ст.канд.филол наук, - Казан.- 2007.

Гинзбург Л. О документальной литературе и принципах построение характера / Л.Гинзбург // Вопросы литературы.-1970.-№7.

Каюмова Г.Ф. Эстетические особенности произведений Ш.Ракипова (на примере повести «Окуда ты, Жан?») // Тюркский мир и исламская цивилизация: проблемы языка, литературы, истории и религии: 1X Международная тюркологическая конференция / отв.ред. Р.Б.Камаева.- Казань: Изд-воКазан, ун-та, 2018.

Рәкыйпов Ш. Кызлар-йолдызлар: Роман / Ш.Рәкыйпов.- Казан: Татар.кит.нәшр.,2000.

НАВОИЙ ИЖОДИДА ДЎСТ ОБРАЗИ ТАЛҚИНЛАРИ

Мамадалиева Зухра*

Interpretations of a friend of Alisher Navoi in his work

ABSTRACT

The historical origination of the friend role, it's usage till the work of Navoiy, importance of Navoiy's work were learned.

* ф.ф.н. Жиззах ДПИ доценти

KEY WORDS: friend, image, folklore, Navoi, Shopur, Zayd, Navfal, Axiy.

Турон ва Эрон халқлари адабиётида аҳамиятли образлардан ҳисболаниб, бош қаҳрамон ёнида турувчи, қийинчиликлар ва оғирликларда ёрдам беруви асосий персонаж саналади. Бу образнинг генезиси фольклорда ҳомий руҳларга бориб тақалади. Халқ эртақларида инсондан ташқари парилар, ялмоғиз, девлар каби мифологик қаҳрамонлар, бўри ва от каби жонзотлар бош қаҳрамонга дўстлик вазифасини бажарган. “Содик дўст” эртагининг қаҳрамони Зийрак, “Булбулигўё” эртагида Бўри, “Кенжа ботир” эртагида эса учар от бу вазифани бажаради. [Булбулигўё. Ўзбек халқ эртақлари, 1986. 202; 216.]

“Алпомиш” номли халқ достонида бош қаҳрамон Алпомишнинг дўсти Қоражон илоҳий чакириқ орқали, яъни туш кўриш мотиви орқали бош қаҳрамонга дўст бўлиб сайланади. унга суянчиқ ва ёрдамчи бўлади. умрининг охиригача шу дўстликка содиқлигича қолади. [Алпомиш. 1998. 196-278]

Ўзбек мумтоз адабиётида Навоийдан олдин ҳам дўст образи муҳим персонажлардан саналган. “Гул ва Наврўз”да Наврўзнинг дўсти Булбул образи бунга мисол бўла олади.

*Чу Гул ўз уйқусидин бўлди бедор,
Кўрар Булбул қилар нолаи зор.*

*На ким оҳангидур наврўз бирла,
Навоси барча дарди сўз бирла.*

[Лутфий. Гул ва Наврўз. 1987. 362-379.]

Бу каби ҳолатлар натижасида дўст образининг ўзбек адабиётида ўзига хос ўрни ва вазифалари шаклланди. Улар куйидагилардир:

- ошиқ-маъшукларнинг мактубларини бир-бирига етказиш.
 - ошиқ дўсти дардига даво бермоқ, яъни унинг ёр висолига етиши учун ёрдамлашмоқ, керак бўлса бу савоб йўлда жон фидо этмоқ.
 - дўст билан умрбод ёки асар сўнгигача бирга бўлиш.
- Биз юқорида кўриб ўтган ҳолларда барча дўстлар ушбу шартларни бажарадилар.

Дўст образи Алишер Навоийнинг “Хамса”си таркибига кирган достонларда ўзига хос ўрин тутган образлардан саналади. Жумладан, “Ҳайрат ул-аброр”нинг вафо ҳақидаги ҳикоятида икки вафоли ёр – дўст садоқати мадҳ этилиб, уларнинг жўмардлиги

нафакат ўз жонларини асраб қолишга, балки бутун элга афви умумий берилишига сабабчи бўлганлиги айтилади:

*Бир-бирига кечти алар жонидин,
Шоҳ доғи кечти улус қонидин.*

*Фоиш этиб ул сидқу маваддат хавос,
Ҳам элу, ҳам ўзлари бўлди халос.*

[Навоий Алишер. Ҳайрат ул-аброр. 1991. 162.]

Улар бири учун жонидан кечганлари сабабли (яъни бунчалик садоқатдан таъсирланиб) шоҳ ҳам эл-улус қонидан кечиб юборди.

Улар садоқат ва дўстлику муҳаббат туфайли ўзларини ҳам, элу юртини ҳам (ажал заҳмидан) халос этишиди.

Шопур образи форс адабиётидаги хусравномаларда Хусрав Парвезнинг дўсти ҳисобланади. Навоий эса ўз достонига бош қахрамонни меҳнаткаш, ишқпараст ва ҳалол Фарҳод образи билан алмаштирибгина қолмай, Шопурни ҳам унга садоқатли ва мард дўст сифатида сайлайди. “Фарҳод ва Ширин” достонига Шопур Фарҳоднинг дўсти бўлиб, то умрининг охригача у билан ҳамнафас ва мададкор бўлади:

*Билиб Шопур анинг ҳолин камоҳи,
Бўлуб жон бирла онинг чораҳоҳи.*

*Бошин ўз кўксига қилди ҳамоғуш,
Димоғига кетурди саъй ила ҳуш.*

[Навоий Алишер. Фарҳод ва Ширин. 1992. Б.184-185..]

Шопур унинг (яъни Мажнуннинг) аҳволи моҳиятини билганидан сўнг унинг чорасини излашга жон билан (яъни сидқидилдан) киришиди.

Бошини кўксига олди ва ҳушига келтиришига ҳаракат қилди.

“Лайли ва Мажнун”даги Мажнунга жон ели каби Лайли номасини олиб борувчи ва маъшуқага ошиқ хабарини берувчи Зайд ҳам, Мажнунга Лайлини олиб бермоқчи бўлиб, шу йўл билан унинг дардига даво излаган Навфал ҳам шундай садоқатли ва вафоли дўстлар сирасига киради:

*Бу вақтки Навфали жафогар
Мажнунга бўлуб мутуу чокар.*

*Оразмга садди роҳ чекти,
Лайли элига сипоҳ чекти.*

[Навоий Алишер. Лайли ва Мажнун. 1992. Б.166.]

Бу вақтга келиб жавокор Навфал мажнунга муте ва хизматкор каби эди. У шу ният билан Лайли эли, яъни Ҳайй қабиласига қариши уруш бошлади.

“Сабъаи сайёр”даги Баҳромга маъшуқа суратини кўрсатиб, унга ишқдан таълим берган Моний ҳам унга умрбод ҳамдам ва ҳамнафас дўст ҳисобланади.

*Кўрди Моний чу ҳолида тағйир,
Деди: Шоҳо ишингга қил тадбир.*

*Анга ҳар кимнинг эҳтиёжидур,
Байъи онинг Хито хирожидур.*

*Гар санга ул пари висоли керак,
Назаринг олида жамоли керак.*

Моний бу ҳолдаги ўзгаришни кўрди ва “Эй шоҳ, ҳолингга табдир қилгин”, деди.

Ҳар кимнинг эҳтиёжи бор. Унинг эвази эса Хитой хирожу бўлади. сенга эса уша пари (Дилором) висоли, кўзинг олдида жамоли керак.

“Сабъаи сайёр” достонидаги етти ҳикоятнинг биринчиси Ахий ва Фаррух ҳамсадоқатли дўстликка мисол бўла олади. ҳикоят қаҳрамони Ахий ўз меҳмони Фаррухга дўстлик қилиб, дилидаги дарди нима эканлигини билади. Ўз оиласини бузиб, унинг дардига даво беради. Яъни Фаррух тушида кўриб, ошиқ бўлган ва излаб юргани ўша гўзал ўзининг хотини эканлигини билганидан сўнг, уни талоқ қилиб, Фаррухга никоҳлаб беради:

*Жазм қилди Ахийи дарё дил
Қайдин ўлгонни хаста шайдо дил.*

*Деди, фикр айлабон мурувват ила,
Топти бу нуктани футувват ила.*

Дили дарёдек бўлган Ахий (Фаррухнинг)дили қаердан шайдо бўлганини билди. Мурувват билан фикр қилди ва бу (адрд)нинг иложини футувват билан топди.

Эътибор қиладиган бўлсак, Навоий ижодидаги дўст образининг тамойилларига энг муносиб келадигани Шопур образидир. У Фарҳод билан Шириннинг мактубларини бир-бирларига етказди;

Фарҳоднинг дардига даво қилади, яъни ширинни қаерда яшашини айтади, Фарҳодни унинг юрти Арманияга олиб боради;

Дўсти Фарҳод билан унинг умрининг охиригача бирга бўлади. Унга мадаккор бўлади.

Шопур ва Зайд образлари, аслан битта образ бўлиб, юқоридаги тамойилларга тўғри келади.

Моний ва Ахий эса дўст образининг янги қирраларини намоён қилган.

Илдизи халқ оғзаки ижодига бориб тақаладиган ва мумтоз асарларда ҳам ривожланиб келган бу бақувват образ Навоий ижодида ўзига хос тарзда талқин этилди, ривожланди, тараққий этди.

ADABIYOTLAR:

Булбулигўё. Ўзбек халқ эртаклари, 1986. 202; 216.

Алпомиш. 1998. 196-278

Лутфий. Гул ва Наврўз. 1987. 362-379.

Навоий Алишер. Ҳайрат ул-аброр. 1991. 162.

Навоий Алишер. Фарҳод ва Ширин. 1992. Б.184-185..

Навоий Алишер. Лайли ва Мажнун. 1992. Б.166

ПОЭТИК ТАФАККУР ВА ОБРАЗЛИ ИФОДА

Матякубова Тозагул Ражаповна *

Poetic mind and expressivness

ABSTRACT:

This article deals with investigating the role of song and “lapar” in maintenance of-poetic appeal of the novel of Nurali Kobul “Great Turon Emir or mind and throw”. As well as Uzbek novels of the period of independence on request of aesthetic and spiritual need in process of growth and change were touched upon. This case endures the period of “absorption”, “suction” in the structure many features of forms and methods, image of the art intelligence, peculiar to the folklore sample of the new literature of national novels.

KEY WORDS: Poetic intelligence, poetic conceptuality, dialogue, discussion, modus artistry

* кандидат филологических наук, Ташкентский государственный университет узбекского языка и литературы имени Алишера Навои, tozagul_matyakubova@mail.ru

XX асрнинг етук шоири академик Ғ.Ғуломнинг кўпгина насрий, шеърий, таржима асарлари кенг китобхонлар ўртасида машҳурдир. Унинг “Соғиниш”, “Кузатиш” сингари соф лирик характердаги асарлари адабиётимиз тарихида ўзига хос ўринга эгадир.

Бизнингча, шоирнинг донишмандона фикр-мушоҳадлари: инсон – ҳаёт; тириклик – ўлим; ибтидо – интиҳо жуфтликлари ўртасида мавжуд ажралмас ришталарнинг ҳиссий англанишидан пайдо бўлади. Улар шеърий матнга ўзига хос залворли рух бағишлайди. Чунки Ғ.Ғулом ҳаётнинг ҳар бир они, ғанимат умр (*замон*) ҳақидаги собит фалсафаси муайян шахс туйғулари билан боғлиқ аниқ ифодага эга.

Шоирнинг фалсафий-эстетик қарашлари ўзбекона донишмандлик туйғусига йўғрилган. Унинг теран мушоҳада ва нафис ифодалари поетик образларга бениҳоя бой. Таҳлилга тортилаётган соф лирик шеърларда муайян ички яхлитлик мавжуд. Бу яхлитлик- лирик қахрамон туйғу кечинмалари, фикр-ўйлари муштараклиги негизида намоён бўлади. Ғ.Ғуломнинг ушбу шеърлардаги лирик қахрамон маънавий-руҳий қиёфасининг умумлашма характери, ички бутунлик қувватига хос кўламдорлик ва улуғворлик ўзининг ҳаётийлиги билан эътиборни тортади. Аристотел “Поэтика” асарида шеърият асосида ҳаёт туришини таъкидлаб: “... *ё қандай бўлганлигини ва қандайлигини, ё қандай айтилган ва қандай туюлганлигини, ё қандай бўлиши кераклигини тасвирлаш керак бўлади*”, - деган эди. [Аристотел 1980: 52] Шу нуқтаи назардан “Кузатиш” шеърини таҳлил қилар эканмиз, унда ўтмиш, бугун ва келажак ҳақида сўз юритилгани англашилади. Шеърда уч авлод (Бобоси, Ғафур Ғулом ва Жўрахон) тақдири қиёси асносида шоир кечинган беғубор ўйлар тасаввуримизда юз йилликларни қайта тиклайди. Ҳаракатнинг ўтмишдан келажакка қараб йўналтирилиши ажодлар ва авлодлар ўртасида робита тиклаш имконини беради. Курашчилар сафида эканидан беҳад бахтиёр, ҳатто қалби ифтихор туйғусига тўлиқ шоир ўғли Жўрахон ҳақида сўзларкан:

Йигирма учинчи йилнинг тонгида

Шеърим билан эгизак бўлиб туғилдинг.

Йиллар ўтиб ҳар икков ўғил онгида

Уфқлар очилди фазоларга тенг [Ғафур Ғулом Ж.2. 1984: 9]

- деб ёзади. Икки эгизак фарзанд: шеър ва ўғил эканига диққат қилинса, Ғ.Ғулом ижодга қандай масъуллик билан ёндашгани аён бўлади. Маълумки, ўғил фарзанд – интиқ кутилган орзу. У оила

таянчи, оталар давомчиси, юрт посбони. Ота-она умри фарзандлар камолида барҳаёт. Бинобарин, у яшалган умр мазмуни учун муайян меъзон бўла олади. Худди шу каби шеър ҳам ичкин туйғу ва рухий қийноқлар етилган онда – соғинтириб ғунча очади. Демак, унинг фарзанддай ардоқли бўлиши табиий. Айни пайтда, шеър ҳамда ўғил – эгизаклар зиммасидаги вазифалар кўлами ва залвори ҳам бир хил. Ўғил ва шеър соатма-соат ўсиб, улғайиб боради. Жўраҳоннинг ортидан Ўсар полвон келганидай, “Кузатиш” га ҳам талай эгизак битиклар эш бўла боради. Эгизаклар нафақат жисман ёки ҳажман ўсиб-улғаяди. Бу жараён ҳар иккала вужуднинг фазоларга талпинувчи фикр-туйғулар оламида ҳам изчил кечади.

Демак, шоир поэтик нигоҳи фазовий кенгликларга тикилган. Барча орзу-умидлари шу “егизаклар”га чамбарчас боғланган. Ғ.Ғуломнинг оила-халқ, эл-юрт, фарзанд-ижод жуфтликларига меҳри бир-биридан ажралмас – эгизак. Шундай экан, унинг садоқат, бурч фашизм қиёфасидаги вайронкорликка нафрат ва ғалабага ишонч ҳақидаги ҳаётий позицияси шу кўш қанот ёрдамида фазовий кенгликлар қўйнида парвоз қилади. Жаҳолат итлари – фашизм қутурган бир пайтда у мағрур туриб ғалаба маршини чалади.

Ғафур Ғулом шеъриятида одамзотга хос белги-сифатларни ҳайвонларга менгзаш орқали яратилган тасвир ва лавҳалар кўплаб учрайди. “Кузатиш” шеърисида ҳам: “*Ит кўрса, Гитлер, дер, мушук – Муссолин Манжсалақи ҳар ҳайвон доим унга ёв*”, дейилади. Ғафур Ғуломнинг аччиқ киноя ва кесатикка йўғрилган ушбу мисраларида қўлланилган “*ит*”, “*мушук*”, “*ҳайвон*” каби образлар воситасида фашизм балоси ҳамда унинг ғоявий раҳбарларига бўлган муносабат кескин, шиддатли, қаҳрли ва ғазабнок зардалар билан ифода этилади. Шоир бундай ҳақорот сўзлар воситасида фашизм ва унинг йўлбошчилари маънавий қиёфасига, демакки даврнинг оғриқли муаммоларига муносабат билдиради.

Бинобарин, шоир вульгаризмларни қўллашда уларга лирик қаҳрамон эмоционал-ҳиссий муносабатини ифодалашдек аниқ бадиий-эстетик вазифа юклайди. У инсониятнинг умумий душманига ҳужумкор ҳамла қилар экан, аввало ижтимоий гуруҳ ва ҳодисани, қолаверса унинг ҳомийларини кескин танқид қилади. Шеърини нутқни фош этиш ва қоралашга йўналтиради. Шунинг учун ҳам бу манзумалар улкан айбнома мақомида қабул қилинади.

Ғ.Ғуломнинг иккинчи жаҳон уруши йиллари шеърияти лирик қаҳрамони учун ўша тарихий курашдаги ўз ҳамсафларига

хамдамлик, мардлик ва ботирлик кўрсатишдан хорижда ҳаёт йўқ. Шўро адабиётшунослигида бундай ҳоллар: “шоирнинг партиявий соғлом позицияси” тарзида изоҳланди. Бизнингча, Ғ.Ғулом қаттол душманга қарши курашда беаёв, жабрдийдага ҳамдам бўлиш, мардлик ва ботирлик кўрсатиб ғалабага эришиш ғоялари талқинида фолклор ҳамда мумтоз адабиётимиз анъаналари, адолатли жангдан эл-улус олдига ёруғ юз билан қайтиш ҳақидаги миллий менталитетга хос удумлардан узоқлашмаган.

Ғафур Ғулом адабиётшунос О.Шарафиддинов таъбири билан айтганда: “.. *томирида гупириб оққан ҳар томчи қони билан, юрагининг ҳар тегиши билан ўзбек*” эканини бутун жаҳонга намоён эта олди. [Шарафиддинов О. 2004: 263] Унинг характерида ўзбекнинг бағрикенглиги, меҳмондўстлиги, тантилиги, жиндай чапанилиги, лафзи ҳалоллиги, болажонлиги, аёлмандлиги мужассам эди ва бу миллий фазилатларни асарларида ўзига хос тарзда ифодалай олган. “Кузатиш”даги “*Боболар удумин тугиб назарда Кураида толеинг бўлур сенга ёр*” сингари мисраларга “*толе ёр бўлсин*” каби халқ турмушида кенг қўлланиладиган олқишнинг моҳияти сингдирилган. Шеърда аждодларига муносиб бўлиш, бало-қазолардан омон сақланишдай халқона эзгу ниятлар тилаш руҳи устувордир. “*Кулумсаб турғувчи толеинг порлоқ*” мисрасида эса узоқ ва таҳликали сафарга отланаётган фарзанд келажакнинг порлоқлиги, унинг муносиб фарзанд бўлиб етишишига умидворлик туйғулари мужассамдир. Демак, шеърда шоир қалбининг нозик сезувчанлиги, илғамларидаги донолик, келажакка некбин ишонч, миллий ғурур каби қоришиқ туйғулар инжалик билан поетик ифодаланган.

Шоирнинг “Кузатиш” шеърдаги эътирофига кўра, ўғли Жўраҳонни жўнатган 1941 йилда у “*роппа-роса Пушкин ёшида*”, яъни 38 ёшда эди. Маълумки, орадан бир йил ўтиб, 1942 йил 16 майда ёзилган 19 банд, 76 мисрадан иборат “Соғиниш” номли шеър Ғ.Ғулом лирикасининг энг гўзал намуналаридан биридир. Ҳар иккала шеърни узвий боғлиқ ҳолда таҳлил қилиш бу поетик ҳодиса сирини тушунишнинг мақбул йўлларида биридир. Чунки, шоир-ота (Ғафур Ғулом) нинг беғубор соғинчи ёвга қарши курашчилар сафига кузатилган оташин-олов фарзанд Жўраҳон билан боғлиқ. Ғ.Ғулом бу манзумани шоиргина эмас, туну-кун ўз жигарпораси толеи порлоқ бўлишини тилаб, юрак ҳовучлаб яшаётган меҳрибон ота бўлиб ёзган. Зотан, соғиниш инсоннинг узоқ айрилиқдаги яқин кишини кўриш истаги билан боғлиқ энтиктирувчи ҳис-туйғу. Соғинган кишини кўришга

орзумандлик ва уни кўмсаш замирида бениҳоя кучли хоҳиш-истак ётади. Демак, шеър юзага келишининг ўз реал ҳаётий асоси мавжуд. Ашъорнинг беқиёс қудратга эга бўлиши самимий субъектив кечинма ва нафис поетик ифода уйғунлашувидан юзага келган.

Ғ.Ғулом: сезги, эмоционал туйғу, тасаввур, тушунча, идрок, гипотеза, мифологик, диний-илоҳий қараш, фан, санъат, фалсафий тафаккур ютуқлари, шунингдек, амалий муносабат синтезида шакллантирган назарий концепцияларига таяниб иш кўради. Қуйидаги байт ота ўзининг не-не забардаст паҳлавонларини юрт ҳимоясига кузатган аждодлари ва замондошлари билан тақдирдош сезишини кўрсатади:

Зўр қарвон йўлида етим бўтадек
Интизор кўзларда халқа-халқа ёш.

[Ғафур Ғулом. Ж.2. 1984: 34]

Англашиладики, Ғ.Ғуломдай донишманд шоир субъекти хусусида сўз кетганда муаммога нафақат реал, балки идеал тизимларнинг турли иерархик даражалари доирасида ҳам қараш лозим. Чунки муайян масала хусусида ўйлаётган, сўзлаётган ёхуд ҳукм-хулосалар чиқараётган пайтда оғишмай илгарилаётган “зўр қарвон” ижтимоий воқелик измида. Бинобарин, у эркисиз туяга эргашган ёхуд ундан ажралган етим бўталок ҳолида. Соғиниш ҳисси ҳаддан ошиши, яъни интизорликнинг беун йиғига эш келиши бир кишигагина эмас, балки жондошлар - умумга ҳам дахлдор. Халқа-халқа ёшнинг кеча ҳам, бугун ҳам тўхтамаслиги - анормал ҳолат.

Демак, шоир “зўр қарвон” шиддати билан зинҳор келиша олмайди. Инсоният бир зум тин олиши ва эрк ҳақида хушёрроқ ўйлаши, амалий хулосалар чиқаришини соғинади. Улуғ мураббий (Тангри) мададига муҳтожлик унинг ягона илинжига айланади. Умидвор нигоҳини эртанги кунга тиккан шоир Соҳиби ихтиёр (Оллох) мустаҳкам иродасига ишонади. Шеърда шоир инсоният янги тарихини куёш тизими ва унда миллионлаб йиллар давомида содир бўлган ўзгаришлар билан узвий алоқадорликда кўради: “*Энг кичик заррадан Юпитергача Ўзинг мураббийсан, хабар бер, Қуёш*”. Шеърда лирик қаҳрамон Қуёшдан ҳодиса ҳақидаги жўн хабар, яъни ахборот сўрамайди. Чунки, хабар берувчи объект фалак тоқида экани боис, барча ҳодисотни синчков кузатиб юради ва ҳамма сирдан воқиф. Агар у ҳар нарсани ўз назоратига олган, ҳар нарсага қодир, тўғри йўл кўрсатувчи бўлмаганида, ундан мадад сўраб мурожаат (аниқроғи, *муножот* - Т.М.) қилинмаган

бўларди. Демак, “Оллоҳ” номини очиқ айтиш мумкин бўлмаган тоталитар адабий сиёсат даврининг эҳтиёткорлигига қарамасдан шоир: *биринчидан*, энг кичик заррадан Юпитергача бўлган мавжудотни яратган фано ва бақо асроридан воқиф умрзоқ мураббийни “*Қуёш*” аташи ва ундан мадад кутиши бежиз эмас. *Иккинчидан*, Қуёшга бадий эпитет сифатида қаралганида ҳам, унга хос белгилар тўла равишда кўчма маъно ифодалаши аён бўлади. Бинобарин, унга белгини ифодаловчи образли ифода, аниқроғи рамзий образ деб қараш мумкин.

Демак, Ғ.Ғулом қадим Шарқ ва замонавий фалсафий қарашларни моҳирона синтезлаштириш орқали инсон умри мазмуни хусусида сўзлаш асносида, тақдир ҳукми Яратувчи измида экани ҳақида ҳам фикрлаган дейиш мумкин.

Кечқурун оила бошлиғи даврасида ўтириб овқтланиш дунёнинг кўпгина халқлари, хусусан, шарқликларда неча минг йиллардан буён қадри удум саналади. Файзли хонадонда кимдир етишмаслигидан шоирнинг кўнгли мудом хавотирда. Бу ҳол айниқса кечки пайт, ҳамма дастурхон атрофига йиғилган кезде аниқ кўзга ташланади. Ҳамма дастурхон атрофига тўпланади. Ўзбек халқининг сеvimли ва лаззатли таоми бўлмиш ош сузилганида тасаввурдаги Жўраҳон ҳам ундан ўз улушини тановул қилса қанийди. Афсуски оила тўқис жамулжам эмас. Қаттол уруш туфайли фарзандлардан бири олис-олисларда. “Биз ош емоқдамиз, бироқ ўғлимнинг жони омон ва қорни тўқмикан”, деган ўй кўнглининг олис ва яқин буржларида кезинади. Шу боис унинг кўнгли безовта:

Кечқурун ош сузсак бир насиба кам,
Кўмсайман бировни – аллакимимни.

Шоир кўмсаётган киши Жўраҳон. Бироқ ота бу исми аниқ айтмайди. Балки “бировни - аллакимимни” кўмсайман, дейди. Чунки шоир, биринчидан, фарзанд - Тангри инъоми, банда сабр-бардошини имтиҳон қилиш йўлидаги синов, деб билади. Уни “меники” дейиш Худога хуш ёқмаслиги мумкин, деган хавотирда. Шу боис, айна лаҳзадаги истак-фикрларда Жўраҳон тақдирини буюк илоҳий ақл эгасига топширган матонатли ота митти қалби туб-тубидаги эътиқодий асослар ҳам кўзга ташланади. Демак, Ғ.Ғулом ўз даври илм-фанида илгари сурилгани сингари инсонга Ер шари даражасидаги ҳодиса сифатида қарамайди. Балки уни кинот эволюциясининг табиий ҳосиласи деб билади. Яъни инсоният тарихини Қуёш тизими ва унда кечган жараёнлар билан

изоҳлашдан ҳам қадимийроқ бўлган диний-илоҳий қарашларга боғлайди.

Иккинчидан, инсонни космик қамровда олиб кузатишга мойил, ижтимоий муносабатларга жалб этилган фаол шахс бўлмиш Фафур Ғулом унинг тарихини Қуёш тизими ва унда миллионлаб йиллар давомида содир бўлган ўзгаришлардан буткул ажратмайди. Демак, унинг руҳиятига диний-илоҳий қарашлар ва илм-фан ютуқлари бир вақтнинг ўзида кучли таъсир ўтказди. Диний-илоҳий инончларга эътиқодий муносабат Ғ.Ғулом психикасида интуитив тарзда кечади. Шунинг учун унинг асосий диққати ҳаёт учун муҳим бўлган ҳаракат ва жараёнларга қаратилади, яъни бу ўринда шоир онгости ҳолатлари унинг онг сферасига чиқади. Натижада, шоир онги ўзаро мураккаб алоқадор турли унсурлардан ҳиссий-рационал ва маънавий-руҳий ахборотлар олади. Шоирнинг тасвир объектига муносабатини белгиловчи билим ва кечинмалари бениҳоя бойийди ҳамда теранлашади. Чунки Ғ.Ғулом иродаси мустаҳкам инсон ўлароқ, улуғ интилишлар йўлидаги ўз мақсадидан оғишмайдиган шахс. Ҳис-туйғуларини кўламдор ифодалашга қодир салоҳият соҳиби эди.

Учинчидан, бемалол айтиш мумкинки, Ғ.Ғулом айрим адашиш ва алданишлардан ҳам холи бўлмаган шахс эди. Аммо у инсоният тажрибаси тасдиқлаган билимларга таянар, шу асосда ўз қарашларини муттасил ривожлантириб борарди. Маънавий-ҳиссий туйғу ва билимлари эса уни ҳеч қачон алдамаган. Шундай экан, биз шоирнинг воқеликни нечоғлик тўғри англаши билангина чекланмай, Фафур Ғулом онгининг аксиологик жиҳати, яъни *объект – ўз фаолияти – инсон* учлигига бўлган ҳиссий муносабатига ҳам эътибор қаратишимиз лозим. Зотан, шоир битиклари унинг субъектив оламида қайта ишланган реалликдир.

Шоир майсада ҳикмат кўролган кўнгил ҳолини шундай ошкор этади:

Узилган бир киприк абад йўқолмас,
Шунчалар мустаҳкам хонаи хуршид,
Бугун сабза бўлди қишдаги нафас,
Ҳозир қонда кезар эртанги умид.

Жўрахон мард ва ғурурли йигит. Бу кураш шу остона (Ватан) ва укалари (келажак насллар) учун саваш эканини англаш унинг қон-қони, жисми- жонига сингигани учун бошини мағрур тутиб жангга отланади. Ўзидаги меросий ғурурни фарзандига сингдира

олгани, яъни тарбия тўқислигидан мамнун - кўнгил уйи шод ва обод ота ҳолати шундай ифодасини топади:

Унда етук эди мерос мард гурур,
Остонани ўпиб, қасамёд қилди.
Укаларин эркалаб ўзимдай мағрур,
Яъни обод уйимни у дилшод қилди.

Ҳар қандай ўтли муҳораба хавфу хатардан холи эмас. Чунки, наинки атайин узилган, балки ногаҳоний ўқ ҳам бир инсон умрига зомин бўлиши эҳтимолдан холи эмас. Бордию бу ҳол содир бўлса, умр ўз мазмунини йўқотади. Шоир учун фарзанд - олмос, умр - хазина. Бир иккинчисиз мавжуд бўла олмайдиган бу деталлар лирик қаҳрамон умиди нечоғлик бардам бўлмасин, унинг интуитив англамларида бирқадар аффектив ҳолатлар кузатилиши ва андак хавотир ҳам сезилишидан гувоҳлик беради:

Доимо умидим бардам бўлса ҳам,
Баъзан васвасалар босар дилимни.

Соғинч ҳисси ҳадди аълосига етган, хаёлот чашмаси лойқаланган кезларда шоир кўзидан уйку, кўнглидан ҳаловат қочади. Бундай дамларда у субҳидамни Бедил мутолааси билан қаршилайди. Талмеҳ санъати кўлланган ушбу байтга диққат қилайлик:

Тонг отар чоғида жуда соғиниб,
Бедил ўқир эдим, чиқди офтоб.

Б.Саримсоқов таъкидлаганидек: *“XX аср ўзбек шеъриятида академик шоир Фафур Ғуломдек файласуф-шоирни топиш қийин... Фафур Ғулом шеъриятда файласуф бўлиши баробарида, фалсафада шоир ҳам эканига амин бўламиз”*. [Саримсоқов 2003: 16-19] Юқоридаги байтда ягона илдизга эга бўлган “вужуди вожиб” ва “вужуди мумкин” (руҳий борлиқ ва моддий олам) ни бир-биридан ажратиб бўлмайди, деб билган улуғ шоир ва мутафаккир Мирзо Абдулқодир Бедил (1644-1721) номи бежизга эслатилмайди. Назаримизда, Ғ.Ғулом инсон ва борлиқ жумбоқларига жавоб излаб донишмандона қалби ва юксак тафаккури билан бедилона талқинларга ёвуқлашган.

Ғ.Ғулом нараса-ҳодисалар пайдо бўлишидан олдин “руҳлар ҳақиқати”да макон топиши, яъни яширин имконият сифатида мавжуд бўлишига ишонмаганида: *Узилган бир киприк абад йўқолмас*, тарзида фикрламаган бўларди. Айни пайтда, у нарасада руҳ мавжудлиги ҳақидаги фикрнинг ўзига хос тимсолини ҳам ифода этолмасди. Ғ.Ғулом: *Унда етук эди мерос мард гурур*, деб ёзаркан, Бедил фалсафасига хос руҳнинг бир танадан бошқасига

кўчиб юриш ҳодисаси - “таносух” ни назарда тутган бўлса ажаб эмас. Демак, шоир унга инъом қилинган сезги ва ақл-заковатдан ибтидоланувчи рухий-ҳиссий ҳамда рухий-ақлий қувватларга таянади.

Шоир ўзининг дўстлик, карам, мурувват, саховат, раҳм-шафқат, адолат ҳақидаги аксарият қарашлари жиҳатидан ҳам Бедил ахлоқий ўғитлар оламига яқинлашган. Шунинг учун ҳам хавотир кўзғовчи симптом (лойқа хаёлот) лар унинг руҳиятига сингиб кетмайди. Шу маънода, офтоб чиқишининг мутафаккирона фикрлар учрашган лаҳзада қалб ёришиши билан боғлиқ иккинчи маъноси ҳам ойдинлашади. Хуллас, Бедил дунёсига ошно ота ўз кўнглидаги барча нохуш шубҳа-гумонларни ҳайдашга муваффақ бўлади:

Лойқа хаёлотлар чашмадай тинди,
Пок покиза юрак бир қатра симоб.

Гарчан лирик қаҳрамон қалби буткул тинчланмаган бўлса-да, юраги кумуш суви - симоб қатраси янглиғ оқ, тиниқ ва яркироқ тус олгач, руҳи анчагина хотиржамлашади. Бу ҳол унинг хатти-ҳаракатларида дадиллик сезила бошлаганида намоён бўлади:

Ўроғу гулқайчи, истак кўтариб,
Ҳовримни босишга боққа жўнадим.

Эътибор берилса, унинг кўлида уч нарса: ўроқ, гулқайчи ва истак бор. Биринчиси билан бегона ўтларни қирқса, иккинчиси билан гулларни кесиш шакл беради. Учинчиси билан эса, ток новдаларини боғлайди. Қарабсизки, боғ қиёфаси ҳам гўзаллаша бошлайди. Буни тасдиқлагандай, шоир ҳашарга чиққан қўшни киз - Жўраҳоннинг сеvimли ёрига ҳам Нафиса исмини муносиб кўради. Чунки, бўлажак келиннинг исми арғувон қомастигагина эмас, балки шу боққа ҳам ярашиқли бўлмоғи лозим. Қиз қалбида теран соғинч ҳисси ҳукмронлигини унинг маънос одимлашидан илғаш мумкин. Демак, Нафиса ҳам Жўраҳонни севади ва у ҳақдаги ширин ҳаёллар оғушида яшайди. Буни пайқаган қув ота киз қалбидан маҳзунликни қувмоқ, соғинган қалбига ҳаёт нашидасини улашмоқни тилаб гул пайвандлайди. Икки гулни бир-бирига жисман улаш билан боғлиқ рамзий маъно ташувчи ҳаракат рухий симптомлари кузатилса, лирик қаҳрамон қалбида севишганларни ўзаро пайваста қилиш орзуси жўшаётгани илғанади.

Бинобарин, шоир эндиликда: ўғил уйлашу келин тушириш, яъни дабдабали тўйлар қилишдек ширин ҳаётий орзулар кучоғига шўнғиган. Шунинг учун ҳам у: *Бу баҳордан ҳаёт оларди бўса*, деб ёзади. Шу кез унинг кўзларида бир томчи ёш пайдо бўлади. Унинг

садафдай, яъни марварид янглиғ товланишиёқ кувонч ёшлари эканидан дарак беради. Зотан, “боғбон” пайванд бўлган ноёб гулни сеvimли ёри бўйнига дурдай тақаётган ўғли Жўрахон ва келини Нафиса сиймоларини тасавурида тиклайди ва бу умиддан ички мамнуният сезиб: *Васвасамдан кулади қуёш*, деган сатрларни битади.

Шеърда деталларга рамзий маънолар юклайди. Ундаги боғ (Ватан), мева (фарзанд), данак (умид) каби деталлар ҳам ўз маъносида қўлланади, ҳам ташбеҳ сифатида шартли кўчма маънолар касб этади.

Ё ўғлим, жонгинанг саломат бўлсин,
Ўз боғинг, ўз меванг данагин сақла,
Шу мерос боғингни ўз қўлингга ол,
Менга топширилган меросий ҳақ-ла.

Контекстда келувчи бу каби рамзлар қатидаги мустақил маънолар Ғ.Ғуломнинг ҳаёт йўли, орзу-интилишлари, шеър ёзилган пайтдаги руҳий ҳолати каби омиллар ҳақида муайян тасавурлар беради.

Умуман, Ғафур Ғуломнинг “Кузатиш” ва “Соғиниш” шеърларида ўтмиш, бугун ва келажак ягона актга эврилади. Бошқачароқ айтганда, ўтмиш, бугун ва келажак бир даврда ҳукм суради. Иккинчидан, руҳий жараёнлар воқеликдаги ҳодисалар билан шартланган ҳолда ифодаланади. Учинчидан, субъектив муносабат: шеър яратилаётган лаҳзаларга хос предметлилик, яъни шоирнинг фикр, кечинма-ҳолатлари билан боғлиқ белги-аломатлар тасвири акс этади.

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотел. Поэтика (Поэзия санъати ҳақида) – Тошкент, 1980
Каримов Н. Ғафур Ғулом. – Тошкент, 2003
Матёқубова Т. Ғафур Ғулом бадиияти. – Тошкент, 2006
Назаров Б. Ғафур Ғулом олами. – Тошкент, 2004
Ғафур Ғулом замондошлари хотирасида. – Тошкент, 2003
Саримсоқов Б. Шеърятда - файласуф, фалсафада шоир./
Ғафур Ғулом - шоир, ёзувчи ва олим. – Тошкент, 2003
Қуронов Д, Мамажонов З, Шералиева М. Адабиёшунослик
луғати. – Тошкент, 2010
Ғафур Ғулом. Мукамал асарлар тўплами. 12 жилдлик. Жилд.
2. – Тошкент, 1984
Ғафур Ғулом замондошлари хотирасида. –Тошкент, 2003
Шарафиддинов О. Ижодни англаш бахти. – Тошкент, 2004

XX ГАСЫР АХЫРЫ ТАТАР ДРАМАТУРГИЯСЕНДӨ ШӘХЕС ФАЖИГАСЕ

Миннуллина Фатыма Халиулловна*

ABSTRACT:

The article is devoted to the study of the poetics of the tragic in plays written at the end of the 20th century, as a form of figurative thinking and its reflection in the works of T. Minnullin, R. Hamd, R. Batulla, Yu. Safiullin and others. In plays, the problem of opposing heroes to tragic circumstances in a desperate situation is fundamental and is solved in different ways.

KEY WORDS: drama, tragedy, conflict, hero, personality.

XX йөз ахырында башланып киткән ижтимагый-сәяси үзгәрешләр әдәбиятка яңадан-яңа тема һәм проблемалар алып килә. Соңгы елларда ижат ителгән пьесаларда образлар системасы, идея-эстетик үзгәрешләр ягыннан берникадәр үзгәреш кичерә. Г. Арсланов билгеләгәнчә, күтәрелгән проблемаларның кайберләре (мәсәлән, миллилек яки татар идеясе, милләтпәрвәрлек) йөз йөз егерме еллык тарихы булган зур драматургиябызның иң беренче әсәрләрендә үк билгеләнеп, бүгенге көнгә яңарып, күптөрле сыйфатлар беләе баetylса, икенчеләре күптән түгел генә формалашып, үсеш ала [Арсланов 2006: 34]. Т.Миңнуллин, И.Юзеев, М.Гыйләжев, Р.Хәмид, Ф.Садрив, Ф.Бәйрәмова, З.Хәким, Д.Салихов, Р.Сәгъди, Р.Зәйдулла, һ.б. ижатында тарихның каршылыклы яклары, үзгәртеп корулар китереп чыгарган тормыш катаклизмнары, шартлары тудырган шәхес фажигасе, совет системасын фаш итү алгы планга чыга. Европа һәм рус әдәбияты йогынтысында татар драматургиясенә “явызлык театры”, “абсурд театры” агымнарының үтеп керүе дә күзәтелә. Драматурглар тормыштагы борчулы, фажигале, ямьсез һ.б. төрле күренешләренә тасвирлап, жәмгыятьнең әхлаксызлык сазлыгына төшүен ассызыкыйлар. Шуның белән бергә, драматургиядә бу хәлләрдән чыгуның юлларын таба алмаудан туган гажизлек мотивы шактый көчле яңгырады. А. Әхмәдуллин язганча, “күпчелек пьесаларда вакыйга ситуацияләр әйбәт хәл ителә. Әмма конфликтлар сайлауда, мәсьәләне кую да, төп фикерне уздыруда ниндидер чарасызлык, ышанычсызлык,

* филология фәннәре кандидаты, ТР ФА Г. Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институты, minnullina77@mail.ru

кыскасы, пессимизм өстенлек итэ” [Әхмәдуллин 2004: 88]. Сәхнә әдәбиятындагы тагын бер үзенчәлек, халык традицияләренә хәзерге жәмгыятьтә хөкөм сөргән әхлак нормалары арасындагы мөнәсәбәтләр. Хәзерге драматургиядә совет әдәбиятында булган “унай герой” урнына маргиналь, трагик геройлар килде. Заман алып килгән үзгәрешләр алдында кешенә еш кына көчсез булуы, жан тынычлыгы таба алмыйча, үз-үзе һәм әйләнә-тирәдәгеләр белән каршылыкка керүе, «ялгыз кеше трагедиясе» дип аталган сызлану фәлсәфәсенә дә драматурглар игътибарыннан читтә калмый. Т.Миңнуллинның “Тәнзиләкәй” драматик хикәясендә мәсәлән, 40 яшьлек рәссам Газинурның язмышы сызлану фәлсәфәсенә нигезләнәп ачыла. Ә.Закиржанов: “Драматик хикәядә Газинур язмышы экзистенциализм (сызлану) фәлсәфәсенә нигезләнәп ачыла... экзистенциалистлар кешенә чарасыз-ялгызлыгын гына сурәтләп калмый, бәлки яшәештәге хакыйкәткә туры карарга, тормышта үз юлыңны табарга да өйрәтә” [Закиржанов 2011: 80-81] дип яза. Драмада геройларның үз күңелә аша чынбарлыкның чарасызлыгын аңлау, хакыйкәтне төшенү бирелә. Әсәрнең беренче бүлегендә ялгызлыкта калган, хыял белән чынбарлык арасында саташулы халәттә яшәүче Газинур тасвирлана. Герой соңарып кына Тәнзиләнә хыялында йөрткән кеше булмавын аңлый. Вакыйгалар үстөрелешендә Тәнзиләнә дә яшәү фажиғәсе, ягъни матди байлыкның бәхет китермәве ассызлана.

Ялгыз кеше фажиғәсе Р. Хәмиднең “Олы юлның тузаны” драмасында улы янына шәһәргә китәргә жыенган, байтак еллар ялгызлыкта яшәгән Нәүхәбәр әбинең бер көне сурәтләнә. Ялгызлык мотивы әбинең төрле әйбер-предметлар белән сөйләшүендә ачыла. Бала чакта нечкә күңелле булган улының үзгәрүендә ана үзен гаепли. Вакыйгалар бирелешендә, төп сәбәп жәмгыятьтә яшәп килгән тәртипләр белән дә бәйлә булуы ачыклана. Тәфкил колхозда житәкчеләрнең гаделсезлегә белән очраша, шәһәргә китеп, сукно фабрикасына урнашкан егет сукно урлауда гаепләнә, эштән куыла. Әсәрнең төп идеясен ачуда символик һәм метафорик күренешләр зур роль уйный. Драмада телгә алынган “Олы юлның тузаны” кешенә ата-баба туфрагынан, горөф-гадәтләрдән аеручы буларак күзаллана. Ул ата-ана нигезен, туган ягын ташлап киткән Тәфкиленә генә түгел, тормыштагы үзгәрешләргә дә билгели.

Гомумән, XX йөз ахырында башланып киткән ижтимагый-сәяси үзгәрешләр әдәбиятка яңадан-яңа тема һәм проблемалар

алып килэ. Бүгөнгө тормышның кыргыйлыгы яшь буынга нинди фажига алып килүе Т. Миңнуллинның “Саташу”, “Эздәдем, бәгърем сине” дип аталган сәхнә эсәрләрөндә дә урын ала. Драматургның “Саташу” драмасында абсурд хәл – төп героиня Гүзәлнең мәгънәсез, яшәү шартлары коточкыч, киләчәккә өмет итеп булмаган илгә дөнъяга китергәннәре өчен эти-әнисен судка бирүе сурәтләнә, үзгәрешләр заманы тәнкыйтьләнә. Бу елларда язылган пьесаларда әхлакый кыйммәтләрнең кимүе, яшәешкә эчкечелек, әхлакый тотнаксызлык, күңел катылыгы һ.б. тискәре сыйфатларның үтеп керүе геройлар язмышы тирән конфликтлы драматик вакыйгалар аша яктыртыла. Д. Салиховның “Яшьлек хатам- йөрәк ярам”, “Өрәк” драмаларында эчкечелекнең шәхесне фажигага алып килүе тасвирлана. “Яшьлек хатам – йөрәк ярам” психологик драмасында архитектор Әхмәтнең “яшел елан”га хирыслыгы гаиләсен жимерә. Шул ук авыруга бирешкән Әбүзәр үз-үзенә кул сала.

3. Хәкимнең яңа форма, стиль, образлар системасы белән аерылып торган «Шайтан куентыгы», «Очраклы очрашу», «Бит» кебек эсәрләрөндә яшәешебездә чәчәк аткан мәрхәмәтсезлек хакында сүз бара. «Очраклы очрашу» драмасының үзәгөндә, мәсәлән, кеше һәм жәмгыять каршылыгы әхлакый проблемалар белән тыгыз бәйләнештә гәүдәләндерелә. Драматургны яшьләр арасына үтеп кергән наркотик, эчкечелек, әхлаксызлык кебек яман гадәтләрнең артуы борчый. Саф мэхәббәт, бәхетле гаилә турында хыялланган Ләйләнең наркотикларга бирелгән Алмаз тарафыннан алдануына карамастан бу “аяусыз” тормышта яңа сукмак таба – тормыш мәгънәсен башкаларга файдалы булуда күрә. Әйтергә кирәк, Алмаз образы ярдәмендә автор мэхәббәткә, дуслыкка жавапсыз карау, наркомания, эчкечелек кебек тискәре күренешләргә каршы тора алмауның ялгызлыкка, бәхетсезлеккә китерүен күрсәтә. Әлфидә образы аша «саф» мэхәббәтнең «ирекле» мэхәббәткә алмашынуын тасвирлый. Кыз үзенә бу адымын жәмгыятьтәгә тәртипләр, тормыш кыенлыгы, дөнъядагы гаделсезлекләр белән бәйле булуын аңлата. Драматург шәхес ялгызлыгын, аның чынбарлык белән трагик каршылыгын Алмазның әнисе Нурдидә аша да күрсәтә. Автор Нурдидәнең олы улы Флүснең туган йортына фатир бүлешергә генә кайтуы аша кешелексезлек, шәфкатьсезлек, рухи ярлылык хакында уйлана. Реалистик сюжет сызыгы күп каршылыклар ярдәмендә жәмгыятьтәгә бик күп проблемаларны ача: битарафлык, комсызлык (Флүс, Алмаз), эчкечелек (Алмаз), азгынлык (Әлфидә,

Алмаз). З.Хәкимнең «Бит» пьесасында әхлакый-фәлсәфи уйланулар, дуслык, мэхәббәт, яшәү мәгънәсе, бәхет, кешелеклелек турындагы мәсьәләләр күтәрелә. Тормышта матурлыкны тоеп, шуңа омтылып яшәгән, әтисез үскән Артем дуслары Вадим һәм Робертның хыянәтенә дучар була. Роберт военкоматтагы абыйсы ярдәмендә Артемны, закон буенча хезмәт итәргә тиеш булмаса да, армиягә алдырта. Сигез ел вакыт үткәч Чечен сугышында хәбәрсез югалган, сугыш машинасында янып, йөзе танымаслык дәрәжәдә килгән егет туган якларына кайта. Артемның кайтуы әнисенен үлеме белән бәйлә булып чыга. Бит жәрәхәтләнгән Алмазның йөзкыяфәте генә түгел, ә дуслыкка хыянәт итү нәтижәсендә кешенең чын йөзен югалтуы ул. Автор кеше бәхетсезлегендә, язмышын жимерүдә шәхеснең жаваплылығын искәртә.

Яңа алым-формаларда чагылыш тапкан югалту, кайгы, өметсезлек, курку мотивлары аша “ялгыз кеше, югалган буын трагедиясе”н күрсәтү, жәмгыять кешене ялгызлыкка китерә, шәхес буларак юкка чыгара дигән фикер, чор үзгәрешләрендә үзен саклап кала алмаган, төшенкелеккә бирелгән геройлар Ю. Сафиуллинның “Йөзек һәм хәнжәр”, З.Хәкимнең “Шайтан куентыгы”, Р.Хәмиднең “Актамырлар иле” пьесаларында да урын ала. Ю. Сафиуллинның “Йөзек һәм хәнжәр” трагедиясендә чечен сугышы узган герйлар язмышы куела. Линар белән Рәсим туган жирләрен ташлап китәргә мәжбүр булган Хания белән Разиянең фажигаләрен ачу аша драматург ижтимагый сәбәпләргә бәйлә булган югалган, фажига кичергән буын хакында сөйли. З.Хәкимнең “Шайтан куентыгы” трагедиясенең төп геройларын Разим белән Фәнзиләне тормышта хөкем сөргән тискәре күренешләре исә үзенә тарта. Фәнзилә мэхәббәт белән генә бәхеткә ирешеп булмый, матди байлыкта кирәк дигән фикергә килә. Пьесаның сюжет катламына ике дөнья – реаль һәм мифик дөнья килеп керә. Реаль тормышта – авыл яшәеше, Фәнзилә һәм Разим мөнәсәбәтләре, мифик тормышта Фәнзилә белән Илгиз күңеленә оялаган Илгиз-Шайтан белән Илгизә-Шайтан урын ала. Шуңа рәвешле геройлар күңелендәге тарткалашу үлемгә китерә. Автор кеше күңелендәге мәңгелек каршылыкны, ягъни яхшылык белән явызлык көрәшенең диалектик бәйләнешен ача. Елгадагы Шайтан куентыгы – кешеләрне үзенә тарта торган тормышның ямьсез яклары буларак кабул ителә. Биредә фажига төшенчәсе яңа бер төсмер белән аерылып тора. Бу – күңел фажиғәсе, кеше күңелендәге каршылык, заман таләбенә ирексез буйсынудан туган фажига.

Р. Хәмиднең «Актамырлар иле» трагедиясендә, әлеге фикерләр Мөштәри карт һәм аның гаиләсе, бердәнбер оныгының тәре тагып йөрү кебек күренешләр аша бирелә. Әсәрдә Мөштәри картның үзләренә кабер казуы ялгызлыкның кешене чарасызлык чигенә житкерүен күрсәтә. Автор Тәңре, Хода кебек шартлы образлар аша Мөштәринен үз нәселен бу фажиғаләрдән саклап кала алмавын белдерә [Каюмова 2013: 205].

Соңгы еллар татар драматургиясендә тирән эз калдырган күренекле шәхесләр тормышын, эшчәнлеген яктырткан пьесалар шактый күп языла. Ю.Сафиллинның «Идегәй», «Акмулла», Т.Миңнуллинның «Канкай углы Бәхтияр», «Моңлы бер жыр», «Без китәбез, сез каласыз», Р.Батулланың «Сират күпере», «Жимерелгән бәхет», Ә.Гаффарның «Соңгы сәгать» һ.б.шуның ачык мисалы. Р. Батулланың «Жимерелгән бәхет» исемле драмасында мәсәлән, Заһидә белән Кәрим Тинчуриннарның, Әхмәров һәм Алкиннар нәселенә гаять аянычлы язмышлары бәян ителә. Заһидә Тинчурина гаиләсен юк ителүе совет хакимияте алып барган сәясәткә барып тоташуы ачык текст белән әйтелә. Әдип вакыйгаларны Заһидә Тинчурина истәлекләре аша бирә. Биредә XIX гасыр ахыры XX гасырның 80 нче елларына кадәрге халык тормышы чагылыш таба. Бу вакыйгаларны ачу максатыннан драматург өлкән яшьтәге Заһидә белән яшь Заһидәне очраштыра. Драмада Заһидә ханым күптөрле вакыйгалары шаһиты буларак кына түгел, ә тирән фикерле, татар жанлы, көчле рухлы, зыялы шәхес буларак ачыла. Ул татар жәмәгәтчелегендә билгеле булган Шаһиэхмәт Алкин кызы Хәдичә ханым гаиләсендә туып үсә, гимназиядә белеме ала. К.Тинчурин белән гаилә кора, баштарак артистка, аннан укытучы булып эшли. Кызганыч ки, Ш.Әхмәров кырык жиде яшендә вафат була. Балаларының тормышы да фажиға белән тәмамлана. Югары медицина институты тәмамлаган Маһипәрвазнен ире үлә, улы Октябрь инкыйлабы көннәрендә үтерелә; Петербургта Югары драматик курсларны тәмамлаган Суфияның ире генерал Али улы Аскәр Шәех Гали Гражданнар сугышында һәлак була; Ильяс биюче кыз Надежда Ивановнага өйләнә, инкыйлаб көннәрендә кызыллар тарафыннан үтерелә; Йосыф Беренче бөтендөнья сугышында һәлак була; Даут рус кызына өйләнә; Юридик институт тәмамлаган Сара христиан динен кабул итә, яһүд егетен кияүгә чыга. Әниләре Хәдичә балаларын татар йолаларына нигезләнеп тәрбияләргә тырышса да, мохит йогынтысына каршы тора алмый. Заһидә генә Г.Кариев, Г.Исхакый кебек шәхесләр тәэсирендә

милли жанлы булып үсә. Өсәрнең «Жимерелгән бәхет» дип аталуы, бер яктан, жимерелгән, киселгән кеше язмышларына, аерым алганда, Заһидә һәм Кәрим Тинчуриннар фаҗигасенә вә Өхмәров, Алкин нәселләре бәхетсезлегенә ишарә итсә, икенче яктан, аерым нәселләрнең юкка чыгуы аша милләтнең бәхете жимерелүен белдерә [Закирҗанов 2011: 101].

Соңгы елларда шартлылыкка, символик образ-сурәтләргә, метафорик күренешләргә игътибар аеруча артты. Драматурглар ялгызлыкка дучар ителгән, якыннары белән уртак тел таба алмаучы, яшәешкә үтеп кERGән миһербансызлыктарга каршы тора алмаудан гажиз калган шәхесләрне әдәбият майданына чыгаралар. Герой фаҗигасен тудыручы сәбәпләр социаль җирлек белән бәйләп аңлатыла. Бер төркем эсәрләрне милли тема берләштерә, аларда милләт язмышы, горейф-гадәтләрнең сакланышы күтәрелә. Шулар белән янәшә совет тәртипләрен фаш итү, идеологиянең кешене шәхес буларак юк итүдәге роленә дә басым ясала. Фаҗигалелек категориясе шәхес ялгызлыгында, чынбарлык белән трагик каршылыкта чагылуы ассызыклана.

ӘДӘБИЯТ

Арсланов Г. Еллык драматургия // Казан утлары. – 2006. – № 11. – Б. 50-61.

Өхмәдуллин А. Бүгенге татар драматургиясенә кайбер үзенчәлекләре // Мирас. – 2004. – №2. – Б. 83-90.

Закирҗанов Ә. Рухи таяныч. – Казан: Татар. кит. нәшр. 2011, - 287 б.

Каюмова Г.И. Ризван Хәмид драматургиясендә заман һәм шәхес концепциясен бирүдә образ-символлар, сәнгатьчә табышлар // Актуальные проблемы отечественной и зарубежной истории, филологии (взгляд молодых ученых и аспирантов). Институт Татарской энциклопедии АН РТ. – Казань, 2013. – Вып. 2. – С. 202-218.

М.БОРНАШЕВНЫҢ “МӘРЬЯМНЕҢ КҮРЭЧӘГЕ” ӘСӘРЕНДӘ ШӘХЕС ФАЖИГАСЕ

Миннуллина Фатыма Халиулловна*
Гарипова Лейля Шамиловна**

The tragedy of the person in the piece of M. Bornashev “The fate of Maria”

ABSTRACT

The article is devoted to the study of the poetics of the tragic as a form of figurative thinking and its reflection in M. Bonashev's play "Fate Maryam" of the Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan. In the work the problem of opposing heroes to tragic circumstances in a desperate situation is fundamental and is solved in different ways.

KEY WORDS: drama, conflict, hero, personality.

Татар халкының күпгасырлык тарихында туплана килгән бай язма мирасын саклап, тулыландырып, өйрәнөп, фәнни әйләнешкә яна чыганақлар кертү татар әдәбият белемендә һәрвақыт актуаль мәсьәләләрнең берсе булып кала бирә. Халкыбызның катлаулы да, фажиғале дә тарихында бик күп каләм осталарының мираслары бөтөнләй нәшер ителмичә югалған, күбесе “яхшы көннәр”гә кадәр тирәнгә яшерелгән, кайберләре исә автограф хәлендә үзләренең тикшеренүчеләрен көтеп ята. Шундыйлар арасында Мөхәммәтгариф Борнашев исеме дә әдәбиятыбызда бик сирәк искә алына. Язучының тормыш юлы, ижаты аз өйрәнелгән, һәм, нигездә ул, балалар язучысы буларак кына искә алынған шәхесләрнең берсе.

М.Борнашевның чыгышы, нәселе турында мәғлүмат-истәлек Аллаһияр Беләшевнең “Әже авылы хақында” (1924) китабында гына теркәлеп калған: “Менә бу Әже авылының төзелүенә сәбәп булучы кеше Борнашев

* филология фәннәре кандидаты, ТР ФА Г. Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институты, minnullina77@mail.ru

** филология фәннәре кандидаты, ТР ФА Г. Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институты, leilyashamilevna@mail.ru

фамилияле читтән килгән бер татар мирзасы икәнлеге мәгълүмдер.

Мәзкүр Борнашев каян килүе хақында ике төрле риваять бар. Аның берсе Борнашевны Алтын Урда дәүләтенәң бетүе алдыннан үз отряды белән Азиядән килеп чыккан итеп күрсүтә. Ул бу урында тора торган мордвалар белән сугышып, аларны жиңгән дә үзе шунда утырып калган. Борнашевның Азиядән килгән бер кеше булуына нисбәтән, бу авыл да Әзи, русча Азеева дип аталган имеш. Бу Әзи дигән сүз, сонга таба берәз әдәбиләштерелеп, Әжи дип йөртелә башлаган. Икенче риваятькә караганда Борнашев Казан ханлыгы кул астындагы Бурнаш авылыннан чыккан бер кеше икәнлеге беләнә. Ул бер вакыт Касыйм ханлыгы тарафыннан Ука суының уң ягындагы мишәр, мордва, рус авылларында наместник булып билгеләнгән. Аның һажәр исемле бик акыллы вә булдыклы хатыны булып, безнең якка килгәч, бер бала калдырып үлгән икән.

Шуннан соң Борнашев үзенә бурычлы булган бер мордвин сәүдәгәренәң бик матур кызын мөселман диненә кертеп, үзенә хатынлыкка алган һәм аңардан тагын бер баласы булган, имеш.

Худуй бабай Биришевның чуқындырылудан куркып үз гаиләсе белән Үгрәүдән Әжегә качып килүе Иван Грозный заманасында булганлыктан, Әженәң башлап төзелүенә һәрхәлдә 350 еллардан да ким түгел дигән хөкемне бирергә мөмкин.

Әжедәге хәзерге Борнашевларга ерак баба булган Әлмөхәммәднәң берсе Рәжәп, икенчесе Исәнгилде исемле ике баласы бар иде. Боларның һәр икесенәң дә ир балалары булып, хәзерге полтара, пәрәй, шамрай, мортаза, гусар ыруглары вә башка шуларга кардәшлекләре булган Борнашевлар, Рәжәптән тәмәй, чикмай, васиг, симай, бахти, сафиан, сусар, мәржи, сапук, хужа ыруглары вә башкалар Исәнгилдәдән таралганнар.

Әженәң эшлекле коммунистлары Ибраһим иптәш Борнашев Әлмөхәммәдкә Исәнгилде аркылы түбәндәге рәвештә барып тоташа: Ибраһим, аның атасы Рәхмәтулла, аның атасы Әбүшахман, аның атасы Муса, аның атасы Исәнбай, аның атасы Буранбай, аның атасы Исәнгилде, аның атасы Әлмөхәммәд.

Хәзерге вакытта Мәскәүдә торучы вә татар балалары тормышыннан берничә рисалә язып нәшер иткән мөхәррир Гариф Борнашевның нәселе дә Әлмөхәммәдкә Исәнбилде аркылы барып кушыладыр” [: 3-5].

М. Борнашевның туу-вафат булу еллары хакында төгәл мәгълүмат юк, ләкин 1924 елда әле аның Мәскәүдә яшәп иҗат итүе турында да шушы чыганак бердәнбер булып кала. Татарстан Республикасы Фәннәр Академиясе Г.Ибраһимов исем. Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының Язма һәм музыкаль мирас үзәгендә авторның әлегә кадәр билгесез булып кала килгән “Мәрьямнең күрәчәге” исемле драма әсәре саклана. Ул 1902 елда Санкт-Петербург шәһәрндә (гарәп графикасында) басылган. Моңы – Мөхәммәтгариф Борнашевның драма жанрында үзен сынап каравы дип тә әйтергә мөмкин, чөнки әсәрнең композициясе катлаулы түгел, анда, беренче татар пьесаларына хас булганча, текстта прозадагы кебек хикәяләп күрсәтү, эш-хәрәкәтне авторның үзенең аңлатып бирүе мисалында төгәллекләр дә килеп керә, персонажларның эш-хәрәкәте жәелдерелми. Әсәрнең тарихи әһәмияте – үз чорының актуаль мәсьәләләренәң кайберләрен күтәреп чыгуында.

Билгеле булганча, драмаларга диалог һәм монолог хас. “Мәрьямнең күрәчәге” пьесасында бу күренеш иштә тотылмый: текстта прозадагы кебек гади сөйләп бирү, ягъни хикәяләүгә өстен бирелә. Драма формасына бик үк туры килеп житмәгән бу әсәрдә драманың нигезе булган диалог формасы ахыргача сакланмый. Автор күп очракта вакыйгаларны үзе баян итә.

Әлеге пьеса тормыш материалын алу ягыннан игътибарга лаек. Тематика ягыннан караганда, М.Борнашевның бу әсәре хатын-кызның иреге белән бәйлә. Монда, шул чор әдәбиятына хас булганча, күпхатынлылык мәсьәләсе яктыртыла. Пьеса 17 яшьлек Мәрьямне хатын өстенә хатын алган олы яшьтәге Вәлидкәкиягә бирү вакыйгасы белән башланып китә. “... яше уналты-унҗиде чамалы бер кыз керде, сары жефәк күлмәк, розовый камзул, башында кечкенә энҗеле калфак өстеннән жефәк шәл ябынган, бу киёмнәр кызның өстендә гөлчәчәк шикелле килешеп торса да, йөзәндәге жәфа галәмәтләре, йөрәктәге хәсрәт зәхмәтләре сусызлык сәбәбеннән яфраклары салпыйлаткан чәчәкене койган агачны искә төшерә торган бер хәлдә күргәзүдә улды” [3]. Вәлиднең хатын өстенә хатын алуы азгынлыгыннан, байлар

арасында инде тәмам бер гадәткә, “авыру”га әйләнә башлаган “хатын арттыру” ягыннан узышта катнашуыннан, үзе шикелле башкалар алдында кәпрәясә килүдән туган. Әлеге фикер Зөһрә карчык белән Мәрьям арасындагы диалогта да ачыла.

“З ө һ р ә. Чамасы килендәш өстенә килгәнгә күңелегез разый имәс, бу заманда күбесе килендәш өстенә бара, бу көн мулла абзыеңызга Бикмөхәммәд бай мәслихәткә килгән өйләнмәкче улып.

М ә р ь я м. Алла! Ул Бикмөхәммәд байга ни кирәк? Хатыны улса, Хәдичә апай күркәмлектә шәһәрәмездә беренче, баласы дисән, дүрт баласы бар! Кемне алмакчы ул икән?

З ө һ р ә. Үзеңезнең шәриңез Гарәтулла бай кызы Нәгыймәне дип әйткән, һәм бәндән сорашуга кушкан, ничек, гадәте яхшымы, төскә чибәрме дип.

М ә р ь я м. Ник бирсеннәр бай кызыны дүрт бала, килендәш өстенә.

З ө һ р ә. Алай әйтә күрмәңез, бу заманда бай кеше сораса, картына, яшенә, тәүфикына, инсаниятенә карау кайда? Дүрт бала түгел, егерме бала өстенә барырлар!

М ә р ь я м. И бичара Нәгыймә! Әгәр бирсәләр, бик аяулы, күрсәңез, зинһар, Рабига апайга әйтегез, бирмәсеннәр иде, Хода күрсәтмәсен көндәш илән торуны, карт ир илән гомер уздыруны, бик кыен!!!... Абыстай, килен булып төшкәнемә дүрт ай булды, бер көн тыныч торганым юк, көндә килендәшем юк нәрсәләр, сылтау табып үземне хурлуйдыр, гажиз улдым, тел кайтарсам, өенен тынычы киткәндәй күренә, кайтармасам – туганлы ишетмәгән сүзләр илән үземне әрлидер. Үзенә дә чамасы көндә мине яманлап, фәлән ул, төгән ул диеп әйтә, чөнки ул һәм юк-бар нәрсә өчен яман сүзләр илән хурлуйдыр.” [Беләшев 1924: 3]. Әңгәмәдән күренгәнчә, хатын – кызның ирегән чикли торган түбәндәге сәбәпләрне күрсәтә: беренчесе – шәригать законнарын тар аңлаудан туган гаилә тәртипләре, икенчесе – гаиләдәге тәртипләрнең исәп-хисапка корылган булуы.

Шул рәвешле, Мәрьямнеңирле дә, көндәшле дә тормышы төрле яктан ачыла башлай. Кызганыч ки, үз ихтыярыннан башка кияүгә бирелгән кызның язмышы фаҗигале төс ала. Көнчелек, ялган, гайбәт, пычрак яла ягулар белән тулган өйдә, күңел саранлыгы, күңел тарлыгында яшәгән әдәпсез, тәрбиясез кешеләр белән Мәрьям озак яши алмый, чираттагы урынсыз, шыксыз бер гаептән соң Вәлид карт кызны куып чыгара. Ләкин бер бәхетсезлек

икенчесе белән бәйләнәп китә, тормыш сазлыгы үзенә тарта гына бара. Туган нигезенә кайткан Мәрьям, Мәзмүмә әби йогынтысына биреләп, фәхешханәгә элэгә. Әсәрдә тыштан шәфкәтыле булып күрәнгән Зәһрә карчык Мәрьям кебек кызларны кулдан-кулга тапшырып акча эшли, үз файдасын кайгыртучы кеше итеп бирелә.

Фәхешханәдә Хафиз белән Йосыф исемле егетләренң Мәрьямне үзара бүләшә алмаулары нәтижәсендә кыз фажигәлә рәвештә һәлак була. “Хафиз нә кыйлырын белмәенчә, кесәсендән револьвер чыгарып Йосыф өстенә атды. Револьвер угы Йосыфка тимәенчә Мәрьямнең жылкәсенә китде. Йосыф револьверны күрәп куркуындан янә атмасын дип, кесәсендән пәкә чыгарып, Хафизның карыныны ярды. Өстәл янында, - Аллах, үлдем! диярәк Мәрьям стулы илән кире соңга егылды. Ишек якыныда Хафиз, - И үлтердем! диярәк йөзгүбән екылуынча кулындагы револьверы һәм очып читкә төшдә” [Борнашев 1902], - ди бу хакта автор. Кызның үләметормыш һәм язмыш изүе нәтижәсә буларак бәйләнә ала. Биредә әхлаксызлык күренешләренә теләсә нинди кыйммәтләренә жимерүе ассызыклана. Автор кешенә күбрәк тормыштагы гыйбрәтлә хәлләр үрнәгендә тәрбияләргә омыла. Мәрьям – бер гаепсезгә энә шундый кыргыйлык хөкеменә очраган кызганыч корбан. Меңнәрчә татар хатын-кызлары кичергән авыр язмышларның бер мисалы бу. Татар жәмгыятендәге артталыкның күп кенә сәбәпләре – тискәре гадәтләргә бәйлә аңлатыла. Шулайда кыз фажигәсен чор, жәмгыят тәртипләренә генә кайтарып калдыру да дәрәс булмас. Кыз үзедә пассив. Бәхетә, киләчәгә өчен көрәшми, вакыйгалар агышына биреләп, әхлаксызлык сазлыгына төшә. Бу очракта, М.Борнашев әсәрдә Галим образы аркылы хатын-кызның әлегә аяныч хәлендә төп сәбәпләренә дә аерып күрсәтергә тырыша. Бу, беренчедән, кызларны үз ризалыгынан башка бик яшьли кияүгә бирәп, мәхәббәткә корылмаган никахның озак яши алмавы, икенчедән, ирләре ташлаган ятимәләренң бу аяусыз тормышта үз урыннарын таба алмыйча, жәмгыятнең әхлаксыз, пычрак катлавына, әсәрдәгә Мәзмүнә кебекләр кулына киләп элэгүе, өченчедән, “кавемемезнең иттифаксызлыгы, фәкыйрьлекә сәбәбдән ятимләрә махсус мәктәп вә торачак ханәләр улмавындан, фәкыйрьлек-михнәт вә мәшәкәтләренә, ятимлек-рәнжүләренә, үги ана рәнжүләренә чыдамау сәбәбдән улыр”. Мәрьямне бәхәтсезлеккә илткән сәбәпләр күп төрлә, бу очракта, автор кызның социаль чыгышына да басым ясый шикеллә. Сәнгәтьчә эшләнешендә кимчелекләр булуга карамастан, әсәрдә авторның фикер-карашлары ачык чагыла. Ул

бозыклыкка, гайлә коруга жиңел карауга каршы чыга. Татарлар арасында очрый торган күп хатын алу кебек гадәтне ул хупламый. Драмада, асылда, гайлә саф мэхэббәткә, тигезлеккә нигезләнгәндә генә бәхетле һәм тотрыклы була дигән фикер үткәрелә. Бу идея инде эсәрнең исеменә үк салынган. Жәмгыятьтә хатын-кызның урыны нинди, киләчәге кем кулында, бәхеткә ирешеп яшәр өчен ул нишләргә тиеш?

М.Борнашев “Мәрьямнең киләчәге” исемле эсәрнедә яшәп килүче тәртипләрне инкарь итү аша татар жәмгыятендәге иске тәртипләрнең кеше язмышына фажиғале рәвештә тәэсир итүен күпмедер дәрәжәдә күрсәтә алган.

ӘДӘБИЯТ

Ахметзянов М., Шарифуллина Ф. Касимовские татары (по генеалогическим и этнографическим материалам) / М.Ахметзянов, Ф.Шарифуллина. – Казань: Магариф, 2010. – С.60-64.

Беләшев А. Әже авылы хакында (гарәп шрифтендә) / А.Беләшев. – Казан, 1924. – 30б.

Борнашев М. Мәрьямнең күрәчәге. - Санкт-Петербург, 1902.

Татар әдипләре, мэгърифәтчеләре (XX йөз башы): библиографик сүзлек / төз. Рәмиев З. – Казан, 2005. – 276б.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕМА В ТАТАРСКОЙ ПОЭЗИИ 1960-1980-Х ГГ. XX ВЕКА

Мубаракшина Ильзира Ильясовна*

Historical theme in the Tatar poetry of 1960-1980s of the XX century

ABSTRACT:

The article is devoted to the peculiarities of the manifestation of social and philosophical problems in the civil lyrics of G. Afzal. The historical theme in G. Afzal's poetry is analyzed and its social and philosophical basis is revealed in accordance with the author's position and artistry. As a consequence of the activation of the author's position, in the poems dedicated

* Кандидат филологических наук, доцент кафедры татарского языка и литературы, методик их преподавания ФГБОУ ВО «Набережночелнинский государственный педагогический университет», gilaevailzira@yandex.ru

to the historical theme, the journalistic principle is growing: the author seeks to express his attitude to the depicted person, to give the local philosophical generalization.

KEY WORDS: G. Afzal's poetry, historical theme, author's position, lyrics, lyric hero.

Новации в философско-общественной мысли, в литературном процессе объясняются ослаблением жестких идеологических установок, что приводит к гуманизации и усилению демократических тенденций в литературе. Литература освобождается от метода социалистического реализма и на первый план выходит традиционный реализм, где органически переплетаются реалистические и романтические, мифологические традиции и религиозно-философские мотивы. Демократические изменения, произошедшие в жизни страны и литературы, «национальный и духовный подъем выводят поэзию на передний план» [Галиуллин 2003: 7].

В связи с развитием движения национального обновления в середине 1980-х годов в татарском мире литературоведческая мысль получает возможности широкого, разностороннего охвата и объективного отображения далекого прошлого, усиления аналитической тенденции, наблюдается “усиление духа историзма” [Мусин 1987: 81]. В 1987-1988 годах писателям приходится брать на себя роль историков [Иванова 1990: 156]. Ведущие татарские писатели и поэты Н.Фаттах, М.Хабибуллин, Ф.Латифи, Д.Рахимов, В.Имамов, Г.Афзал, И.Юзеев, М.Аглям, Ф.Яруллин, Р.Ахметзянов, Г.Рахим, Р.Файзуллин, Зульфат, Р.Зайдулла, направившие идейно-тематические и стилистические ресурсы на достижение указанной цели, смело принимаются за художественно-эстетическое отображение древней национальной истории.

Обновление идеологии приводит к появлению новых направлений, литературных приемов, тематических дифференциаций. Как следствие активизации авторской позиции, в стихотворениях, посвященных исторической теме, усиливается публицистическое начало: автор стремится высказать свое отношение к изображаемому, придать локальному философскую обобщенность.

В основе исторических произведений поэта лежит поиск причин нераскрытых, темных сторон прошлого, размышления о жизни предков. Историческая эпоха приводит к синтетическому

единству реалистических и романтических традиций, переплетению в структуре одного произведения культурных, религиозных, философских и мифологических взглядов («Бейт Булгар», «Сююмбеки», «Бату хан», «Кул Гали») [Афзал 1991]. Романтическая линия повествования, развивающаяся параллельно с реалистической, характеризуется изображением духовных стремлений и надежд лирического героя. Лирический герой с первого момента определяется как гражданин на службе родине, он возвышается над происходящим мудростью взгляда, и одновременно через его переживания и отношение выявляется оценка совершающихся событий. В результате этого художественные произведения становятся отражением авторского взгляда на историю и современность. Наряду с указанными особенностями «эпохи преобразований» существует еще одна – возникновение необходимости национального идеала, и как следствие, возведение исторических личностей, мудрецов в статус идеального образца.

Г.Афзал в условиях тоталитарного общества выдвинул проблему национальной государственности, что можно характеризовать как неопределимый вклад в татарскую культуру. В них прослеживаются идеи пробуждения национального сознания как средств достижения высшей цели – национальной независимости. Историческая достоверность раскрывается параллельно с образами природы, повторение звуков и перемена их местами служит для выражения исторических размышлений лирического героя.

Стихи «Камни Булгара», «Золотая Орда», «Биляр», «Дешти Кипчак» [Афзал 2001] оживляют, при помощи символов средневековой государственности, тюрко-татарские города Биляр, Булгар и др., тем самым выдвигается как национальная идея необходимость сохранения достижений прошлого тюркских народов.

Лирический герой стоит на перепутье – точке пересечения различных веков, и ищет ответы на вечные вопросы, как будущее нации, смысл жизни, правда. Автор через лирического героя дает оценку татарскому народу – сравнивает его со стадом, безучастным к своей судьбе. Память выступает средством выражения духовного и культурного развития нации. С одной стороны, городские развалины – точка пересечения и оценки будущего, с другой, сохранение в памяти исторических

памятников становится основой национального будущего, характеризуется как национальная идея.

Важным показателем в понимании авторской позиции, его исторической концепции становится отношение писателя к историческим личностям. В творчестве Г.Афзала усиливается тенденция изображения исторических личностей в аспекте реализации национальной идеи. Реальная основа в форме исторической действительности развивается параллельно с романтической стороной повествования – фантазией. В романтическом слое произведения «Сююмбеке» (1968) создается образ Казанского ханства и Сююмбеки, воплощающей радость, надежды и чаяния татарского народа. Лирический герой вплетается в ткань повествования в образе представителя той эпохи и в произведении дается оценка общественно-политической ситуации в Казанском ханстве. Основываясь на историко-мифологическом принципе, Сююмбеке возводится в статус символа.

Поэтические произведения Г.Афзала, посвященные историческим личностям, можно рассматривать как одно из направлений его творчества («Салават Батыр» (1973), «Кул Гали» (1985) и др.). С одной стороны, автор посредством изображения образов реальных героев из прошлого, через их деятельность оценивает далекую историю, с другой, исторические личности, возведенные до статуса национального идеала, выполняют функцию защитников национальной независимости и татарской государственности. В свете этих представлений лирическое «я» воспринимает вышеуказанную функцию и переводит ее на современников, сам становясь борцом за будущее нации, и ее независимости.

Таким образом, в творчестве Г.Афзала исторические личности, почитание прошлого, память, праведная жизнь наших предков составляют семантический центр произведений и эволюционируют в связи с национальной идеей.

Авторская позиция объединяет реалистические и романтические пласты, мифологические, религиозные, философские, общественно-политические, национальные взгляды и идею диалектического единства трех поколений: прошлого, настоящего и будущего. Условный мир, созданный игрой воображения, не противопоставляется современной действительности, а выступает средством осмысления будущего через прошлое. Автор объективно изображает прошлое,

справедливо оценивает односторонне рассматриваемые до этого события, размышляет о настоящем и о прошлом нации и стремится познать пути его дальнейшего развития.

В 1960-х гг. поэт становится выразителем общественно-политической трагедии жизни страны, который стремится довести правду до читателя, а литература – силой, обеспечивающей обновления в обществе и искусстве. Перемены, произошедшие в 1980-е гг., выдвинули на первый план проблему поиска истинной истории татарского народа. Если в первых стихотворениях, написанных на исторические темы, Г.Афзал выступает в амплу историка, далее проблемы человеческого счастья и будущего нации рассматриваются в неразрывной связи с поэтическим творчеством, писательский труд определяется как одна из святых обязанностей («Кул Гали», «Яркая звезда», «Свет души», «Гордость»).

В конце 1990-х годов тональность произведений поэта резко меняется, появляются сомнения, раздвоенность, разочарования, неудовлетворенность, тревога, снижается публицистический пафос, но поэт не теряет надежды и чувство сожаления, страдания соединяется с удивлением, иронией, превращаясь в средство критики самого себя и нации. Исследуя страницы истории, поэт приходит к следующему выводу: мир, история вечно повторяются, а жизнь общества и личности конечны, но судьба человека зависит только от него самого, в связи с чем возникает проблема судьбы в ее взаимосвязи с человеком, нацией, миром.

Г.Афзал создает с помощью художественных средств мир иного содержания. В поэзии последних лет символические образы леса, дракона, волка, корабля служат для создания модели страны и общества, позволяют связать бессмысленность жизни с несправедливостью общества и политики. Лирическое «я» отделяет себя от мира, в то же время боится неизвестности.

Поэт направляет внимание реципиента на события, происходящие в стране, показывая бессмысленные ситуации, говорит о смысле жизни. В основе конфликта между жизнью в клетке и судьбой народа изображается проклятое существование всего народа. Исходя из вышесказанного, ясно, что с одной стороны, рождается новый смысл, с другой, семантическая сфера приходит в движение, когнитивные модели повторяются.

ЛИТЕРАТУРА

Галиуллин Т.Н. Шигърият офыклары // Татар шигърияте: 1980-2000 еллар. – Казан: Мәгариф, 2003. – 4-30 бб.

Мусин Ф.М. Тормыш үзәннән . – Казан: Татар. кит. нәшр., 1987. – 104 б.

Иванова Н.Б. Смех против страха, или Ф.Искандер. – М.: Сов.писатель, 1990. – 320 с.

Афзал Г.Г. Сайланма әсәрләр: Лирик һәм юмористик-сатирик шигърьләр. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1991. – 398 б.

Афзал Г.Г. Туган як моңнары: Шигърьләр. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2001. – 287 б.

ЦЕННОСТНЫЕ ПРИЗНАКИ КОНЦЕПТА ЖУРЕК В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ МЫРЗАТАЯ ЖОЛДАСБЕКОВА

Мусабекова Урзада Абилкасимовна*

Айдарбекова Алия Сарыбаевна**

ABSTRACT

The article deals with a wealth of material on the product Myrzatai Zhodasbekov. Interest in these publications is quite high: on the pages an assesses many events that we witnessed, and after reading them we are forced to look at the events of those years from new position. At the same time, taking into account the special, individual style of writing, it was impossible not to try to comprehend the imagery and aesthetic relations of the author to the content of his own text, as well as to highlight the comprehension of the basic concepts of the Kazakh mentality, particularly the concept of zhurek.

KEY WORDS: concept, figurative signs, vital, author's interpretation, emotional experience.

На способность сердца реагировать на различные эмоциональные переживания обратили внимание уже давно, это и послужило логической предпосылкой для создания различных

* Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, г. Астана, Республика Казахстан, кандидат филологических наук, доцент кафедры тюркологии, e-mail: mussabekova@yandex.kz

** Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, г. Астана, Республика Казахстан, старший преподаватель кафедры тюркологии, e-mail: aid.aleka@mail.ru

лексических образов, передающих соответствующие значения. Источником всех способностей и проявлений души человека, не только эмоциональных, но и интеллектуальных, считалось сердце [1 с.228-234]. Понятийный слой концепта *жүрек* определяет ценностные составляющие данного концепта для казахской языковой культуры, он представлен пословицами, поговорками, фразеологизмами, в структуре которых есть лексема *жүрек*. Фразеология казахского языка представляет очень широкую палитру стилей при употреблении фразеологизмов, выражающих данный концепт (*жүрек жанды; жүрек жұтқан; жүрегі жұмсақ, жүрегі аттай тулады, ет жүрек; жас жүрек, жүрегі адал, жүрегі басылды; жанары жүректі өртеді; жүрегі дауалады* и др.). В структуре концепта выделяются первичные и вторичные признаки. К первичным признакам относятся мотивирующий (этимология) и понятийный признаки, закрепленные во внутренней форме слова. Семантика художественного концепта *жүрек* в творчестве М.Жолдасбекова рассмотрена нами в ходе анализа лексико-семантических вариантов лексемы *жүрек* в поэтических произведениях и в прозе – публицистических статьях и личных дневниках. В творчестве М.Жолдасбекова концепт *жүрек* реализуется в значениях, традиционных для казахской культуры, поскольку он представляет собой один из важнейших элементов концептосферы казахского языка. Это такие значения, как: **1.** Көкірек қуысының сол жағына орныққан бойға қан жүргізуші негізгі мүше: *Өлеңді оқып болған соң: - Осы күні жүрек дейтін пәле шықты, мазалап жүр, - деп алып, жүрегің алақанымен уқалағаны әлі күнге көз алдымда* («Жүздесу» сценарийі «Шіркін, дәурен» VI том 66 б.)

2. Иманның турағы: *Адам бойындағы барша қасиет жүрек арқылы өтеді.* [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 209]

3. Ой кісінің көңіл-күйінің рухани сезімдерінің бейнесі. *Мен өз елінен шетқақпай көріп, жүрегіне өшпестей жара түскен асыл ағаның көңілін аулау үшін оны Қазақстанға шақырдым.* [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 2016]

4. Бел боларлық, сүйікті орталық қорған, тірек. *Астана – қазақ елінің лүпілдеп соғып тұрған жүрегі, тәуелсіздік тәбәрігі.* [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 209] *Елбасының киелі тағы – табанын тіреп Отан алдында ант бере алатын, сөзінде тұратын, елін мұратына жеткізетін және мұратқа жеткізудің жолдарын қапысыз меңгерген, халқының бақытына туган, қалың елдің тірегі, білегі, жүрегі бола алатын, елім-*

жұртым деп көкірегі қарыс айырылатын біртуар Азаматқа ғана бұйыратын орын. [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 115]

5.Қайнар көзі, тірегі: *..Халқым – менің тірегім, Құрбан жаным, жүрегім!..* [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 229-230]

6.Көңіл: *Осы күні Естайша, Біржан мен Ақанша, Әсет пен Кенешие, Жүсіпбек пен Манарбекше кестелеп, сөзі мен әуені біте қайнасып, жүректі тербейтін, адамның миын тынықтыратын, демалыс сыйлайтын әндерді сағынатын болдық («Жүрек» сөзі «Шіркін, дәурен» VI том 164 б.)*

I.Образные признаки.

Образные признаки, входящие в структуру концепта, представляют собой признаки, актуализирующиеся на основе переносов.

Лексема *жүрек*, вошедшая в состав метафор, участвует в построении образного слоя в семантике концепта «*жүрек*» в поэзии и публицистике М. Жолдасбекова. В ходе анализа текстов нами были выделены следующие образные лексико-семантические компоненты концепта *жүрек*:

1) «*жүрек* – человек»;

2) «*жүрек* – стихия»;

3)«*жүрек (сердце)* – опора, стержень»: *Жамбыл – жыр айтудың көшпелі академиясы, ойшыл, халықтық философ, данышпан ақын, өз халқының ар-намысы, үні, жүрегі және ақиқат шындығы, оның поэзиясы жалпақ әлемдей Ұланғайыр. «Жүз жыл жырлаған жүрек»* [М. Жолдасбеков, Зерттеу. 1992, 247 бет];

4)«*жүрек (сердце)* – механизм»: *Жүрек неге соғады өрге қарап, Жағар-жақпас білмеймін ішкен тамақ. «Жүз жыл жырлаған жүрек»* [М. Жолдасбеков, Зерттеу. 1992, 242 бет];

5)«*жүрек (сердце)* –хранилище»: *Халықтың құндағында туып, бесігінде тербелген туған төл өнері сол халықтың жүрегінде, жанында сақталған екен.* [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 120];

6) «*жүрек (сердце)* – сосуд»: *Бұл кестені жасаған сарапшылар Қазақстанға "барыстың секірісі" деп ат қойғаны жүрекке шуақ құяды.* [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 206];

7) «*жүрек* – любовь»;

8) «*жүрек* – мужество»;

9) «**жүрек** – пища »;

12) «**жүрек** – дом». Как показывает анализ, метафоры со словом **жүрек** связаны с человеком, его мироощущением; они служат для образного обозначения жизни человека; сущности, основы человека и мира. Значение **жүрек** – «сосуд» используется для переносного обозначения человеческих чувств, переживаний, эмоций. Посредством концептуальной метафоры понятийные фрагменты структуры переносятся на другие, тем самым обеспечивается «концептуализация и репрезентация этих фрагментов по аналогии с уже сложившейся системой понятий» [1, с.370]. Вторичные (образные) признаки включают в себя «признаки, находящиеся в основе образования концептуальных метафор» [2, с.75]. В структуру описываемого концепта входят следующие образные признаки:

II. Витальные.

Жүрек (сердце) – человек: *Ақынның ... деген жан даусы кең даланы тегіс шарлап, миллиондаған жүректерге жетіп, құрандай жатталған еді.* [М. Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 20]

Также **жүрек** (сердце) может обладать некоторыми свойствами, присущими человеку (чистоту, возраст): *Асыл ағамыздың биік ойлы келбеті, бауырмашыл қасиеті, жүрегінің тұнық тазалығы менің санамда сол күйінде сақталып қалды.* [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 1806]

Жүрек (сердце), как и тело может быть молодым и старым (126 с):

Махаббат, жастық мұңы Жамбылдың жас жүрегіне терең сыр ұялатады. «Жүз жыл жырлаған жүрек» [М. Жолдасбеков, Зерттеу. 1992, 28 бет]

Тоқсан бестен асқанда, Жамбыл кәрілікпен де алысып жатты, өмір мен өлім белдескен қан майданға қарт жүрегінен қырандай отты жырларды дамылсыз ұшырып та жатты. «Жүз жыл жырлаған жүрек» [М. Жолдасбеков, Зерттеу. 1992, 243 бет]

Также как и человек, **жүрек** (сердце) может плакать: *Осы оқиға жас ақынның ойын ойрандап, жанын жаралайды, жүрегін жылатып күйзелтіп, дал қылып сергелдеңге салады. «Жүз жыл жырлаған жүрек»* [М. Жолдасбеков, Зерттеу. 1992, 28 бет]. Еще один признак - **жүрек** (сердце) – говорящее существо. Как живые существа обладают голосом, так и у сердца есть голос: *Ақылдың*

айтқанын істеп, **жүректің дегенімен жүрмесек** – бәрі бекер. [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 200]

Жүрек (сердце) может так же, как и человек, обижаться: *Әрине, ол кісілердің аузынан шыққандардың бәрі алтын еді деп отырғаным жоқ, керісінше қаналы жүректерінен шыққан шері, мұңы еді.* [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 60]

Концепт **жүрек** включают в свою структуру признак ‘локализация’. В ситуациях сильного негативного эмоционального переживания *сердце уходит в пятки*: Түрлі ырымға жүйрікпіз ғой, сол сәт **жүрегіміз өкшемізге кеткендей болды.** [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 66]

Еще одна способность **жүрек** (сердце) – способность запоминать: *Мұқағали өлеңдерінің мәңгі болатыны, жүректе жатталатыны, бүгін де, ертең де, ылғи да айтылы беретіні сондықтан (69 б.)*

Жүрек (сердце) – мужество. Мужеством обладает человек. Так же, как и человек, **жүрек** (сердце) в авторской интерпретации является синонимом мужества, героизма: *Мұндай тәуекелге де жүрек керек еді. [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 232б] Әбекеңнің ұл перзенті Нәбидің шығарған қалың естелік кітабы, мұндағы қанаттас, қарулас зиялылардың жүрек тебірентелік әңгімесі – әкеге қойылған шын ескерткіш.*

Естелік иелерінің мазасын алып, ұйқысын бөлеп, қолға түскен мақалаларды електен өткізіп, уақыт сынына төтеп беретіндей маңызын алып, жүйеге келтіріп, қаржы тауып, кітап қылып, мыңдаған оқырманға жеткізу – жүректілік!

1. В структуре исследуемого концепта выявлен признак ‘**жүрек** (сердце) - дом’: *Рас болса сүйегенің Ақбаланы, Жүрегіңнің төрінде сақта мені...* («Ұлбике» музыкалық трагедиясы:87б.) Особенностью национальной концептосферы является выражение *төрге отырғызу* («төр, почетное место (в юрте, в комнате); место в глубине против входа в помещение»): *Патша көңіл жүрек төрінде жүретін патшаларды іздейді.* [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 219б]

2. **Жүрек** (сердце) – стихия. Согласно учению древнегреческих философов, все существующее состоит из четырех элементов: земли, воды, огня и воздуха. Четыре первоэлемента бытия, четыре стихии являются устойчивыми образами для создания метафорических выражений в описании внутреннего мира человека [2,с.251]. У многих народов существует культ огня. В мифологии всех народов боги огня в

пантеоне богов занимают важное место. Жизнь человека – это наличие внутреннего огня. В структуре концепта *жүрек* выявлены признаки стихий, одним из продуктивных которых является признак ‘огонь’: *Оғыз қағанның жүрегіне шоқ түсіп, қызға ғашық болады, оған үйленеді.* (М. Жолдасбеков, «Асыл арналар» I том 1986, 134б.) В казахском языке универсальными признаками стихии огня представляются те, которые характеризуют его внешнюю сторону, отражают зрительное, чувственное восприятие и выражаются разнообразными средствами: предикатами *күйіп – жанды, жағып алып*; существительными *жалын* (‘пламя’), *от* (‘огонь’), *ұшқын* (‘искра’) и т.д.[3, с. 99]

Жүрек (сердце) характеризуется через признаки горения:

Керісініше, Әбекеңді өрге сүйреген бойындағы жүрек оты, тас қайрақтай шапшаң сөйлеп, жедел ойлап, не қиыннан жол тауып шыға алатын алғыр мінезі, қиыннан тайсалмайтын бірбеткейлігі, беріктігі екен-ау. [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 213б]

Жалғыз жүрек тулайды жанған өрттей. (М. Жолдасбеков, «Асыл арналар» I том 1986, 188б.) Сердце сжигают чувства: *Осы оқиға жас ақынның ойын ойрандап, жанын жаралайды, жүрегін жылатып күйзелтіп, дал қылып сергелдеңге салады. «Жүз жыл жырлаған жүрек»* [М. Жолдасбеков, Зерттеу. 1992, 28 бет]

3. Камень также считается первоэлементом мира. Так же, как и в других концептосферах, в казахском языке с камнем ассоциируется отсутствие добрых, присущих человеку чувств: *Ол үшін Отанын, туган елін, өскен жерін Мұқағалиша сезіне білуіміз керек: ...Ал, екінші бақытым – Тілім менің,*

Тас жүректі тіліммен тілімдедім... [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 231]

Еще одно проявление стихии – землетрясение. Землетрясение – это неконтролируемое, иногда и разрушительное явление. Соотнесение неконтролируемых чувств и эмоций человека с землетрясением передает его внутреннее состояние: *Егемендік елдігімізді биіктетіп, рухымызды қамшылап, санамызды оятып, барша қазақ жүрегінің дүр сілкініп жатқан шақ-тұғын. Сол кез туралы әңгімелеп берсеңіз?* [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 460б]. Когнитивная модель ‘жүрек (сердце – земля)’ передается также посредством отождествления с почвой, в которую высевают лучи: *Осыларға жауап беретін, оқырман жүрегіне нұрын сеуіп, ілгергі тілеуге жетелейтін жұлынды*

мақала жазу – ойымызда. [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 130]

У концепта *жүрек* отмечена одна из наиболее продуктивных когнитивных моделей *жүрек* (сердце) – жидкость: *Тамшы жас – жүректің жасы болатын. Елге, жерге деген азаматтың айтуы жоқ жүрек лүпілі сол еді!* [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 2216]

В казахском языке слезами сердца может быть кровь:

«Көзіңді аш, оян қазақ, көтер басты» М.Дулатовтың туганына 125 жыл толуына арналған әдеби-музыкалық кеші: Міржақып Дулатов дүрлігіске толы дүрбелең дәуірде, күрмеуі көп күрделі кезеңде құбылмалы саясаттың жел жағына шығып қала бергенмен, оның қазақтың қамын ойлап, қан жылаған жүрегі не айтса да шынайылығынан танбайтын жалынды қалмы ұлттың рухын көтеруге, санасын оятуға, намысын қамшылауға себепкер болғаны сөзсіз. (142 б.)

Когнитивная модель «сердце-горючее вещество»: *Мен де жүрегімнен от сөнгенше қолымнан қаламым түспейді деп ойлаймын. [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 356] Сара да алтыбақанда тербетіліп, адамның буынын алып, жүрегін жандыратын неше түрлі ән айтады. «Жүз жыл жырлаған жүрек» [М. Жолдасбеков, Зерттеу. 1992, 26 бет]*

Сондықтан да оның жай таппаған жаны, аласұрған жүрегі от ішінде лапылдап, жанып жүрді («Күнделік сөйлейді» сценарийі 64 б.)

Сай-сүйегіңді сырқырататын осы сөздерді де мәңгі өшпестей етіп жүрегінің қанымен, көзінің жасымен біздің бабаларымыз тасқа қашап жазып кеткен. [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 133]

4. Метафоры света являются одними из ключевых в лингвокультурном пространстве и отражают специфику языковой картины мира, которая часто репрезентуется в произведениях писателей. В тюркской мифологии символом Великого Тенгри, верховного божества тюрков, управлявшего всем мирозданием, был круг - Солнце. По религиозным и народным представлениям, каждый человек при рождении наделяется частицей энергии Бога – семенем божественного сознания, Божественной искрой. Человек благодаря этому может быть очень сильным и могущественным: *"Әлі де біраз кемелденуім керек..." деп тун ұйқысын төрт бөліп, алаңдап ізденіп, дүниедегі жүрегінің жарығы мол, шуақты, шынышыл кісілермен сырласа жүретіні*

ганибет. [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 209] Авторское видение личности писателя, гражданина, творческого начала в наличии светильника в глубине сердца, который освещает дорогу и находит дорогу к своему читателю: *Жазушы Ә. Нұршайықовқа, Т. Әбдірахмановаға жазғаны да жәй көңіл жықпастықпен жаза салған хат емес, адамгершілік, ізгілік мұратын ту ете ұстап, "іштегі жүрек шамын" жаға отырып кісі көңіліне жарық түсіреді.* [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 210]

Жаз шыққан соң қыздардың түймесі шешіледі, қазынасы да ашылады жаз қызығының, қыз қызығын бірдей көрген жігіттердің жүрегіне семіз қазының майындай тиіп, беттей алмай келеді.

5. Предметные признаки в структуре концепта *жүрек*. К предметным относятся такие признаки в структуре концептов, которые связаны с представлениями об артефактах, ценностях, ресурсах и имуществе. Созданные руками человека предметы принято называть артефактами. В авторской интерпретации *жүрек (сердце)* репрезентируется в казахском языке через признак 'сосуд': *Мен жариялап отырған материалдардан Әбеннің ағаларына деген ізетін, құрметін анық көреміз. Олар жайында елжіреп жүрегінен төгіліп тұрып айтады.*(297). Так же как сосуд, *жүрек (сердце)* может наполняться, например, радостью, уподобляемой солнечному лучу: *Бұл кестені жасаған сарапшылар Қазақстанға "барыстың секірісі" деп ат қойғаны жүрекке шуақ құяды.* [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 206] или, наоборот, скорбью: *Бір сұмдықты іші сезген ананың кеудесі-шерге, жүрегі қайғыға толып, қияқтай қара көзінен қанды жас қол болып ағады.* (М. Жолдасбеков, «Асыл арналар» I том 1986, 120б.)

В мифологии разных народов человек следует за нитью, которую ткёт Судьба. Согласно данным казахской мифологии, богиня Умай (небесная пряжа) прядет нить жизни, нить судьбы каждого отдельного человека [Наурызбаева].

Жүрек (сердце)-нить, аркан.

Авторское видение обладателя настоящего мужского сердца, могущего повести за собой народ, лидера, репрезентируется посредством предиката *байлау – завязать*: *Президенттің жүрегінің байлауы мықты, жігер қызығы берік.* [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 209]

При репрезентации концепта *жүрек (сердце)* часто актуализируется признак ‘переполненный сосуд’, который передает свойства глубины сердца:

Ән деген ішкі жүректен, кеудеден шығуы керек. Жазықсыз құрбан болған даналарын жүрегінде, оның түкпірінде сақталып келген еді. [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 120б]

Значимым в структуре концепта является признак ‘зеркало’. Зеркало, по некоторым народным представлениям, означает истину, самореализацию, мудрость, душу: *Сыртын көріп сұлуға сұқтағанмен, Жүрегіне үңілер жігіттер аз.* (89 б.)

6. Хранилище: *Халықтың құндағында туып, бесігінде тербелген туған төл өнері сол халықтың жүрегінде, жанында сақталған екен.* [М.Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 120] *Қуанышты білетін ағайын-туғаны, жекжаты, жора-жолдастары жүрегінде сақтауда, ақын бауырлары жырларында жоқтауда.* [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 305б]

7. В структуре концепта *жүрек (сердце)* выявлен признак ‘дом’. В данном случае речь идет о дороге к дому-сердцу слушателя: *Қайта Ақселеу Сейдімбек, Тұрсынжан Шапай, Ысрайыл Сапарбаев, Мұхтар Шаханов қатарлы жазушы-композиторлардың әндері жұртшыл жүрегіне жол тауып жүр* (162-163 бб.) *Ислам – мөлдір бұлақ, ол әркімнің жүрегіне жолды өзі табады.*

8. *Жүрек (сердце)*- пища. В структуре концепта выявлены признаки, соотношенные с представлениями о пище (ср.: *Ат адамның қанаты, ас адамның қуаты*). В данном случае *жүрек (сердце)* съедает печаль, тоска:

Жүрегімді сенің қайғың жседі зой. [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 193б] Восприятие *жүрек (сердца)* объективируется в языке через признак ‘теплый или горячий’:

Айттысқа түсетін ақынға неше күн, неше түнге шаршатпайтын жайлы, әдемі әуен керек; астына мінген жорғадай, айнымас досындай домбыра, сырнай-гармонь керек; онсыз ақынның үні халыққа жетпейді, ыстық жүректен жырламаса көпшілік ақынды қабылдамайды. [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 266]

Асыл ағамыз елге қызмет етумен қатар отбасына да үлген шапағат сеуіп, жүрек жылуын мол сіңіріпті.

Жүрек (сердце) можно истолочь, таким образом автор передает свое внутреннее состояние – подавленность, тоску, скорбь: *Сағат қазасының менің ет жүрегімді езіп өтетіндегі және бір себебі бар.* [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 3006]

Ақын майдан ерлігі мен тылдағы ерлікті қатар толғайды; перзентін күтіп зарыққан, әбден шөлдеп тарыққан ел сағынышын **жүрек құлын** тербеп отырып шертеді. [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 1106]

9. *Жүрек (сердце)*- эталон истины. В структуре исследуемого концепта выявлены антропоморфные признаки. С точки зрения “наивной анатомии”, человек состоит из двух частей – души и тела, причем душа не материальна и не связана ни с каким человеческим органом» [Урысон 2003: 22]. Тело часто сопоставляется с внутренними качествами человека, его характером, делами. Поэтому автор уподобляет *жүрек (сердце)* с телом, которое можно ранить, нанести на него телесные раны: *Мұның бәрі Әуезов жүрегін жараламай қойған жоқ. Сол жаралы жүрегімен артына осыншама ұланғайыр дүние қалдырды.* [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 2276]

10. Жүрек (сердце) - механизм: Үлкен **жүрек** соғуын тоқтатты. [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 3026] *Өз басым қазақ фольклорының жиналып бітпей жатқан қыруар қазынасын, дала шешендерінің татаусыз төгілген сөз маржанына, тілдің қаймағы бұзыла қоймаған ауылдарда әлі күнге мақалдап, мәтелдеп сөйлеу мәнері сақталып келе жатқанын, ақыр аяғында – ғылым мен техника барынша дамыған, машина гүрлі жүрек дәрсілін естіртпеуге айналған XX ғасырдың өзінде табан астында суырып салып жер төгетін гажап өнер, гажайып өнер – айтыстың сақталып қалғанын, тың өрістерге шығып, дамып келе жатқанын негізінен осы ерекшелікпен – ғасырлар бойы халықтың рухани қуаты негізінен сөз өнеріне жұмсалғандығымен түсіндірер едім.* [Мырзатай Жолдасбеков. Кісілік кітабы III том. 2012, 106]

Наряду с вышеуказанными признаками в ходе анализа произведений выделен ряд метафор, которые репрезентируют именно авторское видение **жүрек** (сердца). В качестве примера можно привести следующие:

Все вышеперечисленные образные признаки , входящие в структуру концепта **жүрек** (сердца) свидетельствуют о его сложной организации и объемном содержании. Человек, познавая

окружающий мир, сопоставляет и соизмеряет его в своем сознании.

ЛИТЕРАТУРА

Данилова Р.Р. Функционирование концепта «сердце» в эмоционально-чувственной и духовной сферах человека в татарской и русской языковых картинах мира: Вестник ЧГПУ, 11'2009, с. 228-234]

Пименова М.В. Введение в концептуальные исследования: Учебное пособие / М.В. Пименова, О.Н. Кондратьева. – Кемерово: КемГУ, 2009. – 160 с. (Серия «Концептуальные исследования». Вып. 5) с. 75

Айдарбекова А.С. Мифопоэтическое описание ментальных образований в русском и казахском языках (на материале лексем душа и жан): автореф. дис. ...к.ф.н. – Уфа, 2017. 188 с.

Деева Н.В. Структура концептов «жизнь» «смерть» в русской языковой картине мира / Н.В. Деева // Мир человека и мир языка: Коллективная монография / Отв. ред. М.В. Пименова. Кемерово: ИПК «Графика», 2003. — С. 365—373. , с. 370.

Шаймерденова Н.Ж., Авакова Р.А. Язык и этнос: Учебное пособие. – Алматы: Қазақ университеті, 2004. – 248 с.

ИСТОЧНИКИ ФАКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛА

Жолдасбеков М. Күндерімнің куәсі. Күнделіктер. V том, 2 кітап: – Астана: Күлтегін, 2012 – 440 б.

Жолдасбеков М. Күндерімнің куәсі.– Астана: Фолиант, 2017 – 320 б.

Жолдасбеков М. Кісілік кітабы: мақалалар, ой-толғамдар. – Астана: Фолиант, 2017 – 400 б.

Жолдасбеков М. Асыл арналар. I том. Зерттеулер. Мақалалар. – Астана: Фолиант, 2017 – 320 б. («Күнделік сөйлейді» сценарийі 64 б

Жолдасбеков М.. Кісілік кітабы III том. Астана: Фолиант, 2012, 221б

Жолдасбеков М., «Асыл арналар» I том 1986, 188б.

Жолдасбеков. Тәуелсіздік тағылымы. 2012. 209

Жолдасбеков, Зерттеу. 1992, 243 бет

(«Жүрек» сөзі «Шіркін, дәурен» VI том 164 б

Кейкин Ж. Қазақтың мақалы мен мәтелі. – Алматы: Өлке, 2002. – 448 б.

Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық.V том. -Алматы: Арыс,2007.- 752 б.

Қазақша-орысша фразеологиялық сөздік; Казахско-русский фразеологический словарь / Қожахметова Х.К., Жайсақова Р.Е., Қожахметова Ш.О. – Алма-Ата: Мектеп, 1988. – 224 с.

ПЕРЕВОДЫ ФЛОРОНИМА РОЗА В «ПЕРСИДСКИХ МОТИВАХ» СЕРГЕЯ ЕСЕНИНА

Мусаджанова Гулчехра*

Translation of the S.A Yesenin's flower Rose in Persian Motives

ABSTRACT:

This article is dedicated to the analysis of translation of flower Rose in the collection of S.A. Yesenin's "Persian motives", which was translated by famous uzbek poet Erkin Vahidov. "Persian motives" were written by Yesenin during the three tours to Georgia and Azerbaijan from September 1924 to September 1925 y. Although, this collection of poems was named as "Persian motives", Yesenin did not visit the Persia.

"Persian motives" "Fors taronalari" consist of 15 poems. It was clear from the analysis that S.A. Yesenin used in his poems of the "Persian motives" 8 flowers. The flower Rose of the eastern origin was viewed in the article. It is found 18 times in the poems: «Улеглась моя былая рана», «Я спросил сегодня у менялы», « Ты сказала, что Саади», «Свет вечерний шафранного края,», «Золото холодное луны.», «В Хоросане есть такие двери», «Голубая Родина Фирдуси.», « Голубая да веселая страна.». Rose, undoubtedly, became the heroine in the "Persian motives". In this article the comparable analysis of the flower Rose was made in several versions.

KEY WORDS: poetry, flower, rose, "Persian motives", "Fors taronalari".

«Персидские мотивы» были написаны Есениным во время трех поездок в Грузию и Азербайджан с сентября 1924 до сентября 1925 г. Хотя цикл и назван «Персидскими мотивами», навеян он именно этими поездками (в Персии Есенин так и не побывал).

* преподаватель Академического лицея при Международной Ташкентской Исламской Академии, gulizara@mal.ru.

Бликий друг Есенина, в те годы редактор газеты «Бакинский рабочий», Петр Иванович Чагин (1898-1967) рассказывает: «...Поехали на дачу в Мардакьянах, под Баку, где Есенин в присутствии Сергея Мироновича Кирова неповторимо задумчиво читал новые стихи из цикла «Персидские мотивы». Киров, человек большого эстетического вкуса, в дореволюционном прошлом блестящий литератор и незаурядный литературный критик, обратился ко мне после есенинского чтения с укоризной: «Почему ты до сих пор не создал Есенину иллюзию Персии в Баку?..Смотри как написал, как будто был в Персии. В Персию мы не пустили его, учитывая опасности, какие его могут подстеречь, и боясь за его жизнь. Но ведь тебе поручили создать ему иллюзию Персии в Баку. Так создай! Чего не хватит – довообразит. Он же поэт, да какой!». Летом 1925 года Есенин приехал ко мне на дачу. Это, как он сам признавал, была доподлинная иллюзия Персии: огромный сад, фонтаны и всяческие восточные затеи. Ни дать, ни взять Персия».

В цикл «Персидские мотивы» «Форс тароналари» включены 15 стихотворений. Анализ показал, что С. Есенин использует в своих стихотворениях «Персидские мотивы» 8 флоронимов: Роза, рожь, гвоздика, олеандр, левкой, трава, кипарис, каштан. Мы рассмотрим флороним восточного происхождения *Роза*. Она встречается 18 раз в стихотворениях: «Улеглась моя бывшая рана», «Я спросил сегодня у менялы», «Ты сказала, что Саади», «Свет вечерний шафранного края,», «Золото холодное луны,», «В Хоросане есть такие двери», «Голубая Родина Фирдуси,», «Голубая да веселая страна,». Роза, несомненно, стала героиней «Персидских мотивов».

Известный узбекский поэт Эркин Вахидов перевел «Персидские мотивы» Сергея Есенина, ещё будучи студентом второго курса. К некоторым из них даже написана музыка.

В его переводах встречаются несколько флоронимов восточного происхождения: *Роза – Гул, Атир гул; Роза – Гулрухсор, Роза – Наргиз, Лола., Роза – Рухсор., Роза – Чечаклар,* в стихотворениях: «Доглар кетмиш мажрух кунгилдан,», «Букун дедим саррофга атай,», «Дединг: Саъдий доимо еринг,», «Зафар юртга нур тукар окшом,», «Хаво тоза, мусаффо, зангор,», «Ой юзингда тилларанг жило,», «Хуросонда бир дарбоза бор,», «Фирдавсийнинг мовий диери,», «Нечун маъюс таратар зие,».

Флороним *Роза* используется Есениным в его стихотворениях в нескольких классификациях:

1. В стихотворении «Улеглась моя былая рана». «Доглар кетмиш мажрух кунгилдан,»

Угощай, хозяин, да не очень.	Куй, мезбоним, аммо хад билан,
Много <i>роз</i> цветет в твоём саду.	Богинг аро турфа <i>гуллар</i> бор.
Незадаром мне мигнули <i>очи</i> ,	Окшом менга никоб остидан
Приоткинув черную чадру.	Оху кузин сузди гулрухсор.

Под *розами* в этом контексте Есенин подразумевает красивых девушек. У Э. Вахидова роза переводится как гул, а слово Очи он переводит как Оху куз. Гулрухсор.

2. В стихотворении «Я спросил сегодня у менялы» «Букун дедим саррофга атай,»

Поцелуй названья не имеет,	Сурма мендан бусанинг исмин,
Поцелуй не надпись на гробах.	Номи йукдир сенга айтмокка,
Красной <i>розою</i> поцелуи веют,	У келтириб <i>атиргул</i> исин,
Лепестками, тая на губах.	<i>Гулбарг</i> булиб кунар дудокка.

Здесь под *красной розой* подразумевается поцелуй любимой девушки. У Эркина Вахидова *роза* переводится *атиргул*.

3. В стихотворении «Ты сказала, что Саади...», «Дединг: Саьдий доимо еринг»

Ты пропела : «За Евфратом	Сен куйладинг: «Фрот ортида
<i>Розы</i> лучше смертных дев».	<i>Гуллар</i> борки, кизлардан гузал!»
Если был бы я богатым,	Бой булсайдим кушик бобида
То другой сложил напев.	Тукир эдим бошка бир газал.
Я б порезал розы эти,	Гар кизлардан булса зиета,
Ведь одна отрада мне-	Мен <i>гулларни</i> кирардим буткул,
Что бы не было на свете	То курмайин еруг дунета
Лучше милой Шагане.	Шахинамдан сулуврок бир <i>гул</i> .

Здесь флороним *роза* как красивое ботаническое растение сравнивается с красотой любимой девушки. В переводе *розы* – *гуллар*. Имя любимой Шагане переводится как Шахина.

4. В стихотворении «Свет вечерний шафранного края.» «Заьфар юртга нур тукар окшом» «флороним *роза* используется для описания красоты природы, и в переводе опять используется слово *гул*.

Свет вечерний шафранного края,	Заьфар юртга нур тукар окшом
Тихо <i>розы</i> бегут по полям	Богда <i>гуллар</i> жавлон урган пайт

Спой мне песню, моя дорогая,
Ту, которую пел Хаям.
Тихо розы бегут по полям.

Кел, жонгинам, кушик айт, Хаем
Куйлаб утган кушиклардан айт,
Богда *гуллар* жавлон урган пайт.

Тихо *розы* бегут по полям.
Сердцу снится страна другая.
Я спою тебе сам, дорогая,
То, что средоу не пел Хаям...
Тихо *розы* бегут по полям.

Богда *гуллар* тебранар окшом,
Юрагимда узга бир диер.
Узим сенга кушик айтай, ер!
Бу кушикни билмаган Хайем.
Богда *гуллар* тебранар окшом...

5. В стихотворении «Золото холодно луны» «Ой юзида тилларанг жило,» флороним *роза* используется для описания красоты природы, и для перевода этого слова Э. Вахидов использует слово чечаклар.

Оглянись, как хорошо кругом:
Губы к *розам* так и тянет, тянет.
Помиришь лишь в сердце
со врагом-
И тебя блаженством ошафранит.

Атрофга бок, канчалар баркут!
Дудогингни тортар *чечаклар*.
Душманга хам дустлик кулин
тут,
Еруг булсин кунглим, десанг гар

6. Далее в стихотворении: «В Хоросане есть такие двери,» «Хуросанда бир дарбоза бор,» так же флороним *роза* в качестве ботанического растения использовано для описания красоты, а у Эркина Вахидова используется слово *гул*.

В Хоросане есть такие двери,
Где обсыпан *розами* порог.
Там живет задумчивая пери.
В Хоросане есть такие двери,
Но открыть те двери я не мог.

Хуросонда бир дарбоза бор,
Остонаси *гулга* кумилган.
Унда яшар бир пари рухсор,
Хуросонда бир дарбоза бор,
Хайхот, уни очолмадим ман.

7. Роза издавна ассоциируется с красивой женщиной. Есенин, следуя этому принципу, тоже использует этот флороним для описания красоты восточных женщин в стихотворении «Голубая родина Фирдоуси», «Фирдавсийнинг мовий диери,», а в переводе Э. Вахидов использует имена восточных женщин *Лола* и *Наргиз*.

Хороша ты, Персия, я знаю,
Розы, как светильники, горят
И опять мне о далеком крае
Свежестью упругой говорят.
Хороша ты, Персия, я знаю.

Ажойибсан, гузалсан, Эрон,
Богларингда *лолаю*, *наргиз*,
Улар менга олис, бепоен
Бир улкани эслатар хар кез.
Ажойибсан, гузалсан, Эрон.

8. Флороним *роза* – для описания картины природы и передачи чувств поэта, Есенин использует в стихотворении «Отчего луна так светит тускло?», «Не учун ой маьус сочар нур?» Здесь тоже используется флороним *гул*, для перевода слова *роза*. «Не учун ой маьус сочар нур?»
 Отчего луна так светит грустно?»- *Чечакларни* тутдим сурокка.
 У цветов спросил я в тихой чаше, Улар деди: *гулдан* сураб кур
 И цветы сказали : «Ты почувствуй Сахар пайти кирганда бокка.
 По печали *розы* шелестящей».

9. В стихотворении «Голубая да веселая страна» автор использует флороним *роза* – как ботаническое растение и как образ красивых девушек. К сожалению, Эркин Вахидов не перевел это стихотворение.

«Голубая да веселая страна»
 Честь моя за песню продана.
 Ветер с моря тише дуй и вей –
 Слышишь розу кличет соловей?
 Слышишь, *роза* клонится и гнется –
 Эта песня в сердце отзовется.
 Ветер с моря, тише дуй и вей –
 Слышиш, *розу* кличет соловей?
 Дорогая Гелия, прости.
 Много *роз* бывает на пути,
 Много *роз* склоняется и гнется,
 Но одна лишь сердцем улыбнется.
 Улыбнемся вместе. Ты и я.
 За такие милые края.
 Ветер с моря, тише дуй и вей –
 Слышишь, *розу* кличет соловей?
 Голубая да веселая страна.
 Пусть вся жизнь моя за песню продана,
 Но я Гелию в тених ветвей
 Обнимает *розу* соловей.

В своей книге «Изтироб» («Терзание») Э. Вахидов, исследуя творчество Сергея Есенина, пишет: «Стихи С.Есенина — это друзья моей юности. Когда отмечают юбилей какой-нибудь известной личности, то говорят: «Если бы он был жив, ему бы исполнилось восемьдесят, девяносто, и т.д. Но я не могу представить Есенина пожилым девяностолетним или еще старше.

Он для меня остается молодым, красивым поэтом с горячим сердцем. Как и всем нам, живущим в XXI веке.

ЛИТЕРАТУРА

Сергей Есенин. Собрание сочинений в трех томах. Москва. Издательство «Правда» -1983.

Эркин Вохидов. Изтироб. -Узбекистон, 1992.

Эркин Вохидов. Садокатнома. Сайланма. 2-том. Тошкент 1986.

РОЛЬ НАРРАТИВНЫХ ПАМЯТНИКОВ В СИСТЕМНОМ ИЗУЧЕНИИ ДРЕВНИХ МИФОВ ТАТАР ПОВОЛЖЬЯ

Мухаметзянова Лилия Хатиповна*

The role of narrative monuments in the systemic study of the ancient myths of the Tatars of the Volga region

ABSTRACT:

The author of the article states that the mythological legacy of the Tatars, which existed in pagan representations of distant ancestors, is scattered among various sources, which can be fruitfully used in studying the problems of Tatar mythology; reveals the place and role of narrative monuments in the systemic study of the ancient myths of the Tatars of the Volga region.

KEY WORDS: mythology; National; Turkic; folklore; a source.

В сегодняшнем обществе идет процесс возрождения древних и древнейших обрядов, обычаев, воззрений, первобытной мифологии. Вопрос об изучении мифологии отдельного этноса всегда остается актуальной. Хотя в многочисленных источниках сосредоточен богатый материал о ранних представлениях татар, ситуация с татарскими мифами усугубляется тем, что значительная часть этих источников не рассматривается как атрибут мифологии.

Довольно много конкретного материала для изучения своеобразия сюжетов, персонажей, эпических героев и богатырских коней, их специфических особенностей дают

* Доктор филологических наук, доцент, главный научный сотрудник отдела народного творчества ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АНРТ, lilmuhat@mail.ru

памятники письменности VI – VIII вв. Подход к ним с достаточно широких позиций дает возможность для выяснения некоторых особенностей ранней тюрко-татарской мифологии. Интересны сведения, содержащиеся в источниках Енисейской письменности [Малов 1952], например, относящиеся к космогоническим мифам – о возникновении Земли, Неба и Серединного мира, о модели Вселенной в представлениях древних тюрков; о месте их государства в этом мире; о Тенгре – боге Вышнего Неба и о его главных функциях, роли в семейно-бытовой жизни тюрков, отражение в образе Тенгре тенденций к единобожию; о матери-богине древних тюрков Умай-ана и ее основных функциях; о характерных чертах образа эпического богатыря, о богатырском коне и его свойствах; о философии бытия древних тюрков и т.д.

В китайских источниках VI в. приводятся повествования о происхождении и распространении тюрков Алтая и Южной Сибири от волка или волчицы. В свое время подобные сюжеты были широко распространены в устной словесности древних тюркских и монгольских племен. Их некоторые особенности нашли неплохое отражение в таких древних и раннесредневековых памятниках монгольской литературы, как «Мэн-да бэй-лу» («Сокровенные сказания») [Мэн-да бэй-лу 1975], «Алтан Тобчи» («Золотое сказание») Лубсана Данзана [Лубсан Данзан 1973] и др. [Козин 1941]. Указанные и другие труды – фундаментальные источники, которые оказывают неоценимую помощь в изучении и татарской мифологии. Сравнительно-историческое и сравнительно-типологическое изучение могут предоставить интересные материалы по данной теме.

В изучении древней тюрко-татарской мифологии большим подспорьем является памятник IX – X вв. «Ырк битиг» («Книга гаданий»). Представленные в этом источнике тексты Х.Короглы распределяет по четырем группам: события семейно-бытовой жизни; сюжеты мифологические и сказочные; описание явлений природы; назидательные поучения [Татар әдәбияты тарихы 1984: 49]. Все эти группы изобилуют данными, так или иначе связанными с татарской мифологией. «Ырк битиг» был создан в период распространения манихейства среди некоторых тюркских племен. Оно легко встраивалось в самые разные культурные контексты – от античного до китайского [Хосроев 2007]. Следовательно, в «Книге гаданий» нашли отражение отдельные представления, связанные с манихейством, особенно при воссоздании образа древнетюркского Кюк Тенгре – бога Неба. Под

воздействием манихейства функции Тенгре делятся на различные направления, т. е. усложняются, о чем можно найти интересные сведения в «Книге гаданий» [Стеблева 1972: 213 – 226].

Также неоценимым источником при изучении атрибутов тюрко-татарской мифологии, ее сюжетов, мотивов, образов и персонажей является памятники XI в., широко известные в тюркском мире – книга М.Кашгари «Диване-люгатет-тюрк» («Словарь тюркских языков») и «Кутадгу билиг» («Знание о счастье» или «Книга счастья»).

Все вышеназванные источники являются общетюркским достоянием, а география древних тюрков охватывает большие пространства, в том числе территорию Среднего Поволжья и Приуралья, междуречья Идели и Яика, Южную Сибирь. Относящийся к X в. и XII в. книги Ибн-Фадлана и Аль-Гарнати отражают в основном общественно-политическую историю и быт жителей Волжской Булгарии, т.е. непосредственных предков татар Поволжья. В них, особенно в книге Ибн-Фадлана речь идет об атрибутах языческой мифологии, легендах о великанах – Алыпях, о проникновении и распространении ислама среди волжских булгар [Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу 1939]. Важно то, что многие из этих легенд, основанных на мифологических воззрениях народа, позже отражаются в фольклоре казанских татар. Например, легенда об Алыпке, записанная археографом С.Вахиди в 1926 г. у информанта Габделлатифа в Казани, глубоко пересекается с данным источником [Вахидов 1926: 82 – 84]. Подобные образцы фольклора и сегодня можно встретить в народном творчестве татар.

Большую помощь в изучении национальной мифологии и ее атрибутов оказывают образцы устного народного творчества, связанные с древнейшими представлениями или анимистическими и тотемистическими воззрениями ранние легенды, архаические эпос-дастаны, волшебные сказки, некоторые сказки о животных, обрядовая поэзия, пословицы и поговорки, загадки, клятвы, запреты, благопожелания, проклятия, мунаджаты и баиты, старинные песни. Здесь речь идет о фольклоре не только татар, но и целого ряда тюркских народов, таких, как башкиры, казахи, киргизы, узбеки, каракалпаки, алтайцы, ногайцы и др.

Истоки многих мифологических повествований тюрко-мусульманских народов во многом восходят к мифологии и фольклору Древнего Востока, в известной степени и к древнейшим

письменным памятникам античного мира. Также довольно твердо установлена роль религиозных систем в формировании народных представлений о мире. Например, неплохо изучена проблема связи Библии с мифологией [Косидовский 1975; Крывелев 1982]. При изучении проблем тюрко-татарской мифологии целесообразно иметь в виду влияние таких религиозных систем, как зороастризм, иудаизм, христианство, манихейство и в особенности ислам и их книги Авеста, Библия, Евангелия, Коран. Некоторые сведения о пророках или религиозно-мифологические персонажи (Ахура-Мазда, Ной (Нух), Иосиф (Йосыф), Мухаммед (Мохаммад салаллаху галяйхи васаллям), Хизр Ильяс (Хозыр Ильяс), Дьявол, Сатана (Иблис), Джинн (Жен), Шайтан, Див (Дию), Дракон, Ажидахака (Аждаха) и др.) и связанные с ними сюжеты и мотивы, а также мифы о сотворении Неба, Земли, Луны, Солнца, Звезд, первочеловека Адама и его жены – Евы (Хэва), Рая, Ада и многие другие идеологические постулаты о прошлой, настоящей и будущей судьбе Вселенной активно фигурируют в разных жанрах фольклора татар в локально-трансформированной интерпретации.

В рассмотрении изучаемой проблемы могут служить произведения письменной литературы, начиная с древнейших эпох и до наших дней. Данный аспект проблемы, т. е. использование при изучении мифологии любого народа вышеуказанный путь в татарской фольклористике никогда не поднимался. Однако возможность изучения национальной мифологии, используя письменные источники, доказано на основе данных истории общей фольклористики и мифологии как науки. Например, представленные в книге Н.А.Кун «Легенды и мифы Древней Греции» [Кун 1975] или же другой популярной литературе [Королев 2005] все мифы и легенды восстановлены и реконструированы по произведениям древнегреческой литературы, таких, как «Работы и дни», «Теогония» («Происхождение богов») Гесиода, «Илиада» и «Одиссея» Гомера, «Героини», «Метаморфозы» Овидия, «Прикованный Прометей», «Молящие о защите» Эсхила и т.д. Указанные и не указанные многочисленные литературно-художественные произведения античной литературы в свое время были написаны на основе мифологических сюжетов, т. е. строительный материал многих этих произведений взят из фольклора. Восстановление на их основе древнегреческих мифологических повествований справедливо будет рассматривать как сохранение «обратной связи» [Неклюдов 1984: 266] с фольклором в современном мире.

Обращение к такому пути в процессе изучения мифов было хорошо известно в русской классической филологии уже с конца XIX в. Например, книги под авторством Ф.Ф.Зелинского [Зелинский 1994], К.А.Зурабовой и В.В.Сухачевского [Зурабова, Сухачевский 1993], Я.Головкер [Головкер 1967], Э.Н.Темкина и В.Г.Эрмана [Темкин, Эрман 1982] и др. относятся к этому ряду. Следовательно, реконструкция древних мифов на основе нарративных источников рассматривается как явление вполне естественное.

Опираясь на данный опыт, по отношению к татарской мифологии целесообразно обратиться к такому же пути. Требуется методологически новый подход к проблеме миф и литература, фольклор и литература. Многие сюжеты, мотивы и художественные приемы древней, средневековой, новой и новейшей литературы восходят к первобытной мифологии и священным книгам мировых религиозно-мифологических систем. Подход к проблемам мифа и литературы, раннего фольклора и литературы именно с этой точки зрения формирует новое направление в истории литературоведения и фольклористике.

К сегодняшнему дню имеется некоторый опыт по накоплению и изданию конкретного текстового материала для изучения теоретических проблем и основных атрибутов национальной мифологии татар. Многие материалы по татарской мифологии представлены в изданных в конце XX – начале XXI столетий сборниках и монографиях, энциклопедических словарях таких ученых – лингвистов, этнографов, фольклористов-эпосоведов, а также писателей-литературоведов, как И.Н.Надиров (1980), М.З.Закиев (1986, 1989), Г.Х.Гильманов (1996, 1997, 1998), Ф.С.Баязитова (1992, 2002, 2017), Д.Б.Рамазанова (2001), Ф.И.Урманчиев (2008, 2009, 2011), Р.К.Уразманова (2014), Р.Г.Ахметьянов (2015) и др. Здесь следует особо отметить, что авторами была проведена своего рода экспериментальная работа, для выяснения места, роли, художественных функций мифологических сюжетов, мотивов, атрибутов татарской мифологии, проведено сплошное изучение многомников целого ряда советских и современных татарских писателей и поэтов, прозаиков и драматургов. Метод обращения к произведениям письменной литературы намного обогатило научные представления о национальной мифологии и ее месте в повседневном быту народа. Для более и менее полного раскрытия проблемы необходимо также привлекать многочисленные

диалектологические, мифологические, энциклопедические словари, ряд энциклопедий.

Итак, в статье акцентировано внимание на роли письменных источников в изучении специфического развития национальной мифологии. Мифы, передающие представления людей о мире, о происхождении всего сущего существовали в любую историческую эпоху и, пусть не в цельных повествованиях, дошли до наших дней. Миф – это своеобразная форма существования человека, рода, племени, мироощущение, где в сущности все – фантастическое или полужантасическое. В татарской мифологии Небо, Подземное, Подводное царства считаются “иным миром”, где все, что есть на Земле, лучше и прекраснее всего земного. Там представлены медные, серебряные и золотые дворцы, огненные моря и горы, необыкновенные существа, которых человек на земле никогда не видел, чудесные кони, златовласые красавицы, Джинны, Пэри, Аждаха, Дивы, богатыри-Алпы и многие другие. Скучные сведения в письменных источниках о богах и богинях, “ином мире”, взаимоотношениях животных и людей, злых существах, объяснения возникновения чего-нибудь – отголоски обрядово-мифологических представлений татар Поволжья и они требуют тщательной расшивки.

ЛИТЕРАТУРА

Вахидов С.Г. Татарские легенды о прошлом Камско-Волжского края // Вестник научного общества татароведения. 1926. № 4. С. 82 – 91.

Головкер Я. Сказания о титанах, М.: Нива России, 1967. 270 с.

Зелинский Ф.Ф. Сказочная древность. Античный мир. М.: Культура, 1994. 368 с.

Зурабова К.А., Сухачевский В.В. Мифы и предания. Античность и Библийский мир. Популярный энциклопедический словарь. М.: Терра, 1993. 278 с.

Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 года. М. – Л.: Изд – во АН СССР, 1941. 619 с.

Королев К. Языческие божества Западной Европы. Энциклопедия, М.: Эксмо, 2005, 800 с.

Косидовский З. Библийские сказания. М: Изд – во полит. литер., 1975 456 с.

Крывелев И.А. Библия: историко-критический анализ. М.: Госполитиздат, 1982. 255 с.

Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. М. Просвещение, 1975. 464 с.

Лубсан Данзан. Алтан Тобчи. (Золотое сказание). М.: Наука. 1973. 440 с.

Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы. М.-Л.: изд – во АН СССР, 1952. 118 с.

Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар) / Факсимиле ксилографа. Перевод с китайского, введение, комментариев и приложение Н.Ц.Мункуева. М.: ГРВЛ. 1975. 288 с.

Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М.: Гл. ред. Восточ. литер., 1984. 310 с.

Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. Перевод и комментарий. Под редакцией академика И.Ю.Крачковского. М. – Л.: изд – во АН СССР, 1939. 212 с.

Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. 1971. М., 1972. С. 213 – 226.

Татар әдәбияты тарихы. 6 томда. Т.1. Урта гасырлар дәвере. Казан: Татар. кит. нәшр., 1984. 567 с.

Темкин Э. Н., Эрман В.Г. Мифы Древней Индии. М.: Наука, 1982, 171 с.

Хосроев А. Л. История манихейства (Prolegomena). СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2007. 480 с.

ТВОРЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ Н.А. ЛУГИНОВА

Мыреева Анастасия Никитична*

Creative search of N.A. Luginov

ABSTRACT

N.A. Luginov's creativity of the national writer of Yakutia is different intensity of the genre searches. The beginning of the creative path is marked by lyrical, socio-psychological stories. The main achievement, innovation in prose of N. Luginov is the renewal of the genre of philosophical novel, the formation of historical and philosophical novel.

* Доктор филологических наук, доцент, старший научный сотрудник ИГиИПМНС СО РАН, anastmyreeva@vandex.ru

KEYWORDS: Creative search, genre, story, novel

Лугинов Николай Алексеевич – народный писатель Республики Саха (Якутия), Заслуженный деятель искусств РС (Я), вице-президент Академии Духовности республики, лауреат международной литературной премии «Алжир на перекрестках культуры», Большой литературной премии Союза писателей России, лауреат литературной премии «Алаш» Республики Казахстан.

Будущий писатель свой первый рассказ написал в 1972 г., который был одобрен народным поэтом Якутии В.М. Новиковым-Кюннюк Уурастыровым. Во второй половине 70-х годов вышли первые сборники рассказов [Лугинов, 1976: 176].

Творческий багаж Н. Лугинова отличается жанровым многообразием, заметными достижениями в рассказе, повести, романе и в драме. Первые рассказы писателя написаны в традициях социально-психологической прозы, их отличает реалистическая конкретность бытописания, обилие деталей, особое значение портретной и пейзажной живописи. В ранних произведениях реалистическая основа повествования пронизана лирическим звучанием, что во многом определено автобиографическим началом. Уже в этот период в произведениях писателя нашли отражение основные мотивы его творческого поиска: социально-психологическая основа обогащается философией смысла жизни, проблемой взаимоотношения поколений, поисками гармонии человека и природного мира. Особое внимание уделено людям старшего поколения со сложной судьбой: «Айгылла», «Муораны кытта көрсүһүү» – «Встреча с морем», «Улыбка старика» и др. Взаимоотношения человека с природой – в центре первого сборника в переводе на русский язык «Песня белых журавлей» [Лугинов 1985], в одноименной повести показано нравственное формирование личности юного героя, концептуальна мысль: человек начинается с осознания любви к своей малой родине – к роще Нуоралджима и к Сэргэ у родного очага. Повесть отличает автобиографическое начало. Уроки народной нравственности, истинного патриотизма «преподает» внуку бабушка. Проблема поиска смысла жизни стоит и в рассказах «Улыбка старика», «Дом над речкой». Значимым событием в ранней прозе автора является первая социально-психологическая повесть «На Сергеляхе» [Лугинов 1978: 176]. Поэтический образ города юности, своеобразный локус Сергелях

представлен в судьбах молодых героев. Лиризм текста определяет опору на разговорную интонацию, значимость диалогов-диспутов, что передает атмосферу юности: светлых надежд и дружбы, увлеченность творчеством и наукой.

Интересен первый опыт писателя в жанре социально-психологического романа – «Этажи» [Лугинов 1980: 200], который обращен к остро современной проблематике – вопросам градостроительства на Севере, на вечной мерзлоте. В нем выражен один из определяющих лейтмотивов творчества Лугинова: как он писал в интервью, «география, природа повлияли на философию народа». В произведении значимы определяющие в концептосфере национального мира саха понятия – концепты: сэргэ, алаас, чороон, кумыс. Архитектор Айдар Быстахов убежден, что «лицо» города определяет опора на традиционный образ жизни народа, обусловленный гармонией архитектуры с окружающим природным миром. Он лелеет мечту о реализации проекта дома-алааса, основанного на «алаасном» принципе строительства, тесно связанного с природой родного края.

Особый этап в творческой эволюции прозы писателя представляют философские повести 80-х годов [Лугинов 2007: 192]: «Кустук», «Баллада о черном вороне», «Сэргэ», в них освещаются нравственно-философские, экологические проблемы общечеловеческого звучания.

Для своеобразия философской прозы важен хронотоп как ключевое понятие, лежащее в основе воссоздания геокультурной картины края, в которой особую роль играет ландшафт, климат, смена времен года, характерны природные топосы: тундра, горы, тайга, великая река.

Концептосфера национального мира в философских повестях основана на узловых понятиях ментального уровня-концептах: алаас, сэргэ, олонхо. Говоря о национальных основах культуры, писатель убежден, что в олонхо отразилось глобальное видение мира.

Сюжетно-композиционная основа произведений насыщена метафорическими ассоциациями, определена народными мифопоэтическими, религиозными традициями. В повести «Сэргэ» концептуальный образ сэргэ (коновязи), священного для якута, одушевляет все пространство произведения, символизируя неразрывную связь человека с родной землей, с памятью предков.

В повестях «Кустук», «Баллада о черном вороне» философски насыщены определяющие понятия: Закон Жизни, Иччи (хозяин),

лейтмотивы: Свобода, Вера, Надежда, основная философская категория – Счастье: «Чем измеряется счастье или несчастье прожитой человеческой жизни?» В них уместно обилие мифологических персонажей: тут и боги Айыы, и священная богиня, жизнетворящая Иэйиэхсит и щедрый хозяин охоты Баай Байанай, позволяющие раскрыть национально определенное мирозерцание, религиозные верования северного народа.

Философские повести Н. Лугинова явились своеобразной предтечей появления историко-философского эпического жанра: произведений «Хуннские повести» [Лугинов 2011: 240] и романа трилогии «По велению Чингисхана».

Значимым событием в литературной жизни Якутии на рубеже веков стал роман-трилогия «По велению Чингисхана» (1-я - 1997, 2-я - 2000, 3-я -2005) [Лугинов 2001: 608]. Новый уровень национального самосознания в литературе конца XX века обусловил обращение к богатству этнокультурной памяти народа, углубление историзма выразилось в возросшем внимании к участию личности в народной истории, усиление же нравственно-философского начала определило и возврат на новом уровне к народнопоэтическим традициям олонхо.

В романе Н. Лугинова важен этногенетический аспект: в нем проявилась типологически общая черта лучших исторических романов современности – опора повествования на богатый архивный материал, на «Сокровенное сказание монголов» (XII в.), на народно-поэтические традиции, предания, притчи, легенды, что позволило углубить эпический масштаб и философское содержание книги. Этой же цели подчинена и такая композиционная особенность – опорные эпиграфы-лейтмотивы, взятые из трудов мыслителей, философов и историков разных эпох.

Основа разветвленного сюжета-становление государственности и судьбы конгломерата племен и народов, кочевавших в средние века в степях Центральной Азии. Роман представляет собой эпическое повествование о создателе великой татаро-монгольской империи – Золотой Орды –Чингисхане. В трилогии выражена новая концепция исторической роли монгольского правителя. Концептуальную основу многопланового эпического произведения определяет философия власти: «Чем сильнее власть, тем спокойнее жизнь в государстве». Главная цель Чингисхана – создание Ил-улуса, стоящего на прочном фундаменте справедливости, «опираясь на добрую народов, принявших

единый закон сильного правления...» Писатель убежден, что «имперская форма правления – это и есть история человечества».

В историческом романе закономерно внимание к роли личности в судьбе народа, к «психологии» власти. Многоплановое повествование отличает психологизм. Наряду с образом Чингисхана выведены индивидуальные характеры его соратников, таких, как мужественный Усун, мудрая мать Ожулун, верная Хайахсын и др. По убеждениям главных героев, историю творят люди «длинной воли», твердо осознавшие свое жизненное предназначение. С другой стороны, Чингисхану противостоят такие герои, как его побратим Джамуха, отстаивающий иное миропонимание, основанное на принципах эгоцентризма.

Философское звучание романа усиливает утверждение вечных законов природы, великой силы веры. Автору близко мнение Л.Н. Гумилева, не принимавшего идеологию периферийного варварства степных народов, видя их заслугу в терпимости к соседним народам, в отношении к ним, как к равным, что позволило сохранить культурно-исторические традиции разных племен.

Являясь сторонником веры в единого бога, лежащего в основе тенгрианства, Чингисхан утверждает уважительное отношение к другим вероисповеданиям: «Пусть каждый поклоняется своему богу-сыну, но все подчиняются единому порядку. Почему бы не вложить в эти законы все лучшее, что вынесли народы из тьмы веков» [Лугинов 2001: 372].

Чингисхан уходит из жизни с чувством исполненного долга: он осуществил божественную идею объединения, спасая степные племена от распрей и раздоров, установив долгожданный мир от «от моря до моря».

Переведенная на русский язык известными мастерами С. Шуртаковым, П. Красновым, Вл. Карповым, Н. Шипиловым, трилогия Н. Лугинова вызвала резонанс в российской литературе. В предисловии к первому изданию на русском языке С. Михалков высоко оценил художественность произведения, талант автора, заметив, что роман обращен к современности проблемой становления государственности.

Проблеме единения, защиты государственности посвящена и вышедшая вслед роману историко-философская повесть «Хуннские повести». Основные мотивы повести созвучны заявленным в романе «По велению Чингисхана». На материале древней истории китайской границы ставятся «вечные» вопросы о

смысле человеческой жизни, о сохранении духовно-нравственных устоев народа, о роли государства, веры.

На материале древней истории китайской границы ставятся «вечные» вопросы о смысле человеческой жизни, о сохранении духовно-нравственных традиций народа. Определяющую роль в философской прозе играет авторское начало, именно особая направленность авторской позиции определяет специфику данной прозы. Выразителем авторской позиции в повести выступает эпический сказитель. В духе традиций олонхо эпичен зачин, основанный на постоянных поэтических формулах: «атааннаах-мөнүөннээх орто туруу бараан дойдуга» – «тревожная, непоколебимо-надежная отчая страна моя»; «аламай манган халлаан» – «ясно-сияющее небо» и т.п.

Народная эпическая традиция проявляется подспудно, ассоциативно. Как это присуще философскому жанру, повествовательная ткань произведения основана на обильном переплетении монологов и диалогов.

Главные герои повести – наиболее «думающие» Лао Цзы, Дин Хун, Инь Си. Личность их сформировалась в суровых буднях пограничной заставы Саньгуань на Северо-Западной провинции Китая.

Концепт «граница» организует всю сложную структуру произведения, это многомерное понятие, включающее в себя понятия долга и высокого служения, защиту духовно-нравственных устоев. В судьбах трех героев воплощено понимание истинного служения долгу, чести. Генерал Дин Хун всю свою жизнь посвятил служению на заставе, его позицию отличает ясность жизненных ориентиров, как написано на его надгробном камне: «Я посвятил всю свою жизнь охране границы и не жалею об этом. Сохраните границу!» [Лугинов 2011: 85]. Для него идея служения порядку, справедливости превыше всего, даже любви.

Друг генерала Ли Эр, в прошлом пограничник, впоследствии стал мудрым народным философом, Учителем с большой буквы Лао Цзы. Историческая личность древнего Китая, он создал философское учение о срединном пути, предполагающем умеренность во всем, невмешательство, поставивший своей целью, «проникнуть в истинную суть мироздания, в суть мироустройства и выразить все это как можно точнее...» [Лугинов 2011: 59].

Два противоположных отношения к границе показаны в параллельных судьбах генерала Дин Хуна и контрабандиста Чжан Чжэня. Если для Дин Хуна дело чести – охранять государственную границу, то для Чжан Чжэня граница дана на то, чтобы постоянно нарушать ее. Для него не существует грани между честью и бесчестьем, между добром и злом, главное — жить в свое удовольствие, не пренебрегая никакими средствами.

Геокультурный образ северо-западной окраины Китая предстает в символическом образе гор Куньлуна, Великого хуннского дракона. Отроги Куньлуна как бы самой природой предназначены стоять на страже границ государства, на пересечении великих торговых путей. С другой стороны, горы символизируют величие человеческого духа. Так, Лао Цзы смог открыть тайну гор и в свой последний путь жизни идет к надмирным вершинам Куньлуна.

Ассоциативно, в осмыслении жизненных путей героев повести развивается «подводный» сюжет-раздумья о доле хуннских племен, оставивших свой след в истории и исчезнувших в дали веков. Мысль о тайне хуннских племен, о том, «какая движущая сила повела их на главные пути – перепутья истории», – одна из движущих сил сюжета. У главных героев – хуннские корни, что сказывается в их судьбе, даже в каменном сердце Вечного Стражника (памятника пограничнику) бьется кровная связь с хуннами, вечная печаль.

За долгие века кочевой жизни сложился особый тип характера хуннов, (именно суровая природа и кочевой образ жизни сделали их такими), что более всего предрасполагает к пограничной службе. Их держит «неразрывная родовая связь, поклонение богам айыы, вера в занебесного тенгри, уверенность в том, что от них... зависит состояние самого мира, его постоянства, нестигаемости» [Лугинов 2011: 15].

В этом сложном противоречивом мире все взаимозависимо, все зависит от самого человека, в нем и добро и зло. Но пока существуют границы, долг чести настоящего мужчины, стоять на границе, защищать мир.

Так, многомерное понятие границы в современной историко-философской повести получает остро современное звучание, утверждая «пограничье нравственных вековых ценностей» [Карпов 2011: 6].

Основным достижением, новаторством в жанровых исканиях в прозе Н. Лугинова во второй половине XX – начале XXI вв.

является обновление жанра философской повести, становление историко-философского романа. Развитие философских жанров в творчестве Н. Лугинова свидетельствует о высоком уровне якутской прозы на рубеже веков, об обогащении возможностей реалистической литературы в утверждении общечеловеческих гуманистических начал в поисках универсальных основ бытия.

Народный писатель Якутии, Н. Лугинов создает свой неповторимый художественный мир, в котором неразрывно переплелись история и современность, национальное и общечеловеческое. Творческий поиск продолжается.

ЛИТЕРАТУРА

Лугинов 1976 – Лугинов Н.А. Кэпсээннэр. Рассказы. – Якутск: Кн.изд-во, 1976. – 176 с.

Лугинов 1978 – Лугинов Н.А. Сэргэлээххэ. В Сергеляхе. – Якутск: Кн.изд-во, 1978. – 176 с.

Лугинов 1980 – Лугинов Н.А. Мэндэмэннэр. Этажи. – Якутск: Кн.изд-во, 1980. – 200 с.

Лугинов 2007 – Лугинов Н.А. Пути земные, пути небесные. – Якутск: Бичик, 2007. – 192 с.

Лугинов 2011 – Лугинов Н.А. Хуннские повести. – Якутск: Бичик, 2011. – 240 с.

Лугинов 2001 – Лугинов Н.А. По велению Чингисхана. – М.: Сов. Писатель, 2001. Кн.1, 2. – 608 с.

Карпов 2011 – Карпов В. Пограничье Н. Лугинова // Лугинов Н.А. Хуннские повести. – Якутск: Бичик, 2011. – С.5-7.

ГЛАВНЫЙ ГЕРОЙ ОЛОНХО ЯКУТОВ (на материале олонхо северо-восточной региональной традиции)

Павлова Ольга Ксенофоновна*

The protagonist of the Yakuts' olonkho (Based on materials of olonkho of the North-Eastern regional tradition)

* Магистр филологии, научный сотрудник НИИ Олонхо СВФУ, olga-ksento@mail.ru

ABSTRACT:

The images of the main heroes of the olonkho of the North-eastern regional tradition of the Yakuts are considered in the article. The works of well-known researchers of the Turkic peoples of Siberia were examined when studying this theme. The author distinguishes the positive and negative qualities of the main characters. She believe that the main heroes of this tradition have the most quick-tempered and rude temper. He can be cruel and ruthless.

KEY WORDS: Protagonist, images, regional tradition of olonkho, folklore

В эпосе тюркских народов Сибири традиционно главным героем выступает богатырь. Он является идеалом, защитником племени, народов, совершает подвиги во имя утверждения жизни на Срединной земле.

Узбекский народный героический эпос был исследован В.М. Жирмунским. Он дал общую характеристику героического эпоса. В узбекском эпосе главный герой – это витязь и богатырь. По его мнению, идеальным героем является богатырь наделенный мужеством, доблестью, физической силой, защитник своих родичей, народа и родины. Архаической чертой является магическая неуязвимость. Как отмечает ученый, богатырь совершает исторические и сказочно-фантастические подвиги, которые определяют основное содержание героики народного эпоса и образ народного героя, занимающий в нем центральное место. Исследователь кроме идеального образа, выделяет идеальные боевые качества главного героя. Он сюда вносит такие качества, как мужество, отвага, физическая сила идеального богатыря. Эти качества наиболее ярко проявляются в боях с врагами. Как пишет В.М. Жирмунский, в узбекском эпосе герой сравнивается со львом, с тигром, с барсом или леопардом, реже с волком. «Внешний облик героя в узбекском эпосе показывает в типической идеализации его высокие моральные качества: воинскую доблесть, отвагу, героизм. Будучи идеальным воплощением мужественной красоты и силы, богатырь сохраняет героизованный физический облик человека в противоположность чудовищным и гротескным фигурам его сказочных противников – дивов, великанов и т.д.» [Жирмунский 1947: 308-309].

В тувинской фольклористике впервые Л.В. Гребнев охарактеризовал главных героев. Им исследованы способы и приемы художественной характеристики положительных героев.

Исследователь подчеркивал, что подробная характеристика герою дается лишь после рассказа о приобретении им богатырского коня, воинского снаряжения и наречении именем. Он отмечал, что «физические и моральные качества богатыря тувинского эпоса проявляются в действии: в охоте, добывании коня, преодолении различных препятствий, борьбе с врагами. Достоинства героя раскрываются в сказании по восходящей линии: в конце повествования он обычно достигает апофеоза – побеждает всех врагов, устанавливает порядок и мир» [Гребнев 1960: 24-25]. По его замечаниям в большинстве текстах тувинских героических сказаний «образ героя-богатыря абсолютно прямолинеен. Его поступки всегда правильны, он никогда ни в чем не ошибается, никто его не поправляет и не осуждает». Герой тувинских эпических сказаний «отличается честностью, благородством, мужеством. Он убивает чудовище и спасает от него людей, освобождает народ, поработенный захватчиками-ханами, он никогда не изменяет своему слову и беспощадно борется с врагами. Главная цель героя – уничтожение темных сил, мешающих мирной жизни людей» [Гребнев, 1960: 25].

В алтайской фольклористике С.С. Суразаков выделял основные признаки для описания характеристики персонажей. Он писал, что характеристика персонажей эпоса дается традиционными народными эпическими приемами и средствами. Характеры раскрываются, прежде всего, в их поступках и действиях. Важной ролью в обрисовке персонажей он считал речевую характеристику. Следующим своеобразным приемом характеристики персонажей он подчеркивал изображение путем показа отношения к ним других персонажей эпоса. Часто используемым приемом является характеристика персонажей устами самого рассказчика. Итак, по мнению С.С. Суразакова, можно выделить четыре компонента для характеристики персонажей. Первый компонент – раскрытие персонажа в их поступках и действиях. Вторым элементом выступает у него речевая характеристика. Третьим компонентом выступает изображение персонажей путем показа отношения к ним других персонажей эпоса. Четвертым компонентом исследователь выдвигает характеристику персонажей устами самого рассказчика.

Значит, главный герой эпоса тюркских народов Сибири имел следующую характеристику: физическая сила, магическая

неуязвимость, доблесть, честность, благородность. Боевыми качествами считались: мужество, отвага, физическая сила.

Кроме этого богатырь был прямолинеен, поступки всегда были правильны и он никогда не ошибался. Значит, главный герой по характеристике и по своим боевым качествам был предназначен стать защитником своего народа. Исследователи узбекского, тувинского, алтайского и якутского эпоса выделяли идеальные физические и моральные качества богатыря. Главный герой эпоса тюркских народов Сибири имел идеальные внешние данные, большую силу и рост, ловкость, настойчивость и упорство, магическая неуязвимость, доблесть, честность, благородность, отвага. Ученые отдельно выделяют боевые качества главного героя, где включают мужество, храбрость, настойчивость, упорство, хитрость, коварность, а также заносчивость, жестокость, грубость.

В якутской фольклористике П.А. Ойунский считал, что богатыри всех трех «биис ууһа» отличаются силой и ловкостью. Он выделяет следующие общие черты и качества, которые древний якут «ураанхай саха», характеризует в олонхо: 1) Большая сила и большой рост; 2) Много и быстро ест; 3) Чрезвычайная настойчивость и упорство; 3) Предпочтение смерти позору или трусости. А также индивидуальные и отличительные черты: 1) Богатыри из среднего мира или из «айыыаймаҕа» отличаются особой зоркостью зрения и меткостью при стрельбе из лука; 2) Богатыри среднего мира или из «айыыаймаҕа», хитры, коварны и отличаются особенной недоверчивостью врагам; 3) Богатыри из среднего мира или из «айыыаймаҕа» отличаются скрытостью, избегают хвастовства своими силою и ловкостью; 4) Богатыри из среднего мира чисты, чистоплотны, их лица или белы, или смуглы; они отличаются брезгливостью; 5) Богатыри из среднего мира или из «айыы аймаҕа» никогда не женятся на дочерях «абааны аймаҕа»; 6) Богатыри из среднего мира или из «айыы аймаҕа» не обладают способностью или волшебной силой заживлять раны или сращивать отрубленные части тела: для этого им нужна помощь удаганок или применение «воды бессмертия».

Г.У. Эргис главного героя считал идеальным человеком с точки зрения людей родового общества. Богатырь, по мнению, исследователя, обладает непомерной физической силой, красивой наружностью и высокими моральными качествами. Богатырь олонхо выделяется среди простых родовичей не только физическими качествами, но и сознанием своих богатырских

достоинств. По мнению ученого, главный герой является эстетическим идеалом. Включает в себя понятия и представления о совершенной жизни, а также цели стремлений и деятельности героев олонхо. Прекрасный в целом образ богатыря может обладать свойствами, которые в нашем представлении являются заносчивостью, жестокостью, грубостью в обращении с рабами и простыми родовичами и т.п. Георгий Устинович подчеркивал, что главные герои являются обобщенными, собирательными образами якутского эпоса. Он замечал, что герой олонхо – знатный родоначальник, родовой вождь, но не хан и не феодал.

И.В. Пухов в изображении внешности героя выделяет две традиции. Первая традиция легко объяснима и находится в полном соответствии с идеей и стилем олонхо: герой идеален во всех отношениях, его духовным качествам и благородным целям борьбы соответствуют идеальные внешние данные. Вторая традиция связана с представлением о том, что герои, находясь в непрерывных жестоких боях, и сами вынужденно совершают жестокие и кровавые дела и поступки. Ученый считает, что свирепый облик героя – явление временное для него, это его «боевой портрет», сопровождающий героя в период боевых столкновений с врагами и исчезающий с окончанием его ратных подвигов и переходом на постоянную мирную жизнь. Герой по окончании подвигов должен принять тот облик, который будет соответствовать его мирной жизни и который явится его постоянным обликом, так сказать, нормальным человеческим портретом. По мнению И.В. Пухова, этот нормальный человеческий вид героя отвечает его действительным внутренним духовным качествам. Это значит, что вторая традиция описания портрета героя представляет частный случай первой традиции. И.В. Пухов разделяет два типичных способа передачи портрета в олонхо. Применяя один из них, олонхосуты, еще не зная приемов конкретного описания человеческого облика, достигают цели обходным путем, рассказывая о том впечатлении, которое производит на окружающих вид красивого человека. В другом случае внешняя красота передается подбором сравнений с разными предметами, без конкретного описания.

А.А. Кузьмина в образе главного героя в олонхо вилуйского региона обнаруживает общие черты и особенности, которые возникли в результате локализации, развития или ослабления этого образа. Герой олонхо вилуйского региона имеет божественное происхождение. Он часто рождается у престарелых

родителей или живет вместе с сестрой. Во всех олонхо виллойского региона в образе главного героя обнаруживаются общие черты и особенности (богатырь иногда игнорирует чью-либо просьбу, перерождается, убивает невинных в корыстных целях, насилует женщину, ссорится с родными, попадает в вершу во время битвы, жалеет побежденного врага, после женитьбы продолжает борьбу с абаасы, ему помогает женщина абаасы и духи-иччи за вознаграждение). Имена главных героев в большинстве случаев не имеют аналогий. Мотивы получения коня, закалки богатыря не получили развития. Образ главного героя так описывается А.А. Кузьминой.

Н.А. Оросина в своей работе пишет, что главными героями во многих олонхо таттинской локальной традиции являются богатыри из племени айыыаймага, имеющие небесное (божественное) происхождение или изначально живут с семьей. В олонхо таттинской локальной традиции можно найти текст, где главными героями выступают удаганки. Исследователь считает, что важную роль в совершении героических подвигов богатыря выполняет богатырский конь. Он, по мнению Н.А. Оросиной, является близким другом, соратником и советником главного героя.

Главный герой якутского эпоса, как отмечают ученые, имеет божественное происхождение, идеальные внешние данные, большую силу и рост, обладают ловкостью, настойчивостью и упорством. Но они хитры, коварны, также обладают такими качествами, как заносчивость, жестокость и грубостью.

Теперь рассмотрим положительные и отрицательные качества главных героев олонхо северо-восточной региональной традиции на основе 5 локальных традиций: момской, верхоянской, абыйской, усть-янской, среднеколымской.

Положительные качества

Рассмотрим физические качества главных героев олонхо северо-восточной региональной традиции. При описании главного героя в первую очередь упоминается огромная сила, большой рост, телосложение, ловкость, меткость, зоркость и наружность. В олонхо «Көтөр Мүлгүн» (Летающий Мюлгюн) момской локальной традиции имеет мощное телосложение, высокий стан, громадные плечи, крепкие бедра и руки. А его кулак сравнивали с большим черным камнем. «Сила и мощь богатыря подчеркиваются его гигантским ростом, железной

мускулатурой...» [Пухов 1961: 69]. Главные герои олонхо северо-восточной региональной традиции обладали мощной силой с которой не мог сравниться никто. Они своей силой побеждали богатырей абаасы. Они с детства умеют метко стрелять. В олонхо Д.А. Томской “Үчүгэй Үөдьүгүйээн, Куһаҕан Ходьугур” (Лучший Ёджюгюйэн, Худший Ходжугур) среднеколымской локальной традиции богатырь Кытыгырас Барааччай убивает одним выстрелом девять лосей и попадает им ровно в сердце. Таким уникальным зрением и меткостью обладает главный герой данного олонхо. Богатыри Айбы являются отметными охотниками.

Магическая сила является важным качеством для каждого богатыря. Герои олонхо северо-восточной региональной традиции своими волшебными превращениями побеждают противников. Так в олонхо Г.Ф. Никулина «Эр Соҕотох» (Одинокий мужчина) абыйской локальной традиции главный герой примаёт облик мальчика-сироты и убивает богатырей абаасы. Такое же превращение главного героя в мальчика-сироту можно найти в олонхо Д.М. Слепцова «Көтөр Мүлгүн» момской локальной традиции. Здесь Көтөр Мүлгүн в облике мальчика-сироты проникает во владения тунгусского богатыря Ардыамаана-Дьардыамаана и спасает свою невесту Айталыын Куо. Другие богатыри Айбы превращаются в разных зверей, птиц и этим их сила только удваивается.

В олонхо В.В. Атласова “Хаарга төкүнүйдэр хаар кыраһа сыстыбат Халлаан уола Хаарылла Мохсоҕол” (На снегу повалится пороша не липнет сын неба сокол Харылла) момской локальной традиции главный герой отправляется в путь. Его сестра богатырка Айталыын Куо предлагает свою помощь, если он попадет в беду. Но гордый богатырь Айбы отказывается от помощи сестры, он предпочитает смерть позору и трусости. Главный герой данного олонхо, как и другие богатыри имеет гордый характер.

Главные герои олонхо исследуемой традиции невероятно упорные. Они преодолевают огромные расстояния для спасения своих невест. В олонхо Г.Ф. Никулина «Эр Соҕотох» абыйской локальной традиции герой преодолевает огненное море ради спасения своей невесты. Главный герой олонхо Н.В. Слепцова «Эр Соҕотох» (Одинокий мужчина) отправляется по велению Господина Сабыйа в нижний мир и духу огня ради своей невесты. Главный герой обладает чрезвычайной настойчивостью и

упорством, которое помогает ему преодолевать расстояния и различные препятствия ради невесты и мирной, благополучной жизни.

Значит, положительными качествами главных героев олонхо исследуемой традиции является огромная сила, большой рост, мощное телосложение. Богатыри Айбы обладают уникальным зрением и меткостью. Важным и необходимым качеством является магическая сила, с помощью которой главные герои побеждают противников. Также они имеют гордый характер, чрезвычайную настойчивость и упорство.

Отрицательные качества

Наиболее вспыльчивым и грубоватым нравом обладает главный герой олонхо Д.М. Слепцова “Көтөр Мүлгүн”. Богатырь Көтөр Мүлгүн обладает мощной силой, и кроме себя никого всерьез не воспринимает. В итоге из-за своего вспыльчивого характера он посягает на святое. Көтөр Мүлгүн совершает ужасный поступок, который никак не может идеализировать главного героя. Он в ярости избивает ожигом духа огня. Мотивом данного преступления является равнодушие духа огня к его просьбе.

Подобное поведение мы можем найти в олонхо составителя П.Е. Ефремова “Эр Соботох” (Одинокий мужчина) среднеколымской локальной традиции. Здесь главный герой разламывает священное дерево Аал Луук мас на две части. Мотив героя тот же, Аал Луук мас не реагирует на его просьбу.

Вспыльчивость и жестокость также проявляется у главного героя олонхо Н.В. Слепцова “Эр Соботох” абыйской локальной традиции. Эр Соботох избивает ногами своего верного коня. Вдруг по пути конь останавливается и не двигается. Главный герой в пылу гнева убивает священное животное.

Кроме этого герой олонхо Д.А. Томской “Үчүгэй Үөдүгүэйэн, Куһаҕан Ходьгур” верхоянской локальной традиции обладает беспощадным и суровым нравом. Он убивает родных братьев своей невесты. Богатырь Мэриэт Мэргэн в олонхо К.Н. Третьякова Үс уоллаах Лабанхачаан оҕонньор (Старик Лабанхачан с тремя сыновьями) жестоко убивает невинного парня-слугу Нэнэликээнэ. Отрубает ему голову и превращается в него. Затем в облике парня-слуги спасает свою невесту от богатыря абаасы. Таким же образом и с таким же мотивом богатырь Көтөр Мүлгүн убивает бедного парня-сироту.

В трех текстах олонхо северо-восточной региональной традиции главные герои беспощадно бросают шкуру щенка и стерха в огонь. Тем самым они отбирают магическую силу у своих невест. В олонхо Д.А. Томской “Үчүгэй Үөдүгүйээн, Куһаҕан Ходьугур” главный герой сначала прячет крылья и шкуру стерха, но девушка-стерх находит крылья и убегает от него. После этого богатырь Айыы бросает все в огонь. В двух похожих текстах олонхо абыйской и среднеколымской локальной традиции главные герои сжигают шкуру щенка, чтобы увидеть настоящую девушку.

Главный герой в олонхо Г.Ф. Никулина «Эр Соҕотох» абыйской локальной традиции сожигает с девушкой абаасы. Такое же сожительство с девушкой абаасы можно найти в текстах олонхо К.Н.Третьякова «Үс уоллаах Лабанхачаан оҕонньор» и П.Е. Ефремова «Эр Соҕотох».

Следовательно, отрицательными качествами главных героев олонхо данной традиции можно считать вспыльчивый и грубый нрав. Он жесток, беспощаден и суров. В пылу гнева совершает ужасные поступки.

Таким образом, главный герой эпоса тюркских народов Сибири имел следующую характеристику: физическая сила, магическая неуязвимость, доблесть, честность, благородность. Кроме этого, богатырь был прямолинеен, его поступки всегда были правильны и он никогда не ошибался. Их боевыми качествами считались: мужество, отвага, физическая сила. Главный герой якутского эпоса имеет божественное происхождение, идеальные внешние данные, большую силу и рост, обладают ловкостью, настойчивостью и упорством. Но они хитры, коварны, заносчивы, жестокие и грубые по отношению к своим противникам. Главные герои олонхо исследуемой традиции обладали огромной силой, большим ростом, мощным телосложением. Также они имели гордый характер, чрезвычайную настойчивость и упорство, отличались зорким зрением и меткостью. Важным и необходимым качеством у них является магическая сила, с помощью которой главные герои побеждали своих противников. Отрицательными качествами главных героев олонхо данной традиции можно считать вспыльчивый и грубый нрав. Они жестоки, беспощадны и суровы.

ЛИТЕРАТУРА

Жирмунский В.М. Узбекский народный героический эпос. – М., 1947. – 519 с.

Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос. – М., 1960. – 147 с.

Муома олонхолоро. На якутском языке / Гуманит. Чинчийии ин-тута, Респ. «Олонхо» Ассоц.; [редкол.: В.В. Илларионов (эппиэттир ред.) уо.д.а] – Дьокуускай: Бичик, 2004, - 240 с. (Саха боотурдара: 21 томнаах; 4-с том.)

Томская Д.А. Ючюгэй Юдьюгюэн, Кусаган Ходжугур. На якутском языке / сост.: В.В. Илларионов, В.С. Никифорова. – Якутск: ИГИ и ПМНС СО РАН, 2011. – 376 с.

Архив Якутского научного центра СО РАН. Ф. 5. Оп. 7. ед. хр. 114/115.

Архив Якутского научного центра СО РАН. Ф. 5. Оп. 7, ед.хр. 31/109. П.Е. Ефремова “Эр Соҕотох”

Орто Халыма олонхолоро: олонхо. На якутском языке / Гуманит. Чинчийии ин-тута, Респ. «Олонхо» Ассоц.; [редкол.: В.В. Илларионов (эппиэттир ред.) уо.д.а] - Дьокуускай: Бичик, 2016. – 280 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; Т.18).

ТАДМИН КАК СТИЛИСТИЧЕСКИЙ ПРИЁМ В ПОЭТИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ АЛИШЕРА НАВОИ

Рахматов Мардон Мехмонович*

Tadmin as a stylistic reception in the poetic texts of alicher navoiy

ABSTRACT

In given clause the means tadmin, as a stylistic way of expression of the poetic texts is analyzed. Gives the description to the given concept. The examples are resulted, gazeli in which tadmin is brightly expressed. Is separately emphasized that this reception was widely used in the Middle Ages, namely in gazelyah A.Navai. The parts meeting tadmin are defined (determined). The scientific ideas, reason are proved by real examples, prosaic statements of the gazels.

* Кандидат филологических наук, доцент. Доцент кафедры Узбекского языкознания Ташкентского государственного университета узбекского языка и литературы имени Алишера Навоий. mard66@mail.ru

KEY WORDS: tadmin, poetic texts, poetic syntax, gazels, offers.

В классических литературных жанрах, в частности, во всех лирических жанрах, которые основываются на стихотворной единице бейт (байт - две строки лирического жанра), соблюдается правило единства смысла и формы. Если каждый бейт поэтического произведения является независимым по смыслу и оконченным по форме, то высоко оценивалось его влияние, облегчалось понятие смысла отраженного в нем. Исходя из этого, можно сказать, что в узбекской классической поэзии уделялось большое внимание единству и целостности смысла и формы [Жўраева 2004. 25]. Конечно, своеобразное расположение синтаксических форм в поэтическом тексте, которые находятся в составе бейта (мисра – полустихие, одна строка бейта) по поэтическому требованию связано с созданием поэтического образа со стороны поэта. В процессе создания поэтического образа (бейта) творец должен выбрать и поместить слова так, чтобы они служили и раскрытию смысла бейта, и обеспечению его синтаксической целостности.

Если будем рассматривать газели как целый текст, то несмотря на то, что выражение бейтов (синтаксис) имеет самостоятельность, её внутренняя структура имеет своеобразность. Каждая мисра, которая является её составной частью, состоит из отдельно-отдельно сформированных простых предложений, или одно из простых предложений применяется в разделенном виде между двумя мисрами (по классическому поэтическому требованию каждая мисра (полустихие) бейта должна была иметь независимое значение и выражение). Фразы, формирующие бейт не всегда совпадают с мисрой, если сказать иначе, часто наблюдается не одинаковое распределение предложений по мисрам. Предложения, которые даются в мисре бейта, своеобразно сталкиваются с синтаксическим делением. Здесь по-разному располагаются синтаксические (иногда морфологические) формы, которые находятся во фразе (предложении), выражающимся средством бейта: одна фраза может окончиться в мисре и начаться новое предложение, и формы данного предложения, которые не вместились в мисру, переносятся в следующей строку [Атоуллох Хусайний 1981: 248]. Одним словом, возникает речевое деление (фр. Enjambement). По утверждению Н.Г.Жураевой «Иногда любой смысл не может выражаться в одной мисре и в ней невозможно дать определенную

идею, в таких случаях поэту приходится делать тадмин между мисрами бейта» [Жўраева 2004. 55]. Этот способ и в классической поэтике называется «تذمين - тадмин». Тадмин (перенос) в газелях Навои поднимается на степень специального поэтического способа. Значит, вид творческого (художественного) искусства, называющийся в классической лирике как тадмин, связан с применением слов, и его роль в предложении очень важна. Поэтому, необходимо определить его синтаксическое значение и функцию.

*Суга-ким тушмыш қызарған барғлар, көргән киши
Көз йашым ичрә бағыр парғаласы әйләр хайл (286).*

Как видно бейт состоит из целостности двух самостоятельно сформированных предложений – двух смысловых единиц: «Қызарған барғлар суга тушган, кўрган киши кўз ёшимдаги бағрим парчаси деб хаёл қилади» (Покрасневшие листья упали в воду, увидевший подумает что, это кусок моей груди в слезинке). Две фразы между собой связываются без союзов, по смыслу причины. Член второго предложения подлежащее кўрган киши по требованию ритма, даётся в конце первой мисры, а остальные члены предложения (группа сказуемого) встречают тадмин и переносятся в следующую мисру. Так как, по измерению классического стиха бейт газели состоит из частей как: **садр – хашв – хашв – аруз//ибтидо – хашв –хашв – ажуз**, которые должны быть равны по ритму, подлежащее предложения кўрган киши само собой применено в части аруз. А остальные части предложения равны **ибтидо – хашв –хашв – ажуз** второй мисры. Творитель именно для обеспечения равности стоп бейта и устранения неравенства в ритме использует именно такой способ.

В следующем бейте возникает распад в органичности идеи и последовательности смысла, в результате чего, по требованию ритма, части сложного подлежащего (сложный глагол) даются в конце первой и второй мисры – в стопах аруз и ажуз.

*Васл шавқи гәлиб-у мен гуңмен-ким, әйләмәк
Хәжат эрмәс кәшифи асрәри пинхәнымга арз.(279)*

Смысл, который поэт пытается выразить даётся в трех фразах, его прозаическое выражение такое: «Васл шавқи голибу, мен гунгман, шунинг учун пинхон сирларимни очишимга арз қилиш ҳожат эмас» (Дословно. Страсть встречи победитель, а я немой, поэтому необязательно жаловаться на раскрытие моих секретов).

В языке газелей наблюдается перенос синтаксических форм, относящихся к сказуемому и к группе сказуемого. В частности, это чаще всего происходит в сложных назывных сказуемых. Потому что часть глагол-связка назывных сказуемых в связи с ритмом может находиться в любой части бейта. В следующем примере компонент назывного сказуемого даётся в последней стопе первой мисры – в части аруз:

*Йār чун барча замāн нāзир эрур хāлыңа, болгыл
Бары хāлатда мушāхид, бары эл бирлā муаддаб.* (46)

Если расположим синтаксические формы бейта по местам, предложение обретает следующий вид: «*Ёр ҳар доим ҳолингдан хабар олиб тургани учун ҳар қандай ҳолатда кўриниб тургин (мушоҳид бўлгил), барча эл билан яхши муомалада бўл (муаддаб бўлгил)*» (Дословно. *Возлюбленная всегда наблюдает твое состояние, поэтому во всех случаях будь обозреванием, будь вежливым со всеми людьми*).

По стихотворному требованию второстепенные члены предложения тоже могут находиться в части аруз мисры, а остальные синтаксические формы делаются тадмин.

Обстоятельство, выраженное деепричастием:

*Тāза бутмыш ирди кәксум чāки, ваҳ-ким, талпыныб
Чыққалы ул рахнаны ҳар дам харāб әйләр кәнгүл* (372).

Как видно из прозаического изложения бейта, в бейте существуют два простых предложений. Слово *талпиниб*, данное в первой мисре, является составной частью второго простого предложения – второй мисры: «*Кўксимдаги чок тоза (яқинда) битган эди, э воҳ, кўнгилим талпиниб чиқаман деб ҳар дам ул чокни хароб қилади*» (Недавно зажил шрам моей груди, ой, душа старается выйти и повреждает эту рану). Деепричастие *талпыныб* связывается к слову в функции обстоятельства *чыққали* и в виде *талпыныб чыққалы* вместе подчиняется к центральному члену предложения *харāб әйләр*.

Прямое дополнение:

*Йўзидә терни көрүб өлсәм, эй рафиқ, мәни
Гулāб илә йүв-у гүл баргидин кафан қылгыл* (371).
*Күйгәли рāзий-мен-у ҳажрыға йоқ, ваҳ-ким, мәни
Әйләди рāзий ысытмаққа өлүмдин қорқутуб.* (53)

Косвенное дополнение:

*Гўшайи майхонадын гулианга барман-ким, мәнә
Гүл үзә насрин — майи гулранг үзә көп йағы, бас.* (240)

Как видно из выше данных бейтов, все второстепенные члены предложения *мени*, *манга* подчиняются к центральному члену предложения сказуемому, которые находятся во второй мисре бейта и связываются в виде дополнение + сказуемое – *мэни йув* (371), *мэни рāзий айлади* (53), а сочетание с прямым дополнением – *мәңә бас* (240).

В языке газелей с помощью морфологических форм тоже образовывается тадминные бейты. К ним относятся сложные существительные (со связкой), союзы, частицы. В следующем примере частица-союз *чун* и связка *эрур* для обеспечения равенства стоп даётся в составе первой мисры – в части аруз:

Васл нэ йаңлыг муйассар болгусы-дур, чун эрур
Дилбарым нозукмизāж-у мен багāйат бэадаб (45).

Фразы бейта связываются между собой в диалогическом отношении причина-последствие. Часть причина даётся во второй мисре бейта, а связывающее средство, обеспечивающее смысл причины, даётся в составе первой мисры. Их прозаическое изложение и синтаксическое место союза *чун* и связки *эрур* такое: «*Агар дилбарим нозик мижозу, мен багоят беадаб бўлсам, биз қандай қилиб висолга муяссар бўламиз?*» (Так как (если) милая очень нежна, если я буду невежливым, я не достигну встречи, свидание не состоится)

Как видно из вышеприведенных примеров части сложносоставного предложения, употребленного в газели, встречаются тадмин и разделяются между мисрами. Если смысловая связь между фразами основывается на равенство равные союзы, обеспечивающие синтаксическое отношение, могут применяться в конце первой мисры:

Равный союз *лекин*:

Улусны жавр илэ хусн аҳлы өлтүрүр, лекин

Халāк этәр мени ул сарв эътидāли билэ. (560)

«*Хусн аҳли халқни азият, жабр билан ўлдирса, ул сарв қад – гўзал ёр мени ўрта даражадаги (енгил) қийноқлари билан ўлдиради*» (Если народ изящества убивает народ страданиями, муками, эта красавица (возлюбленная) убивает меня мучениями средней степени (не сильными)).

Равный союз *валекин*:

Көз багыда йүз гүл ачадур ишқ, валекин

Йүз-ү хатыдын лāла-ву райхāн кэрәк эрди. (609)

«*Ишқ күз богида юз хил гуллайди, валекин юзу хатидан лола ва райхон керак эди*» (Любовь, страсть в саду глаз цветет в сто

видах, но из её лица мне были нужны лола (тюльпан) и райхон (базилик)). Такое применение сложных предложений в составе бейта наблюдаются и в некоторых видах сложноподчиненных (придаточных) предложений. В бейтах не только синтаксические формы простых предложений, но и части сложных предложений могут переноситься и образовать своеобразный вид поэтического выражения. Это можно увидеть в следующем примере:

*Нāвакиң көнглүмдә қылмыш хāна бāвар қылмасаң,
Көксүмә илгиңни келтурким, туруптур билгүрүб.* (52)

В данном бейте подчиненный компонент условно придаточного предложения даётся в первой мисре, а главное предложение в составе второй мисры. Его прозаическое изложение не отличается от обычных строев предложения: «Кипригинг ўқи кўксимдан уя қуриб олган, **ишонмасанг, кўксимга қўлингни қўй**, шундоққина билиниб турибди» (Стрела твоих ресниц поместилась в моей груди, если не веришь, поставь руки на мою грудь, ведь и так заметно.)

Частица *кошки*:

*Тāки йэткурсам рикāбыға башымны, кāшки
Қылса шахсымны қазā ыт шакли бирлә āшкār* (172).

Частицы *кош* и *ки*:

*Ишим чү савмаа шайхы билә түзэлмәди, кāш
Ки, эмди майкада тирыға илтижā қылсам.* (436)

Основываясь на подобных примерах, можно сделать вывод, что частица *kāsh* и её сложная форма *kāshki* (*kāsh+ki*) широко использовано в староузбекском языке, в частности в произведениях Алишера Навои. Частицы *kāsh*, *kāshki* активно применялись при образовании предложений намерения (форма *kāshki* и в современном узбекском языке активно используется при создании предложений намерения).

В первом бейте частица *kāshki* используется для прикрытия одного длинного и одного короткого слога части аруз первой мисры. Во втором бейте частица *kāsh* применяется для прикрытия одного длинного слога части аруз первой мисры, а частица *ки* для пополнения короткого слога стопы *ибтидо* второй мисры. Применение таким образом морфологических форм в тексте газелей показывает искусство поэта в использовании широких поэтических возможностей.

Прозаическое изложение первого бейта: «Бошимни отнинг узангисига еткизганимда, **кошки** (қани энди) ўлим мени ит қиёфасида намоён қилса (розиман)» (Хот моя голова засталось до

стреми лошади, был бы рад, если смерть показала мне в облики собаки.) Второй бейт: «*Ишим савмаа шайхи била тузалмади, қани энди майкада пирига илтижо қила олсам*» (Дело не вышло с шайхом, был бы рад, если бы смог помолится пиру – духовному наставнику).

В качестве вывода можно сказать, перенос синтаксических форм, то есть искусство тадмин, явление, происходящее между мисрами бейта, возникает в процессе выражения определенной творческой идеи творителем и связано с отрывом некоторых синтаксических форм мисры в соответствие со стихотворным ритмом. А это служит выражению художественности, обеспечению гармоничности, мелодичности, которые относятся к лирическим произведениям.

Искусство тадмин, который в узбекской классической прозе возвышается на уровень художественного искусства, часто встречается в классической узбекской лирике средних веков, в частности в газелях Алишера Навои.

Так как, тадмин является видом искусства, связанным с применением слов, и очень важна его роль в предложении – мисре. А определение его синтаксического значения и функции является одним из важных задач узбекского языкознания.

ЛИТЕРАТУРА

Жўраева Н.Г. Ўзбек мумтоз шеърлярида байт ва унинг поэтикаси. Филол.фан.номз...диссер. –Т., 2004. -Б.159

Атауллоҳ Ҳусайний. Бадойъ ус-санойиъ. –Тошкент, Адабиёт ва санъат. 1981. -Б.398

Бобоев Т. Адабиётшуносликка кириш. –Тошкент, 2002. -Б.422

Асқарова М. Боғловчи-юкламалар ҳақида. Ўзбек тили ва адабиёти масалалар//Ж. 1962, №5, 5-12-б.

Саримсоқов Б. Алишер Навоий поэтик синтаксисидаги бир усул ҳақида// Ўзбек тили ва адабиёти. 2001. - № 2. 10-14-б.

ТУРКИЙ ХАЛҚЛАР СЕҲРЛИ ЭРТАКЛАРИДА МЕТАМОРФОЗАНИНГ МИФОЛОГИК АСОСЛАРИ

Раҳмонов Насимхон Асқарович*

Mythological basis of metamorphosis on fairy tales of Turkic people

ABSTRACT:

Present article analyzes the metamorphosis on a basis of the Uzbek story “Old woodcutter”; Some examples in the article reveals a rudiment of archaic mythology and the ancient worldview of Turkic people; it forwards the idea of keeping mythological plot of the story; And shows the role of contamination in shaping of daily stories and fairy tales.

KEY WORDS: metamorphosis, story, mythological image, plot, arhitectic layer

Метаморфоза ёки эврилиш ҳодисаси сеҳрли эртаклар замида шаклланган энг муҳим воситалардан биридир. Метаморфозанинг юз беришида мифологик персонажлар муҳим роль ўйнайди. Шу боис ҳар бир сеҳрли эртакнинг пайдо бўлишида албатта метаморфозанинг муҳим ўрни бор. Масалан, қаҳрамоннинг нўхатга, бир думалаб каптарга, илонга ва х.ларга айланиб қолиши дунё халқлари сеҳрли эртакларида кўп тарқалган. Бу ҳодиса бадиий тафаккурнинг дунё халқларида умумий мифологик жараёнга боғлиқлигига оид ишончли далилдир.

Шунингдек, сеҳрли эртак қаҳрамонларининг хатолари ҳам сеҳрли эртакларда метаморфозага замин бўлган омиллардан биридир. Яъни сеҳрли эртак қаҳрамонларининг кейинги эврилишларига уларнинг йўл қўйган хатолари ҳам битта асос ҳисобланади. Бу фикримизга жонли мисол сифатида «Ўтинчи чол» ўзбек халқ эртакини келтириб, таҳлил қилиб кўрайлик.

«Ўтинчи чол» эртакининг қаҳрамони Додга ўтинчи чол «йўлда қовоққа ҳазил қилиб, бошинга жабру жафо орттирмагин» деб насиҳат қилади. Аммо Дод чолнинг насиҳатини қулоғига олмай, сабри чидамасдан, қовоқнинг бандини кесади, шундан бошлаб Доднинг саргузаштлари учун замин яратилади; Доднинг

* Филология фанлари доктори, профессор, Алишер Навоий номидаги Тошкент давлат ўзбек тили ва адабиёти университети, nasimhon_r@mail.ru

биттагина хатоси эртақ сюжетида бошқа мотивлар билан бир бутунлик ҳосил қилади.

Сабрсизлик ва қаҳрамоннинг хатоси оқибати турк халқ эртақларидан «Чамбар диёр»да ҳам асосий мотивлардан бири ҳисобланади. Эртақда подшоҳнинг кенжа қизи сабри чидамай, қайлиғини чиройли йигитга ва отга айлантирадиган от терисини ёқиб юборади, йигит қаптарга айланиб учиб кетади [Алламбергенов, 2013: 47]. Шу хатодан кейин қизнинг саргузаштлар бошланади. Бу – барча сеҳрли эртақлар учун умумий қонуният экани маълум бўлиб туради.

Биз яна «Ўтинчи чол» эртағига [Ўзбек халқ эртақлари, 2007: 290-3003] қайтамиз. Зотан, эртақдаги эврилишнинг мифологик асоси уни сеҳрли эртақлар қаторида қарашга сабаб бўлади. Эврилиш мазкур эртақнинг иккинчи қисмида – Дод подшоҳ билан ота-бола тутингандан кейин тушида паризодни кўриб қолган лавҳадан бошланади. Эртақнинг мана шу жойигача маиший эртақлар сюжети ҳукмрон. Эртақ қаҳрамони Доднинг тушидан кейин сеҳрли эртақ сюжети бошланади. Туш мотиви, кўпчилик сеҳрли эртақлардаги сингари, албатта, сафар мотивини келтириб чиқаради. Бу икки мотив мазкур эртақнинг архаик мифологик қатлами сакланишида асосий омилдир. Шу архаик мифологик персонаждан бири тоғдир. Дод отга «миниб, ёр ишқида тоғ ичига кириб кетибди. Тоғма-тоғ, чўлма-чўл, кўлма-кўл юриб бир тилсимли тоққа кириб қолибди» (296-б).

Кўриниб турибдики, эртақнинг мифологик қатлами *тилсимли тоғдан* бошланган. Тоғнинг туркий халқлар эртақларида ва туркий мифологияда вазифаси турли-туман. Бу тимсол айрим туркий халқлар эртақларида, қадимги туркий ёзма ёдгорликларда (масалан, ўрхун-енисей ёзма ёдгорликларида) юқори оламни ифодалаган [Раҳмонов, 1991: 101] ва бу тасаввур кенг тарқалган, коинотнинг модели сифатида қабул қилинган. Юқори оламнинг, яъни тоғнинг айна пайтдаги вазифаси оламнинг ўқи ҳамдир [Мифы народов мира, 1991: 311]. Пастга кетган ўқ ўрта олам ва қуйи оламни ўзида бирлаштиради. Юқорида эртақдан олинган парчада *тоғ* (юқори олам), *чўл* (ўрта олам), *кўл* (қуйи олам) тимсолларининг маъно ва вазифаси архаик фикрлаш даврига оид деталлардир.

Эртақдаги уч қаватли олам модели ифодасида тотемистик образларнинг вазифаси яққол ўз ифодасини топади. Жумладан, тоғ орасидан чиққан кийик, тилсим дарёси, илон, кабутар (турк халқ эртақларидан «Чамбар диёр» эртағида қиз отнинг терисини ёқиб

юборгач, йигит ўша зоҳоти *каптарга* айланиб қолади [Алламбергенов, 2013: 47]) каби образлар ана шу хусусиятларни ўзида мужассамлантиради.

Мазкур эртақдаги қора от тимсоли паризоднинг ер ости оламидаги тимсолидир. Қора от тимсоли эртақда тотемистик образнинг архаик мифологик асосини сақлаган. Эртақ қаҳрамони Дод қанча синовлардан машаққатлар билан ўтиб, паризодга эришади. Дод паризодни саройга тантана билан олиб кетгани қиз-жувонларни эргаштириб келиш учун подшоҳ саройига кетгач, “қиз булоқдан сув олаётганда, кампир қизнинг орқасидан бир тепибди. Қиз сувга тушиб ғойиб бўлибди” (298-бет). Эртақ воқеалари давомида паризод қуйи оламдан чиқиб келади: “...қудукнинг ичидан бир қора от чиқиб, унинг (Доднинг – Н.Р.) олдига келиб, гир-гир айлана берибди. Шу ердаги одамлар отни кўриб, офарин қилибди. Дод ўзи минган отдан тушиб, қудукдан чиққан отнинг бўйнидан кучоклаб силай берибди. Кампир буни кўриб: - Бу отни чиқариб, қудукдан чиққан қора отни аравага кўшинг! – дебди... Подшоҳзода отга миниб бир қамчи уриб ўрдага кетибди.” (299-бет).

Мазкур парчадан маълум бўладики, қора отнинг вазифаси икки шохлик – қуйи ва ўрта олам орасида ёки шохликлар ўртасида воситачилик қилишдир. Яна қуйи оламни марҳумлар шохлиги, ўрта оламни тириклар шохлиги деб ҳам талқин қилиш мумкин. Ҳар иккала шохлик ўртасида фақат эпик от воситачилик қилади. Бу шохликлар орасидаги масофа жуда узоқ булиб, ибтидоий инсон тасаввурига сиғмаслиги, бу чексиз масофани инсон босиб ўта олмаслиги аниқ. Зооморфик образларгина мушкулотларни ҳал қилиш қудратига эга. Эртақдаги марҳумлар шохлигидан чиқиб келган зооморфик образнинг қиёфаси ҳам муҳим аҳамиятга эга. У оқ ёки бўз от эмас, балки айнан қора от. Бунинг боиси шуки, ер ости қора рангда, шу боис марҳумлар шохлигидаги от ҳам қора рангда. Дунё халқларининг кўпчилигида сеҳрли эртақларда отнинг ана шу вазифаси бўртиб кўринади [Пропп, 1998: 262]. Паризод – зооморфик образ экани ушбу парчадан англашилади.

Хуллас, сеҳрли эртақлардаги эврилиш ҳодисаси шуни кўрсатадики, бу ҳодиса архаик мифологиянинг рудиментларини ўзида сақлайди, анъанавий тарзда эртақлар орқали авлоддан-авлодга туркий халқларнинг қадимги фикрлаш тарзини, оламни идрок этиш қобилятини олиб ўтади. Бу мифологик омиллар сеҳрли эртақларнинг шаклланиши ва уларни тушуниш учун асосий калит вазифасини бажаради.

Эврилиш ҳодисаси мавжуд бўлган туркий халқлар эртақларида мифологик мотив бир хил: албатта таъқиб қилинувчи ва таъқиб қилувчи бор. Таъқиб қилинувчи – паризод, таъқиб қилувчи эса жодугар кампир. Мазкур мифологик мотивнинг туркий халқлар эртақларида бирлиги ибтидоий давр тафаккур тарзини ўзида ифода этади. Ўзбек, умуман, туркий халқлар сеҳрли эртақлари туркий мифологиянинг асосий манбаларидан бири. Масалан, биргина хакас халқ эртақларидан “Бой ва овчи” эртагидаги эврилиш ҳодисасини ўзбек халқ сеҳрли эртақлари билан қиёсий ўрганиш архаик мифологиянинг илдизларини очишга хизмат қилади ва айни пайтда архаик мифологиянинг илдизларини битта халқнинг эртаги асосидан эмас, балки бир қатор эртақлар асосидан қидириш керак эканлиги ойдинлашади. Зотан, ўзбек ва хакас халқ эртақларидаги эврилишга учраган қахрамонларнинг хатти-ҳаракати эртақларнинг асосий таркибий қисмларини ҳосил қилади [Пропп, 1998: 6]. Шу боисдан келгусида туркий халқлар сеҳрли эртақлари бир контекст доирасида ўрганилиши лозим.

Шу ўринда эртақларнинг таснифи ҳақидаги масалага оид бир мулоҳазани айтиб ўтиш керак бўлади. Эртақларни уч турга – хайвонлар ҳақидаги, майший ва сеҳрли эртақларга бўлиб ўрганиш мифология мактаби вакиллари В.Ф.Миллер томонидан илгари сурилган эди [Пропп, 1998: 6]. Мифологик мактаб вакиллари “сеҳрли эртақлар” ўрнига “мифик эртақлар” терминини қўллайдиларки, эртақнинг бу жанри пайдо бўлишида асосий омил мифлар экани ўз-ўзидан аён бўлади. Биз миф билан эртақ ўртасидаги яқинликлар ва фарқлар ўртасида бу ўринда тўхталишни лозим топмадик, чунки В.Я. Пропп миф билан эртақ ўртасидаги жиддий фарқларни асослаб берган [Пропп, 1998: 123-124].

Биз эса «Ўтинчи чол» эртагида мифнинг архаик қатлами ёки мифик сюжет сақланган, ўзбек мифлари ҳам халқ эртақлари таркибида сақланиб, мифик сюжетлар орқали эртақ анъанавий тарзда ўтиб келган, деган фикрни илгари сурмоқчимиз. Биз қора от билан боғлиқ сюжетларни мифик сюжетлар деб карашга мойилмиз. Ҳар қандай турдаги эртақ таркибида ғаройиб ҳодисалар ёки ғаройиб саргузаштлар, ғаройиб образлар хайвонлар образи орқали юз беради. Шу боис барча турдаги эртақлар асосида мифологик сюжетлар бор деган фикрга келиш мумкин. Хайвонлар образи айниқса сеҳрли эртақлар шаклланишида муҳим роль ўйнайди.

Биз таҳлил қилаётган “Ўтинчи чол” эртагининг дастлабки қисми маиший эртақларга, кейинги қисми эса сеҳрли эртақларга мансуб эканидан ҳам кўриниб турибди. Бизнингча, “Ўтинчи чол” эртаги сюжетининг икки турдаги эртақка мансублиги контаминация ҳодисаси туфайли юз берган, деган фикрга олиб келади. Зотан, эртақда маиший эртақка хос сюжет подшоҳ билан Доднинг ота-бола тутинганлари ва подшоҳ Додга тахтни таклиф қилгач, эртақ воқеалари тугаётгандай таассурот қилдиради: “Етти иқлим подшоҳи бўлиб, сендек хусндорни Кўҳиқофдан ҳам топмадим. Менинг ўғлим ҳам йўқ, қизим ҳам йўқ. Сен менга ўғил бўл, олиб кетай. Авғон боғларимда, салтанат тахтларимда ўтир, сени подшоҳ қилай, - дебди” (294-бет). Мана шу лавҳа тингловчида маиший эртақнинг тугалланмаси сифатида диққатни тортади. Сеҳрли тимсоллар мазкур эртақнинг мана шу жойигача кўринмайди. Биз контаминация ҳодисасини эртақ ижросида қонуний жараён сифатида қараганимиздагина, “Ўтинчи чол” эртагининг шаклланиш жараёнини тўғри англаган бўламиз. Зотан, “айрим контаминциялар образни очиш ва ривожлантиришга қаратилган, ижодий муаммоларни ҳал қилиш учун эртақ қисмлари бошқа эртақлардан ўзлаштириб олинади” [Аникин, 2004: 74]. Шу жумладан, эврилиш ҳодисасига асос бўлган деталлар ва тимсоллар ҳам ўзлаштириш натижасида бир эртақдан бошқасига ўтаверади. “Ўтинчи чол” эртагида шу ҳодисани кузатиш мумкин. Эртақдаги ҳар бир деталь эврилиш ҳодисасини юзага келтиради. Эртақдаги *тилсимли дарё, қовоқ, дарахт, қудуқ, уч томчи қон, терак шохлари* каби деталлар шу ҳодисанинг маҳсулидир.

Хуллас, сеҳрли эртақлардаги эврилиш ҳодисаси шуни кўрсатадики, бу ҳодиса архаик мифологиянинг рудиментларини ўзида сақлайди, анъанавий тарзда эртақлар орқали авлоддан-авлодга туркий халқларнинг қадимги фикрлаш тарзини, оламни идрок этиш қобилятини олиб ўтади. Бу мифологик омиллар эртақни тушуниш учун асосий калит вазифасини бажаради. Уларнинг бошқа халқлар тафаккур тарзи билан ўхшаш ҳолатларини юзага чиқаради.

Ўзбек халқ романик дostonларининг сюжети халқ оғзаки ижоди заминида яратилганига далиллардан бири ҳам эврилиш ҳодисасидир. Шоир Шайдоий (XVIII аср) нинг “Санобар” халқ китобида Санобар тушида кўрган Жамол (Гулпаризод)ни излаб сафарга чиққанда, жодугар макони бўлган бир боққа етиб келади. Боғни томоша қилиб турганда, жодугар унинг устига бир сиқиб тупроқ сочиб юборади. Санобар кийик суратига кириб қолади

[Абдуллаев, 1964: 127]. Бундай мисолларни ўзбек ёзма адабиётида ва халқ китобларида кўплаб кузатиш мумкин. Келгусида ўзбек халқ сеҳрли эртакларини туркий халқлар сеҳрли эртаклари билан қиёсий тарзда ўрганиб, эврилиш, контаминация ҳодисаларининг ўзаро боғлиқлигини тадқиқ этиш асосий вазифалардан бири бўлиб қолади.

АДАБИЁТЛАР

Алламбергенов Ҳ. Ғайритабиий образларнинг мифологик асослари. – Тошкент, “Мухаррир” нашриёти, 2013.

Ўзбек халқ эртаклари. 1 жилд. – Тошкент, “Ўқитувчи” нашриёт-матбаа ижодий уйи, 2007. 290-303-бетлар. Кейинги саҳифаларда матн ичида китобнинг саҳифаси кўрсатилади.

Рахмонов Н. Кўҳна битиктошлар. –Т.: _Ғафур _Ғулом номидаги адабиёт ва санъат нашриёти, 1991.

Гора. – Мифы народов мира. Энциклопедия. Том 1, М.: Советская энциклопедия, 1991.

Алламбергенов Ҳ. Ғайритабиий образларнинг мифологик асослари. – Тошкент. “Мухаррир” нашриёти, 2013.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – М.: «Лабиринт», 1998.

Пропп В.Я. Морфология «волшебной» сказки. – М.: 1998.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – М.: «Лабиринт», 1998.

Пропп В.Я. Морфология «волшебной» сказки. – М.: «Лабиринт», 1998.

Аникин В.П. Теория фольклора. Курс лекций. М.: “Университет. Книжный дом”, 2004.

Абдуллаев В. Ўзбек адабиёти тарихи. Университетларнинг филология факультетлари ҳамда педагогика институтларининг тил ва адабиёт факультетлари учун дарслик. Т.: “Ўқитувчи” нашриёти. 1964. Б.127.

ПЕРЕВОДЫ ТАТАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ НА ТЮРКСКИЕ ЯЗЫКИ: ОПЫТ ПЕРЕВОДА НА КАЗАХСКИЙ ЯЗЫК

Сайфулина Флера Сагитовна*

Translations of Tatar literature to Türkic languages: the experience of translation to the Kazakh language

ABSTRACT

In recent decades, translations of works by Turkic-speaking writers into related languages have become relevant. This article is devoted to the analysis of the book of translations of works of Tatar writers into the Kazakh language: "Tatar әңгimeleri" - "Tatar Stories", published in 2015 by the publishing house "Merey", Almaty. This voluminous book is one of the first translations of works of Tatar literature into the related – Kazakh language in the post-Soviet space.

KEY WORDS: Tatar literature, literary translation, related peoples, Kazakh language

Во II-м Конгрессе литературных журналов тюркоязычных народов ТЮРКСОЙ (2008г.) Генеральный директор Д. Касеинов в своем выступлении озвучил наболевший и актуальный в последние десятилетия для деятелей культуры тюркоязычных стран вопрос взаимосвязи тюркских литератур, который был утрачен в постсоветском пространстве. Эта же проблема касалась и татарской литературы. Отношения татарского народа с родственными народами, такими как казахи, киргизы, узбеки, которые в течение 70 лет находились в едином экономическом пространстве, и получившие возможность самостоятельного развития в результате распада Советского Союза, стали на некоторое время ослабевать.

На научных форумах все чаще начало поднимается вопрос о достойных переводах произведений тюркоязычных авторов на другие родственные языки. Нужно отметить, что проблема, поднятая еще в XIX веке Исмагилом бей Гаспринским, актуальна по настоящее время.

Изменения, происходившие в 1990-е годы в российском обществе, дали возможность татарскому народу возобновить

*Доктор филологических наук., профессор, заведующий кафедрой, Казанский федеральный университет, fsaifulina@mail.ru

былые связи с тюркским миром. Начало активного развития связей Татарстана с тюркским миром относится к 1990-м годам, когда началось движение по восстановлению культурных связей между родственными тюркскими народами. При этом остается особо актуальным перевод татарской литературы на родственные языки, а также переводы произведений писателей, вышедших из родственных народов на татарский язык. В свое время проводились также совещания, посвященные данной проблеме [Татар әдәбияты тарихы 2001: 7].

Литературный перевод в настоящее время является одним из путей реализации всязи между литературами разных народов [Татар әдәбияты тарихы 2015: 470]. Известный татарский литературовед Хатип Миннегулов подчеркивает значимую и многостороннюю функцию переводческой деятельности: «Перевод – не является обычным, сугубо лингвистическим или же литературным явлением, эта деятельность – очень значимое средство взаимопонимания, ознакомления духовными и информационными ресурсами. Он приближает людей, народов, стран, века, обеспечивает их общение-диалог». [Миңнегулов 2010: 219] Сотрудничество в этом направлении дает возможность знакомству читателю с богатым литературным наследием других народов, а также расширить круг читателей татарской национальной литературы.

Нужно отметить, что в советский период, особенно во второй половине XX столетия, был отличный опыт переводов произведений многих русскоязычных писателей и писателей, творивших на национальных языках, на татарский язык. До конца 1980-х годов Татарское книжное издательство, основной издательский центр Республики, ежегодно выпускало около десятка переведенных с русского или с национальных языков произведений, что составляло 8-10% ежегодно выпускаемой в Татарской АССР художественной литературы. Наиболее активно переводились татарскими литераторами-переводчиками произведения популярнейших в то время русских писателей – Константина Паустовского, Константина Симонова, Сергея Михалкова, Юрия Бондарева, Виктора Астафьева, Василя Быкова, Валентина Распутина, Евгения Евтушенко; Романа Солнцева – русскоязычного татарского писателя (Суфеева Рената), казахских писателей – Мухтара Ауэзова, Сабита Муканова, узбекского поэта Аскада Мухтара, грузинского писателя Нодара Думбадзе и многих других. [Хамидуллин, 2012]

В этом плане положительно отличались произведения всемирно-известного писателя Чингиза Айтматова, чей 90-летний юбилей отмечается в этом году, творчество которого было переведено в свое время на более чем 200 языков мира. Первым на татарский язык было переведено его произведение «Джамиля» (1958), принесшее Ч. Айтматову мировую известность (пер. М. Усманова). Позже почти все остальные произведения, такие как «Тополек мой в красной косынке» (1964) (пер. Х. Сарьяна, Театральная постановка которого в Татарском государственном академическом театре имени Галиасгара Камала была удостоена высшей государственной премии Республики Татарстан – премии имени Г. Тукая), «Первый учитель» (1962), «Материнское поле» (1965), «Прощай, Гульсары» (пер. Я. Халитова), которые также были переведены и нашли татароязычного читателя. Романы, написанные Ч. Айтматовым чуть позже, такие как «И дольше века длится день» («Буранный полустанок», 1980), «Плаха», впоследствии также были переведены на татарский язык известным литературоведом Р. Ширияздановым и стали доступны для татарского читателя. Стремление сохранить национальную идентичность, создать национальный образ жизни в своих произведениях, поднять актуальные проблемы сохранения культурных ценностей родного народа, несмотря на советские реалии жизни, делают произведения Ч. Айтматова актуальными и современными во все времена и приближают его творчество с произведениями писателей других родственных народов. Его творчество определяло целую эпоху в истории национальной литературы и именно благодаря переводам, оно стало достоянием мировой литературы.

Данный факт позволяет вести речь о сложившейся в тот период татарской переводческой школе.

Былые традиции литературного перевода начало восстанавливаться с 2000-х годов. Здесь хочется особо отметить переводы на татарский язык многочисленных произведений турецких писателей. В этой области стала активной переводческая деятельность преподавателя Казанского федерального университета Азии Рахимовой, [Рахимова, 2005]. Ею переведены многочисленные произведения малого жанра турецких писателей, таких как произведения Умера Сайфутдина «Валинигмет – милосердный», «Высокие каблуки», Тарыка Бугры «Младший брат» (отрывок из романа), «Наш сын», Сабахаттина Али «Пропать Хасана», Мехмета Сейдана «Мехмет, приносивший

счастье в деревню», Шевкета Булут «Язмыги», Бегзата Айтан «Дележка наследия», Бургана Гунел «У зимы другое состояние», Алева Алатлы «Жасмины до сих пор за туманами?» (отрывок из романа «Жасмины»), Орхана Памука «Три мушкетера» (Отрывок из романа «Черная книга»), «Меня зовут Красный» (Отрывок из романа) и др. В этом направлении также активно работает Бика Рахимова, в переводе которой увидели свет произведения Юнуса Эмре (XIII в.) «Мухаммед» (С.Г.В.), примеры из произведений Мавлена Джалалутдина Руми (XIII в.), «Человек, спрятавшийся от Азраиля», «Падишах и двое его рабов», «Продавец и жар-птица», Ашык Умера (XVII в.) «Мучения Соловья», Ашык Рэйхана (XX в.) «Приглашение», Рамазана Айтан (XX в.) «Кушание» и мн. другие произведения. Данные переводы призваны ознакомить татарских писателей с произведениями турецких писателей.

Примечательно, что в последние годы эта работа является взаимной, так как и произведения татарских писателей активно переводятся на турецкий язык. [Сэйфулина, 2014: 322-326]. С 2005 года татарская литература стала активно переводиться на турецкий язык и произведения многих татарских писателей увидели свет в Турции. Особенно примечательным в этом плане является сборник татарских рассказов «Завещание» («Vasiyet»), изданный в издательстве «Замбак» в 2005 г., и переизданный в 2006 и 2012 гг. Произведения, включенные в сборник переведены писателями-переводчиками - Фатихом Кутлу, Хамза Эрсой, Надиром Тамер Асланом. В данной книге представлены лучшие произведения татарской литературы, такие как «Невысказанное завещание», «Красота» Амирхана Еники, «В пургу» Шарифа Камала, «В одной развалине», «Самигулла абзый» Фатиха Амирхана, «Дети природы» Галимджана Ибрагимова, «Нерассказанный рассказ» Фатиха Хусни, «Наш дом был под ивами» Миргазияна Юнуса и мн. др. Отдельной книгой издался сборник стихов Разиля Валиева «Mavi hüzn» («Голубая тоска», 2007).

В области перевода произведений татарских писателей на турецкий язык особо активно работает турецкий писатель-переводчик, член союза писателей Республики Татарстан Фатих Кутлу. Он является переводчиком сборника стихов известного татарского поэта Габдуллы Тукая, подготовленного к 130-летию поэта (2016 г.), где включено 130 стихов поэта в переводе данного переводчика. Фатих Кутлу также стал известным как переводчик повестей татарского писателя Аяза Гилязова: «В пятницу,

вечером» («Сума гүнү, акşam...»), «Три аршына земли» («Bir avuç torrak»), «Рана» («Yara»). [Сэйфулина, 2017: 42-63].

Здесь нужно отметить, что взаимосвязи между татарским и казахским народами имеет свою вековую историю. Казахский и татарский народы на протяжении многих веков жили, общаясь и обмениваясь друг с другом нравами, обычаями и языком. Казахский ученый Беркут Исхаков подчеркивает, что сближение этих народов идет с V-VIII веков, отмечая эффективность этого общения и в XIX и XX веках [Исхаков 1976]. Известно, что татарские просветители, такие как Мифтахетдин Акмулла, Маджит Гафури, Галимджан Ибрагимов вели активную преподавательскую деятельность в Казахских степях. Поэт Акмулла считается одновременно поэтом трех народов: татарского, казахского и башкирского. Татарская литература издавна считалась образцом и наставником для деятелей казахской литературы. Книги татарских авторов были для них вполне понятны и ясны. «Помощь в просветительском деле, которую оказывали татары казахам, преследовала святые цели. Было общепринятым жить, помогая друг другу во всех областях жизни татарского и казахского народов». [Галимуллин 2004: 176] Но при этом, нужно отметить, что на формировании великого татарского поэта Г.Тукая, долгое время жившего в Уральске, несомненно, оказало влияние искусство слова казахского народа.

По мнению казахского ученого Е. Байтунова: «Между воспитанных на шедеврах единого народа песнях казахских поэтов С.Сейфуллина, И.Джансугурова, А.Токмагамбетова, Т.Жарокова и произведений татарских писателей М.Гафури, Х.Такташа, Ф.Бурнаша есть духовная общность». Он понимает вопрос о неразрывном единстве родственных тюркских народов, подчеркивая то, что «...особенно чувствуется влияние казахского языка, казахского фольклора на творчество Дардменда и Бабича – в их стихах органично переплетаются казахские образные выражения, образные слова. В произведениях известных казахских поэтов Султанмахмута Торайгырова и Сабита Дунатаева видно влияние татарского языка». [Байтунов 1977: 185]

Нужно отметить, что еще в советское время увидели свет переводы произведений казахских авторов: еще в 1979 году был издан сборник повестей казахских писателей «Белый верблюд». Успешным примером переводов можно назвать сборник Абая Кунанбаева «Слово со смыслом» (Казань, 1981), а также сборник «На пастбище» (Казань, 1993) в переводе Л.Хамидуллина, где представлены произведения А.Алимджанова «В стране

голубоватых гор», «Воспоминания Отрара», С.Муратбекова «Поле», У.Букиева «Одинокая сваха» и др.

В анализируемом сборнике «Татар әңгімелері» - «Татарские истории» представлены произведения известных татарских писателей XX века. Как отмечает автор вводного слова – известный татарский поэт Рафис Корбан: «Данную книгу можно считать первым шагом на пути к восстановлению отношений между татарским и казахским народом через 35-40 лет. В Казани увидели свет сборники стихов современных казахских поэтов Нурлана Оразалина и Галима Джайлибай. В ответ на это на меня была возложена обязанность составить сборник из произведений татарских писателей для перевода на казахский». [Корбан 2015: 3] Составитель выражает надежду на то, что через много лет наладятся те взаимосвязи родственных народов, которые были начаты еще в начале XX столетия Галимджаном Ибрагимовым, Шаехзаде Бабичем, Мифтахутдином Акмулла и др.

В сборнике представлены рассказы более тридцати современных татарских писателей – второй половины XX столетия в переводе Гульзат Шойбековой. В сборник включены произведения известных татарских прозаиков более старшего поколения – Ибрагима Салахова, Адлера Тимергалина, Шарафа Хусаинова, Хисама Камалова, Мухамеда Магдиева, Ахата Гаффара, Фуата Садриева, Радика Фаизова, Рафката Карами, Марата Амирханова и др., в которых читатель знакомится размышлениями татарских писателей о смысле жизни, о вечных человеческих ценностях, о доброте и человечности, о вечной борьбе добра и зла.

Среди отобранных составителем произведений – также популярные среди современных татарских читателей авторы, такие как Набира Гиматдинова («Душа»), Лаис Зулкарнай («Песочные часы»), Галимджан Гильман («Зеленая сера»), Ринат Мухаммадиев («Все – только первые») и мн. др. Данные тексты по достоинству представляют целую эпоху в татарской литературе, где можно ознакомиться как с традиционным укладом жизни татарского народа, так и новыми реалиями жизни, произошедшими в последние десятилетия в связи с огромными изменениями в мире в целом, в жизни татар в частности. Надеемся, что этот опыт перевода татарской литературы на казахский язык, а также издания казахских писателей в переводах на татарский язык продолжатся, и послужат сближению издревле близких по духу народов, послужит взаимопониманию двух родственных миров.

ЛИТЕРАТУРА

Татар әдәбияты тарихы. Сигез томда: 3 Т. (2015), XIX йөз. – Казан: Тат.кит.нәшр. – (551 б).

Миңнегулов Хатип. Татарга да тылмач кирәк // Мәдәни жомга. (2008), 10 октябрь.

Хамидуллин Л. Татарская литература и проблемы перевода // Идель, 2012, №11.

Рахимова А. Кил, танышык (достояние турецкой литературы). – Казань, 2005. (на татарском языке)

Сайфулина Флера. Татарско-турецкие культурные и научные взаимосвязи: история и современность // Филология и культура Philology and Culture. Казань: КФУ. 2014, №2 (36). С.322-326.

Сәйфулина Ф., Вәлиева А. Фатих Кутлу тәржемәче һәм Төркиядә татар әдәбиятын танытучы буларак (Ф.Кутлу как переводчик и пропагандист татарской литературы в Турции // Tatarica. - 2017. - №2 (9). - Б. 42-63.

Ыскаков Б. Казакъ-татар бәйләнеше. Алма-Ата, 1976.

Галимуллин Ф. Казакълар һәм без / Табигыйлеккә хилафлык. Казан: Татар.кит. нәшр., 2004. 176 б.

Байтунова Е. Казан утлары. 1977.- № 9.- Б.185.

Татар әңгімелери» - «Татарские истории. / Сост. Р. Корбан, пер. на казахский Гульзат Шойбековой. – Алматы: Мерей, 2015. 316 с.

ШАҤКӘРІМ ӨЛЕНДЕРІНІҢ КӨРКЕМДІК ҚУАТЫ

Салқынбай Анар *

The artistic power of Shahkarim's poetry

ABSTRACT

In the article the art world and the concept of Shahkarim Kudaiberdyuly are studied as a complex of scientific-theoretical problem that requires a special approach. Conceptuality determines the measure of artistry in the poet's works. The differences and similarities between the conceptuality of the image and the logical concept in the study. There are many ethic phenomenons

* филология ғылымдарының докторы Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің профессоры Қазақстан, Алматы asalkbek@gmail.com

in the artist's poetry, such as thought, mind, heart, soul, truth, the divine light, pleasure, passion, love, shame, conscience, grief, honour, justice, mercy and patience – the words listed are on the first step in the learning of the perfect person.

KEY WORDS: concept, conceptual image, ethical phenomenon, perfect man, the art world.

Ақынның көркемдік әлемі, көркемдік концепциясы ерекше зерделеуді қажет ететін күрделі ғылыми-теориялық мәселе. Көркемдік әлем тек сөзбен салынған сурет емес, ақын жан дүниесінің руханитанымдық болмысы да. Рухани болмыс – күрделі ұғым. Ол уақыт категориясы арқылы анықтала ма, жоқ па, ол арасы беймәлім. Бейнелі ойлау, көркем бейне жасау адамзат баласының қай кездегі де рухани ұмтылысы болған. Осы рухани ұмтылыс әлемдік шедеврлер галереясын жасатты. Ақынның жан дүниесінде тұнған салмақты ой мен түйсік арқылы жасалған көркем бейне кестелі сөзбен өрнектеліп, рухани болмысының көрінісіне айналады. Шығарманың көркемдік қуаты мен өлшемі оның концептуальдылығында. Көркем шығармадағы бейне, образ арқылы көрінетін концептуалдық пен ұғымдық, логикалық концепция арасында айырмашылық бар болғанымен, олардың арасындағы бірлікті, сабақтастықты да атамауға болмайды. Ойлаудың әртүрлі формалары арқылы көрініс беретін бұл ұғымдар, концептер бір-бірін толықтырады.

Қазақтың Патша сөзінде “Алтынның қолда барда қадірі жоқ” деген тағылым бар. Ал қолда барды бағалау – нарлық. Біз қызыға қарап, құныға үйреніп жүрген батыстық мәдениеттен нені алып, неден жирену керек? Елеп-екшеп, құнды болса атан түйе беріп алып, ал өз дүниетанымыңа, мәдениетіңе, рухани болмысыңа жат келсе, барыңды жадау тартқызбай, “біреудің қаңсығы – біреуге таңсықтың” кербін кимегенге не жетсін. ХХ ғасырдың атақты ойшылы Ницше Еуропалық мәдениеттегі Сократ ілімін дәріптеуге қарсы шығып, әлемдік философиялық ойдың дионистік, шығыстық қайнарға оралуына шамасы да, мәдениет деңгейі де жетуі тиіс деп есептеген екен [Ницше 1994: 56-60]. “Ғылымның қағидаларына құрылған мәдениет жойылуы тиіс” – деп жазған философ Шығыстың бай тәжірибесіне, терең рухани болмысына үңілген. Шығыстық әдебиетке үлкен мәдениеттің үлгісі ретінде қызыға, еуропалық “рационализмге” түңіле қараған. Ницше Сократтан басталатын батыстық мәдениеттің тарихын – құлдырау (декаденс), азғындау, рахаттанып өмір сүрген адамның

теорияшыл, өмір сүрудің орнына рационалды ойға бататын “рухани дiмкәске” айналуы деп сипаттаған. Ал бұған не дер едіңіз? Мұндай ой тек қана Ницшеге ғана тән емес, классикалық философиядан кейінгі өмірге келген бұл даналық бүкіл батыстық философияны жайлады десек қателеспейміз.

Еуропада қалыптасқан ілім үшін бүлікшіл болып саналған оның ойларынан өнерді жақсы көретін, музыкалық тілмен қарым-қатынас жасай білетін, өмірді сүйетін кемел адамды аңсау идеясы қалыптасып түзілді. Бұл идея болашақта осы бағыттағы ойшылдардың жетілуіне, дамуына үлкен түрткі болды. Ницшеден кейінгі уақытта философияда жасалған нәрсенің бәрі – оның дәні, оның өскіні деп есептелді. Ницшенің философиялық ұмтылысынан шабыт алған Хайдеггер мен Адорно, Сартр мен Гадамер, Леви-Строс пен Деррида өздерінің данышпандық туындыларын дүниеге әкелді. Олардың әрқайсысы философқа өз зерттеулерін арнады. Хайдеггер “Ницше” деген екі томдығын [М. Хайдеггер 2006:], Делез “Ницше” және “Ницше и философия”, Адорно “Жаргон подлинности...” атты еңбектерін арнады.

Анри Бергсон – философияның жаңа дәуірін болжаған философтардың бірі болды. Творческая эволюция” және “Два источника морали и религии” атты философиялық еңбектерімен танымал болған Бергсон Француз Академиясының мүшесі, Нобель сыйлығының лауреаты (1927). Өткен ғасырдың басында Бергсон ең танымал философ атанады. Ол Ницшемен бірге, алғашқылардың бірі болып, жетістік пен пайданы ғана көздейтін рационалдылықтың батыстық түрінің кемшіліктерін ашты, тек жаратылыстану ғылымының жаңалықтарына сүйеніп жасалған еуропалық мәдениеттің келешектегі дағдарысын болжады. Бергсонның философиясы – позитивизм мен экзистенциализмнің “арасындағы” нәрсе емес, ол Ницше, кейін Гуссерль, Хайдеггер, Адорно сияқты ойшылдардың жаңашыл философиясымен қатар тұрды. Олардың бәрін, ең алдымен, батыс мәдениетінің тағдыры толғандырған, сондықтан олар рационалдықтың жаңа жолдарын Шығыспен, шығыс мәдениетімен жақындасудан, байланысудан іздеген.

Бұл философия әбден қалжыраған мәдениетке жаңа күш беріп, тоталитаризмнің зұлым импульсінен құтқарады, ұмытылған бояуларды, ішкі және сыртқы табиғаттың дауыстарын көріп, естуді мүмкін етеді. Өмірді жаратқан ғарыштық бастаулармен байланысты күшейтуге ұмтылыс жасайды. Ойлаудың басқа практикасы қалыптасады және ол бір мәнді өлшемдері бар

логикаға емес, эстетикаға бағытталады. Ойға дедуктивті немесе индуктивті бірізділіктің сапында тұру міндет емес. Керісінше, ойдың үзілуіне, саңлауларға, қайта оралуға, тоғысуларға, жыпылықтаған ырғақ пен үздіге демалуға жол беріледі. “Ойдың жолдары түзу сызықты емес, жарқын шығыстық кілемдей айқыш-ұйқыш өрнектерімен мәнді болады” – деген идеяны дамытады. Назар жалпыға бірдей ұғымынан жеке нәрсеге ауады.

XX ғ. дискурсында француздық ойлау мен жазу стилінің басым болуы да кездейсоқ нәрсе емес. Философияның тілі, негізінен, неміс тілі деп есептелген классикалық дәстүрдің терең ойы мен ғылымыланған сипатын – өнер, яғни поэзия мен музыка алмастырады да, бұл өнерде француз тілінің басымдылығы айқын көрінетін. Ойлау түрін өзгерткен бейклассикалық философия рациональдықтың синонимі ретіндегі жүйені жоққа шығарып, еркін ойлау үлгісін қажетсінеді. Осы даналықтың бір көрінісі ретінде Вольтер шығармалары ауызға тез ілініп, классикалық дүние саналды. Ол бүкіл жанрларды – драматургия, поэзия, тарихи проза, философиялық трактат, ертегі, памфлет пен эпиграмманы тірі тілмен, кейде – мысқыл мен әжуамен, одан да жиі – мистификация мен гротеске сүйеніп, шымшыма тілмен жазып, әдебиетте өзіндік жаңа француздық дәстүр қалыптастырды. Міне не себептен де, бәлкім, француз тілі сәнді тілге айналды. Ал осы уақыт тынысында қазақ поэзия көгінде ұлы Абай әлемге “Атаның ұлы болма, адамның ұлы бол” деп жар салып:

*Махаббатпен жаратқан адамзатты,
Сен де сүй ол Алланы жаннан тәтті.
Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп,
Және хақ жолы осы деп әділетті, –*

деген философиялық ойтұжырымын жеткізеді [Абай 2003: 111-113]. Абай айтып отырған үш сүю – *Алланы сую, адамзатты сую және әділетті сую* – адамилықтың шыңы, гуманизмнің әлдилеген үні, күткен гүлі. Барша ойлы данышпанның бас изеп, қолын қояр мұраты да осы, мүддесі де – осы. Ұлы ұстаз ізімен Шаһкәрім:

*Адамдық борыш, ар үшін,
Барша адамзат қамы үшін.
Серт бергем еңбек етем деп,
Алдағы атар таң үшін, –* деп жазады.

Қазақ дүниетанымының басты тірегі – “Малым – жанымның садағасы, жаным – арымның садағасы” деген ұстаным. Мал – байлық, жан – өмір, ар – руханилық өлшемі. Біз түркі әдебиетінің

көгінде тұрған, шаңырағын биіктетіп, көкжиегін кеңістігін кеңейтетін Йоллығ тегіннен, Қорқыт атадан, Ж. Баласағуни мен М. Қашқари бастап, Бұқарға дейінгі ұлылардан, қазақ сөзінің де мәдениетінің де хакімі Абайдан, оның ізін баса патшасөзге енші салған Шаһкәрімнен даналық табамыз. Бұл философия емес, көркем әдебиет деп таласатындардың табыларын да, пәлсәпаның еуропашыл терминдерін іздеп сарсылатындардың да барын білеміз. Әйткенмен, ХХ ғасыр Еуропа философиясына көз жіберіп қараңыз, философия әдебиетпен, музыкамен, поэзиямен, кескіндеу өнерімен жақындасады. Олар постмодернистердің “После философии” деп аталатын жинағында айтылғандай, мәдениеттен, көркем өнерден қол үзген жоқ. Ең ұлы деген ойлар көркем тілмен берілетін Шығыстың тәжірибесін бойына сіңіріп, басқа философияға айналды. Идеалға, үлгіге айналдырылған, ғылымның ережелері мен стереотиптеріне сай құралған философияның батыстық үлгісі өткенде қалды. Ал болашақтың үлгісі саналған Шығыс философиясының бір өкілі ретінде ұлы Абай “Өлең – сөздің патшасы, сөз сарасы” атты өлеңінде:

Ынсап, ұят, ар-намыс, сабыр, талап –

Бұларды керек қылмас ешкім қалап...

Терең ой, терең ғылым іздемейді

Өтірік пен өсекті жүндей сабап, –

дей отыра, *ынсап, ұят, ар-намыс, сабыр, талаптың* “іші алтын, сырты күміс сөз жақсысына” негізгі нысан етеді. “Оқыған білер әр сөзді” деп өзі айтқандай, Абайды оқып, жадына түйіп өскен, одан ой өндірген Шаһкәрім үшін “ар түзейтін бір ғылым табылмаса, зұлымдықты жалғанда әділ жеңбес”. Дамыған Еуропаны біраз аралап көріп, оған да көңілі толмаған ақын:

Европа білімді жұрт осы күнде,

Шыққан жоқ айуандықтан о да мүлде, – дей отыра, тіршіліктің бағасы мен өлшемі туралы өз шешімін айтады:

Өмірдің өкінбейтін бар айласы,

Ол айла – қиянатсыз ой тазасы.

Мейірім, ынсап, әділет, адал еңбек,

Таза жүрек, тату дос – сол шарасы.

Шаһкәрім өмірдің мәнін де, сәнін де рухани тазалықтан, ақ жүректен, таза ақылдан, Жарға деген сүйіспеншіліктен – имандылықтан іздеп табады да, осы имандылық ілімін оқытатын – Ар білімі оқытылуы керек деген ұсынысты адамзатқа арнайды. “Екі өмірдің азығы – осы ұждан” деп, оның “төлеуі – түпсіз рахат, тозбас заман” екенін ұқтырады. Даналықты Патша сөзбен

дәріптеген Шығыс ойына әлемдік философтар да толығымен косылар, өздері де осы жолмен жүруді көкседі, көксейді.

Мәселен, әлемдік философияның көрнекті өкілдерінің бірі, Батыстың философиялық әлемінде стандартқа сай келмейтін әйгілі тұлға ретінде белгілі болған Жак Деррида шығармашылығы бұған толық дәлел. Студент жастар оны өз заманының “табынатын тұлғасы” деп атаған. Деррида қазіргі философияда ең көп сілтеме жасалатын философқа айналған. “Письмо и различие”, “Голос и феномен” және “О грамматологии” деген зерттеулерінде әлем болмысын тіл мен сөйлеу арқылы танудың жолдарын көрсетіп, мәдениеттегі өзінің қызметін деконструкция деп атаған [Ж. Деррида 2000: 35-37]. Деконструкция ұғымы хайдеггерлік “деструкция” терминінің негізінде жасалып, қандай да бір ерекше қозғалысты, қайта орналастыруды, композицияны анықтайды, қалыптасып қалған мәдени негіздерді қирату емес, ығыстыруды білдіреді. Бұл ашық, үнемі жаңа жолды іздейтін, жаңа құралды жасайтын деконструкция теориясы ғана емес, сонымен бірге тәжірибеде, автордың қоғамдық институттарды, ең алдымен, білім беруді деконструкциялауға байланысты өзінің теориялық идеяларын жүзеге асыратын жеке әрекеті болып саналады. Постмодернист мәдениеттің жаңа философиясының туғанын айтады. Философия мен гуманитарлық ғылымдардың өзара байланысу, қарымқатынас жасау типі өзгеріп, бірыңғай гуманитарлық білім жасалады деп есептеді.

Егер Гегель үшін философия – гуманитарлық білім пирамидасының биігі, шыңы ретінде танылып, бақылау мен қадағалау қызметін атқарып тұруы керек деп есептелсе, Дерриданың ойынша, пирамидалық форманы көлбеуге ауыстыру қажет, бұл жерде философия барлық гуманитарлық ғылымдармен тығыз ынтымақтастықта болып, билік етуші құзырынан айрылады. Философия демократияланады, бұрын кіруге рұқсаты болмаған ғылымның, қызметтің, өнердің әртүрлі салаларына кіруге рұқсат алады. Классикалық философияда дәстүрге айналған тілді көмекші, қызметтік функциясы бар деп танып, сөз ойдың таңбасы, ал жазу таңбаның таңбасы деп есептеп, оны екіншілік, техникалық нәрсе деп қабылдайтын көзқарасқа Деррида қарсы шықты. Қазіргі жағдайда кез келген таңба (ауызекі де, жазбаша да) – таңбаның таңбасы, іздің ізі, таңбалаушының таңбалаушысы, таңбаланушыға ешқашан жетпейтін сілтемелердің шексіз тізбегіндегі үзінді. Сөз – адам мен әлемнің арасында делдалдықтың “үйірі”. Адам күнделікті күйбең тіршіліктің құлына

айналмағанымен, оның тынысымен тыныстары хақ. Өртүрлі жағдаяттарды көріп-біліп, түсініп-түйсініп, оның мүмкіндіктерін, анық-қанығын зерделеп алып, санада эстетикалық тәжірибе жасайды. Өмірдің шындығына негіздей отырып, ақын өмірдің бейнелі концепциясына ұмтылады. Бейнелі концепцияның ақиқатына көзі жеткенде, идея мен сол түсініктің шындығы арқылы тіршілік шындығына енеді. Өмір шындығы ақын идеяларын, концепциясын реттейді.

Дүние ку -
бір ағын су
Түстік онда шөп болып,
Күнде ағамыз,
саналамыз,

Бейнетіміз көп болып, - дейді ақын [Шәкәрім 2008: 104-105].

Бұл - өмірдің шындығы. Ақын идеялары тіршіліктің тәжірибесіндей. Бұл тәжірибеге иланбау тағы да мүмкін емес. Ал илана қалсаңыз, болмысыңызбен иланасыз да, қиналасыз.

Өлемнің сыры ашылса,
Асқақтамай, мойын бүр.
Аптыққан жүрек басылса,
Араққа мас бол жатпа құр.
Күндегі таныс күн мен түн,
Жалықтым мұнан кетемін.
Қайта-қайта бір ойын,
Ұялмай ойнап нетемін.

Күнделікті қайталанатын тіршіліктің қоңыр күйі ақынды шаршатады, мезі етеді, ойы мен сезімі жеткен, өзі аңсаған, аңсатқан Шынды, Ақиқат жолын, Жар жолын іздейді, тірліктің мәні мен мәнсіздігін бағамдай келіп, Мәнді табуға ұмтылады. *Өлемнің сыры ашылса* деген жолдың мағынасы терең. Өлеңнің біз келтіріп отырған қалған жеті жолы осы ұғымның маңызын ашуға қызмет етіп тұр. Қазақ өлеңдерінің көпшілігінде, әсіресе, Абай өлеңдерінің көбінде ойдың маңызы, тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйіні өлеңнің бастапқы жолдарында айтылып, одан әрі сол мәнді сөздің түсінігі берілетіні анық.

Айталық,
Білімдіден шыққан сөз,
Талаптыға болсын кез,
Нұрын, сырын көруге,
Көкірегінде болсын көз.

Бұдан кейінгі келетін жеті шумақ осы ойдың төңірегінде өріледі.

Мен жазбаймын өлеңді ермек үшін,

Жоқ-барды, ертегіні термек үшін, –

деп басталатын атақты өлеңінің де бастау сөзінің концепциясы өзге өлең жолдарының негізгі лейтмотиві болатыны даусыз. Әлемнің сырын ашуға ерекше көңіл бөліп, сол жолда білім жинаған, ақылын жүйелеп, ойлануды мақсат еткен ақын үшін күнделікті таңның атысы мен күннің батысын қызықтау, бір істі ойын етіп қайталай беру мәнсіз. Ақын үшін күннің жарық нұры, қараңғы мен жарықтың алмасуы, сағат сайын тауықтың шақыруы, гүлді көрсе бұлбұлдың сайрауы, таң бозарып атқанда бозторғайдың шырылға басуы, кейде зарлы дауыспен иттің ұлуы т.б. “жаралыс жұмбағының” мәнін іздеу, білдім дегені білмегенге есеп болып, сарыла іздеу, аңсай іздеу, қол жетпейтінге жүрекпен, көңілмен жету – мақсат.

Бәлкім, бұл дала ұлына тән ой еркіндігінің нәтижесі болар. XIX ғасыр мен XX ғасыр басында ғұмыр кешкен атақты физиктердің бірі Лорд Кельвин былай деп жазған: “Не бойтесь быть свободомыслящими людьми. Если вы помыслите глубоко, через науку вы обретете веру в Бога” [Лорд Кельвин 2016: 256]. Әлемнің сыры, әлем, дүние сөздері ақын шығармаларында кең қолданысқа ие.

Әлемде жоғалатын ешбір зат жоқ,

Өзгертіп, түрленеді, ойла шырақ.

Жаратылған нәрсенің ешқайсысы жоғалмайтыны, бір түрден екінші түрге ауысып-алмасатыны ежелден келе жатқан пәлсафа болғанымен, философиялық үлгі Шаһкәрімде көркем суретпен кестеленеді. Мұнда дін де, ғылым да, өнер де бар. Бір-біріне ұқсас емес, сәйкес келмейтін заттар мен құбылыстардың болмысынан, жаратылысынан жақындық табу, оларды жаратушы Мәннің бірлігі арқылы әртүрлі қасиеттерде бірлік болу мүмкіндігін жазуда ақын салыстыру, салғастыру үшін, теңеу, метафора, синекдоха, символды қолданады.

Шаһкәрім ақындығының басты мазмұндылығы, маңыздылығы – әлем тынысын тануға, дүние жаратылысының сәнін білуге ұмтылысы.

Ей, жастар, қалай дейсің, бұл дүние?

Мұны бүйтіп жаратқан қандай нәрсе?

Білімсіз мақсұтсыздан шыққан болса,

Мақсұт, білім, ой шықты мұнан неге? – деп, риторикалық сұрау қояды. Сұрауға ақынның жауабы да әзір. Жастарға арнай айтылған арнау сұрауға:

Ең түпкі жаратушы – мінсіз ие.

Күш, білім шеберлікті іс білгізер.

Есті, мінсіз шебердің ісі емес пе?

Осыдан әлем сырын танып-білудің дұрыс жолы – *ар жолы, тазалық жолы, әділдік жолы, махаббат жолы, Жар жолы, Шын жол – имандылық жолы* екеніне көзі жетеді. Оған жеткізетін бірден бір-бір жол білім-білік жинау деп біледі. Әлемді философия-этикалық қалыпта түйсіну Шаһкәрім шығармаларына тән. Оны ойландыратын да, толғандыратын да негізгі мәселе – адам мәселесі. Адамның кісілік қасиеттерінің өзі имандылықтың басты негізі деп түсінсек, ақын *ақыл, ой, нысап (ынсап) жүрек, жан, Шын, нұр, рахат, жар, ар, махаббат, сүю, сағыныш, ождан, ұят, намыс, тазалық, әділет, мейірім, сабыр, рақым* сияқты этикалық феномендерді адамдықты танудың бірінші деңгейіне шығарады, кемел адам қалпын белгілейді.

ӘДЕБИЕТ

Ницше Ф. Сумерки идолов: Проблема Сократа
<http://nitshe.ru/fridrih-nicshe-sumerki-idolov-kumirov-2.html>

Хайдеггер М. Ницше. Том 1. –М., 2006. 608с.

Абай Өлеңдер мен аудармалар. Алматы: Жазушы, 2-том. 1995. -335 б.

[Жак Деррида](http://avidreaders.ru/book/o-grammatologii.html) О грамматологии. <http://avidreaders.ru/book/o-grammatologii.html>

Шәкәрім. Таңдамалы. «Ел-шежіре». -Алматы. -2008. 1-том, 480 бет.

<http://sotvoreniye.com/post/uilyam-tompson-lord-kelyvin->

БАДИИЙ АДАБИЁТДА АНЪАНАВИЙЛИК ВА НОВАТОРЛИК

Соатова Нодира *

ABSTRACT

This article is devoted for researching general and original characteristic sides in Abdulla Kadiri's, Abdulla Kahhar's and Shuhrat's novels.

KEY WORDS: Literary influence, art skill, reflection, dramatic condition, sincere experience, art expression, the psychological analysis.

Адабиёт ва санъатнинг нодир намуналари жамият тараққиётининг муайян босқичида истеъдодли ёзувчилар туфайли юзага келиб, шу жамият ҳаётининг ранг-баранг қирраларини ўзида акс эттиради. Лекин жамиятнинг таназзулга учраши ва янги тарихий даврнинг бошланиши билан чинакам санъат асарлари ўз қимматини йўқотмайди. Аксинча, у яшашда давом этиб, кейинги авлодлар учун ҳам маънавий бойлик, эстетик таъсир ва тарбия воситаси сифатида хизмат қилаверади. Мана шундай асарлар сирасига Абдулла Қодирийнинг “Ўткан кунлар”, Абдулла Қаҳҳорнинг “Сароб”, Шуҳратнинг “Олтин зангламас” романларини киритиш мумкин.

Сирасини айтганда, Абдулла Қодирий, Абдулла Қаҳҳор ва Шуҳрат ижоди, бадий маҳорати ҳақида адабиётшуностанкидчилар томонидан жуда ибратли фикр ва мулоҳазалар билдирилган ва ҳанузгача уларнинг янги қирралари эътироф этилмоқда. Биз эса бу уч адибнинг романлари хусусида фикр юритамиз.

Ўзбек халқини янги “замоннинг “Тоҳир ва Зухро”лари “Чор дарвеш”лари, “Фарҳод ва Ширин”лари, “Баҳромгўр”лари билан таништириш”ни мақсад қилган Абдулла Қодирийнинг “Ўткан кунлар” романи Отабек ва Кумуш муҳаббати асосига қурилиб, уларнинг бахтига кўз тиккан худбин Ҳомид ва кундошлик балоси натижасида ҳазонга айланган муҳаббат тарихини ёритишга бағишланган бўлса, Абдулла Қаҳҳорнинг “Сароб” романи буржуа миллатчилиги ғоясини фош қилиш, уларнинг разил башараларини очиш баробарида романнинг асосини ташкил қилувчи ғоявий ният худбинликни ёхуд индивидуализм иллатини бадий талқин

* Жиззах ДПИ доценти, ф.ф.н

қилади. Шуҳратнинг “Олтин зангламас” романи эса ўзбек адабиётида катагон йиллари ҳақидаги биринчи асар бўлиб, у кескин тўқнашувлар, ўткир конфликтлар асосига қурилгандир.

Хўш, бу уччала романдаги образларнинг характеридаги умумийлик ва ўзига хослик нималарда кўринади? “Ўткан кунлар”, “Сароб” ва “Олтин зангламас” романларини қиёсий ўрганиш асносида адибларнинг характер яратиш маҳорати, ўзига хос услубини кўрсатиш, асар поэтикаси, композицияси ва сюжети, тили ва бадий тасвир воситаларини, шунингдек романлар орасидаги муштарак, вобаста жиҳатларини тадқиқ қилишга ҳаракат қиламиз.

Шу ўринда “Ўткан кунлар” романидаги салбий қаҳрамонлардан бири Ҳомид, “Сароб” романидаги бош қаҳрамон Раҳимжон Саидий ва “Олтин зангламас” романидаги Мирсалим образлари хусусида тўхталишни лозим кўрдик. Чунки, Ҳомид, Саидий ва Мирсалим образларида ўзаро ўхшаш, муштарак жиҳатлар кўп.

Маълумки, худбинлик инсоният тарихидаги энг қадимий ва энг хавфли иллатдир. Шу сабабдан адиблар бу шахслар тимсолида рижорликнинг турли товланишларидаги кўринишларини тасвирлайди. Халқда “Одобни одобсиздан ўрган” деган мақол бор. Назаримизда, адиблар ҳам шу мақолга амал қилиб, инсоният маънавиятининг ана шу азалий душманига қарши қалам яланғочлаб жангга киришган. Демак, романларнинг асосий ғояси шундаки, улар бу образлар орқали худбинлик, сотқинликнинг ҳалокати муқаррар эканлигини кўрсатиш баробарида инсонларни хушёрликка ва эзгуликка чақиради.

Шу ўринда романдаги салбий қаҳрамонларни қиёслаш тўғрими, деган ўринли савол туғилиши табиий. Фикримизча, реалистик адабиётда қаҳрамон ижобий бўладими, салбийми, барибир, биринчи навбатда тўлақонли инсон бўлиши керак, унинг ҳар бир ҳаракати, қилиғи, сўзлари ҳам бақувват ички мантиққа эга бўлмоғи, китобхонни ҳеч қандай гап-сўзсиз ишонтирмоғи лозим. Бу тўғрида атоқли адабиётшунос олим Озод Шарафиддинов шундай дейди: “Агар ёзувчи ижобий образ яратаяпман деб, уни мактаб кўкларга кўтарса, фақат ажойиб фазилатлар-у, нодир сифатларининг эгаси қилиб тасвирласа, образ эмас, чучмал сиропдай меъдага тегадиган фаришта мижоз схема туғилади, холос. Ижобий қаҳрамон ҳам салбий қаҳрамон ҳам муштарак бадиият қонунлари асносида яратилмоғи керак” [Шарафиддинов 1998: 63]. Чунки, асар ўқувчини ҳаяжонга сола олмаса, унинг

эстетик дунёсини бойита олмаса, унинг яхшиликка ва ёмонликка муносабатини ўткирлаштира олмаса, унда нималар айтилмасин, қандай мавзу ва муаммолар қўйилмасин, у ҳақиқий санъат намунаси бўла олмайди. Шу сабабдан ҳам бу уч романдаги салбий характердаги қаҳрамонларни танқидий кўз билан ўрганиб, улардаги нуқсонли хислатларни кўрсатиб беришни мақсадга мувофиқ кўрдик.

Абдулла Қодирий Ҳомид образини яратар экан, роман бошидаёқ уни шундай тасвирлайди: “узун бўйли, қора чўтир юзли, чоғир кўзли, чувоқ сокол, ўттиз беш ёшларда бўлган кўримсиз бир киши эди. Бу йигит яхшигина давламанд бўлса ҳам, лекин шуҳрати нима учундир бойлиги билан бўлмай, “Ҳомид хотинбоз” деб шуҳратланган, кишилар Ҳомид орқасидан сўзлашганда унинг отига тақилган лақабини қўшиб айтмасалар, ёлғиз “Ҳомидбой” дейиш ила уни танита олмайдилар”. Ёзувчининг шу сўзларини ўзиёқ, кўз ўнгимизда унинг қандай одам эканлигини кўрсатади. Романда Ҳомид икки уйланган бўлишига қарамай, яна ўз шахвоний ҳирси йўлида яна уйланишни мақсад қилиб, бу йўлда ҳар қандай ножўя йўлдан тоймайдиган кимса сифатида кўз ўнгимизда намоён бўлади. Отабекнинг Марғилонга келиши муносабати билан уни кўргани келган Раҳмат, Ҳомиднинг ўзаро суҳбатида Ҳомиднинг қиёфаси ёзувчи томонидан тўлалигича очиб ташланади: “Хотинга мувофиқ бўлиш ва бўлмасликнинг унча кераги йўқ,..Хотинларга “эр” деган исмнинг ўзи қифоя...хотинни икки қил! Буниси ҳам келишмаса, учинчисини ол!..Қамчинингдан қон томса, юзта хотин орасида ҳам роҳатланиб, тириклик қилоласан! Мен бу кунгача икки хотин ўртасида туриб жанжалга тўйгунимча йўқ, аммо хотинни учта қилишга ҳам ўйим йўқ эмас!”

Абдулла Қаҳҳор яратган образ эса буржуа худбинлигини ўзида мужассамлаштирган мукамал образ бўлди. Асарнинг бошларидаёқ ёзувчи Саидий шахсида худбинлик ниш уриб турганлигини таъкидлайди. Саидий Мунисхонни биринчи бор учратганидаёқ яхши кўриб қолади. Унинг қўнглидан ўтказган биринчи нияти қуйидагича эди. “Шу қизнинг бошига бир фалокат тушса-да, қутқарадиган киши ягона мен бўлсам”. Бу сўзлар Саидий шахсининг асосий мақсад йўналишини, яъни унинг худбинлигини белгилайди.

“Олтин зангламас”даги Мирсалим-чи?. Романнинг бош қаҳрамони Содиқ шаҳарга келиб илк бор “сурма ранг дўпили сертакаллуф” киши Мирсалимга дуч келади. Мирсалимнинг ҳимматига сазовор бўлади. Шундан кейин ёзувчи келгусида юз

берадиган тўкнашувлар учун замин ҳозирлашга, аввало Мирсалим шахсиятини таърифлашга киришади. Мирсалим Содикқа ўзини яқин олиб, илтифот кўрсатар экан, бу тасодифий эмас, кўнглига туғилган ўй-режалар уни шунга даъват этади. Мирсалим “илоннинг оёғини санаган одам”, Содик шунчаки одамлардан эмас, “ахир кўлидан бир иш келмас, шундай шаҳри азимга келармиди..., бунда албатта бир ҳикмат бор, кўтарилиши мумкин, ҳозир унинг ҳеч кими йўқ, айти пайт”. Мана Мирсалимнинг ўй-хаёли, худбин қиёфаси.

“Ўткан кунлар” романида Отабекнинг кўз остига олиб қўйган Кумушга уйланганидан ғазабланган “тусидан йиртқичлик, бир гуноҳсизнинг устига хужумга ҳозирланган ваҳшийлик белгилари” кўринган Ҳомид ўзининг разил режасини амалга ошириш учун кўрбошиникига боради ва Отабек, Мирзакарим қутидорга тўхмат қилади. Бу ҳам иш бермагач у яна қулай фурсат кутади, шунда Отабекнинг Тошкентдан қайта уйланиши у учун айти муддао бўлади. Ўзига ўхшаган шериклар топиб, улар ёрдамида ўзининг разил режасини амалга оширади. Отабек томонидан Кумушга сохта талоқ хати киргизиб, натижада қайнотаси томонидан Отабекни қувиб чиқарилишига сабабчи бўлади. Бу ҳам етмагандай Отабекнинг Содик ва Мутал ёрдами билан ўлдириш режасини тузади.

“Сароб” романида Саидий университетда ўқий бошлагандан кейин курсдошларини назар-писанд қилмайди, гуруҳдаги студентлар ўртасида “қўпол, минг йил ўқиганда ҳам нам ўтмайдиган, аслида гўё жисмоний меҳнат учун яратилганлари ҳам бор”... Буларни кўрганда Саидий афсусланади эди: “Шулар ҳам студент!... Саидий кўпдан бери айтмоқчи бўлиб, айтишдан хайиқиб юрган бир гапни бир кун дарсда кекса, ранги заҳил, лунжлари осилган бир профессор айтади:

-Сиз университетга муносиб эмассиз,-деди у, Саидий “тўнғак” деб ном қўйган йигитга,-бориб кетмонингизни чопинг!. Шунда Саидий тор оёқ кийимини ечиб ташлагандек яйради ва шу профессорни яхши кўрди. Саидийнинг яхшигина таниш-билишлари бор эди. Эҳсон, Шариф, Шафрин. Лекин Саидий улар билан қўшилишни истамайди. Шариф билан Шафринни эса мутлоқо ёқтирмас эди. Улар мабодо Эҳсонни йўқлаб (Саидий Эҳсон билан бир хонада турар эди) келиб қолсалар ўзини ухлаганга солиб ётиб оларди, ўқиш ҳақида гапиришса, унга кўп ёқавермас ҳам эди. Улардан биронтасига маслаҳат ҳам қилмас, маслаҳат ҳам олмас, ўз дардини очиб ҳам гапирмасди. Саидийдаги

бу кайфият, хусусан, Эҳсонни Москвага жўнатиш пайтида якқол кўринади “Эҳсонни кузатгани вокзалга кўп одам чиқади. Поезд жўнаб кетгунча Саидий ўлиб бўлди... Платформадан чиққандан сўнг Саидий булардан ажралиб қочиш йўлини излади ва эвини килиб қочди”. Мана, Саидийнинг асл қиёфаси.

Хаётда, шундай кишилар бўладики, улар ўзларининг худбин ниятларини яшира биладилар, маълум бир мақсадни кўзлаган ҳолда парда орқасидан туриб, асдойдил ҳаракат қиладилар ва шу саъйи ҳаракатлари ўларок кўпгина мувафакқиятларга эришадилар. Ҳомид ва Саидий ундайлардан эмас, лекин “Олтин зангламас” даги Мирсалимга бу хислат жуда мос.

Ҳа, Мирсалим ҳамisha ўз фойдасига иш кўради, бу гал ҳам шундай қилади, айни пайтда Содиқни тушовлаб олади, ёнгинасидан ҳовли-жой топиб беради, уйига чақириб, меҳмон қилади. Содиқ тез орада мактабда обрў-эътибор қозонади, каттага ука, кичикка ака бўлиб олади, буни кўрган Мирсалим бир жиҳатдан ҳасад қилади, иккинчи жиҳатдан унга ўзини яна ҳам яқин олади.

Адабиётшунос олим, академик Иззат Султон “Мен энди адабиётимиз учун муҳим бўлган бир масалага диққатингизни тортишни лозим топаман,-дейди ф.ф.доктори Н. Раҳимжонов билан бўлган суҳбатиде. -Бу масаланинг бири ҳаётни адабиётда қандай тасвирлаш масаласи. Шуни доим эсда тутиш керакки, адабиёт ҳаётнинг фотонухаси эмас. Адабиёт бадий образлар олами, “иккинчи воқелик” яъни ёзувчининг ҳаёт ҳақидаги тасаввурининг аксидир. Бу ҳаётнинг бадий тасвири. Ҳаётга ҳам ўхшаши, ҳам ўхшамаслиги керак, деган сўз. Ёзувчи ҳаётдан узилмаган ҳолда “узоклашиши” шарт. Бу узоклашиш ҳаётнинг моҳиятини очиб беришга хизмат этади. Аслини олганда, бу узоклашиш ҳаётга чуқурроқ кириб бориш демакдир” [Султон ва Раҳимжонов 1999: 19- март].¹

Дарҳақиқат “Ўткан кунлар” романида ҳам худди шундай ҳолатга дуч келамиз. Салим шарбатдорнинг ўғли Комилбек Кумуш билан никоҳи бўладиган кун Ҳомид томонидан ўлдирганлигини гумон қилган уста Фарфи ҳамкасби Умарбекдан эшитган сири ҳақида Олим ва Отабекка гапириб беради. Ўзининг айбсиз дор остига келтирганлиги ва қайинотаси томонидан бесабаб қувилгани сабабини тушунган Отабек, шундан сўнг, Ҳомид кирдикорларини очишга жазм қилади. Кумушга бир неча

¹ Қайта туғилиш арафаси. (И.Султон ва Н.Раҳимжонов суҳбати) // Ўзбекистон адабиёти ва санъати, 1999, 19- март.

марта совчи қўйиб унга етиша олмаган Ҳомид энди яна бир қабих режа тузиб, уни ўғирлаш ва кечаси шаҳардан чиқариб юбориш маслаҳатини Содиқ ва Мутал билан тузади. Ўз шахсий манфати йўлида ҳар қандай пасткаш йўлдан тоймайдиган, яъни тухмат қилиш, ҳийлаларига чув тушириш, ҳаттоки одам ўлдиришга бориб етган Ҳомид охир оқибатда Отабек томонидан фош этилади.

“Сароб” романида эса Саидий шахсиятида худбинликнинг туғилиши, унинг характеридаги иккиланишлар ва ниҳоят миллатчилар томонига ўтиб олиши ажойиб далиллар билан кўрсатилган. Ёзувчи ўз маҳоратини, бутун куч-қувватини Саидий характеридаги мана шу этапларни кўрсатишга сарф қилган. Худбинлик, ўзининг алоҳидалигига, фавкуллодалигига ишониш, ўзининг дохий, бошқаларни оми ҳисоблаш, ўз шахсига маҳлиё бўлиб, бутун оламини шунга мослаштиришга интилиш Саидийда яна бир хавfli касаллик-шуҳратпарастликни авж олдиради. Абдулла Қаҳҳор Саидийдаги бу иллат қандай куртак ёза бошлаганини ҳаётii деталларда, психологик жиҳатдан асосли лавҳаларда тасвирлайди. Худбинлик Саидийга ўқишда ҳам, дўстларига ҳам, атрофидаги ҳаётга ҳам лоқайдлик билан қараш ҳиссини туғдиради ва уни ҳаётда катта мақсаддан, олийжаноб эзгу ниятдан маҳрум қилиб қўяди. Ёзувчи роман охирида Саидийнинг ўз-ўзини ўлдиришни, яъни жисмоний ҳалокатини кўрсатади, бироқ ундан аввал роман воқеаларининг ривожии давомида унинг аллақачонлар маънавий ҳалок бўлганини чиройли тасвирлаб беради.

“Олтин зангламас” романидаги Мирсалимда ҳам Ҳомид ва Саидий каби худбинлик, кўролмаслик кучли бўлиб, у бутун ҳийла-макрини ишга солиб соддадил Содиқни лақиллатади. Жаннатнинг туғмаслиги унга қўл келади, қисқаси уни Жаннатдан совутиб, Мушарраф исмли бошқа аёлга рўпара қилади. Эгри йўллар орқали кун кўришга одатланган Мирсалим Содиқ таъқибига учрагандан кейин ҳам ана шунақа йўл ахтаради ва ниҳоятда қабих ишга қўл уради. Содиқдан дакки еган ғаламисларни атрофига тўплаб, унинг устидан иғво тарқатади, ўша йиллардаги мураккаб вазиятдан фойдаланиб қолади. Содиққа “халқ душмани” ёрлиғини ёпиштиришга, уни асоссиз қамашга мувофиқ бўлади. Содиқни қаматиб, ўрнига мактаб директори бўлиб олгач, мактабда ўз режимини ўрнатади. Шуҳрат бош қаҳрамон Содиқ тақдирига алоқадор янги конфликтлар тасвири билан бирга параллел равишда Мирсалим тақдирини ҳам ҳикоя қилиб боради. Мирсалим учун ҳам янги зиддият майдонларини белгилаб олади. Содиқнинг укаси Қодир ва унинг севиклиси, ўз қизи Азизани айириш учун,

бир-биридан жудо этишга, Қодирни орадан йўқ қилишга кўп уринади, иғво, фиску фасодлар тарқатиб Қодир бошига оғир савдолар солади, лекин у барибир ожиз қолади, муҳаббат қабиҳлик устидан ғолиб келади. Мирсалим эса ўз қилган хато гуноҳларининг қурбони бўлади.

Бу уч романдаги Ҳомид, Саидий, Мирсалим образларининг характеридаги умумийлик – худбинлик иллоти уларнинг барчаси учун хос бўлса, ҳар бир образнинг ўзига хос индивидуал нуқсонли хислатлари ҳам мужассамлашган-ки, адиблар буни шахслар тимсолида жонлантирган. Ҳомид нафақат хотинбоз, яъни аёлларга суяги йўқ кимса, балки унинг “Қамчингдан қон томса” дейишини ўзиёқ, унинг ўзига хос бағритошлик иллоти ҳам учун бегона эмас эканлигини намоён қилса, Саидий шахсида эса ичиқоралик ва таъмагирлик иллоти шу даражада барқ урганки, бир кўришдаёқ ёқтириб қолган қизнинг бошига фалокат тушишини тилаши унинг кўнглининг кирлигидан, қутқарадиган киши ягона у бўлишини исташи эса таъмагирликдан далолат. Мирсалимда эса Содикнинг ютуқларидан ҳасади келса ҳам, уни ўзини дўсти қилиб кўрсатиши – иккиюзламачилик ҳамда ўрнига эга чиқиш учун, Содикни асосиз қамалишига мувофиқ бўлиши, унда сотқинлик каби иллат ҳам борлигини яққол ифодалаб беради.

Демак, юқоридагилардан ҳам кўриниб турибдики, ёзувчиларимиз ўз романларидаги қаҳрамонларнинг худбин қиёфаларини бир неча кўринишда: кўролмаслик, ҳасад қилиш оқибатида, тухмат қилиш, сохта хатлар уюштириб дор тагига келтириш ёки қаматиш тарзда намоён этишган. Шу билан бирга бу худбин кимсаларнинг ўзлари казиган гўрга ўзлари йиқилганларини адиблар романда ишонарли бадий тасвирлаб беришга эришишган. Натижада, романларда қаҳрамонларнинг ўша дамдаги драматик ҳолати, руҳий кечинмалари ҳаққоний ва таъсирчан қилиб кўрсатилган ва адибларимиз бунда уларнинг бадий ифодасига, қалб драмаси тасвирига, психологик таҳлилига ҳам алоҳида эътибор беришган, бу эса ёзувчиларимизнинг юксак бадий маҳорати эгаси бўлганликларини кўрсатади.

АДАБИЁТЛАР

Шарафиддинов О. Абдулла Қаҳҳор. Эссе. –Т.: Ёш гвардия, 1998. –Б.63

Қайта туғилиш арафаси. (И.Султон ва Н.Раҳимжонов суҳбати)
// Ўзбекистон адабиёти ва санъати, 1999, 19- март.

ЗАМОНАВИЙ ЎЗБЕК РОМАНИ СЮЖЕТИДА ФОЛЬКЛОРНИНГ ЎРНИ

Сотиболдиева Сарвиноз Рузиевна*

*Адабиёт миф билан бошланиб,
миф билан тугайди
Хорхе Луис Борхес*

Ўзбек романчилик мактабига асос солинган Абдулла Қодирийнинг “Ўтган кунлар” (1920) романи ёзилганидан буён қарийб бир асрга яқин вақт ўтди. Бу давр мобайнида ўзбек романчилиги жуда мураккаб тараққиёт йўлини босиб ўтди, турли сифат ва савиядаги романлар дунёга келди. Уларнинг қайсидир бири яшаб қолди, қайсисидир ўқувчилар эътиборини қозона олмади. XX асрнинг сўнгги ўн йиллиги Ўзбекистон мустақилликка эришгандан сўнг барча соҳаларада бўлгани сингари бадиий адабиётда ҳам тубдан ўзгаришлар содир бўлди. Ёзувчилар олдида Собиқ совет тузуми даврида 70 йил мобайнида топталиб, камситилиб келинган миллий қадриятлар, урф-одатларни тиклаш, халқ бадиий тафаккурида қайта жонлантириш, миллий руҳдаги асарлар яратиш, ўзбек тилини мавқеини мустақамлаш каби бир қатор вазифалар кўндаланг турарди. Бу вазифани амалга ошишида фольклорнинг ўрни ва аҳамияти бекиёсдир.

Ҳар бир адабий асар ўзида маълум бир халқ миллий руҳини ўзида намоён этади. Миллий руҳ муайян миллий этномаданий анъаналар муҳитида шаклланади, халқнинг урф-одатлари, маросимлари ва оғзаки бадиий ижоди эса ана шу миллий муҳитни ташкил этувчи асосий компонентлар саналади. Замонавий ўзбек адабиётининг йирик вакиллари ҳисобланган Омон Мухтор, Асқад Мухтор, Ўткир Ҳошимов, Саид Аҳмад, Худойберди Тўхтабоев, Мурод Муҳаммад Дўст, Улуғбек Ҳамдам, Хуршид Дўстмуҳаммад каби ёзувчиларнинг ижодида миллий руҳнинг бадиий-эстетик талқини, миллий қадриятлар ва анъаналар, урф-одат ва маросимлар тасвири орқали миллий ўзлик, миллат кишисининг характери очиб бериш, ўзбек халқнинг қадимий тафаккур шакли, олам ҳақидаги тасаввурларига мурожаат этиш каби тамойиллар кузатилади. Фольклоршунос олим Жаббор Эшонқул

* ф.ф.д., Алишер Навоий номидаги ТошДўТАУ

таъкидлаганларидек, “фольклорнинг ёзма адабиётга таъсири масалалари Алишер Навоий замонида қандай долзарб аҳамиятга эга бўлса, бугун ҳам худди шундай. Алишер Навоийнинг барча асарларида биз фольклорга ижодий ёндошувни, миллийликка суяниб, умумбашарий кадриятлар улуғланганини кузатамиз. Бу анъана Навоий, Бобур замонидан сўнг Абдулла Қодирийдан то бугунги кунда ижод этаётган адибларимизгача, Чўлпондан то замонамиз шо ирларининг изланишларида ҳам у ёки бу даражада давом этапти. Фақат бизда эмас, дунё адабиётида ҳам шу ҳол кузатилмоқда. Айтиш мумкинки, сўнгги юз йилликда адабиётда фольклорга қайта юзланиш даври бошланди. Жойс, Борхес, Маркес, Кафка, Кавабата каби адиблар ижоди бунинг мисолидир. ХХI асрда дунё мифларига қайтадан мурожаат, янгича талқин қилиш даври, неомифологизм даври бошланди”[<http://kh-davron.uz/k>, 2014: 8].

Ўзбек романчилигида ҳам ХХ асрнинг 90 йилларига келиб анъанавий реалистик услубдан фарқ қилувчи нореалистик услубдаги романлар яратилиши кучайди. Буни ўзбек ёзувчиларнинг жаҳон адабиёти дурдоналаридан ижодий ўзлаштириш, таржима адабиётининг жадал тараққий этгани, миллий адабий мерос, диний манбалар ва фольклор намуналарига янгича ёндашув ва бошқа омиллар билан изоҳлаш мумкин. Ўзбек романчилигида модернизм, абсурд, экзистенциализм, постмодернизм, онг оқими сингари хилма хил оқимларга хос хусусиятлардан фойдаланиш тамойили кучайди. Романчиликда ўзига хос услубга эга бўлган адиблардан бири сифатида Омон Мухтор ижоди эътироф этилади. Адибнинг “Кўзгу олдидаги одам”, “Тушда кечган умрлар”, “Аёллар мамлақати ва салтанати”, “Олабўжи” сингари бир қатор романларида анъанавий романчиликдан фарқ қилувчи ўзига хос роман ёзиш техникаси кузатилади. Йирик танқидчи, профессор Умарали Норматов таъбири билан ифодалаганда, “...адиб миллий фольклор, диний ривоятлар ва Шарқ мумтоз адабиётига хос нореалистик усулларни асос қилиб олади-да уларни модерн усуллар билан бойитади...” [Қуронов,/<http://quronov.narod.ru/>] Албатта, битта мақола доирасида, барча романларни қамраб олиш душвор. Шу сабабли, замонавий романчиликнинг энг забардаст намояндаларидан бўлган Омон Мухторнинг “Аёллар мамлақати ва салтанати” романи мисолида фикрларимизни асослаймиз.

Роман сюжети бошдан охир латифа, мақол сингари, дoston, алёр ва эртак сингари халқ оғзаки ижодига хос жанрлардан унумли

фойдаланганлиги билан эътиборимизни тортади. Асар матнига жуда кўплаб шеърий парчалар сингдирилган бўлиб, улар воқеа қаҳрамонларининг руҳий ҳолати, ички кечинмалари, онгидаги ўй ҳаёлларни ифодалашда ўзига хос бадий функция бажаради. Шунингдек, адиб Ҳиндистон ва Ҳабашистон халқларида мавжуд урф одатлар, ирим сиримлар, масалан, чўғ устидан яланг оёқ ўтиш, танасига пичоқ ташлаш каби жанглёр ўйинлари тасвиридан ҳам унумли фойдаланади. Бир сўз билан айтганда асарда ўта кучли халқона руҳ ва жуда таъсирчан лексика кузатилади.

Романда бош қаҳрамон - Олим исмли йигитнинг нигоҳи орқали аёллар олами тадқиқ этилади. Олимнинг онгидан кечаётган ўй ҳаёлларида бир қарашда кино кадрлари сингари ярқ этиб ўтаётган узук юлуқ лавҳаларда аёлнинг турмуш тарзи, маиший ҳаётига ишора қилинади. Масалан, Тожи ака исмли шахснинг ўз кизини пичоқлаб қўйгани ҳақидаги лавҳада жамиятда киз боланинг номуси ҳақидаги мишмишлар катта аҳамият касб этиши назарда тутилади. Олимда Тожи ака билан боғлиқ воқеа катта ассоциация уйғотади. Тожи аканинг хатти-ҳаракатлари унга Отеллонинг ўз севгилиси Дездемонани қотилига айланганини, гоҳ Сталиннинг “биродарлари хотинларини қаматдиргани, минглаб хотинларни отдиргани, минглаб севишганлар ёстигини куритгани, минглаб, миллёнлаб бева-бечорани қон қақшатгани”[Омон Мухтор. <http://n.ziyouz.com/>, 91] ни ёдига туширади.

Асар матнида бир томондан “Алпомиш” халқ достонидан, халқ латиғалари, лапар ва қўшиқлар, мақоллар, мумтоз шеъриятдан, ҳадислардан намуналар берилиши, халқ орасида тарқалган гўзал кизлар қиёфасида базм қуриб ўтирадиган парилар, алвастилар ҳақидаги ривоятларнинг, “Қирқ ёлғон ҳақида эртақ”нинг келтирилиши, иккинчи томондан “Отелло” трагедияси, Ибн Батутанинг “Саёҳатнома”си сингари жаҳон адабиётидан иқтибосларнинг берилганлиги, реал ва нореал воқелик қоришиқ тарзда ифодаланиши, ёзувчининг ўзига хос услубини намоён этишда муҳим ўрин тутаяди. Буларнинг ҳар бири роман матнини шунчаки безаш учун эмас, балки ёзувчининг олам ва одам, инсон ва унинг ҳаёти, тириклик ва ўлим, умрнинг мазмуни, оила ва никоҳ сингари масалалардаги фалсафий қарашларини ифодалашда ўзига хос бадий функция бажаради. Масалан, Олим аёлларни уч тоифага ажаратади, булар: Оддий аёллар, Парилар, Алвастилар. Унинг пари ва алвастилар ҳақидаги ўй ҳаёллари ва тасаввурлари шаҳардаги аёллар ҳамда ўзи таниган аёллар ҳаёти билан параллел равишда тасвирланади. Пари ва

алвастилар образи орқали Олимнинг бугунги ривожланган жамиятда айрим аёлларда йўқолиб бораётган шарм-хаё, шаҳарларда авж олаётган ахлоқсизлик каби салбий ҳолатларга урғу берилади: “Олим кўча деворларида, дўконлар пештоқида, китоблар, киноларда гоҳо кўкраги очик, оёқларини керган хонимлар сурати, қиёфасини кўрар эди. Базмгоҳларда минг йўсин буралиб товланган шундай хонимлар, гоҳо унинг тушларига ҳам кирар эди! У қишлоқи эди, шаҳар ҳаёти ўзи шумикан? Тараққиёт шумикан?...Лекин бир нарса аён эди. Ярим яланғоч аёлларни Олим, Оддий аёллар сирасига қўшмасди. Булар Парилар ёки Алвастилар (тўғрироғи Алвастилар) бўлишса керак, деб биларди”[Ўша манба: 94] Бу лавҳадан кўринадики, ёзувчи халқ оғзаки ижодида мавжуд мифларга тамомила янгича ёндашади. Улардан ўз фикрларини илгари суриш воситаси сифатида фойдаланади.

Хулоса қилиб айтганда “Аёллар мамлақати ва салтанати” романида ривоят, афсона, латифа, мақол ва нақлларда акс этган фольклор сюжетлари ёзувчининг бадиий мақсадини амалга ошириш воситаси ва адабий манба сифатида катта аҳамият касб этган. Чунки айнан уларда халқнинг кўпийиллик тажрибаси, халқ донолиги энг мақбул шаклда намоён бўлади. Шунингдек, мақол, латифа, алёрлар бадиий асар тилини бойитишда, асардаги ҳиссий таъсирчанликни, бадиий бўёқдорликни оширишда бетакрор лексик манба бўлиб хизмат қилган. Бу эса ўз навбатида халқнинг битмас туганмас хазинаси акс этган фольклор ўзининг чексиз имкониятларга эгалиги билан бугунги кун адабиётида ҳам муҳим адабий манба бўлиб келаётганидан далолат беради.

АДАБИЁТЛАР

<http://kh-davron.uz/kutubxona/uzbek/jabbor-eshonqul-folklor-millatning-boqiy-tarixi.html>; “Ёшлик” *журнали*, 2014 йил, 8-сон].

Қуронов Д. Романнинг янги умри//<http://quronov.narod.ru/dsuh1.html>

Омон Мухтор. Аёллар мамлақати ва салтанати//
[http://n.ziyouz.com/books/uzbek_nasri/Omon%20Muxtor.%20Ayollar%20mamlakati%20va%20saltanati%20\(roman\).pdf](http://n.ziyouz.com/books/uzbek_nasri/Omon%20Muxtor.%20Ayollar%20mamlakati%20va%20saltanati%20(roman).pdf) – Б.91

Ўша манба. – Б.94

ҲОФИЗ ХОРАЗМИЙ АСАРЛАРИДА ҚЎЛЛАНГАН “ТУРК” СЎЗИНИНГ БАДИИЙ ТАЛКИНИ

Сулаймонов Муминжон Юсубжонович*

Literary analyses of the word **turk** used in Hafiz Kharezmiy's works

ABSTRACT

In this article there discussed the meanings of the word **turk** used in Uzbek poet Hafiz Kharezmiy's works

KEY WORDS: manuscript, divan, poem, elegy, couplet

Ҳофиз Хоразмий ўзбек мумтоз адабиёти тарихида Алишер Навоийга қадар ижод қилган туркиғўй шоирлар орасида сермахсуллиги билан алоҳида ажралиб туради. Афсуски, қўлёзма девони илм-фанга аҳлига фақат 1975 йилдагина маълум бўлган шоир ҳақида Ҳазрат Навоий беҳабар бўлган. Қўлёзма девондаги маълумотлардан шу нарса аниқ бўладики, Ҳофиз Хоразмий 1435 йилда ҳаёт бўлган экан. Шу йили Эроннинг Шероз шаҳрида ҳукмдорлик қилаётган темурийзода, Мирзо Улуғбекнинг кичик иниси Иброҳим Султон вафот этган. Ҳофиз Хоразмий Иброҳим Султон вафотига бағишлаб марсия ёзган.

Шоирнинг Шерозга қачон ва нима сабабдан борганлиги маълум эмас, аммо девондаги бир неча биографик характердаги байтлар бу масалага ойдинлик киритади. Аввало, бу байтлардан Ҳофиз Хоразмий ўзига устоз деб билган машҳур форс шоири Ҳофиз Шерозий даржасига етишни орзу қилганлигини англаймиз:

*Ҳофизнинг кўрунг ушбу замон **турк** тилинда,*

Гар кечди эса Форсда у Ҳофизи Шероз. [Хоразмий. 1981.1-251]

Бундан кўриниб турибдики, шоир шерозлик Ҳофиз ҳақида аниқ маълумотларга эга бўлган.

Ҳофиз Хоразмийнинг Шерозга боришининг яна бир характерли сабаби, бизнингча, Шерозда туркий элатларнинг яшаганлигидир. Қуйидаги мисралар шундан далолат беради.

*Шерозий **турк**ларга элтунг бу шеърниким,*

* Ўзбекистан, Наманган, кандидат филологических наук, доцент Наманганский государственной университет, e-mail: msulaymon62@mail.ru. Tel: +998 93 705 25 55

Сўрдум бу тавр узра Ҳофиз бикин каломе. [Хоразмий. 1981.2-232]

Шерозда яшаган турк улуси ҳақидаги фикримизга Ҳофиз Шерозийнинг куйидаги машҳур байти ва шу байт шарҳи билан боғлиқ фикрлар ҳам далил бўлади, деб айтишимиз мумкин:

Агар он турки Шерози бадаст орад доли моро,

Ба холи ҳиндуяш бахшам Самарқанду Бухороро. [Шерозий. 1958, 28-29]

Турк сўзи - турк улуси, туркий элатлар ота-боболарининг қадимий атамасини билдириш билан бирга, “шўх гўзал”, “ўйноқи севгили” деган маъноларни ҳам англатади. [Навоий асарлари луғати. 1971. 617]

Профессор, Филология фанлари доктори Нажмиддин Комиловнинг

“Бу қадимий санъат” номли рисоласида Ҳофиз Шерозийнинг мазкур байти изоҳига оид қизиқарли факт келтирилади:

“Муҳаммад Якуб Ҳаррот таржима қилган Судий шарҳида Ҳофиз Шерозийда қандай бўлса шундай изоҳланган... Масалан: “Агар он турки шерозий бадаст орад дили моро, ба холи ҳиндуяш бахшам Самарқанду Бухороро” байти мана бундай шарҳланган: “Туркон деб асл луғатда татар синфларига айтурлар ва булар золим...? шоирлар маҳбубларини аларга ташбеҳ этиб, турк дерлар. Ва баъзи шерозийлардан масмуъдурким (эшитдимки), Халаку лашкарларидан кўп киши Шерозда ватан тутуб, таваллуд ва наносул этдилар. Бас аларнинг авлодларига “Туркий шерозий” демак истиора ва ташбеҳсиз саҳеҳдур. Ҳожа айтур: агар ул турки шерозий баним кўнглим ола олса, ҳинду қаро бангина (холига – Н.К.) Самарқанд ва Бухоро икки шаҳарни бағишлаюрман”. [Комилов.1989. 190-бет]

Бундан кўриниб турибдики, Шерозда туркий элатлар Чингизхоннинг авлоди Халаку давридан бошлаб яшаб келганлар. Улар Ҳофиз Шерозий даврида ҳам, кейинроқ Ҳофиз Хоразмий Шерозда истикомат қилган пайтида ҳам яшаганлар. Улар, айниқса, темурийлар ҳукмронлиги даврида ижтимоий ҳаётда фаол иштирок этганлар. Жумладан, туркий тилда кўплаб бадий ижод намуналари ҳам яратилган. Шерозда темурий мирзолардан бири Султон Искандар замони(1414-1421)да туркигўй шоир, “Гулшан ул-асрор” ҳамда “Гул ва Наврўз” каби дostonларнинг муаллифи Ҳайдар Хоразмий яшаб, ижод қилган. Бу пайтда, шунингдек, султоннинг ўзи ҳам шеърият билан жиддий шуғулланган.

Ҳайдар Хоразмий айнан Султон Искандар ҳомийлигида ижод қилганлиги Алишер Навоийнинг “Мажолис ун-нафоис” тазкирасидан маълум: “Султон Искандар Шерозий ҳам набирадур. Салтанат тажаммулини, дерларким, салотиндин ўзи онча қилмиш бўлғай. Етти ё саккиз йиллик салтанатида гўёки уч ганж топибдур. Мавлоно Ҳайдар туркигўй, анинг модихи экандур”. [Навоий. 1997. 165-бет] Шу ўринда Навоий таққослаш учун Ҳайдар Хоразмий маснавийсидан, яъни достонидан бир байтни ва Султон Искандарнинг туюғини келтиради ҳамда Султон шеърини турконарокдур, деб баҳолайди:

Тўлин ойга нисбат этдим ёруми,

Ул хижолатдин кам ўлди ёруми.

Тори мўюнғнинг закотин мен берай,

Ё Мисрни, ё Ҳалабни, ё Руми. [Навоий. 1997. 165]

Бир неча йиллар давомида Ҳайдар Хоразмий қаламига мансуб “Гул ва Наврўз” достони Мавлоно Лутфийга нисбат бериб келинди. 1996 йилда Шайх Аҳмад Тарозийнинг адабиётшуносликка оид “Фунун ул-балоға” асари топилгач, бу масалага ҳам аниқлик киритилди. [Тарозий. 2001, 2002]

Искандар Султондан сўнг 21 йил давомида Шерозда Шоҳрух мирзонинг кичик ўғли Иброҳим Султон (1394-1435) ҳукмдорлик қилди. Иброҳим Султоннинг ҳукмдорлик даври(1414-1435)да ҳам илм-фан ва бадий ижод тараққий этган. Иброҳим Султон даврдаги адабий-маданий ҳаёт ҳақида матншунос ва манбашунос олим Жалолиддин Жўраев мақоласида кенг маълумот берилган: “Иброҳим Султон ҳомийлигида туркий ва форс адабиётининг ажойиб намуналари яратилди ва нодир нусхалари кўчирилди. Унинг ҳукмдор ва ижодкор сифатида мунтазам адабий анжуманлар ўтказиб турганлиги ҳам маълум”. Ж.Жўраевнинг мақоласи Ҳофиз Хоразмийнинг Иброҳим Султоннинг вафотига бағишлаб ёзган марсия ҳақида бўлиб, олим марсия матнини тўлиқ келтирган. [Жўраев. 2015. 10-21.]

Аммо ўзбек адабиётида Навоийгача яратилган ягона намуна ҳисобланмиш бу марсия шоирнинг 1981 йилда нашр этилган девонига киртилмаган. Туркиялик адабиётшунос олим профессор Режеп Тўпарли 1998 йил Ҳофиз Хоразмий девонини Анқара шаҳрида тўлиқ ҳолда нашр эттирган. Мазкур нашрга шоирнинг 9 та қасидаси, форсча ғазаллари, марсияси ҳам киритилган. [Harezmlı Hafiz. 1998.]

Ҳазрат Алишер Навоий “Муҳокамат ул-луғатайн” асарида туркий тилдаги шеърятнинг майдонга келиши ҳақида ёзар экан

куйидагиларни таъкидлайди: “То мулк араб ва сорт салотининдин турк хонлариға интиқол топди, Халокухон замонидин султони сохибқирон Темур Кўрагон замонидин фарзанди халафи Шоҳрух Султоннинг замонининг охириғача турк тили била шуаро пайдо бўлдилар. Ва ул ҳазратнинг авлод ва аҳфодидин ҳам хуш таъб салотини зуҳурға келди: шуаро Саккокий ва Ҳайдар Хоразмий ва Атоий ва Муқимий ва Яқиний ва Амирий ва Гадойидеклар”. [Навоий. www.ziyouz.com. 22]

Бу қимматли фактлар шуни кўрсатадики, туркий - ўзбек тилида шеърят яратилган дастлабки даврданок Шерозда ҳам бу анъана бошланган.

Шерозда Иброҳим Султон (1421-1435) каби маърифатпарвар ва илмпарвар ҳукмдорнинг бўлиши туркий тилдаги ижоднинг давом этишига ва ривожланишига сезиларли таъсир кўрсатган, шунинг учун ҳам Ҳофиз Хоразмий Шерозда ўзбек тилида ижод қилишни давом эттирган.

Ҳофиз Хоразмийнинг “Шерозий” радифли ғазали устознинг машҳур ғазалига жавоб тариқасида ёзилган, деб бемалол айтиш мумкин.

*Кўнгулни олди ол бирла ушул дилдори Шерозий,
Бу хаста жонга солди ширикори Шерозий.
Наботу қанди Мисрни хижолатда тутар доим,
Шакарханда била ул лаъли шакарбори Шерозий.
Гулу лола юзинда бордур бас доғу ҳасратлар,
Жамолин жилва қилгали гулрухсори Шерозий.
Туну кун зору афгон чакар бўлсам гариб эрмас
Чу булбул зор айлабтур мани гулзори Шерозий.
Чакарман оҳи отаибор хуришиди жамолиндин,
Чун эрур гарм ушишоқ оҳидин бозори Шерозий.
Тарқи ишқ ичра хоби гафлатдин уёнгайман,
Қачон бўлса муяссар давлати дийдори Шерозий.
Ҳамиша сояйи деворина жон бирла сизнурман,
Беҳишти Адандур чун сояйи девори Шерозий.
Кўқусда сиррини асрорман жоним бикин доим,
Бўла билгайму ман теб маҳрами асрори Шерозий.
Нечаким ишқда Бағдод таррори эрур Ҳофиз,
Вале алдар ўшул таррорни айёри Шерозий.*

[Хоразмий. 1981.2-248]

Аввало, шоир ғазали “Кўнгулни олди ол бирла ўшал дилдори Шерозий” мисраси билан бошлайдики, бу Ҳофиз Шерозийнинг машҳур ғазалининг матлаи мазмунига ҳамоҳангдир.

Ғазалнинг давомида шерозлик гўзал қизнинг портрети чизиб берилади: шоир гўзалнинг шакар лабини, лола юзини таърифлаб, унинг ички дунёси ҳақида ҳам куйлайди. Гўзал дийдори ошиқни ғафлат уйқусидан уйғотади, ошиқ учун маъшуқа сояси жаннат марвариди бўлиб туюлади.

Гўзалнинг маънавий дунёси ғазалнинг хулоса қисми мақтада аниқ баён қилинади: шоир ўзини ишқда фольклордаги машхур Бағдод таррори - ўғрисига қиёслайди, аммо ана шу ўғрини ҳам алдаб кўнглини оладиган айёр бор, яъни шоирни алдаб кўнглини ўғирлаган шерозлик гўзалдир. Бу байт ғазалнинг асл моҳиятини очувчи ёрқин хулосадир, десак муболаға бўлмас.

Ҳофиз Хоразмий ғазалларида ўнлаб ўринларда “турк”, “туркий”, “турки парирўй”, “шерозий турклар,” “турки қароқчи” (3 марта), “турки бадкеш”, “турки шўх”, “турки хитойи” (10 марта), “турки паризод”, “турки жафокеш” (11 марта), “турки чин”, “турки кофир” (9 марта), “турки кофиркеш”, “жафочи турк”, “Турк Ҳофиз”, “туркий ғазал”, “споҳий турк” каби сўз ва сўз бирикмалари, жами 87 марта ишлатилади. Бу атамалар айни вақтда икки маънода қўлланган: биринчидан, юқорида таъкидлаганимиздек, шўх гўзал маъносида, иккинчидан, кўп ҳолларда шоир аниқ туркий улусларни назарда тутган.

Турклар орасида дилбар эрурсан ширин,

Ким санга тенг тўш эмасдур қўнғурот ила қиёт.
[Хоразмий. 1981.1-73]

Куйидаги байтда эса шоир туркий халқлар одатига ишора қилиш билан маъшуқасининг туркий қиз эканлигини билдиради.

Кечди ғамза била қошини чотиб қошимдин,

Турkning одатидурким ўқу ёй бирла кечар.
[Хоразмий. 1981.1-177]

Бу ўринда туркий халқларга хос хусусиятларга: ёвқурлик, мардлик, жасурлик ва жангариликка ишора ҳам бор, чунки бир неча ўринларда қароқчи турк иборасини ишлатади:

Сўзлашгай эдим ул қаро кофир кўзи била,

Қилмаса эди турки қароқчини ҳимоят. [Хоразмий. 1981. 1-68]

Юқорида таъкидлаганимиздек, Ҳофиз Хоразмий лирикасида турк сўзи билан бирикма сифатида энг кўп қўлланганлардан бири “турки хитойи” ёки “турки чин”дир. Бу иборалар “Навоий асарлари луғати”да мажозий маънода “гўзал”ни англатиши алоҳида уқтирилган. [Навоий асарлари луғати. 1971. 617]

Раҳм қилмади маним ҳолима ул турки хито,

Сиймтак сийнасида кўнгулу чу сандон бўлмиш,
[Хоразмий. 1981. 1-375]

Шоир замондошлари орасида бирор-бир ижодкор ўзининг туркигўй эканлигидан Ҳофиз Хоразмий даражасида фахрланган эмас, десак, муболаға бўлмайди. Масалан, шундай ҳолни шоирнинг қуйидаги байтидан ҳам англаймиз:

Ҳол аҳли жамъида ҳолий санинг ишқинг билла,
Турк Ҳофиз сўзларинда бор турлу завқу ҳол. [Хоразмий. 1981. 2-34]

Ҳофиз Хоразмий ўзининг шеърлари Туркистон юртида туркийларни мот – лол қилишини орзу қилганлигини яширмайди.

Аё Ҳофиз, бу Туркистон бисотинда чу хок ўлгил,
*Тиласанг **туркийларни** айласа шаҳмот сўзларинг.*
[Хоразмий. 1981. 2-289]

Шоир фахрияларидан бирида муболаға қилиб, туркий қавмлар орасидан пайғамбар бўлиши лозим бўлса, мен бўлардим, чунки шеърларим мўъжизаот, деб ёзишга ҳам журъат этади:

Турк жинсинда паямбар бўлмоқи бўлса раво,
Бўлгай эрдим ман паямбар, шеърларим мўъжизот.
[Хоразмий. 1981. 2-289]

Хулоса қилиб айтганда, Ҳофиз Хоразмий шеърларида кўлланган турк сўзи қуйидаги маъноларни англатган:

- туркий қавмларнинг умумий номини;
- туркий аскарни;
- Шероз шаҳрида яшаётган туркийларни;
- ўзбек тили маъносини;
- маъшуқанинг кўзини;
- гўзални;
- гўзал маъшуқанинг сифатларини.

АДАБИЁТЛАР

Хоразмий, Ҳофиз. Девон. 1- китоб. –Тошкент: Ўз КПКМ нашриёти, 1981. Хоразмий, Ҳофиз. Девон. 2- китоб. –Тошкент: Ўз КПКМ нашриёти, 1981.

Шерозий, Ҳофиз. Ғазаллар. - Т.: Ўз Давлат бадиий адабиёт нашриёти.1958.

Навоий асарлари луғати. - Т.: Фан. 1973.

Нажмиддин Комилов. Бу қадимий санъат. - Т.: Ғафур Ғулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти. 1988.

Навоий, Алишер. “Мажолис ун-нафоис”// МАТ, 13-жилд. -

Тошкент: Фан. 1997.

Тарозий, Шайх Аҳмад. “Фунун ул-балоға”. “Ўзбек тили ва адабиёти” жур 2001, 2002.

Навоий, Алишер. Муҳокаматул-луғатайн. www.ziyouz.com kutubxonasi. 22-бет

Narezmi Hafiz'in divani, - Ankara: Turk Dil Kurumu, 1998.

Жўраев Ж. “Ўзбек адабиётидаги илк марсия” “Шарқ юлдузи” жур. 2015 йил 6-сон. 10-21-бетлар.

ANTHOLOGY "KANZ AL-KUTTAB" AL-THA'ĀLIBĪ AS A SOURCE ON THE ARABIC POETRY OF MAWARAUNNAKHR

Sulaymonova Hulkar Muminjonovna*

ABSTRACT

This article is about al-Tha'ālibī's anthology named “Kanz al-kuttab”. This anthology gives information that is about numerous poets who lived in Mawaraunnakhr and worked in Arabic over the X-XI centuries. Furthermore, there are many samples of Abu Bakr al-Khorazmi's poems in this anthology. In the article were analyzed some works of al-Khorazmi which are found in the anthology “Kanz al-kuttab”.

KEY WORDS: Abū Maṣṣūr al-Tha'ālibī, “Kanz al-kuttab”, anthology, katib(official correspondent), rasail, Abu Bakr al-Khorazmi.

The famous scientist, poet and writer Abu Mansur al-Tha'ālibī (961-1038) is the author of more than 100 works. They are devoted to linguistics, literature, rhetoric and other branches of philological science, as well as history and Islamic law (fiqh).

Al-Tha'ālibī is considered one of the founders of the genre of anthology (Tazkira) in Arabic literature. He is widely informed by his famous work Yatimad al-dahr fi mahasin ahl al-asr (The rare pearl of the best people of his time), which provides valuable information about a large number of poets, both in the Arab world and beyond, and samples from their works are given.

The scientific study of the anthology was first conducted by the Uzbek scientist Ismatulla Abdullaev, who published in the 1960s a

* Senior Researcher Tashkent State Institute of Oriental Studies, Tashkent, Uzbekistan
E-mail: sulaymonova-17@mail.ru

source with his translation and commentary. Then he carried out a logical continuation of the Yatimat ad-dahr - Tatimmat al-yatimat (Supplement of Yatimat).

In the 90s of the last century Akram Khabibullayev successfully defended his thesis on the following work of al-Tha'ālibī "Anthology" *Al-i'jaz wah-ijaz* "al-Tha'ālibī as a literary monument" (Study, translation, historical and philological commentary) Anthology represents "favorites from inimitable and concise verses" belonging to famous poets, scientists, secretaries, etc. A. Khabibullayev composed a critical text of the monument on the basis of manuscripts stored in Istanbul, St. Petersburg and Tashkent, and translated into Russian.

In addition, in the manuscript fund of the Institute of Oriental Studies named after Abu Raikhan Beruni contains a number of unexamined manuscripts of al-Tha'ālibī not inferior in importance to the aforementioned works of the scientist. They are of interest for studying the literature not only of the Arab East, but also for the study of the Arabic-language literature of Mawaraunnakhr, Khorasan and other regions. Among these works, one should first of all mention the anthologies "Kanz al-kuttab" ("Treasury of Secretaries") inv. number 1848 / II, "Kitab al-muhadarat wa-t-tamsil" ("Book of lectures with examples" - Inv. number 1848 / III), as well as "Ajnas at-tajnis" (Types of tajnis) inv. number 2956.

The anthology "Kanz al-kuttab" - "Treasury of Secretaries" contains excerpts from works of 250 poets, from the pre-Islamic era up to contemporaries of al-Tha'ālibī, as well as proverbs and sayings and aphorisms from the statements of famous personalities. An anthology, as the name suggests, was written specifically for secretaries for the convenience of using poetic material in messages written on different occasions, as well as to enhance their qualification skills. Messages could be both official in nature (sultaniyat), and the nature of friendly letters (ikhvaniyat).

It is known that under the Arab Caliphate from the very beginning of its formation the system of chancelleries was widely spread, from which the secretaries conducted extensive correspondence both of a diplomatic nature and within the state. The secretaries occupied a privileged position in society, but great demands were made on them. They had to have extensive knowledge in the field of language, history, literature, geography, oratory, etc.

Later, the pistolary genre (tarassul), official and unofficial, was developed to such an extent that it became necessary to create certain manuals for the needs of the offices. As Filtshtinsky points out, the first

work of this kind was the "Letter to the Secretaries of the Secretary" of the katib Abdulhamid (VIII century), which contained the moral and ethical as well as professional instructions of the author, as well as information on many branches of science [Filshtinsky I.M. 1977: 249-250]. The anthologies of al-Tha'ālibī were also of great value for clerks - secretaries who played a big role in the state's administrative apparatus, but as time showed, they aroused great interest in a wide range of people who were formed, for whom a craving for new knowledge was characteristic.

In this respect, the anthologies of al-Tha'ālibī became harbingers of the first Muslim encyclopedias, created in the XIV century by such authors as al-Nuveiri, Ibn Omar al-Qalqashandi.

The anthology of al-Tha'ālibī "Kanz al-kuttab", located in the handwriting fund of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the UZ, was rewritten in 1727 to unknown copyists. In the preface of the manuscript, written by al-Tha'ālibī himself, the classification of poets according to the periods of their creativity is cited:

1. الجاهليون Al-Jahiliyyuna - pre-Islamic poets: al-Mukhalhil, Antara, Imrulkais, etc. (Total 30 names).

2. المخضرمون Al-muhdramamuna - poets of the end of the pre-Islamic era and the beginning of the Islamic era: Labid ibn Rabia, Hasan ibn Sabit, Abu Zuaib and others (10 names in total).

3. المتقدمون من الاسلام Al-mutakaddimuna min al-Islam - meaning prominent poets of the Umayyad period, such as al-Farazdak, Jarir, al-Ahtal and others (a total of 25 poets).

4. المحدثون Al-Muhaddisuna are the poets of the renewal: Bashar ibn Burd, Abu-l-Atahiya, Abu Nuwas and others (A total of 84 poets).

5. الوزراء و الكتاب Al-wuzara wa-l-kuttab - poets from the viziers and secretaries: Ahmad ibn Yusuf, Ibrohim ibn al-Abbas, Abu Bakr al-Numayri and others (altogether 22 poets).

6. المولدون Al-Muvalladuna - poets of the period of "return to tradition": Ibn al-Mu'taz, Ibn al-Rumiy, as-Somiy and others (altogether 26 poets)

7. العصريون Al-Asriyyuna - modern poets: al-Mutanabbi, Abu Firas, Abu Bakr Khorazmiy and others (total of 62 poets) [Abū Maṣṣūr al-Tha'ālibī : 27^a].

In the anthology "Kanz al-kuttab" al-Tha'ālibī does not give information about the biography of poets, according to the numerous samples from their works, thematically divided into 15 chapters for ease of use:

1. About eloquence in poetry, the beauty of style and writing. - في الخط و الكتابة و البلاغة نظما.

2. Poems on the occasion of congratulations, presenting gifts and everything related to these ceremonies. - في التهاني و التهادي و ما يجري مجراها.

3. Concerning the expression of condolences in connection with the death, the writing of the elegy on the occasion of death, etc. - في التعازي و المرثي و ما يتصل بها.

4. On the dignity of morals, praise and praise. - في مكارم الاخلاق و المديح و نحوهما.

5. On the request of assistance, intercession, forgiveness and manifestation of compassion. - في الاستمحة و الشفاعة و الهز و الاستعانة.

6. On gratitude, laudable deeds, etc. - في الشكر و التناء و ما يقاربهما.

7. About kindness, spiritual generosity, empathy. - في الاستعطاف و المعاتبات و الاعتذارات.

8. On criticism, reproaches, remembrance of evil caused. - في الهجاء و الذم و ذكر المقايح.

9. About a complaint about time and your situation. - في شكوي الزمان و الحال.

10. About proverbs, wise sayings and cultivation. - في الامثال و الحكم و الآداب.

11. About friendly messages, friendly sympathies, longing for a friend. - في الاخوانيات و الاشواق.

12. Official (Sultan) messages and everything related to them. - في السلطانيات و ما يليق بها.

13. About troubles, arrest, release. - في النكبة و الحبس و الاطلاق.

14. About visits, visits, etc. - في العيادة ما ينضاف اليها.

15. About prayers and everything related to them [Abū Maṣṣūr al-Tha'ālibī: 27^{a,b}]. - في الادعية و ما يقترن بها.

As the analysis of the thematic content shows, they cover many aspects of life and, undoubtedly, could provide practical assistance to the secretaries, in attracting the necessary material on the occasion.

In the poetic fragments are represented almost all genres of traditional poetry, such as vāsf, fahr, hīja, hikma. Also given are samples of poetry specially designed for Sultan's letters, proverbs and aphorisms.

During the study of the anthology "Kanz al-kuttab", we paid special attention to the Arabic-speaking poets from Khorasan and Mawaraunnakhr, including the native of the ancient center of Khorezm culture - Abu Bakr al-Khorazmi (935-993). He is a contemporary of al-Tha'ālibī, received his primary education in his homeland, then

continued education in Syria (Shame), Iraq, Iran. In the scientific circles of these countries he communicated with prominent people as an educated person of his time.

Prof. I. Abdullaev, referring to the information of the prominent Syrian writer and historian Kurd Ali Muhammad (1876-1953) in his book "Kunuz al-ajdad" ("Treasures of ancestors"), distinguishes that in Nishapur, al-Tha'ālibī met with Abu Bakr al-Khorezmi, studied with him and took part in his literary competition with Badiuzzaman al-Hamadani. Between them there was a tandem: the "teacher-student" who played an important role in the formation of the personality of the Arab scientist.

As his "Yatimat ad-dahr" anthology, al-Tha'ālibī calls his teacher "the Wisest of his age, the sea in and adab", the banner of poetry and prose, "the tyrant of kindness and understanding," and in the anthology "Kanz al-kuttab" gives enough his poems in various genres. In the genre of madh, for example, he starts with bayt:

*You ascended in your palace of nobility so
High as your high genus and your lineage.* [Abū Manṣūr al-Tha'ālibī: 35^a]

In the genre of "hikma", al-Tha'ālibī quotes the following saying by Abu Bakr al-Khwarizmi:

The baseness of a man, like the meanness of grass - there is no fruit for it, and it does not fit in for firewood. [Abū Manṣūr al-Tha'ālibī: 70^a]

In the same chapter, Abu Bakr al-Khwarizmi complains about fate:

*How hard the fate of the one she covered with sadness
He told me about this the experience of my life
He does not believe the gifts brought by her, and does not thank fate for the good, behind which lays the evil.*

If fate fits in you, it will collapse like a torrent, sweeping away everything in its path. [Abū Manṣūr al-Tha'ālibī: 73^b]

These verses, written in the genre "shikva" ("complaint") show that their author has experienced many vicissitudes on his way of life. This conclusion can also be drawn from his other poems placed in various anthologies.

Thus, the anthology "Kanz al-kuttab" contains a rich poetic material from the works of both well-known poets and poets, whose names have not yet been encountered in the history of Arabic poetry. The researcher of the anthology faces the task of determining the origin of these poets, the peculiarities of their poetry and other factors that enabled the inclusion of al-Tha'ālibī in his anthology. This will help

create a broader panorama of the poetic creativity of that era, as well as through the proverbs and sayings quoted in the anthology, broadens our understanding of oral folk art. The study of the anthology also reveals the features of the epistolary genre of "tarassul" and the genre "adaba", prose genres, in which poetic passages were often included, often selected from such anthologies as "Kanz al-kuttab".

LITERATURE

Abū Maṣṣūr al-Thaʿālibī . "كنز الكتاب" ("Treasury of Secretaries") 1848 inv. (II)

Filshinsky I.M. Arab literature in the Middle Ages. Pub."Science". M.1977.

ПСИХОЛОГИЗМ ПОВЕСТИ САКЕНА ЖУНУСОВА «ТРОПА»

Тахан Серик Шешенбайұлы*

ABSTRACT

The article shows that Zhunusov's novels and stories are inherent in psychology as a quality of the narrative style. The best of them, translated into Russian (the novel "House in the Steppe" - 1965, the story "Trail" - 1987).

KEY WORDS: Saken Zhunusov, novel, psychology, style, Trail

Имя Сакена Жунусова не одно десятилетие стоит в первом ряду современных казахских писателей, художественно убедительно раскрывающих в своих произведениях сложное соотношение национальной психологии с социальными и историческими процессами. Романам и повестям Жунусова присущ психологизм как качество стиля повествования. Лучшие из них, переведённые русский язык (роман «Дом в степи» - 1965; повесть «Тропа» - 1987), и сегодня пользуются спросом у широких кругов читателей, которых привлекает глубина авторского проникновения во внутренний мир своих героев.

* доктор филологических наук, профессор Евразийского национального университета имени Л.Н.Гумилева (Астана, Казахстан) Takhan Serik@mail.ru

Стилевой доминантой является психологизм в повести Жунусова «Тропа» [Жунусов, 1990], которая выделяется особенно тонкой и изощренной инструментовкой чувственной сферы персонажей. Психологическая мотивация сюжетных линий является заметной черной индивидуальности писателя. Автор повести не приемлет идеи социально-классовой предопределенности поведения и поступков героев, исключая личный выбор в потоке истории. Герои не идут на поводу революционных событий, а эти жестокие события вырываются из поля притяжения человечности, которой в большей или меньшей степени привержены все главные персонажи повести «Тропа». За судьбами героев повести стоит трагедия тысяч людей, насильно отчужденных от Родины, читатель глубоко проникается их скорбными чувствами потери достойного будущего, но авторское повествование не оставляет тягостного ощущения безвыходности описываемого народного исхода. В повести преобладает мысль о том, что исторические испытания только подтверждают уверенность в неисчерпаемости реконструктивного потенциала гуманизма в казахском национальном космосе.

Ненавязчивое авторское сопереживание героям, остающимся людьми в ситуациях выбора между жестокостью и милосердием, порождает глубокий лиризм, предопределяющий безошибочную тактичность в выборе приемов раскрытия внутреннего мира, души страдающего человека. Безучастность к разворачивающейся перед нашим взором губительной буре национально определенных человеческих страстей равносильна манкуртизму, но смакование напряжения внутренней борьбы также чревато впадением и рафинированный эстетизм, могущий поставить под сомнение подлинность переживания.

Психологизм Жунусова проявляется в импрессионистической манере письма, когда он как будто набрасывает мазки, облекая в лаконично очерченные образы мимолетные, ситуативно подмеченные чувства, словно указывая на них, но не распространяясь об их содержании. Внутренний мир героев раскрывается автором через разного рода уподобления и внутренние диалоги. Заметна художественная функция психологических портретов. В ряду приемов психологического анализа в повести Жунусова часто на первый план выходит форма художественной репрезентации внутреннего мира изображаемой личности посредством соотнесения его

картинами природы.

Природа признается в повести «Тропа» некой постоянной величиной, существенно влияющей на формирование национального типа мышления; она определяет способ хозяйствования, масштабы и содержание творческого дерзания, календарь бытования, то есть все, что скрепляет этническое единство людей определенного ареала. В силу этого же природа наделяется неограниченными возможностями влиять на судьбы людей, проявлять нравственно-этическую оценку действий персонажей, предвосхищать их будущее.

В повести Атымтай мечтает о светлом будущем еще не родившегося сына, которое неразрывно связывается им с его сегодняшней жестокой деятельностью по конфискации скота у баев, что в сущности было насилием над всеми без исключения казахами, так как катастрофически подрывало социальные основы их существования и было чревато голодом: «Чело-век. Чело-век. Чело-век! - кричал ликующий Атымтай. и задремавшие было горы словно очнулись от этого крика, вздрогнули и ответили эхом, которое докатилось до самых отдаленных вершин, где, как догорающие угли в костре, краснели последние лучи заходящего солнца. Соскользнув со снежных вершин, лучи заката окрасили в багровый цвет нижние края белоснежных облаков. Быстро стемнело, и вместе с темнотой на землю опустилась гнетущая тишина. С заснеженных вершин, из бездонных пропастей и ущелий, от вековых елей, растущих по нижним склонам гор, от горных ручьев, рек, повеяло ледяной прохладой. Вдруг стало не только темно и тихо, но пусто и неуютно. Померкла вся красота предгорной долины и самих гор, будто кто-то взял и одним махом накрыл все вокруг черным покрывалом. Следующая волна холода пришла от вечных снегов и ледников, теперь же скрывшихся от человеческого глаза» [Жунусов, 1990:89].

Природа сопротивляется тому, что извечному таинству зарождения жизни придается конкретный смысл, который к тому же отрицает существующие духовно-нравственные ценности народа (гора вздрогнула). Эпитеты «гнетущая тишина», «ледяная прохлада» подчеркивают мысль о невозможности полноценного человеческого существования в условиях всеобщего озлобления, вызванного бесконечной классово-идеологической борьбой во имя иллюзорной идеи коммунистического равенства.

Человеку из плоти и крови «пусто и неуютно» в мире

всеобщего отчуждения. Бытовая метафора «черным покрывалом» отказывает в какой-либо перспективе близкого возвращения человечности в отношениях между людьми.

Часто повторяющиеся в ткани повествования детали в характеристике эпохи, которые даются опосредствованно через отношение гор - символа вечности, это: снега и ледники вершин, опасные извилистые троны и метели на них, здесь тоже находят свое место, чтобы подчеркнуть драматизм человека, оказавшегося в фатальных социально-исторических обстоятельствах.

Драматизмом овеяно все, что относится к героине повести Балзие. Это ее материнское сердце отзывается на приговор природы ликующему Атымтаю.

Таким образом, высвечиваются такие слагаемые ее характера, как органическая проникновенность космологическими знаками окружающего мира, способность тонко угадывать за внешне неприметными словами и поступками людей, в данном случае любимого мужчины, глубинные стимулы деятельности и ее возможные последствия.

Чрезвычайно насыщенную функцию образности несут портреты в статике и динамике. Детали портретов высвечивают следы прошлого в облике персонажей, передают важную информацию из самых глубин переживаний персонажей.

Вспомним ситуацию, когда Балтия признается отцу, что намерена остаться с возлюбленным Атымтаем на родине, тогда как аул Салимгерей тайно готовится к откочевке за кордон. «Голова у него беспомощно свесилась, он сжал жилистыми пальцами больших, как лопаты, рук виски и стал мять и растирать их. Не поднимая глаз на дочь, Салимгерей, только что говоривший четко и ясно, теперь едва выдавливал слова, будто что-то застряло у него в горле, с трудом переводил дыхание» [Жунусов, 1990: 90-91]. Частное проявление позы (положение головы) указывает на способность к глубокому потрясению, которое Салимгерей испытывает, потому что он разлучается не только с любимой дочерью, но и теряет навсегда Атымтая, воспитанного им и почитаемого родным, который, являясь сотрудником ОГПУ, преследует его как бая. Жесты (сжал...виски, мямл к растирал их), детали описания затрудненной речи довершают картину страданий. Здесь вырисовывается не плакатно-статичный образ бездушного бая, а добрый человек, сокрушенный развалом семьи. Проявленные героем нравственно-

этические качества обусловлены моралью не паразита, а трудового человека, на что указывают метафорические детали (жилистые пальцы, большие, как лопаты, руки).

Ситуативные портреты существенно проясняют истинную природу чувств, так как позволяют за мимикой и другим и произвольными внешними проявлениями эмоций заглянуть в подавляемые пласты подсознания. Работа подсознания определяет уровень соотнесенности слов и поступков, иерархия этих уровней формирует истинные качества личности. Наглядно демонстрирую это положение портретная зарисовка Балзии.

Героиня, предчувствуя роковой исход встречи, поведшей за кордон свой аул Салимгерей и вознамерившегося пресечь эту попытку чекиста Атымтая, требует от жениха отказаться от своего замысла: «Лицо Балзии, обычно такое милое, излучавшее ласку и доброту, особенно когда она улыбалась, теперь было неузнаваемо: глаза расширились, в них, влажных не то от слез, не то от ярости, дрожали блики от лампы. Ее колотило и трясло, как в ознобе» [Жунусов, 1990:108].

Балзия любит Атымтая, но она все больше убеждается в том, что он зачерствел душой под дурманящим воздействием красивых, но безжизненных идей и лозунгов, поэтому готов переступить через ее любовь к нему и добро, с которым относился к нему приемный отец Салимгерей. Ее отчаянный протест против возможного кровопролития на самом деле становится моментом истины, заключающейся в том, что она предельно ясно демонстрирует волю наказать святотатство любой ценой. Она готова отказаться не только от личного счастья, но даже рисковать своей жизнью. Балзия живет чувствами, что вполне естественно для женщины. И потому особенно художественно значимо, как в динамических психологических портретах, через фрагментарно-детальное описание ее особенностей восприятия реалий окружающего мира, в ее облике исподволь выделяются целостность мировидения и последовательность в реализации определенных нравственно-этических критериев.

В повести конец жизненного пути героини Балзии, самобытной и сильной личности, органически соотносится с фактом конечности как условия непрерывности существования всего живого в природе. Балзия доказывает еще раз неисчерпаемость ресурсов человечности в ней, когда решает выброситься с обрыва, чтобы не быть обузой внуку в непредвиденно затянувшемся походе через горы на родину.

Она отдает отчет во всем трагизме ситуации, когда только ее смерть может разбудить унаследованную внуком от нее и от деда волю к жизни: «На четвереньках, тыкаясь носом о землю, поползла она к тому месту, где обрывалась тропа. Схватившись руками за край обрыва, она свесила голову в пропасть. Издали могло показаться, что это лежит старая грязная чайка (хоть и белоснежная от природы), лежит, обессилев, на краю скалы и смотрит вниз на бушующее море, прислушивается к шуму прибоя. О, если бы силу крыльям, о, если бы взлететь еще в последний раз, но крылья слабы, перепачканы грязью. Только ветер ерошит омертвевшие крылья» [Жунусов, 1990:207].

Уподобление благородной птице, наряду с символикой возрастного определения и цветового контраста (природная белизна - благородство как доминанту природы, а грязь перьев - что полипы жизни, извратившие чистые помыслы и надежды), позволяют не только смотреть на окружающую враждебную стихию и внимать ей, но и мечтать о возможном преодолении ее во взлете.

Это апофеоз утверждения концепции героической характера не в общественно-историческом, а в общечеловеческом значении, в том значении, что личность нашла в себе силы не разложиться в обстоятельствах, когда элементарно человеческое жестоко наказывалось.

Окончательные итоги духовно-нравственных исканий Балзии и Атымтая были подведены в состоянии предельной иррациональной чувственности, во внутреннем диалоге во сне героини, в полной мере несущей нагрузку этических оценок. Героиня решила после долгих лет вернуться с внуком на землю отцов из Китая, чтобы дать возможность последнему почувствовать себя причастным к судьбе и свершениям казахской нации: «Ну что, лежишь? Умираешь в безлюдье, где и собаки не лают. - Да, умираю...Думала, ты пришел проститься со мной перед смертью, а ты опять пришел меня осуждать! - Я не только осуждать пришел, но и разобраться и предъявить тебе обвинение. - Что толку теперь разбираться! Кому от этого жарко или холодно! -Тем не менее я пришел расследовать твой тогдашний поход... Ты... Ты - человек или ангел смерти Азраил, явившийся в человеческом обличье? Или один из злых духов, пришедших допрашивать меня перед Страшным судом? Где я... На этом свете или уже на том? Жива я или мертвая? - Пока жива. А я не Азраил и не злой дух. Я отец Заманая!» [Жунусов, 1990:181].

Балзия воспринимает постигшее ее на склоне лет одиночество и опустошение от страданий и бед, обрушившихся на ее семью, как наказание за то, что своевольно осиротила сына, лишила его отцовской ласки. Но душевные муки усиливаются тем, что она давно уже не уверена в правоте своего поступка, когда волевым усилием подавила в себе глубокое чувство любви к Атымтаю во имя общественного долга, и увела аул отца за кордон от угрозы разорения и обнищания.

У нее есть все основания требовать от Атымтая взять свою долю вины за гибель Заманая на чужбине, но она этого не делает. И потому именно, что глубже понимает причины ожесточения таких, как Атымтай. Они лежат вне горизонта их видения и объясняются тем, что утверждение идеи справедливости и равенства без учета человеческой природы обречено на провал. А в человеческой природе неискоренимы такие качества, как стремление к самоуважению, забота о продлении рода, тяготение к свободе мыслей и чувств. Эти качества трансформировались и общечеловеческой морали в незыблемые ценностные ориентиры, а в захватывающем социально-политическом эксперименте двадцатого века - социалистической революции - ее идейные руководители не позаботились о нравственной санкции коренной ломки общественных отношений, сложившиеся представления о человечности и сама жизнь потеряли цену.

Атымтай верит идее и ревностно выполняет ее предначертания, и этого оказывается достаточно, чтобы его представления о добре и зле незаметно для него исказились, породив иллюзию непогрешимости в насильственных действиях.

Даже явная несправедливость новой власти по отношению к нему оправдывается Атымтаем неизбежными ошибками при общей целесообразности устоявшихся порядков, и в этом тоже проявление деформации личности в бесчеловечных обстоятельствах. История не в меньшей степени ответственна перед Атымтаем, чем он - конкретный выразитель абстрагированной от столбового пути эволюции человечества воли трудящихся - ответствен перед своим народом.

Атымтай даже в этой роковой для любимой женщины ситуации, когда она борется с опасным недугом и ищет прощения себе и прощает всем, хочет «расследовать» что-то, и от этого на Балзию веет дыханием смерти. Символично то, что Атымтай хочет принудить людей жить по надуманным законам, а это обернулось горем не только для них, но и прежде всего для

близких ему людей, Балзии и сына.

При всем трагизме переживаний героев повести «Тропа», прежде всего чувствований Балзии, в мире их рефлексий нет и намек на экзотичность, стилевая манера раскрытия характеров предопределена авторской установкой на психологизм меры, в котором «образы чувств» гармонично соподчинены общей эстетической установке на раскрытие глубинных закономерности сохранения человеческого в человеке через утверждение идеи неистребимости национального духа.

Повесть Сакена Жунусова «Тропа» принадлежит к числу выдающихся явлений современной казахской психологической прозы.

ЛИТЕРАТУРА

Жунусов С., Распутин В. Тропа. Пожар: повести.- Алма-Ата: Жалын, 1990. – (В кругу друзей). 220 с.

ХАЛҚ ОҒЗАКИ ИЖОДИНИНГ ОЛТИН ДАВРИ

Тажибаева Озода Тахировна*

ABSTRACT:

This article deals with the position of the Uzbek prose in the end of XIX – the beginning of XX centuries, genre features, factors affected its development are considered. The information on the change process from the classical period to the new, national period of the renaissance in the Uzbek literature is given.

KEY WORDS: prose, poetry, period, novelet, the reader.

Ҳар бир даврнинг қиёфасини намоён этадиган асарлар борки, улар даврга хос бўлган хусусиятлар, омиллар орқали юзага чиқади. Ўзига хос ва бой анъанага эга бўлган ўзбек насри XVIII-XIX асрларда кенг ривож топди, жанрий мавзу кўлами кенгайди, ранг-баранглик касб этди. Адабий муҳитларни вужудга келтирган хонликларнинг илм-маърифат, санъат, адабиётга бўлган эътиборлари натижасида кўплаб ижодкорлар етишиб чиқди,

* Алишер Навоий номидаги Тошкент давлат ўзбек тили ва адабиёти университети ўқитувчиси, ozoda2677@mail.ru

фаолият кўрсатди. Ўзбек ёзма адабиёти ва халқ оғзаки ижодида сермазмун, турфа хил асарлар яратилди, бой мерос тўпланди. Шунга кўра XIX асрнинг охири XX аср бошлари адабиёти ҳам ўтган асрларда тўлиқ шаклланиб, ўзининг қиёфасига эга бўлган адабиёт замирида ўсди, деярли унинг анъаналарини давом эттирди. Яратилган ижод маҳсуллари албатта, биргина бу даврда дунёга келмади, унинг илдизлари, манбалари ўтган асрларга, устоз ижодкорлар анъанаси, тажрибасига бориб тақалади.

Мазкур давр бадиий жараёнининг асосий хусусиятларидан бири халқ оғзаки ижодининг равақ топишидир. Халқ оғзаки ижодининг олтин даври, деб эътироф этилувчи бу даврда халқ оғзаки ижодининг барча жанрларида баракали ижод этилди. Қадим Шарқ халқларининг донишмандлигини намойиш этувчи ҳикоятлар, тарихий, афсонавий ривоятлар, нақллар, эртақлар, Насриддин афанди ҳақидаги латифаларнинг кўплаб вариантлари яратилди, кенг тарқалди. Яратилган халқ оғзаки намуналари сирасида халқ қиссалари катта ўринни эгаллайди. XVIII -XIX асрлар давомида қадимдан халқ оғзаки ижодида мавжуд бўлиб келган сюжетлар асосида “Гўрўғли” циклидаги эпик қиссалар, “Тоҳир ва Зухра”, “Ошиқ Ғариб ва Шохсанам”, “Юсуф ва Зулайҳо”, “Вомиқ ва Узро”, “Маликаи Дилором”, “Қиссаи подшоҳи Жамшид” каби кўплаб қиссаларнинг турли вариантлари ижод этилди. Форс-тожик тилидан ҳам шу номли қиссалар таржима қилиниб, китобат қилинди. Қиссалар халқ орасида кенг тарқалиб, халқ томонидан ҳам ижодкорлар томонидан ҳам ишланди. “Халқ ижоди намуналарининг ёзма адабиёт вакиллари томонидан қайта ишланиши натижасида оғзаки адабиёт билан ёзма адабиётни бир-бирига боғловчи “халқ китоблари” деб аталган бадиий асарлар” вужудга келди. Барча халқларда “халқ китоблари” номини олган асарлар кенг тарқалди. Сермаҳсул қисса ижодкорлари Собир Сайқалий, Нурмуҳаммад Андалиб, Холис Тошкандий асарлари хаттотлар томонидан қайта-қайта кўчирилиб, қиссаларнинг кўпайишига баракали таъсир кўрсатди.

Ушбу наср ва назм аралаш ижод этилган насрий қиссаларнинг мавзу доираси ҳам даврга қараб ўзгариб борган. Агар XVIII асрларда кўпроқ диний мазмундаги “Қиссаи Иброҳим Адҳам”, “Қиссаи ҳазрати имом Ҳасан ва Ҳусайн”, “Қиссаи Зарқум” каби қиссалар яратилгани ва таржима қилинган бўлса, XIX асрнинг иккинчи ярмидан эътиборан халқнинг қизиқиши ўсиб борган ва шунга кўра қиссалар мавзу доираси ҳам кенгайиб борган. Мазкур даврда ўтган асрларда ишланган Муҳаммад пайгамбар ҳақидаги,

Ҳасан ва Ҳусайнларнинг вафоти, Амир Ҳамза, халифалар Усмон, Али ҳақидаги қатор диний қиссалар қайта ишланиб, кўчирилиши билан биргаликда соф ўзбек халқининг миллий удумлари, анъаналари, яшаш тарзи, тарихини кўрсатувчи “Қиссаи Санувбар”, “Қиссаи Бўзўғлон”, “Маликаи Дилором”, “Ҳамро ва Хурлиқо”, “Шоҳсанам ва Ғариб” сингари қиссалар ҳам кенг тарқалган. Бу ҳолат халқ ўртасида севги-муҳаббат, саргузашт-қаҳрамонлик мавзусидаги асарларга қизиқиш кучли бўлганини, одамларнинг қизиқиш доиралари кенгайиб бораётгани, ижтимоий ҳаётда фаоллашиш зарурати, қисса қаҳрамонлари каби ўз бахти учун курашиш, ўз тақдирини ўзи белгилаш каби қатор инсоний ҳис-туйғулардан ҳам келиб чиқиб мутолаа доиралари кенгайиб борарди. Халқ китобларининг қизиқарли воқеа-ҳодисаларга бой бўлиши, муаммоларнинг сеҳрли ечим топиши, жанговар қиссалардаги қаҳрамонларнинг кўз-кўриб қулоқ эшитмаган куч-қувватлари, жасорати, ишқий асарлардаги ошиқларнинг бошидан кечирадиган саргузаштлари кишиларнинг диққатини ўзига тортарди. Телевидение, радио, оммавий ахборот воситалари, кўнгилочар маданият масканлари йўқ бўлган бир шароитда маданий хордиқ олишнинг бирдан бир усули сифатида ҳам, ҳаёт муаммоларидан оз муддат бўлса-да чалғиш, асар қаҳрамонлари билан ҳаёлот оламида яшаш, мўжизаларга ишониш туйғуси уларни халқ китобларига бўлган муҳаббатини оширарди. Бошқа халқларда ҳам мазкур даврда халқ китоблари номини олган асарлар машҳур бўлган.

XIX аср охири XX аср бошларига келиб мазкур асарларнинг ҳаммаси қайта-қайта кўчирилди, тошбосма матбааларда нашр этилди. Гарчи уларнинг илдизлари узоқ асрларга бориб тақалса-да, XIX асрга хос тил хусусиятлари уни ўша даврга мослаштирди. Мазкур даврда асарлар тили бирмунча соддалашиб, кенг халқ оммаси учун тушунарли шакл ва мазмун касб этиб борди. Аксарият асарларнинг тили шу даврга қадар яратилган асарларга хос мураккаблик, жимжимадорлик хусусиятларидан қутулиб борди.

Мазкур қиссалар билан биргаликда “Қиссаи Фарҳод ва Ширин”, “Қиссаи Лайли ва Мажнун”, “Искандарнома” номли қиссалар ҳам ижод этилди. Ижодкорлар анъанавий сюжетларга эркин ёндашиб “Ҳамса” дostonлари доирасида мустақил насрий қиссалар ижод қилдилар, натижада халқ оғзаки ижодида уларнинг кўплаб вариантлари кенг тарқалди. Ушбу қиссалар ўзбек насрини жанрлар жиҳатидан ҳам, воқеабанд асарлар доирасининг кенгайиб

бориши, бадий унсурлар, тил хусусиятларининг ривож топишига ҳам таъсир кўрсатди.

“Хамса” дostonлари сюжетида асарларнинг кўпайишига дostonларнинг тасвир қилиниш услуби ва методи ҳам қулайлик яратган. Бутун туркий адабиётга илҳом берган Навоий “ўз эстетик идеалидан келиб чиқиб, асарларида ажойиб кишилар образларини, хаёлий воқеа ва ҳодисаларни, инсониятни келажакка ундовчи улуг ғояларни илгари сурди ва куйлади. Демак, халқ мақсад-муддаоларини Навоийнинг юксак бадий маҳорати натижасида эъзозланиб, халқнинг эътирофига сазовор бўлган сиймолар орқали ифодаланиш маъқул кўрарди. Уларни яратган ижодкорлар, кўчирган хаттотлар, нашр қилдирган ноширлар ҳам турли мақсадларни кўзлаган ҳолда иш юритганлар. “Хамса”даги сюжетлардан фойдаланиб халқ китоби шаклидаги насрий қиссалар яратишда ҳам ушбу қулайлик асқотган. Ўз навбатида мазкур қиссалар Навоий асарларининг айнан насрий баёнларига замин яратиб, қиссага эмас, “Хамса”нинг насрий варианты яратилишига эҳтиёжни юзага келтираётган эди.

“Хамса” дostonларининг қисса шаклида тарқалишига маълум даражада қиссахонлик кечаларининг ҳам таъсири бор. Адабиётшунослар насрий баёнларнинг юзага келишига сабаб бўлган омилларни турли нуқтаи назардан талқин қилишади. Ва худди ўша шароит насрий баёнларнинг юзага келишига таъсир кўрсатган омиллардан бири бўлди, деб хулоса чиқаради.

Ёзма адабий асарлар тилига нисбатан халқ оғзаки ижоди намуналарининг тили содда бўлган. Халқ китоблари тизимида яратилган қиссалар, дostonлар энг янги ўзбек адабий тилига яқин, улар сирасида форс-тожик тилидан таржима қилинган “Қиссаи Жамшид” каби таржима асарлар, “Хамса” дostonларига тақлид таъсирида дунёга келган табдилларда, диний асарларда бироз мураккаблик сезилади, форс-тожик изофалар нисбатан кўп қўлланган. Чунки уларнинг асосий қисми яратилган даври янги ўзбек адабий тилининг ривожланиш даврига тўғри келади ва шунинг учун ҳам уларда мураккаблик билан бирга соддаликка интилиш ҳам кўзга ташланади.

Умуман олганда, XIX аср охири XX аср бошлари ўзбек насрининг ҳолати, шакл-шамойили, мавзу доираси, тараққий этиш даражаси ҳақида қуйидагилар хулосаларни маълум қилиш мумкин:

Мазкур давр ўзбек адабиёти XVIII-XIX асрда шаклланган хонликлар давридаги адабий муҳит замирида ривожланди, деярли унинг анъаналарини давом эттирди;

Ёзма адабиётда ижтимоий ҳаётнинг таъсири катта бўлди, давр адабиёти тарих зарварақларида янгилик ва эскилик ўртасидаги интилишлар, эврилишлар даври сифатида тарихда қолди. Ўтган даврда халқ оғзаки ижодида кенг истеъмолда бўлган халқ китобларининг шукуҳи янада ортди, турли мавзудаги асарлар ҳисобига бойиди. Насрчилик куйидаги йўналишларда ривож топди: Шарқ халқлари адабиёти намуналарини эркин, муаллифлаштирилган услубда таржима қилиш – қайта яратиш;

Кўҳна халқ қиссаларини – оғзаки ижод намуналарини ёзув адабиёти намуналари сифатида ижод қилиш;

Мавжуд шеърӣ асарлар – дostonларни оригинал услубда таъдил қилиш йўли билан. Бундан ташқари зикр этилган давр адабиётида янги ҳикоя, публицистик асарлар таржимаси пайдо бўлишига Ғарбий Европа халқлари адабиётидан ўзбек тилига асарлар таржима қилина бошлади, матбаачилик, журнал, газеталарнинг ташкил қилиниши асосий омил бўлди.

АДАБИЁТЛАР

Абдуллаев В. Ўзбек адабиёти тарихи. –Т.: Ўқитувчи, 1980.

Маллаев Н. Алишер Навоӣ ва халқ ижодиёти. –Т.: Адабиёт ва санъат, 1974.

Мирзаев Т. Халқ бахшиларининг эпик репертуари. –Т.: Фан, 1979. -151б.

SEYHUN HACIBÖYLİNİN HÖYAT VƏ YARADICILIĞI

Tahirli Abid *

ABSTRACT

The life and creativity of writer-publicist, translator, publisher, editor, folklore critic, sovietologist, diplomat, fighter for independence of Azerbaijan, one of the active members and founders of emigration, one of the prominent figures of the Azerbaijan Democratic Republic who left a bright mark in our literary-cultural and socio-political history with it's multifaceted and self-sacrificing activities in his Motherland and emigration – Jeyhun Hajibeyli

* Felsefe dōktōrū Azərbaycan Milli İlimler Akademisi habidtahirli@gmail.com

(1891 – Shusha, 1962 – Paris) had been discriminated for obvious reasons in the Soviet era and kept out of researches for decades.

The difficult life path of Jeyhun Həjibeyli, certain scientific and theoretical conclusions, the analysis and evaluation of his rich heritage are relected in the article on specific examples.

KEY WORDS: Azerbaijan People's Republic, Jeyhun Həjibeyli, emigration.

Sovet imperiyası çökdükdən, rejimin antibəşəri üsul-idarəçiliyinə, kommunist ideologiyasının monopoliyasına və hökmranlığına son qoyulduqdan sonra yenidən müstəqilliyini bərpa edən ölkəmizdə tarixi, ədəbi-mədəni irsə, milli-mənəvi sərvətlərə müasir tələblər baxımından yanaşılmasına və dəyərləndirilməsinə, ölkəmizin Avropa və dünya birliyinə sürətlə inteqrasiyasına zəmin yarandı. 70 il ərzində tarixi saxtalaşdırılan, taleyi xalqdan gizlədilən Şərqi ilk demokratik dövləti olan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti haqqında həqiqətlərin üzə çıxarılması, onun milli həyatda, dövlətçilik tariximizdə yerinin, rolunun düzgün müəyyənləşdirilməsi, qiymətləndirilməsi, Cümhuriyyət liderlərinin həyat və fəaliyyətinin tədqiqi, təbliği istiqamətində səmərəli tədbirlər həyata keçirilməyə başlandı.

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin görkəmli simalarından yazıçı-publisist, tərcüməçi, nəşir, redaktor, folklorşünas, sovetoloq, ictimai xadim, Azərbaycanın istiqlal mücahidi, mühacirətin fəal üzvlərindən və təşkilatçılarından biri Ceyhun Hacıbəylinin adı intibah dövrü kimi xarakterizə edilən XX əsrin əvvəllərində yetişən görkəmli xalq xadimləri ilə bir sırada durur. O, müasir Azərbaycanın ədəbi-mədəni, mətbu, ictimai-siyasi həyatında parlaq iz qoymuş, lakin məlum səbəblərə görə uzun illər boyu irsi, şəxsiyyəti xalqdan gizlədilmişdir. Müstəqqiliyin ilk illərindən C. Hacıbəylinin həyat və yaradıcılığı diqqətçəkən mövzulardan biri olmuşdur. C. Hacıbəylinin 125 illik yubileyinin keçirilməsi haqqında Ölkə Prezidentinin 2015-ci il 19 noyabr tarixli Sərəncamından sonra bu sahədə fəaliyyət yeni mərhələyə qədəm qoymuşdur. C. Hacıbəyli 1891-ci ildə fevral ayının 3-də Şuşada anadan olmuş, ilk təhsilini şəhərdəki Nəcəf bəy Vəzirovun müdir olduğu məktəbdə almışdır. Təhsilini Bakıda- rus-tatar məktəbində davam etdirən C. Hacıbəyli Əlibəy Hüseynzadənin müdir olduğu

“Səadət” məktəbində də çalışmış, 1908- ci ildə ali təhsil almaq üçün Peterburqa getmişdir. Bir il çar Rusiyasının paytaxtında oxuyan Ceyhun bəy sonra Fransaya getmiş və Sorbon universitetinin hüquq fakültəsini bitirərək ali təhsilə yiyələnmişdir.

15-16 yaşlarından mətbu fəaliyyətə başlayan Ceyhun bəy «İrşad», «Həqiqət», «Proqres», «Tərəqqi», «Kaspi», «Baku» və s. qəzətlərə məqalə, felyeton və hekayələr yazır, «İttihad» (1917), eləcə də «Kaspi»nin əlavəsi kimi çıxan «İzvestiya» qəzətlərinə redaktorluq edirdi. C.Hacıbəyli «Leyli və Məcnun» operasının ərsəyə gəlməsində qardaşı Üzeyir bəyə yaxından köməklik göstərir və 1908-ci il yanvar ayının 12-də, o, Tağıyev teatrında operanın ilk tamaşasında İbn-Səlam rolunu ifa edir.

Ceyhun Hacıbəylinin XX əsrin ikinci on illiyindəki Bakı fəaliyyəti daha çox mühərrirlik, maarifçilik və müəllimliklə bağlıdır. Bakıda müəllimlərin birinci qurultayının keçirilməsi və tədbirin proqramının hazırlanması məqsədi ilə yaradılan komissiyada o, fəal iş aparmışdır (1). C.Hacıbəyli I Dünya Müharibəsi nəticəsində Bakıya pənah gətirən Qars qaçqınlarına yardım etmək məqsədi ilə keçirilən xeyriyyəçilik tədbirlərində də fəal iştirak etmişdir. 1918-ci ilin avqustunda Ceyhun Hacıbəyli Gəncəyə gəlir və yeni qurulan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti hökuməti ilə sıx təmas qurur. Hökumətin başçısı Nəsim bəy Yusifbəyli ona və Şəfi bəy Rüstəmbəyliyə rəsmi «Azərbaycan» qəzetini nəşrə başlamağı təklif edir. C.Hacıbəyli bu işə böyük məmnunluqla razılıq verir və az vaxtdan sonra – sentyabrın 15-də onun redaktorluğu ilə «Azərbaycan»ın ilk nömrəsi işıq üzü görür və C. Hacıbəyli qəzetin 88 nömrəsinə redaktorluq edir. 1919-cu ilin yanvarında Azərbaycan Xalq Cümhuriyyət hökumətinin Versal (Paris) Sülh Konfransında iştirak etmək üçün Fransaya göndərdiyi nümayəndə heyəti tərkibində C. Hacıbəyli də var idi. Məlum səbəblərə görə o, Vətənə qayıda bilməsə də, Azərbaycanla yaşadı, onun istiqlal uğrunda ideoloji mücadilə apardı, ölkəmizin mədəniyyətini xaricdə təbliğ etdi, onun qeyri-rəsmi, lakin mötəbər, xoşməramlı və fədakar təmsilçisi oldu.

İkinci Dünya Müharibəsinin başlanması ilə əlaqədar mühacirlərin fəaliyyətinə bir durğunluq hakim kəsilir. Müharibə bitdikdən bir müddət sonra mühacirlərin fəaliyyəti yenidən canlanır – dərnəklər fəaliyyətə başlayır, jurnallar nəşr edilir. Ankaradakı Azərbaycan Kültür və Dayanışma Dərnəyi, onun orqanı, «Azərbaycan» jurnalı və Münhendəki Azərbaycan Milli Birlik Məclisi, onun iki dildə

(Azərbaycan, rus) nəşr olunan «Azərbaycan» jurnalı xüsusi fəallıq göstərirdi. Bu dərnəklər, ümumiyyətlə mühacirətin Türkiyə və Avropa qanadları arasında bir sıra ciddi ixtilaflar olsa da (admiral Kerkin rəhbərlik etdiyi «Amerika Komitəsi» və rus mühacirləri ilə əməkdaşlıq məsələləri və s. kimi problemlərə görə), onların əsas ideyası, məqsədi Azərbaycanın istiqlal məsələsi olmuşdur və hər iki düşərgə bu müqəddəs amal uğrunda mücadilə etmişdir. «Azadlıq» radiosunun yaradıcılarından olan Ceyhun Hacıbəyli həmin illərdə «Azərbaycan Milli Birlik Məclisi» idarə heyətinin üzvü və məclisin orqanı olan «Azərbaycan» jurnalının (1952-1954) redaktoru, Münhendə fəaliyyət göstərən SSRİ-ni öyrənən institutun fəal üzvü olmuşdur. Onun əsərləri SSRİ-də böyük-əks səda yaradır, Sovet İttifaqının rəhbər dairələrində hiddətlə qarşılanırdı.

Ceyhun Hacıbəylinin həyat yoldaşı Zəhra Hacıqasım 30 aprel 1893-cü ildə Qubada anadan olmuşdur. Həmdulla bəylə, Kazan mənşəli Volqa tatarlarından olan Ayişə xanımın qızıdır. Bakıda rus məktəbində orta təhsil almışdır- Bakı Pedaqoji Məktəbini bitirdikdən sonra Petrburqda tibbi təhsil almışdır. Zeynalabdin Tağıyevin Müsəlman Qızlar məktəbində 7 il müəllim işləmişdir. Ceyhun bəy 12 noyabr 1912-ci Zəhra xanımla ailə həyatı qurmuşdur. Bu izdivacdan iki körpə- Ceyhun (1918-1940) və Timuçin (1920-1993) dünyaya göz açmışdır. Ali təhsilli zabit olan Ceyhun II Dünya Müharibəsində Fransa Müqavimət Hərəkatının fəalı kimi döyüşlərin birində qəhrəmancasına həlak olmuşdur. Timuçin iki dəfə ailə həyatı qurmuşdur. Birinci evlilikdən Jan Kleman, ikincidən Benjamin (1990) Hacıbəylilər dünyaya gəlmişlər. Jan Kleman Paris Ali Milli Konservatoriyasının məzunudur, hazırda musiqi müəllimikimi pedaqoji fəaliyyət göstərir. Jeremi adlı bir oğlu var. Benjamin Lionda riyaziyyat və kompüter elmləri üzrə təhsil alıb, sonra Paris-Saclay Universitetində iqtisadiyyat üzrə magistr dərəcəsinə yiyələnmişdir. Ceyhun Hacıbəyli 1962-ci il oktyabrın 22-də vəfat etmişdir. Qəbri Parisin Sen-Klu qəbiristanlığındadır.

C.Hacıbəylinin imzaları haqqında ayrıca bəhs etmək vacibdir. Bu, bir tərəfdən Ceyhun bəyin imzası ilə bağlı elmi dövriyyədəki mövcud olan bəzi qüsurları aradan qaldırmaq istəyindən, digər tərəfdən zəngin ədəbi, publisistik irsi olan böyük qələm sahibinin mətbuat və ədəbiyyat tariximizdə layiq olduğu qiyməti vermək arzusundan irəli gəlir.

Tanınmış jurnalist-tədqiqatçı Qulam Məmmədli 1977-ci ildə «İmzalar» adı ilə nəşr etdirdiyi kitabda yazırdı: «Dağıstani» - Cəmaləddin Məmmədzadə, «Kaspi», «Səda» (2, səh.32). «Dj.Dağıstani» - Cəmaləddin Məmmədzadə, «Kaspi», 1910-1911 (səh.37). «C.Dağıstani» - Cəmaləddin Məmmədov, jurnalist» (2, səh.105). Bir çox tutarlı, təkzibolunmaz faktlar imkan verir ki, «Kaspi» qəzetində «Dağıstani», «Dj.Dağıstani», «C.Dağıstani» imzalarının Cəmaləddin Məmmədzadəyə aid olmadığını söyləyək.

İstanbul təhsilli peşəkar jurnalist C.Məmmədzadə daha çox bolşevik ideyalarının alovlu təbliğatçısı kimi tanınır. «Yeni İrşad» qəzeti C.Məmmədzadənin ölümü münasibəti ilə 1911-ci il 23 oktyabr tarixli 45-ci nömrəsində onu «mətbuatımızın xəstə və ac fəhləsi» adlandırır. Qəzet “Dani” imzası ilə yazıb-yaradan C.Məmmədzadənin ölümünü «mətbuata və millətə ağır zərbə» kimi qiymətləndirir: “C.Məmmədzadə əsasən «Şərqi-Rus», «Qoç-Dəvət», «Səda» ilə də əməkdaşlıq etmiş, ən çətin, ağır yükü öz çiyinə götürmüşdür. O, ömrünün sonunadək bolşevik ideyalarına sadıq olmuş, bu əqidə uğrunda hər cür məhrumiyyətlərə, əzablara dözərək gecə-gündüz çalışmışdır” (3). Ziyalı və oxucular arasında “Dağıstani” imzası o qədər maraqla qarşılanır və populyar idi ki, Cəmaləddin Məmmədzadə özü bu problemlə bağlı mətbuatda çıxış etməyə məcbur olur: “Məndən isticvab edən (cavab istəyən-T.A) Dağıstanlılara elam ediyorum (bildirirəm- T.A) ki, sabiqdə “Tərəqqi” ruznaməsində və hala “Həqiqət” gaztəsində Dağıstani imzasıyla yazılan məktubat, mənim deyildir. Cəmaləddin ed-Dağıstani ” (4). C.Hacıbəyli əsasən, adları çəkilən qəzətlərdən məramına, məqsədinə, məzmununa görə tamamilə seçilən «Kaspi» qəzeti ilə əməkdaşlıq etmişdir. C.Hacıbəylinin dəstixətti, toxunduğu mövzular, məsələlərə münasibəti də özünəməxsusluğu ilə seçilir. C.Hacıbəyli «Kaspi»də demək olar ki, bütün yazılarını «Müsəlmanın qeydləri» rubrikası ilə çap etdirmişdir. Bu rubrika isə qəzetin səhifəsindən 1917-ci ilədək (C.Məmmədzadə 1911-ci ildə vəfat etmişdir) düşməmişdir. «Kaspi»nin redaktoruna məktubunda (5) Ceyhun bəy qəzet vasitəsi ilə oxucularına Bakı müsəlman cəmiyyətləri komitəsinin «Xəbərləri»ndə fəaliyyətini dayandırdığını çatdırır və bu barədə Komitə rəhbərlərinə də məlumat verdiyini bildirir. Məktub belə imzalanır: Ceyhun Hacıbəyov (D.Dağıstani). Gətirdiyimiz sonuncu fakt da sübut edir ki, yuxarıda sadalanan imzalar məhz C.Hacıbəyliyə məxsusdur. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Ceyhun bəy 50-ci illərdə qələmə aldığı «İlk Azərbaycan operası necə yarandı» adlı xatirəsində

«Kaspi» qəzetində «Cey Dağıstani» ləqəbi ilə ilk məqalələr yazdığını göstərmişdir.

Ceyhun Hacıbəylinin zəngin bədii və publisistik yaradıcılığından bəhs edərkən bu irsin məzmununu, məziyyətlərini, məram və məqsədini daha qabarıq şəkildə diqqətə çatdırılması, dəyərləndirilməsi üçün onun ədəbiyyat və jurnalistika sahəsindəki fəaliyyətinə iki mərhələ kontekstində nəzər salmaq vacibdir: mühacirətəqədərki və mühacirət dövrü.

Birinci dövr fəaliyyəti daha çox maarifçi xarakter daşıyırsa, ikinci dövrdə ideoloji mücadilə və antisovet təbliğat səciyyə üstünlük təşkil edir. Bu fikri C.Hacıbəylinin həm bədii əsərlərinə, həm də publisistikasına şamil etmək olar. Ceyhun bəyin mühacirətəqədərki dövr yaradıcılığında bədii əsərlərindən «Hacı Kərim», yaxud «Zaqafqaziya müsəlmanlarının həyatından etüdlər» povesti, «Doğru cavab», «Tamamilə qənaətbəxşdir», «Pristav ağa», «Bu, elə özüdür», «Zaqafqaziya kəndlisinin həyatından», «Barışmaz ata», «Nümunəvi ata» kimi hekayə və felyetonları diqqəti çəkir. «Hacı Kərim» povestini müəllif 1909-1910-cu illərdə qələmə almış, əvvəlcə hissə-hissə «Kaspi»də dərc etdirmiş, 1911-ci ildə rus, 1917-ci ildə 6 hekayədən ibarət kitab şəklində Azərbaycan dilində nəşr etdirmişdir. C.Hacıbəyli sonralar da bu mövzuya qayıtmış, həmin silsilədən olan daha bir neçə hekayə yazmışdır. «Əziz müəllimim Həsən bəy Məlikovun həyat yoldaşı Hənifə xanımın xatirəsinə» cümləsi ilə başlayan kitabın yalnız fotoplyonka variantı M.F.Axundov adına Milli Kitabxanada saxlanılmışdır. Bu sətirlərin müəllifi 1995-ci ildə kitabı təkrar nəşr etdirmişdir (6). Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Ceyhun Hacıbəylinin mühacirətəqədərki həyat və yaradıcılığı 90-cı illərdə ilk dəfə elmi-təbliğat mövzusu kimi tərəfimizdən işləmiş və 1996-cı ildə bu mövzuda namizədlik dissertasiyası müdafiə edilmişdir.

«Hacı Kərim» əsəri kompozisiya baxımından maraqlıdır. Hər biri 6 hekayədən ibarət povest eyni zamanda vahid süjet xəttinə, ideya və məzmununa malikdir. «Hacı Kərimin səhəri», «Zəruri şəər», «Hacı Kərim işdə», «Hacı Kərim qonaqlıqda», «Hacı Kərimin romanı», «Hacı Kərimin səfərə hazırlığı» adlı hekayələrdən ibarət əsərin ideyası cəhalətin, qadın hüquqsuzluğunun, təhsilə laqeyd münasibətin, yalançı möminliyin, xəsisliyin... amansız tənqidi, eyni zamanda maarifə, mədəniyyətə yiyələnməyin vacibliyinin təbliğidir. Əsərin baş

qəhrəmanı Hacı Kərim xəsislikdə M.F.Axundovun Hacı Qarasından, nadanlıqda C.Məmmədquluzadənin Novruzəlisindən, qadına münasibətində Xudayar bəydən heç də geri qalmır. Hacı Kərimi hiyləgər, yalançı, ikiüzlü tacir, son dərəcə xəsis, qəddar ailə başçısı, savadsız, cahil, simasız, saxta, əməldə yox, sözdə mömin, şorgöz, ailəsinə xəyanət edən, yeri gələndə artistlərin də həsəd apara biləcəyi dərəcədə özünü abırlı, həyalı, sakit, dinməz-söyləməz, dürüst, düzgün göstərə bilən obraz kimi tanıyırdı. Hacı Kərim real tipdirmi? Bəli, XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Hacı Kərimlərə təkcə Ceyhun Hacıbəylinin qəhrəmanının yaşadığı «Ş» şəhərində yox, Azərbaycanın bütün bölgələrində bu qəbildən olan insanlara rast gəlmək olardı. Təsadüfi deyil ki, M.F.Axundovdan üzü bu yana yazıçıların əsərlərində Hacı Kərimin bu və ya digər keyfiyyətlərini özündə birləşdirən çox sayda qəhrəmanlar var. Doğrudur, C.Hacıbəylinin bu əsərində tənqid realistlərə xas olan öldürücü, ifşaedici, sarkastik satira aparıcı deyil: müəllifin tənqidi gülüşü xəfif bir təbəssümü xatırladır, öz qəhrəmanından daha çox onu yetirən mühiti qınayır...

Ceyhun bəyin ilk bədii əsərlərinin qəhrəmanları müxtəlif əsrlərdə yaşasalar da, müxtəlif millətləri və fərqli sosial təbəqələri təmsil etsələr də, onları birləşdirən ortaq və ümumi cəhətlər çoxdur. Bir tərəfdən cəhalətin, ətalətin, biganəliyin, fanatizmin, mədəni geriliyin, elmə, təhsilə, tərəqqiyə xor münasibətin, digər tərəfdən çar üsulidarəsinin mənfur milli siyasətinin tənqidi Ceyhun Hacıbəylinin mühacirətəqədərki bədii əsərlərinin başlıca xüsusiyyətlərindəndir.

«Pristav ağa» C.Hacıbəylinin hekayələri arasında bir çox cəhətdən diqqəti cəlb edir. Əsər «Proqres» qəzetinin 1907-ci il 6 və 7-ci nömrələrində «Dağıstanski» imzası ilə çap olunmuşdur. Ən əvvəl qeyd etmək lazımdır ki, dahi bəstəkar, opera sənətimizin banisi, istedadlı yazıçı- publisist, Ceyhun Hacıbəylinin böyük qardaşı Üzeyir Hacıbəyli də eyni adlı satirik hekayə yazmış və «İrşad» qəzetinin 1905-ci il tarixli 6-cı nömrəsində dərc etdirmişdir. Hər iki əsərdə hadisələrin gedişini paralel izləsək, oxşar və fərqli cəhətlər daha qabarıq üzə çıxacaqdır. İstər realist təsvirinə, istərsə də toxunduğu mövzunun aktuallığına və tənqidi pafosuna görə hər iki «Pristav ağa» XX əsr Azərbaycan nəsrinin ən maraqlı nümunələrindəndir.

C.Hacıbəylinin «Pristav ağa»sı ilə Ü.Hacıbəyovun «Pristav ağa»sı arasındakı oxşar və fərqli cəhətləri aşağıdakı kimi ümumiləşdirmək olar:

- çarılıqlar, yəni Ceyhun Hacıbəylinin qəhrəmanları, «M» kəndinin sakinlərinə - Üzeyir Hacıbəylinin qəhrəmanlarına nisbətən sadələşdirlər və pristavın səfərindən faydalanacaqlarına əmindirlər;

- pristavların səfərinə münasibətdən asılı olmayaraq, hər iki kəndin sakinləri eyni cəzanı alırlar, döyülür, söyülür, təhqir edirlər;

- hər iki əsərdəki strajniklər cəllad qədər amansız, qəddardırlar. C.Hacıbəyovun hekayəsində onlar həm də rüşvətxor kimi təsvir olunmuşlar;

- Ü.Hacıbəylinin «Pristav ağa»sındakı ağanın kəndə səfərində məqsədi kəndlilər üçün qaranlıq qalır. Oxucu isə ağanın kəndə yalnız çalib-talamaq niyyəti ilə gəldiyini «görür»;

- C.Hacıbəylinin «qəhrəmanı» kəndə başqa niyyətlə təşrif buyurmuşdur. O, quldur Heydərin «izinə düşüb» Çarıxlıya gəlmişdir;

- Ü.Hacıbəylinin «ağa»sından fərqli olaraq, C.Hacıbəylinin «qəhrəmanı» quldurlarla da döyüş səhnəsində təsvir edilir və bu zaman onun yeni keyfiyyətləri – kütbeyinliyi, fərsizliyi üzə çıxır;

- əsərlər həcmcə, dil-üslub xüsusiyyətlərinə görə də bir-birindən fərqlənir;

- Ü.Hacıbəyov hekayəni Azərbaycan dilində yazmışdır. Ərəb-fars kəlmələri hekayənin dilini xeyli ağırlaşdırır. C.Hacıbəyli felyetonu rus dilində qələmə almışdır;

- hər iki əsər bədii irsimizin gözəl nümunələrindəndir və Ceyhun Hacıbəylinin təbirincə desək, «XX əsrdə «mədəni Rusiya imperiyasının ayrılmaz bir parçası olan Zaqafqaziya quberniyalarından birində baş verən səhnə» ilə oxucuları təfəsilatı ilə tanış edir.

Hekayədə Ceyhun bəyin məqsədi, bir tərəfdən çar məmurlarının Azərbaycan kəndlisi ilə vəhşicəsinə rəftarını, onun qaniçən, quldur simasını göstərmək, digər tərəfdən müsəlman kəndlisinin hüquqsuzluğunu, avamlığını, zəlil vəziyyətini, hər cür zülmə dözümlüyünü tənqid etməkdir. Klassik yazıçı və dramaturqlarımızın əsərlərində rus məmurlarının, hakimlərinin surətlərinə rast gəlmişik. Lakin həmin surətlər C.Hacıbəylinin «Pristav ağa»sından xeyli dərəcədə fərqlənir. M.F.Axundovun komediyalarında rus çinovniklərini, adətən, asayiş, qayda-qanun yaratmağa çalışan, adamları oğurluq və quldurluqdan çəkirdən hökumət nümayəndələri kimi görürük. N.Vəzirovun, Ə.Haqqverdiyevin, C.Məmmədquluzadənin əsərlərində, digər «Mola Nəsrəddinçilərin» felyetonlarında rus məmurları rüşvətxor, süründürməçi və s. sifətlərdə təsvir olunur. Lakin ədəbiyyatımızda müəllifin birbaşa olaraq rus hakimiyyəti

nümayəndəsini əsərin əsas qəhrəmanı kimi götürərək ifşa və tənqid hədəfinə çevirməsini, onu hətta quldur və qatil obrazında təqdim etməsini biz ilk dəfə məhz C.Hacıbəylinin «Pristav ağa» hekayəsində görürük.

Ceyhun Hacıbəylinin satirik hekayələrindən «Zaqafqaziya» kəndlisinin həyatından» adlı əsərinin qəhrəmanı- kəndli-qaçaq Zeynal ümumiyyətlə, Azərbaycan kəndlilərini yox, müəyyən ictimai-siyasi, tarixi, yaxud şəxsi səbəblər üzündən qaçaqçılıqla məşğul olmağa məcbur fərdlərin timsalıdır. Zeynalı axtaran uyezd rəisini kəndlilərin taleyi, dincliyi, sakitliyi yox, öz mənafeyi daha çox düşündürür. Hekayə belə bitir: «Qaçaq Zeynal əlçatmaz olmuşdur». Deməli, yenə narahatçılıqdır. Yenə kəndlilər soyulur, talan edilir, yenə fərsiz rəis, qorxaq, yalançı pristavlar, əfəl və əzazil kazaklar iş başındadır...

Ceyhun Hacıbəylinin «Barışmaz ata», «Müdrük hakim», «Nümunəvi sübut» hekayələrinin mövzusu populyar Şərq motivlərindən götürülmüşdür. Yazıçının bu əfsanələrə müraciəti təsadüfi deyil. Qədim Şərq didaktik rəvayətlərində təlqin edilənlər dövrün aktual və əhəmiyyətli problemlərindəndir. Hekayələr üçün xarakterik olan yığcam kompozisiya, sadə süjet xətti, dinamizm, kəskin və canlı dialoqlar müəllif ideyasının daha qabarıq üzə çıxarılmasına zəmin yaratmışdır. Ceyhun Hacıbəyli bu hekayələri ilə insanları ədalətə, humanizmə, ata-anaya məhəbbətə, rəhmli, səxavətli olmağa, eyni zamanda, ədavətə, yalana, kin-küdurətə, haqsızlığa son qoymağa səsləyir.

Ceyhun Hacıbəylinin mühacirətəqədərki yaradıcılığında publisistika mühüm yer tutur. Mövzu baxımından C.Hacıbəylinin publisistik məqalələrini aşağıdakı kimi təsnif etmək olar:

- ədəbiyyat, mədəniyyət, teatr, maarif, mətbuatla bağlı məqalələr;
- xeyriyyəçilik məsələlərinə həsr olunmuş yazılar;
- Azərbaycanın ictimai-siyasi, ədəbi-mədəni həyatında parlaq iz qoymuş şəxsiyyətlərə həsr olunmuş materiallar;
- dini dəyərlərlə bağlı, eyni zamanda fanatizmin ifşası ilə əlaqədar qələmə alınan yazılar;
- erməni məkrini, hiyləsini və vəhşiliyini ifşa edən məqalələr.

Tərəfimizdən C.Hacıbəylinin bu mövzularda yazılmış və yalnız «Kaspi»də dərc olunmuş 237 (!!!) məqaləsinin bibliografik göstəricisi tərtib edilmişdir.

Ceyhun Hacıbəylinin qələmə aldığı və qardaşı Üzeyir Hacıbəylinin redaktorluğu ilə nəşr olunan "Həqiqət" qəzetinin (1909-cu il- 6 nömrə, 1910-cu il 150 nömrə) bir neçə nömrəsində silsilə şəklində dərc etdirdiyi "Avropa məktubları" (7) adlı publisistik yazısı həm məzmun, həm sənətkarlıq baxımından xüsusi ilə diqqəti çəkir. "Avropa məktubları"nın dili zəngin, koloritli, canlı və obrazlıdır: "Bəli, deryada balıq kimi üzən, çöldə ceyran kimi gəzən insan, indi də havada quş gibi uçmaq istiyor. ...Saat 12-dən küçələr uzun- uzun dəstələrlə dolu idi.Nədir, bu nə izdihamdır? Bunlar nəyəyə gedirlər? Bunlar məşhur akuator (yəni göydə uçan) Fransa ile İngiltərənin arasında olan Lamanş boğazını öz "aeroplanı" ilə keçmiş Fransız Bleriunun göyə qalxmasına tamaşa etməyə gedirlər" (7). "Avropa məktubları"nın hər sözündən, sətrindən Vətən sevgisi, Vətən təəssübkeşliyi, Vətən yangısı duyulur: "Avropada 12 yaşında uşaq sənə hər bir siyasi məsələlərdən bəyanat verər, öz vətənində nə qədər siyasi firqələr vardır, onların başçıları kimlərdir və axırda hansı tərəf qalib gələcəkdir hamısını xəbər verir. Bunlar böylə tərbiyə alırlar. Güman etmiyin ki, bu tərbiyəni ona məktəbdə ögrədirlər! Xeyr! Bunu özü qəzetələrdən oxuyur və ya atası oxuduğu qəzetədən eşidir və uşaqılıqdan qulağı böylə siyasiyyat ilə dolur ki, böyüyəndə dəxi ondan sadıq və ciddi bir vətən oğlu çıxır" (7). "...bunlar çörək əvəzinə qəzet yeyirlər", "qəzetə satanın başına milçək qənd üstünə yığılan kimi cəm olurlar", "mətbuatın etdiyi işi top, tufəng edə bilməz", "mətbuat xəlayiqin səsi və rəyidir" yazan (yənə orada) Ceyhun bəy mənsub olduğu milləti qəflətdən ayılmağa, ətalət və cəhalət bataqlığından çıxmağa, elmə və tərəqqiyə səsləyir: "Əgər mən səhv ediyorsam, gözlərinizi açıb bir dörd tərəfinizə baxın, görünüz ki, bir tərəf rifah və səadətdə və o biri tərəf xar və zəlalətdə! Birincilər - avropalılardır, ikincilər biz, müsəlmanlarız! Onları böylə bir tərəqqi və təali pilləsinə çıxardan nə olmuşdur?-Mədəniyyət, mədəniyyət və mədəniyyət! Haman mədəniyyət ki, biz onu lazımsız bir şey bilib atırıq, istəmirik... İştə haman mədəniyyətdir ki, avropalıları cümlə dünyaya müsəllət edib onları hər bir cəhətdən bizdən əfzəl etmişdir. Nə üçün bunu düşünmək istəmirik? Yoxsa xidmətçilik bizim qanımızda vardır..."(7). Ceyhun bəyin mühacirətəqədərki yazılarının böyük əksəriyyəti bu əsərdə olduğu kimi, milli şüurun diçəldilməsinə, Avropa dəyərlərinin təbliğinə, mədəniyyətin, maarifin yayılmasına xidmət edirdi.

Ceyhun Hacıbəylinin mühacirət dövrü həyatını qısaca belə xarakterizə etmək olar: Azərbaycanın istiqlal uğrunda ideoloji mücadilə. Bu mübarizə 1919-cu ildən başlamış 1962-ci ilədək – vəfatına qədər fasiləsiz davam etmişdir. C.Hacıbəyli irsinin mühacirət dövrü yaradıcılığına ilk təşəbbüs göstərənlər AMEA - Ədəbiyyat İnstitutunun əməkdaşı, folologiya elmləri namizədi Bayram Ağayev və həmin İnstitutun dissertantı Mirzəbala Əmrahov olmuşlar. Mirzəbala Əmrahov «Ceyhun Hacıbəylinin mühacirət dövrü yaradıcılığı» adlı tədqiqat işi üzərində işləyərkən Ceyhun Hacıbəylinin seçilmiş əsərlərinin bir qismini dilimizə çevirərək nəşr etmişdir (8).

C.Hacıbəyli mühacirətdə də sevimli qəhrəmanını - Hacı Kərimi unutmamış, həmin hekayələrin bir neçəsini fransız dilinə tərcümə etmiş və «Baş tutmayan ziyarət» adlı daha bir hekayəni fransız dilində qələmə almışdır (9). Mirzəbala Əmrahovun dilimizə çevirdiyi bu irihəcmli hekayədə (8) Hacı Kərim tamamilə başqa görkəmdə qarşımıza çıxır. Bundan xeyli əvvəl – hələ yazıçı Vətəndə ikən qələmə aldığı hekayələrdən fərqli olaraq burada o, hələ «Hacı» titulu qazanmamışdır, sadəcə Əbdül Kərimdir, bu adı almaq üçün ilk cəhdini edəcəkdir...Arşın mal taciri 50 yaşa yenincə qədəm qoymuşdu. Və bu zaman Əbdül Kərim müsəlmanlığın 5-ci, ən çətin dəyərli şərtini – Məkkə ziyarətini həyata keçirməyi qərara alır. Yazıçı Əbdül Kərimin dini və mənəvi tələbatın şübhə altına almadan bu ziyarətin zəruriliyini ortaya çıxara biləcək digər ehtimallarla da oxucunu tanış edir: «Hacı» titulu sayəsində hər hansı bir tacir öz mövqeyini rahatca möhkəmləndirər, ən ciddi rəqiblərə, o cümlədən hazırda cüzi səylə əldə etdikləri «məşədi», «kərbəlayi» titulları ilə bütün müştəriləri ələ alan tacirlərə sinə gələ bilər». Məkkə səfərinə hazırlıq zamanı səbir, təmkinlə hərəkət etməyə üstünlük verir. Uzaq, isti bir ölkəyə səfərə çıxan Əbdül Kərim «şər deməsən, xeyir gəlməz»- məşhur zərb məsələsinə riayət edərək ilk növbədə vəsiyyətini hazırlayır. Daha sonra duaların ərəbcə kamilləşdirilməsinə səy edir və hazırlığın son mərhələsində – dost-tanışdan, qohum-əqrəbadan, günahlarının bağışlanması istəyir.

Bütün hazırlıqlar başa çatdıqdan sonra zəvvarlarla birlikdə Əbdül Kərim səfərə başlayır. Həmişə obrazlarda gərginliyi, drammatizmi, həyəcanı daha da qabartmağı və bu duyğuları oxuculara da siyarət etdirməyi sevən C.Hacıbəyli yenə ənənəsinə sadıqdır. Oxucu intizarla hadisələrin sonrakı inkişafını gözləyir : Yolda hansı hadisə ola

bilər ki, ziyarət baş tutmasın ? Axı, hekayənin adı bu səfərin axıra çatmayacağından xəbər verir ! Qatar növbəti stansiyada dayananda Əbdül Kərim dəstəmaz almaq və namaz qılmaq üçün yerə enir : Bu zaman qatar yavaş-yavaş tərpənir və yola düşür, «öz Tanrısı ilə səmimi ünsiyyətdə olan kişinin bunlardan xəbəri olmadı».

Dini dəyərləri yüksək qiymətləndirən, həmişə islamın böyük təəssübkeşi kimi çıxış edən Ceyhun Hacıbəylinin hekayəsindən bu nəticə hasil olur ki, Həcc ziyarətinə pak niyyətlə, təmiz dualarla, halal pulla getmək lazımdır. «Hacı» titulundan sui-istifadə edərək varlanmaq, təkəbbürlü davranmaq günah və yolverilməzdir. Əsərin başlıca ideyası budur və günümüzdə də çox aktualdır.

C. Hacıbəylinin fransız dilində qələmə aldığı «Müəzzinin lənəti» adlı irihəcmli hekayəsi (8) Sovet rejiminin din siyasəti və onun kəskin tənqidi baxımdan diqqəti çəkir. Hekayənin makinada yazılmış əsli ARDƏİA-nin Ceyhun Hacıbəyliyə aid 649 nömrəli fondunda mühafizə edilir. Hekayənin mövzusu Azərbaycanda Sovet hakimiyyətinin qurulmasının ilk dövrlərinə təsadüf etsə də, əsərin XX əsrin 50-ci illərin ortalarında – soyuq müharibənin alovlandığı illərdə qələmə alındığı qənaətinə gəlməyə olar ki, həm mövzu, həm ideya, həm də sənətkarlıq baxımından bu hekayə nəinki Ceyhun Hacıbəyli yaradıcılığında, eləcə də ümumən Azərbaycan, o cümlədən mühacirət nəsrində bənzərsiz bir əsərdir. Azərbaycanda Sovet hakimiyyətinin qurulmasının ilk illərindən bəhs edən çox sayda müxtəlif janrlarda qələmə alınmış bədii nümunələr mövcuddur. Köhnəliklə yeniləyin, «ələmlə nəşənin» mübarizəsi, dindarlarla Allahsızların qarşıdurması, məscidlərin bağlanması, mollaların, din xalimlərinin əzablı günləri, gənclərin, komsomolçuların yeni şüar və çağırışlardan eyforiyaya qapılması, qadınların hüquq bərabərliyi uğrunda mücadiləsi sovet yazıçılarının qələmə aldığı əsərlərdə dövrün ruhuna və tələbinə uyğun bədii əksini tapmışdır. Həmin əsərlərdə bir qayda olaraq «yeni həyat» qurucuları, dövrün qəhrəmanlar tərənnümü olunur, «köhnələrin» süqutu təsvir edilirdi. «Müəzzinin lənəti» hekayəsi «qırmızı kafirlər»in müəzzinlə mübarizəsindən bəhs edir. Əslində problem daha dərin, mürəkkəb və qəlizdir. Məsələn burasındadır ki, bolşevik hakimiyyəti, sovet ideologiyası ata müəzzinlə ateist övladı üz-üzə qoymuşdur. Məzmunu real həyatdan - Azərbaycanda sovet hakimiyyəti quruculuğunun ilk illərində bir kənddə baş verən hadisədən götürülmüşdür.

Əsərdə cərəyan edən hadisələr yalnız ata ilə oğulun yox, bütün cəmiyyətin fəlakəti, faciəsi kimi ümumiləşdirilmişdir. Hekayənin finalında minarənin uçması, ata ilə oğulun uçqunun altında qalaraq faciəli şəkildə can verməsi əslində bütün rejimin gələcək aqibətinə bir işarədir. Fikrimizcə, «Müəzzinin lənəti» hekayəsi :

- sovet hakimiyyətinin ilk illərinin Azərbaycan ailəsinə, cəmiyyətinə gətirdiyi milli-mənəvi naqisliklərin parlaq bədii təcəssümüdür;

- Allahsızların, ateistlərin, bütövlükdə sovet din siyasətinin iç üzünü açan, ifşa edən nadir sənət nümunələrindəndir;

- insanları bataqlığa, çirkəbə sürüyən, Moskva nöqərlərinin - yerli partiya rəhbərlərinin dar düşüncəli, saxta və yalançı, eyni zamanda iddialı və təkəbbürlü simasını üzə çıxaran qiymətli sənət əsəridir;

- övladları valideynlərə, dini, milli-əxlaqi dəyərlərə, adət-ənənələrə hörmət və məhəbbət ruhunda tərbiyəyə səsləyən, təşviq edən qiymətli irsdir;

- bu hekayə Ceyhun Hacıbəylinin Sovet imperiyasının tez-gec süqut edəcəyi ilə bağlı qəti qənaətinin, sarsılmaz əqidəsinin, inamının, iradəsinin bənzərsiz bəddi ifadəsidir.

Yazıçının fransız dilində qələmə aldığı “Nejdanovun işi» adlı hekayəsinin (8) süjeti, kompozisiyası sadədir. Müəllim Nejdanov kənd məktəbində şagirdlərinə kolxoz haqqında inşa yazdırır. «Yemişbaş və dəcəl» Ublyudkovdan başqa hamı tapşırığı icra edir, o isə bu mövzuda inşa yazmayacağını qətiyyətlə və həyasızcasına bəyan edir, onu tənbeh edən müəllimin üzünə çıxmırmaqdan da çəkinmir. Nejdanovun iş yoldaşları Ublyudkovun müəllimə qarşı sarsaq iddiaları – inşa yazmaqla sirlərmizi kapitalistlərə bildirmiş oluruq- itthamı qarşısında susur, geri çəkilir. Məsələ böyüyür. Məhkəmə cinayət məəcəlləsinin bir neçə- terror aktı, dövlətin təhlükəsizliyinə qəsd, casusluq, təxribat maddəsi üzrə Nejdanovu ittiham edir və müəllimə...ölüm hökmü kəsir. Yuxuda qorxudan, həyəcədən tribunalın qərarından çarpayıdan yerə yıxılan Nejdanov var-gücü ilə bağırır: «Yaşasın Stalin!». O, dəhşətli yuxusunu arvadına danışmaq istərkən mənzilə iki nəfər milis daxil olur və bildirirlər ki, «vətəndaş müəllim» onlarla şöbəyə getməlidir. Bədbəxt Nejdanovun yuxusu çin olur.

Əsərdə ötən əsrin otuzuncu illərində, həmçinin İkinci Dünya Müharibəsindən sonra Stalin repressiya rejimindən heç kimin sığorta olunmamasından, «casusların və xalq düşmənlərinin» ən ucqar əyalət məktəbləri, kolxoz və sovxozlarda göstərdiyi «təxribat işlərindən»,

«vətənpərvər və sayıq» sovet vətəndaşlarının onları «ifşa etməsindən» bəhs olunur, rejimin və kommunist ideologiyasının , sovet məhkəmə sisteminin çürüklüyü və antihumanist mahiyyəti bütün çılpəqlığı ilə açılır.

«Şamaxı məhkəməsi, yaxud bir xainin mükafatı» adlı irihəcmli hekayəsi (8) Azərbaycan və rus dillərində Münhendə nəşr olunan «Azərbaycan» jurnalında dərc edilmişdir. Əsərdə ötən əsrin otuzuncu illərində, həmçinin İkinci Dünya Müharibəsindən sonra Stalin repressiya rejimindən heç kimin sığorta olunmamasından, «casusların və xalq düşmənlərinin» ən ucqar əyalət məktəbləri, kolxoz və sovxozlarda göstərdiyi «təxribat işlərindən», «vətənpərvər və sayıq» sovet vətəndaşlarının onları «ifşa etməsindən» bəhs olunur, rejimin və kommunist ideologiyasının , sovet məhkəmə sisteminin çürüklüyü və antihumanist mahiyyəti bütün çılpəqlığı ilə açılır.

Yanılmıramsa, Azərbaycan mühacirət irsində ilk və yeganə, həm də sənədli sinopsisin müəllifi də Ceyhun Hacıbəyliyədir. Onun sinopsisi «Stalinin öpüşü və ya staxanovçu Fatimə» (8) adlanır. 1950-ci illərdə qələmə alındığını ehtimal etdiyimiz əsər fransız dilindədir . Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, yazı sırf texniki mətn olsa da, burada heç bir bədii ifadə və təsvir vasitələrindən istifadə edilməsə də, onun qısa məzmunu, gələcək filmin xülasəsində bir-birini sürətlə əvəz edən hadisələrin drammatizmi, insanlararası münasibətlərin gərginliyi, rejimin nöqərləri və eyni zamanda qurbanlarının acı, ağır taleyi, sadə, zəhmətkeş insanların kölə həyatı, ülvi, təmiz məhəbbətin ayaqlar altına atılması və s. oxucu qəlbini rıqqətə gətirir, onu sarsıdır, düşündürür..

Ceyhun Hacıbəylinin qeydindən məlum olur ki, hadisələr 1934-1938-ci illərdə Özbəkistanda baş verir. Təsvir olunan hadisələr yazıçı təxəyyülünün, fantaziyasının məhsulu deyil və müəllif əsərin faktlar əsasında qələmə alındığına özü də dəfələrlə işarə vurur. C. Hacıbəylinin mühacirətdə yazdığı digər bədii əsərlərdə də əsasən sovet cəmiyyətindəki həyat tərzi, rejimin eybəcərlikləri tənqid hədəfidir.

Ceyhun Hacıbəylinin «Bir il xəyallarda... və bütöv bir ömür» memuarı bir istiqlal aşiqinin gündəliyidir, çoxşaxəli, çoxplanlı, ilk baxışda yüzlərlə temanın pərakəndə toplusu, lakin dərinədən nüfuz etdikcə vahid süjeti, ideya istiqaməti, məramı olan möhtəşəm əsərdir. Memuarı oxuduqca, sanki onun qəmə, qüssəyə bürümüş sətirləri arxasından istedadlı və müdrik, zəngin həyat və qələm təcrübəsinə malik, fəqət dalğın və kədərli Ceyhun Hacıbəyli boylanır...Müəllif memuarı XX əsrin 40-cı illərinin sonundan qələmə almağa başlamış,

50-ci illərin sonunda bitirmişdir. Memuar fransız dilində yazmışdır. Makina ilə əlyazması S.Mümtaz adına Azərbaycan Respublikası Dövlət Ədəbiyyat və İncəsənət Arxivində saxlanılır (10).

Memuarı Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının vitse-prezidenti, AMEA N.Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutunun direktoru, Millət vəkili, akademik İsa Həbibbəylinin şəxsi təşəbbüsü ilə Şamil Zaman 2015-ci ilin əvvəllərində dilimizə çevirmişdir. Əsər “Xan” nəşriyyatında çap olunmuşdur (11). Mərhum f.e.namizədi Bayram Ağayev də vaxtı ilə bu səhifələrin müəllifinə, digər həmkarlarına əsərin tərcüməsi ilə məşğul olduğunu bildirsə də, tərcümə ortaya çıxmamışdır. Ceyhun Hacıbəylinin bir neçə əsərini, o cümlədən qürbətdə fransız dilində qələmə aldığı 4 hekayəni dilimizə çevirən fransız dili mütəxəssisi Mirzəbala Əmrahov da memuarı tərcümə etmişdir (12). Əsər mövzusunun genişliyi, aktuallığı, toxunulan problemlərin taleyüklüüyü, tarixi və ədəbi dəyəri baxımından Azərbaycan bədii publisistikasının, mühacirət ədəbiyyatının ən parlaq və nadir nümunələrindəndir.

C.Hacıbəylinin yaddaşı ilə xeyallarının birgə məhsulu olan memuar

- Vətən həsrəti ilə yaşayan və onun istiqlal uğrunda mücadilə aparan istiqlal aşiqinin ürək çırpıntıları, qəlbinin səsidir;

- çar və sovet imperiyasının milli siyasətinin əsl mahiyyətini, eybəcərliklərini göstərən və ifşa edən sənəddir;

- 1905-ci və 1918-ci illərdə ermənilərin Azərbaycanda, xüsusilə Bakıda törətdikləri vəhşiliklərə, qırğınlara şahidlik edən məxəzdir;

- milli adət-ənənələri, xalqımıza mənsub ailə-məişət münasibətlərini, dini mərasimləri, şifahi ədəbi nümunələri əks etdirən mənbədir;

- inqilabdan əvvəlki Bakı həyatı, xüsusi ilə qoçuların şəhərdəki fəaliyyəti, əhali arasındakı nüfuzu barədə müəllifin özünəməxsus görüşləridir;

- Qarabağın, xüsusən Şuşanın Azərbaycan tarixində və mədəni həyatındakı yerinə, roluna işıq salan əsərdir;

- bir mühacirin qürbət - Paris macəralarıdır;

- nəhayət, böyük Hacıbəylilər nəslinin zəngin və maraqlı həyat hekayəsindən bir parçadır.

Ceyhun Hacıbəyli bu memuarında yaşadığı və mübarizə apardığı dövrün obyektiv mənzərəsini yaratdığından, geniş bir coğrafi məkanda cərəyan edən hadisələrin ictimai-siyasi mahiyyətini, insanlararası

münasibətləri, mühacir həyatının yaşantılarını, Vətən, ata-ana, bacı-qardaş, qohum həsrətini, övlad niskilini, yad məmləkətdə və mühitdə milli kökə, adət- ənənələrə bağlılığı ustalıqla qələmə aldığından, nəsilərə nümunə ola biləcək fədakar ömrünü təcəssüm etdirdiyindən əsər böyük elmi, bədii-publisistik və tarixi əhəmiyyət kəsb edir. Səriştəli tərcüməçi Oktaedr Qəbələli Ceyhun Hacıbəylinin ötən əsrin 50-ci illərində qələmə aldığı “İlk Azərbaycan operası necə yarandı” adlı xatirəsini (13) rus dilindən dilimizə çevirmişdir. Əsərdə bir sıra mübahisəli məqamlar olsa da (nəzərə almaq lazımdır ki, xatirə məlum hadisədən 40-50 il sonra qürbətdə, heç bir mənbəyə, tarixi sənədə yox, yalnız yaddaşın gücünə istinad edilərək qələmə alınmışdır), bir sıra ədəbi, tarixi və mədəni hadisələrin tədqiqi və dəyərləndirilməsi baxımından aktual və faydalıdır.

Diqqətçəkicidir ki, Ceyhun Hacıbəylinin publisistikasına zəngin faktlarla yanaşı uğurlu bədii təsvir vasitələri hakimdir. Onun dilinə xas kinayə, istehza, qanadlı ifadələr, atmacalar mətni ağırlaşmaqdan qoruyur, eyni zamanda müəllif istəyini oxucuya daha canlı, daha təsirli formada çatdırır. Ceyhun bəyin qələmə aldığı və Parisdə nəşr olunan «Revue de deux Mondes» (yanvar, 1934) irihəcmli «SSRİ-də ziyalılar» adlı məqaləsində (13) rejimin elm, ədəbiyyat, mədəniyyət, incəsənət xadimlərini kölə vəziyyətinə salmasından, senzuranın yaradıcı insanlara qarşı amansız münasibətindən bəhs olunur. Müəllif ədəbiyyata, sənətə sinfi, partiyalı münasibətin, marksizm-leninizm ideologiyasının mahiyyətini məharətlə açır və ədəbiyyatın milli, ənənəvi dəyərlərdən məhrum edildiyini də vurğulayır.

Ceyhun Hacıbəyli məqalənin sonunu obrazlı təsvirlərlə, maraqlı faktlarla, eyni zamanda dövrünün dildən- dilə gizli gəzən məşhur lətifəsi ilə bitirir : «Boyunduruq altında beli bükülmüş yazıq zəhmətkeş sovet ziyalıları bir növ qisas almaq üçün 1931-ci ilin iyun ayının 23-də Moskvada Sənaye İşçilərinin Konfransında Stalinin çıxışında irəli sürdüyü, sənaye müəsisşələlərinin inkişafı üçün zəruri olan və sovet zəhmətkeşlərinin «İncili» hesab olunan məşhur «altı şərtə» oxşar, ironiyalı «altı tövsiyənin» mətnini öz aralarında yaymışdılar :

- Özünü düşünməkdən qoru;
- Bunu bacarmırsansa, düşündüyünü ifadə etməkdən çəkin;
- Əgər fikrini artıq ifadə etmişənsə, onu kağız üzərinə köçürməkdən özünü saxla;
- Əgər fikrini yazılı ifadə etmişənsə, onu çap etdirməkdən əl çək;
- Fikrini artıq çap etdirmişənsə, yazdıqlarının yayılmasının qarşısını al.

-Əgər onları artıq yaymısan, onda günahlarını etiraf edən məktubu tərtib etməyə başla!" (13, s. 333).

Çoxşaxəli, çoxşahəli fəaliyyəti ilə xalqımızın istiqlal mücadiləsi tarixində olduğu kimi, ədəbi-mədəni, mətbu həyatında da xidmətlər göstərən Ceyhun Hacıbəylinin folklorşünaslıq, ədəbiyyatşünaslıq, sənətşünaslıq, tarix və politologiya istiqamətlərində araşdırmaları bu gün də aktuallığını və əhəmiyyətini itirməmişdir. Hələ ilk yaradıcılığı dövründə ədəbiyyat tarixi və ədəbiyyatşünaslıq məsələlərinə maraq göstərən C. Hacıbəyli sahə ilə bağlı bir sıra dəyərli məqalələr yazmış və dövrün mətbu orqanlarında dərc etdirmişdir. Onun Mirzə Hüseyn Əfəndi Qayıbov, Abbasqulu Ağa Bakıxanov, İsmayıl Qaspiralı, milli mətbuatımızın banisi Həsən bəy Zərdabi, Qasım bəy Zakir, Mirzə Ələkbər Sabir, Abdulla bəy Divanbəyoglu, Haşım bəy Vəzirov, Hüseyn Ərəblinski, Ağabəyim Ağa, Aşıq Pəri, Gövhər Ağa, Fatma xanım Kəminə, Xurşud Banu Natəvan, Fatma Bikə, Qubalı Bikə xanım, tatar şairi Abdulla Tukay, görkəmli macar türkoloqu Yuli Remet, gürcü şairi, yazıçı, ictimai xadimi Akaki Sereteli, klassik Şərq poeziyasını parlaq simaları Hafiz Şirazi, Əbülqasım Firdovsi kimi ədəbiyyat, mədəniyyət xadimlərinə həsr etdiyi yazıları Ceyhun bəyin maraq dairəsinin zənginliyinə, eyni zaman da peşəkar, səriştəli tədqiqatçı olduğuna dəlalət edir.

Ceyhun Hacıbəyli tərəfindən mətbuat tariximizlə bağlı müəyyən araşdırmalar aparılmış, xatirələr, icmallar yazılmışdır. Ceyhun bəy ilk dəfə Azərbaycan mətbuat tarixinin elmi, sistemli və əhatəli tarixini qələmə almışdır. Firidun bəy Köçərli ədəbiyyat tariximizin, C. Hacıbəyli mətbuat tariximizin bünövrəsini, təməlini qoymuşlar.

C. Hacıbəylinin təxminən 100 il əvvəl topladığı, 80 il əvvəl Parisdə fransız dilində nəşr etdirdiyi "Qarabağ dialekti və folkloru (Qafqaz Azərbaycanı)" kitabı ilə Azərbaycan oxucusu, elmi ictimaiyyəti yalnız 1999-cu ildə tanış olmuşdur: AMEA Ədəbiyyat İnstitutunun əməkdaşı, f.e.n. Bayram Ağayev həmin əsəri "Asiya" jurnalındakı variantına əsasən tərcümə və Kirill əlifbası ilə nəşr etdirmişdir (14). Əsər bu gün də aktuallığını saxlamaqdadır və Qarabağ etnoqrafiyasını, dialekt və folklorunu öyrənmək üçün mötəbər məxəzdir. Əsər Ceyhun Hacıbəylinin 2017-ci ildə buraxılmış "Seçilmiş əsərləri"nə də daxil edilmişdir (13, s.256).

Ceyhun Hacıbəylinin yaradıcılığında və fəaliyyətində folklor nümunələri, izləri və elementləri bu bu qənaətə gəlməyə əsas verir ki, yazıçı- publisist:

-həm mühairətəqədərki dövrdə maarifçilik missiyası ilə qələmə sarılanda, həm də mühacirət dövründə istiqlal mücahidi kimi sovet

rejimi və kommunist ideologiyasına qarşı mübarizə aparanda bədii və publisistik əsərlərində şifahi ədəbi nümunələrdən məharətlə bəhrələnmiş, bunun sayəsində ideya və istəklərini, milli duyğu və düşüncələrini daha canlı, daha obrazlı, daha təsirli çatdırmağa müvəffəq olmuşdur;

-tükənməyən sevgi və qayğı ilə folklor nümunələrini toplamaqla, tədqiq və təbliğ etməklə Azərbaycan mədəni irsinin qorunmasına və tanınmasına böyük töhfə vermişdir;

-bu gün də aktuallığını itirməyən irsi ilə, eyni zamanda folklor toplayıcısı və folklorşünas kimi də tariximizdə qalmaq haqqını qazanmışdır.

Mühacirət illərində Münhendəki SSRİ-ni Öyrənən İnstitutla sıx əlaqə saxlayan və əməkdaşlıq edən Ceyhun Hacıbəylinin «Bərpa quruculuq işinin ümumi probleminə Azərbaycanda iqtisadi vəziyyət», «İslam əleyhinə təbliğat və onun Azərbaycanda yeni metodları», «Rus demokratları bolşeviklərlə harada birləşir», «Söz və əməl», «SSRİ-də ziyalılar» və digər irihəcmli məqalələri onun səriştəli, sanballı sovetoloq və politoloq olduğunu təsdiqləyir.

C. Hacıbəylinin arxivindəki sənədlər onun tarixlə bağlı araşdırmalar apardığını da söyləməyə əsas verir. Onun fondunda tarixi şəxslərə, qədim Arran dövlətinin, Bakı, Bərdə və Dərbənd şəhərlərinin, Türkiyənin, İranın, Gürcüstanın, Dağıstanın tarixinə, Rusiyanın Qafqaz siyasətinə, eləcə də Türkmənçay və Güllüstan müqavilələrinə dair əlyazmaları, qeydləri, makina yazıları Ceyhun bəyin tarixi mövzularda tədqiqatlarından xəbər verir. Fransız dilində olan həmin materiallar öz araşdırmaçılarını gözləyir.

Doğma dildən başqa rus və fransız dillərini də mükəmməl bilməsi Ceyhun Hacıbəyliyə həm hər üç dildə yazmağa, həm də tərcüməçilik fəaliyyəti ilə məşğul olmağa imkan vermişdir. İvan Turgenevin "Pulsuzluq" komediyası (1909-cu il) ilə Azərbaycan oxucusu ilk dəfə məhz C.Hacıbəylinin tərcüməsindən tanış olmuşdur. . Mühacirət dövründə Ceyhun bəyin tərcüməçiliklə fəal çəşğul olduğu məlumdur. Hələ 1925-ci ildə C. Hacıbəylinin tərcüməsində və onun rejissorluğu ilə Parisin "Femina" teatrında Üzeyir Hacıbəylinin "Arşın mal alan" operettası tamaşaya qoyulmuşdur. Bunlardan əlavə o, öz əsərlərindən bəzilərini də fransız dilinə çevirmişdir.

Ceyhun Hacıbəylinin bütün ədəbi-publisistik irsi kimi müxtəlif sahələrdəki araşdırmaları bu gün də aktuallığını saxlamışdır və onların daha dərinədən öyrənilməsinə, dəyərləndirilməsinə ehtiyac vardır.

ƏDƏBİYYAT

- 1.«Sədayi-Qafqaz» qəzeti, № 147, 25 noyabr 1918.
2. Məmmədli Qulam.İmzalar. Elmi redaktoru prof. A. Zamanov Bakı, Azərənşr,1977, 146 səh.
- 3.«Yeni İrşad» qəzeti, 1911, № 45.
4. “Səda” qəzeti, №. 66, 28 dekabr 1909.
5. “Kaspi” qəzeti, № 201, 8 sentyabr 1917-ci il.
6. Гаджибеков Джейхун. Гаджи Керим (Этюды из жизни закавказских мусульман). Сост. А.Таирли. Баку, Азернешр. 1995, 36 səh.
7. Hacıbəyli Ceyhun. Avropa məktubları. "Həqiqət" qəzeti № 1, 25 dekabr 1909, №2, 26 dekabr, № 3, 28 dekabr 1909.
8. Hacıbəyli Ceyhun. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 2006, “Elm” nəşriyyatı, 98 səh., tərcümə edən, tərtibçi və ön sözün müəllifi Mirzəbala Əmrahov, redaktor, f.e. n. Bayram Ağayev.
9. ARDƏİA, fond № 649, siyahı №1, saxlama vahidi 3.
10. ARDƏİA, fond №649. siy.1, saxlama vahidi 11, vərəqlərin sayı 104.
11. Hacıbəyli Ceyhun. Bir il xəyallarda...və bütöv bir ömür. Ön sözün müəllifi akademik İsa Həbibbəyli, redaktor Nərgiz Cabbarlı, Bakı, 2016,255 səh.
- 12.Hacıbəyli Ceyhun. Bir il xəyallarda...və bütöv bir ömür. Layihənin rəhbəri və ideya müəllifi Xalq yazıçısı, Elçin, fransız dilindən tərcümə edən Mirzəbala Əmrahov, redaktoru və ön sözün müəllifi Abid Tahirli, elmi məsləhətçi Nikpur Cabbarlı. Bakı, “Təhsil”, 2017, 262 səh.
13. Hacıbəyli Ceyhun. Seçilmiş əsərləri. Redaktor akademik İsa Həbibbəyli, məsul redaktor filologiya elmləri doktoru Nikpur Cabbarlı, tərtib edən, ön sözün və qeydlərin müəllifi fəlsəfə doktoru Abid Tahirli Bakı, “Elm”, 2017, 368 səh.
14. Ceyhun Hacıbəyli. Qarabağ dialekti və folkloru (Qafqaz Azərbaycanı). Tərtib və tərcümə edən: Bayram Ağayev. Bakı, “Ozan”, redaktoru prof. Məhərrəm Qasımlı, 1999, 48 səh.

АДАБИЁТ ДАРСЛАРИДА “ЛАЙЛИ ВА МАЖНУН”- ДОСТОНИНИ ЎРГАНИШ МАСАЛАСИГА ДОИР

Тўракулова Оқила*

Адабиёт фани ўқитишда ўқитувчининг методик маҳорати ўзига хос аҳамиятга эга. Чунки у таълимнинг энг самарали усулларида оқилона фойдалангандагина кўзлаган мақсадига эришиши мумкин. Мақсадга эришиш кўп жиҳатдан ўқитувчининг шахсий фазилатларига ҳам боғлиқдир.

Ўқитувчи дарсга тайёрланар экан, ҳар бир гуруҳга мос келадиган усул танламоғи лозим. Ҳатто, бир ўқитувчи бир хил усулда икки хил гуруҳда дарс ўтиб ҳам бир хил натижага эриша олмайди. Чунки ҳар хил характерли ўқувчиларни бир хил усул билан ўқитиб бир хил натижага эришиш мумкин эмас. Бунинг учун гуруҳ ўқувчиларининг ўзига хос хусусиятларини билиб, уларнинг нималарга қодирлигини аниқлаб дарс бошлаш яхши натижа беради. Ўқитувчи ўзида бир қатор сифатларни мужассам этмоғи зарур:

1. Педагогик амалиётчилик.
2. Илмий тадқиқотчилик.
3. Ташкилотчилик.
4. Адабий воситачилик.
5. Бадиий ижрочилик.
6. Педагогик ижодкорлик.

“Лайли ва Мажнун” достонидек ишқий асарни ўтиш учун юқоридаги зарурий сифатлар мужассам бўлса мақсадга мувофиқ бўлади.

Ўқитувчи мазкур асарни ўргатиш учун дарсни уч қисмга бўлса, мақсадга мувофиқ бўлади. Бунинг учун ажратилган биринчи ва иккинчи қисмда матн ўқилади, тушунилиши қийин ва луғати берилган сўзлар устида ишланади. Ўқувчилар англамай қолган бошқа сўзларнинг маъноси уларга тушунтирилади. Агар дарснинг ўзида бу сўзнинг маъносини англантиш мумкин бўлмаса, уйда луғатлардан кўриб келиш лозимлиги тайинланади. Ўқитувчи бундан асло хижолат бўлмаслиги керак. Шунинг учун ҳам дарсга “Навои асарлари луғати” олиб кирилса ва ўқувчилар олдидан шу хилдаги тушунарсиз сўзларга изоҳ топилса, яна ҳам яхши бўлади.

* Алишер Навоий номидаги ўзбек тили ва адабиёти университетининг тадқиқотчиси, shahrizodf@mail.ru

Ўқувчилар луғат билан ишланиши ўрганишади. Айрим ўқитувчилар, дostonда тушунарсиз сўзлар кўп, шунинг учун асарнинг мазмунини айтиб берган маъкул деб хисоблайдилар. Ўқувчининг бадий матн жозибаси ўрнига унинг сояси билан юзлаштиришга қаратилган бу ёндашув адабий таълимдан кутилган маънавий-эстетик самарани ёққа чиқаради. Дарҳақиқат, хазрат Навои асарларининг тили ўқувчиларга оғирдек туюлади, лекин, бу асарлар шундай сеҳрли, шундай жозибалики, улар ўқувчи туйғуларини эгаллаб, маъноларини чақиш сари бошлайди. Бунинг учун эса асарларини ифодали, таъсирли ва қайта-қайта ўқиш зарур.

Парча ифодали ўқилгандан сўнг тушунилиши қийин бўлган ҳар бир сўзга изоҳ берилади. Ўқитувчи ўқувчиларни дoston оҳангини, унинг ўғитлари замридаги чуқур маъноларни англайдиган ҳолатга солиши лозим. Агар ўқитувчи дарснинг бошидаёқ шунга киришса, педагогик ниятга осонроқ эришади. Ўқувчиларга асар ҳақида чуқурроқ маълумот берилади. Бу маълумотлар асосида ўқувчи ўзи қизиқиб, асарни ўқий бошлайди. Маълумки, шарқ адабиётида севги ҳақида битилган дostonлар орасида "Лайли ва Мажнун"дай дардли ва ғамгин асарни топиб бўлмайди. У нақадар ғамгин бўлса, шу қадар шуҳрат топган, кенг ёйилгандир. Бу севги қиссаси қанчалик ғамгин ва машҳур бўлса, шунчалик қадимий ҳамдир. Уни мутахассислар Ботишдаги "Ромео ва Жулетта"дан ҳам машҳурроқ хисоблайдилар. Ушбу мавзуда адабиёт оламида салкам ўн уч асрдирки, шеър ва дostonлар битилиб келади. Қиссанинг келиб чиқиш манбаи қадим араблар ҳаёти билан боғлиқ воқеаларга бориб тақалади. Мутахассислар орасида бу борада икки фикр бор: айримлар Мажнунни тарихий шахс, оти Қайс Ибн Мулавваҳ, ёшлигида туя боқиб юрганда амакисининг қизини севиб қолган, шеърлар ёзган, девон ҳам тузган, у ҳақда кўплаб ривоятлар, ҳикоятлар яратилган, дейдилар. Иккинчи бир фикрга кўра, у – тўқима образ.

Низомий Ганжавий биринчи бўлиб ушбу қиссани яхлит бир дostonга айлантирди. Қайс эътиборли бир одамнинг ҳар жиҳатдан мукамал фарзанди бўлиб, ақли ҳам, жисми ҳам, ҳусни ҳам жойида эди. У ҳар жиҳатдан муносиб бўлган Лайлидек қизни севди, севилди. Бироқ Лайлининг отаси уни ўз қизига муносиб кўрмади. Одамлар эса уни мажнун (телба) деб атадилар. У одамлар орасидан бош олиб кетди. Ваҳший ҳайвонлар уни ўз паноҳига олдилар. Жамият рад этди. Табиат бағрига олди. Биринчи марта Низомий дostonга айлантирган "Лайли ва Мажнун" асарига бир

юзу ўн саккизта назира битилган. Улардан олтмиш еттитаси форс, ўтгиз еттитаси туркий тилда. Курд (7), урду (7), панжоб (2), афғон, арман, грузин тилларида ёзилган назиралар ҳам бор. Рус шоири Й. Хлебников ҳам 1911- йилда "Мажнун ва Лайли" номи билан дoston ёзган. Ўзбек адабиётида бу мавзунини Навоий бошлаб берди, деб ёзади 10-синф адабиёт дарслиги муаллифлари. [Йўлдошев, Қосимов, Тўхлиев: 218-219.]

Мен туркча бошлабон ривоят,

Қилдим бу фасонани ҳикоят, -

деб бошлаган ҳазрат Навоий асарнинг мазмуни чуқурлигини таъкидлаб, афсона фақат либос эканлиги, унинг мазмунидаги чуқур инсоний дард, қаҳрамонларнинг кўнглидаги мажозий муҳаббат илоҳий ишқ даражасига етганини акс эттириш асосий мақсад эканини таъкидлайди:

Мен хастаки, бу рақамни чекдим,

Таҳрири учун қаламни чекдим.

Шоир дostonдаги образларнинг хатти - ҳаракатларини ҳаётий далиллаш, психологик асослашга аҳамият беради.

Қизига Мажнуннинг ошиқлигидан хабар топган Лайлининг отаси руҳияти асарда жуда пухта акс эттирилган.

У Қайс бошига тушган савдоларни айтган кишига йигитни билишини, унинг ҳоли, айниқса, ота-онасининг аҳволидан қайғуриб, ҳамдардлигини:

Таърифидида кўп ўтар эди сўз,

Гўёки анга тегурдилар кўз. -

тарзида билдирган одам йигитнинг Лайли кўйида шу ҳолга тушганини, ҳар бир шеърда унинг исмини битишини эшитгач, тамомила ўзгариб кетади. Шоир буни ниҳоятда ҳаётий ва таъсирли акс эттирган. Ноқулай аҳволга тушган суҳбатдош, уятга қолган эркак, номус қилишга мажбур ота ҳолати дostonда гоёт ишонарли берилган:

Эшитгучи билдиким, недур ҳол,

Тўлгонди ўзига ўйлаким нол.

Шоир айна вазият учун энг мувофиқ руҳий ҳолат тасвирини бера олган. Ву ўринда суҳбатдошларнинг ҳар иккиси ҳам жонли одам, зиммаларидаги оғир маънавий юкни кўтариб боришга маҳқум кимсалар сифатида ишонарли кўрсатилган. Дostonда энди Мажнунга айланган занжирбанд Қайснинг изтиробга тўла ҳолатини шоир улкан дард билан тасвирлайди:

Бир неча кун уйда эди побанд,

Фарёд анга гоҳ баланд-у гоҳ паст.

[Йўлдошев, Қосимов, Тўхлиев, 2004:220-221]

Тасвир Мажнуннинг ҳолатига бениҳоя мос. Бадий манзара сўз ва ундаги маъно товланишлари натижасида пайдо бўлган ўйинлар ёрдамида чизилган. Уйда ўтиришга мажбур этилган ва асосий касаллиги ошиқлиги бўлган йигит, унинг гоҳ баланд, гоҳ паст овоздаги фарёди, тузоқдаги қуш сингари ўзини ҳар томонга уриши, Лайлига бўлган ишқи сабаб ошиққа на емак-ичмак ва на уйку борлиги, негаки, тинимсиз йиғидан бир нафас сув, яъни ёш турмайдиган кўзда уйку туриши мумкин эмаслиги, суйгани кўйида кўнглида хушёрлик йўқлиги, ишқ ўти нафақат хушёрлик, балки йигит танидан кўнглининг ўзини ҳам, унга қўшиб хушини ҳам куйдириб юборганлиги тасвири Мажнун руҳиятини ифодалаш жиҳатидан тенгсиз бадий қудрат касб этган. Асарда маъшуқасидан айрилган ошиқ нолалари жуда ҳам таъсирли берилган:

Мен хастани айламакта мавжуд,

Не эрди экин қазога мақсуд?!

Бу аламли сўроқларда сўнгсиз дард-изтироб бор. Қайс не сабабдан муҳаббат оташига дучор бўлганини билгиси, ишқ ўти унинг кўнглига қачон туташганини идрок этгиси келгани асарда ғоят нозик тасвирланган. У руҳ кишиси сифатида кўнглидаги дард шунчаки жисмоний интилиш эмаслигини англайди. [Йўлдошев, Қосимов, Тўхлиев, 2004: 220-221]

Уни безовта қилаётган, бу дунё ташвишларидан йироқларга олиб кетаётган алангали туйғу жисмдан кўра чуқурроқда эканини идрок этади. Шунинг учун ҳам:

Кўнглум уйин этти қайғу зиндон,

Жисм уйи йана қоронғу зиндон.

[Йўлдошев, Қосимов, Тўхлиев, 2004:220-221]

дея нола чекади. Қайс ишқда ихтиёрсизлигини, бу туйғу унинг учун ҳам жазо, ҳам мукофот эканини билади. Навоий ошиқнинг шу ҳолатини ўта нозик ифодалай билган. Мажозий ишқ билан боғланувчи бу лавҳалар ҳақиқий ишқ йўлидаги Аллоҳни англаш, унинг висолига эришиш машаққатларига ишора эди. Асарнинг энг таъсирчан жойларидан бири Мажнуннинг Маккага олиб борилиши лавҳасидир. Ўғлининг аҳволидан чорасиз колган ота уни Каъбага олиб боради. Орзу қиладики, Қайс бу муқаддас жойда дардига шифо тиласа, яъни Лайлига бўлган муҳаббатидан қутултиришни Яратгандан сўраса. Бирок, бунинг акси бўлиб чиқади. Мажнун Каъба атрофини айланиб, муқаддас тошга ҳалқа-ҳалқа кўз ёшларини оқизар экан:

Кўнглум гам ила тўқ айла, йо раб!

Ишқ ичра мени йўқ айла, йо раб! –

[Йўлдошев, Қосимов, Тўхлиев, 2004:220-221]

дея қилган нидоларда Қайсга хос сифатлар ёркин намойон бўлади. У ғам чекаётганидан, ишқ йўлида абгор бўлганидан қайғурмайди. Аксинча, "Кўнглум ғам ила тўқ айла, йо раб", дея илтижо қилади. Хуштаъм ишқ майининг "жоми талабиға" кўпроқ қуйилишини истади. Демак, у қисматидан норози эмас. Ишқсизликни, ғамсизликни бахтсизлик ҳисоблайди. Шоир Лайли ва Мажнун ёзишмаларига катта маъно юклайди. Айниқса, Лайлининг мактуби мазмуннинг теранлиги, қизнинг қоънгил розларини акс эттириши жиҳатидан тенгсиздир. Бу хатда меҳр-муҳаббат иқрори ҳам, садоқат изҳори ҳам, айни пайтда, Шарқ аёлининг жамиятдаги ўрни ҳақида безовта ўйлар ҳам бор. Достондан олинган қуйидаги нозик тасвирлар қизнинг ижтимоий мавқеи ҳамда руҳий ҳолатини тўқис ифода этади:

Сенсизки ғамим даме кам эрмас,

Сендин гар эмас кўп, оз ҳам эрмас.

[Йўлдошев, Қосимов, Тўхлиев, 2004:220-221]

Дарди ичида бўлишга маҳкум қизнинг ҳолатини бундан аниқроқ ифодалаб бўлмайди. Унинг ҳам қалбида севги ўти ловиллаб ёнмоқда, лекин у қиз бола бўлгани учун "тутун чиқармаслик"ка мажбур. Айрилиқ унинг қалбини ҳам омонсиз ўртайди. Лекин қизлик шаъни боис бу ҳақда ҳеч кимга айтолмайди. Имконсизлик изтироб даражасини неча қарра оширади. Достон охирида "Ишқ таърифиди" деган маҳсус боб келади. Шоир унда Лайли ва Мажнун тақдирида афсонага ўраб берилган мазмунни шарҳлайди. Ушбу боб ишқнинг таърифи билан бошланади:

Ей, ишқ, ғариб кимёсен,

Вал ойинайи жаҳоннамосен.

[Тўхлиев, Мирсамиқова, 2013:80-81.]

Шоир ишқни мисни олтинга айлантирувчи кимёга ва жаҳонни акс эттирувчи ойнага ўхшатади, буни атрофлича исботлашга ҳаракат қилади. Шоир инсон умрининг мазмун-моҳиятини ишқда кўрган эди.

Унингча, одамни одам қиладиган ишқ эди. Бир-бирларининг васлига етолмаган йигит-қизнинг муҳаббати можароларини кўрсатиш воситасида Аллоҳга бўлган буюк ва таъмасиз севги мадҳ этилган достон жаҳон адабиётида ишқ мавзусида битилган энг таъсирчан ҳамда бадиий юксак асардир. Навоийнинг "Лайли ва Мажнун"и мазкур сюжетнинг ишланиш тарихида алоҳида бир босқич бўлиб қолди. Ундан ярим аср кейин яшаган ва шу мавзуда алоҳида достон ёзган машҳур озарбайжон шоири Фузулий Навоийнинг бадиий маҳоратига юксак баҳо берди. Қисса

халкимиз орасида кенг ёйилган. У ҳақда халқ достони майдонга келди.

Хуллас, дostonда поклик ғалаба қилди бироқ бу ғалаба пок туйғу эгаларининг – яъни Қайс ва Лайли ўзларини қурбон қилишлари эвазига амалга ошди.

АДАБИЁТЛАР

Алишер Навоий. Лайли ва Мажнун.”Хамса”. Т.:Янги аср авлоди”2013.-Б.145-195.

хтгп://www.кутубхона.com/w/индекс.пхп?титле=Туркум:Бадий_а дабиёт&пагеунтил=Пуштиранг+фалокат+(ҳикоя)%0АҲожиакбар +Шайхов.+Пуштиранг+фалокат+(ҳикоя)

Йўлдошев Қ,Қосимов Б,Тўхлиев Б. “Адабиёт. 10-синф учун дарслик – Т.:Ўқитувчи , 2004. – Б.220-221.

Йўлдошев Қ,Қосимов Б, Тўхлиев Б. “Адабиёт” 10-синф учун дарслик – Т.:Ўқитувчи , 2004. – Б.223-224.

Қосимов Б, Каримов Н. Адабиёт ўқитувчилари учун методик қўлланма. Т.:2003 –Б.12-13

Рафиев А,Ғўломова Н Ўзбек тили ва адабиёти. Т.:2004.-Б.156-179.

Йўлдошев Қ., В.Қодиров, Ж. Йўлдошбеков. Умумий ўрта таълим мактаблари дарслик мажмуаси. Т.:2006.-Б.89-93.

Тўхлиев Б, Музаффарова С. “ Лайли ва Мажнун” даги бир байт таҳлили. Навоийга армуғон. Т.: “Фан “ нашриёти. 2004.

Тўхлиев Б Мирсамиқова Р.Адабиёт.Мажмуа 2- китоб –Т.: Чўлпон,2013.-Б.80-81

ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫ ПОЭЗИЯСЫНЫҢ ФОРМАЛЫҚ ДАМУЫ

Үсен Айгүл Әбдімүтәліпқызы *

ABSTRACT

The spiritual heritage of the Turkic peoples was common to all nationalities until the XII-XIV centuries. Analyzing the peculiarities of cultural and literary development of the Turkic peoples in subsequent periods, it is possible to orient the future, Analyzed the formal development of the poetry

* филология ғылымдарының докторы, профессор, Л.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

of Kazakh, Uzbek, Azerbaijani, Kyrgyz and Turkish people. The poetry of the peoples who visited the Soviet Union has many common thematic and formal systems. And new forms of versification of Turkish poetry are reflected in the poetry of modern Turkic peoples. Socio-political, psycho-social changes of the 21st century also change the form of poetry. Forms of ancient Turkic monuments are interpreted in a new era. The influence of Western literature also changes not only the artistic system of poetry, but also the form.

KEY WORDS: poetry, form, free verse, development, system

Қазақ, әзірбайжан, қырғыз, өзбек, түрік және өзге түркі халықтарының әдебиеті саяси-қоғамдық, мәдени-тарихи даму тұрғысынан түрлі кеңістікте болғанмен, олардың тілдік-кодтық тұрғыдан дамуындағы сабақтастық өзгермейді. Өйткені бұл тілдер түкі тілдес топтарға жататыны белгілі. Түрік әдебиетінен өзге түркі елдерінің барлығы жетпіс жыл бойы кеңес империализмінің құрсауында болып, табиғи болмысына сай толық дәрежеде дами алмай келгендігі жасырын емес. Оларды тарихынан, ұлттық болмысынан алыстатып, тамырынан ажыратып, ұлттық жадын ұмыттыру үшін талай жылдар бойы қиянаттар жасалғаны белгілі. XIII ғасырға дейін ортақ рухани құндылықтарға ие болған түркі халықтары эволюциялық даму барысында түрлі саяси-тарихи оқиғалардың нәтижесінде түрлі арналарда дамыды. Дегенмен түркі халықтарының даму арнасы түрлі болғанмен олардың тамыр бір, болмысы ұқсас, тілдік негізі туыс болғандықтан ерте ме, кеш пе сол болмыстың арнасына оралады. Бұл ерекшелікті қазақ, түрік, өзбек, әзірбайжан, қырғыз халықтарының поэзиясын зерттеген ғалымдардың еңбектерімен танысу барысында түсіндік. Мақала жазу барысында қазіргі түркі халықтарының поэзиясында негізгі орын алып отырған еркін өлеңдердің құрылымдық-семантикалық ерекшеліктеріне тоқталдық. Еркін құрылымдық ырғаққа келу жолы әр халықта түрліше және әр уақытта. Өлең құрылымында еркін ырғақтық-интонациялық жүйенің орын алуы эволюциялық даму жолымен, белгілі бір қоғамдық-саяси, мәдени-тарихи өзгерістердің нәтижесінде орын алып отыр. Қазақ поэзиясында еркін өлеңдердің кең қанат жаюы 60-70 жылдарға сай келеді. Қазақ өлеңіне реформа жасаған Абай шығармаларында еркін ырғақтық құрлымдар болғанымен, ол қазақ ақындарының барлығының шығармаларынан көріне бермеді. Абай өлеңдерінен де көп бой көрсеткен жоқ. Ырғақты ойға сай еркін етіп құру барлық ақын мақсат еткенмен, шығармаларының басым бөлігі дәстүрлі ырғақтармен жазылды. Поэзияда ойды белгілі буын мен тармаққа,

шумаққа шідерлеп тастаудан шыққысы келген талпыныс түркі халықтарының барлығында болған жағыдай. Уақыт өтіп, замандар алмасып, қоғамдық жағыдайлар өзгерген сайын ойды, идеяны берудің жаңа әдістері қажет болады. Оны тілдік және әдеби дамудың өзі табиғи жолмен әкеледі. Түрік поэзиясының даму эволюциясына қарасақ түрік поэзиясының реформаторы болған Н.Хикмет шынайы түрік поэзиясын алдымен парсы, араб тілдерінің ықпалынан босатып, ұлттық негіздегі нағыз түрік поэзиясын жасауынан көрінеді. Араб, парсы ыпалымен таза лирикалық сипатта болған және аса биік пафосты поэзияны түрік халқының шындығына жақындатып, оның сөзін айтып, мұңын толғау жолына түсірген Тевфик Фикрет еді. «Тевфик Фикрет был убежден в том, что так называемый османский язык - язык классической поэзии - вполне пригоден для современного поэтического творчества. Именно поэтому большинство его произведений создано на этом малопонятном простым людям языке. Однако некоторые из них, особенно посвдешше детям, Тевфик Фикрет писал на разговорном турецком языке. Это объясняется, с одной стороны, его стремлением быть понятным народу, а с другой - тем, что процесс обновления литературного турецкого языка только еще начинался.» [<http://cheloveknauka.com/>, "Новая поэзия Турции: становление и развитие"] Түрік халқының табиғатына сай келмейтін араби аруз жүйесін түркілік хедж жүйесі алмастырды. «Однако вскоре в творчестве Назыма Хикмета появляются другие темы, новые мотивы, связанные с переживаемой страной трагедией. Назым Хикмет приходит к выводу, что новые идеи невозможно втиснуть в старке формы традиционного стиха. Поэтому неудивительно, что он почувствовал острую потребность в окончательном разрыве со старой поэтической техникой и в создании совершенно новой по содержанию и по форме поэзии.» [textonly.ru/mood, Букулова.] Кеңестік кеңістіктегі түркі халықтарының әдебиетіне орыс әдебиетінің ықпалы күшті болғанмен, ол табиғи тілдік жүйені бұза алмады. Тек санаулы ақындардың шығармаларында жекелеген тәжірибие ретінде көрінді де, тамырын терең жіберіп, кең жайылмады. Қазақ өлеңін тоникалық жүйеге, яғни екпін негізінде құруға талпыныс жасалды. С.Сейфуллин, І. Жансүгіровтың шығармаларындағы екпінді, көтеріңкі леппен айтылатын өлеңдерді екпінге негізделген жүйемен жазылған деген жаңсақ пікірлердің бары рас. Ол туралы өлеңтанушы ғалым З.Ахметовтің мына пікірі осы ойлардың бұрыстығын көрсетеді:

Сәкен Сейфуллин «Альбатрос», «Социалистан», «Қызыл ат» ақын дәуірінің жаңа лебі болып енген тарихи-саяси бетбұрыс арқау болған поэмалары жаңа интонацияға құрылып, соны әуен, тың өрнек әкеледі.

Гулөп, үдеп
Жаңа күйін
Гүрсілдетед
Екпін биін.
Ұсталықты
Мәшине үйі –
Жаңа завод мыңдаған.

Социалдық
Соғыс сайман,
Серт: «үдеген
Бәстен тайман!..»
Біздің завод –
Қызу майдан

Алмас құрыш шыңдаған. [Сейфуллин, 1987:30]

Маяковскийдің «баспалдақтарының» әсерінен туындаған жаңа өрнек негізі дәстүрлі жеті-сегіз буынды өлшемдер. «Баспалдақтар» ретінде қаланған төрт буынды тармақтар сегізбуынды өлшемнің 4+4 өрнегі. Шалыс ұйқасқа құрылған алты тармақты 4+3 жеті буынды өлшемнің өрнегіне құрылған өзара ұйқасатын тармақтармен тиянақталып отырады. «Сәкен эпика саласында да айшықты ізін қалдырып кетті. Соның ең ірісі де, өнегелісі де – «Советстан». Өлең мазмұны қазір қабылдана қоймағанмен ақындық жаңалығы, қазақ өлеңіне қосқан өлшемдері мен мақамдары қазіргі поэзиямызда сайрап жатыр» [Қирабаев, 2008:117] деген академик С.Қирабаев пікірі қазіргі қазақ поэзиясындағы дәстүрлі өлшемдердің интонацияны құнарландырып, эмоционалдық мазмұнын табу үшін тармақтарға тасымалданатын аса кең жайылған құбылысты меңзеп отыр.

Руханиятқа деген кеңестік кезең қысымы 60-жылдарға дейін жалғасты. 60 жылдары кеңес кеңістігінде сыншыл реализмге негізделген идеология тоқтатылып, жылымық кезең орнады. Кеңестік өмір мен коммунистік партияның сұлбасына айналған көркемөнер жеке адам проблемалары мен ой-сезіміне, қоғамдағы өзекті мәселелерге бағытталды. Қаламгерлер адамдардың жан дүниесі мен шынайы болмысын арқау етіп, қоғам тудырға өткір мәселелерді бейнлеуге мүмкіндік алды. Осы өзгерістің арқасында

эдебиет пен өнерге жаңа тақырыптар мен идеялар, көркемдік жүйелер мен әдістер пайда болып, шын мәнінде гуманистік тұрғыда дамыды. Поэзияда да жан-жақты дамып, тақырыптық-идеялық, көркемдік-образдылық тұрғысынан жаңғырды. Барлық халықта талантты ақындар толқыны пайда болып, ұлттық эдебиеттерді биікке көтерді.

Бұл кезеңдегі эдебиетте ортақ проблемалар руханиятты да, көркемөнерді де өзара жақындастыра түсті. 70-жылдары экологиялық проблемалар мен саясиөкоғамдық экологиялық мәселелер пайда болды. КСРО құрамындағы ұлттарды басып-жаншып, ұлттық тіл мен ділден ажырату аса қатыгездікпен жүргізілді. Табиғат апаттары ғана емес, ұлттардың жойылып кету қаупі көркемөнерде сабақтастықта көтеріле бастады. Бұл туралы өзбек зертеушісінің мына тұжырымы бұл бүкіл ұлттар оның ішінде түркі халықтарының басына түскен ортақ қасірет болғанынын айғақтайды. «Экологические катастрофы угрожают не только далекому континенту-там, но и нашей стране, Каракалпакии, Казахстану, Узбекистану. Умирает Арал и вместе с его гибелью уходит жизнь из некогда цветущего края. Вместе с народом лирический герой узбекской поэзии стал мудрее. Он стал больше задумываться над общечеловеческими ценностями. Лирический герой из созерцателя, наблюдателя превращается в мыслителя. Все менее ощущает он себя пылинкой в природе, все менее чувствует себя слабым перед неумолимым течением времени перед быстротечностью жизни, перед смертью». [<http://cheloveknauka.com/> Тенденция развития современной узбекской поэзии (70-80-е годы)]

Қырғыз эдебиетінде осы өзгерістердің жетпісінші жылдары басталғанын зертеушінің еңбегіне сүйеніп айтуға болады. «70-е годы отмечены вступлением в литературу такого сильного и резко индивидуально-го лирика и мастера художественного перевода, как Э. Турсунов. Его сборник лирики «Джигиты» (1970) и «Высота» (1973), а также событийный сборник избранных стихотворений «Автопортрет» (1978), вне всякого сомнения, говорят о том, что Э. Турсунов – один из видных поэтов послевоенного поколения, внесший весомый вклад в кыргызскую поэзию, в частности, лирику. [izrop.ru, Жантаев] Қырғыз халқында прозаның шарықтауы Ш.Айтматовтың шығармашылығымен тұс келді. Ш.Айтматов шығармаларында қырғыз ұлтының арқауында өзге ұлттардың да қасіретін жеткізді. Оның шығармалары бүкіладамзаттық проблемаларды жинақтап көрсете алды. Табиғи

апаттар мен ұлттық трагедиялар жеке адамның рухани дағдарысының проблемаларымен сабақтаса өрілгендіктен жалпыадамзаттық рухани құндылықтарға айналғаны белгілі.

Бір таңқаларлығы екі түрлі жүйеде өмір сүріп жатқан халықтардағы үлкен бетбұрыстың, еркіндік пен «жылымықтың» қатар келгендігі. Осы кезеңнен бастап бүкіл түркі халықтарында көркемөнердің мазмұны на сай формасы да өзгерді. Жаңа мазмұнды беру үшін жаңа формалар туындайтыны белгілі. Бұл кездегі ерікті өлеңдер ұлттық дүниетаным мен тілдік табиғи болмыс негізінде жүрді. Түркі халықтарындағы канонды ырғақтық жүйелердің түрлі өзгерістергі яғни тасымал, тыныс белгілер, сөздердің инверсиялануы сияқты ішкі мүмкіндіктерді жүзеге асыру арқылы көрінді. «В начале 60-х годов открылась новая страница е политической, -социальной и. культурной жизни страны. Новая конституция, принятая в 1961 г., провозгласила некоторые политические свободы, в частности свободу печати, слова, что не могло не оказать положительного влияния на духовную жизнь Турции.» [textonly.ru/mood, Букулова] Қазақ поэзиясындағы Ф.Оңғарсынова, Ж.Нәжмеденов, М.Шаханов т.б. ақындардың шығармаларындағы күрделі ырғақтық түзілістер ұлттық ерекшелік, түркілік тілдік табиғат аясында жүрді. Силлабикалық өлең жүйесі өзге жүйеге ауысқан жоқ. Дегенмен, интонацияны құнарлы, өлең мазмұнына сай түрлендіруді, интонацияны өзгерту арқылы өлеңнің барынша табиғи әрі шынайы болуына орайласқан. Бұл ерікті өлеңдер силлабикалық өлең жүйесінің шеңберінде мүмкіндігін кеңейту арқылы жүзеге асырса, қазақ поэзиясында аса сирек көрініп жүрген ырғақсыз, ұйқассыз, шумақсыз еркін өлеңдер, канонды ырғақтардан азат өлеңдер әлі өз биігін ала алмай келеді. Оқырман жатырқап, тек ақындар мен өлеңтанушылар ортасында бағаланып келе жатқан жаңа формалар қазақ поэзиясына бұрын да сіңе алмаған. Әлемдік поэзияда верлибрлер деген атпен кең таралған үлгі қазақ поэзиясында әр кезеңде жылт етіп көрінгенмен, көктей алмай, тамыр жайып, кең тарала алмай келе жатқан формалардың бірі. Соңғы кезеңде жағыдай өзгеріп, поэзияда өзіндік орнын алып келеді деуге болады. Себебі шеттен келген талантты ақындар мен қазақ поэзиясының классиктері де бұл форманы кең қолданылып, поэзияға терең сіңісуіне мүмкіндік тудыруда.

Жаңа қазақ поэзиясында көрініп жүрген ерекше құбылыстың бірі, ерікті өлеңнің күрделі де ерекше түрі – верлибрлер. Ондай ерікті өлеңнің күрделі түрлері Т.Әбдікәкімовтың поэзиясынан

және Қытай елінен келген жаңашыл қазақ ақындарының шығармашылығынан көрінеді. Орыс өлеңтанушысы, мәтінтанушысы Ю.Тынянов: «Біздің дәуірде верлибрлер жеңіске жетті» деп, академик М.Гаспаровтың «оқырмандардың верлибрлерді қабылдауға әзір болмағандығы» туралы айтқан пікірлері бұл өлең өлшемінің жаңа дәуір поэзиясының мазмұны мен көркемдік жүйесін жеткізе алар мүмкіндігінің молдығын байқатады. Верлибрлер – жаңа өлеңдік форма. Мұнда ырғақтық бірліктерден көрі, синтаксистік бірліктердің маңызы үлкен. Өлшемсіз еркін өлеңдер бунактармен өлшенетін ырғақтық жүйе аясынан шығып, синтаксистік құрылымдармен өлшенеді. Жаңа форма табу тек ұлылардың үлесіне тиесілі. Қазақ поэзиясына жаңа форма әкелген Абай, Шәкәрім, Мағжан, Сәкен, Қасым, Мұқағали, Фариза... Сондықтан өз мазмұнына сай форма табу әр дәуірдің мақсаты. Түркі халықтарының барлығы да дәуір мазмұнына сай форма тапқандығын олардың поэзиясын саралауда көрінеді. «Радикальные изменения в поэзии Назыма Хикмета сопровождались интенсивными поисками в области художественной формы, и неотвратимо вели к созданию новой системы стихосложения, новой поэтики. Речь идет о разработке и введении Назымом Хикметом новой для турецкой поэзии системы версификации - свободного стиха. Новая турецкая поэзия — это поэзия свободного стиха. Принципы свободного стиха, выработанные Назымом Хикметом, составили основу турецкого верлибра и предопределили его дальнейшую эволюцию» [Сейфуллин, 1987].

«Основная форма классической азербайджанской поэзии - аруз широко использовалась нашими поэтами и в советский период. Но на современном этапе этот размер все менее привлекает поэтов и активность его в поэзии постепенно сходит на нет. Необратимость процесса отмирания аруза сейчас ясна многим критикам и литературоведам.» [//cyberleninka.ru, Бабаева] Әзірбайжан халқындағы аруз өлшемінің өз мүмкіндігін сарқып бітуі саяси-қоғамдық дамуға да байланысты. Кеңестік кезеңнен қол үзген барлық ұлт өз тамырын тауып, көбінесе тарихтар қойнауында қалған жәдігерлерді «тірілтіп», оларды жаңаша интерпретациялауға бағыттталып келеді. Аруз араб, парсы ықпалымен енген жүйе болса, енді өзіндік ұлттық тіл мен оның заңдылықтарына сай түзілген түркілік өлшемді қолдану бұл халықтың поэзиясынан ерекше көрінеді. Өткенді жаңғырту,

ұлттық негізді табу кеңестік кезеңдегі барлық ұлттарға тән ортақ үрдіс екендігі даусыз.

Әрбір тарихи кезенді өз саяси жүйесі анықтайды. Ал мәдениет қоғамның айнасы болса, әдебиет оның көркем галереясы іспетті. «Суреткер белгілі бір қоғамда өмір сүреді. Белгілі бір қоғамдық коллективтің мүддесіне ортақтасады, сондықтан оның творчествосында да белгілі қоғамдық мән және мазмұн бар. Бұл даусыз шындық! Жалғыз-ақ осы шындықты әр көзқарастың өкілі әртүрлі түсінуі ықтимал» деген академик З.Қабдолов пікірі әдебиет пен қоғамның бірлігін анық көрсетсе керек.

«Ақын Т.Медетбек: «Менің өлеңдерімдегі түр (форма) Көктүріктерден келді. Оны жасырмаймын. Бұрын поэзияда түр онша маңызды бола қоймас деп ойлайтынмын. Сөйтсем түр – өлеңнің қаны екен ғой. Онда түгел ұлт рухы жатады екен», – деп мойындағандай, қазіргі қазақ поэзиясы бұрын кеңестік идеология тыйым салынған тарих беттерін парактаудан басталды. Көптеген ақындардың жүрегіне араға ғасырлар салып табысқан қасиетті Көк түріктердің әуені ұялап, оның ырғақтық әуеніне сөз салғандары баршылық. Т.Медетбектің ел мен жұрт, заман мен қоғам туралы толғаныстары, С.Ақсұңқарұлының өлеңдері «Өмір деген – күнді айналу» деген жыр кітабы, Б.Қошым-Ноғайдың «Тәңірі даусы» атты жыр топтамасы, Е.Раушановтың «Айша бибі» поэмасындағы диалогтар осы тәуелсіздіктің арқасында ғана қайта оралған Күлтегін, Білге қаған және Тоныкөк жырларының жалпы интонациялық мелодикасына құрылады.» [Үсен, 2011]

Ақын Т.Медетбек бір сұхбатында: «Мен «Көктүріктер сарынына» осыдан 20 жыл бұрын келсем деп қайта- қайта эксперимент жасадым. Бірақ кіре алмадым. Көктүріктер сарынын ұстау үшін талай қыртыстарды аштым.<...> Тоныкөкті, Күлтегінді аудардым. Бірнеше жылдар бойғы жұмыстар нәтижесінде «Көктүріктер сарынына» қалай ілесіп кеткенімді өзім де байқамай қалдым. <...> Әуенді қалай ұстадым, Көктүріктердің өн- бойына солай еніп кеттім. Әрине, сарынды құп өзіндей көшіріп алғаным жоқ. Өзімше байыттым. Өзімше жол таптым» – деп ой тарқатады. Қазіргі поэзияда көне түркілердің ерлік дастандарының интонациясы мен әуені кең таралып, терең тамыр жайды десек қателеспейміз. Осындай сарынмен бірқатар талантты ақындар тарихи дастандар мен өлеңдерін жазып жүр. Ол дастандардың мәнерін тудыруда қазақ ырғақ жүйесінің түрленуі оның жаңа бір мүмкіндігінің ашылуына сеп болды.

Сонымен түркі халықтарына ортақ қазіргі кезеңдегі поэзияның негізгі формаларының бірі – верлибрлер. Ол өзбек халқында сарбаст, қырғызда сербест деп аталады. Қазақ поэзиясында оның нақты атауы жоқ. Жалпы ерікті өлеңдердің құрамында көрінеді. Зерттеулерде ерікті өлеңнің бір түрі ретінде ғана сараланып келеді. Академик З.Ахметов ерікті өлеңдердің верлибр емес екендігін айтып кеткен-ді. Верлибрдің табиғатының мүлдем басқа екендігін, оның қазақ поэзиясында элементтері келгенімен, тұтас ондай өлеңдердің жоқтығын атап өткен-ді. Ал ақын М.Шаханов бір сұхбатында Түркияға барған сапарында өлеңдеріне таң қалысын жасырмаған-ды. Өлең сөзден қара сөзге көбірек жақындайтыны айтқанды. Верлибрлер қазақ және түрік поэзиясына шетелдік, яғни батыс әдебиетінің ықпалымен кіріп отыр. Әдеби байланыс пен әдеби ықпалдастық ұлттық әдебиетті түрлендіріп, байытатыны белгілі. Верлибрдің қазақ поэзиясына түр болып енуінің кешігу себебі қазақ әдебиетінде әдеби байланыстың шектеулі болғандығымен түсіндіруге болады. Батыстың поэзиясы қазақ тіліне жеткілікті деңгейде аударылмауы, онымен танысудың тілдік және саяси-қоғамдық проблемалары дәстүрден тыс ырғақтық жүйенің қазақ поэзиясында көрінбеуінің басты себебі. Верлибрлер қазақ поэзиясына мүлдем бейтаныс түр емес. Ежелгі түркі жәдігерлері осындай үлгімен жазылған. Оны көненің жаңғыру деуге де болады. Бірақ ол кезеңде ежелгі әдебиеттен де қол үзіп қалғанымыз шындық.

«Через стекло» деген өлеңін сараласақ, композициясымен тартымды. Айтар ой тікелей емес, жұмбақтай беріледі, символдық сипаты да бар. Дәстүрлі поэзия ырғағымен берілсе, сөз саны едәуір көп болуы керек. Сөз көбінесе белгілі бір ырғақтық шарттар үшін іріктеліп алынып, өзгеше эмоционалдық сипат алуы да мүмкін. **Пустота** деген сөз идеялық мәнді жинақтап, өлең сол рухани, эмоционалдық бос кеңістікті сипаттайды. Дәстүрлі өлең шарттарынан ажырап, өлеі формасы еркін болып, мазмұнмен, эмоциямен сіңісе өрілгендігі анық.

Выйдя из кафе
Я посмотрел
Сквозь стекло
На место, где всегда сажу.
Пачку сигарет
Забыл на столе.
На стуле
Такая же, как я,

Сидит моя пустота.
Одна ее рука на лбу
Как у меня
Но кажется
Пустота еще грустнее?
И сидя,
Она еще больше выпячивает
Горб?
Она больше похожа
На моего отца?
Я на год его старше
Дождь
Как на торжественной церемонии
Раздувает
Мой плащ. [// textonly.ru/mood/ Джемаль Сюроя]
Шеттен келген ақын Ардақ Нұрғазыұлының мына бір өлеңі
өмірдің өтуі мен адамдар толқынының алмасуын еркін өлшеммен
өрнектейді.

Көше // автобуска // шықтым
Біреулер // түсіп кетті.
Босаған // орынға // отырды // енді // біреулер.
Сарғайған // күзгі // орман да
Үп еткен // желмен // еріп,
Сылдыраған // сары // жапырақ,
Ізді // жасырып // кетті.
Көшеде // арлы-берлі // ағылған адам...
Жолды // жапырақ // жапқан,
Жым-жылас //... Уақыттың // ағысы [Жас ақындар
жырларының антологиясы, 2000].

Өмірдің бірін-бірі ауыстырған толқындары ақын өлеңінде қарапайым да, соны сипатта беріледі. Өмір – автобус, түсіп кеткен әлдекімдер мен бос орынға жайғасқан біреулер, ізді жасыратын сарғайған күзгі жапырақтар, арлы-берлі ағылған адамдар ізін жапырақ жұтып, уақыт ағысы өтуде. Өмірдің өтпелілігі қазақ поэзиясында кең тараған тақырып, оны қаншама ақын неше түрлі жырлады, оларға Ардақ Нұрғазыұлы да өзіндік дара бейнелер мен символдармен, өзгеше ырғақтық-интонациялық жүйе арқылы үн қосты. Ақын Ардақ Нұрғазыұлының «Ұйқысұраған біреудің жыр парағы» деген атпен берілген жыр топтамасына енген өлеңдерде белгілі бір толқынмен қайталанатын ырғақ та, ұйқасқан бірде бір сөз де жоқ. Бұл өлеңге тән өлшемдер – тармақ пен шумақ.

Тармақтардың ырғақтық ролі жоқ, тек сыртқы кестелік функцияны атқарып тұр.

Түркі халықтары қазіргі кезеңде өмірдің барлық саласында байланысты күшейтуде. Мәдениет пен руханият оның алғы шебінде. Өзара рухани сабақтастық түркі халықтарын рух тұрғысынан, экономикалық, іскерлік тұрғыдан қуатты ететіні даусыз. Әдебиеттегі жақындық аударма мен компаративистік зерттеулерді дамытудан басталады. Сондықтан бұл материалда аталып өткен әдебиеттегі формалық дамуды терең зерттелуі өзекті мәселелердің бірі. Бүкіл түркі халықтарының заманауи өнерін сабақтастықта зерттеу түркі халықтарын бір-бірін түсінуге, жақындастыруға орайласады. Олар бір-бірін түсіну арқылы тығыз қарым-қатынас орната отырып, өзара бір-бірін байытады.

СІЛТЕМЕЛЕР МЕН ӘДЕБИЕТТЕР

<http://cheloveknauka.com/> Автореферат диссертации по теме "Новая поэзия Турции: становление и развитие"

textonly.ru/mood/, Букулова Марина. Другое наклонение.

Сейфуллин С. Бес томдық шығармалар жинағы. Шығармалары.- А., 1987

Қирабаев С. Тәуелсіздік өрісі: әдеби зерттеулер мен мақалалар. – Алматы: Қазақпарат, 2008. – Т. 1. – 250 б.

<http://cheloveknauka.com/> Автореферат диссертации по филологии, Тенденция развития современной узбекской поэзии (70-80-е годы)

izgon.ru, Жантаев С. Художественно –эстетическте значение кыргызской поэзии XX века

[//cyberleninka.ru](http://cyberleninka.ru) Бабаева Назлы Герай кызы. Автореферат. Национальное своеобразие современной азербайджанской поэзии в русских переводах.

Үсен А. Қазіргі қазақ өлеңінің құрылысы: дәстүр және даму үрдістері.-2011

// textonly.ru/mood/ Джемаль Сюрея. Через стекло.

Жас ақындар жырларының антологиясы.– Алматы: Өлке, 2000 – 320 б.

ҚЎҚОН ХОНЛАРИ ХИЛХОНАСИ “ДАХМАИ ШОҲОН” ТАРИХИ (ҚЎЛЁЗМА МАНБАЛАР АСОСИДА)

Файзиева Салимахон Нишонбек қизи*

Аввало, “дахма” сўзининг маъносига эътибор қаратсак. Зардуштийлик динига кўра, жасадни тупроққа кўмиш таъқиқланган. Шу сабабли, минора шаклидаги тепаси очик махсус иншоот қурилган ва жасадни қушларга ем қилиниб, суяқларини остодон (оссуарий) номли идишга солиб сақланган¹.

Ислом динида эса қабр устига ўрнатилган меъморий иншоот – мақбара, дахма, марқад номларида қўлланилади². Баъзи юқори табақали кишилар кўмиладиган алоҳида бино, ҳовлилар ҳам дахма дейилган. Улар қимматбаҳо, мустаҳкам тошлардан ишланиб, гўзал ва нафис нақшлар билан безатилган. Масалан, Самарқанддаги Гўри Амир, Шоҳи зинда мақбарасига Амир Темур авлодлари, Бухородаги Баҳоуддин Нақшбанд мажмуасининг ғарбида жойлашган шоҳлар дахмасига Бухоро ҳукмдорлари, Қўқондаги Катта қабристонда жойлашган Дахмаи шоҳонга (Шоҳлар дахмаси) Қўқон хонларидан Норбўтабий³ (1749–1799; ҳукмронлик даври 1863–1799) ва унинг авлодлари дафн этилган. Қўқондаги Дахмаи шоҳон тарихига оид маълумотлар қўлёзма ва эпитафик манбаларда ҳамда ривоятга айланаёзган маҳаллий маълумотларда сақланган.

Маҳаллий маълумотларда келтирилишича, Норбўтабий васиятига кўра, Дахмаи шоҳон дастлаб ҳеч қандай безаксиз, атрофи ўралган хазира шаклида бўлган. Қурилиши унинг иккинчи ўғли Амир Умархон (1787–1822) даврида бошланган. Бироқ дахма пойдевори битганда, мазкур хон ҳам вафот этиб қолади. Ҳозирча бирон бир ҳужжат ёки манбада ушбу маълумотни тасдиқловчи асосни учратмадик.

* филология фанлари номзоди, Ўзбекистон Республикаси фанлар академияси Абу Райхон Беруний номидаги Шарқшунослик институти Мумтоз адабиёт бўлими мудири Тел.: +99890-323-79-05 E-mail: salima_khony@mail.ru

¹ Ўзбекистон миллий энциклопедияси. Т. III. Б. 215–216; Ислам на территории бывшей Российской империи. Т. I. С.131.

² Зоҳидов. Меъмор олами. Б. 23.

³ Норбўтабий – асли исми Абдулхамид ибн Абдурахмон. Мулаққаби Нар ботир – (фатхали нун ва ронинг сукуни билан) баҳодир киши, мардни билдиради, халқ ўртасида Норбўтабий шаклида машҳур бўлган. (Бу ҳақда қаранг: Худоёрхонзода. Анжум ат-таворих. Б.134).

Кўқонлик тарихчилар Мирзо Қаландар Мушрифнинг “Шоҳномаи нусратпаём” ҳамда Авазмуҳаммад Атторнинг “Тухфат ат-таворихи хоний” асарларида келтирилишича, Дахмаи шоҳон Амир Умархоннинг завжаси, малика Моҳларойим-Нодира ташаббуси ва Муҳаммад Алихон буйруғи асосида 1240 [1824–1825] йилда якунланган⁴. Ёдгорликнинг Муҳаммад Алихон фармони билан бунёд этилгани дахма жанубий девор ёнидаги қабртошларнинг бирида *сулси мушаққал* хати билан ифодаланган доира шаклидаги битикда ёзиб қолдирилган:

تمام یافت این بقعه^۴ عالی بفرمان خاقان ابن خاقان سید محمد علی بهادرخان غاضی

Таржимаси: *Ушбу олий бино (қурилиши) хоқон ўғли хоқон Саййид Муҳаммадали Баҳодурхони ғозий фармони билан якунига етказилди.*

Қурилишга хонликнинг машҳур меъмор-усталаридан Уста Муҳаммадқўзи ҳамда Муҳаммадисо Нажжорлар раҳбарлик қилган, Усталардан бирининг исми дахма ичкарасидаги ўймакор эшик кесакисида *اوستا محمد عیسیٰ نجار مرغینانی* – *Уста Муҳаммад Исо нажжор (дурадгор) Марғиноний* тарзида қайд этилган.

Ўз пайтида бу хайрли маскан яқинида масжид, бир неча хужраларни ўз ичига олувчи Мадрасайи Хоним / Чалпак ва корихона бунёд этилган. Мадраса хужраларининг барчаси гиламлар, керакли асбоб-анжомлар, рўзғор ашёлари билан тўлдирилган. Унумдор ерлар ва боғлар, карвонсарой, раста, бозорлардан тушган маблағларни мазкур мажмуа учун вақф қилинган. Мадраса кутубхонасига «Аллоҳ йўлидаги вақф» деб муҳр босилган мингта мўътабар китоб инъом этилган, шунингдек, махсус тайинланган қорилар ҳар куни Қуръоннинг маълум қисмини ўқиб, савобини марҳум Амир Умархон руҳига бағишлаганлар⁵.

Мадрасада кўзи ожиз талабалар (қорилар) ҳам таҳсил олганлар. Уларга алоҳида маблағ ажратилган ва кўпинча бу ерда

⁴ Мирзо Қаландар Мушриф. Шоҳномаи нусратпаём, вв. 144аб; Авазмуҳаммад Аттор. Тухфат ат-таворихи хоний, вв.124аб; Ниёз Муҳаммад Хўқандий. Ибратул хавоқин. Б. 121–122.

⁵ *Мирзо Қаландар Мушриф*. Шоҳномаи нусратпаём, вв.142а, 143а–144б; *Авазмуҳаммад Аттор*. Тухфат ат-таворихи хоний, вв.124аб; 162аб; *Мадамино*. Нодир ёдгорликлар; *Бабаджанов*. *Кокандское ханство*. Сс.181, 629–630.

чалпак тарқатилган. Шунинг учун мадраса Чалпак номини олган экан⁶.

Мирзо Қаландар Мушрифнинг “Шоҳномайи нусратпаём”, Авазмухаммад Атторнинг “Тухфат ат-таворихи хоний” асарларида келтирилишича, Умархон вафоти⁷ бир кун халқдан махфий сақланиб, унинг 14 ёшли (баъзи маълумотларга кўра, 12 ёш) ўғли Мухаммад Алихон (1806–1842; ҳукмронлик даври 1822–1842) тахтга ўтказилганидан сўнг эълон қилинган ва мархум хон Дахмаи шоҳондаги қизил ғиштдан ясалган мақбарага дафн этилган. Кўлөзма манбаларнинг шоҳидлик беришича, Амир Умархон қабри устига оқиш мрамартош қўйилган, қабрнинг олдида Қуръон оятлари, ҳасби ҳол байтлари олтин суви билан битилган тош лавҳа ўрнатилган. Дахманинг дастлабки айвони пештоқи нақшлар ва кошинлар билан зийнатланиб, деворларига Мухаммад пайғамбарнинг ҳадислари, дунёнинг бевафолиги ҳақидаги байтлар жалий ва сулс хати билан ёзиб қўйилган⁸.

Афсуски, мазкур мажмуадан мадрасанинг баъзи хужралари, дахманинг пештоқ-гумбазли дарвозахонаси, айвонли масжиди, хилхонадаги бир нечта сағанали қабр, 2 та кичикроқ мақбара ва 4 та қабртош мавжуд. Дахма пештоқи тўлиғича паргори, гирих, хандасавий ҳамда Фарғона водийсига хос қалампир нусха, беқасам гулига ўхшаш оригинал нақшлар билан безатилган. Юқорида таърифланган мақбара ва айвондаги битиклар эса умуман сақланмаган.

Пештоқ равоғига ислимий, занжиравий нақшлар ва ҳусни хат намунаси билан безатилган икки табақали ўймакор эшик ўрнатилган. Унинг болодари (боло – юқори, дар – эшик) – кесақисининг юқори қисмидаги нақшлар орасига настаълик хатида арабча ҳикмат битилган:

عزّ من قنع ذلّ من طمع كلّ فجّ عميق

⁶ *Бородина*. Дневник. С. 14.

⁷ Тарихий асарларда Умархон вафоти бошқа хонлар таваллуди ва вафоти саналаридаги каби турлича кўрсатилган. Масалан, Мирзо Қаландар Мушрифнинг «Шоҳномайи нусратпаём» асарида Умархон вафоти 1238 йили 13 раби II / 1822 йил 30 декабрь, Ниёз Мухаммад Хўқандийнинг “Тарихи Шаҳрухий” (“Ибрат ал-хавоқин”) асарида 1237 йил 18 рабиъ ас-соний / 1822 йил 12 январь деб кўрсатилган. Бу ҳақда қаранг: *Мирзо Қаландар Мушриф*. Шоҳномайи нусратпаём, в. 127б; *Мухаммадҳақимхон тўра*. Мунтахаб ат-таворих. Б. 454; *Ниёз Мухаммад Хўқандий*. Ибратул хавоқин. Б. 121–122.

⁸ *Мирзо Қаландар Мушриф*. Шоҳномайи нусратпаём, вв.142а; *Авазмухаммад Аттор*. Тухфат ат-таворихи хоний, вв. 124аб; *Ниёз Мухаммад Хўқандий*. Ибратул хавоқин. Б. 121–122.

*Таржимаси: Қаноат қилган иззатда, ҳар қандай узоқ
жойдан ҳам тамаъ қилган хордир.*

Эшик ёндорига Амир Умархоннинг:

زهی صانع که اندین بار اولوب عالم ارا اشیا
زیان لالهٔ سوسن ایرور حمدی اوچون گویا

Табдили:

*Зиҳи сонёъки андин бор ўлуб олам аро ашйё,
Забони лолау савсан эрур ҳамди учун гўё.*

деб бошланувчи ўзбекча ғазали *настаълиқ* хатида ўйиб туширилган⁹.

Дахма эшиги тоқаларидаги нақшлар орасида Умархон вафотига бағишланган таърих-хронограммалар ўрин олган. Хусусан, эшикнинг ўнг тоқасида хон саройидаги машхур шоирлардан Султонхон тўра Адонинг (ваф. 1834) 17 байтдан иборат форсча ғазалидан танлаб олинган 10 мисралик таъмия таърих ифодаланган¹⁰:

شاه دین قاعدهٔ عدل نسق
رفت از عالم پیوست بحق
آنکه در نطق مسیحا دم بود
نتوانست زدن هیچ نطق
با چنین شاه رسانید گزند
داد از این فلک چشم ازرق
جستم از پیر خرد تاریخش
ریخت از ابر مژده خون شفق
از سر ملک بگفتا که گزشت

جعل الجنّت مثواه الحق

Мазмуни:

*Дин, адолат қонун-қоидасининг шоҳи
Дунёдан кетиб, Ҳаққа пайваст бўлди.
Нутқда Масиҳо нафасли зот¹¹,
Буткул тилдан қолди.
Шундай шоҳга зиён етказган,
Бу қўкқўз фалак дастидан дод.
Ақл пиридан унинг таъриhini қидирдим,*

⁹ *Амирий*. Қошинға тегузмағил қаламни. Б. 40–41.

¹⁰ *Мирзо Қаландар Муширф*. Шоҳномаи нусратпаём, вв.131аб.

¹¹ Мумтоз адабиётда нотиклик санъати Исо пайғамбар нотиклигига ташбех қилинади.

(У) киприк булутидан шафақдек қон тўкиб,,
Айтди: (У) мулкнинг бошидан кетди,
«Ҳақ унинг маконини жаннатда қилсин».

Ғазалнинг «Ҳақ унинг маконини жаннатда қилсин» – **جعل الجنت** – **مثواه الحق** – мисраси моддаи таърихдир. Мазкур жумланинг абжад ҳисоби 1278 дан таъмия таърих исқоти ишорасига кўра, **از سر ملك** – «мулк бошидан» иборасидаги мулк боши, яъни «ميم» ҳарфи киймати (40)ни олиб ташланса, 1238 [1822] сана чиқади.

Эшикнинг чап тоқасига эса кўконлик шоир Муҳаммад Зоҳиднинг (XIX) 12 байтлик қитъа таърихидан танлаб олинган 10 мисра таъмия таърих *настаълиқ* хатида ўйиб туширилган¹²:

تاجدارِ عرسه فرغانه بود
شه عمر سلطان امير المسلمين
وآن شه عالی نژاد پاک ذاد
حیف رفت از خطه روی زمین
از سحاب مکرمت وقت عطا
ریختی جای درم درّ ثمین
بهر تاریخ زمان رخلتش
دوش اندر خوابم آن سلطان دین
مصرع تاریخ را بی حال گفت
شه عمر سلطان امیر المسلمین

Мазмуни:

*Шоҳ султон Умар мусулмонларнинг амири*¹³,

Фарғона мулкнинг тождори эди.

Ул олийнасаб покзод шоҳ,

Ҳайфки ер юзини тарк этти.

(У) Эҳсон вақтида карам булутидан

Тангалар ўрнига ноёб дурлар тўкди.

Унинг вафоти пайтининг таърихи учун

¹² *Мирзо Қаландар Мушириф*. Шохномаи нусратпаём, вв. 135б–136а.

¹³ «Амир ал-муслимин» – «мусулмонлар амири» унвон бўлиб, у давлатни химоя қилаётган 10000 (бу кўрсаткич манбаларда 40000 гача ўзгаради) кишини давлат маоши билан таъминлаган ҳукмдорга нисбатан қўлланган. Қўлзма мабаларда келтирилишича, Амир Умархонга бу унвон Туркистон шаҳрини эгаллаганидан сўнг, яъни 1816 йилда берилган. Мазкур йилдан бошлаб ўз номига «амир ал-муслимин» унвонини қўшиб хутба ўқитган ва шу ном билан танга зарб қилган. Аммо кейинги тадқиқотлар унвоннинг 1811 йилда берилганини кўрсатмоқда (Бу ҳақда қаранг: *Мирзо Қаландар Мушириф*. Шохномаи нусратпаём, в. 84а; *Мухаммадҳақимхон тўра*. Мунтахаб ат-таворих. Б. 344–345; *Авазмухаммад Аттор*. Тухфат ат-таворихи хоний, в. 91а; *Бабаджанов*. Кокандское ханство. С. 138–139; *Воҳидов*. Қўкон хонлиги ва Бухоро амирлигидаги унвон ва мансаблар. Б. 15; *Эркинов*. «Олтин Бешик» афсонаси. Б. 184.).

Кеча тушимда у дин султони
Таърих мисрасини ҳолсиз айтди:

«Шоҳ султон Умар мусулмонларнинг амири».

Қитъанинг охирги мисраси: «Шоҳ Умар султон мусулмонларнинг амири» «شہ عمر سلطان امير المسلمین» – тўласича таърих модда бўлиб, унинг абжод ҳисобидан 1277 ҳосил бўлади. Мазкур сондан исқот ишорасига кўра, яъни *بی حال* – «ҳолсиз»даги «ҳол» сўзининг қиймати (39)ни айириб ташланса, 1238/1822 санаси келиб чиқади.

Дахманинг шарқи-шимолий томонидаги макбара ёнига ётқизиб қўйилган оқиш мрамарга (қабртош бўйи – 2,45 см., эни – 56 см., қалинлиги – 15,5 см.) шоир Абдуннаби Хотифнинг Амир Умархон вафотига бағишланган марсия таърихидан танлаб олинган 10 мисра *настаълиқ* хатида битилган¹⁴.

امير جهان آن شه پاک دین
که می بود عمر بیک صاحبقران
در احکام عدلش بعالم ندید
کس از بدعت ظلم پیشین نشان
بتحریرک نبضی ز دست قضا
شد آینه اش لوح این خاکدان
بتعیین از زمان سال وفات
ز اندیشه میخواست طبعم نشان
دل آمد برون بهر تاریخ گفت
محمد عمر شاه جنت مکان

Мазмуни:

Пок тийнатли жаҳон амири

Умарбек соҳибқирон¹⁵ эди.

Ҳукм чиқаришидаги одиллиги (туфайли),

Бирор киши оламда бидъат ва зулмдан нишон кўрмади.

Қазо қўли томирининг ҳаракати билан

Бу қабр лавҳи унинг безаги бўлди.

Унинг вафоти йилини аниқ кўрсатиши учун

Менинг таъбим ақлдан сўради

Дил (отилиб) чиқиб таърих учун айтди:

“Муҳаммад Умаршоҳ жаннат макон”.

Бу марсия қитъа жанрида ёзилган бўлиб, унинг моддаи таърихи “Муҳаммад Умаршоҳ жаннат макон” – *عمر شاه جنت مکان*

¹⁴ Мирзо Қаландар Мушириф. Шоҳномаи нусратпаём, в. 132аб.

¹⁵ “Бахтли юлдуз эгаси” маъносини англатувчи фахрли унвон.

محمد – жумласи абжад ҳисоби – 1272 қийматга эга. Исқот ишораси دل آمد برون – “дил ташқарига чиқиб” иборасидан “дил” сўзидаги дол ва лом ҳарфлари қиймати 34 ни айирсак, Амир Умархоннинг 1238/1822 санада вафот этгани маълум бўлади. Ўз навбатида, бу қабртошнинг Амир Умархонга тегишлилиги келиб чиқади.

Дахма жанубий девор ёнидаги қабртошларнинг (бўйи – 210 см., эни – 68,5 см., қалинлиги – 11 см.) бирида дахма қурилиши Муҳаммад Алихон фармони билан яқунларгани ифодаланган бўлса, иккинчисида (қабртош бўйи – 2,45 см., эни – 56 см., қалинлиги – 15,5 см.), бурчак ва турунж нақшлари билан безатилган иккинчи қабртошга Қуръони каримнинг “Исро” сураси 84-оятга ҳамда “Ихлос” сураси *сулси мушаккал* хати билан ўзаро симметрик доира шаклида жойлаштирилган:

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكْلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا

Айтинг: “Ҳар ким ўз равишига қараб амал қилур. Раббингиз ким тўғри йўлда эканини яхши билувчидир” (“Исро” сураси: 84).

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ

(Эй, Муҳаммад!) Айтинг: “У Аллоҳ ягонадир.

Аллоҳ Самад (эҳтиёжсиз, ҳожатбарор)дир.

У туғмаган ва туғилмаган ҳам. Шунингдек, Унинг ҳеч бир тенгги йўқдир”.

Тахминимизча, бу тошлар қўлёмаларда қайд этилган дастлабки Умархон мақбарасининг бошига ўрнатилган, “Қуръон оятлари ва бошқа матнлар битилган” оқиш мармартошлардир.

Хилхонада шарқи-жанубий томонида яна бир макбара бўлиб, унга Норбўтабек ўғли Муҳаммад Аминхон ўғли дафн этилиб, мақбара ичига тўртбурчак шаклдаги қабртош ўрнатилган (бўйи – 136 см., эни – 17 см., баландлиги – 39,5 см.). Қабртош тепаси ўйма нақш билан безатилган. Бош томонига олти юлдузли нақш ишланган ҳамда сангтарош уста *Муҳаммад Собир Фазгоний* исми қайд этилган. Ён томонларида эса, Муҳаммад пайғамбар ҳадиси, Аллоҳ, Муҳаммад ва чаҳорёрлар исмлари, Акмал Хўқандийнинг Муҳаммад Аминхон вафотига бағишланган таърихи ҳамда вафоти санаси настаълиқ хатида қайд этилган.

عمل استا محمد صابر غدغاني

Таржимаси: Амали уста Муҳаммад Собир Фазгоний.

قال النبي عليه السلام: الدنيا دار البلا و مقام إلا

Таржимаси: *Набий алайҳиссалом деди: “Бу дунё балолар макони ва фақат гурурланиш жойидир”.*

1. اللّٰه، محمد، ابى بكر، عمر، عثمان، على
3. وقوع هذه الحادثة الهائلة فى تاريخ سنة الف مائتين و اثنى عشر
2. محمد امين خان جنت مكان
- زمانى كه بريست رخت از جهان
4. خرد گفت تاريخ آن ذوفنون
- ز اقليم فرغانه شد شه برون

Таржимаси: *1. Аллоҳ, Муҳаммад, Абу Бакр, Умар, Усмон, Али*

3. Бу қўрқинчли ҳодиса тарихнинг 1212/1797 санасида содир бўлди.

2. Жаннатмакон Муҳаммад Аминхон

Бу дунёни тарк этган пайтда

4. Ақл ул фазилат эгасининг таъриҳини:

“Фарғона иқлимидан шоҳ чиқиб кетди” – деб айтди.

Шеърнинг моддаи таъриҳи *فرغانه* “Фарғона иқлимидан” жумласининг абжад ҳисоби 1517 бўлиб, ундан исқот ишораси: *شه شد برون* – “шоҳ чиқиб кетди” жумласига кўра, шаҳ сўзининг киймати – 305 ни айириб ташланса, Муҳаммад Аминхоннинг 1212/1797 санада вафот этгани келиб чиқади.

Бугунги кунда хилхонада яна бир нечта қабрлар мавжуд, бироқ архив суратлари билан киёсланганда уларнинг сони ҳозиргидан анча кўп бўлганини маълум бўлди. Қўлэзма манбалар асосида Қўқон хонлари оиласига мансуб шахсларнинг қайсилари Даҳмаи шоҳонга дафн этилганига оид маълумотларни аниқлашга муваффақ бўлдик.

Дарҳақиқат, манбаларда келтирилишича, даҳмага Норбўтаҳон ва унинг кичик ўғли Муҳаммад Аминхондан сўнг 1810 йилда Олтиқуш деган ерда Олимхон, бироз муддатдан сўнг Оҳангарон чўлида унинг ўғли Шохрухбий қатл этилиб, даҳмага олиб келиб кўмилган¹⁶. 1822 йилда вафот этган Умархон ҳам отаси ёнига дафн этилган¹⁷. Бухоро амири Насруллоҳ Қўқонни босиб олганида Амир Умархоннинг ўғиллари Муҳаммад Алихон, Султон Маҳмудхон ҳамда Муҳаммад

¹⁶ *Муҳаммадҳақимхон тўра*. Мунтахаб ат-таворих. Б. 335–337; *Ниёз Муҳаммад Хўқандий*. Ибратул хавоқин. Б. 99–100; *Худоёрхонзода*. Анжум ат-таворих. Б. 203–204.

¹⁷ *Муҳаммадҳақимхон тўра*. Мунтахаб ат-таворих. Б. 335; *Ниёз Муҳаммад Хўқандий*. Ибратул хавоқин. Б. 99–100; *Худоёрхонзода*. Анжум ат-таворих. Б. 203–204.

Алихон ўгли Муҳаммад Аминхонларни хоннинг Заррин қасрида, хонзодалар онаси Мохларойим-Нодира ва бошқа аёлларни саройга туташ боғда (баъзи маълумотга кўра отхонада) қатл этилганлар¹⁸. “Мунтахаб ат-таворих” асари муаллифи Муҳаммадҳақимхон тўра берган маълумотга кўра, Амир Насруллоҳ буйруғи билан қатл этилган Муҳаммад Алихон, Султон Маҳмудхон ва Муҳаммадаминхонлар танаси занбил билан дахмага келтирилиб бир қабрга дафн этилган¹⁹. “Тарихчайи Туроний” муаллифи Муҳаммадумар Умидий талқинига кўра, Амир Насруллоҳ тажовузидан 2 ой кейин Қўқон хонлиги тахтига ўтирган Муҳаммад Шералихон ибн Ҳожибий уларнинг мурдаларини топиб, иззат билан Дахмаи шоҳонга дафн қилган экан²⁰. Мазкур муаллифлар асарларида юқорида номлари зикр этилган хонзодаларнинг қай ҳолатда ва ким томонидан дафн этилгани борасида баҳсли фикрлар берилган бўлса-да, уларнинг Дахмаи шоҳонга кўмилгани тарихчилар томонидан яқдиллик билан эътироф этилган.

Маълумки, Қўқон хонлари томонидан бир неча марта саройлар бунёд этилган ҳамда улар яқинида хон ва унинг оила-аъзолари дахмаси жойлашган²¹. Турли сабаблар билан улар вайрон бўлиб, фақат Саййид Муҳаммад Худоёрхон ўрдасининг ички саройи сақланиб қолган, холос.

Қўқон ўрдасининг 1876 йилда ҳарбий муҳандис, капитан Н.И. Воронец ва 1878 йилда топограф А.И. Борисовскийлар томонидан чизилган режасида ўрта сарой шимол тарафида дахма жойлашгани “кладбища” номи билан кўрсатилган²². Қўлёзма манбалар ва архив ҳужжатларида 1287/1870–1871 йилда Худоёрхон ўрда билан бирга унинг ёнига мадрасаи олий ва дахмаи олий курдиргани зикр этилган²³. Бундан ташқари, Қадамжой мозоридаги дахмага ҳам Қўқон хонларининг айрим вакиллари дафн этилганлар²⁴.

1876 йилда Қўқон хонлиги буткул руслар томонидан забт этилгандан сўнг Қўқонсойнинг чап соҳилидан Хўжанд даврвозасигача бўлган жойлар *янги шаҳар* деб аталиб, бу худудда

¹⁸ *Худоёрхонзода*. Анжум ат-таворих. Б. 299; *Мирза Алим*. Ансаб ас-салотин. С. 94.

¹⁹ *Муҳаммадҳақимхон тўра*. Мунтахаб ат-таворих. Б. 182–184, 188–189, 192, 660–661.

²⁰ *Муҳаммадумар Умидий*. Тарихчайи Туроний. Б. 34.

²¹ *Бабаджанов*. Кокандское ханство. С. 384–385.

²² *Азимов*. Фарғона водийси. Б. 22.

²³ *Ниёз Муҳаммад Хўқандий*. Ибратул хавоқин. Б. 309–310; *Мирза Алим*. Ансаб ас-салотин. С. 120, 217, *Троицкая*. Каталог архива кокандских ханов. С. 328, 331.

²⁴ *Мирза Алим*. Ансаб ас-салотин. С. 120, 217.

рус меъморлари томонидан европача усулдаги бир қанча бинолар бунёд этилган. Ушбу қурилишлар асносида, XIX аср бошларида Дахмаи олий ўрнига больница қуриш режалаштирилиб, кўпгина бошқа ерлар ҳам бузилади. Маҳаллий маълумотга кўра, ўша пайтда шаҳар оқсоқоллари ва уламолар келишган ҳолда мазкур дахмалардаги Шоҳрухбий ибн Аширкул (1691–1721), Абдурахмонбий ибн Абдулкаримбий (1733–1751), Эрдонабий ибн Абдурахимбий (1720–1763), Ҳожибий ибн Абдурахмонбий (ваф. 1801–1802), Шералихон ибн Ҳожибий (1791–1844), Муродхон ибн Олимхон (1805–1844), Саримсоқхон ибн Шералихон (ваф. 1846–47), Маллахон ибн Шералихон (1828–1862), Шоҳмуродхон ибн Саримсоқхон (1847–1862), Саййид Муҳаммад Султон ибн Маллахон (1847–1869) каби Кўкон хонлари хоқини Катта қабристондаги Дахмаи шоҳонга кўчиришган, бироқ улар хилхонанинг қайси қисмига қўйилгани маълум эмас²⁵.

Дахмаи шоҳон 1850–1851 йилларда Худоёрхон томонидан таъмирланган²⁶. Бироқ дахма чор ҳукумати ва шўролар даврида узок йиллар қаровсизлигидан, деярли вайрон бўлиб, кўплаб қабрлар бузилиб кетган. 1967 йили Дахмаи шоҳон яқинида ўзбек шоираси Моҳларойим-Нодири-Комилага бағишланган ёдгорликнинг ўрнатилиши асносида дахмага ҳам эътибор қаратилиб, таъмир ишлари амалга оширилган.

Мустақиллик йилларида ҳам бир неча бор таъмир ишлари амалга оширилди, дахманинг пештоқли дарвозахонаси, айвонли масжиди, хилхонада сақланиб қолган марқад ва мақбаралар қайта тикланиб, Дахмаи шоҳонга яна муқаддас зиёратгоҳ мақоми қайтарилди. Кўкон хонлари тарихининг ўзига хос ибрат саҳифасини ёритувчи Дахмаи шоҳон ҳозирги кунда маданий мерос объекти сифатида давлат муҳофазасида сақланмоқда.

²⁵ Кўпгина тарихий асарлардаги каби Кўкон хонлари таваллуди ва вафотида оид саналарда ҳам ҳар хиллик мавжуд. Уларнинг унификацияси алоҳида тадқиқот мавзуси. Шунинг учун бу масалада А.Эгамбердиев, А.Амирсайдовларнинг “История кокандского ханства” номли библиографиясидаги жадвалдан фойдаландик. Библиографияда кўрсатилмаган саналарни қўлёзмалардан келтирдик (Бу ҳақда қаранг: *Эгамбердиев, Амирсайдов*. История кокандского ханства. С. 19; *Муҳаммадҳақимхон тўра*. Мунтахаб ат-таворих. Б. 661; *Ниёз Муҳаммад Ҳўқандий*. Ибратул хавоқин. Б. 21, 55, 426, 464; *Авазмуҳаммад Аттот*. Тарихи жаҳоннамои. Б. 32, 58, 212).

²⁶ *Воҳидов*. Кўкон хонлигида тарихнавислик. Б. 100.

АДАБИЁТЛАР

Авазмухаммад Аттор Хўқандий. Тарихи жаҳоннамои / Форс-тожик тилидан таржимон, кириш ва изоҳлар муаллифи Ш.Воҳидов, Ш.Жўраев. Тошкент, 2012.

Авазмухаммад Аттор Хўқандий. Тухфат ат-таворихи хоний. Россия Фанлар Академияси Шарқшунослик институти Санкт-Петербург бўлими (СПБО ИВ РАН) қўлёзмаси. С.440.

Азимов И. Фарғона водийсининг архитектура ёдгорликлари. Тошкент, 1986.

Амирий. Қошинға тегузмағил қаламни. Шеърлар / Нашрга тайёрловчилар: А.Мадаминов, Э.Очилов, З.Қобилова. Тошкент, 2008.

Бабаджанов Б. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио–Ташкент, 2010.

Бородина И.Ф. Дневник обследования с описанием памятников архитектуры Ферганской долины (жилых домов, квартальных мечетей, медресе и мавзолеев) // Комитет по охране памятников материальной культуры при Министерстве культуры и спорта РУз. Инв. № 1643/Б83. 1954.

Воҳидов Ш. Қўқон хонлиги ва Бухоро амирлигидаги унвон ва мансаблар. Тошкент, 1996.

Воҳидов Ш. Қўқон хонлигида тарихнавислик (Генезиси, функциялари, намояндалари, асарлари. Тошкент, 2010.

Дахма. / Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I. Москва, 2006. С.131.

Зоҳидов П. Меъмор олами. Тошкент, 1996. Б. 23.

Мадаминов А. Нодир ёдгорликлар // Қўқон. Меҳнат байроғи. 22 декабрь, 1972.

Мирза Алим Ташканди. Ансаб ас-салатин ва таварих ал-хавакин (Генеология султанов и история хаканов) / Перевод, примечание и указатели С.Юлдашева, введение, научный редактор Ш.Вахидов. Ташкент, 2007.

Мирзо Қаландар Мушриф. Шоҳномаи нусратпаём. Россия Фанлар Академияси Шарқшунослик институти Санкт-Петербург бўлими (СПБО ИВ РАН) қўлёзмаси, С. 471.

Муҳаммад Умар Умидий Марғилоний. Тарихчайи Туроний. Қўқон хонлиги тарихига оид чизгилар / Табдил, кириш, изоҳлар, факсемиле нашри муаллифи Ш. Воҳидов, иловалар Ш. Умаровники. Тошкент, 2012.

Муҳаммадҳақимхон тўра. Мунтахаб ат-таворих (Хўқанд ва Бухоро тарихи, саёҳат ва хотиралар) / Форс-тожик тилидан таржимон, муқаддима, изоҳлар муаллифи Ш.Воҳидов. Тошкент, 2010.

Ниёз Муҳаммад Хўқандий. Ибратул хавоқин (Та'рихи Шаҳрухий) / Тожик тилидан таржимон, ўзбек тилидан таъдил, кириш ва изоҳлар муаллифи Ш. Воҳидов. Худоёрхон авлодларига оид маълумотлар муаллифи Ш.Умаров. Тошкент, 2014.

Троицкая А.Л. Каталог архива кокандских ханов XIX века. Москва, 1968.

Худоёрхонзода. Анжум ат-таворих (Тарих юлдузлари) / Форс-тожик тилидан ўзбек тилига таржимон ва изоҳлар муаллифи Ш. Воҳидов, сўзбоши ва иловалар муаллифлари Ҳ.Бобобеков, И.Сулаймонов. Тошкент, 2014.

Эгамбердиев А., Амирсаидов А. История кокандского ханства. Ташкент, 2007.

Эркинов А. «Олтин Бешик» афсонаси ва Дақоикий Самарқандийнинг «Бахтиёрнома» асари // Жаҳон адабиёти. 2014. Б. 181–188.

Ўзбекистон миллий энциклопедияси. Т. III. Тошкент, 2002.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОРИЯ УЗБЕКИСТАНА В ТВОРЧЕСТВЕ ТАТАРСКОГО ПИСАТЕЛЯ И ПЕРЕВОДЧИКА ЛИРОНА ХАМИДУЛЛИНА

Хамидуллин Булат Лиронович*

Literature and history of Uzbekistan in the works of Tatar writer and translator Liron Khamidullin

ABSTRACT:

Tatar writer and translator, honored worker of culture TASSR (1982), laureate of literary awards of a name of Gayaz Ishaki (2010) and Jamal Validi (2017) Liron Khamidullin almost his entire life devoted to the study of Turkic (Tatar, Uzbek, Karakalpak, Kazakh, etc.) literature of XIX–XXI centuries. A

* Кандидат исторических наук, заведующий Центра изучения татарской диаспоры Института татарской энциклопедии и регионоведения Академии наук Республики Татарстан (г. Казань), лауреат Госпремии РТ в области науки и техники, bulat.antat@mail.ru.

large place in his works is the translation and publication of works of Turkish writers of Kazakhstan and Central Asia. This paper considers the contribution of Liron Khamidullin in studying and promoting the works of Uzbek, Karakalpak and Kazakh writers among the Tatar people.

KEY WORDS: literature, Tatar writer, Liron Khamidullin, Uzbekistan, Karakalpakstan.

Писатель, литературный переводчик, заслуженный работник культуры ТАССР (1982), лауреат литературных премий имени Гаяза Исхаки (2010) и Джамала Валиди (2017) Министерства культуры и Союза писателей РТ Лирон Хайдарович Хамидуллин родился 22 октября (по записи в паспорте 10 ноября) 1932 г. в с. Старая Тюгальбуга Новомалыклинского района Куйбышевской области СССР. С ноября 1943 г. его семья (без отца, погибшего на фронте) жила на родине матери – в с. Старая Белогорка Оренбургской области. Л.Х.Хамидуллин учился в Актюбинском техникуме железнодорожного транспорта (1949–1956), служил в армии (1951–1954). Как отличник учебы после техникума направлялся в Ташкентский институт инженеров железнодорожного транспорта, но по семейным обстоятельствам попросился на работу. В 1956–1967 гг. работал в транспортных организациях Орска, Уфы и Казани. Успешно окончил вечерний университет марксизма-ленинизма (1958–1960), заочно учился в Московском политехническом институте. С января 1961 г. живет в ТАССР (ныне Республика Татарстан), в г. Казани. В 1967–1983 гг. возглавлял Татарское отделение Литературного фонда Союза писателей СССР, в 1985–1993 гг. работал редактором в Татарском книжном издательстве, в 1998–2005 гг. – старшим научным сотрудником в Институте Татарской энциклопедии Академии наук Республики Татарстан. Владеет казахским, каракалпакским и узбекским языками [Фэйзуллин 2007; Әдипләребез 2009: 576–578; Татарская 2014: 188].

Его первые литературные труды начали появляться в печати с 1961 г. В литературных сборниках первые рассказы вышли в 1964 г., а в 1968 г. был издан его собственный сборник рассказов “Юлда” (“В пути”), снискавший положительные отклики критиков. В 1971 г. увидела свет его повесть “Дала иртәсе” (“Степь пробуждается”). На сегодняшний день Л.Х.Хамидуллиным издано 15 собственных книг – повестей, рассказов, очерков, а также 15 книг – переводов на татарский язык произведений и сборников произведений узбекских, казахских и русских писателей [Татары

2016: 169; Татары Казахстана 2016: 315]. Отметим некоторые его книги на татарском языке – “Офыктагы рэшэләр” (“Марев”, 1990), “Ак төннәр хәтере” (“Белые ночи памяти”, 2002), “Дәрдмәнд” (“Дэрдменд”, 2003), “Күнелдә калганнар” (“Воспоминания”, 2007); “Кичке шәфәкъ” (“Вечерняя заря”, 2009), “Барыбыз да көрәштек” (“Все мы воевали”, 2010), “Буранлы төндә” (“В метельную ночь”, 2012), “Жинү жинел бирелмәде” (“Победа досталась дорогой ценой”, 2015, соавтор Б.Л.Хамидуллин); книги, изданные на русском языке – “Зарница на небосклоне” (2009), “Дэрдменд” (2010), “Амирхан Еники” (2013), “Победа досталась дорогой ценой” (2015, соавтор Б.Л.Хамидуллин), “Зарницы на горизонте” (2017); переводные книги – с узбекского языка “Чинар” (автор Аскад Мухтар, 1976) [Мохтар 1976], с казахского языка “Отрар хатирәсе” (автор Ануар Алимжанов, 1974), “Әрем исе” (автор Саин Муратбеков, 1986), “Жәйләүдә” (сборник, 1993), с башкирского языка “Бөртекләп жыела алтын” (автор Яныбай Хамматов, 1996), с русского языка “Һәйкәл” (автор Василь Быков, 1984), “Без сугышта юлбарыстан көчлебез” (автор Зямиль Гильманов, 1989), “Беренче жинүләр” (автор Александр Капустин, 1995). Л.Х.Хамидуллиным также переведено на татарский язык множество литературных произведений с узбекского, каракалпакского, казахского и русского языков, опубликованных в периодических изданиях Татарстана (ТАССР и РТ). Собственные произведения Л.Х.Хамидуллина переведены на узбекский, каракалпакский, азербайджанский, турецкий, русский и белорусский языки (см., например: [Хамидуллин 1981; Хәмидуллин 1981; Современная 2007: 463–478]).

Будучи председателем Бюро переводчиков Союза писателей РТ, Л.Х.Хамидуллин активно сотрудничал с союзами писателей Узбекистана (в т.ч. Каракалпакстана) и Казахстана, переводил литературные и документальные произведения с узбекского, каракалпакского и казахского языков, писал очерки об известных деятелях Узбекистана и Казахстана. Первым литературным произведением, переведенным Л.Х.Хамидуллиным с узбекского языка, является рассказ “Хәнжәр” (“Кортик”) детской писательницы Ж.Сагдуллаевой. Перевод рассказа был издан в казанской юношеской газете “Яшь ленинчы” во второй половине 1970-х гг. В 1979 г. в республиканской газете “Социалистик Татарстан” был напечатан перевод Л.Х.Хамидуллина статьи председателя Союза писателей Каракалпакстана Ибрагима

Юсупова “Ир йөрәкле поэзия” (“Мужественная поэзия”). А к Дням каракалпакской культуры в ТАССР Л.Х.Хамидуллин написал объемную статью о Каракалпакстане и каракалпакской литературе “Ерак араларны якын итеп” (“Сближая дальние расстояния”). Эта статья была напечатана в майском номере журнала “Казан утлары” в 1981 г. Л.Х.Хамидуллин является составителем, автором предисловия и переводчиком ряда произведений сборника-антологии каракалпакской литературы “Арал дулкыннары” [Арал 1981], составителем двух сборников рассказов “Йиллар ва йуллар” (на узб. яз.) [Йиллар 1981] и “Татар гүрриндери” (на каракалпак. яз.) [Татар 1981], переводчиком рассказов и очерков разных писателей СССР для сборника “Дуслык аланы” [Дуслык 1987]. Одна из последних работ Л.Х.Хамидуллина в этой области – перевод очерка узбекского ученого-литературоведа Шерали Турдыева “Тукай и узбекская литература”, посвященного 130-летию со дня рождения татарского поэта Габдуллы Тукая, – перевод опубликован в 2016 г. в № 4 журнала “Казан утлары”.

Лирон Хамидуллин автор очерков о жизни и деятельности известных татарских государственных, общественных, научных и творческих деятелей, посвятивших большую часть своей жизни работе в Узбекистане: о Шагимардане Ибрагимове, Латыфе Хамиди, Абдулле Уразаеве и многих-многих др. Шагимардан Ибрагимов (1840–1891), будучи родом из династии татарских мурз Оренбуржья, с 1867 г. являлся помощником Туркестанского генерал-губернатора по работе с местным населением. Он неоднократно участвовал в дипломатических поездках по государствам Средней и Центральной Азии, открыл первую типографию с арабскими шрифтами в Ташкенте и с апреля 1870 г. издавал первую в России тюркоязычную газету “Төркестан вилаяте гәжите” (издавалась еженедельно на узбекском и казахском языках). В этом периодическом издании Шагимардан Ибрагимов печатал статьи и очерки о местных народах, их традициях, свой перевод с персидского языка произведения “Мең дә бер кичә” (“Тысяча и одна ночь”). Также он издавал первые календари на узбекском языке. Близкий друг известного казахского ученого Чокана Валиханова, в 1870 г. он организовал в Ташкенте “Туркестанское отделение любителей природоведения, антропологии и этнографии” Русского географического общества... Народный артист КазССР, лауреат Госпремии КазССР Латыф Хамиди (1906–1983), будучи уроженцем Казанской губернии, детские и юношеские годы провел в г.

Каттакурган Узбекистана, окончил там школу с музыкальной специализацией, а в 1926 г. – Ташкентский институт просвещения. В 1927 г. Латыф Хамиди поступил в Московский музыкальный техникум и расстался с Узбекистаном... Общественный и государственный деятель, журналист и писатель УзбССР Абдулла Уразаев (1904–1984), уроженец Самарской губернии (совр. Ульяновской области), окончивший на малой родине медресе “Исламия” (в г. Мелекесс), участник Гражданской войны, был заведующим отделом печати в Зеравшанском областном комитете, работал в испартоотделе ЦК КП Узбекистана, переводил произведения В.И.Ульянова-Ленина на узбекский язык, затем возглавлял республиканскую газету “Кызыл Узбекистан”, был председателем республиканского радиокomiteта, директором двух крупных издательств, избирался секретарем Союза писателей Узбекистана...

Отмечу также объемное по содержанию историко-документальное произведение Л.Х.Хамидуллина “Ерак юл, якын тарих” (“Дальние дороги, близкая история”) [Хамидуллин 2012: 203–228], в котором автор на множестве конкретных примеров затронул тему многовековых исторических взаимосвязей татар и узбеков, в частности обучение в медресе Бухары, Самарканда и Ташкента выдающихся татарских просветителей и классиков татарской науки и литературы Шигабутдина Марджани, Мухамедзяна Хусаинова ал-Бурундуки, Габдерахима Утыз-Имяни, Габделманиха Каргалы и многих др., деятельность по налаживанию учебных процессов в татарских населенных пунктах Ишнияза бине Ширнияза бине Ярмухаммеда ал-Хорезми из Ургенча (со второй половины XVIII в. он учительствовал в нескольких медресе Арского уезда Казанской губернии, а с 1776 г. преподавал в Каргалинском медресе под Оренбургом и умер там в 1791 г.; надгробие с его именем сохранено на кладбище этого поселения) и т.д.

Таким образом, как мы видим, в творчестве татарского писателя Лирона Хайдаровича Хамидуллина большое место занимают переводы и издание произведений писателей Узбекистана, а также отражение исторических взаимосвязей татар и народов Средней Азии (в т.ч. узбеков и каракалпаков). Хотелось бы особо отметить, что начиная с 1970-х гг. Л.Х.Хамидуллиным проделана огромная и важная работа по пропаганде произведений узбекских, каракалпакских и казахских писателей, а также в целом истории и культуры указанных народов, о чем в юбилейный для

Л.Х.Хамидуллина 2017-й год достаточно подробно было написано на страницах некоторых СМИ и научных изданий, в частности авторитетного в научных и литературных сообществах журнала “Казан утлары” (Казань) и в материалах II форума гуманитарных наук “Великая Степь” (Астана) [Мансуров 2017; Хамидуллин 2017] ...

ЛИТЕРАТУРА

Фэйзуллин Р. Аксакал эдипләребезнең берсе // Казан утлары. 2007. № 11. 148–153 б.

Эдипләребез: библиографик белешмәлек: 2 томда / Төз. Р.Н.Даутов, Р.Ф.Рахмани. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2009. 2 т. 735 б.

Татарская энциклопедия: В 6 т. Казань: Институт Татарской энциклопедии, 2014. Т. 6. 720 с.

Татары Симбирского-Ульяновского края. Ульяновск: Печатный двор, 2016. 264 с.

Татары Казахстана. Казань: Институт татарской энциклопедии и регионоведения, 2016. 480 с., 50 с. илл.

Мохтар Өсгать. Чинар / Үзбәкчәдән Л.Хәмидуллин тәржемәсе. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1976. 383 б.

Хамидуллин Л. Кадрдон сукмоқлар // Йиллар ва йулар: Татар езувчиларининг хикоялари / Тупловчи Л.Хамидуллин, тарж. Х.Эргашев. Тошкент: Адабиет ва санъат нашриети, 1981. 157–166 б.

Хәмидуллин Л. Кыскы жол (аул. Х.Жумашев) // Татар гүрриңлери / Жыйнаган хәм баспага таярлагаплар Л.Хәмидуллин, Ө.Кожыкбаев. Нөкис: “Каракалпақстан” баспасы, 1981. 183–192 б.

Современная татарская проза: перев. с тат. яз. / Сост. Л.Р.Газизова, С.В.Малышев. Казань: Татарское книжное издательство, 2007. 670 с.

Арал дулкыннары. Каракалпақстан язучылары әсәрләре / Төзүче, кереш сүз һәм биографик белешмәләр авторы Л.Хәмидуллин. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1981. 544 б.

Йиллар ва йулар: Татар езувчиларининг хикоялари / Тупловчи Л.Хамидуллин, тарж. Х.Эргашев. Тошкент: Адабиет ва санъат нашриети, 1981. 288 б.

Татар гүрриңлери / Жыйнаган хәм баспага таярлагаплар Л.Хәмидуллин, Ө.Кожыкбаев. Нөкис: “Каракалпақстан” баспасы, 1981. 264 б.

Дуслык аланы. СССР язучылары хикяёләре / Төзүче, тәржемәче Л.Хәмидуллин. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1987. 392 б.

Хәмидуллин Л. Буранлы төндә: Хикяә, повесть, очерктар. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2012. 398 б.

Мансуров З. Рухият югарылыгына чакыру (Лирион Хәмидуллинга 85 яшь) // Казан утлары. 2017. № 11. 177–186 б.

Хамидуллин Б.Л. Казахская литература в творчестве татарского писателя и переводчика Лирона Хамидуллина // Материалы II форума гуманитарных наук “Великая Степь”. – Астана: Гылым, 2017. – Ч. 2. – С. 613–618.

АБДУРАУФ ФИТРАТ – БОБУР ШЕЪРЛАРИ ТАДҚИҚОТЧИСИ

Ҳамроева Орзигул Жалоловна*

Abdurauf Fitrat explorer of Bobur’s poem

ABSTRACT

The discussion and analysis the differences among the publications, sources, translations and texts of Zakhiriddin Mukhammad Bobur’s poems are presented in this paper. The paper “The Samples of Uzbek Literature” by Uzbek scholar Abdurauf Fitrat is used as a basis.

KEY WORDS Manuscript, source, text, signs, lithography, complex, application, translation.

Бобур ижодини ўрганиш, уни нашр этириш масаласида ҳам Абдурауф Фитрат биринчилардан бўлиб иш бошлади. Ўзбекистонда биринчилардан бўлиб Бобур ижодидан намуналар Абдурауф Фитрат томонидан амалга оширилди. [Абдурауф, 2013:188-192] Олим Бобур лирик мероси, шоирнинг бадий маҳорати хусусида махсус рисола ёзмаган бўлса-да, деярли барча асарларида шоир ижодига мурожаат этади, уларни таҳлил қилади, ҳатто керакли ўринларда матнлар устида жаддий тадқиқотла ҳам олиб боради. Фитрат Бобурни буюк истеъдод эгаси, рубоий жанрининг устаси сифатида тан олади. Ўз рисолаларида

* Алишер Навоий номидаги Тошкент давлат ўзбек тили ва адабиёти университети ўқитувчиси. Email. arguvon87@mail.ru

Бобурнинг бу маҳоратини Умар Хайём билан муқояса қилади, таққослайди, тенглаштиради. Шу сабаб бўлса керак олим мажмуада шоирнинг адабий меросига кенг ўрин ажратган, шоир лирик меросидан, “Бобурнома”сидан парчалар келтирган.

Бобурнинг ижодий мероси бизгача “Девон” шаклида етиб келган бўлиб, бугунги кунда бир қанча қўлёзма нусхаларга эга. “Девон” нусхалари Париж Миллий кутубхонасида, Ҳиндистоннинг Рампур шаҳридаги “Ризо” кутубхонасида, Ҳайдарободдаги Саларжанг музейи хазинасида, Эрондаги “Салтанат” кутубхонасида, Туркияда Истанбул университети Тўпқопи саройи ва Маллим Жавдат кутубхоналарида сақланади. З.М.Бобур ижодига қизиқиш кучли бўлгани боис бу нусхалар асосида бир қанча нашрлар амалга оширилди. 1910 йил Ҳиндистонда “Рампур” кутубхонасида сақланаётган қўлёзмани инглиз шарқшуноси Денисон Росс босма ва фотокопия ҳолида нашр эттирди. Профессор А.Самойлович Париж Миллий кутубхонаси ва “Рампур” кутубхонасида мавжуд қўлёзмалар асосида 1917 йил ажойиб тўпламни илмга тақдим этди [Самойлович, 1917] Турк олими Ф.Кўпрулу томонидан Бобур қўлёзма нусхалари асосидаги нашр амалга оширилган бўлиб, бугунги кунда бу нашр Туркия Истанбул университети кутубхонасида сақланмоқда. Бобур шеърлари 1843 йил Тошкентда рус тилида Е.Э.Бертельс сўзбошиси билан босилиб чиқди. Айни шу нашр 1957 йил Ленинградда қайта эълон қилинди. Бобур ижодий меросининг тўлиқ шакли 1958 йил ЎзФА томонидан “Девон” шаклида нашр эттирилди. [Бобур, 1958.] С.Азимжонова ва А.Қаюмов (1958, 1965 йиллар), [Бобур, 1965.] С.Ҳасанов (1982 йил), [Бобур, 1993] А.Абдуғафуров (1994 йил) [Бобур, 1994] каби олимларимиз шоир меросини бир неча мартаба нашр эттирдилар. С.Ҳасанов Бобур лирик меросининг Париж нусхаси асос қилиб олинган нашрини 1993 йил амалга оширди. Шарқшунос олима Шафиқа Ёрқин Бобурнинг 500 йиллиги муносабати билан 1983 йилда Кобулда Бобур ижодий меросини Туркиядаги Истанбул университети Тўпқопи саройи ва Муаллим Жавдат кутубхоналари, Париж Миллий кутубхонаси ва Ҳиндистон “Рампур” кутубхоналаридаги қўлёзма нусхалари, Бангол, Истанбул, Петербург, Тошкент ва Москва нашрларини солиштириб мукамал нашрни амалга оширди [Девони Заҳириддин Муҳаммад Бобур. Кобул, 1983]. Кейинчалик адабиётшунос А.Абдуғафуров ана шу нашр асосида “Заҳириддин Муҳаммад Бобур. Девон” асарини эълон қилди. [Бобур, 1994]

Афғонистонлик олима Шафиқа Ёркин кизи нашрига Истанбул университетида сақланаётган Бобур “Девон”и қўлёзмасининг охириги саҳифалари киритилмай қолгани боис 2004 йил “Бобур Девони: Кобул нашрига қўшимча (такмила)” номи билан янги нашрни амалга оширди. [Бобур девони: Кобул нашрига қўшимча (такмила), 2004] Бу нашрдан шоирнинг ғазал (5та), қитъа (10та), маснавий (9та), тўртлик (10та), туюқ (2та), фардлар (57та), муаммо (53та) яна маснуъ шеърлар, рубоий, таржеъбанд ва 1 нома ўрин олган. Тўпламда ўзбек ва форс тилидаги асарлар жамланган. Ушбу нашрда Бобурнинг жами бўлиб 195 та яги шеърый асарлари илмга тақдим қилинган.

Бобур ижодий меросини тўлиқ ўзида акс эттира олган нашр С.Азимжонова ва А.Қаюмовлар томонидан амалга оширилган “Девон” бўлиб, унда Бобурнинг Ўрта Осиёдаги даври ижодига оид шеърлари тўпланган, Париж Миллий кутубхонасида сақланаётган нусха асос қилиб олинган. Бу нусха котиб ал-Абд Муҳаммад Бокий томонидан настаълик хатида кўчирилган. Нусхадаги матн “мин мақолоти ҳазратул аъло” (Олий ҳазратларининг мақолотлари) номи билан бошланади. Нусхадаги шеърлар алифбо тартибида бўлмай, даврий кетма-кетлик тартибида берилган. Жанрлар тартиби ҳам қатъий эмас, баъзи ўринларда ғазаллар орасида фардлар, туюқлар, уларнинг орасида муаммо ва шу каби жанрдаги асарлар жойлаштирилган. Қўлёзма нусханинг кўчирилган даври маълум эмас. Бироқ нусхадаги матний белгиларга қараб XVI аср 2-ярмига мансублигини айтиш мумкин. Нусхада 89 та ғазал, 63 рубоий, 1 та маснавий, 11 та туюқ, 1 та қитъа, 29 муаммо, 21 фард ва 1 та тугалланмаган ғазал мавжуд.

Илмий тадқиқот ишимизда Фитрат мажмуасида келтирилган матнларни ўзбек тилида Бобур лирикаси акс этган энг мукамал нашр С.Азимжонова ва А.Қаюмовлар томонидан нашр этилган манбадаги матнларни қиёсан ўрганишга қарор қилдик. Қўйида ҳар икки манбадаги фарқли ҳолатларни беришга ҳаракат қиламиз.

№	Фитрат мажмуасида	“Девон”да
<i>“Тобмадим” радифли ғазал</i>		
3-м	<u>Жонимдин</u> ўзга жони дилафкор кўрмадим	<u>Жонимдек</u> ўзга жонни дилафкор кўрмадим (80-бет)
<i>“Керак бўлса” радифли ғазал</i>		
6-м	<u>Бўйунға</u> қўйма оёқ сенга бош керак бўлса	<u>Бў йўлга</u> қўйма аёқ санга бош керак бўлса (39-бет)
<i>“Бўлмаса” радифли ғазал</i>		

3-м	Гул тикандур ул юзи гулдин йироқ	Гул тикандур <u>кўзларимга</u> ул юзи гулдин йироқ (38-бет)
<i>“Менга” радифли газал</i>		
3-м	<u>Нетгаймен</u> ул рафик билаким қилур, баса	<u>Етгаймен</u> ул рафик билаким қилур, баса (26-бет)
11-м	<u>Топар</u> кимни истару кўнглига ким ёқар	<u>То ёр</u> кимни истару кўнглига ким ёқар
<i>“Гул жамолин ёпқан” деб бошланувчи газал</i>		
3-м	Ўқи захмини кўруб <u>урён</u> танимда эл дегай	Ўқи захмини кўруб <u>хар ён</u> танимда эл дегай (82-бет)
6-м	<u>Дуд</u> эмастур кўкка чирмашқан кўнгул афғонидур	<u>Раъд</u> эмастур кўкка чирмашқан кўнгул афғонидур
<i>“Кўк ўсмада ул ой” деб бошланувчи газал</i>		
1-м	Кўк <u>ўсмада</u> ул ой қоши гўё хаёлдур	Кўк <u>вусмада</u> ул ой қоши гўё хаёлдур (116-бет)
7-м	Ушшоқ охи селидин осиб <u>опмасун</u>	Ушшоқ охи селидин осиб тегмасун
10-м	Қаддим магарки дард <u>ёнидағи</u> долдур	Қаддим магарки дард <u>ёкидағи</u> долдур
<i>“Қолдиму” радифли газал</i>		
2-байт	Мени хор этдийу қилди <u>муддаини</u> парвариш Дахри дунпарварнингўзга <u>идлаоси</u> қолдиму?!	Мени хор этдийу қилди <u>муддаийга</u> парвариш Дахри дунпарварнинг ўзга <u>мудлаоси</u> қолдиму?! (135-бет)
<i>“Менинг кўнглимки гулнинг” деб бошланувчи газал</i>		
1-м	Менинг кўнглимки гулнинг <u>ғунчасидай</u> тахбатах қондур	Менинг кўнглимки гулнинг <u>ғунчасидек</u> тахбатах қондур (121-бет)
<i>“Эй хуш бўлғайки” деб бошланувчи газал</i>		
1-м	<u>Эй</u> хуш бўлғайки, бир кун уйқулик бахтимни уйғотсам	<u>Не</u> хуш бўлғайки, бир кун уйқулик бахтимни уйғотсам (79-бет)
<i>“Ёз бўлдию” деб бошланувчи газал</i>		
2-м	Хуш ул киши ким айши ила <u>ўтса</u> қишу ёзи	Хуш ул киши ким айши ила <u>ўтгай</u> қишу ёзи (59-бет)
<i>“Қайси бир озорин айтмай” деб бошланувчи газал</i>		
2-байт	Қайси бир <u>пайровлиғини</u> толеъ гумроҳнинг,	Қайси бир <u>бераҳлиғини</u> толеъ гумроҳнинг,

	Қайси бир <u>кажраволигимни</u> чарх кажрафторнинг	Қайси бир <u>кажравлигини</u> чарх кажрафторнинг
<i>“Тушумда чун қуёшдек” деб бошланувчи газал</i>		
3-м	Сенинг васлингдин айру тушгали борған <u>сайи</u> ортар	Сенинг васлингдин айру тушгали борған <u>сори</u> ортар (46-бет)
7-м	Тия олмон <u>йигидин</u> кўргач, ул ёшин вале ул ҳам	Тия олмон <u>йигини</u> кўргач, ул ёшин вале ул ҳам (99-бет)
<i>“Сочи қошию” деб бошланувчи газал</i>		
1-м	Сочийу кошийу <u>кўзидин</u> бошта ҳаводур	Сочийу кошийу <u>қошидин</u> бошта ҳаводур (122-бет)
6-м	<u>Зулфини</u> хато қилмасангиз мушки Хитодур	<u>Хаттини</u> хато қилмасангиз мушки Хитодур
5-байт	Ишқ ичра ёшурған юрагим қонини ваҳким, Бу сели сиришким бори оламға ё ёдур...	<i>Бу байт “Девон”да мавжуд эмас.</i>
<i>“Қаёнга борса” деб бошланувчи газал</i>		
1-м	Қаёнга борса, <u>онинг мен</u> ўзумни еткурайин	Қаёнга борса, <u>итингмен</u> ўзумни еткурайин (100- бет)
10-м	Қутулса ғам <u>ўтидин</u> , кўрса ёна Бобир ойин	Қутулса ғам <u>тунидин</u> , кўрса ёна Бобир ойин
<i>“Тобқайсен” радифли газал</i>		
6-м	Неча борған <u>сайин</u> ўзунгни бемиқдор тобқайсен	Неча борғанча сен ўзунгни бемиқдор тобқайсен (96-бет)
<i>“Тут” радифли газал</i>		
8-м	Бодани <u>қўпақ</u> келтур, жомни ҳимоят тут.	Бодани <u>қуюқ</u> келтур, жомни ҳимоят тут
<i>“Била” радифли газал</i>		
2-м	Ёд <u>айла мен</u> ғарибни гоҳи дуо била	Ёд <u>айламайин</u> ғарибни гоҳи дуо била (33-бет)
<i>“Бу ғамда менки” деб бошланувчи газал</i>		
3-м	<u>Недадин</u> эшигим очилур не масжидтин	<u>Дайрдин</u> эшигим очилур не масжидтин(101-бет)
<i>“Қилубтур” радифли газал</i>		
4-м	Не судки бу ер мени <u>тақдир</u> қилибтур	Не судки бу ер мени <u>дилгир</u> қилибтур (128- бет)

Мажмуадаги ҳамда “Девон”даги рубоийлар матни ўртасида ҳам баъзи фарқли жихатлар мавжуд.

№	Фитрат мажмуасида	“Девон”да
<i>Кўнгли тилагани муродига етса киши” деб бошланувчи рубоий</i>		
3-м	Бу ики муяссар ўлмаса оламда	Бу ики <u>иш</u> муяссар ўлмаса оламда (144-бет)
<i>“Оворалиғ ару хонумондин яхши” деб бошланувчи рубоий</i>		
3-м	<u>Овора</u> бўлурни яхши эрмас демагил	<u>Оворалиқ</u> бўлурни яхши эрмас демагил (144-бет)
<i>“Эй гул не учун қатингда мен хор ўлдум” деб бошланувчи рубоий</i>		
1-м	Эй гул не учун <u>қатингда</u> мен хор ўлдум	Эй гул не учун <u>қошингда</u> мен хор ўлдум (144-бет)
<i>“Беқайдмену харобу сийм эрмасмен” деб бошланувчи рубоий</i>		
3-м	<u>Йўлда</u> иқомат этти, Бобур дерсиз	<u>Кобулда</u> иқомат этти, Бобур дерсиз (145-бет)
<i>“Хар зулфдин эй кўнгул, паришон бўлма” деб бошланувчи рубоий</i>		
1-2-м	<u>Хар</u> зулфдин эй кўнгул, паришон бўлма, <u>Хар</u> юзга асру зору хайрон бўлма	<u>Бир</u> зулфдин эй кўнгул, паришон бўлма, <u>Бир</u> юзга асру зору хайрон бўлма (145-бет)
<i>“Толеъи йўқки жонимга балолиғ бўлди” деб бошланувчи рубоий</i>		
4-м	<u>Ваҳ-ваҳ</u> нетайин не юз каролиғ бўлди	<u>Ё раб</u> нетайин не юз каролиғ бўлди (155-бет)
<i>“Бу чехра ики зардимдин уялсанг нетгай” деб бошланувчи рубоий</i>		
1-м	Бу чехра <u>и</u> ки зардимдин уялсанг нетгай	Бу чехра <u>зардимдин</u> уялсанг нетгай (155-бет)
<i>“Даврон мени ўткарди сарву сомондин” деб бошланувчи рубоий</i>		
2-м	Айирди <u>мени бир йўли</u> хонумондин	Айирди <u>бир йўли мени</u> хонумондин (159-бет)

“Ўзбек адабиёти намуналари” мажмуасида “Бир мактуб” сарлавҳаси остида берилган парчадаги ушбу байтга “Девон” да дуч келинмади.

Мени аввал ўзунга ҳамдам эттинг.

Яна билман нега номаҳрам эттинг!

Мажмуада Фитрат томонидан “Бобир Шайбонийдан мағлуб бўлгандан кейинги холини тасвир қилади” сарлавҳа остида берилган парчалар матни “Девон”да акс этган матнлар ўқилишида ҳам баъзи фарқли ҳолатларга эга.

<i>Фитрат мажмуасида</i>	<i>“Девон”да</i>
Ҳар замонда <u>ҳар не</u> хитоб қилиб	Ҳар замонда <u>дахрни</u> хитоб қилиб (191-бет)
Фориғ эрдим, <u>фароғатим</u> бор эди	Фориғ эрдим, <u>қатоатим</u> бор эди
Меҳнату ғуссино <u>они</u> етган чоғ	Меҳнату ғуссино <u>оти</u> йитган чоғ
Кўрсатиб давлат <u>этвагинг</u> на эди?!	Кўрсатиб давлат <u>йитмагинг</u> на эди?
Бу <u>неча</u> зулмдур ниҳояти йўқ?	Бу <u>нечук</u> зулмдур ниҳояти йўқ?
Ки <u>фулани</u> буни разолаттур	Ки <u>фалони</u> буни разолаттур

Мажмуада 28 та рубоий келтирилган бўлиб, кейинроқ Бобурнинг рубоий ва ғазаллари асосида тузилган мажмуа ва баёзлар (хрестоматия ва антология) ларда айни мана шу асардан самарали фойдаланилган. Масалан, 1948-йили тартиб берилган “Ўзбек поэзиясининг антологияси”да Бобур рубоийларидан 15 таси Фитрат мажмуасида берилган тартибда нашр эттирилган эди. Олим Шарафиддинов ҳам ўзи тузган мажмуаси “Ўзбек адабиёти тарихи хрестоматияси” (1945)да бу ҳолатни такрорлаган.

1982 йилда И.В.Стеблева “Бобур ғазаллари семантикаси” китобига илова тарзида шоир ғазалларидан 119 тасини эски ўзбек ёзувида нашр эттирган эди. Олиманинг изоҳи кўра, 90-118 рақамли ғазаллар Парижда сақланаётган кўлёзма девонда йўқ бўлиб, улар Истанбул нашри асосида тўлдирилган. [Стеблева, 1982] Фитрат мажмуасидаги ғазалларнинг матни ва тартиби И.В.Стеблева китобидаги кетма-кетликка деярли мос келади. Масалан, Фитрат мажмуасида И.В.Стеблева тартиблаган 1, 7, 11, 18, 27, 42 рақамли ғазаллардан сўнг бир оз тартиб ўзгаргач, яна кетма-кетликда 92, 94, 96, 100, 104, 105, 108, 111, 112, 113, 114 ва 119 рақамли ғазаллар билан давом этади.

Бобур шеърлари нашр қилинган матнлардан бири А.Самойлович тузган нашрдир. Бу нашр камчилик ва чалкашликларга эга бўлиб, қоришиқ ҳолда берилган. Бу ҳолатни Порсо Шамсиев ҳам таъкидлаган эди [Шамсиев, 1960 :54].

В.Зоҳидов ва Ҳ.Ёқубовнинг маълумотига кўра, Бобур шеърларининг тўлиқ ва нисбатан мукамал нашри шоирнинг 475 йиллиги муносабати билан чоп этилган “Танланган асарлар”идир. Бу нашр А.Самойлович томонидан эълон қилинган, [Самойлович, часть 1, 1917] Париж Миллий кутубхонасида сақланаётган

Бобурнинг қўлёзмаси асосида тузилган. Кейинчалик Бобур “Асарлар”ининг уч жилди “Девон” номи билан юқоридаги нашр асосида чоп этилган. Бу нашрлар матни ва Фитрат мажмуасидаги матнлар орасида, ҳатто ғазалларнинг берилиш тартибида ҳам катта фарқ борлиги кузатилди. Бу нашрлардаги ғазаллар тартиби крилл алифбоси тартибига мослаштрилган. Қизиғи шундаки, Бобур ғазалларининг кейинги нашрларида Фитрат мажмуасида 18 рақам тартиби билан келган ғазал йўқ. Фитрат қайси манбадан фойдаланганини аниқлаш мақсадида Бобур асарларини Фитратга қадар А.Самойловичдан бошқа нашрга тайёрланган манбалардан ўрганиш мақсадида турк олими Фуад Кўпрулу томонидан “Миллий татаббуълар” мажмуасида чоп қилинган Бобур ғазалларидан берилган намуналарга мурожаат этдик. Бу манба бобуршуносликда “Истанбул нашри” номи билан тилга олинаиб, унинг 1913 йилда нашр этилган. Бу мажмуанинг нашр этилган йили борасидаги Х.Болтабоев “Бобуршоҳ Фитрат талқинида” мақоласида аниқлик киритган. [Болтабоев, 2004:127] Фитрат мажмуа нашр этирилган даврда Фитрат Истанбулда таҳсилни давом эттираётган бўлиб, Фуад Кўпрулу, Меҳмед Акиф, Абдурашид Иброҳим каби турк олимлари билан учрашган, улар билан фикр алмашган. “Миллий татаббуълар”да нашр этилган Бобурнинг шеърларидан хабардор бўлган бўлиши керак. ЎзФАШИ Қўлёзмалар фондининг тошбосмалар бўлимида Бобур шеърлари жамланган бир қанча нашрлар мавжуд. 8814 инвертарь рақами остида сақланаётган катта ҳажмдаги нашрда Бобурнинг шеърлари келтирилган бўлиб, “Бобуршоҳнинг шеърлари” сарлавҳаси остида берилган. Биз юқорида таъкидлаган “Истанбул нашри” айна шу нашр ҳисобланади. Тошбосмада Бобурнинг шеърлари билан бирга “Волидия” асари ҳам келтирилган бўлиб, 1914 йилда нашр қилинган. Тошбосма таркибида “Миллий татаббуълар” мажмуаси, “Турк адабиёти маншаъи”, “Арзнома. Онадўлида турк маданияти”, “Китобиёт” каби асарлар келтирилган. Тошбосма Фуад Кўпрулу асарларидан таркиб топган. Бобур шеърлари тошбосманинг турли ўринларида келади. 235-256-бет, 308-246-бет, 465-480-бетгача Бобур шеърлари келтирилса, орадаги саҳифаларда юқорида келтирилган асарлар берилган. Асарлар кетма-кетликда аввал ғазал, ундан кейин маснавий, рубоий, муаммолар келтирилган. Фақат “Волидия” нашрнинг сўнгги қисмида келтирилган. “Бобуршоҳ шеърлари” қисми Бобурнинг “Топмадим” радифли ғазали билан бошланади. Фитратнинг мажмуасидаги матнлар ҳам айнан шу ғазал билан

бошланган. Икки манбада ҳам ғазал ва рубоийлар кетма-кетлиги бир хил бўлиб, уларга тартиб рақам қўйилмаган. Манбалар матни, байтлар, мисралар кетма-кетлиги, сўзларнинг ўқилишида фақрли жиҳатлар аниқланмади.

Бундан шундай хулоса қилиш мумкинки, Фитрат “Ўзбек адабиёти намуналари” учун Бобур ғазалларини танлаб олаётганда, дастлаб таянч манбалар сифатида А.Самойлович нашрига асосланган. Кейинроқ ундаги тартиб бузилгани ва тўла эмаслиги англашилгач, қолган ҳолда ғазални Рампур қўлёзмаси асосида чоп этирилган “Истанбул нашри” дан олгани маълум бўлади. Мажмуадаги матнларни турли манбалардан олиб тўлдирганидан англашиладики, Фитратнинг қўлида Бобур “Девон”ининг бирорта қўлёзма нусхаси бўлмаган. Чунки Фитратнинг қўлида агар Бобур “Девон”и бўлганида, биринчидан, ўзи бу ҳақда бирор қайдни келтирган бўларди, иккинчидан эса, А.Самойлович ва Фуад Кўпрулу нашрларидан танлаб олиш натижасида ўз мажмуасини “тўлдириб” ўтирмай, тўғридан тўғри қўлёзма манбага мурожаат этган бўлар эди.

Фитрат мажмуасида “*Сабо ул гул ҳаримиға гузар қил*” деб бошланувчи маснавий Фитратнинг “*Бир мактуб*” шартли сарлавҳаси билан келтирилган. Бу сарлавҳани Фитратнинг ўзи келтирган. 8814 инвертар рақамли тошмосмада маснавий сифатида келтирилган холос. Иккинчи маснавийнинг мазмунидан келиб чиқиб эса унга “*Бобур Шайбонийдан мағлуб бўлгандан кейинги ҳолини тасвир қиладир*” деган изоҳ билан нашр этган. [Абдурауф Фитрат, 2013:188-192] Маснавийлар матнида ҳам бу икки манба ўртасида фарқли ҳолат кўзга ташланмади. Демак, Фитрат мажмуасидаги парчаларни айти шу нашрга таянган ҳолда келтирган.

Бобур асарларини ўрганишда, унинг қайта, танқидий ва мукамал нашрларини тайёрлашда, Фитрат қарашлари билан баробар равишда олим томонидан илк бор нашрга тайёрланган асарлар матни ҳам кўмак бериши шубҳасиз.

АДАБИЁТЛАР

Абдурауф Фитрат. Фитрат. Ўзбек адабиёти намуналари. 1-қисм. (Нашрга тайёрловчи Ҳамроева Орзигул) –Т: Мумтоз сўз, 2013., Б. 188-192

Болтабоев Ҳ. Бобуршоҳ Фитрат талқинида / Мумтоз сўз қадри. –Т.: Адолат. 2004. Б. 127

- Бобур З.М. Девон. -Т.: ЎзФа. 1958.
- Бобур девони: Кобул нашрига қўшимча (такмила). -Т.: Шарқ, 2004. (Нашрга тайёрловчи Шафиқа Ёрқин қизи)
- Бобур З.М. Девон. -Т.: Фан, 1994 (Нашрга тайёрловчи А.Абдуғафуров)
- Бобур З.М. Маҳрами асрор топмадим. Париж девони нусхаси: Шеърлар. (Нашрга тайёрловчи С.Ҳасан.)- Т.: Ёзувчи, 1993.
- Бобур. Девон. 3 жилдлик. 1-жилд. -Т.: Тошкент” бадий адабиёт нашриёти. 1965.
- Девони Заҳириддин Муҳаммад Бобур. Кобул. 1983. (Нашрга тайёрловчи Шафиқа Ёрқин қизи)
- Самойлович А.Н.Собрание стихотворений императора Бабура. Часть 1, Текст, Петроград, 1917.
- Самойлович А.Н. Собрание стихотворений императора Бабура. Петроград, 1917.
- Стеблева И. В. Семантика гаёелей Бабура. М., Наука, 1982.
- Шамсиев П. “Бобирнома” ҳақида / Заҳириддин Муҳаммад Бобир. Бобирнома. –Т.: Фан, 1960. Б. 54

XALID XÜRRƏM SƏBRİBƏYZADƏNİN HEKAYƏLƏRİNDƏ AİLƏ-MƏİŞƏT PROBLEMLƏRİ

Hayatova Solmaz *

Family and social problems in the novels by Khalid Khurram Sabribayzada

ABSTRACT

Khalid Khurram Sabribayzada above all, tried to light up contemporary social life events in his stories with diverse theme and richness of artistic aesthetic problems. He was writing the social thoughts and psychological shocks of his personal acquaintances. Such a clear artistic creator's credo gives the ability to draw specific conclusions from artistic-philosophical generalization of real-life events. The following stories give special insight into the relationship between man and the social reality as "Virtue", "Father", "Women's Heart", "Honor", "Prisoner", and "Machid" etc. And these stories contain unrecognizable, family and social problems that aren't accepted by society.

* Associate Professor, Ph.D. Leading Researcher, National Academy of Azerbaijan

KEY WORDS: subject, story, social, life, light, reality

Xalid Xürrəm Səbribəyzadənin mövzu çeşidliyi və bədii-estetik problematika zənginliyi ilə diqqəti çəkən hekayələrində hər şeydən öncə çağdaş ictimai həyat hadisələrinə işıq salmağa çalışır. Özünün və şəxsi tanışlarının sosial düşüncələri və psixoloji sarsıntılarını qələmə alırdı. Ədibin belə bir aydın yaradıcılıq kredosu, real həyat hadisələrindən bədii-fəlsəfi ümumiləşdirmə yolu ilə konkret nəticələr çıxarmaq bacarığı özünü büruzə verir. İnsan və onun ictimai gerçəkliklə əlaqələrinə xüsusi fikir verməsi ədibin hekayələrində də özünü göstərir.

İnsanın öz fəzilətilə sevdiyi qadına uğursuz məhəbbətini vətənə məhəbbətlə əvəz edilməsi “Fəzilət” hekayəsində böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Hekayədə göstəriləyi kimi, sevdiyi qızdan uzaqlaşaraq Qahirəyə gedərək, oradan da Ədirnəyə gedir. Buna səbəb isə onun çox ağır xəstəliyə düşər olmağı idi. Bir gün isə eşitdim ki, Süad dünyasını dəyişib. Ən doğma adamın belə namus xətasında ölümə cəzalandırılması oxucuda qəlb ağrısı yaradır. “Namus” hekayəsində isə valideynə hörmət və məhəbbət bəsləməsi, “Babam” hekayəsində nakam məhəbbətin doğurduğu iztirablar, “Mütəhəssirə” hekayəsində yoxsulluğun və kimsəsizliyin doğurduğu dəhşətlər, “Səfil” hekayəsində vətənə acı olanlara nifrət, “Qadın qəlbi” hekayəsində, ər, arvadın xəyanətinə əsaslanan qüssəli hekayətlər, “Cinan” hekayəsində uyğunsuz məhəbbət münasibətlərindən doğan pərişan duyğular, dostu sədaqət, məhəbbət və qayğı təsvir olunan “Məcid” hekayəsində, “Əsir” hekayəsində isə vətən və övlad sevgisi X.X.Səbribəyzadənin hekayələrində başlıca mövzulardandır. Ədibin hekayələrində insan amili və onun mənəviyyat aləmi ən mühüm təsvir obyektini kimi qiymətləndirilir, antibəşəri dəyərlərin bədii tənqidinə xüsusi diqqət yetirilirdi.

Hekayələrdə böyük əksəriyyət tərəfindən başa düşülməyən, qəbul edilməyən fərdin kədər və faciəsi öz əksini tapır. Hekayələrdə ölüm ayağında insanlardan uzaqlaşmağa cəhd edilməsi səhnəsi müəllifin ortaya qoyduğu problemləri geniş müqayisə fonunda açmağa imkan verir. Hər şey zahiri görünənlərin mahiyyətində üzə çıxır, aydın şəkildə dərk edilir. “Sarı yarpaqlar” və “Zəhərli çiçəklər” də müharibə fəlakətləri, insanların azad yaşamaq istəyi, əsarətə, zülmə etiraz sədələri yüksək sənətkarlıqla qələmə alınmışdır.

Yazıcının “Eşq və həvəs” romanında dövrün ictimai-siyasi problemlərinə toxunmuş, daha çox Türkiyə həyatı üçün xarakterik olan xüsusiyyətləri real formada əks etdirir. Bir türk ailəsinin həyatı, dolaşq

qayğıları, onun ictimai münasibətlərdə yeri əsas götürülür.

X.X.Səbribəyzadənin nəsrində Avropa sentimentalizminin estetikasına cavab verən bədii sənətkarlıq istəkləri açıq-aydın görünməkdədir. Ədibin kiçik həcmli, konkret mövzu və hekayələrində vərəmli qız, səfil, nakam aşiq, zəhərli çiçəklər, psixoloji gərginliyə düşər olmuş eşq mübtəlası, əsir, vətən, məhəbbət əzabkeşi və s. bu qəbildən olan qəhrəmanlar, habelə ümitsizlik, yəs və ələm, ölüm, xəstəlik, zəhər, pərişanlıq, xəzan kimi tez-tez işlədilən anlayışların bədii-estetik keyfiyyət göstəricisi kimi verilməsi də bununla bağlıdır. Avropa ədəbiyyatından X.X.Səbribəyzadənin bəhrələnməsi və onu Azərbaycan ədəbi-estetik fikrinə tətbiq etməsini aydınlaşdırmağa kömək edirsə, digər tərəfdən Azərbaycan ədəbiyyatında sentimentalizmin olmasını təsdiqləyir. Ölüm və həyat qarşıdurmasında öz çəkisini itirən insanların acınacaqlı taleyi, psixoloji sarsıntıları içərisində qovrulmuş, lakin əxlaqi-mənəvi dəyərlərini “Olum ya ölüm” sualı qarşısında hər şeydən uca tutması, onların nikbin aqibəti X.X.Səbribəyzadənin hekayələrində daha çox təsvir edilir. Belə insanları “Zəhərli çiçəklər”lə müqayisə edən ədib özünü də oxucusuna həmin çiçəklərdən biri kimi tanıtmaya üçün “Zəhərli çiçəklər” toplusunda ön sözdə deyir: “Zəhərli çiçəklər” zəhərli beş-on sihheyi-həyat içində yetişmişlər və yenə həyatı zəhərli bir mühərririn qələmi ilə tənzim edilmişlərdir. Şayəd qiymət və məziyyətləri varsa, zəhərlər arasında qareyə bir lövni-lətif və sehr göstərmələri, bir hissi-təsir ilad edə bilmələridir” [Xalid Xürrəm Səbribəyzadə. Zəhərli çiçəklər, 1913: 4].

XX əsr Azərbaycan bədii nəsrinin tanınmış tədqiqatçısı professor Əflatun Saraclının (Məmmədov) lirik-psixoloji hekayənin təbiəti barədə söylədiyi belə fikir diqqəti çəkir: “Ayrılıqda nə mənəvi aləmin fərdiləşdirilməsi, nə də dərin psixoloji təsvir ictimai məna almır. Bunlar birləşib həyatın ziddiyyətləri ilə təmasda olduqda öz mahiyyətini vürüzə verir” [Əflatun Məmmədov (Saraclı), 1983: 103].

X.X.Səbribəyzadənin hekayələrində verilən ailə-məişət məsələlərində təsvir olunan lirik-sentimental və gərginlik ilə verilən yaradıcılığında həmin ikili bədii keyfiyyət yönümünü ustalıqla birləşdirir. Beləliklə, yazıçı müasirlərinin ictimai gerçəkliklə bağlı kədərini təsvir etməyi başlıca vəzifə sayırdı.

Hekayələrdə müxtəlif ictimai səbəblərin təsviri üzündən yaşayış və həyat tərzi, habelə düşüncə normativliyi pozulan faciəvi insanlar X.X.Səbribəyzadənin əsərlərinin əsas qəhrəmanlarıdır. XX əsr Azərbaycan ədəbi hərəkatında orijinal keyfiyyətləri ilə seçilən, nəzəri-estetik fikirdə sentimentalizmi doğuran “bəni-növi-bəşərdir”. “Şələlə”

jurnalında X.X.Səbribəyzadənin bir qayda olaraq “Milli hekayələr” silsiləsi ilə buraxdırsa da, burada “millilik” amili zahiri səciyyə daşıyır.

Müəllif qayəsi bəşəri problemlərə bağlanır, “zavallı insanlar”ın taleyi, “bəni-növi-bəşər”in haqqı bədii-estetik təhlilin mövzusunda çevrilirdi. Hekayələrinin çoxunda kədərli sonluq incə və zərif duyğuların baş qaldırmasına səbəb olur, həyatı zəhərlənmişlərin “katarsis”i ideyasını ortaya atır. Buradan bir sənət məqamı da ondan ibarət idi ki, klassik sentimental əsərlərin çoxunda olduğu kimi, bu hekayələrdə də ictimai mühitin, cəmiyyətin islahatçı yolla düzəldilməsidir. Tragik və yaxud faciə janrı ilə daha yaxından əlaqədar olması, bu janrda baş qəhrəmanların ölümü, əbədi yox olması, bir daha geri qayıtmaması fikrinin ən itkin şüurlara belə təsvir etməsidir.

XX əsrin əvvəllərində X.X.Səbribəyzadənin əsərlərinin ictimai-siyasi motivlərə sovet dövründə köhnə rejimin prinsiplərinə əsaslanan tənqidçilər tərəfindən qətiyyətlə rədd edilməsinin bir başlıca səbəbi həmin nəzəri-estetik keyfiyyətlərlə əlaqədardır.

1. X.Xürrəmin “Naşadın dəftəri xatiratından” başlığı altında hissə-hissə çıxan “Sarı yarpaqlar” əsərində öz bədii yaradıcılıq mövqeyinə sadıq qalaraq gənclik dostunun “Vərəmli həyatı ilə sarılıqlar arasında bir nisbəti-məxsusə” [Xalid Xürrəm Səbribəyzadə Sarı yarpaqlar, 1913:1] görür və həyatı psixoloji gərginlik üzündən ölümə sona yetən dostunun iztirablı ömür yolunu təsvir edir.

Beş yarpaqdan ibarət olan “Sarı yarpaqlar”da mövzu gənclik həyatından götürülmüşdür. Burada gənclərin sevgisi, ailə qurmaq qayğıları, nakam məhəbbəti, ailədə olan narazılıqlar öz əksini tapır. Burada onları əhatə edən ictimai mühitin tənqidinə də diqqət yetirilir. Hekayələrdə XX əsrin əvvəlləri üçün səciyyəvi sayılan ictimai düşüncə və həyat tərzini bədii təhlil obyektinə seçilir. Bir nəfərin ailəsində baş verən sentimental həyat macərası fonunda geniş xalq kütləsinin sxolastik düşüncə və davranış normaları tənqid olunur. “Sarı yarpaqlar”ın baş qəhrəmanı Naşad onu tanıyanların təhriki ilə iki uğursuz nığahdan sonra üçüncü dəfə könüllü evləndikdə xobəxtliyinə çatdığını zənn edir. Lakin, heyhat! Ömür-gün yoldaşı Vəsimə vərəm xəstəliyinə tutulur. Naşad yenidən uğursuz taleyin doğurduğu acı sentimental duyğular girdabına düşür.

“Namus” hekayəsində namus məsələsinə böyük önəm verən yazıçı bu hekayədə iki bacını təsvir edir. Hər ikisi gözəl idilər. Bacılardan biri, yəni böyüyü kiçik bir qəlbə, kiçiyi böyük bir ruha malik idi. Hekayədə bir ailədə baş verən hadisə təsvir olunur. Hər iki bacı birini sevir. Böyük bacı öz məhəbbətinə çatmaq üçün rəzil bir hərəkətə, çox faciəvi bir üsula əl atır. O, ac bir qurd kimi bacısı və onun sevgilisinin əlindən

zəncir çeynəyir. Kiçik bacı isə böyük bir qəlbə malik, qəlbi incə, xeyirxah, səmimi bir insandır. Böyük bacı öz ehtirasına nail olmaq üçün fürsət düşən kimi kiçik bacısı və onun ərinə zəhərləyir. Hekayə faciəli sonluqla bitir.

Hekayədə hər iki gənc bal ayına getməyə hazırlaşarkən, ölüm onların hər ikisinin bədbəxt taleyinə acıyır və onların məzarında dəfn olunması ilə bitir.

Yazıçı bu hekayədə göstərmək istəyir ki, hekayənin faciə ilə daha yaxından əlaqədar olması, bu janrda daş qəhrəmanların ölümü, əbədi yox olması, bir daha geri qayıtmaması fikrinin ən itkin şüurlara belə təsir etməsidir.

Dövrün real həyat cizgiləri, hadisələri ilə zəngin olan “Sarı yarpaqlar” XX əsr Azərbaycan bədii nəsrində kiçik həcmli lirik-sentimental və romantik üslubi hekayələrin meydana gəlməsinə də təsir göstərmişdir. Bu təsir X.X.Səbribəyzadənin, C.Cabbarlının, Həmzə Niyazinin hekayələrində faciə janrı, sentimentalizm özünü göstərir. Bəlkə də bu dövrün, zamanın yaratdığı bir psixoloji hal idi ki, bütün türk dünyası üçün hətta bütün bəşəriyyət üçün yaranmış bir qüsür idi. Bu dövrdə yaranan əsərlərin çoxunda faciə öz çılpıqlığı ilə özünü göstərirdi.

İstər Azərbaycan ədəbiyyatında, istər türk dünyasında və istərsə də Avropa ədəbiyyatında bunun ünsürlərini geniş şəkildə görmək mümkündür. Özbək ədəbiyyatının əsasını qoyan Həmzə Niyazinin “Çadra sirləri” faciəsində əski adət-ənənələrinin təsir və təzyiqləri nəticəsində xoşbəxtlikləri qarşısında sədd çəkilmiş yeniyetmə qızların faciəsini göstərir. Hadisələr Şölə xanımın simasında ümumiləşdirilmişdir O, Rüstəmi bir könüldən min könülə sevsə də, bədxah adamların pis əməlləri nəticəsində çətinliklərlə üzləşir və bəd niyyətlərin qurbanı olur.

2. İstər X.Xürrəm, istərsə də Həmzə Niyazi əsərlərində təsvir edilən obrazlarla ifşa etmək istədikləri cəmiyyətin, dövrün, zamanın iç üzünün açılması və onların ifşa edilməsi nəminə onlardan məqsədli şəkildə istifadə etmişdirlər [Elman Quliyev, 2017: 276].

İstər Rəşad Nurinin, istər Həmzə Niyazinin və istərsə də Xəlid Xürrəmin əsərlərində məqsədli şəkildə konkret obrazların timsalında müxtəlif məkan genişliyi göstərilir. Bu da özlüyündə ictimai proseslərin ölkənin hər yerində eyni cür cərəyan etdiyinə işarədir. Xəlid Xürrəm məqsədli olaraq əsərdə müxtəlif təbəqəni “Sarı yarpaqlar” və “Zəhərli çiçəklər” də təmsil edən obrazlar vasitəsilə sosial mühitin bütün gerçəkliklərini təsvir etmiş, daha xarakterik cəhətləri ön plana çəkmişdir. X.X.Səbribəyzadənin əsərləri içərisində “Eşqü-həvəs”

romanı yarımçıq qalmış və əhəmiyyətli yer tutur.

Həcminə görə müəllifin ən böyük əsəri budur. Bu əsər hissə-hissə müəllifin redaktoru olduğu “Şəlalə” jurnalında çap olunmuşdur. “Şəlalə”nin 53 sayında çıxan “Eşqü-həvəs” romanı dövrün ən geniş yayılmış əsərlərindən olmuşdur. Əsərdə bir türk ailəsinin həyatı, dolanışıq qayğıları, onun ictimai münasibətlərdə yeri əsas götürülür. Belə bir ailənin üzvləri atası erkən vəfat etmiş, tibb tələbəsi - həkim Mail, onun gənc bacısı Rəbiyyə və bunların müdrik analarıdır. On doqquz yaşında ikən atasını itirən Mail bəy öz ailəsinin maddi təminatına çalışır, əcxaxanə açıb tələbə yoldaşı Fərid bəylə birgə tibbi müalicə işləri ilə məşğul olur. Bir gün eşqini qazandığı Sanihə adlı gənc və gözəl bir qız ona səmimi sevgi məktubu ilə müraciət edir. Maillə Sanihə görüşüb əhd-peyman bağlayırlar. Çox keçmir ki, Mailin Konyada yaşayan xalasının əri öldüyünə görə kimsəsizlik üzündən on yeddi yaşlı gənc və coşqun xarakterli qızı Səhiləni də götürərək Mailgilə köçməli olur. Əsərdə Mailin dili ilə söylənən şeirin bu misrası - “Sən eşqimə ömrümcə hədəfsin” misrası Sanihə və Mailin qarşılıqlı sevgisinin əsas devizi sayılır. Xatırlatmalıyıq ki, bədii qəhrəmanın daxili-psixoloji bütövlüyünü, eşqinə sadiqliyini ifadə etmək üçün M.Füzulinin “Leyli və Məcnun”da obrazların dili ilə müxtəlif qəzəllər verilir. “Eşqü-həvəs” əsərində də Mailin dili ilə söylənən şeir də həmin ənənəyə əsaslanır.

Sanihə ilə Mailin bir-birinə saf məhəbbət duyğuları ilə yaşayan bir zamanda onların arasına, onların ailə qurmaq məqamında böyük əngəlliklər meydana çıxır. Belə ki, Mailin qonşusu Saim bəyin qızı Nəbilə özünü xoşbəxt gələcəyini təmin etmək üçün Maillə eşqini elan edir, rədd cavabı alsa da əl çəkmir. Bu zaman doktor Fəxri bəy də Sanihəyə elçi düşür. O, rədd cavabı alır. Sanihəyə bu elçilikdən sonra Mail Sanihə, Səhilə və Nəbilə ilə bağlı duyğuların arasında tərəddüdlər içərisində yaşayır. Bir müddət işdən evə gəlmir, evdəkilərə yovuşmur. Məsələdən agah olan Mailin anası Sanihəyə elçi gedir. Lakin Sanihənin atası onu daha varlı bir şəxsə ərə vermək istədiyindən “qızımı kənara (dışarı) vermərəm” - deyərək rədd cavabı verir.

O gündən Sanihə ilə Mail bir-biri ilə görüşmür.

Bu hadisədən inciyən oğlunun xoşbəxtliyini dünyalarca istəyən Mailin sadələvh anası öz bacısının qızı Səhiləni oğluna nişanlamaq istəyir. Beləliklə, əsərdə təsvir olunan ailə-məişət problemləri, psixoloji münasibətlər fonunda daha da gərginləşir və güclənir. Sonralar Sanihəyə daha bir-neçə nəfər elçi düşür. Lakin “qəlbim mənim deyildir” - deyərək ondan rədd cavabı alırlar. Günlərin birində qəflətən Mailin dostu və iş yoldaşı Fərid bəy ona Nəbilənin sevgi məktubu ilə

birgə İtaliyanın Türkiyəyə “elani-hərb” etməsi xəbərini çatdırır. Bu zaman Fərid bəylə Mail bəy arasında vətən, məşrutə inqilabı, konstitusiyalı hökumət, millət, xalq, monarxizm və s. anlayışlar haqqında ciddi-siyasi söhbətlər başlayır, Sultan Əbdül Həmid idarəçiliyinə münasibət bildirilir. Həmin yöndə ictimai-siyasi düşüncələrə romanın müxtəlif səhifələrində rast gəlinir.

Beləliklə, həmin mülahizələr əsərin baş mövzusunun – məhəbbətin təsviri fonunda təqdim olunur. Hadisələrlə əlaqədar olaraq X.X.Səbribəyzadə Türkiyəyə qayıtmalı olur [Vida elanı, 1914, №3] və əsər beləcə yarımçıq qalır. Lakin bütün bunlara baxmayaraq roman haqqında müəyyən bədii-estetik qənaətə gəlmək mümkündür. Əsəri İ.Qutqaşının “Rəşid bəy və Səadət xanım”, A.Divanbəyoğlunun “Can yangısı”, “Əbdül və şahzadə” tipli nəsr əsərləri ilə müqayisə etmək olar. “Eşqü-həvəs” əsərində də saf məhəbbət duyğularının doğurduğu lirik-psixoloji gərginlik, ailə-məişət məsələləri sentimental ovqatla ictimai-siyasi hadisələrə birmənalı qiymət vermək meylı, Avropa nəsrı standartlarına uyğun gələn maarifçi-didaktik bədii təhlil və təsvir prinsiplərinin əsas götürülməsi və s. diqqəti çəkir.

Ümumiyyətlə, X.X.Səbribəyzadənin yaradıcılığı mövcud ictimai-siyasi proseslərin, mühit və insan problemlərini, bunların qarşılıqlı əlaqə və təsviri nəticəsində insanların düşüncə tərzini, ailə-məişət məsələlərini və əxlaqi münasibətlərini göstərmək, türk nəsrinin ümumi xarakteristikasını əks etdirmək baxımından səciyyəvidir.

ƏDƏBİYYAT

Elman Quliyev. Türk xalqları ədəbiyyatı. Bakı, Elm və Təhsil, 2017.

Əflatun Məmmədov (Saraclı). Azərbaycan bədii nəsrı (XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəlləri). Bakı, “Elm”, 1983

Xalid Xürrəm Səbribəyzadə. Zəhərli çiçəklər. Bakı, 1913/

Xalid Xürrəm Səbribəyzadə. Sarı yarpaqlar. Bakı, 1913.

Vida elanı. “Şəlalə” jurnalı, 1914, №3

NİZAMİ GƏNCƏVİNİN TÜRK QAVRAMINA MÜNASİBƏTİ (“Xosrov və Şirin” mənzuməsinin onomastik lüğətinin təhlili əsasında)

Hacıyeva Vəfa Davud qızı*

Nizami Ganjavi 's attitude to the concept of Turk
(based on the analysis of the work “Khosrov and Shirin”)

ABSTRACT

The objects of the research are Turkic origin toponyms, which mentioned in the poem named "Khosrov and Shirin" of Nezami Ganjavi.

Observations on the onomastics lexicon of the poem named "Khosrov and Shirin" Nezami Ganjavi allow proving argumentatively that in the system of names of the studied text has found fairly complete reflection the cultural tradition of the Muslim world of the middle Ages period.

In memory of each name frequently lies extensive historical and cultural and artistic information.

The aim of this research is the systematization of toponyms included in the onomastic space of the Nizami Ganjavi's poem "Khosrov and Shirin"; the identification historical and geographical information in the place names used by poet as to refer to places depicted events and are entered into the text in a variety of stylistic purposes; selection of chronological strata underlying the poem mentioned in its toponymic space.

Herewith used by a descriptive method of study.

Description of Turkic origin place names involved in the composition of figures and tropes and projecting as figurative means in the Nizami Ganjavi's poem "Khosrov and Shirin" allows to uncover exactly and correctly the meaning and content couplets in it.

Besides the observations on the functioning of the Turkic origin toponyms give you the opportunity to penetrate in the poetic world of images deeper and broader, created by original imagination and erudition of Nizami and to interpret the poetic images through traditional means of expression.

KEY WORDS: Nizami Ganjavi, toponyms, turkic origin, "Khosrov and Shirin", stylistics, poetic

Azərbaycanın qüdrətli şair və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvi dünya poeziya xəzinəsinin ən nadir incisi “Xəmsə” (“Beşlik”) kimi məşhur ədəbi abidənin müəllifidir. «Xəmsə» Yaxın və Orta Şərqlə klassik dövr poeziyasının orijinal poetik forması — məsnəvi janrında nəzmə

* Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu «Nizamişünaslıq» şöbəsinin aparıcı elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

çəkilməmiş, ideya-məzmun və forma cəhətdən bəşər zəkasının, onun poetik təxəyyülünün zirvəsinə yüksəlmiş ədəbi məcmuədir. Həkim (filosof) Nizaminin parlaq zəkası, canlı təxəyyülü, fitri şair istedadı və dərin savadı ölümsüz əsərlərində günümüzə qədər gəlib-çatmış beş məsnəvidə öz əksini tapmışdır.

“...XIII əsr müəllifi Zəkəriyyə əl-Qəzvini özünün 1275-1276-cı illərdə tərtib etdiyi “Əsar əl-biləd və əxbar əl-ibad” (“Ölkələrin abidələri və (Allah) bəndələri haqqında xəbərlər”) adlı əsərində yazır: “Gəncə Arranın möhkəmləndirilmiş qədim şəhərlərindən və gürcülərlə yaxınlığına görə müsəlman sərhəd məntəqəsidir. Gör-kəmlı şair, bilik sahibi və müdrik insan Əbu Məhəmməd ən-Nizami (Nizami) buradandır”.¹

Gəncəli Nizaminin (XII yüzillik) qələmə aldığı beş məsnəvidən ən şirini (ən tatlısı) (خسرو و شیرین) “Xosrov və Şirin” (1181-ci il) mənzum əsəridir. Şair özü də dastanın “şirinliyini” «Kitabın tərtibi və eşqin bəzi incəlikləri haqqında» fəslində xüsusi qeyd etmişdir: [2, s. 11]

حديث خسرو و شیرین نهان نیست وزان شیرینتر الحق داستان نیست²

Məlum hekayədir bu “Xosrov Şirin”, Dastan yoxdur ancaq bu qədər şirin³.

[3, s. 66]

Nizamişünaslıqda ilk dəfə türk mənşəli Xəllix etnotoponimini kulturologiya baxımından açıqlamaq üçün X-cu əsrin tarixi coğrafiya sahəsində naməlum müəllif tərəfindən qələmə alınmış “Hüddud-əl-ələm min-əl məşriq ilə-l məğrib” (Doğudan (Məşriqdən) Batıya (Məğribə) qədər dünyanın sərhədləri (hüddudları)) (bax: A. Q. Tumanski)⁴ başlıqlı orta əsr islam tarixi üzrə çox qiymətli məxəz tədqiqata cəlb olunmuşdur.

Araşdırmanın məqsədi “Xosrov və Şirin” poemasında onomastik vahidlərin aşkarlanması və təsviridir. Tədqiqatın məqsədi həm qiymətli tarixi-coğrafi məlu -mat, həm də bədii-semantik yük daşıyan toponimlərin poetik-üslubu cəhətdən də -yərləndirilməsidir. Böyük şair “Xosrov və Şirin” məsnəvisində əksər hallarda məcazi anlam daşıyan və bədii-ifadə vasitələrin kimi fəaliyyət göstərən türk mənşəli toponimləri müxtəlif bədii-üslubu məqsədlər üçün mətnin poetik

¹ <http://publika.az/news/bilik/216473.html>

² <https://ganjoor.net/nezami/5ganj/khosro-shirin/sh11/>

³ Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. Bakı; Lider nəşriyyatı, 2004 (tərcümə edən: Rəsul Rza) PDF

⁴ Туманский, А. Г. Новооткрытый персидский географ X – го столетия и известия его о славянах и руссах // Записки восточного отделения императорского русского археологи -ческого общества – 1896 С.-П 96), 1897; Типография императорской АН.

strukturuna daxil etmişdir. Xəllux, Tuğan şah, Qaraxan, Toğrul şah, Arslan şah, Çaç, Tamğaç, Ceyhun, Atabəy, Fəğfur, Xaqan, Sultan Mahmud Qəznəvi, Səmərqənd, Qızıl Arslan kimi türk tarixinə, coğrafiyasına, mədəniyyətinə aid xüsusi adlar əsərdə özünəməxsus yer tutur.

Bundan əlavə, məqalədə Nizami Gəncəlinin özünün türk oğlu türk olduğunu, yəni türk soylu olması, sevimli zövcəsi Afaqın (Appağın) Qıpçaq boyundan olmasını, oğlu Məhəmmədin türkdədə, yəni türkdən doğulduğunu, əsərdə cərəyan edən hadisələrin Arran və Ermən toponimləri, Alp Ər Tonqa (Əfrasiyab) haqqında Mahmud Kaşqarlının “Divan-i luğat-i-türk” əsərinə istinad dəyərli nizamişü - nasların və tarixçi alimlərin tədqiqatları əsasında təqdim olunmuş məlumatlar və onların elmi təsbitləri yer almışdır.

Nizami Gəncəvinin “Xosrov və Şirin”i həm sovet dönəmi nizamişünaslı - ğında, həm də postsovet, Azərbaycan Respublikasının müstəqillik dövründə bir çox alimlər tərəfindən müxtəlif yönərdən araşdırılmışdır⁵.

“Xosrov və Şirin” eşq dastanı mövzu baxımından tarixi hadisələri əsasında nəzmə çəkilsə də, şübhəsiz ki, şair təxəyyülünün məhsuludur. Hər şeydən öncə xüsusi qeyd etmək lazımdır ki, Nizami dühasının yaratdığı füsunkar gözəlliyə malik, saf, pak, ismətli qadın, nəcib, ağıllı insan (“fərzanə” - فرزانه), ədalətli hökm -dar, vəfalı sevgili kimi təqdim olunan Şirin obrazı Firdovsinin yaratdığı məkrli, qatil, xudbin Şirin surətindən tam fərqlidir.

Firdovsi Tusinin “Şah-namə” poemasında təqdim olunan Şirin surəti tarixi gerçəkliklərə daha çox uyğun bir obrazdır. Unutmaq olmaz ki, Gəncəli Nizami əsərinin məzmunu və süjet xətti üçün tarixi

⁵ Dadaşzadə M. A. Nizami, II kitab, B., 1940; Nizami Gəncəvi. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild, B., 1943; Хосров и Ширин. Предисловие М. Кулизаде. Баки, 1955; Бертелс Е. Э. Низами. Творческий путь поэта. М., 1956; Алиев Г. Ю. Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока. М., 1960; Бертельс Е.Э. Избранные труды. Низами и Фузули, М.- изд. “Восточной литературы”, 1962; Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild, Bakı, 1960; Yusifov X. Nizaminin lirikası. Bakı, 1968; Beqdeli Q. Şərq ədəbiyyatında Xosrov və Şirin mövzusu. Bakı; Elm, 1970; Araslı N. Müqəddimə // Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin (filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər filologiya elmləri doktoru, professor Həmid Məmməd -zadəindir). Bakı; Elm nəşriyyatı, 1981; Крымский А. Е. Низами и его современники. Баки: Элм, 1981; Азаде Р. Низами Ганджави. - Б. - Элм, 1981; Алиев Р. Поэма о бессмертной любви. Баки; Элм, 1984; Araslı N. Nizaminin poetikası (ədəbi qaynaqlar və bədii təsvir vasi - tələri). Bakı; Elm, 2004; Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, ikinci cild, Bakı; Elm, 2007; Səfərli Ə., Yusifli X. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (qədim və orta əsrlər tarixi). Bakı; 2008; Yusifli X. Nizaminin etnik mənsubiyyəti: həqiqət və uydurmalar // Ədəbiyyat qəzeti, 22 sentyabr 2012-ci il.

hadisələri seçməsinə baxmayaraq, bu mənzum romanın qələmə alarkən əsas qayələrindən biri də şairin fərdi fəlsəfi, dini-mistik fikirlərinin ifadəsidir.

Görkəmli nizamişünas-alimlər Nizami Gəncəvinin “Xosrov və Şirin” mə - həbbət dastanını nəzmə çəkərkən, bir türk oğlu türk kimi nə qədər təəssübkeş oldu -ğunu öz dəyərli tədqiqatlarında dəfələrlə vurğulamışlar.

Akademik H. Araslının qeyd etdiyi kimi, “Poemanın Azərbaycan xalqının tarixi ilə səsleşən maraqlı məzmunu vardır. Burada Sasani hökmdarlarından Xos -rov Pərvizlə Aran hökmdarının vəliəhdi gözəl Şirin arasındakı qarşılıqlı məhəbbət təsvir olunur. Şair əsas məzmununa keçməzdən əvvəl mövzu ilə bağlı tarixi nişanələrdən bəhs etmiş, əsəri yazarkən əsaslandığı mənbələrdən danış - mışdır”.⁶ [6, s.129-130]

Şair böyük həvəs və şövlə nəzmə çəkdiyi bu ruhu oxşayan, qəlbi coşduran məhəbbət dastanını, öz təbiri ilə desək “həvəs-naməsinə” məcazın “istiara” növün - dən bəhrələnərək “gözəl gəlin”ə (“ərusi”) bənzətmişdir: [2, s.11]

حديث خسرو و شیرین نهان نیست وزان شیرین تر الحق داستان نیست

Məlum hekayədir bu “Xosrov Şirin”, Dastan yoxdur ancaq bu qədər şirin.

اگر چه داستانی دلپسند است عروسی در وقایه شهر بند است

Ruhu oxşasa da bu gözəl dastan Pərdədə qalmışdı bu gəlin çoxdan. [3, s. 66]

Həmin beytin filoloji tərcüməsi: [7,1981, s.49]

Hərçənd ki, könülə yatan dastandır, Gəlin evində dustaq qalıbdır. ⁷

بیاضش در گزارش نیست معروف که در بردع سوادش بود موقوف

Tanıyan yoxdur bu gözəl alması, Bərdədə var idi bir əlyazması.

ز تاریخ کهن سالان آن بوم مرا این گنج نامه گشت معلوم

O ölkənin qədim tarixlərindən Bu dastanı tamam öyrənmişəm mən. [3, s. 66]

(ola bilsin ki, bu əlyazması (“tarix-e kohən salan-e an bum” – “o ölkənin qədim (köhnə”) tarixindən”) “mənə bu gənc-name məlum oldu”).

Məsnəvinin giriş bölümündə də dahi şair “Xösrov və Şirin” mənzuməsini məcazən “ərus” (gəlin), “ke pərvərd-əm be can-əş” (“onu canımla bəslədim”) və “çenan ke-ze xandən-əş fərrux şəvəd ray” (“elə ki, onu oxuyan zaman könlü, ruhu şadlansın”) təbirləri ilə vəsf etmişdir: [2, s.1]

⁶ Araslı H. Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və problemləri (seçilmiş əsərləri), bir cildə, Bakı; Gənclik,1998.

⁷ Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. (Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər filologiya elmləri doktoru, professor Həmid Məmmədzadəninidir). Bakı; Elm nəşriyyatı, 1981.

عروسی را که پروردم به جانش مبارک روی گردان در جهانش
چنان کز خواندش فرخ شود رای ز مشک افشاندش خلخ شود جای

Təb'imin bakirə gəlini ancaq Bu dünya üzünə gəlsin üzü ağ.

Onu oxuyanda ürək şadlansın, Müşk səpdiyi yer Xəllüx adlansın.

[3, s. 23]

Nizami irsinin dərin və ətraflı araşdıran M. Ə. Rəsulzadə “Azərbaycan şai - ri Nizami” monoqrafiyasının “Nizamidə Qafqaz” bölümündə əsərdə, şübhəsiz, şairin xəyal gücünün yaratdığı hadisələrin cərəyan etdiyi bədii zaman və məkandan bəhs edərkən, yazır:

“Şairin ilk lirik əsəri olan və Nizami adını dünyaya tanıdan “Xosrov və Şi -rin” mənzuməsindəki hadisələrin mühüm bir qismi Ermənistanda (Erməniyyə - H.V.), Azərbaycanda və Muğanda baş verir. Şirin bir erməni (Ermən - H.V.) şahzadəsidir – qış sarayı Arranın (Qafqaz Albaniyası – H.V.) mərkəzi Bərdədə yerləşən hökmdar Şemiranın vəliəhdidir. Könlünü Şirinə vermiş Sasani şahzadəsi gənc və gözəl Xosrov “eşq həyatının ilk baharını” Müğanın ilıq havasında və Bərdənin mülayim qış gecələrində keçirir». ⁸ [8, s.149]

Nizami öz doğma yurdunu əsərin “Şapurun Şirini tərfi və Xosrovun ona aşiq olması” fəslində böyük şövqlə, dərin məhəbbətlə vəsf edir: [2, s.18]

نشست خویش را در هر هوایی به هر فصلی مهیا کرده جایی

Gün keçib gələndə yeni bir fəsil O qurur özünə bir təzə mənzil.

[12, s.39]

(“neşəst-e xiş ra” (“iqamətgah”, oturduğu yeri) özünə hər mövsümə uyğun bir qərargah seçir (“mohəyya kərdən”- hazırlamaq))

به فصل گل به موقان است جایش که تا سرسبز باشد خاک پایش

Gül fəslə yamyaşıl Muğan –yatağı, Yay zamanı yeri Ərmən torpağı.

Muğ – Midiya (medlər ya madlar) tayfalarından birinin adı həm də ruhani bir kəsimin (zümərənin) adı.

Filoloji tərcümədə: [7, s. 63]

(«gül açan fəsilə (mövsüm) onun yeri (iqamətgahı, qərargahı)

Muğandır)

Gül fəslində yeri Muğandır ki, Ayaq basdığı yerlər (həmişə) yaşıllıq olsun.

به تابستان شود بر کوه ارمن خرامد گل به گل خرمن به خرمن

Əkindən əkinə, çiçəkdən gülə Gəzir, seyrə çıxır hey gülə-gülə.

Filoloji tərcümədə: [7, s.63]

Yayda Ərmən dağlarına çıxar, Nazla güllükləri və tarlaları
(xırmanları – H.V.) bir-bir gəzər.

⁸ Rəsulzadə M. Ə. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı; 1991.

(Yay fəslində Ermən (Ərmən) dağına çıxar
Güldən gülə xırmandan xırmana xuraman yerişlə gəzib dolaşar
(gəzməyə çıxar)

Qənaətimizcə, “Ərmən” coğrafi termini Sasanilər dönəmində “Dağlıq, yüksəklik, yayla” mənasında işlənirdi və, müvafiq olaraq, həmin ərazilərə verilirdi, “Aran” isə “düzənlik, qışlaq” anlamını daşıyır.

Necə ki, Sasanilərin hakimiyyəti zamanı “Xorasan”–“Şərq” (Məşriq), “Xa- vər”, “Xorbaran”, “Xurbaran”–“Qərb” (Məğrib) coğrafi termin kimi işlənirdi, hal-hazırda isə konkret əraziyə verilən toponim funksiyası daşıyır⁹.

“Xosrov və Şirin” poemasının poetik tərcüməsində:

به هنگام خزان آید به ابخاز کند در جستن نخجیر پرواز

Yay ötüb keçəndə, payız gələndə, Abxazda ovları salır kəməndə.

«Xəzan zamanı» (ağacların saralmış yarpaqlarını tökən zaman)

Abxaza gələr,

زمستانش به بردع میل چیر است که بردع را هوای گرمسیر است

Bərdənin havası çox mötədildir, Hər il qış zamanı o bura gəlir. [12, s.39]

Filoloji tərcümədə: [7, s. 63]

Qışda Bərdəyə meyl göstərər, Çünki qışda Bərdənin havası isti olur.

Bərdə, akademik V. V. Bartolda¹⁰ [10, s.372-373] görə, qədim Qafqaz Albani -yasının paytaxtı “Partav” toponiminin ərəbləşdirilmiş formasıdır. Sasani padşahı Qubad (488-531) tərəfindən əsası qoyulmuş Partav - Sasanilərin Türk qövümü xəzərlərlə savaşağı məkandır. Bərdə Tərtər çayının Kür çayına töküldüyü yerin yaxınlığında yerləşir. Ərəblər tərəfindən fəth olunandan sonra ərəb coğrafiyaşü - nasları Qafqaz Albaniyasını Arran istilahi ilə əvəz etmişlər.

Nizaminin əsərlərində vəsf etdiyi Bərdə şəhəri orta çağ ərəb və farsdilli qay - naqlarda təsvir olunan Bərdə şəhərinə tam uyğundur.

X əsrdə ərəb coğrafi mənbələrində Bərdənin Xorasan və İraq arasında Rey və İsfahandan sonra böyüklüyü, möhtəşəmliyi və əhəmiyyətinə görə Zaqaqazi - yanın (Qafqaz arxası) bütün digər şəhərlərindən üstünlüyü qeyd olunur.

⁹ Вах: Бартольд В.В. Историко-географический обзор Ирана. - СПб., 1903; həmçinin: Бартольд В.В. Сочинения. Т.VII (Историко-географический обзор Ирана). Москва; Наука», 1971. (Bartold V.V. “İranda tarixi və tarixi-coğrafiyası haqqında əsərləri”, Moskva, 1971.

¹⁰ Академик В. В. Бартольд Сочинения. Том III, М.: Наука, 1964. – 711 с. ; Калинина Т.М Сведения ранних ученых Арабского халифата. Тексты, перевод, комментарий. (Древнейшие источники по истории народов СССР). М., 1988 с.179.

943-cü ildə zənginliyinə görə rusların işğalına məruz qalmışdır. Müsəlman ərəblər tərəfindən Qafqaz üzərindən ticarət yollarının başlanğıc nöqtəsi kimi isti -fadə olunmuşdur.

Qeyd etmək lazımdır ki, Nizami bu məhəbbət dastanında bədii əsərin şərt -lərinə uyğun anaxronizmə yer vermiş, Sasanilər dövründə, yəni 590 –cı ildə taxta çıxmış, 628-ci ildə qətlə yetirilmiş Sasani şahənşahlarından Xosrov Pərvizin hakimiyyəti zamanında baş vermiş hadisələri öz çağına, XII əsrə köçürmüşdü.

Sasanilər sülaləsi haqqında məşhur tarixçilərin təsbitlərinə mövcuddur: “IV-cü İran xanədanı və ikinci Fars imperiyasının titulu olaraq qurulan Sasani dövləti (226-651)-nin təsis edəni Sasan, Fars bölgəsində yerli (məhəlli) bir vali ikən oğlu Babəkan ilə birlikdə hakimiyyəti davam etdirmiş (Sauvaget: 181), oğlu I-ci Ərdəşir, 226-da Tisfunu ələ keçirdikdən sonra Sasani dövlətini rəsmən qurmuşdur (Diakonov 1384: 289). Sasani şahənşahı (imperatoru) III-cü Yəzdigirdin (632-651) ilk islam dövləti ilə girdiyi on dörd illik mübarizəni uduzması ilə bu sülalənin hakimiyyəti sona çatmışdır (Spuller 1349: 1)”¹¹ [11, s.207]

Nizami “Xosrov və Şirin” mənzuməsində elini-obasını vəsf edərək, yazır:

چهارش فصل ازینسان در شمار است به هر فصلی هوائیش اختیار است

Hər fəsil bir yerdə mənzil salaraq, Dörd fəslə çatdırır başa bu sayaq.

نفس یک یک به شادی می‌شمارد جهان خوش خوش به بازی می‌گذارد

Keçirməz dünyada vaxtını əbəs, Oyuna, şadlığa göstərər həvəs.
[12, s.39]

Məsnəvinin “Şapurun Şirinin gözəlliyindən danışması və Xosrovun ona aşiq olması” fəslində əsərdə baş verən hadisələrin bədii məkanı açıqlanır:

از آن سوی کهستان منزلی چند که باشد فرضه دریای دربند
[2, s.18]

Dərbənd dənizinin bir sahmanında Bir gözəl ölkə var dağlar
yanında¹² (qoynunda –H.V.) [12, s.38]

Filoloji tərcümə:

¹¹ Yılmaz KARADEN Z. I. Hüsrev döneminde İpek yolu üzerinde Sasani -Göktürk mücadelesi (531-579) // Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi // The Journal of International Social Research, Cilt: 4 Sayı: 16, Volume: 4, Issue: 16, K1 2011, Winter 2011.

¹² Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. Tərcümə edən Rəsul Rza. Redaktoru Məmmədəğa Sul -tanov. Bakı; Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Nəşriyyatı, 1962.

Dağlığın o tərəfində bir neçə mənzillikdə, Dərbənd dənizinin
limanı yerləşən yerdə”. [7, s. 62]

زنی فرماندهست از نسل شاهان شده جوش سپاهش تا سپاهان

Şahzadə qadınlar orda hökmüran, Yayılmış qoşunu İsfahanacan

همه اقلیم اران تا به ارمن مقرر گشته بر فرمان آن زن

Qeyd etmək lazımdır ki, Nizami Gəncəvi ərəb-müsəlman (islami) qaynaqlarında Arran coğrafi termini ilə (adı ilə) məşhur olan vilayətin paytaxtı Gəncə şəhərində dünyaya göz açmışdı.

Bu beytin şərhində Ərran (Qafqaz Albaniyası - H.V.) toponimi haqqında maraqlı tarixi məlumatı nəzərə çatdırmaq məqsədəuyğundur: “XIII əsrin digər bir naməlum müəllifi “Dünyanın möcüzələri” (4-cü bölüm) əsərində yazır: “Arran - zəngin, varlı və bərəkətli bir məkandır, yerli hökmdarların qış iqamətgahıdır. Dünyanın həyat üçün yararlı heç bir bölgəsində Arran kimi çox tikililər, binalar mövcud deyil, heç bir başqa yerdə **türklərin** bu qədər yoğun izdihamı, topluluğu müşahidə olunmur. Deyirlər ki, orada 100 000-ə qədər türk atlı, süvari toplanır”.¹³

Arrandan başlamış ta Ərmənə qədər Onun fərmanına boyun əyirlər.

ندارد هیچ مرزی بی‌خرابی همه دارد و مگر تختی و تاجی

Ölkələr göndərir ona xəracı, Hər şeyi var, yoxdur bir taxtı, tacı,

هزارش قلعه بر کوه بلند است خزینه‌اش را خدا داند که چند است

MİN bir dik qalası göy dağlardadır, Kim bilir (Xuda bilir –H.V.)
xəznəsi nə miqdardadır?!

ز جنس چارپا چندان که خواهی به افزونی فزون از مرغ و ماهی

Tutub mal-qarası bütün dünyanı, Quşdan və balıqdan artıqdır sanı.

ندارد شوی و دارد کامرانی به شادی می‌گذارد زندگانی

Əri yoxdur, məsud dolanır özü, Xoş keçir gecəsi, həm də gündüzü.

[12, s. 38-39]

Ecəzkar söz ustası Nizami Gəncəvi adını Şəmira, titulu Məhin Banu qoyub yaratdığı obrazla Babilədə doğulub boya-başa çatmış, tarixi məlumatlara görə, azyaşlı hökmdarın yerinə dövləti müvəqqəti idarə edən və soy etibarını ilə Babilli Semiramidanı nəzərdə tutmuşdu.

Bu Babil kökənli mülkənin Bərdənin hakimi kimi təqdim edilməsi epizodu, bizcə, əsərin ideya məzmunu əks etdirir: şairin əsərdə təsvir olunan hadisələrə xüsusi münasibətini, rəğbətini ortaya qoyur:

ز مردان بیشتر دارد سترکی مهین بانوش خوانند از بزرگی

Şəmira adlanır o göyçək qadın, Böyükdür mənası bu gözəl adın.

¹³ Гаджиев Дж. Низами Гянджеви-великий воин Турана. Саранск. 2014. www.proza.ru/2015/08/07/881

شمیرا نام دارد آن جهانگیر شمیرا را مهین بانوست تفسیر

Cürətdə kişidən heç geri durmur, Böyük olduğundan Məhin Banudur. [2, s. 89-90] Bu iki misrada:

همه اقلیم اران تا به ارمن مقرر گشته بر فرمان آن زن

“Bütün ölkə Ərrandan Ərmənədək O qadının hökmünə tabedir”. [7, s. 62]

Şübhəsiz, bu tarixi məlumatlar əsərin obyektiv məzmununu əks etdirən bir gerçəklikdir. “Xosrov və Şirin”in süjet xətti, kompozisiyası, həmçinin, Nizami Gəncəvi təxəyyülünün yaratdığı Məhin Banu və Şirin surətləri real Aşur (Assur) kraliçası Şammuramatın (812-803 e.ə.), bu hökmdar qadının həyatında baş verən və sonralar əfsanələşmiş tarixi reallıqlar ilə üst-üstə düşən epizodlar baxımından zəngindir.

Məhin Banu obrazı ilə “İskəndər-namə” poemasında Bərdə hökmdarı Nüşabə surəti arasında üst-üstə düşən bənzərliklər mövcuddur. Hər ikisinin qadın hökmdar olması, Amazonlara xas həyat sürmələri bu qadınları qədin türk qovmu hesab olan iskit, saka, sarmat, kimmer kimi qəbilələrlə yaxınlaşdırır.

Türkiyə Cumhuriyyəti vətəndaşı prof. dr. İlhami Durmuş Kadın Savaşçılar, Amazonlar haqqında maraqlı mülahizələr irəli sürür:

“Eski Çağ zaman dilimi içinde erkeklerin yanında veya erkeklere karşı savaşan kadınlar veya kadın grupları hakkında anlatılan efsane ve hikâyeler bulunmaktadır. Grekler böyle kadınlara Amazon adını vermişlerdir. Herodotos’un verdiği bilgiye göre, Karadeniz’in kuzey bölgesindeki bu kadınlar, İskitlerce “Oiorpata” olarak anılmaktadırlar. Bu terim “oior”, “erkek” ve “pata”, öldürmek sözcüklerinden türetilmiştir. Böylece “erkek öldürenler” anlamına gelmektedir. Yazılı kaynaklarda Amazonlar hakkında verilen bilgiler tek başına fazla bir değer taşımamaktadır. En iyi bilinen kadın birliği Hector’un ölümünden sonra Truva’ya giren Amazonların lideri Penthesilea’nın başkanlığındaki Karadeniz’in güneyinden gelen orduydular. Atlı genç kadının miğferi, göğüs zırhı, baldır zırhları ve çift yarım ay şeklinde kalkanı bulunuyordu. Silahları ise kılıç, çift ağızlı savaş baltası ve mızrak; aynı zamanda yay ve ok da kullanmaktaydı ve okluğu hareketli atının terkinde taşıyordu. Herodotos da İskit ülkesi ve doğusundaki Sauromat ülkesi ilgili birçok Amazon hikâyesinden söz etmektedir. Burada verilen en kayda değer bilgi onların ata binip ok atmaları, savaşmaları, düşman öldürmeleri ve erkekler gibi giyinmeleridir.

Yazılı belgelerde geçen bu bilgileri arkeolojik kazılar sonucunda ortaya çıkartılmış buluntular da doğrulamıştır. Özellikle Ukrayna’nın güneyinde 1950’li yıllardan beri yapılan kazılarda çok sayıda Amazon

mezarı bulunmuşdur və Kafkaslar'da bile bu tür mezarlar ortaya çıxarılmışdır. Bu mezarlarda ziynet eşyalarının yanında savaş araç və gereçləri bulunmuşdur. Bu tür buluntular arasında oklar, okluklar, mızraklar bulunmuşdur.

Silahlarını kullanmakta göstərdikləri teknik, ustalık ve yetenek, fiziksel güçleri erkeklerden daha az olan Amazonlar için son derece önemli olmalıydı. Bütün Amazon mezarlarında bulunmuş olan yay ve okların asıl silahları olduğunu tahmin etmək rastlantı değildi. Çeşitli spor ve avlanma etkinlikleriyle yoğun kas eğitimi yaptıkları hâlde erkeklere göre yine de zayıf kalan kadınların kas gücü için yay ve ok en uygun silahtı. Erkekler gibi belirli ve sürekli eğitim sonucu kazanılabilen dayanıklılık, güç, sürat, ustalık ve çeviklik Amazonlar için son derece önemliydi. Bu nedenle genç kızların mezarlarında bile silah bulmak şaşırtıcı değildir. Avlanma ve savaşma, hızlı tepki vermek için yetenek gerektirmekteydi və başlıca silah olan yay, dəğişkenlik göstərməyən soğukkanlı bir diqqət gerektirmekteydi. Savaşlar, üzəngisi olmayan at üstündə yapılırdı; dolayısıyla hayvanın hər şartta çox iyi kontrol edilmesi və göz, kol ve soluğun tam bir uyum içinde olması gerekliydi. Uzaklığın doğru olaraq algılanması çox iyi bir zamanlama için son derece önemliydi.”¹⁴[14, s. 45-46]

Nizami Gəncəvi «İskəndər-namə» poemasında Bərdənin qədim adının Harum olduğunu və Firdovsinin “Şah-namə”sində Harumda Amazonların yaşadığı -ları bir ölkə, yalnız qadınların məskəni (fars dilli lüğətlərində (sözlüklərdə) Xarumun mənasının “qadınlara aid bir şəhər”) mənalandırılır.¹⁵ [15, s. 372-373]

Amazonların iskit (saka), kimmer adlanan türk qövmələrinə mənsub olduq -ları haqqında maraqlı məlumatlar aşkarlanmışdır: «İskitlərin İç Asiyadan Anado -luya doğru köç hərəkətlərini və Qafqaz-Anadolu xəttində arxalarında buraxdıqları Kurqanları araşdıran tarix tədqiqatçısı Dr. Jeannie Davis Kimball, İskit coğrafi -yasında yaşayan Qadın Savaşçılar (Amazonlar) ilə əlaqədar etdiyi araşdırmalar nəticəsində çox əhəmiyyətli tapıntılar əldə etmişdir. Amazonlar, İskitlərdən çox daha əvvəl Qara dəniz xəttinə çatan Kimmerlər ilə birlikdə bu bölgəyə yerləşmiş və uzun müddət Kimmer coğrfayası içərisində yaşamış savaşçı bir xalqdır. Matriarx bir quruluşa sahib olan bu cəmiyyətdə qadınlar döyüşür, kişilər isə kölə olaraq ya da nəslı artırmaq məqsədi üçün istifadə edilirdi. Əsasən Kimmer cəmiyyətinin bir parçası olan

¹⁴ Prof. Dr. İlhami DURMUŞ, İSKİTLER (SAKALAR) //Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları //Ankara, Genelkurmay basımevi, 2008.

¹⁵ Akademik Bartold V. V. Əsərləri, 3-cü cild, M., 1964.

Amazonlar, iskitlərin Kimmer məğlub etməsi ilə yenə soydaşları olan İskitlər ilə münasibət qurmuş və zamanla İskit tarixinə də mövzusu olmuşlar. Onlarla İskit Qurqanı açan və iskitlərə aid bir çox arxeoloji çalışmanın içərisində yer alan Kimball, izini sürdüyü Savaşçı (Döyüşkən) İskit Qadınları Amazonların mənşəyinə çatmağı bacarmış, iskitlərin soydaşları olan Amazonların günümüz Türklərinin əcdadları olduğunu ortaya qoymuşdur. Dr. Kimball, araşdırma mövzusu olan Amazon döyüşçülərinin izini İskit Qurqan -larında tapmış, bu macərəsi onu iskit mənşəyinə qədər aparmışdır. Bir çox İskit kurqanını açan Kimball, Amazonların İskitlər ilə birlikdə yaşayan döyüşçü qadın -lar olduğunu, yəni Qurqanlardakı döyüşçü qadınların İskit cəmiyyətinin bir parçası olduğunu təsbit etmişdir. Amazon Savaşçıları ilə əlaqədar məlumatlara Yunan Tarix qaynaqlarından əldə edilən Kimball, Antik Yunan dövrünün böyük döyüş -çüsü Axilin bir Amazon Kraliçası Pentesile ilə mübarizəsinə rast gəlir. Bu hekayədə Axilles, Amazon qadın döyüşçüsü Pentesile ilə çətin bir mübarizəyə girişmiş, uzun savaş sonunda Pentesileyi məğlub etməyi bacarmış və onu öldürmüşdür. Rəqibini öldürən Axilles, üzünü görmək üçün rəqibinin dəbilqəsini çıxartdığına sarı saçlı və çox gözəl bir qadın olduğunu görür və Pentesileyə aşıq olur. Axilles və Pentesilenin hekayəsindən ilhamlanan Kimball, Amazon döyüşçülərinin İskit kurqanlarından çıxmasından hərəkətlə Qurqanlara rast gəlinən bölgələrin izinə düşərək Şimali Qazaxıstandakı Pokrovka bölgəsinə qədər gedir. Buradakı kurqanları araşdıran Kimball, bu kurqanların Anadolu-Şimali Qara dəniz bölgələrindəki İskit Qurqanları ilə eyni olduğunu təsbit edir. İskitlərin və Kimmerlərin bu istiqamətlə Qara dəniz və Anadoluya qədər çatdığına qərar verir. Ancaq bu tapıntı, qısa müddət sonra burada açacağı möhtəşəm kəşfin yanında kiçik bir detal olaraq qalacaq. Dr. Kimball, at üstündə gəzən sarışın, kiçik bir qız uşağı görür. Bu qız uşağının adı Məryəmgüldür. Məryəmgül, Dr. Kimballa Amazon Savaşçısı Pentesileyi xatırladır. Bu kiçik Kazax qız uşağından bir DNT nümunəsi alaraq Anadoludakı İskit kurqanlarından çıxan Amazon Qadınların DNT nümunələri ilə müqayisə edir. Mitoxondrial DNT nümunələrinin qarşılaşdırılması ilə ortaya çıxan nəticə inanılmazdır. Nəticə 99.9% nisbətində uyğundur. Qaza -xıstan çöllərində at üstündə gəzən bu kiçik qız uşağı Amazon Savaşçıları ilə eyni geni daşıyır. Yəni Amazonların nəvəsidir”.¹⁶

Nizaminin türk təəssübkeşliyini xüsusi vurğulayan Azərbaycan alimi prof. dr. Ə. Səfərli qeyd edir: “Xosrov və Şirin”də Nizaminin

¹⁶ <http://www.turktarih.com/Iskitler.html>

türklüyü daha qabarıq ifadə olunur. Bərdə hökmdarı Məhin Banu (Banunun türkcəsi – xanım) və onun qardaşı qızı Şirinin təmsalında Azərbaycanın, o cümlədən qədim Aran türk torpağının keç -mişini təənnüm edir. Bu əsərdə Məhin Banunun dili ilə onun özünü və qardaşı qızı Şirini əfsanəvi türk hökmdarı Əfrasiyab, Mahmud Kaşqarlının dediyi kimi, Alp Ər Tonqanın varisi adlandırır. İran (Sasani – H.V.) şahı Xosrov Pərviz Key Xosrov varisdirsə, biz Əfrasiyab varisiyik deyə bəyan edir. Key Xosrov özü Əfrasiyabın nəvəsi olsa da, həm də onun qatilidir. Həmin Key Xosrov isə Midiya dövlətinin varlığına son qoyan Kürüşdür. O Kürüşdür ki, babası Astiaqı xəyanətlə öldürmüş, Midiya dövlətini İrana tabe etmişdir. Nizami bu həqiqəti dəqiq bildiyindən, Astiaqın türklüyün rəmzinə çevirən Alp Ər Tonqa – Əfrasiyabdan başqa bir kəs olmadığına şübhə etmədi -yindən Məhin Banu və Şirini qədim Azərbaycan tarixinin bədi rəmzləri kimi canlandırmışdır”.¹⁷[17, s.3-12]

Doğru fikirlərinə referans verdiyimiz Ə. Səfərli iki aşıqın real, dünyəvi mə - həbbətini təənnüm edən məsnəvidən bu beyti nəzərdə tutaraq, söyləmişdi:

گر او ماهست ما نیز آفتابیم و گر کیخسرو است افراسیابیم

Əgər o aydırsa, biz aftabıq (günəşik), O, Keyxosrov, bizsə Əfrasiyabıq!

Prof. Dr. Ə. Səfərli Nizaminin “Xosrov və Şirin” məsnəvisindən qaynaq - lanan bu beytə istinadən “Nizamiyə görə Arran gözəli Şirin Əfrasiyab soyun – dandır, Xosrov isə Key Xosrov nəslindəndir. Şirinin nəsl-i-nəcabəti də ucadır, şərəflidir, öz nəslini yüksək tutur. Məhin Banunun (مهین بانو) nəsihət və öyüdlə -rini qulaqlarında sırğa kimi saxladı. Şərəfli türk soyunu yüksək tutaraq....” (17, s.7-8) fikri böyük maraq doğurur: [17, s. 3-12]

“Öte taraftan, Turan-İran mücadelelerini ele alan Şehname de bu hususta önemli bir kaynaktır. Adı geçen kaynaktaki Turanlıların başbuğu olarak Afrasyap geçmektedir. Söz konusu Afrasyap’ın meşhur Alp Er Tonga olduğu, ilgili sahanın mütehassıslarınca kabul edilmektedir. Bu kaynaktaki bilgilerden İranlılarla oldukça uzun süreli bir mücadeleye giren kavmin Turanlılar ve söz konusu kavmin başbuğu olarak kabul edilen Afrasyap’ın da biraz önce de ifade edildiği üzere, malum Alp Er Tonga olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Destani bilgiler şeklinde günümüze ulaşan bu kaynağın çeşitli dillere tercümesi yapılmıştır. Türkçeye ise Necati Lugal tarafından çevrilmiştir”. [14, s.11]

¹⁷ Səfərli Ə. Nizaminin yaradıcılığında türklük. “Xosrov və Şirin” // «Nizamişünaslıq» (elmi əsərlər), 2 sayı, Gəncə, Elm, 2012.

Nizami Gəncəvinin yaratdığı Məhin Banu surəti öz saf ruhu ertibarı ilə ismətini, namusunu, şərəfini, heysiyyətini hər şeydən üstün tutan, bakirəliyini qorumağa hazır savaşıçı, cəngavər, əxlaqlı bir türk qadınıdır.

بلی گر دست بر گوهر نیابد سر از گوهر خریدن برنتابد

Bir gövhərdən əgər düşsə uzağa, Cəhd eyləyər onu satın almağa.

چو ببیند نیک عهد و نیکنامت ز من خواهد به ایینی تمامت

Görsə ki, vəfalı, ismətli qızsan, Elçi göndərəcəkdir adətlə, inan.

فلک را پارسائی بر تو گردد جهان را پادشائی بر تو گردد

Adın bu dünyada namuslu qalar, Olarsan cahanda böyük hökmdar.

گر او ماهست ما نیز آفتابیم و گر کیخسرو است افراسیابیم

Əgər o, aydırsa, biz afitabıq, O, **Keyxosrovs**a, biz **Əfrasiyabıq**».

[12, s. 88-89]

Burada şair bədii təzaddan böyük məharətlə istifadə etmiş, tarixi İran-Turan qarşıdurmasını “təlmih” bədii-üslubu fiqurla ifadə edərək, əsərin poetik dilinin ekspressivliyini, təsir gücünün artması xidmət edir, yəni əsərin baş qəhrəmanı Xosrov Pərviz İran (Fars) şahlarından Kəyanilər sülaləsini təmsil edən Key Xosrovun nəslindənirsə, biz də, yəni Şirinin bibisi Məhin Banu (مهبین بانو)da, Turan hökmdarlarından Əfrasiyabın, yəni Türk hökmdarı Alp-Ər Tonqanın soyun - danıq.

Prof. Dr. M. M. Əlizadəyə görə Nizaminin Şirin obrazını Xosrov Pərvizdən üstün yaratması şairin türk təəssübkeşliyinə bariz nümunədir: «Nizami əsər boyu Xosrovun zəif cəhətlərini daha qabarıq şəkildə verir, məhz hökmdar aşiqin bütün mənfilikləri müqabilində Şirinin mətanəti, sədaqəti və sevgilisindəki çatışmaz cə -hətləri islahatı çalışması bu gözəllik ilahəsi olan qızın mənəvi aləminin nə qədər zəngin olduğunu nəzərində nümayiş etdirir.

Şirin Xosrovun vüsəlinə böyük fədakarlıq tələb edən ağır imtahanlardan keçərək nail olur. Şair, onun əhd etdiyi kimi, Şirinin Xosrova kəbinli arvad olduğu dövrdə də öz hökmdar ərinin bütün çatışmazlıqlarını islah etmək. Onu mənəvi, siyasi, mədəni cəhətdən kamilləşdirmiş bir insan və böyük bir ölkəni. Orada yaşa - yan xalqı idarə etmək ləyaqətinə malik ideal dövlət başçısı səviyyəsinə çat - dırmaq üçün heç də söylərini zəiflətmir”.¹⁸ [18, s.12]

“Xosrov və Şirin” dastanında bəşəriyyətə ölümsüz əsərlər, yəni izlər buraxıb gedən Gəncəli Nizaminin türkçülüyə münasibəti baxımından yer alan digər bir maraqlı fakt – şairin “sevgili canan”ına, türk soylu, Qıpçaq qızı Afaqa ithafən söy - lədiyi misralardır: [2, s.114]

¹⁸ Əlizadə M. M. Firdovsi və Nizami əsərlərindəki Şirin surətlərinin müqayisəli təhlili // Nizami və Şərq ədəbiyyatı (elmi əsərlərin tematik məcmuəsi) // Bakı ; ADU-nun nəşri, 1983.

تو کز عبرت بدین افسانہ مانی چه پنداری مگر افسانہ خوانی
İbrət gözüylə bax sən bu əsərə Özünü uydurma əfsanələrə.

درین افسانہ شرطست اشک راندن گلایی تلخ بر شیرین فشاندن
Oxu bu dastanı qəlbində kədər, O gözəl Şirinçün ağla bir qədər.
Şair “təlx” (“acı”) və şirin (“tatlı”) sözlərini qarşılaşdıraraq,
təzadd yaradır.

بحکم آنکه آن کم زندگانی چو گل بر باد شد روز جوانی
[2, s. 114]

Çünkü tez tərک etdi o bu aləmi, Cavanlıqda soldu qızılgül kimi.
Fitri istedadı sahib şair əsərin qəhrəmanı Şirini qızıl gül
bənədir, ” təşbih”in “ tam təşbih” türündən sənətkarcasına bəhrələnilir
və qızıl gül kimi tez solduğuna, yəni nakam və vaxtsiz vəfatına hüznə
kədərləndiyini izhar edir.

سبک رو چون بت قبچاق من بود گمان افتاد خود کافاق من بود
Qıpçaq bütüm tək ox kimi süzdü, Afaq sevgilimin sanki özüydü.
Bu beytdə Nizami xəyal dünyasında yaratdığı Şirin surətini öz
sevgilisi Afaqla müqayisə edir. Afaqı “qıpçaq bütü, gözəli, pərəstiş
edilməyə layiq sənəm” kimi vəsf edərək, istiarə vasitəsi ilə tərənnüm
edir.

همایون پیکری نغز و خردمند فرستاده به من دارای در بند
O, *Dərbənd şahının* bir töhfəsiydi, Saf, ağıllı, gözəl gül
qönçəsiydi.

پرندش درع و از درع آهنین تر قبایش از پیرهن تنگ آستین تر
Dəmir bir zirehdə əynində paltar, Əynində donu var köynəkdən də
dar.

Nizaminin zövcəsi Afaqı ismətli bir qadın idi və şairin ərsəyə
gətirdiyini Şirin obrazını Afaqın mə’sumiyyətindən ilhamlanaraq
yaratması faktı bu beyt -lərdən təzahür edir:

سران را گوش بر مالش نهاده مرا در همسری بالش نهاده
Əğyara qəzəbli, mənə mehriban, Könül yoldaşımı o nazlı canan.
Şair Afaqın da onu sevdiyini, onu məhrəm bildiyini vurğulayır.
چو ترکان گشته سوی کوچ محتاج به ترکی داده رختم را به تاراج
Türklərtək olmuşdu bir köçə möhtac, *Türklərtək* elədi yurdumu
tarac. [12, s. 292]

Şair Afaqın türk soyuna mənsub olduğunu ön plana çəkir və
türklərin köçəri xalq kimi daima hərəkətli bir həyat tərzi sürdüklərinə
işarə edərək sənətkarcasına bənətmə vasitəsi ilə ifadə edir: “Gönlümün
obasını, yurdunu türklər kimi tarac etdi” deyərək onun dünyanı erkən
tərک etməsinə üzülür və böyük hüznə vəsf edir:

اگر شد ترکم از خرگه نهانی خدایا ترک زادم را تو دانی
[2, s. 114]

O *türkü*m getdisə bir gün çadırdan, Saxla türkdəmi sən, ey yaradan! [3, s. 459]

“Afaq – sevimli zövcəsi lirik əsərləri müqabilində hörmət əlaməti olaraq Dərbənd hökmdarı tərəfindən bəxş edilmiş bir töhfə idi. Dərbənddən bu Qıpçaq qızını Nizamiyə kənz göndərmişdilər. Şair ona kənz kimi baxmadı. Şair Afaqa qəlbini tapşırır. Lakin bu ailə səadəti uzun sürmədi. Nizaminin gözəl qadını gənc yaşlarında ikən vəfat etdi. Bu, Nizami üçün onun bütün həyatına təsir edən ağır bir itki idi və şair Afaqa şeirdən heykəl ucaldtı, onu sənətdə əbədləşdirdi; “Xosrov və Şirin” əsərində ölməz Şirin surəti bu arzu və hisslərlə qələmə alındı. Şair həyatının sonuna kimi Afaqı unutmadı...”¹⁹ [19, s. 479]

Məşhur sovet nizamişünası akademik Y. E. Bertels “Nizaminin birinci zövcəsinin adı nədir?”²⁰ [20, s. 66] sərlövhəli Qıpçaq gözəli Appağın (ağappaq, bəyaz) adının etimologiyasının tədqiqinə həsr etdiyi dəyərli məqaləsində şairin sevimli məhbubu gözəl, cəngavər, igid, ismətli Afaqı türk soylu xanım kimi təqdim edir.

Dəyərli sovet nizamişünası prof. dr. R. Əliyevin qənaətcə, “Nizami dövründə türk xalqları arasında hələ fərqləndirmə (differensasiya) mövcud deyildi. Bir sıra fərqliliklərin mövcudiyətinə və özəlliklərin, özünəməxsusluğun olmasına baxmayaraq, bütün türkdilli xalqların nəhəng məkənda məskunlaşmış böyük kütləsi türk adlanırdı. Azərbaycanlılar da türk deyə çağırılırdı. Nizami “türk” söyləyən zaman, o öz qövmünü - azərbaycanlıları nəzərdə tuturdu. Orta Asiya, Uzaq Şərq və yaxud başqa türkləri nəzərdə tutanda isə, hər dəfəsində müvafiq təyidlərlə: “tork-e Çin” (“Çin türkü”), “tork-e Xotan” (“Xotan türkü”), “türk-e Xallux” (“Xallux türkü”), “tork-e Çiqil” (“Çiqil türkü”), “Xırxız”, “türkmən” və s. deyə, altını cızardı”.²¹ [21, s.7-9] (Rus dilindən tərcümə - H.V.)

Mətnə iki dəfə adı çəkilən Xəllux etnotoponimi də bu qəbildəndir:

عروسى را که پروردم به جانش مبارک روى گردان در جهانش
چنان کز خواندش فرخ شود رای ز مشک افشاندش خلخ شود جای

Təb'imin bakirə gəlini ancaq Bu dünya üzünə gəlsin üzü ağ.

Onu oxuyanda ürək şadlansın, Müşk səpdiyi yer Xəllux adlansın.

[3, s.23]

Həmin misraların Rrof. Dr. H. Məmmədzadənin filoloji tərcüməsində:

¹⁹ Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, ikinci cild, Bakı; Elm, 2007.

²⁰ Бертельс Е. Э. «Как звали первую жену Низами?» - Сб. ст. Академику В. А. Гордлевскому к его семидесятилетию. М., 1953.

²¹ Низами Гянджеви. Лирика /Составление, филологический перевод, вступительная статья и комментарии проф. Рустама Алиева Баку; Язычы, 1991

Canımla bəslədiyim (bu) gəlini (yəni əsəri)

Dünyada üzü ağ et.

Belə ki, oxunmasından düşüncə uğurlu olsun,

Müşk saçması ilə (hər) yer **Xəllüx** olsun. [7, s. 24]

“Şirinin Xosrova cavabı” bəhsində də: [2, s.75]

به خدمت شمسه خوبان خلیخ زمین را بوسه داد و داد پاسخ

Xəllüx bütlərinin günəşi dildar

Yeri öpüb dedi: “Sən, ey hökmdar!” [3, s.375]

Filoloji tərcümədə:

Xəllüx gözəllərinin günəşi hörmətlə (Nizaminin Şirini)

Yeri öpüb cavab verdi. [7, s. 256]

Azərbaycan Respublikasının müstəqillik dövründə Nizami mənzumələrini təkrarən latın qrafikasına transliterasiya, tərcümə və nəşr etmə işlərindən məsuliyyətli prof. dr. X. Yusifliyə görə beytin şərh belədir: «Xəllüx Orta Asiyada, başqa sözlə Turanda gözəlləri və gözəl müşk ətri alınan ceyranları ilə məşhur bir şəhər olmuşdur. Nizami arzu edir ki, Xəllüx müşkü insanlara zövq verdiyi kimi, onun əsəri də könülləri oxşasın».²² [22, s.357]

XƏLLÜX etnotoponimi Nizaminin digər məsnəvilərində də tez-tez rast gəlinən bir leksik vahiddir. Şairin məsnəvilərini şərh edən alimlər bu məfhumun mənasını açıqlarkən, onu farsdilli poeziyada ən doğal, yüksək dərəcədə keyfiyyətli müşk ixrac edən və gözəlləri ilə məşhur bir bölgə kimi təqdim etmişlər.

«Hüdüd əl-ələm...»²³ [23, s.81] Xəllüx bölgəsinin sərhədlərini belə təyin edir:

§ ۱۵- سخن اندر ناحیت خلیخ و شهرهای وی

مشرق وی بعضی از حدود تبتست و حدود یغما و حدود تغزغز ، و جنوب وی بعضی از حدود یغما و ناحیت ماوراءالنهرست و مغرب وی حدود غوز و شمال وی حدود نخس و چگل و تغزغز. و این ناحیتتست آبادان و بانعمترین ناحیت است از نواحی ترک و اندر وی ابهاء روانست و هواء معتدلتست و از او میوهاء گوناگون خیزد و مردمانی اند بمردم نزدیک و خوش خو و آمیزنده. و ملوک خلیخ را جبغوی خواندندی اندر قدیم و بیغوی نیز خواندندی و اندر وی شهرها و دههاست. و این خلیخان بعضی صیادانند و بعضی کشاورز (ی) کنند. و بعضی شباناناند و خواسته ایشان گوسپنداست و اسب و مویهای گوناگون و مردمانی جنگیاند و تاختن برنده".

“§ 15. Xəllüx nahiyəsi və onun şəhərləri haqqında söz

²² Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin.(farscadan tərcümə və ön sözün müəllifi Xəlil Yusifli).Bakı; Adiloğlu, 2011.

²³ Худуд ал-’алам мин ал-машрик ила-ал-макриб (“Предел мира от Востока до Запада”), соч. в 982-983 гг. н.э. неизвестным автором. Тегеран; Чапхане-йе Данешгах (Типография Университета), Исфахандмах, 1962.

Şərqdən (doğudan) Tibetin bəzi hüduqları ilə, Yəğma və Doqquzoğuzla (nahiyyələri ilə - H.V.), cənubdan (güneydən) Yəğmanın bir qismi və Mavəran-nəhr (Çayın arxası, ötəsi) hüduqları ilə, qərbdən (Batıdan) Ğuzla sınırları ilə həmsərhəddir.

Şimaldan (quzeydən) Toxas və Çegel və Doqquz oğuzla həmsərhəddir. Bu bölgə çox abad, bərəkətli (verimli) torpaqlara sahib, bol nemətli (firavan) bir nahiyədir. Türklərin məskunlaşdığı bölgələrdəndir. Orada axar sular, mötədil (mülayim, ılımlı) havası (iqlimi) var, orada müxtəlif meyvələr yetişir, xalqı xoş xasiyyət və savaşıdır. Xəllüxun məliki Cabğuy (Cabqu), həmçinin, biqu, beyqu (bəy) adlandırılır. Qədimdə Yabğu (Yabqu) da çağırarlardı. Orada şəhərlər (qəsəbə) və köylər (kəndlər) var. Xəllüxluların bir qismi ovçu, bəziləri əkinçi, bir hissəsinin məşğuliyyəti çobanlıq etməkdir. Sərvətləri qoyun, at və çeşidli meyvələrdir. İnsanları (əhalisi) döyüşkən və basqınçdır“. (Fars dilindən tərcümə - H.V.)

Xəllüx toponimi haqqında bu qaynaqdan əldə etdiyimiz tarixi məlumatları akademik V.V. Bartold kimi tarixi coğrafiya üzrə mötəbər mütəxəssislərin sanballı araşdırmalarına istinad edərək daha əhatəli bir təsəvvür yaratmaq niyyətindəyik. Bununla da, Nizaminin türk qavramını daim yüksəkdə tutduğuna, türkü hər fürsətdə vəsf etdiyinə şahid oluruq.

Rus-sovet tarixçisi V.V. Bartold “Türk və monqol xalqlarının tarixi və filologiyasına dair əsərlər” başlıqlı elmi işində xəllüxlər haqqında yazır: «Karluq (karluq yazılır, daha erkən ərəb mənbələrində - xarlux, fars qaynaqlarında - Xəllüx, Çincə - qelolu) - türk boyudur. Bu boy eramızın VIII əsrində türk Orxon kitabələrində (yazıtlarında – H.V.) və Çin Tan-şuda qeyd olunur. 766-cı ildən qərbi Türk xaqanlarının imperiyasının dağılmasından və karluqların Çu vadisində yerləşməsindən sonra müəyyən siyasi önəm qazanmışdı.”²⁴ [24, s.547]

Məşhur tarixçi-alim L. N. Qumilyev “Qədim türklər” əsərinin xxvi. “Xaqanlıq və imperiya” başlıqlı bölümündə bu türk boyunu belə tanıdır:

«Karluqlar. Karluqlar Tyurkyutlarla etnik cəhətdən daha yaxın olmasına baxmayaraq, həmişə onlarla savaş vəziyyətdə idilər. Türkyut-tolosların Altay qrupunun 650-ci ildə aradan qaldırılması zamanı karluqlar bu əməliyyatı aparan imperiya korpusuna dəstək verdilər. Bu dəstək Çində tabelilik (bağlılıq) kimi qavranıldı, lakin praktiki olaraq karluqlar yalnız 657-ci ildə Qərbi-türkyut xaqanlığının fəthi zamanı Tan Xaqanlığının tərkibinə daxil oldular. İmperiyadan asılılıq karluqlar

²⁴ Бартольд В. В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. Москва: издательская фирма «ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН, 2002. —754 стр.

üçün ağır deyildi. Onların başçısı Çin rütbələri aldılar, qalanlar isə əvvəlki vəziyyətdə idilər...». ²⁵

Türkiyə Dəyanət Vəqfi İslam Ensiklopediyasında isə Karluqlarla bağlı daha ətraflı məlumat verilir: “**XƏLLÜX** - Karluqlar Orta Asiya tarixində əhəmiyyətli rol oynayan bir Türk boyu. Çinlilərin Ko-lo-lu, Ka-la-luk; müsəlmanların Xallux, Xarlux, Xarlıq; Tibetlilərin Garlog; Soqqların Grr-WGT və Monqolların Har-lu-ut şəklində yazdıqları Karluq sözünün "qar yığını" və ya qarışmış mənasında olduğu irəli sürülməkdədir. (İA, XII/2, s. 186)

Karluqlar Çin qaynaqlarına görə Göytürk Federasiyasının əhəmiyyətli qruplarından birini meydana gətirir və Beşbalığın şimal-qərbində, daha sıx şəkildə də Altay dağlarının qərbindəki Qara İrtiş çayı ilə Tarbagatay bölgəsində məskunlaşmışlar.

627-ci ilin ətraflarında Qərb Göytürk Xaqanlığına üsyan edərək adlarını düyürən Karluqlar, Çin imperiyasının 656-cı ildə üç qoldan başladığı böyük hücumda Qərb Göytürk Xaqanı Aşina Holuyu dəstəklədilər; ancaq onunla birlikdə savaşı uduzdular. 665-ci ildən etibarən təkrar toparlanan Karluqlar, Çin İmperatorluğuna tabe Şərq və Qərb Göy-Türklərə bağlı olmadan müstəqil yaşamağa başladılar; əvvəlcə "kül ərkin" ünvanını daşıyan rəhbərləri bundan sonra "yab-qu" titulu aldı. Bir ara Asiyadakı bütün Türkləri birləşdirməyə çalışan İkinci Göytürk dövlətinin hökmdarı Kapqan Xaqanın rəhbərliyinə girən Karluqlar 711 və 714-ci illərdə üsyan etdilər. Lakin Çinlilərin təhrikləri ilə meydana gələn hadisələrdə çox zərər gördülər və müvəqqəti olaraq Çin İmperatorluğunun Beşbalıq əyalətinə bağlandılar. Bilgə Xaqan dövründə isə (716-734) təkrar Göy-Türk hakimiyyətini qəbul etdilər. Bunda, əqrabalıq təsisi yolu ilə boyları dövlətə qazanma siyasəti təqib edən Bilgə Xaqanın səylərinin böyük rolu olmuşdur». ²⁶

“Tarixdə Qaraxanlıların təməlini yaratmaq kimi əhəmiyyətli bir rol oynayan Karluklar, Qəznəli Mahmudun atası Səbok Təkinin doğulduğu Barsxan (BARSHAN) şəhərinin o dövrdəki hakimləri olmaları səbəbi ilə Gəznəlilərin quruluşunda da böyük rol oynadılar. Karluq Dövləti qurulduğu sıralarda Amu-Dəryanın dirsəyindəki Yuxarı Toxaristan bölgəsində bir də müstəqil Karluk yabquluğu tapılırdı. İlk İslam axınları səbəbliyə qaynaqlarda əhəmiyyətli bir yer tutan bu yabquluğun nə zaman sona çatdığı təsbit edilə bilməməkdədir.

Ancaq daha sonrakı əsrlərdə onların bir qol halında Sistan bölgəsinə köçdükləri məlumdur. 1141-də Səlcuklularla Karaxataylar

²⁵ <http://gumilevica.kulichki.com/OT/ot26.htm>

²⁶ Türkiyə Dəyanət Vəqfi İslam Ensiklopediyası, <http://www.islamansiklopedisi.info/index.php?klme=karluklar.c.24,s.509-510>.

arasında cərəyan edən və Səlcuqluların süqutuna zəmin hazırlayan Katvan müharibəsi, Sultan Səncərdən qaçan və Karaxatay Gürxanı Yelü Ta-şiye sığınaraq onu döyüş qışqırdan Karluqlar səbəbi ilə meydana gəlmişdir. Yenə Karluqlar Xarəzmşahlarla Karaxataylar arasında da bir çox ixtilafa səbəb olmuşlar. Karluqar Monqol hakimiyyəti dövründə də özlərini göstərdi. Altay dağlarının qərbində yaşayan Karluqlardan 756-757-ci illərdə köç etməyib qalanlar zamanla əhalisinin artması nəticəsində Karaxataylar dövründə I. Arslan Xanın başçılığında Qayalıq Karluq bəyliyi qurdu. Monqol istilasına başladığı illərdə bu bəyliyin başında Qaraxanlılara tabe II. Arslan Xan vardı». [26]

N. Veselovskiyə görə, “Qaraxanlılar – XI və XII-ci yüzilliklərdə Orta Asiyada hakimlik etmiş türk sülaləsidir. Bu sülaləni şərqsünas Qriqoryev islam dinini qəbul etmiş Qara xanın adı ilə; numizmat Tornberq bu sülaləni daşdıqları ünvanı (tutul) uyğun olaraq İləkilər; başqaları (Fren) onları Türkünstanın uyğur xanları, Türkünstanın xanları (Münəccim başı) adlandırmışlar.

Bu sülalənin ən görkəmli hökmdarı Şəqab-əd-Din (dinin ulduzu) titulu daşıyan və müsəlman adı Harun Buğra-xan (han - H.V.) dir. O Mavəranəhri (Çayın ötəsi – H.V.) Saman Nuhdan aldı, və onun davamçısı Şəms-əd-Dövlə (“Dövlətin Günəşi”) İlek-el-xan Saman dövlətinə son qoydular. Qaraxanlıların pay – taxtı (Başkənti – H.V.) Buxara, sonra Səmərqənd idi. 1210-cu ildə Xarəzmşah Ala-əd-Din Məhəmməd Qaraxanlıların hakimiyyətini sonlandırdı.²⁷ [27, t. XIV. s. 466] (Rus dilindən tərcümə - H.V.)

«Bəylik daha sonra Çingiz xana itaət ərz etdi və onun zamanında bəzi Karluqlar Monqol dövlət rəhbərliyində vəzifə aldı. 1259-ci ilə qədər yarı müstəqil olaraq adı xatırlanan bu bəylikdən daha sonralar heç bəhs e dilmir. Təxminən eyni tarixlərdə indiki Kulca şəhərinin şimal-qərbində olan Almalıq şəhərində ikinci bir Karluq bəyliyi daha qurulmuşdur. Bəyliyi quran Bozar Naymanlar tərəfindən öldürüləncə yerinə oğlu Siqnaq Təkin (Tigin) keçdi. Çingiz xanın 1220-dəki qərb səfərinə ordusu ilə birlikdə qatılan Siqnaq Təkindən sonra bəyliyin idarəsini oğlu Danişmənd Təkin ələ almışsa da onun icraatı haqqında kifayət qədər məlumat yoxdur. Cəlaləddin Xarəzmşah 1225-ci ildə İraqa getmə qərarını verdiyi zaman daha əvvəl Monqollardan təmizlədiyi Qəznə və ətrafını etdiyi döyüşlərdə özünə böyük yardımları toxunan Seyfəddin Həsən Karluqa buraxdı. Bamiyanı da alaraq torpaqlarını genişlədən Seyfəddin, burada bölgəyə izafətən Xəzərə Karluq Bəyliyi adı ilə xatırlanan bir bəylik qurdu. Sonra şərqdəki

²⁷ Энциклопедический словарь – том XIV, издатели: Ф. А. Брокгауз (Лейпциг), И. А. Ефрон (С.-Петербург), С.-Петербург, 1895.

məhəlli Hind bəyləri ilə mübarizə etməyə başlayıb Multan və Pəncab bölgəsində uğurlar qazandı. Bu bəyliyin nə zaman sona çatdığı məlum; ancaq oradakı Karluq boyları 1846-dəki İngilis işğalına qədər varlıqlarını davam etdirdi. Yuxarı Toxaristandan gəldikləri qəbul edilən bir qrup Karluq da bu gün Əfqanıstan və şimalında olan Rustak, Feysabad, Talekan və Bədəxşan şəhərlərinin çöl kəsimində həyatına davam edir. Monqol komandirlərindən Curmagon Noyan, Ögeday Xanın əmri ilə otuz min nəfərlik ordusunun başında İran tərəflərinə yönəldiyində dörd tükəndən ibarət ordusunun bir Diviziyasını Uyğur, Karluk və Türkmən qrupları təşkil edirdi. 1265-dən sonra dağılan bu tükəndən bəzi birliklərlə daha əvvəl baş verən oğuz köçlərinə qarışmış bəzi Karluq qrupları da Anadoluya gəldi. Bu gün Anadoluda Karluq adını daşıyan yeddi kənd vardır». [26]

Elmi nəticə: Türk mənşəli coğrafi adların fəaliyyəti üzərində aparılan araşdırma Nizami Gəncəvinin geniş savadı və orijinal təxəyyülünün yaratdığı bədii obrazların poetik dünyasına daha dərin nüfuz etməyə və həmin obrazları klassik Şərq ifadə vasitələri sistemi yardımı ilə şərh etməyə imkan verir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. <http://publika.az/news/bilik/216473.html>
2. <https://ganjoor.net/nezami/5ganj/khosro-shirin/sh11/>
3. Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. Bakı; Lider nəşriyyatı, 2004 (tərcümə edən: Rəsul Rza) PDF
4. Туманский. А. Г. Новооткрытый персидский географ X – го столетия и известия его о славянах и руссах // Записки восточного отделения императорского русского археологического общества – 1896 С.-II 96), 1897; Типография императорской АН.
5. Dadaşzadə M. A. Nizami, II kitab, B., 1940; Nizami Gəncəvi. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild, B., 1943; Хосров и Ширин. Предисловие М. Кулизаде. Bakı, 1955; Бертелс Е. Э. Низами. Творческий путь поэта. М., 1956; Алиев Г. Ю. Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока. М., 1960; Бертельс Е.Э. Избранные труды. Низами и Фузули, М.- изд. “Восточной литературы”, 1962; Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild, Bakı, 1960; Yusifov X. Nizaminin lirikası. Bakı, 1968; Beqdeli Q. Şərq ədəbiyyatında Xosrov və Şirin mövzusu. Bakı; Elm, 1970; Araslı H. Müqəddimə // Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin (filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər filologiya elmləri doktoru, professor Həmid Məmməd -zadəndir). Bakı; Elm nəşriyyatı, 1981; Крымский А. Е. Низами и его

современники. Bakı: ЭЛМ, 1981; Азаде Р. Низами Ганджави. - Б. - ЭЛМ, 1981; Алиев Р. Поэма о бессмертной любви. Bakı; ЭЛМ, 1984; Araslı N. Nizaminin poetikası (ədəbi qaynaqlar və bədii təsvir vasi - tələri). Bakı; Elm, 2004; Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, ikinci cild, Bakı; Elm, 2007; Səfərli Ə., Yusifli X. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (qədim və orta əsrlər tarixi). Bakı; 2008; Yusifli X. Nizaminin etnik mənsubiyyəti: həqiqət və uydurmalar // Ədəbiyyat qəzeti, 22 sentyabr 2012-ci il.

6. Araslı H. Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və problemləri (seçilmiş əsərləri), bir cildə, Bakı; Gənclik, 1998.

7. Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. (Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər filologiya elmləri doktoru, professor Həmid Məmmədzadəninidir). Bakı; Elm nəşriyyatı, 1981.

8. Rəsulzadə M. Ə. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı; 1991.

9. Вах: Бартольд В.В. Историко-географический обзор Ирана. - СПб., 1903; həmçinin: Бартольд В.В. Сочинения. Т. VII (Историко-географический обзор Ирана). Москва; Наука», 1971. (Bartold V. V. "İranın tarixi və tarixi-coğrafiyası haqqında əsərləri", Moskva, 1971.

10. Академик В. В. Бартольд Сочинения. Том III, М.: Наука, 1964. – 711 с. ; Калинина Т.М Сведения ранних ученых Арабского халифата. Тексты, перевод, комментарий. (Древнейшие источники по истории народов СССР). М., 1988 с.179.

11. Yılmaz KARADENİZ. I. Hüsrev döneminde İpek yolu üzerinde Sasani -Göktürk mücadelesi (531-579) // Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi // The Journal of International Social Research, Cilt: 4 Sayı: 16, Volume: 4, Issue: 16, K1 2011, Winter 2011.

12. Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. Tərcümə edən Rəsul Rza. Redaktoru Məmmədəğa Sul -tanov. Bakı; Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Nəşriyyatı, 1962.

13. Гаджиев Дж. Низами Гянджеви-великий воин Турана. Саранск. 2014.

www.proza.ru/2015/08/07/881

14. Prof. Dr. İlhami DURMUŞ, İSKİTLER (SAKALAR) //Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları //Ankara, Genelkurmay basimevi, 2008.

15. Akademik Bartold V. V. Əsərləri, 3-cü cild, M., 1964.

16. <http://www.turktarihim.com/Iskitler.html>

17. Səfərli Ə. Nizaminin yaradıcılığında türklük. "Xosrov və Şirin" // «Nizamişünaslıq» (elmi əsərlər), 2 sayılı, Gəncə; Elm, 2012.

18. Əlizadə M. M. Firdovsi və Nizami əsərlərindəki Şirin surətlərinin müqayisəli təhlili // Nizami və Şərq ədəbiyyatı (elmi əsərlərin tematik məcmuəsi) // Bakı ; ADU-nun nəşri, 1983.

19. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, ikinci cild, Bakı; Elm, 2007.

20. Бертельс Е. Э. «Как звали первую жену Низами?» - Сб. ст. Академику В. А. Гордлевскому к его семидесятилетию. М., 1953.

21. Низами Гянджеви. Лирика /Составление, филологический перевод, вступительная ста -

тья и комментарии проф. Рустама Алиева Баку; Язычы, 1991.

22. Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin.(farscadan tərcümə və ön sözün müəllifi Xəlil Yusifli).Bakı; Adiloğlu, 2011.

23. Худуд ал-'алам мин ал-машрик ила-ал-макриб (“Предел мира от Востока до Запада”), соч. в 982-983 гг. н.э. неизвестным автором. Тегеран; Чапхане-йе Данешгах (Типография Университета), Исфандмах, 1962.

24. Бартольд В. В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. Москва: издательская фирма «ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН, 2002. —754 стр.

25. <http://gumilevica.kulichki.com/OT/ot26.htm>

26. Türkiyə Dəyanət Vəqfi İslam Ensiklopediyası, <http://www.islamansiklopedisi.info/index.php?klme=karluklar> c.24, s.509-510.

27. Энциклопедический словарь – том XIV, издатели: Ф. А. Брокгауз (Лейпциг), И. А. Ефрон (С.-Петербург), С.-Петербург, 1895.

ТЮРКСКИЙ ФАКТОР В КУЛЬТУРЕ МАМЛЮКСКОГО ЕГИПТА

Ходжаева Раъно Умаровна*

Turkic factor in the culture of Mamluk Egypt

ABSTRACT

The article is devoted to the strengthening of the Turkic factor in Egypt after the Mamluk Sultans came to power in the second half of the XIII century. The Mamluk Sultans were from the Kipchak and Oguz tribes. The influence of the Turkic factor affected not only the social and political, but also the

* доктор филологических наук, профессор кафедры «Литература стран Зарубежного Востока» Ташкентского государственного института востоковедения

cultural and literary life of the country. The whole layer of literature and scientific literature in the Turkic language has been survived that come up to the present days.

KEY WORDS AND EXPRESSIONS: the Mamluks, the Mamluk Sultans, the Kipchaks, the Kipchak and Oguz literary, the Turkic literature, Arabic-Turkic dictionaries, Muslim encyclopedias, Turkic factor.

С приходом к власти мамлюкских султанов, бывших рабов-мамлюков, выходцев из кипчакских и огузских племен, в Египте усилился интерес к тюркским языкам и тюркоязычной литературе. Именно в этот период тюркские слова проникают в арабский язык, особенно в его разговорную форму. На первом этапе правления мамлюкских султанов языком общения во дворце, в канцеляриях-диванах, среди воинов в войсках, был кипчакский язык. Поэтому арабы всех тюрков считали кипчаками. Исследователь кипчакских диалектов Дониёров Х., анализируя связь кипчакских диалектов с кипчакским языком в Египте XIV, ссылаясь на книгу известного русского историка Н.А. Аристова «Этнический состав тюркских племён (1897)», отмечает, что выдающийся средневековый учёный Ибн Халдун насчитал среди тюркского населения Египта выходцев из 11 кипчакских племен [Дониёров 1976: 33]. Такой же вывод делает Э.Н. Наджиб в своей докторской диссертации «Кипчакско-огузский литературный язык мамлюкского Египта XIV в.» [Наджиб 1965]. Э.Наджиб исследует тюркоязычные литературные памятники, созданные в этот период, в том числе переводы с арабского и персидского языков на тюркский.

Среди этих переводов следует отметить вольный перевод с персидского на тюркский «Гулистана» ас-Саади, осуществленный в 1394 г. поэтом Сайфом Сарайи. Перевод стал называться «Гулистан бит-тюрки» («Гулистан» по-тюрки»), наверно, потому что он более похож на вольный пересказ, кроме того, Сарайи включил в него свои 5 газелей и 4 рубаи, 2 фарда и 8 газелей других тюркоязычных поэтов, своих современников. Это поэты - мавляна Кази Мухсан, мавляна Исхак аль-Хоразми, мавляна Имад Мавлани, Ахмад Хожи ас-Саройи (Урганжи) Абд аль-Маджид, Тугли Хожи Хоразми, Хасан угли, и аль-Хоразми. О последнем поэте аль-Хоразми кроме его нисбы, более ничего не известно, но и известно, что именно он является автором знаменитого тюркоязычного памятника XIV века «Мухаббатнаме». Сам автор вводит читателя в свой труд следующими строками:

Китобат бошладим анжома етгай
«Мухаббатнома» Мисру Шома етгай [Ўзбек адабиёти тарихи
1977:187].

[Я начал свой труд, хватит [для поэзии] слов
«Мухаббатнома» достигнет Сирии и Египта.

Введенная в «Гулистан бит-тюрки» газель аль-Хоразми
начинается со следующих строк:

Солди ниқоб чехратин ул туркий ховарий

Бўлди яна жаҳон юзи ойинатек арий [Ўзбек адабиёти тарихи
1977: 188]

То, что Сайф Сарайи включил в свой перевод произведения малоизвестных тюркоязычных поэтов и ввёл их имена в литературу имеет большое значение для определения первоисточников тюркоязычной литературы в средние века. Эти поэты были выходцами из Центральной Азии. Затем они перебрались в Сарай, столицу Золотой Орды, которая в XIV веке была в некоторой степени центром мусульманской культуры, в котором жили и творили такие видные учёные как Кутбиддин ар-Розий, Масъуд Тафтазоний, Камолиддин ат-Туркманий, Хофиз ибн Баззози, известный поэт Камолиддин Хужандий и др.

О том, что между Золотой Ордой и Египтом существовали довольно развитые политические и культурные связи в своё время отмечали русские востоковеды Толстов С.П. [Толстов 1948:309], Греков Б.Д. и Якубовский А.Ю. [Греков 1956:147] арабский учёный Амин аль-Хулий, специально посвятивший этой теме книгу «Связи между Нилом и Волгом» [Аль-Хули Амин 1964].

В результате смуты и междоусобиц, разгоревшихся в Золотой Орде, многие учёные и литераторы бежали в Египет и получили там убежище. Среди них был и Сайф Сарайи закончивший в Египте свой «Гулистан бит-тюрки». Если сравнить этот его труд с «Мухаббатнаме» аль-Хорезми в глаза бросается большое языковое сходство – оба произведения написаны на чигатайском диалекте тюркского языка, оба поэта мастерски используют его лексическое богатство, а близость стилей указывает на единство литературной школы. Сам Сайф Сарайи был талантливым поэтом, тонким лириком. Фотокопия рукописи «Гулистан бит-тюрки» с включенными в неё газелями поэта находится в музее литературы им. Алишера Навои в Ташкенте. Отличить газели Сарайи от других газелей можно не только по почерку – изящной лирике, тонкой чувствительности, но и псевдониму «Сарайи», который он вводит в конец каждого своего стихотворения, таких как «Душа»,

«Твои глаза», «Лунолика», «Не встретил более», «И сколько тех, кто как я смущён...» и др.

Средоточие в мамлюкском Египте большого тюркского интеллектуального потенциала не только усилил тюркский фактор, но и способствовал развитию культуры в Египте. Учёные из Золотой Орды, Азербайджана, Центральной Азии и других тюркоязычных регионов преподают в аз-Захирии, ас-Сарагатмашии, аль-Бейбарсии и других знаменитых медресе Египта хадис, мантик (логику), фикх, ораторское искусство и другие мусульманские науки. Известные учёные Рукн ад-Дин аль-Крими, Шихаб ад-Дин ас-Сарайи, Махмуд ибн Кутлушах, Махмуд аль-Гулистони и др. создают свои труды в равной степени на арабском и тюркском языках. Как отмечалось выше, возрос большой интерес к тюркским языкам. Арабские филологи пишут специальные труды по грамматике и лексике тюркских языков, составляют арабо-тюркские словари.

Одним из таких первых трудов был «Тарджуман» неизвестного автора, написанный в 1247 г. Он состоит из 2 частей – грамматической и лексической. В словарную часть включены арабские, тюркские, персидские и даже монгольские слова. Впервые «Тарджуман» был опубликован в Лейдене в 1894 г. востоковедом Мартином Госманом. Единственная рукопись, состоящая из 76 страниц, хранится в рукописном фонде Лейдена. Рукопись содержит 1260 кипчакских слов, около 70 – туркменских. Египетский учёный Мухаммад Харб отмечает, что этот труд был опубликован в 1970 г. в г. Алма-Ата [Харб Мухаммад 1994: 228].

Труд Асир ад-Дина Абу Хайана (1265-1344) «Китаб аль-идрак ли лисан аль-атрак» (Книга постижения языка тюрков) долгое время служило источником для последующих работ. В Узбекистане эта рукопись была изучена Н.А. Расуловой [Расулова 1969]. Труд написан на арабском языке, но примеры приводятся с кипчакского языка. Первую часть рукописи составляет арабско-тюркский словарь, вторая часть посвящена тюркской грамматике. Две переписанные копии рукописи хранятся в библиотеке Стамбула и несколько раз переиздавались.

Египетский исследователь Мухаммад Харб упоминает ещё 3 книги Абу Хайяна [Харб Мухаммад 1994:9] по тюркской грамматике:

- «Цветник тюркской грамматики»
- «Книга глаголов в языке тюрков»

- «Книга внутренних правил в освоении языка тюрков»

Заметным явлением филологической науки в мамлюкский период стал труд Джамал ад-Дина ат-Турки «Книга достижения ожидаемого [в изучении] языка тюрков и кипчаков» («Китаб булгат ал-муштак фи луғат ат-турк ва-л-кифжак»). Этот памятник, написанный предположительно в 1431 г., в Узбекистане изучен Ш.Ш. Файзуллаевой [Файзуллаева 1969:12]. Автор труда в предисловии ставит перед собой несколько задач: провести классификацию лексического состава тюркского языка, создать тюркско-арабский словарь, рассмотреть некоторые вопросы тюркской грамматики. Редкий экземпляр рукописи хранится в «Национальной библиотеке» Парижа. Рукопись состоит из 71 листов, издавалась дважды со стороны Варшавской (Польской) А.Н. – в 1954 и в 1958 годах.

Большое значение в изучении тюркских языков имел труд неизвестного автора «Китаб ат-тухфат аз-закийя фи-ль-луғат ат-туркийя» («Изысканный дар [для изучения] тюркского языка»).

Известный узбекский учёный С.М. Муталибов перевёл его на узбекский язык и подготовил к печати в 1968 г. [Муталибов 1968]. В этом памятнике рассматриваются основные свойства фонетики, морфологии и лексики кипчакского языка. Автор рукописи писал по этому поводу следующее: «В книге я в основном опирался на кипчакский язык, потому что он больше всех используется в общении. Только по необходимости я привлекал туркменские слова и тогда употреблял выражение «говорят» [Муталибов 1968:8]. То есть автор ссылаясь на другие источники. Сам С. Муталибов объясняет преимущество кипчакского языка следующим образом: «Поскольку этот язык является языком наиболее древнего и развитого кипчакского племени, участвовавшего в формировании многих тюркских народов, он занимает в истории тюркских языков особое место» [Муталибов 1968:2].

Хотя автор этого труда остаётся до сих пор неизвестным, в книге есть указание, что он написан в Египте в связи с многочисленными просьбами желающих изучить тюркский язык. Судя по всему, автор был достаточно хорошо известен в научных кругах. Стиль изложения, избранный им порядок расстановки в словаре слов, логичность и лаконичность рассуждений, знание нескольких тюркских языков свидетельствуют о том, что он был ведущим филологом своего времени. Арабско-тюркский словарь, включающий более 3000 слов, разделён на несколько частей. Одну

часть составляют глаголы, стоящие в форме инфинитива. Тюркские слова содержат семантическое объяснение. Одна из глав книги специально посвящена грамматике кипчакского языка.

После перевода этого произведения на узбекский язык началось его серьёзное изучение. Узбекский учёный Х. Дониёров использовал его для своей книги «Староузбекский литературный язык и кипчакские диалекты» [Дониёров 1976]. В 1978 г. академиком Э.И. Фазыловым и кандидатом филологических наук М. Зияевой был осуществлён перевод этого труда на русский язык под названием «Изысканный дар тюркскому языку» (Грамматический трактат XIV в. на арабском языке) [Фазылов и Зияева 1978]. Перевод снабжён фундаментальным исследованием, глоссарием, грамматическим указателем, что дало повод высоко оценить труд узбекских специалистов известному тюркологу академику А.Н. Кононову, который заметил, что эта работа является важным источником для изучающих тюркские языки в историческом плане [Фазылов и Зияева 1978:3].

У тюркологов существует разногласие, где конкретно был написан этот труд – в Египте или в подчинённом ему Сирии. Э. Фазылов и М. Зияева считают, что рукопись написана в Египте, но его автор, судя по стилю, долго жил в Сирии, но сам, вероятно, выходец из Средней Азии. Э. Наджиб однозначно считает, что памятник создан в Египте в XIV веке.

Можно и дальше продолжить список работ, написанных по тюркским языкам в XIV – XV вв. Но для нас важен сам фактор влияния тюркского элемента на все сферы жизни в мамлюкском Египте от социально–политической до культурного–литературной. Египетский литератор и учёный Амин аль-Хулий писал по этому поводу: «Мы ценим кипчаков и родственных им народов за их деяния в области литературы и науки. За то, что они на протяжении веков, будучи правителями, внесли весомый вклад в [культурное развитие] египетского населения–направляли, указывали, подавали пример для подражания. Они оставили после себя большое наследие. Только при верной оценке их вклада у нас будет полное представление о нашей литературе и науке этого периода» [Аль-Хули Амин 1964: 98-99]

Действительно, мамлюкские султаны поощряли развитие литературы и науки, были покровителями учёных и литераторов, строили медресе для обучения. В их диванах (канцеляриях) работали высокообразованные катибы (секретари), из которых вышли видные учёные. Именно в XIV веке были созданы первые

мусульманские энциклопедии ан-Нувейри, аль-Омари, аль-Калкашанди, вобравшие в себя многие достижения наук мусульманского мира. В фундаментальной библиотеке АН Узбекистана в отделе редких книг хранится 12 томная энциклопедия Ахмада аль-Калкашанди, состоящая из 14 книг. Она содержит множество сведений историко-географического и филологического характера, в том числе сведения о регионе Центральной Азии, включая переписку центрoазиатских правителей с мамлюкскими султанами [Аль-Калкашанди Ахмад 1913-1919: 14-104]

Тюркский элемент оказал влияние на все сферы жизни мамлюкского Египта, даже на бытовую. Мамлюкский воин стал эталоном красоты. Писатель Амин Хулий вспоминает, что в пору его детства каирские дамы, желая подчеркнуть приятную наружность мужчины, говорили: «Красив как мамлюк», и приводит стихи поэта Ибн Набиха [Аль-Хули Амин, 1964:74]:

Аллоху ал-кабир, лайса ал-хусну фи-л-араб
Кам тахта лимматин зота-т-тюрки мин ажаб.
Клянусь Великим Аллахом, красота не в арабе
Сколько под локоном турка на удивление!

Известные исторические личности, мамлюкские военачальники Актай, Кутуз, Ойбек, Бейбарс, ставшие впоследствии султанами, были основными героями исторических хроник Ибн Тагри Берди, аль-Макризи, аль-Ханбали, Ибн Ййаса, а также народных романов – сир. Из мамлюков происходила и знаменитая Шаджарат ад-Дурр, первая мамлюкская султанша, победившая и изгнавшая крестоносцев Людовика IX из Египта. Она несколько месяцев официально правила в 1250 г. на троне Египта, пока грозное письмо духовной главы мусульман – халифа аль-Мустасима из Багдада не заставило её уступить трон мужчине. Интересны и судьбы Кутуза и Бейбарса. Первый победил монголов в 1260 г. в битве в местечке Айн Жалут, а второй 17 лет правил в Египте, создав сильное централизованное государство, ведущее торговлю со многими странами. До сих пор в арабских странах эти исторические личности являются героями художественных произведений, научных исследований, кинофильмов, спектаклей и телеспектаклей. Тюркское влияние ощущалось в военной и бытовой лексике, внедрении новых обрядов, придворного этикета, в изменении критериев оценки прекрасного, пищи, одежды и т.д. Всё это свидетельствует о том, что влияние тюркского фактора на жизнь и культуру мамлюкского

Египта было достаточно весомым и длительным, а также плодотворным, что признают сами египтяне.

ЛИТЕРАТУРА

Аль-Калкашканди Ахмад. Субх аль-аша фисинаати-ль-инша. 14 джузан. Дар аль-Мисрий, аль-Кохира.1913-1919.

Ходжаева Р.У. Мамлуклар даври араб адабиёти (XIII-XV асрлар). Тошкент, ТошШИ, 2013.

Аль-Хули Амин. Силатун бейна-аль-Нил ва аль-Вулджа. Дар аль-маарифат, аль-Кохира, 1964.

Харб Мухаммад, Аль-Усманийуна фи-т-тарих ва-ль-хадара. Марказ бухус аль-алам ат-турки, аль-муғул, 2005.

Халил Нур ад-Дин, Сайф ад-Дин Кутуз-Кохир аль-Муғул.2005.

Шами Яхйа. Шаджарат ад-Дурр-маликат аль-муслимин ва асимату-д-дунйа ва-д-дин. Дар аль-фикр аль-араби, Бейрут,2004.

Изысканный дар тюркскому языку.(Грамматический трактат XIVв. на араб.языка) Т.Фан,1978. Подготовили Э.Н.Фазилов и М.Т.Зияева.

Наджип Э.Н. Кипчакско-огузский литературный язык мамлюкского Египта XIVв. Автореферат дисс.на соискание учёной степени док.филол.н., 1965.

Расулева Н.А. Исследование языка «Китаб аль-идрок лилисан аль-атрак Абу Хаййан». Автореф.канд.диссер.Т.,1969.

Толстов С.П. Последам древне хоразмийской цивилизации. Из-во АНСССР.М.,1948.

Мухаммад Заглул. Аль-адаб фи-ль-аср аль-мамлуки. Аль-Маориф. Аль-Кохира, 1996.

Файзуллаева Ш.Ш. Исследование языка памятника XIVв. “Китаб булгат ал-муштак фи-л-лугат ат-турк ва-л-кифчак”. Джамал ад-Дина Турки. Автореф.канд.дисс.Т.,1969.

Дониёров Х. Эски ўзбек адабий тили ва кипчок диалектлари. Т.:ТДПИ,1976.

Кита бат-тухват аз-закийя фил-лу-луғотит ат –туркийя (Туркий тил (кипчок тил) ҳақида ноёб туҳфа). Таржимон ва нашрга тайёрловчи С.М.Муталибов. Т., Фан. 1968.

Ўзбек адабиёти тарихи. I том, Т., 1977.

Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Олтин Ўрда ва унинг кулаши. Ўқув педнашр. Т.,1956.

АДАБИЙ-ТАРИХИЙ АСАРЛАРДА ШАЙБОНИЙХОН ВА БОБУР ОБРАЗЛАРИ

Ҳазраткулова Элмира *

The images of Bobur and Shayboniykhon in historical literary creative work

Темурий авлодларига қарши тиғ кўтариб, ҳокимиятни қўлга олишга интилган Шайбонийхон шахсияти, феъли саъжияси ва темурийларнинг охириги курашувчан вакили Заҳириддин Муҳаммад Бобурнинг ички қиёфаси ва ташқи аъмоли тарихчи олимлар ҳамда адабиёт аҳлининг диққат марказида катта қизиқиш билан ўрганиб келинган.

Заҳириддин Муҳаммад Бобур “Бобурнома” асарида кўмондонлар образига ўзининг ҳарбий принципларидан келиб чиққан ҳолда ёндашган, бу ёндашишнинг кўплаб ҳолис томонлари борки, нафақат “Бобурнома” мисолида, балки унга замондош бўлган бошқа тарихий асарларда келтирилган фактларни солиштирган ҳолда бу образга тўлақонли таъриф берганлигига гувоҳ бўламиз.

Мазкур кузатишларимизда Шайбонийхон ва Бобур шахсиятини уч нуқтада, яъни уларнинг ҳарбий юришлари, бадиий ижоддаги ўрни ва аёлларга муносабатини “Бобурномага” қиёсан Муҳаммад Солиҳнинг “Шайбонийнома” маснавийси, Муҳаммад Ҳайдар мирзонинг “Тарихи Рашидий” асарлари мисолида ўрганмоқчимиз.

Шайбонийхон номи “Бобурнома” да жами 76 та саҳифада тилга олинган. Аксар ҳолларда муаллиф уни Шайбоқхон дея атайди. Адабиётшунос олим, профессор Ҳ.Қудратуллаев ўзининг йирик илмий тадқиқотида Бобур томонидан яратилган Шайбонийхон образини қуйидагича тасвирлайди: “...”Бобурнома”да Шайбонийхон душман қиёфасида кўринади, асосан салбий жиҳатлари билан намоён бўлади. Бобур унинг баъзи ижобий жиҳатларини айтиб ўтади, аммо бундай ўринлардаги ижобий талқин ҳам кимнингдир ўта салбий жиҳатини очиш учун хизмат қилган”¹

* Ўз Рес Жиззах ДПИ ўқитувчиси

¹ [Қудратуллаев 2009; 251]

Дарҳақиқат, Бобур хулосаларида Шайбоқхон ўз лафздан қайтадиган, ахлоқсиз, золим шахс қиёфасида намоён бўлади. Бу хулосани юкорида таъкидлаганимиздек, Бобурнинг ўз адолат мезонларидан келиб чиқиб билдирганлиги аниқ; Бобур учун ҳар доим *подшолик лафзи* оддий *фуқаролар лафздан* фарқли ва устун бўлган ҳамда бу жиҳатларга масъулият билан қараган. (Шу ўринда унинг муаррих сифатидаги Шайбонийхонга берган холис баҳоси ўзининг ҳам подшоҳлик образини китобхон кўз ўнгида якқол гавдалантиради). Шунинг учун Шайбонийхоннинг Самарқандни олишда Зухрабегимнинг аҳмоқлиги ўлароқ юзага келган сулҳдан унумли фойдаланганлигини, макр эвазига аввал Султон Алини, кейин Хожа Яҳё ва унинг ўғилларини ўлдиртириб юбориб, ўзини билмаганга олишини нафрат билан тилга олади. Муҳаммад Солиҳ “Шайбонийнома” да “Хожа Яҳё воқеаси”ни қуйидагича тасвирлайди.

*...Хожа Яҳёга иноят била хон,
Деди: "Эй хожайи арбоби замон"
...Бор Хуросон сориким бу кишвар
Бўлди дахлинг сабабидин абтар!
...Хожа Яҳёга чу бўлди рухсат,
Кўйди юз хожасага юз минг меҳнат.
...Тевалар юкладилар неча қатор,
Туздилар яна қатор ила маҳор
Ганжи бисёр солиб чиқтилар
Асру кўп мол олиб чиқтилар
Кўргач ул молу ярогини қазоқ
Тамаъ этти ангову борди жоқ
Борибон сўнгича ўлтурдилар
Молини қўш топа келтурдилар
Хоннинг ондин хабари йўқ эди
Молига ҳам назари йўқ эди³².*

Демак, “Бобурномада”ги Хожа Яҳёнинг ўлдиртирилиши воқеаси тафсилоти “Шайбонийнома”даги билан деярли бир хил. Лекин муаллифларнинг нуқтаи назарлари айрича. Муҳаммад Солиҳ хоннинг “беҳабар”лигини уқтирмакчи бўлади. Бобур унинг субутсизлигини таъкидлайди. Хўш, бу хунрезликка Шайбонийхон характерида тез-тез намоён бўлиб турадиган қонхўрликнинг бир ифодаси дея қараш керакми? Шу ўринда “Бобурнома” сюжет линиясидаги шунга ўхшаш бошқа бир ҳолатга диққат қаратайлик.

² [Муҳаммад Солиҳ, 1989: 64] .

Бобур Самарқандни илк марта эгаллаган пайтида Андижон кўрғонида унга нисбатан хиёнат уюштирилади. Шаҳарнинг машҳур валийси Хожа Мавлонойи Қози (Абдулло)ни ушбу фитнага қарши чиқиб, Бобур томонида турганлиги учун хиёнаткор беклар “мулкигирлик васвасаси” ичида уни осиб ўлдирадilar. Ошкора таҳқирланиб, ўлдирилган Хожа Мавлонойи Қозига таъриф беришда Бобур “...қозининг валилигида менинг ҳеч шакким йўқтур... ажаб киши эди. Қўрқмоқ анда асло йўқ эди” -дея тўхталиб, “...аларга қасд қилғонлардин оз фурсатта осор ва аломат қолма”³ганини таъкидлаб ўтган.

Умуман олганда, ҳукмронлик учун талашаётган саркарда ёки беклар учун машҳур Хожаларнинг фатвосини олиш уларнинг қудрати ошишида муҳим омил бўлган. Камдан- кам ҳоллардагина нуфузли Хожалар қатл этилган.”Бобурнома”да эътибор қилсак:”Хожа Яҳё мирзонинг чиққонини хабар топиб, изтиробда бўлди, ҳеч чора топа олмай, Хожа ҳам чиқти. Шайбонийхон кўпмай-ўқ кўрушти. Бир пора шикоятмуз сўзлар айтти...Хожа Яҳёдин чун Шайбонийхон мутаваҳҳим эди,икки ўғли Хожа Муҳаммад Закариё ва Хожа Боқий била Хуросон сари рухсат берди. Кейнидин бир неча ўзбак бориб, ҳазрати Хожани икки йигит ўғли била Хожа Кордзан навоҳисида шаҳид қилдилар”⁴ жумласида Шайбонийхоннинг Хожа Яҳёга нисбатан ҳеч қандай ихлос-эҳтироми йўқлигини, яъни алоҳида кароматлари борлигига ишончи йўқлигини сезиш мумкин. Шайбонийхон Хожа Яҳёни қатл эттириш билан, теурий саркардаларни кин-адоват билан кириш асносида аҳоли ўртасида нуфузли, мўътабар зотларни ҳам аяб ўтирмаслигини билдирмоқчи бўлган, шу йўл билан ҳам рақибларининг юрагига қўрқув солган. Мана шу ҳолат ҳам ҳарбий Шайбонийхон характериға хос шафқатсиз тактикани намоён этади. (“Бобурнома”да ачиниш билан тилға олинган мағлубиятлар-Шайбонийхоннинг Мовороуннаҳр ва Хуросон сари юришларида катта тўсқинликларға учрамай, аксар ҳолларда сотқинликлар эвазига шаҳарларни қўлга олганлиги айнан юқоридаги ўхшаш аёвсиз усуллари натижасидир).

Бобур характери учун кечиримлилик, мардлик асосий фазилат бўлган, шу боис саркардалар таърифида ҳарбий қўмондон бўладими, юқори ёки қуйи мартабадаги беклар бўладими, бирламчи хусусият сифатида улардан *сўзига ва аҳдига содиқлик*

³ [Захириддин Муҳаммад Бобур. 2002: 77].

⁴ Ўша манба

хусусиятлари қай даражада ривожланганлигини таҳлил қила билган.

“Тарихи Рашидий” асари муаллифи Муҳаммад Ҳайдар мирзо Бобур каби Шайбонийхоннинг зулмидан кўп азият чеккан: Ўратепадаги сулҳга кўра опаси Ҳабиба Султон бегим Убайдуллахоннинг никоҳига кирган, кўплаб темурий ва мўғул беклари қаторида отаси Муҳаммад Ҳусайн Кўрагон ҳам Шайбонийхон томонидан қатл этилган.

“Тарихи Рашидий”да Шайбонийхон Шоҳибекхон номи билан аталган. Асарда унинг номи жами 70 та саҳифада тилга олинади. Гарчанд Муҳаммад Ҳайдар мирзо тақдирида Шайбонийхон душман сифатида кўплаб саргардонликлари ва машаққатлари сабабчиси бўлса-да, муаллиф уни ҳар сафар тилга олган пайтида ўзининг “мен”лик хусусиятини кузатувчи олим вазифасига алмаштира олганки, бу ҳолат унинг буткул холис муаррих эканлигига гувоҳдир. Асарда Шайбонийхон образига хос энг муҳим характерли нукталар ўз аксини топган. “Бобурнома”да кудратли рақиб сифатида гавдаланган ҳарбий кўмондон Шайбонийхоннинг ички кўшин тутуми, саркардалари руҳияти, уларнинг бир бирига муносабати ҳақида батафсил маълумот йўқ (Самарқанддаги ҳарбий тўқнашув манзарасида ўша кунги ҳарбий таркибга қисман тўхталган ҳолос). “Тарихи Рашидий”да эса Муҳаммад Ҳайдар мирзо отасининг ҳамда Кошғар хони Саидхоннинг хотираларига таянган ҳолда Шайбонийхон дунёқарашининг аҳамиятли жиҳатларини жамлай олган. Булардан бири Шайбонийхоннинг ҳукмдор сифатида равақ топишида, зафарли юришларининг омили сифатида унинг акаси Султон Маҳмуд эканлигига ишора қилади. Султон Маҳмуд Шайбонийхондан фарқли ўлароқ анчайин босиқ ва узоқни кўра биладиган эди. Бироқ ака- уқанинг дунёқарашларида, навқар сақлаш тадбирларида кескин фарқ бўлган. Асарда Султон Маҳмуднинг жанозаси кундаги Шайбонийхон тасвирига диққат қилсак: “Ҳеч тағйири ҳол бўлуб, йиғламай бир соатдан кейин бошини кўтариб, -Маҳмуднинг ўлгани ниҳоятни ўбдон бўлубдур, элтиб дафн қилинлар –деб ёнди.Халойиқ айттики, Шоҳибекхоннинг давлати Маҳмуд Султон бирла барподур, дер эдилар. Бу замон маълум бўлдики, Шоҳибекхон ул миқдор Маҳмуд Султонга дилбаста ва муқайяд эмас экан. Онча сабру таҳаммул қилдики, ҳамма халқлар ҳайрон қолдилар”⁵. Парчадан

⁵ [Мирзо Муҳаммад Ҳайдар Аёзий. 2011: 250].

англашиладики, Шайбонийхон туғишган акаси ўлимида умуман кўз ёш тўкмаган, аксинча, унинг жанозасида ўзини жуда совуққон тутган. Шайбонийхон лашкарининг бир қисми мўғуллардан иборат бўлган, улар эса тадбиркор ва очиқ кўнгилли Султон Маҳмуд паноҳида кун кўришар эди. Акасининг ўлимидан сўнг Шайбонийхон ўзининг мустақил бошқарувчи саркарда эканлигини, биринчи навбатда, ўзиникиларга исботламоқчи бўлган, мўғулларнинг хиёнатидан хавфсираб уларнинг етакчиларини ўлдиртириб, навкарларини ўзига тўлиқ қарам қилиб олишни ўйлайди. Асарнинг мана шу воқеага тўхталишида муҳим жиҳат бор. Муҳаммад Ҳайдар мирзо Шайбонийхоннинг дастлабки муваффақиятларга эришувида Султон Маҳмуднинг алоҳида хиссаси бўлгани, бироқ унинг руҳиясини банд этган шухратпарастлик бутун умри давомида ўзини етакчи ҳарбий саркарда сифатида чоғлашга шоширганлигини айтиб ўтмоқчи бўлади.

“Бобурнома”да муаллиф Шайбонийхоннинг “таъби назмини”, яъни шоирлик даъвосини умуман тан олмаган, буни биз Ҳирот босиб олингандан сўнг содир бўлган воқеалар баёнида гувоҳи бўламиз: “...Яна ҳар неча кунда бир бемаза байт айтур эди ва минбарда ўкутуб, Чорсуда остуриб, шаҳр элидин сила олур эди” мисраларининг ўзи тасдиқлаб турибди. Шайбонийхон ижодига нисбатан бу чизги Бобурнинг кескин раддиясини ифодалайди: авваламбор, ҳукмронлигидан фойдаланиб элга намойишкорона “бемаза байт”лари билан мақтанган, аҳли шуарони босим остида алқов айтишга мажбур қилган.

Лекин Муҳаммад Солиҳ ўз достонида Шайбонийхоннинг турли сифатларини мадҳ этаркан,

Шеърни хўб танир завқ била,
Ўзи ҳам хўб айтур шавқ била.

деган таърифининг тасдиқи сифатида Шайбонийхоннинг ғазалларини мисол қилиб ўтган. Намуна этиб келтирилган ушбу ғазаллар Шайбонийхоннинг шарқ адабиётидан тузуккина хабардор бўлганлигидан далолатдир. Хусусан, анъанавий йўлда ёзилган ишқий ғазалларида назмнинг юксак чўкқилари бўй кўрсатмаса-да, ўртамиёна шоирнинг ижод намуналари акс этган.

Бобур Шайбонийхоннинг қалам тебратиш қобилиятига баҳо беришда объективликни унутган десак, бирёклама хулоса чиқарган бўламиз. Чунки Бобур адабиётшунос олим сифатида ҳеч кимга сунъий хайрихоҳ бўлмаганини илм аҳли яхши тушунади, унинг тазкирачилик характерида ўрганилган Ҳирот муҳитига,

хусусан, “назири йўк” Алишер Навоий ижоди ҳақида ўз талабчанлигини йўқотмаган ҳолда фикр билдирганлиги ҳам (эҳтиром сақланган, албатта) фикримиз далилидир. Шу боис Шайбонийхоннинг ҳаваскор шоир сифатида ҳам Бобур томонидан тан олинмаслиги унинг рақибига нисбатан нафратиди эмас, адабиётшунос сифатида таъби нозиклигида, диди ўткирлиги билан изоҳланса тўғри бўлади.

Шайбонийхоннинг Ҳиротга келиб шуаролар ишига аралашувида яна бир ойдин ҳақиқат бор. Ҳирот маънавий муҳити ўша даврларда етти иқлимга донғи кетган, барча соҳаларда маълум ва машҳур кишилар ушбу мўъжаз масканда ижод этишарди. Табиийки, янги салтанат барпо этиш орзусида ёнаётган Шайбонийхон бу маданий маърифий муҳитга ҳавас билан, кези келганда суқланиб қараган. Ҳиротни қўлга олиши биланок шоирлар масаласида ҳам алоҳида бош қотирган. (“Бобурнома”да хабар берилганидек, шоирларга бош этиб, Биноий тайинланган.) Тўғрироғи, Шайбонийхоннинг шу адабий муҳитга сингиб кетишга, шоир сифатида ўз ўрнини топишга интилгани сезилиб турибди.

Шайбонийхоннинг таъби назми ҳақидаги маълумотларни “Тарихи Рашидий” га қиёсан солиштирадиган бўлсак, Муҳаммад Ҳайдар мирзо Шайбонийхоннинг ажлоди, унинг ҳарбий юришлари ҳақида сараланган маълумотларни моҳирлик билан тасвирлаган. Лекин унинг шеър ёзиш иқтидорига алоҳида тўхталмаган. Бироқ диққатни тортадиган ҳикоялардан бирида Шайбонийхон билан боғлиқ бир эпизодни киритиб ўтганки, бу китобхон учун ҳам анчайин қизиқарли. Асарнинг 84-фаслида, “Шайх Пуроний зикрида” ни баён қилар экан, муаллиф шайх Пуронийга тегишли нодир хислатлар, унинг ғаройиб қобилиятлари ҳақида сўзлар экан, унинг халқ, шогирдлари ўртасидаги нуфузи кучлилигини таъкидламоқчи бўлиб Шайбонийхон ва Мир Мўғул ўртасида бўлиб ўтган суҳбатни келтириб ўтади. Суҳбат пайтида Мир Мўғул Шайбонийхон ва шоирлар даврасида қуйидаги матлаъсини ўқийди:

Олма оламники оламда баса ғамлар бор,

*Ол қўнгул мулкани-ю қўрки на оламлар бор.*⁶

Ушбу байтдан Шоҳибекхон ниҳоятда завқланади ва Маҳмуд Ғазнавий Фирдавсийнинг “Шоҳнома” си учун ўттиз минг тилло танга инъом қилганлигини эслатиб, Мир Мўғулнинг шу бир байти

⁶ [Мирзо Муҳаммад Ҳайдар Аъзий. 2011: 276].

учун 60 минг динор шоҳрухий билан тақдирламоқчи эканлигини маълум қилади. Мир Мўғул Шайх Пуронийнинг Шайбонийхондан 60 минг шоҳрухий қарз эканлигини эслаб, берилажак инъомни Шайх Пуроний номига хатлашни сўраб, ўз ҳожатимга керакли пайтда олиб сарфлайвераман дейди. Шайбонийхон хазинадан нақд пул санаб беришни мўлжаллаган эди, Мир Мўғулнинг илтимосини қондириб, берилажак пулни Шайх Пуроний номига ўтказиш ҳақида фармон беради. Мир Мўғул ҳеч қачон ушбу фармондан фойдаланмайди, ҳеч кимга бу ҳақда сўзламайди. Бу билан унинг инсонийлик ва мардлик хислати ҳақида хулоса чиқарилиб, муаллиф ҳикояни якунлайди. Муаллиф ушбу ҳикоянинг тасвир планида, бирламчи, Шайх Пуроний мавқеи ва унинг садоқатли ихлосманди Мир Мўғулнинг меҳр оқибатини ёритган. Иккинчидан, тасвир планда ушбу адабий суҳбатда иштирок этган танти подшоҳнинг характери - яъни Шайбонийхон феъл сажиясидаги ўзига хослик ифодаланган. Гарчанд Шайбонийхон асар муаллифининг отасини ўлдиртириб юборган бўлса-да, темурийлар, мўғулларга нисбатан тугамайдиган ихтилофни бино қилиб кетган бўлса-да, Муҳаммад Ҳайдар мирзо унинг адабий танқидчи сифатида зукко эканлигини, бадиий сўз қудратини теран хис қилишни холисона кузатувчи сифатида баҳоламоқчи бўлган. "Тарихи Рашидий" даги бу ёндашув Муҳаммад Солихнинг Шайбонийхонга берган таърифини- "шеърни хўб таниши"ни тасдиқлайди.

"Бобурнома"да Шайбонийнинг ғолиб бўлгандан кейинги ёки сулҳлар натижаси ўлароқ никоҳига олган аёлларга беписанд, кўпол муомала қилиши нафақат унинг салбий жиҳатини, балки давр руҳини ҳам акс эттиради. "...аввал буқим, чирик дунё учун Хадичабегимни Шоҳ Мансур Бахшига...га туттуруб, турлук турлук қийинлар қилдурди... Яна Музаффар мирзонинг Хонзодахоним отлик ҳарамини Ҳирини олғоч-ўк иддат чиқориғо бокмай, никоҳ қилиб олди"

Адабиётшунос олим Ҳ.Қудратуллаев Бобурнинг "Бобурнома" си асосида унинг аёлларга бўлган муносабатини қуйидагича баҳолайди: "Темурийлар орасида Бобур аёл зотига юксак инсоний муносабати билан ажралиб туради... Бобур томонидан зўрлик, гаровда тутиш эвазига бировнинг аёли ёки қизини никоҳига киритиш ҳолати бўлмаган. Бу унинг замондош ҳукмдорлардан фарқли томонларидан биридир".⁷ Ушбу хулосага диққат қилсак,

⁷ [Ҳасан Қудратуллаев. Бобур армони 2009: 301].

олим Бобурни бошқа темурийзодалардан фарқини гапирмоқда. Демак Бобургача бўлган ва унга замондош бўлган темурийзодаларнинг ҳаммасида ҳам мана шундай юксак инсоний хислат кузатилмаган.

Бобурнинг мағлубияти оқибатида туғишган опаси Хонзодабегим ҳам сулҳга кўра Шайбонийхон никоҳига киришга мажбур бўлган. Бобур ўз эсталигида ушбу никоҳ сулҳга биноан вужудга келганини парда ортида тутди. “Менинг эгачим Хонзодабегим ушбу чиққонда Шайбоқхоннинг илигига тушти”.

Муҳаммад Ҳайдар мирзо “Тарихи Рашидий”да Хонзодабегимнинг кейинги тақдири ҳақида шундай дейди: “Вактеки подшоҳ Қундузга етти, ондин Шоҳ Исмоилнинг элчиси яхши хабарларни олиб келди... Баромада бегим Шоҳибекхоннинг никоҳида эрди ва Хуррамшоҳ мунингдин вужудга келган эрди. Ондин кейин Хонзада бегимдан ваҳм қилдики, биродари учун манго қасд қилурмикан, деб. Бу жиҳатдин бунни талоқ қилиб, Саид Ҳодиға бариб эрди. Ва Саид Ҳоди Марвдаги жангда ўлуб эди. Бегимни жангда туркманлар асир қилиб тутиб кетиб эрди. Андин Шоҳ Исмоил билдики, Бобур подшоҳнинг хоҳари экан деб. Бир элчи бирла қўшуб, шоҳ Бобурга йибориб эрди.”

Шайбонийхон рақибларини мағлуб қилган ҳамоноқ, уларнинг аҳли аёлига кўз тикишида сиёсий мақсад бўлган. “Тарихи Рашидий”да тасвирланишича, Шайбонийхон Бобурнинг тоғалари Султон Маҳмудхон ва Султон Аҳмадхонни мағлуб этиб, уларни тириклайин қўйиб юборади. Бадалига хонлар наслидан бўлган аёлга никоҳланишни хоҳлайди: “Хонларнинг гирифтор вақтида Шоҳибекхон айттики, бу нисбат бирла бўлмас, мунга яна уч нисбат лозим, деб кичик ҳамшираси Султон Давлат хонимни, Юнусхоннинг фарзандларининг қаторига зикр қилиниб эди, ани ўғли Темур султонга ақди никоҳ қилиб бердилар. Қолғон икки кизининг бирини Жонибек султонга бердилар яна бирини ўзига нисбат қилғон Ойишо султон хоним эди, улар Мўғул хоним лақаб бирла машхурадир, яна бири Жонибек султон Қутлук хонимни олдилар”

Афсуски, тирик қўйиб юборилган Султон Маҳмудхон орадан беш йил ўтиб, Мўғулистондан Тошкент сари йўл олиб, Шайбонийхондан бирорта вилоят берилишини умид қилади. Унинг илгариги яхшиликлари ҳам, “шартли қайнота” эканлиги ҳам инобатга олинмайди. Шайбонийхон буйруғи билан Хўжанд дарёси бўйида Султон Маҳмудхон катта-кичик 5 фарзанди

биргаликда ўлдирилади...Бундай қатли омга сабаб Шайбоний кўнглида анчадан бери пайдо бўлган ҳадик эди. Агар Султон Маҳмудхон Мовороуннахрга қайтадиган бўлса, мўғул аскарлари бирлашиб, унга ҳар лаҳзада хиёнат қилиши мумкин эди.

Муҳаммад Солиҳ Шайбонийхоннинг сулҳ натижасида пайдо бўлган никоҳларини хоннинг ишққа мубтало бўлгани билан изоҳламоқчи бўлади. Лекин дostonда шундай ўринлар борки, давр таомилига кўра Шайбонийхоннинг рақиб ҳарамидоги 11-12 ёшли кизларни тап тортмай никоҳга олгани, вақтлар ўтиши билан уларни тезда талоқ қилиб, янгисига алмаштирган ҳолатлари бугунги кун соғлом нуқтаи назари билан қараганда ўша давр урушларининг нафақат авом аҳоли учун, балки аслзода аёллар қисмати учун ҳам жуда фожеали бўлганидан дарак беради.

“Шайбонийнома” муаллифи нуқтаи назари бўйича Шайбонийхон раҳнамо, имом уз замон ҳукмдор сифатида гавдалантирилган. “Тарихи Рашидий” да қудратли ҳарбий кўмондон қиёфаси яратилган. “Бобурнома” мемуарида эса золим, раҳмсиз саркарда сифатида талқин этилган.

Реал шахс талқин ва тавсифлари билан гавдаланган ҳарбий кўмондон Шайбонийхоннинг умумлашма образи юқорида таъкидланган жиҳатлари билан мураккаб характер касб этади.

Бугунги кун илм аҳлига Заҳириддин Муҳаммад Бобурнинг образини кашф этишда унинг “Бобурнома”си ва лирик ғазалларидан ортиқ ҳеч қайси манба тўлақонли маълумот бера олмайди. Туркий наср намунаси бўлган “Бобурнома”нинг яратилиши асносида адабиёт ва тарих саҳнасига ҳеч қимни такрорламаган ҳолда жиддий ва маюс, холис ва шиддаткор, жавонмард ва шикаста кўнгилли бир қиёфа кириб келганлиги ва бу образнинг туркий халқлар қалбидан чуқур жой олганлиги аён бўлади:

“Тенгри таоланинг инояти билан ва ҳазрати он Сарвари коинотнинг шафоати билан ва чаҳорёри босафоларнинг ҳиммати бирлан сешанба куни, рамазон ойининг бешида, тарих секкиз юз тўқсон тўққузда Фарғона вилоятида ўн икки ёшда подшоҳ бўлдум” Бундай мухтасар жумла ва равон ифода йўсинидан фойдаланиш Бобурнинг асосий ижод усулига айланди. Бунга сабаб Бобур ўзи ҳақидаги ҳақиқатни рўй рост билан завол топтирмай келгуси авлодга етказишни фақат ўзининг вазифаси деб билган ва бу машаққатли ишни ҳеч қайси муаррихга ишонмаган.

Ўша давр аъёнасига биноан шоҳлар ва машхур сиймоларга бағишланган асарларда узундан узоқ муқаддималар, жимжимадор

жумлалар ва бемисл муболағалар асарнинг мазмунига у даражада яқин бўлмас ва бадииятнинг бу хусусияти китобхонни ўринсиз вақт сарфлашига, қизиқишининг суғуст бўлишига олиб келар ва бу бўлимлар китобхон учун ташлаб ўқиладиган қисмлари сирасига кирар эди. Бу ҳолатни яхши англаган Бобур “Вақое” нинг дастлабки саҳифаларидан тортиб то охиригача туркий наср анъаналари ва халқнинг ширали содда тилидан, ҳикоя қилиш усулидан самарали фойдаланди ҳамда Шарку Ғарбга бирдек суюкли бўлган асарни яратишга эришди. Асарда бошдан оёқ маълум бир тартиб асосига қурилмаган табиий воқеалар жараёнида Бобурнинг ички дунёси ва шоҳлик қиёфаси умумий бир бутунлик асосида муаллифнинг ортиқча уринишларисиз, ижодий зўриқишларисиз ўқигувчи кўз ўнгида намоён бўладиги, бу ҳолат Бобурнинг шоҳ сифатида эркин бўлганлигидан эмас, руҳан озод ва ўтқир ақл соҳиби бўлганлигидан ҳам далолат беради. “Бобурнома” да Бобур образининг муҳим жиҳатларини очиб берилишига хизмат қилган омиллар қуйидагилардир:

- Муаллифнинг ҳикоя қилиш усулида халқона тил ва ибораларнинг ранг баранг ҳолда қўлланиши устуворлик қилгани;

- Бобурнинг воқеалар баёнига ўта самимийлик ва холислик билан ёндашганлиги, Агар бу вазифа қайсидир муаррих зиммасига юклатилганда, ортиқча дабдабозлик ва тантанаворлик услуби етакчилик қилишини Бобур олдиндан ҳис қилган, шу боис ҳам сал кам эллик йиллик тарихий жараёнларнинг, давр эврилишларининг аҳамиятли нуқталарини таъсирчан йўсинда ифодалашда фақатгина ўзининг қувваи ҳофизаси ва закийлик билан йўғрилган донишмандона қалам тебратиши хислатидан унумли фойдаланган;

- “Бобурнома” нинг марказида Бобур образининг кечинмалари яхлит ҳолатда намоён бўлиши учун форс адабиётидан келтирилган иқтибосларнинг ўринли қўлланганлиги;

- “Бобурнома” муаллифининг менлик хусусияти Бобурнинг лирик ғазал ва рубойларидаги лирик қаҳрамонга тўлақонли мос келиши ҳамда унинг лирик кечинмалари учун ҳаётий асосларнинг изчил аҳамият касб этиши.

- Бобур образининг ҳикоя қилувчи сифатида ҳамда воқеалар ривожидида марказий қаҳрамоннинг детектив саргузаштларидаги иштироки мутаносиблик қилиши китобхон онгида унинг қиёфасини равшан гавдаланишига сабабчи омил бўлган.

- Асарнинг Фарғона, Кобул⁸ воқелари баёнида Бобур ва Шайбонийхон образлари кескин тўқнашган душман ҳарбий саркадалар қиёфасида намоён бўлиши асарнинг қизиқарлилигини таъминлаш билан бирга образларнинг индивидуал томонларини баҳолаш имконини беради;

Бобурнинг лирик меросида рубоий жанри етакчилик қилиб, бу кичик ҳажмли жанрлар шоирнинг ижодий камолотини ҳам белгилайди ва уларда шоирга хос ҳассослик ва синиқ кўнгиллик юзага чиққан бўлиб, бундай ижодий муваққият рубоийдек мураккаб жанрда қалам тебратувчи кам сонли ижод аҳлигагина насиб қилган. Шунингдек, Бобур рубоийларидаги янгича тақомилани топган мавзу бу Ватандан айрилиқ ҳижрон мавзусидир.

“Тарихи Рашидий” ва “Шайбонийнома” асарларида эса Бобур образи икки нуқтаи назардан тилга олинади.

“Шайбонийнома” да муаллифнинг қарашларида бир ёқламалик, асар бош қаҳрамонини кўкларга кўтариш ва унинг рақибларини калтабинликда, нодонликда айблашдек тенденция кучлилик қилган (жумладан, Бобур образи ҳам ана шу қарашлар натижаси ўлароқ юзага келган) бўлса, Муҳаммад Ҳайдар мирзонинг “Тарихи Рашидий” сида эса Бобур унинг холавачаси ва сўнги темурийзода шоҳ сифатида ҳам кўп раҳномолик қилганлиги эҳтиром билан тилга олинади. Шунингдек, Бобурнинг Исмоил Сафавий билан мажбурликдан қилган сиёсий битими натижасида кўп йўқотишларга дуч келганлиги ҳам муаллифнинг аниқ изоҳлари билан бойитилган.

Хулоса ўрнида шуни айтиш мумкинки, тарих саҳнасида тиллардан тилларга ўтиб келаётган бу икки тарихий шахс сиймоси кўплаб адабий таҳлилий асарларнинг яратилишига ва тарихчиларнинг хилма хил изланишларига туртки бўлади ҳамда уларнинг муносиб кирраларини кашф этилишига сабаб бўлади.

АДАБИЁТЛАР

Ҳасан Қудратуллаев 2009: 251.

Муҳаммад Солиҳ 1989: 72.

Заҳириддин Муҳаммад Бобур 2002: 32.

Мирзо Муҳаммад Ҳайдар Аёзий 2011: 220.

⁸ [Заҳириддин Муҳаммад Бобур 2002: 32].

TÜRK-MÜSƏLMAN ŞƏRQİNDƏ XALQ HAKİMİYYƏTİNİN MƏNBƏYİ

Şükürov Ağahüseyn *

1918-ci il mayın 28-də Şərqdə ilk demokratik respublikanın – Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin yaradılması Azərbaycan xalqının misilsiz tarixi nailiyyətidir. Demokratik respublika quruculuğu Azərbaycanın çoxəsrlik dövlətçilik tarixində əlamətdar hadisə olaraq xalqımızın milli istiqlalçılıq uğrunda mübarizə salnaməsinin ən parlaq səhifələrindən birini təşkil edir. Xalq Cümhuriyyətinin yaradılması və milli dövlət quruculuğunun bərqərar edilməsi Azərbaycan xalqının suverenliyinin təmin olunmasında, tarixi yaddaşının formalaşmasında müstəsna əhəmiyyət kəsb edir. 1918-ci il mayın 28-də Milli Şuranın iclasında qəbul olunmuş tarixi İstiqlal Bəyannaməsi ilə Azərbaycan xalqı demokratik hakimiyyət qazanmış, Cənub-Şərqi Zaqafqazıyanı əhatə edən Azərbaycan tamhüquqlu müstəqil bir dövlət elan olunmuşdur. Qarşısına müstəqil, azad və demokratik respublika qurmaq kimi şərəfli vəzifə qoymuş ilk milli hökumət cəmi 23 aylıq fəaliyyəti dövründə xalqımızın milli mənlilik şüurunu özünə qaytarmış, onun öz müqəddəratını təyin etməyə qadir olduğunu əyani şəkildə bütün dünyaya nümayiş etdirmişdir. Cəmi iki ilə yaxın mövcud olmasına baxmayaraq, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti misilsiz tarixi əhəmiyyət daşıyan və gələcəkdə xalqımızın taleyinə ciddi təsir edə biləcək mühüm sənədlər, qanun və qərarlar qəbul etmişdir. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti az bir vaxtda parlamenti, hökuməti, ordusu, gömrük və hüquq-mühafizə orqanları olan, dövlət rəzmlərinə malik, vətəndaş hüquqlarını hər şeydən uca tutan demokratik, dünyəvi və unitar dövlətə çevrilmişdir.

Xalqımızın ümummillə lideri Heydər Əliyev Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin yaradılmasını böyük tarixi hadisə adlandırmışdır. Ulu öndər Heydər Əliyev Xalq Cümhuriyyətinin yaranmasının 85 illiyi ilə əlaqədar 2003-cü il mayın 27-də Azərbaycan xalqına müraciətində demişdir: “Müsəlman Şərqiində ilk demokratik respublika olan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti ölkəmizin çoxəsrlik sosial-iqtisadi, ictimai-siyasi və mədəni inkişafının, xalqımızın milli oyanışı və dirçəlişi proseslərinin məntiqi nəticəsi kimi meydana çıxmışdır. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti xalqımızın siyasi şüur səviyyəsinin,

* Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Rəyasət Heyətinin elmi katibi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

intellektual və mədəni potensialının, yüksək istedad və qabiliyyətinin göstəricisi idi” [<https://azertag.az/xeber>].

Azərbaycan xalqının tarixində dərin iz buraxmış Cümhuriyyətin yubileyləri dövlət səviyyəsində hər dəfə yüksək coşqu və qürur hissi ilə qeyd edilir. 2018-ci ilin “Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti ili” elan edilməsi isə ölkəmizdə və xaricdə yubiley tədbirlərinin il boyu davamlı və daha təntənəli keçirilməsinə böyük stimül yaratmışdır. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin imzaladığı “Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin 100 illik yubileyi haqqında” 16 may 2017-ci il tarixli Sərəncamda demokratik dövlətin keçdiyi şərəfli yolun böyük əhəmiyyəti vurğulanmışdır: “Mövcudluğunun ilk günlərindən xalq hakimiyyəti və insanların bərabərliyi prinsiplərinə əsaslanan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti bütün ölkə vətəndaşlarına eyni hüquqlar verərək irqi, milli, dini, sinfi bərabərsizliyi ortadan qaldırdı. Cümhuriyyət parlamentinin il yarımlıq fəaliyyəti boyunca qəbul etdiyi qanunlar milli dövlətin müstəqilliyinin möhkəmləndirilməsinə, siyasi və iqtisadi inkişafa, mədəniyyət və maarif sahələrində sürətli irəliləyişə imkan verdi. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti daim sülhsevər siyasət apararaq bütün dövlətlərlə qarşılıqlı əməkdaşlıq əlaqələri yaratmağa və bir-birinin hüquqlarına hörmət prinsipləri əsasında münasibətlər qurmağa cəhd göstərirdi. Dünya birliyi tərəfindən tanınmış Xalq Cümhuriyyətinin fəaliyyəti sayəsində Azərbaycanın beynəlxalq hüququn subyekti olması 1920-ci ilin aprel ayındakı bolşevik işğalından sonra Azərbaycanın bir dövlət kimi dünyanın siyasi xəritəsindən silinməsinin qarşısını aldı.” [<https://president.az/articles>].

Azərbaycanda demokratik hakimiyyətin yarandığı dövrün siyasi şəraiti çox gərgin bir tarixi mərhələ kimi xarakterizə olunur. Birinci Dünya Müharibəsindən sonra çar Rusiyasının zəiflədiyi və xalqların müstəqillik tələbi ilə çıxış etməyə başladıkları bir şəraitdə müsəlman Şərqi ilk demokratik, hüquqi, dünyəvi dövlətin yaranması ilə qısa bir dövr ərzində köklü islahatlara imza atılmış, sosial, iqtisadi, təhsil və digər sahələrdə əhəmiyyətli nailiyyətlər əldə edilmişdir. 100 il əvvəl demokratik hakimiyyətin elan edilməsi imperiya əsarətində ağır məşəqqətlərə məruz qalmış xalqımızın milli azadlıq mübarizəsinin qanunauyğun nəticəsi, dərin tarixi kökləri olan milli dövlətçilik ənənələrinin davamı idi. Birinci Dünya müharibəsinin sona çatması, Rusiyada oktyabr inqilabı və çarizmin süqutundan sonra yaranmış gərgin vəziyyət, Rusiyanın keçmiş ərazilərin hamısına lazımı qədər nəzarət edə bilməməsi Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin yaranması üçün əlverişli şərait yaratmışdı. Xüsusilə qeyd olunmalıdır ki, belə bir şəraitdə müstəqil dövləti qura biləcək qabaqcıl ziyalılar təbəqəsinin

yetişməsi də Xalq Cümhuriyyətinin yaranmasında müstəsna rol oynamışdı.

1918-ci il iyunun 27-də Azərbaycan (türk) dilinin Azərbaycan Cümhuriyyətinin dövlət dili elan edilməsi, 1918-ci il 18 oktyabrın 18-də Bakı şəhərində “Türk Ocağı” cəmiyyətinin yaranması türkdilli ölkələrlə ədəbi-mədəni əlaqələrin genişlənməsinə təkan vermişdir. Təkcə Azərbaycanda deyil, bütün türk dünyasında milli düşüncənin oyanması və formalaşmasında vacib rol oynamış Cümhuriyyət dövründə bir sıra xarici ölkələrdə, o cümlədən türk respublikalarında diplomatik nümayəndəliklər açılmışdır.

1918-1920-ci illərdə Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti hökumətinin Türkiyə, Gürcüstan, Ermənistan, Dağlılar Respublikası və Türkiyəstanda diplomatik nümayəndəliyi, İranda səfirliyi, Kuban və Don hökumətləri yanında səlahiyyətli nümayəndəsi, Paris Sülh Konfransında səlahiyyətli nümayəndə heyəti fəaliyyət göstərmişdir.

Xalq Cümhuriyyətinin Orta Asiyada - Zakaspi müvəqqəti hökuməti yanında da konsulluğu açılmışdır. Azərbaycan hökuməti 1919-cu il aprelin 2-də Əkbər ağa Sadıqovu Zakaspi müvəqqəti hökuməti yanında konsul təyin etmiş, iyunun 5-də Azərbaycan diplomatik missiyası Aşqabadda fəaliyyətə başlamışdır. Konsulluq 1918-ci ildə Bakıda mart soyqırımı və bolşevik-daşnak ağalığı dövründə Türkmənistana qaçmış Azərbaycan vətəndaşlarına da imkan daxilində kömək edirdi. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti həmin dövrdə Mərkəzi Asiyanın digər bölgələrinin türk-müsəlman əhalisinə də yardım göstərirdi. 1919-cu il iyunun 20-də Azərbaycan hökuməti Türkiyə Xalq Şurası ilə müqavilə imzalamışdı [<https://az.wikipedia.org/wiki>]. Həmin illərdə Zakaspi müvəqqəti hökumətinin də Bakıda konsulluğu fəaliyyət göstərmiş, qarşılıqlı əlaqələrin inkişafına zəmin yaranmışdır.

Lakin qısa bir müddətdən sonra sovet-bolşevik rejiminin beynəlxalq hüquq normalarını pozaraq Azərbaycanı işğal etməsi və de-fakto tanınmış müstəqil Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətini aradan götürməsi nəticəsində Azərbaycanın xarici ölkələrlə diplomatik əlaqələrinə və beynəlxalq münasibətlər sistemində təmsil olunmasına son qoyuldu.

Xüsusi qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin mövcud olduğu illərdə Qazaxıstanda da milli dövlət - Alaş Orda Dövləti fəaliyyət göstərmişdir. 1917-ci ildə çar Rusiyasında baş vermiş çevriliş səbəbindən Orta Asiyada müstəqil dövr başlamış, 1917-1920-ci illər arasında köhnə Qazax cüzləri birləşərək müstəqil Alaş Orda Dövlətini qurmuşlar. Təəssüf ki, Azərbaycan Xalq

Cümhuriyyəti kimi bu dövlət də tarixin qısa zaman kəsimində - cəmi üç il yaşaya bilməmişdir.

Alaş dövləti rus imperiyasının daxilində yaşayan türk xalqlarını mənəvi birliyə səsləmişdir. Əbəs deyildir ki, Dövlətin marşında türkçülük ideyası əsas yer almışdır:

Turanda keñ jürgün Türiktiñ erimiz, Üleste enşialğan, özgermez tübimiz. Ecelden er Türik, ok tesken etimiz, Kaymıgıp kaytpağan, heş javdan betimiz. [<https://menqarabagam>]

Əlbəttə, bu sırada Araz Türk Respublikası, Güney-Batı Qafqaz Keçici Hökuməti, Batı Trakiya Türk Cümhuriyyəti, Türküstan Milli Dövləti, İdil Ural Dövləti və başqa türk dövlətlərinin də adını fəxrlə çəkmək olar. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti, Alaş Orda Dövləti kimi adıçəkilən dövlətlərin də əksəriyyəti bolşevik işğalı nəticəsində süquta uğramış, darmadağın edilmiş, millət fədailəri repressiyaya məruz qalmış, sürgünlərdə tələf olmuş, güllələnmişlər. Lakin 70 il müddətinə sovet imperiyasının tərkibinə qatılan respublikalar mürəkkəb, ziddiyyətli hadisələrin bir-birini əvəzlədiyi o illərdə böyük məhrumiyət və itkilərə, repressiyalara və soyqırımına məruz qalmasına baxmayaraq, yaşayıb-yaratdı, inkişaf etdi, böyük nailiyyətlər qazandı, iqtisadi, elmi və mədəni yüksəlişə nail oldu.

Xalq Cümhuriyyəti mövcud olduğu dövrdə həm Azərbaycan xalqının, həm də digər türk etnoslarının suverenlik və müstəqillik ideyalarının möhkəmlənməsində möhkəm iz buraxmışdır. Dövrün mürəkkəb beynəlxalq hərbi-siyasi vəziyyətinə, böyük çətinliklərə baxmayaraq öz canları və qanları hesabına azadlıq mübarizəsi aparan qəhrəmanlarımız şəərəflə, ləyaqətlə yürütdükləri bu mücadilə ilə bugünkü müstəqilliyimizin toxumlarını səpmişlər. Ona görə də, bu tarix təkcə Azərbaycan üçün deyil, bütün türk dünyası üçün önəmli hadisədir. Bunu nəzərə alaraq, 2018-ci ildə Cümhuriyyətin yubiley tədbirləri təkcə Azərbaycanda deyil, dünyanın bir çox ölkələrində, türk-müsəlman dünyasında, o cümlədən qardaş Qazaxıstanda da geniş miqyasda qeyd olunur.

Prezident İlham Əliyevin 2018-ci ili “Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti İli” elan etməsini əsas götürərək, qazax dilində indiyədək AXC ilə bağlı dolğun məlumatların əks olunduğu bir mənbənin olmamasını nəzərə alaraq Beynəlxalq Türk Akademiyasının prezidenti, professor Darxan Kızıralinin təşəbbüsü əsasında AXC ilə bağlı kitabın hazırlanmasına qərar verilmişdir. [<http://palitraneews.az/news>] Bu sırada, Azərbaycan alimlərinin iştirakı ilə Astanada Cümhuriyyətin 100 ilinə həsr olunan seminarın da təşkil olunması və III “Böyük Çöl”

Humanitar Forumunun bir panelinin bütünlüklə Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinə həsr edilməsini xüsusi vurğulamaq lazımdır.

Qazaxıstanda Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin 100 illik yubileyi münasibətilə "28 May" adlı qəzet nəşr edilmişdir. Xoca Əhməd Yəsəvi adına Beynəlxalq Türk-Qazax Universitetinin azərbaycanlı tələbəsi Ruslan Dost Əlinin ideya müəllifliyi və baş redaktorluğu ilə türk və qazax dillərində 1000 tirajla yayımlanan qəzet 12 səhifədən və 2 fəsildən ibarətdir. Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin və Heydər Əliyevin sözləri ilə açılan qəzetin birinci fəslində AXC-nin yaranma tarixi, o dövrdə baş verən ictimai-siyasi proseslər, Cümhuriyyətin qısa, lakin səmərəli fəaliyyəti geniş işıqlandırılmışdır. Burada həmçinin AXC qurucuları və Azərbaycanın dövlət rənzələri haqqında ətraflı məlumat verilərək qazax oxucularına çatdırılmışdır.

Qazaxıstanda Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin 100 illik yubileyi silsilə tədbirlərlə bu gün də davam etdirilir.

Alimlərimiz müstəqil Azərbaycan Respublikasının mənəvi, hüquqi varisi olan AXC ilə bağlı aşkarlanmayan faktları üzə çıxarır və sanballı tədqiqatlar aparırlar. Türk-müsəlman Şərqi xalq hakimiyyətinin mənbəyi olan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin fəaliyyətinin bütün istiqamətlər üzrə araşdırılması bu gün də davam etdirilir, nəticədə elm tarixi yeni və əhəmiyyətli faktlarla zənginləşir.

LİNKLƏR

https://azertag.az/xeber/AZARBAYCAN_XALQ_CUMHURIIY_ ATININ_YARADILMASININ_85_ILLIYI_MUNASIBATILA_AZAR BAYCAN_XALQINA_MURACIAT-983124

<https://president.az/articles/23701>

https://az.wikipedia.org/wiki/Azərbaycan_Xalq_Cümhuriyyətinin _Zakaspidə_konsulluğu

<https://menqarabagam.blogspot.com/2014/04/alas-orda.html>

<http://palitraneews.az/news.php?id=82330>

АЁЛ БОТИНИДА ЯШИРИН ЗОҲИРИЯТ БАДИИЯТИ

Эшматова Юлдуз*

Маълумки, ижтимоий-сиёсий ҳаётимизнинг барча соҳалари қатори халқ маънавиятининг кўзгуси бўлмиш бадий ижод, хусусан, бадий адабиёт ривожига ҳам давлатимиз, жамиятимизнинг доимий эътиборида бўлиб келган.

Мустабид тузум даврида номлари, асарлари тақиб қўйилган ёзувчи ва шоирларимизнинг хотираси эъзозланиб, уларнинг адабий мероси қайтадан тиклангани, адабиёт аҳлини моддий ва маънавий қўллаб-қувватлаш борасидаги ишлар бу фикрни яққол тасдиқлайди. Президентимиз И. А. Каримов таъкидлаганидек “Ҳеч шубҳасиз, зиёлиларнинг илғор қисми бўлмиш бадий адабиёт вакилларининг халқимиз қалбини, унинг олий мақсадлари, бугунги ҳаёти, тақдири ва келажагини яқиндан биладиган инсонлар сифатида жамиятимиздаги ўрни беқиёсдир.

Энг муҳими, ёзувчиларимиз ўтиш даврининг қийинчиликларига қарамадан, ўз ижодига, қалб амри билан танлаган касбига содиқ қолиб, миллий ўзгичимизни англаш, халқимиз онгу тафаккурини ўзгартириш, маънавий кадрларимизни тиклаш ва юксалтириш йўлида хизмат қилиб келаётганини таъкидлаш ҳар томонлама тўғри бўлади.”¹ Дарҳақиқат, ёзувчи ва шоирларимиз ҳаётни кузатиб, инсонларнинг дунёқарашида бўлаётган эврилиш ва ўзгаришларни таъсирчан образлар, бадий бўёқлар орқали маҳорат билан ёритиб бераётирлар.

Бадий асарда инсоннинг сирли ва серқирра, тушуниксиз, ўзгарувчан руҳиятини мукамал равишда яратиш бериш мақсадида ёзувчи нутқнинг турли типлари (автор баёни, қаҳрамон нутқи, монолог, диалог, полилог каби), пейзаж, психологик портрет, галлюцинация, иллюзия, туш, психологик рамзий образлар, қаҳрамоннинг хатти-ҳаракатлари, индивидуал мимика-пантомимикаси каби бир талай бадий тасвирий воситалардан унумли фойдаланади. Натижада асарда жонли инсон образи кўз олдимизда гавдаланади. Қизиғи шундаки, сўз қудрати, руҳият талқинининг турфа воситалари туфайли эркак ижодкорлар аёл

* Алишер Навоий номидаги Тошкент давлат ўзбек тили ва адабиёти университети “Ахборот ва замонавий педагогик технологиялар” кафедраси ўқитувчиси

¹ Каримов И. А. Адабиётга эътибор- маънавиятга, келажакка эътибор. Ўзбекистон адабиёти ва санъати., 2009,27 сон.

руҳиятини, аксинча эркак руҳиятини аёл ижодкорлар шу даражада ишонарли, табиий қойилмаком яратадики, беихтиёр адабиётнинг буюк куч-қудрати кўз ўнгингизда намоён бўлади. Разил, манфур, қаллоб, бахил кишилар образлари, жиноятчилар, фоҳишалар, юзсиз ўғрилар ва ҳокозо турли тоифадаги, табақадаги шахсларнинг ишонарли, куйма, табиий тасвири энг илғор, зиёли, пешқадам ижодкорлар томонидан яратилганлиги ёзувчи шахсининг инсон руҳиятини теран илғаб, буюк сўз қудратининг асл кучини намоён этганлигидан ҳайратга тушамиз. Иккинчи томондан, ижодкор шахс турмуш икир-чикирларини жуда нозик кузатувчи, руҳият тебранишларини туб-туби билан англовчи ажойиб руҳшунос эканлигини ҳам сезамиз. Жумладан, дунё қиссачилиги мисолида кузатадиган бўлсак, француз ёзувчиси Франсуаза Саган аёл ижодкор бўла туриб, қиссаларида (“Кўлмак сувда қуёш парчаси”) эркак руҳияти, унинг ички кечинмалари, ҳатто онг ости айтиб бўлмас сирларини-да шу даражада очиқ, бутун қирралари билан ёзганлигига гувоҳ бўламиз. Худди шунингдек, Тоғай Мурод томонидан бефарзанд аёл изтиробининг ифодаланиши, Хуршид Дўстмуҳаммаднинг ҳикоя ва қиссаларида аёл ички кечинмаларининг, онг ости фикрларининг ҳаётий ва ҳаққоний акс эттирилиши (“Жажман”, “Маҳзуна” ҳикояларида; “Ҳай-й Гулшод, Гулиш!.. ёхуд қуйқишлоқча қотиллик” қиссасидаги Гулшода, ёки руҳан носоғлом аёл руҳиятининг ифодаланиши; (“Куза...” қиссасида Опа образи), маиший турмуш зиддиятлари ва қийинчиликлари ичидаги аёл руҳиятини кашф этувчи ижодкор шахси ва услубини янги жиҳатлардан таниш имконини беради. Абдуқаюм Йўлдош, (“Тимсоҳнинг кўз ёшлари” да Муниса, “Ўн учинчи уй ёки ипподром”да Нозима, «Юлдуз йўли»да Нилуфар), Назар Эшонқул қиссаларида ҳам турфа аёллар образларининг ўзига хос бадий талқинига дуч келамиз. Хуллас, адабиётда тўлақонли инсон образи ва унинг руҳий тебранишларини ипидан-игнасиғача тасвирлаш доимо бадий асарнинг сифат белгиси бўлиб келган. Мазкур муаммо истиклол даври қиссачилигида турлича шаклларда намоён бўлмоқдаки, бу тенденция ўзбек қиссаларида аёл руҳиятининг бадий талқини масаласи долзарблигини кўрсатади.

Зеро, адабиётшунос З.Исомиддинов “...инсоншунослик бўлмиш адабиёт биринчи навбатда аёлшунослик, яъни аёлни ўрганиш, инкишоф этиш илмидир. Кузатсак, энг қадимги асарлар ҳам аёлга бағишланган, улар конфликтини аёл ва унга алоқадор нарсалар ташкил этади. Ҳатто айтиш мумкинки, адабиёт

таракқиёти аёл мавзуининг бадий тадқиқи, унинг теранлаша бориши билан чамбарчас боғлиқ”²- деганида жуда ҳақ эди. Мазкур фикрларнинг ўзиёқ бадий адабиётда аёл образининг тадқиқини олиб боришни тақазо этади.

Биз масаланинг ўрганилиш даражасига икки аспектдан ёндашишни лозим топдик. Биринчиси, умуман ўзбек адабиётшунослигида қисса жанрининг ўрганилиши, иккинчиси, аёл руҳияти муаммосининг не қадар ўрганилганлигини кузатдик.

Ўзбек адабиётшунослигида истиқлол даврига қадар И.Султон, М.Қўшжонов, С.Мамажонов, О.Шарафиддинов, У.Норматов, Э.Каримов, М.Султонова, Н.Шукуров каби йирик адабиётшунос олимларнинг ўзбек қиссачилиги ҳақидаги монография, илмий рисола ва қатор мақолалари, тадқиқот ишлари мавжуд эди.³

Мазкур ишларда асосан, 70-90 йиллардаги ўзбек қиссачилиги, жанр генезиси, бадий-ғоявий хусусиятлари, образ, сюжет ва композиция, ёзувчи дунёқараши ва бадий нияти каби услубий масалалар ўрганилган.

Жумладан, тадқиқотчи А.Аброров ўзининг “Ўзбек повести” монографик тадқиқотида қисса жанрининг ўзбек адабиётида пайдо бўлиши, шаклланиши, термин тарихига (“повесть” термини) назар ташлайди, сўнгра мазкур жанрда замонавийлик, янгича жанр кўринишлари, асосий қаҳрамон мавзуси (ишчи образи), янги инсон образининг шаклланиши каби муҳим назарий масалаларга диққат қаратади⁴. Н.Холлиевнинг «Ижтимоий проблема ва бадий образ» рисоласида 70 йиллар ўзбек қиссачилигида ёшлар образи ва оила муаммоси тадқиқ этилган⁵.

Адабиётшунос Й.Солижоновнинг “Бир йилнинг қиссалари” мақоласида 1991 йил “Шарқ юлдузи” ва “Ёшлик” журналларида

² Исомиддинов З. Икки аёл // Тафаккур. 2007. №4. - Б. 47.

³ Султон И. Адабиёт назарияси. Тошкент: Ўқитувчи, 1986; Қўшжонов М. Қалб ва қиёфа. Тошкент: Адабиёт ва санъат, 1976; Мамажонов С. Нас, давр, қаҳрамон. Тошкент: Адабиёт ва санъат, 1983; Шарафиддинов О. Дунёда офтоб борки // Ҳақиқатга садоқат. Тошкент: Адабиёт ва санъат, 1989, Б. 334-344; Норматов У. Насримиз анъаналари. Тошкент: Адабиёт ва санъат, 1978; Каримов Э. Қзбек совет адабиётида повесть жанри. // Адабий тур ва жанрлар. 1-жилд, Тошкент: Фан, 1991; Султонова М. Ёзувчи услубига доир. Тошкент: Фан, 1973; Шукуров Н. Услублар ва жанрлар. Тошкент: Адабиёт ва санъат, 1973, 170 бет; Қзбек адабиётида жанрлар типологияси ва услубий ранг-баранглиги. Тошкент: Фан, 1983; Болтабоев Х. Стильевые искания современной узбекской прозы (70-е годы) автореферат дисс. На соискание учен. степенный филол.наук.

⁴ Аброров А. Ўзбек повести. Тошкент: Фан, 1973. – 180 б.

⁵ Холлиев Н. Ижтимоий проблема ва бадий образ. Тошкент: Ўзбекистон, 1977. - 24 бет.

эълон этилган бир йиллик қиссалар таҳлил чиғириғидан ўтказган. Жумладан, олим мазкур мақолада Ф.Мусажоновнинг “Қилич ва соз”, М.Мирзонинг “Паноҳ”, В.Бобомуродовнинг “Қора от”, М.Каримнинг “Мунаввара эртаклари”, О.Оллоёровнинг “Менинг куралай опажоним”, А.Юнусовнинг “Хазончинак”, Жаҳонгирнинг “Жаҳанамга йўл”, А.Турсуннинг “Гулшан” қиссаларини таҳлил этиб, уларга хос ютуқлар ва камчиликларни ёритишга интилган⁶. Шунингдек, Ў.Носировнинг “Образларда услуб жилолари” монографик тадқиқотининг “Эътиқоди – йўлчи юлдуз” фаслида истеъдодли адиб О.Ёқубовнинг “Муқаддас”, “Тилла узук”, “Матлуба”, “Қанот жуфт бўлади”, “Бир фельетон қиссаси” каби қиссаларига хос образ, ёзувчининг психологик таҳлил маҳорати, муҳим бадиий ғоя ва мазмун жиддий талқин этилган⁷.

Истиқлол даврида эса Ў.Солижонов, Қ.Йўлдошев, Ҳ.Болтабоев, Н.Холлиев, Ў.Носиров, А.Аброров, К.Тағматов, М.Тенглашев, А.Улуғов, М.Рустамоваларнинг алоҳида рисола, монографик тадқиқот ва мақолаларида ўзбек қиссаларига хос жанрий услубий хусусиятлар тадқиқ қилинади. Шунингдек, адабиётшунос А.Улуғовнинг “Қиссачилигимиз қирралари” илмий монографиясида ўзбек қиссачилигида замонавийлик ва ҳаққонийлик, муносабат масаласи ўрганилган⁸. Шунингдек, Ҳ.Каримов, К.Кўбаев, Ю.Каримоваларнинг номзодлик диссертациялари ва монографик рисолаларида ҳозирги ўзбек қиссачилигининг услубий ранг-баранглиги, мавзу ва ғояси, бадиий маҳорати сингари назарий масалалар тадқиқ этилган⁹. Бундан ташқари, А.Холмуродовнинг “Ўзбек қиссачилиги: тараққиёт муаммолари” докторлик ишида XX аср охирида яратилган ўзбек қиссаларидаги услубий ўзгаришлар тадқиқ этилса, М.Рустамованинг “Истиқлол даври ўзбек қиссаларининг тараққиёт тенденциялари” номли номзодлик диссертациясида мустақиллик даври ўзбек қиссаларидаги янги қахрамон яратиш, шахс фожеаси талқини, ноанъанавий услубий шакллар кузатилган¹⁰. Қисса жанрининг тараққиёт хусусиятлари ҳақидаги

⁶ Солижонов Ў. Бир йилнинг қиссалари. // Ҳақиқатнинг синчков кўзлари. Тошкент: Алишер Навоий номидаги миллий кутубхонаси, 2009. - Б. 171-178.

⁷ Носиров Ў. Образларда услуб жилолари. Тошкент: Фан, 1991. – 47-111бетлар.

⁸ Улуғов У. Қиссачилигимиз қирралари. Тошкент: Ўқитувчи, 1991. – 136 б.

⁹ Каримов Ҳ. Ҳозирги ўзбек насрида ҳаёт ҳақиқати ва инсон концепцияси. Филол.фанлари. номз. Дисс... Тошкент: 1995; Кўбаев К. Ўзбек қиссаларида тарихий ҳақиқат ва бадиий маҳорат. Филол.фанлари номзд.

¹⁰ Холмуродов А. Ўзбек қиссачилиги: тараққиёт муаммолари. Филол. Фанлари доктори. Дисс... Тошкент: 2008; Рустамова М. Истиқлол даври ўзбек

мақолалар, такризлар, монографик пландаги тадқиқотларда олимлар биз тадқиқ этаётган масалага у ёки бу даражада муносабат билдирган бўлсалар-да, ўзбек қиссаларида аёл рухияти талқини масаласи ҳозирга қадар махсус тадқиқ қилинмаган. Бу изланишлар силсиласида Ғ.Мусинанинг “Ўзбек халқ дostonларида хотин-қизлар образи”, Х.Лутфиддинованинг номзодлик ишларини санаш мумкин¹¹. Биринчи тадқиқотчи “Алпомиш” ва “Гўрўғли” дostonларида тасвирланган жангчи алп қизлар образини, қирғиз ва қорақалпоқ халқ оғзаки ижодидаги алп хотин-қизлар (мерган аёллар), “Гўрўғли” туркумидаги дostonлардаги хотин-қизлар ва уларнинг салбий образларда ифодаланишини ўрганган бўлса, Х.Лутфиддинова А.Қодирий романларидаги аёллар образи тадқиқига диққатни қаратган. Шунингдек, адабиётшунос З.Исомиддиновнинг «Икки аёл» мақоласини алоҳида таъкидлаш лозим¹². Чунки, олим мақолада “Аёл бўлмаса, адабиёт бўлмас эди. Адабиёт аввало аёлга атаб, аёл учун, унинг кўнглини олиш, дилидагини билиш, аёл деган хилқат не ўзи – шуни англаш учун яралган” – дея жаҳон ва ўзбек насрида яратилган аёллар образини таҳлил этади.

Ўзбек қиссачилигида аёллар рухияти талқини масаласининг махсус тадқиқот иши муаммоси сифатида тадқиқ қилинаётганлиги унинг илмий янгилигини кўрсатади.

Ёзувчи Абдуқаюм Йўлдош ўзининг “Алвидо, гўзаллик”, “Бир тун ва бир умр”, “Қатта одамнинг” кичкина таниши”, “Пул жодуси”, “Тушов” каби ўнлаб ҳикоялари билан адабиёт майдонига кириб келди. Адибнинг маҳорат билан яратилган мазкур ҳикоялари адабиётшуносларимиз назарига тушди, бир қанча тадқиқотчиларга таҳлил манбаи бўлди. У барқамол ҳикоялар яратиш билан бирга китобхонни сирли оҳангрободек ўзига эргаштира оладиган “Тимсоҳнинг кўз ёшлари”, “Отчопар ёхуд ўн учинчи уй”, “Сунбуланинг илк шанбаси”, “Залолат” каби қиссалар ҳам яратди. Аммо шу пайтгача адиб қиссаларига адабий жараён муносабат билдирмади.

Адиб қиссаларини ўқир эканмиз, уларда шу бугунги кунимиз қиёфаси ва биз билан ёнма-ён яшаётган замондошларимиз образи жонли тарзда акс этганини кузатамиз. Хусусан, аёллар образига

қиссаларининг тараққиёт тенденциялари. Филол.фанлари номзд. дисс.. Тошкент: 2005.

¹¹ Мусина Ғ. Ўзбек халқ дostonларида хотин-қизлар образи. Тошкент: Фан, 1983. – 104 бет; Лутфиддинова

¹² Исомиддинов З. Икки аёл // Тафаккур. 2007. №4. 46-57 бетлар.

разм соладиган бўлсак, А.Йўлдош қаламига мансуб аёллар жуда улуғ мақсадларни кўзламаган, ўртамиёна, тирикчилик дардида югуриб-елаётган журналист, савдогар ёки оддий уй бекаси. Аммо улар ўзларининг ҳаётий аъмоллари ва феъл-атвори билан ҳаётнинг иккита бир-бирига қарама-қарши кутбини ташкил этса-да, улар бирдай аёллик бахтига интилиб яшайдилар. Бахтни эса улардан ҳар бири ўзича тушунади. Ўз бахтига ўзига хос дунёси, эътиқодига кўра интилади. Шу боис жуда катта фожиа ва залолат ичида яшаб ҳам адиб яратган аёллар “бир тутам нур” каби қалбларимизни эзгулик, гўзаллик сари чорлайди. Жумладан, “Отчопар ёхуд ўн учинчи уй” қиссаси қахрамони Нозима ташқаридан қараганда пул кетидан қувадиган, “бойвачча хотин” лақабини олган аёл бойлик орттириш илинжида ҳар қандай пасткашлиқдан қайтмайдигандек кўринади. Аммо саҳифалар оша унинг нақадар ор-номусли, ўз ҳаётий эътиқодига ҳар қандай мушкул шароитда ҳам амал қилишига қойил қоламиз. Асардаги Нозима, Флора, Фаня, Осиё опа, Санобархон сингари аёллар ва Қоровой портретига назар ташлайлик: Нозима портрети: “... Нозима беғам-бепарво тарзда, яланғоч елкаларию кўпчиб турган сийналарини кўз-кўзлайдиган, куйи қисми тугмалари солинмаган, этаги тиззасидан юқорироқда гуллик халатда ё бўлмаса шортик деб аталувчи калтагина, қуёш кўрмаган бўлиқ сонларини намоиш этиб турадиган жинси шимча, ёқаси ўйикроқ юпқа кофтада чиқиб келар...”¹³. Ёки: “Чамаси ўттиз ёшлардаги, сиймин тан, анча-мунча ўринлари очикроқ тор либосларда дўмбоқ қоматини кўз-кўзлагандай саллона-саллона қадам ташлайдиган, боз устига андаккина ишваю ноз аралаш оҳангда тантиқланиброқ сўйлаётган маҳали хумор кўзларини суҳбатдошидан узмай туришию беҳосдан елкаларини учириб, ширин хомуза тортиб қўйишларими ёхуд упа-эликнинг ҳаддан ортиқлигими, ишқилиб, нимаси биландир айрим оғзию телба хаёлотига кучи етмаган ҳамсоялар кўнглида сал дудмалроқ гумонлар уйғонишига-да йўл очиб берган Нозимахон янги замоннинг янги аёлларидан...”¹⁴. Мазкур парчаларда Нозиманинг асосан, ташқи портретига, яъни очик-сочиқ кийинувчи “замонавий аёллигига”, ёшига, дўмбоқ қоматига, ўзига хос индивидуал гапириш манерасига (елкаларини учириб, нозланиб гапиради) ва аёлнинг пардоз-андозига урғу берилади. Энди унинг ички руҳиятини очиб берувчи қуйидаги тасвирга эътиборни қаратайлик: “Ранги синиққан, кўзлари ич-ичига ботиб кетган,

¹³ А.Йўлдош. Тимсоҳнинг кўз ёшлари. Тошкент: Янги аср авлоди, 2003. – Б. 101.

¹⁴ А.Йўлдош. Тимсоҳнинг кўз ёшлари. Тошкент: Янги аср авлоди, 2003. – Б. 96.

баайни вужудини тик тутиб турган асосдан айрилиб қолгандай қадди эгилган, негадир пардоз-андоз ҳам қилмай, одмигина кийинган Нозима эртиси куни оғир хаста мисоли бир қадам босиб ҳовлига чиқиб келганда...”¹⁵. Мазкур парчада эса адиб Нозиманинг юз, кўз ифодаси, эгик қадди-қомати, хаста мисол қадам ташлаши каби ташқи портрет унсурлари орқали қаҳрамоннинг оғир қайғу, изтироб ичида қолганлигини ифодалайди. Шу усул билан А.Йўлдош аёлнинг ички руҳий оламини чизади.

Адиб қиссаларидаги аёллар образининг ташқи портретига мутаносиб равишда руҳий олами тасвири ўзига хос услубда яратилганлиги; аёллар руҳияти талқини воситасида ёзувчи ҳаётий муаммоларга, жамиятимиз маънавий ҳаётининг оғриқли нуқталарига диққатимизни қаратганлигининг гувоҳи бўлдик.

РАННИЙ ТРАКТАТ ОБ АРУДЕ НА ТЮРКСКОМ ЯЗЫКЕ

Юсупова Дилнавоз Рахмоновна*

The first tract in the Turkish Language on aruz

ABSTRACT

In the article, the work “Funun al balagah” by Akhmad Tarazi, which was initially created on the Turkish language on the period of the Temurids, was mentioned. The only handwriting of the work was not known last quarter century ago, and the issues on aruz was not highly paid attention to rework on. In the article, treatise’s role on literature, the terms on aruz have been included. Such as, juzv, rukn, bakhr, and vazn.

KEY WORDS: Aruz (prosody), bakhr, vazn (verse), doira (circles’ aruz), zihof (changes).

Наука об аруде, как основная часть поэтики мусульманского Востока прошла сложный и своеобразный путь развития. Создателем этой науки считается Халил ибн Ахмад, которого по праву называют «отцом арабской филологии». Но, к сожалению, фундаментальное произведение Халила ибн Ахмада «Трактат об аруде» не дошло до наших дней, и мы располагаем лишь трудами более поздних авторов, которые считали себя последователями и

¹⁵ А.Йўлдош. Тимсоҳнинг кўз ёшлари. Тошкент: Янги аср авлоди, 2003. – Б. 122.

* канд. филол.наук, доцент Ташкентского Государственного университета узбекского языка и литературы (ТашГУУЯЛ) E-mail: mumtoza_dil@mail.ru

преемниками его теории аруда. Одним из таких теоретиков является Шейх Ахмад Тарази, автор раннего трактата, дошедшего до нас «Фунӯн ал-балāга» (соч.1436-1437), написанного на тюркском языке.

Но, к сожалению, это произведение до сих пор достаточно не изучено. По поводу данного произведения есть некоторые замечания узбекского ученого А.Хайитметова [Хайитметов 2002: 70–73], профессора Индианского университета Д.Девиса [DeWeese 2005: 74–173], Ж.Юлдашбекова [Йулдошбеков 2012: 112–114]. Однако, в этих работах теоретические основы аруда глубоко не исследованы.

Изучение этого раннего памятника тюркской литературы является актуальной и важной проблемой современного литературоведения. Исходя из того, что подобная работа еще не выполнена литературоведами, мы в настоящей статье намериваемся освещать общие явления и понятия, связанные с арудом, такие как *джузв* (звуковые единицы), *рукн* (стопа), *зихаф* (изменения, допустимые в основных стопах), *бахр* (поэтический метр), *вазн* (стихотворный размер) и *даира* (концентрические круги однотипных поэтических метров).

«Фунӯн ал-балāга» была написана 1436–1437 г. и посвящена внуку Амира Темура (1336–1405) Мухаммад Тарагаю Улугбеку, правителю Маварауннахра. Единственная рукопись произведения переписана бухарским каллиграфом Мир Хусейн Куланги Бухари в 1581 году, через 144 лет после его написания. В настоящее время данная рукопись хранится в Бодлианской библиотеке Оксфордского университета (инв. №-Элиотт 127).

В литературных и исторических источниках не приводятся сведения об этом произведении. Только Захир ад-дин Бабур в своем трактате об аруде «Рисалаи аруд» приводит 3 бейта (двустиишие) из творчества Тарази [Бобир 1971: 413].

Трактат включает в себе введение и 5 разделов, посвященных вопросам мусульманской восточной поэтики, таких как стихотворные жанры, наука о рифме, наука о поэтических фигурах, наука об аруде и о *муамме* (стихотворный жанр, включенный в себе ребус). Но, к сожалению, конечная часть четвертого раздела (т. е раздела об аруде) и пятый раздел (наука о муамме) трактата не дошли до нас. Как пишет Д.Девис, рукопись была повреждена в 1814 году во время сильного дождя наряду с другими рукописями, которые были отправлены в качестве подарка королевской семье Англии от Ирана на пути [DeWeese 2005: 76]

Метрика стиха состоит из отдельных звуковых единиц, называемых в арудоведении *джузв*. Они бывают три вида: *сабаб*, *ватад* и *фосила*. В своем очереди каждая единица разделяется на две подгруппы. Например, *сабаб* состоит из двухбуквенных слов: если первая буква огласованная (мутахаррик), а вторая неогласованная (сакин), т.е. по-современному арудоведению – один долгий слог, типа *гул, дил*, то это *сабаб-и хафиф*, а если обе буквы огласованные, т.е. по-современному арудоведению – два кратких слов, типа *гала, тана*, то это *сабаб-и сакил*...

Исходя из этого, Шейх Ахмад Тарази начинает характеристику аруда с определения, что такое *сабаб*, *ватад*, *фасила*. Он пишет: «по терминологии арудоведов число аслов (т.е. звуковых единиц-Д.Ю.) шесть. Их называют «*усули ситта*» (шесть единиц). Два из них называются *сабаб*, другие два – *ватад* и остальные два – *фасила*» [Тарази 1996: 147].

Путем сочетания этих джузвов образуются *рукны* (стопы). Они разделяются на правильные или основные (*асли*) и ответвленные (*фар'и*). Правильные стопы – это стопы, не имеющие изменений в основной форме. В трактате приведены 8 основных стоп. Приводим ниже эти основные стопы: 1) фаувлун – فعولن , 2) фоилун – فاعلن , 3) мафойлун – مفاعلن , 4) фоилотун – فاعلاتن , 5) мустафьилун – مستفعلن , 6) мафоилатун – مفاعلتن , 7) мутафоилун – متفاعلن , 8) мафьувлоту – مفعولات .

Изменения, введенные в основных стопах, называются *зихаф*, а получаемые от них ответвленные стопы приводятся под названием *фуруь*. Согласно Шейх Ахмаду количество зихафов, употребляемых в тюркской литературе 35. Но по распределении их в основные стопы состав их меняется.

Указанные выше основные стопы с их зихафами по данным в трактате, представлены в таблице №1:

Таблица 1

№	Названия основных стоп	Количество зихафов
1.	<i>Мафойлун</i>	10
2.	<i>Фоилотун</i>	13
3.	<i>Мустафьилун</i>	11
4.	<i>Мафьувлоту</i>	12
5.	<i>Фаувлун</i>	6
6.	<i>Мафоилатун</i>	8
7.	<i>Мутафоилун</i>	15
8.	<i>Фоилун</i>	2
	Всего	77

Следует заметить, что некоторые зихафы повторяются в составе основных стоп. И если вычесть из этого числа повторенные зихафы, то в трактате останется 35 зихафов.

После объяснения стоп и зихафов, автор переходит к анализу бахров.

В трактате поэтические метры по составу правильных основных стоп разделяются на две большие группы:

1. Группа бахров *муттафик ул-ажзо* (бахры состоявшиеся из одинаковых основных стоп).

2. Группа бахров *мухталиф ул-ажзо* (бахры состоявшиеся из двух различных основных стоп).

Такая классификация после Тарази в тюркском арудоведении была использована Захир ад-Дином Бабуром в трактате об аруде «Рисалаи аруд» [Бобир 1971: 24].

По сведению автора, из восьми основных стоп образуются 8 бахров. В этом вопросе автор отличается от своих персидских предшественников. По мнению персидских арудоведов восьмая правильная стопа *мафъулоту* самостоятельно не может образовать отдельный основной бахр. А в классификации Шейх Ахмада от повторения этой стопы образуется бахр *сакил* [Тарози 1996: 149] Приводим ниже все эти бахры с их основными стопами (здесь они приводятся в форме мусамман, т.е в одной строке с повторением 4 основных стоп):

1. **Мугакориб** – *фаувлун фаувлун фаувлун фаувлун.*

2. **Мугадорик** – *фоилун фоилун фоилун фоилун.*

3. **Хазадж** – *мафойлун мафойлун мафойлун мафойлун.*

4. **Рамал** – *фоилотун фоилотун фоилотун фоилотун.*

5. **Раджаз**– *мустафълун мустафълун мустафълун мустафълун.*

6. **Вофир** – *мафоилатун мафоилатун мафоилатун мафоилатун.*

7. **Комил** - *мутафоилун мутафоилун мутафоилун мутафоилун.*

8. **Сакил** – *мафъулоту мафъулоту мафъулоту мафъулоту.*

Следует заметить, что бахр **сакил** не встречается ни в персидских и ни в арабских трактатах об аруде. И можно предполагать, что этот бахр был изобретен самим Тарази.

В трактате каждый бахр по количеству стоп в одном байте имеет трехзначный вид:

1) **аъло** – или *мусамман ул-аркон* – восьмистопный вид бахра (стихотворный размер имеющий 8 стоп в одном байте);

2) *авсат* или *мусаддас ул-ажзо* - шестистопный вид бахра (стихотворный размер имеющий 6 стоп в одном байте);

3) *адно или мураббаъ ул-ажзо* - четырехстопный вид бахра (стихотворный размер имеющий 4 стоп в одном байте).

Для того, чтобы читателю было хорошо понятно правила бахров, Тарази решает подробно остановиться на три бахра: *хазадж*, *рамал* и *раджаз*. Это свое решение он разъясняет так: «Мы взяли отдельно эти 3 бахра, по той причине, что их правильные формы (солим) имеют благозвучный и мелодичный ритм и в этих бахрах встречаются много разновидностей с приятными ритмами» [Тарази 1996: 159]. В действительности эти бахры были очень распространены в тюркской поэзии и широко использовались в газелях Навои и его предшественников.

Исходя из этого, можно заметить, что часть посвященная бахру *хазадж* самая большая по объему и количеству стихотворных размеров. В трактате приведено 108 разновидностей *хазаджа*, из которых 89 мусамман (восьмистопные), 15 мусаддас (шестистопные) и 3 мураббаъ (четырёхстопные). Кроме этого в данном разделе еще приведена форма *мутатаввал* (от арабского “длинный”). По этому поводу автор пишет: “Знай, что бахр не может быть меньше четырех и больше восьми стоп. Но некоторые поэты изысканно сочиняют стихи на мутаттаввал, т.е. на форму, имеющую больше 8 стоп. Предел этих стоп не ограничен. Зависит это от воли поэта...” [Тарази 1996: 190]. Отсюда выясняется, что мутатаввал это форма бахра, которая имеет больше восьми стоп. Автор для примера на форму мутатаввал бахра *хазадж*, приводит байт имеющий 20 стоп. Следует заметить, что Шейх Ахмад Тарази в разъяснении поэтических размеров приводит примеры в основном из тюркской поэзии и многие из них были сочинены самим автором. Все это показывает, что он использовал теорию и практику аруда одновременно.

После завершения раздела *хазадж*, автор переходит к характеристики бахра *рамал*, но раздел посвященный *рамалу* не подробен как *хазадж*. Это разъясняется Шейхам Ахмадом так: “Знай, что мы говорили выше о том, что будем толковать 3 бахра. Но если этот бахр (*рамал* – Д.Ю.) сопоставлять с *хазаджом*, то можно заметить что, сколько разновидностей нужно будет показывать. А если всех их описать, то эта книга не будет иметь конца” [Тарази 1996: 194] И лишь после этого автор описывает самые известные и широкоупотребительные размеры бахра *рамал*.

В трактате автор пишет, что он приводит 366 стихотворных размеров из сорока бахров, но оттого что в трактате раздел об аруде дошел до нас в незаконченном виде, количество стихотворных размеров составляет 193.

Бахры входящие в группу *муттафик ал-ажзо* и их вазны, приведены в следующей таблице:

Таблица 2

№	Название бахра	Кол-во восьми-стопных размеров	Кол-во шести-стопных размеров	Кол-во четырех-стопных размеров	Мутата в-вал	Все го
1	Мутакориб	11	4	3	–	18
2	Мутадорик	6	5	2	–	13
3	Хазадж	89	15	3	1	108
4	Рамал	8	3	1	1	13
5	Раджаз	14	1	1	1	17
6	Вофир	4	1	1	–	6
7	Комил	7	7	3	–	17
8	Сакил	1				1
	Всего					193

После анализа бахров *муттафик ал-ажзо* Шейх Ахмад Тарази намеривается описать бахры, входящие в состав *мухталиф ал-ажзо*. Но к сожалению, на этом текст обрывается.

Однако по списку приведенного в начале раздела, можно установить бахры, входящие в *мухталиф ал-ажзо* и их состав. Ниже мы приводим эти бахры с правильными их стопами:

1. Мукорин – *фаувлун фоилун фаувлун фоилун*
2. Мувофик – *фоилун фаувлун фоилун фаувлун*
3. Тавил – *мафоийлун фаувлун мафоийлун фаувлун*
4. Жазил – *фаувлун мафоийлун фаувлун мафоийлун*
5. Фарид – *фаувлун фоилотун фаувлун фоилотун*
6. Мазид – *фоилотун фаувлун фоилотун фаувлун*
7. Мутарокиб – *мустафьилун фаувлун мустафьилун фаувлун*
8. Мутадовил – *фаувлун мустафьилун фаувлун мустафьилун*
9. Муталойим – *мафоийлун фоилун мафоийлун фоилун*
10. Мутанофир – *фоилун мафоийлун фоилун мафоийлун*
11. Жадид – *фоилун фоилотун фоилун фоилотун*
12. Мадид – *фоилотун фоилун фоилотун фоилун*
13. Мухит – *фоилун мустафьилун фоилун мустафьилун*
14. Басит – *мустафьилун фоилун мустафьилун фоилун*

15. Музорё – мафойлун фоилотун мафойлун фоилотун
16. Мушокил – фоилотун мафойлун фоилотун мафойлун
17. Сахих – мафойлун мустафилун мафойлун мустафилун
18. Сарих – мустафилун мафойлун мустафилун мафойлун
19. Хафиф – фоилотун мустафилун фоилотун мустафилун
20. Мужтасс – мустафилун фоилотун мустафилун фоилотун
21. Ажиб – мафойлун мутафоилун мафойлун мутафоилун
22. Ғариб – мутафоилун мафойлун мутафоилун мафойлун
23. Мунтахаб – фоилун мафъувлоту фоилун мафъувлоту
24. Муктазаб – мафъувлоту фоилун мафъувлоту фоилун
25. Музхор – фоилотун мафъувлоту фоилотун мафъувлоту
26. Музмар – мафъувлоту фоилотун мафъувлоту фоилотун
27. Мунсарех – мустафилун мафъувлоту мустафилун мафъувлоту
28. Мундараж – мафъувлоту мустафилун мафъувлоту мустафилун
29. Сарё – мустафилун мустафилун мафъувлоту
30. Бадеъ – мафъувлоту мустафилун мустафилун
31. Кариб – мафойлун мафойлун фоилотун
32. Салиб – фоилотун мафойлун мафойлун

Из 32 выше указанных бахров 19 (*мукорин, мувофик, фарид, мазид, мутарокиб, мутадовил, муталойим, мутавофир, мухит, сахих, сарих, ажиб, ғариб, мунтахаб, музхор, музмар, мундараж, бадеъ, салиб*) не встречаются в персидских трактатах известных современной науке об аруде. Таджикский арудовед У.Таиров в своей диссертации «Становление и развитие аруда в теории и практике персидско-таджикской поэзии» приводит название 45 бахров использованных в персидско-таджикской поэзии [Тоиров 1997: 30], но среди этих бахров отсутствуют выше указанных 19 бахров, которых мы привели в скобке.

Итоги изучения проблемы аруда в «Фунӯн ал-балāга» привели нас к следующим выводам:

1. Трактат Шейха Ахмада Тарази «Фунӯн ал-балāга» является первым теоретическим источником о классической поэтики, в особенности об аруде в тюркском литературоведении.

2. Деление бахров на две группы (*муттафик ал-ажзо* и *мухталиф ал-ажзо*) было нововведением в арудоведении того

времени. Это классификация позже была использована Бабуром в “Рисолаи аруд”.

3. В отличии от своих персидских предшественников Тарази считает, что правильная стопа *мафъулоту* может самостоятельно образовать отдельный бахр, т.е. бахр *сакил*.

4. В трактате приведено 20 новых (включая *сакил*) бахров не встречающихся в персидских трактатов известных сегодняшней науке об аруде.

5. Автор подробно описывает 8 бахров и 193 вазнов и приводит примеры на них на тюркском языке.

6. Наше исследование показывает, что тюркское арудоведение как самостоятельная отрасль стихосложения достигло вершины своего развития в эпохе Темуридов.

ЛИТЕРАТУРА

Бобир Заҳириддин. Мухтасар / Нашрга тайёрловчи С.Ҳасанов. Т.: Фан, 1971. – 413 б.

Devin DeWEESE, The Predecessors of Nava’i in the “Funun al-balagah” of shaykh Ahmad b. Khudaydad Tarazi: a neglected source on Central Asian literary culture from the fifteenth century” / Journal of Turkish studies: edited by Sinasi Tekin, 2005, volume 29.

Хайитметов А. Адабиётдан туркийда биринчи назарий кўлланма // “Ўзбек тили ва адабиёти” журналы, 2002 йил, 2-сон.

Йўлдошбеков Ж. “Фунун ул-балоға” асарида қофия масалалари // Изланиш самаралари: Ўзбекистон ёш тилшунослари ва адабиётшуносларининг анъанавий республика илмий анжумани материаллари. Т.: Фан, 2012.

Шайх Аҳмад Ибн Худойдод Тарозий. Фунуну-л-балоға / Масъул муҳаррир – филология фанлари доктори Б.Ҳасанов. Т.: Хази́на, 1996. – 212 б.

ПРЕДАНИЕ О СОСТЯЗАНИИ ЗМЕИ – *ЖЫЛАН* И АНТИЛОПЫ ДЗЕРЕН (*ЖЕРЕН*)

Яданова Кузелеш Владимировна*

Legend about the competition of the snake – *jylan* and antelope gazelle – *jeren*

ABSTRACT

The article discusses the legend about the competition of the snake – *jylan* and antelope gazelle – *jeren*, recorded by the author in the Kosh-Agach region of the Altai Republic. K.V. Yadanova comes to the conclusion that, apparently, legend about the competition of the snake – *jylan* and antelope gazelle – *jeren* exists in the Chui steppe for a long time, there may be a version of the legend. The author of the article has so far managed to fix only a few variants of the tradition and mention of the existence of the legend.

KEY WORDS: legend, Altai Republic, Chui Steppe – *Ere-Chui*, snake, antelope gazelle – *jeren*.

В Кош-Агачском *аймаке* Республики Алтай бытует предание о состязании змеи – *жылан* и антилопы дзерен. В 2017 г. во время осенне-летней экспедиции нами записано у теленгитов Чуйской степи – *Эре-Чуй* более 5 текстов предания с основным сюжетным ядром: раньше на земле *Эре-Чуй* состязались антилопа дзерен (алт. *дьеерен (јеерен)*) и змея – *жылан*: кто в какой земле будет обитать; под конец решили: антилопа дзерен будет обитать в голой, безлесной степи *Эре-Чуй*, а змея – в лесистой местности с черноземной почвой и установили границу, через которую не будут переходить: речка местности Уйтту-Терек / местность Уйтту-Терек; издавна считается, что если змея переползет через речку Уйтту-Терек / через долину Уйтту-Терек и окажется на священной, «чистой» земле *Эре-Чуй*, то последуют бедствия – *чак* (война, стихийные бедствия и т.д.).

Приводим один из вариантов текста, записанный нами на теленгитском диалекте алтайского языка и перевод на русском языке, произведенный также нами¹:

*Кандидат филологических наук, научный сотрудник, МКУ «Управление территории традиционного природопользования и туризма» МО «Кош-Агачский район», kuzesh@mail.ru

¹ Здесь и во всех случаях запись, расшифровка, перевод фольклорных текстов произведен К.В. Ядановой.

«*Жылан бистин Чуйдон өтпӧс жанду неме*»

Жылан бистин Чуйдон өтпӧс жанду неме теген. Бу жанында Үйттү-Терек деп туран жерди..., жылан ла жеерен экүси мааргышала, айла бой-бойыла жӧптӧшӧлӧ, Үйттү-Теректи бери жеерен кечпес, жылан Үйттү-Теректи ӧрӧ өтпӧс деп сӧсин беринген неме деп угуп жүрөм. Жылан бистин Чаган жеринде бар... Жеерен деп анды бу ла мен бала тушумда [кӧргӧм]... (Je оны сенин абаларын, адан да кӧргӧн лӧ болбой?) Ортолыктын чӧлинде толтыра болгон не ол.

«Змея – *дьылан (жылан)* не должна проходить в нашу [местность] *Чуй*»

«Говорили, что змея – *дьылан (жылан)* не должна проходить в нашу [местность] *Чуй*. О местности Уйтту-Терек, которая [находится] на этой стороне [рассказывали]..., змея – *дьылан* и антилопа дзерен вдвоем посостязавшись, решили между собой: на эту сторону [местности] Уйтту-Терек не будет проходить антилопа дзерен, змея же дала слово, что не будет переползать в ту сторону [местности] Уйтту-Терек, так об этом я слышал. Змея – *дьылан* в нашей земле Чаган² есть... Животное – антилопу дзерен я [видел] в детстве... (Ну ее твои старшие родственники – *аба* и отец твой тоже видели, наверное?). В степной местности [села] Ортолык их было очень много ведь» [Адыкинов А.Ж., с. Чаган-Узун].

«Үйттү-Терек суу» / «Үйттү-Теректин суузы» – «р. Уйтту-Терек» / «р. [местности] Уйтту-Терек», *Үйттү-Терек* (Уйтту-Терек) – алт. букв. «Тополь с отверстием», гидроним образован от названия местности *Үйттү-Терек* (Уйтту-Терек), по которой протекает речка – правый приток р. Чуя (алт. *Чуй*); на картах и атласах обозначена как «р. Тыдтуярык» (алт. *тытту жарык* (тытту дьарык) – букв. «трещина, теснина, ущелье с лиственницами» [Молчанова 1979: 321]) [Илл. атлас 2006: 177; Подроб. спут. карта]. В дорожном знаке, расположенном на Чуйском тракте Р-256 примерно в 93 км от границы с Монголией, р. Уйтту-Терек неправильно обозначена как «р. Туярык».

Антилопа дзерен, занесенная в Красную книгу, исчезла в Чуйской степи еще в 80-х годах XX в. Судя по преданию, название долины и речки – Уйтту-Терек (*Үйттү-Терек*), существует в Кош-Агачском районе уже давно.

² Чаган – с. Чаган-Узун (алт. Чаган-Оозы) Кош-Агачского р-на Республики Алтай.

У местных жителей известно поверье: *Јылан Эре-Чуйга ӧтсӧ, чак болор* – «Если змея появится в Эре-Чуй, то последуют бедствия».

Үйттү-Теректи јылан ӧтсӧ, јуу болор неме деди не – «Если змея перейдет через [местность] Уйтту-Терек, то, говорили, будет война» [Отукова К.И., с. Ортолык]. *Эйе, «Үйттү-Теректинг сасында јылан јадала, анда ӧлкалтыр, бу јуу-чак баишталар ла» – деп јаан улустар ай ла кӧрүмдеп турганча, јуу баишалып, албаты тӱгенип...* – «Да, “змея лежа на болоте Уйтту-Терека, там, оказывается, умерла, война-бедствие [теперь] начнется” – когда так пожилые люди предсказывали, началась война (Великая Отечественная война), народ истребился...» [Турлунова М.А., с. Ортолык]. Поэтому теленгиты Чуйской степи придерживаются запрета – *бай*: при виде мертвой змеи, принесенной детьми из лесистой местности, просят вернуть ее обратно.

А балдар јылан ӧтүралала Чаганнан, јылан кӧрбӧөн улуска јылан кӧргүс келгенде, тургуса ла айт јат: «Мыны кайдаг алдын, кайда ӧтүрдүң, ол ло јерине апар сал!» – деп кемиси ле болсо, айдын, ол јерине бошотыр јат. Ӗтүреле, экелен немеси болсо до таишат јат, андый болгон. – «Когда дети, убив змею в [местности] Чаган, приносили, чтобы показать людям, не видевшим змею, то [они] сразу же говорили: «Это откуда взял, где убил, туда и верни!» – так говоря, любой [из взрослых] просил вернуть [змею обратно] на свою землю. Если приносили [змею], убив, то просили выбросить, так было» [Тудуева З.У., с. Бельтир].

Один исполнитель сообщил нам: *Осоо јылан деп неме Чуйга кирбес тийт, тӧӧ деп неме Улаган ашпас деп осоогы улус ай айдатан.* – «Раньше, говорили, что змея не проползет в землю Чуй, верблюд не пройдет в землю Улагана³, так люди говорили» [Шонхорова М.М., с. Кош-Агач]. В Горном Алтае только в Кош-Агачском аймаке разводят, таких высокогорных животных, как яков – *сарлык* и верблюдов – *тӧӧ*, в горно-лесистой зоне Улаганского района обитают змеи. Возможно, в Улаганском районе бытует предание, объясняющее почему в Улаганской земле нет верблюдов, а в Кош-Агачском районе не обитают змеи.

По-видимому, предание о состязании змеи – *јылан* и антилопы дзерен (*јерен*) бытует в Чуйской степи давно, возможно, существует версия предания, нами пока удалось зафиксировать

³ Улаган – Улаганский район Республики Алтай.

всего лишь несколько вариантов предания и упоминания о бытовании предания.

ЛИТЕРАТУРА

Илл. атлас – Иллюстрированный атлас «Республика Алтай» / Отв. ред. И. В. Данилевич. – Новосибирск, 2006. – 368 с.

Личный архив автора

Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. – Горно-Алтайск, 1979. – 399 с.

Подроб. спут. карта – Подробная спутниковая карта Кош-Агачского

района с населенными пунктами // URL: http://zoomkarta.ru/altay/index.php?url=view_addr_list&lvl=regions&id=1

Перечень рассказчиков по нашим записям в Кош-Агачском районе Республики Алтай

Адыкинов А.А., 1952 г.р., с. Чаган-Узун, запись 31 августа 2017 г.

Отукова К.И., 1936 г.р., с. Ортолык, запись 10 августа 2017 г.

Тудуева З.У., 1921 г.р., с. Бельтир, запись 4 августа 2017 г.

Турлунова М.А., 1932 г.р., с. Ортолык, запись 10 августа 2017 г.

Шонхорова М.М., 1927 г.р., с. Кош-Агач, запись 30 августа 2017 г.

**СТРАХ В КОНТЕКСТЕ СУЕВЕРИЙ
(НА БАШКИРСКОМ МАТЕРИАЛЕ)**

Алчинова Галя Рустямовна*

A fear in the context of superstition (on the Bashkir material)

ABSTRACT:

Fear is an internal state, conditioned by a threatening real or perceived disaster. The concept of the fear of death can be traced in epic works, in customs and rituals, as well as in a small genre, for example, in superstitions. At the heart of superstitious ideas are various fears. In this article we will consider the reflection in superstitions of fears such as loss of a loved one, loss of something, a premonition of trouble, failure, a bad day, bad news, fear of the evil eye, etc. With proper use, fear and superstitions contribute to the education of the younger generation, observance of rules, ethics, hygiene, etc.

KEY WORDS: superstition, a fear, a sign, a faith, phobia.

В башкирском фольклоре часто можно встретить проявление разного рода фобий. Страх – это внутреннее состояние, обусловленное грозящим реальным или предполагаемым бедствием [Даль, 1882; 345]. С точки зрения психологии считается отрицательно окрашенным эмоциональным процессом. Концепт страха смерти можно проследить в эпических произведениях, в частности в эпосе «Урал батыр» Урал хочет искоренить Смерть, в обычаях и обрядах (обряд «Кот койоу» - изгнание из человека страха от чего-либо), а также в малом жанре, как суеверие.

Суеверные приметы представляют собой один из многочисленных малых жанров башкирского фольклора. Наряду с пословицами, поговорками, загадками, они формируют отдельный жанр устного народного творчества башкир, который выражает отношение народа к окружающему миру. Поверья и суеверные приметы своим прогнозом охватывают все сферы жизни, чаще в них отсутствует причинно-следственная связь между явлениями.

* Аспирант, Уфимский федеральный исследовательский центр Российской академии наук, Институт истории, языка и литературы, mgaliyar20@rambler.ru

«Суеверие — убеждение в том, что некоторые видимые явления представляют собой знаки или результат воздействия невидимых сверхъестественных сил, служащих предзнаменованием будущего. В гносеологическом плане суеверие — предрассудок, лишенный разумного основания, совокупность стереотипизированных взглядов на человека, историю и общественную жизнь», — трактует «Большой энциклопедический словарь» [Ярцева, 2000; 495].

В основе суеверных представлений лежат разнообразные страхи, часто иррациональные, необъяснимые, ложные. В первую очередь, разного рода страхи, вера в сверхъестественные силы, предрассудки присущи к женщинам. Понятие страх основан на инстинкте самосохранения народа. В связи с этим он ярко выражен именно в народном творчестве, в котором отражается его жизнь, воззрения, идеалы, мировосприятие. В этой статье мы рассмотрим отражение в суевериях таких страхов, как потеря близкого человека, потеря чего-либо, предчувствие беды, неудачи, неудачного дня, плохого известия, боязнь сглаза и т.д.

По мнению некоторых авторов, суеверия выполняют психотерапевтическую функцию: давать надежду на бессмертие, избавлять от страха смерти, успокаивать, особенно в сложных, рискованных ситуациях. Известный философ Поль Анри Гольбах писал: «Человек суеверен только потому, что пуглив; он пуглив только потому, что невежествен» [Гольбах 1768; 5]. Также Бенедикт Спиноза писал, что «страх есть причина, благодаря которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается» [Викицитатник].

Некоторые ученые считают, что суеверие само порождает страх. Например, французский философ Вольтер считает, что «суеверные люди в обществе – то же самое, что трусы в армии: они сами питают панические страхи и заражают ими других» [Вольтер, 1961; 50]. Издревле люди стремились защитить себя, родных, мир от любых опасностей. Страх смерти – это вполне естественный страх, который присущ всему живому. Следуя тем или иным приметам, человек стремится защитить самосознание и эмоциональную сферу от вызывающих дискомфорт чувств.

В сегодняшнее время в устах людей существует много суеверий связанных смертью матери. Одно из них гласит, «нельзя наступать на ступни обуви – мама умрет». Скорее всего, оно было придумано для того, чтобы ребенок (или кто-либо), наступая на ступни обуви, не испортил ее. Есть продолжение этой приметы.

Если наступил, то нужно плевать на ступень, тем самым отгоняя смерть матери. Нельзя сидеть, упираясь рукой об подбородок - мама умрет. Страх смерти заставляет человека не подпирать голову. А причина в том, что в такой позе искривляется верхний отдел позвоночника, который может привести не только к болям в шее, но и к более серьезным проблемам в будущем. Также этот жест во многих странах считается проявлением этикета.

Приведем еще несколько примеров, связанных со смертью. Если воет собака – к покойнику. Если человек слышит вой собаки, нужно напугать собаку и сказать «Вой на свою голову». Если собака не перестает выть, некоторые люди убивают ее, чтобы не умер кто-либо из близких. Если кончик носа чешется, также к покойнику. В этих суевериях нет продолжения или подсказки, как предотвратить смерть.

Страх несчастья, неблагоприятного дня, беды часто можно встретить в суеверных приметах. Например, всем хорошо известны суеверия про черного кота, женщину с пустыми ведрами, разбитое зеркало и др.

Поведение женщины в доме должна была быть спокойной, послушной, чистоплотной, ко всему относиться бережно, порой и осторожно. В связи с этим придумано следующее суеверие: просыпать соль – к ссоре с мужем, которое все еще держит многих женщин в страхе. Если рассмотреть и изучить историю, можно проследить этиологию приметы. В давние времена соль высоко оценивалась, даже считалась очищающим веществом, способной отгонять злые духи. В связи с этим, соль использовали в медицине, в магических ритуалах, обрядах. Также известно, что Римляне платили своим солдатам за службу солью, откуда пошло слово «зарплата» (salt – salary). Возможно, в те времена мужья могли ругать за неосторожное отношение к добытому ими соли. Поэтому и сегодня женщины протягивая руку за солью, непринужденно вспоминают примету и соблюдают осторожность. Однако, суеверие имеет продолжение, которое выполняет игровую функцию суеверия: если просыпал соль, возьми щепотку и брось через левое плечо. Издавна считалось, что бросая щепотку соли, можно отгонять злых духов, которые прятались в ожидании причинить вред или беду. Последнее действие приносило психологическое успокоение человеку, что избежит беды или ссоры, отгоняло страх.

Кто же не хочет быть счастливой?! Произнося кому-либо пожелания, мы в первую очередь упоминаем счастье и здоровье.

Люди боятся остаться несчастными, женщин охватывает страх перед замужеством, затем во время беременности, также в воспитании детей. Приведем примеры таких суеверий: «помойку нельзя выливать вечером – счастье уйдет», «из вещей девочки нельзя делать тряпки - счастье уйдет».

Есть суеверие, которое присуще только башкирам. Девушкам нельзя играть на курае – будет несчастна. Старшее поколение объясняет это тем, что во время игры на национальном инструменте нет возможности все время глотать выделившуюся слюну, в связи с этим при долгом исполнении мелодии слюна начинает течь по кураю. Если мужчины увидят девушку, играющую на курае со слюнями, то не обратят на нее внимания, отвернутся. Боязнь того, что девушка не сможет выйти замуж и родить детей, может остаться одна и горевать все время, привела к такому суеверию. Прибегая к примете, отпадает надобность объяснять причину, почему нельзя делать то или иное действие.

Суеверия были предназначены выполнять охранительную функцию. Сглаз – самое распространенное опасение, которому дали название «омматофобия» (боязнь сглаза). Считалось, что глаза имеют стрелы, и определенный взгляд может нанести вред человеку, природе, любым вещам. У кого глаза черные (зеленые, синие), они способны сглазить. Чтобы уберечь от сглаза, муллы рекомендуют воткнуть иголку на одежду. Также с целью уберечь от дурного глаза или болезней представительницам слабого пола предписывалось носить серьги с малых лет. Это бережет ее от дурных глаз. Скорее всего, здесь некоторую роль играет психология восприятия: если на человеке есть блестящая вещь, то собеседник в первую очередь обращает внимание на вещь, тем самым отводит первый взгляд от человека. Поэтому, когда девочки теряют одну серьгу, говорят: “Хорошо, что серьга только потерялась, ведь сглаз мог плохо повлиять на тебя саму”.

Другой метод вылечить сглаз: оторвать кусок одежды того, кто сглазил, сжечь его и дать нюхать пострадавшему. Если сглазили маленьких детей, нужно вытереть ему лицо тряпкой, намоченной водой из запотевавшего окна. Чтобы сберечь новорожденных детей, вешали над колыбелью веточку рябины, на лбу рисовали золой (сегодня помадой) точку, надевали одежду наизнанку. Когда кто-то восхищается ребенком, говорит «тьфу-тьфу, күз теймәһен» (тьфу-тьфу, чтоб не сглазить) или ему отвечают разными репликами, причем несколько грубыми: «аяғыңа бук йәбешкән» (на ногу кал прилип), «күзеңә күтем» (моя

попа на твой глаз) и т.д. Чем больше боишься сглаза, тем больше притягиваешь, нельзя сомневаться в том, что кто-то тебя или твоего ребенка сглазит, говорят старцы.

Страх и суеверие выполняют воспитательную функцию. Дети довольно часто ведут себя беспокойно, шумно, непристойно и т.д. Взрослые прибегают к суевериям, которые предвещают плохой прогноз. Под страхом нехорошего, дети начинают вести себя иначе. Например, «если много смеяться - будешь плакать», «если много плакать – к беде», «если ходить все время недовольным – к беде», «дома нельзя свистеть – денег не будет», «нельзя играть с шапкой – голова будет болеть», «нельзя перешагивать другого человека – шишка между ног появится» и др.

Страх перед родами заставляет женщину не только обращать внимания на суеверия, но и слепо верить, выполнять все предписания, слушаться всех запретов. Многие женщины во время беременности становятся суеверными, ибо каждая из них желает здоровья своему чаду. Боязнь того, что будут проблемы с обвитием пуповины, отражаются в нескольких суевериях. Например, нельзя вязать во время беременности, поднимать руки выше плеча, принимать ванну и т.д. Нельзя стричь волосы – жизнь ребенка укоротишь; нельзя покупать вещи заранее – могут возникнуть проблемы во время родов; не стоит говорить всем о началах родов – чем больше людей узнает, тем дольше будешь рожать. Запреты у многих народов были призваны ограничить контакты беременной со смертью, т.к. она находилась на границе мира мертвых и живых. Беременной женщине нельзя смотреть, как провожают покойника – ребенок может родиться мертвым.

В башкирском устном народном творчестве достаточно много таких суеверий, которые предвещают беду или плохую весть. Примеры: правый глаз дергается – к плохой вести; если сердце сильно бьется – услышишь плохую новость; если много плакать – к беде; если ходить все время недовольным – к беде; если много смеяться - будешь плакать; нож не должен лежать острой частью вверх – к беде или к ссоре; нельзя сидеть, обнимая колени – денег не будет; нельзя хранить старые вещи, разбитую посуду – собирает плохую энергию и т.д.

Нужно отметить, что большинство примет выполняют воспитательную функцию [Мухамедьянова 2009; 240]. Например, волосы нельзя выбрасывать куда попало. Если птицы унесут волосок в свое гнездо, голова будет болеть. Здесь мы видим явное воспитание девушки, не стоит расчесывать волосы, где попало, и

нужно убирать выпавшие при расчесывании волосы. Продукты белого цвета нельзя оставлять открытыми, нечисть собирать. Молоко, соль, сахар, мука и др. продукты не стоит оставлять открытыми для соблюдения гигиены, т.е. во избежание оседания пыли, грязи.

Таким образом, приходим к выводу, что у первобытных людей сначала возникало чувство страха, поэтому логично предположить, что именно страх перед неизведанным, неизвестным породил суеверие, а не наоборот. Система взглядов башкир, основанных на суевериях, – это результат развития духовной культуры башкир, определяющей эволюцию человеческого мышления и психики, а также система абстрактно-теоретических взглядов и образно-чувственных представлений народа. Суеверия – это не глупость, как считают некоторые, их нужно только правильно использовать. Суеверные приметы, в первую очередь, способствуют сохранению физического тела и духовного равновесия, воспитанию подрастающего поколения, соблюдению правил приличия, этики, гигиены и т.д.

ЛИТЕРАТУРА:

Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т./авт.-сост. В.И.Даль. – 2-е изд. – СПб.: Типография М.О.Вольфа, 1880-1882.

Большой энциклопедический словарь. Языкознание / гл.ред. В.Н. Ярцева. М.: Науч. изд-во «Большая Рос. Энциклопедия», 2000. 688с.: ил.

Поль Анри Гольбах. Священная зараза, или Естественная история суеверия (1768) - архивный файл (John Trenchard. La contagion sacrée, ou, Histoire naturelle de la superstition. Ouvrage traduit de l'Anglois. - Londres [Amsterdam], 1768.

<https://ru.wikiquote.org/wiki/Суеверие>

Вольтер. Бог и люди. Т.1. 2 тома, М., 1961.

Мухамедьянова А.М. Функции суеверных примет. / Филологическое образование: история, современность, перспективы // Сборник материалов Международной научно-практической конференции. Уфа, 2009.

ЭТНОМЕНТАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ АРХИТЕКТУРЫ БАЛКАРИИ

Аппаева Жаухар Мустафаевна*

Ethnic Mental Features of Architecture in Balkaria

ABSTRACT

The spiritual culture of the Balkars was formed in conditions of high mountains, which, of course, has left its imprint on it. Panverticalism, the Balkars, undoubtedly reflected in folk and Balkar architecture, in particular, through construction, which was conducted in strict accordance with the specificity of ètnosredy. Forms of architecture have developed under the influence of the mentality of the Balkars, in perfect harmony with the surrounding nature.

KEY WORDS: globalization, national identity, folk architecture, panverticalism, ethnic tourism.

В эпоху глобализации особенно остро стоит задача сохранения национальной идентичности, уникальной самобытности каждого народа. Не случайно еще в 1966 году Организацией Объединенных Наций была принята

Декларация принципов международного культурного сотрудничества, которая гласит: «Культура каждого народа обладает достоинством и ценностью, которые следует уважать и сохранять. Развитие собственной культуры является правом и долгом каждого народа».

Для сохранения и развития культуры необходимо осознать национальное своеобразие народа, определить по каким параметрам следует искать его отличия от других. Этой сложной задачей в Кабардино-Балкарии успешно занимается ряд ученых и, в первую очередь, доктор филологических наук, профессор З.А. Кучукова, убедительно использовавшая метод выдающегося культуролога, философа и литературоведа Георгия Гачева для создания этнокультурной модели балкарского народа. «Духовная культура карачаево-балкарцев формировалась в условиях северокавказского высокогорья, что, естественно, наложило на нее свой отпечаток», - пишет она в своей книге «Онтологический метакод как ядро этнопоэтики» [Кучукова, 2005:8]

* Искусствовед, Ассоциация искусствоведов РФ, appaewa2565@mail.ru

Панвертикализм, исповедуемый балкарцами, несомненно, нашел отражение и в балкарском зодчестве, в частности, башенном строительстве, которое велось в строгом соответствии со спецификой этносреды. Формы архитектуры сложились под влиянием менталитета балкарцев, в полной гармонии с окружающей природой и эстетическими представлениями народа.

Исследователь балкарской архитектуры Эммануил Бернштейн в своей книге «Архитектура балкарского народного жилища» подчеркнул мысль об абсолютном соответствии балкарского жилища законам архитектурной бионики: «... по этим строениям, по обнаженности их конструкции и ясности планировочной структуры, по слитности их с окружающей природой, из которой, казалось, они выросли, можно было представить со всей очевидностью, как выглядело самое «детство» архитектурно-строительной деятельности человечества». [Бернштейн, 1993:4]

Если архитектурная бионика как наука зародилась лишь в середине XX века, то ее практическое использование восходит к незапамятным временам. Касается это и балкарской народной архитектуры. К примеру, средневековые горские зодчие, чьи творения до сих пор украшают ущелья Балкарии, мыслят чисто балкарскими категориями и, в частности, категорией «вертикализма». Балкарские села и прежде всего башенные постройки имеют «биотектурный» характер, в данном случае следуя принципу вертикальности. Народные зодчие используют исключительно местные строительные материалы, оттого постройки сливаются с окружающей природой. Многоступенчатые террасированные аулы похожи на «лестницу», ведущую в небо.

«В идеале балкарское поселение представляет собой крепость, систему самодостаточного закрытого пространства. Для достижения онтологического спокойствия горцу важно иметь «пояс безопасности», обеспечивающий замкнутость со всех сторон», -замечает З. Кучукова. [Кучукова, 2005:19] Она постоянно подчеркивает первостепенность для балкарца вертикальности измерения бытия, подчиненность жизни и искусства вертикальному ритму. Вертикаль, по ее словам, является основополагающей координатой национального бытия горца.

Архитектурно-градостроительная среда Северного Кавказа формировалась веками, пока, наконец, ни родились формы

сооружений, гармонирующие, сливающиеся со строением гор. Порой кажется, что система поселений Дагестана, Чечено-Ингушетии, Северной Осетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии возникла одновременно с горообразовательными процессами, настолько аулы «вплавлены» в скалистые склоны гор. В народной архитектуре менталитет народа выражен особенно сильно, это касается и башенных построек независимо от времени их возникновения и принадлежности. Изначально башни, возведенные в балкарских ущельях, носили общественный характер, а в XVI-XVII веках стали появляться и частные, находившиеся в собственности богатых родов. Они носили репрезентативный характер, служили средством для упрочения власти князей. Задолго до этого в этих краях строились и погребальные сооружения: мавзолеи, склепы, усыпальницы, которые в большинстве своем имели граненые формы и органично вписывались в окружающий ландшафт.

Своими очертаниями балкарские крепости напоминали скалы. Эти сооружения, как правило, возводились на головокружательной высоте, на недоступных местах, на площадках, которые, на первый взгляд, никак не годились для этой цели. И только тонкое чутье зодчих позволяло максимально рационально использовать особенности участков, на которых строились башни и крепости. Народные архитекторы умело учитывали размеры, рельеф участков, их ориентацию, микроклимат, экологию, у них была высоко развита конструкторская мысль. Если говорить о террасной композиции, то здесь особенно искусно учитывались оптические иллюзии. Колоннада аульных строений зрительно облегчала фасад, делала его приветливым, воздушным. Причем все это рождалось по наитию, благодаря природному дару и генетическим задаткам, которыми обладали горские архитекторы.

Террасированные аулы, свидетельствующие о зрелости градостроительной мысли, о совершенстве приёмов экономного использования дефицитных территорий, об учете экологической безопасности, уникальные сооружения фортификационного, общественного, мемориального и иного характера оставили своеобразную печать на облике гор. В каждом конкретном случае ставились определенные задачи, которые искусно решались балкарскими зодчими. К примеру, верхнебалкарская башня Абайкала, несмотря на то, что ее построили на достаточно пологом месте, также подчинилась ритму гор: она сама создала окружение

из жилых и хозяйственных построек, имитирующих горный ландшафт. Пристройки, нагромождаясь друг на друга, вдруг заканчиваются башней, которая как бы выростала из этой массы строений. Это далеко не надуманная система строений. Сами горы с их чередованием низких и более высоких вершин и вдруг взметнувшейся среди них грандиозной вершиной, подсказали строителям форму комплекса.

Северный Кавказ с его великолепной природой, своеобразным бытом и культурой населяющих его народов всегда привлекал внимание многочисленных путешественников. В XX веке их число резко возросло. А Приэльбрусье поистине стало «меккой» альпинизма, туризма, горнолыжного спорта. Не удивительно, что горы служат визитной карточкой, брендом наших мест. Но брендом, по справедливости, могла бы стать и балкарская архитектура. Правда, большинство строений сейчас находится в руинах, но этот факт не должен послужить помехой при включении архитектурных достопримечательностей в туристические маршруты Кабардино-Балкарии.

Казалось бы, бурное развитие туризма должно было возбудить интерес к многочисленным средневековым постройкам, сохранившимся в ущельях республики, тем более, что во всём мире сегодня огромное внимание уделяется проблемам охраны, реставрации и использования памятников истории и культуры. Но этого у нас так и не случилось. Необходимо изменить ситуацию так, чтобы гостей республики привлекала не только красота нашей природы, но и творения горских зодчих. Мало того, в качестве символов нашего края балкарская архитектура может стать мощным соперником Кавказских гор. Разумеется, речь идёт не о грубом материальном расчёте. Шедевры горских мастеров – это не экзотическая приправа к местной природе. Они воспринимаются как память истории, являются прекрасным воспитателем чувств.

Прошло время, и в силу различных причин многие сооружения оказались в разрушенном состоянии. И если в советские годы во многих союзных республиках, автономиях шел процесс восстановления исторических памятников, то в горной части Кабардино-Балкарии не отреставрирован ни один архитектурный объект. Собственно, нельзя ограничиваться восстановлением лишь главных построек без их окружения. Как бы тщательно ни был восстановлен отдельный элемент архитектурного комплекса, вырванный из окружающей среды он потеряет своё прежнее «звучание». Поэтому в каждом из основных

балкарских ущелий следует отреставрировать по одному-двум характерным фрагментам архитектурно-этнографического комплекса. Естественно, реставрация памятников Средневековья потребует больших материальных затрат.

Если во многих видах искусства не прерывались традиции предков, то случилось так, что были преданы забвению издавна сложившиеся приёмы строительства и декорирования горских построек. Например, лучшие земли, которые могли быть пашнями, садами, сегодня занимают под малоплотную, пластически невыразительную застройку. Проекты жилых домов не соответствуют бытовому укладу, традициям и художественному представлению балкарцев.

Национальная культура может основываться лишь на знании наследия прошлого. Мотивы, формы, принципы, взятые в вечно юном и прекрасном народном искусстве, могут облагородить, гуманизировать любую область жизни. Однако современная кабардино-балкарская архитектура складывалась без всякого использования национальных традиций, ограничивалась только заимствованием форм, существовавших у других народов, а в последние десятилетия явно намечается тенденция к формированию усредненного, интернационального стиля, несомненно, обедняющего духовную суть местного зодчества. Избежать этих негативных явлений в какой-то мере можно, обратившись к опыту наших предков.

Культура каждого этноса обладает своеобразными, неповторимыми чертами. Способность мыслить категориями своего народа передается человеку на генетическом уровне. Но, с другой стороны, психологи считают, что основы эстетического восприятия мира формируются еще в детские годы и имеют возрастной рубеж –около восьми лет. Потому так важно до этого времени заложить в ребенке необходимую базу для понимания искусства, поскольку позже он станет невосприимчив к некоторым его видам, которые получили всеобщую оценку как прекрасные.

Национальный колорит, как правило, обогащает творения художника, именно он делает их неповторимыми. Национальное в искусстве –это нечто настолько неуловимое, что его невозможно облечь в строгую словесную оболочку. Это концентрированное выражение национального духа.

Вот что говорит по этому поводу известный балкарский архитектор Мухарби Каркаев: «Итальянцы и другие зарубежные

архитекторы в свое время строили в Петербурге и Москве, основываясь на традициях русского зодчества. В начале прошлого века японцы изучали в Западной Европе творчество современных архитекторов, начиная с Ле Корбюзье. Однако, вернувшись к себе на родину, творили исключительно японскую национальную архитектуру. Многие их произведения являются настоящими шедеврами. У Европы они переняли только технологии и изучили принципы мышления, не пытаясь слепо копировать их образцы. Нам же, архитекторам Северного Кавказа, в свое время сильно навредил принцип: искусство должно быть социалистическим по содержанию и национальным по форме. Это понимали так: если построили здание, и одну из стен украсили, к примеру, парой, танцующей кафу, то это, несомненно, должно было свидетельствовать о том, что оно выполнено в национальном стиле.

Архитектура, как вид искусства, -это образ мышления, состояние духа. Она должна соответствовать менталитету народа. Сегодня у нас в Нальчике есть зодчие, которых с полным правом можно назвать архитекторами-композиторами. Но не все зависит только от зодчего. Давно известно, что успех наполовину обеспечивает уровень культуры и понимания специфики архитектуры заказчиком. А сейчас сплошь и рядом мы видим, что предприниматели с большими деньгами заказывают архитектору жилую домину -монстр, выстроенную в соответствии с принципом: «Знай наших!». Если бы они возвели здание с национальным колоритом, представляющее художественную ценность, то могли бы оставить его в наследство будущим поколениям. Дом, являющийся произведением искусства, не подлежит сносу даже тогда, когда проводится реконструкция села или города».

Впрочем, чуждость архитектурных форм была присуща местному зодчеству еще со времен русской колонизации. Русские, поселившиеся в этих краях, привнесли сюда особенности своей архитектуры, никак не согласованные с горскими традициями. В этом смысле интересна история столицы республики. Нальчик возник в 1918 году как русская крепость. Памятников зодчества того времени почти не сохранилось. Горцы начали заселять Нальчик значительно позже, но и они не привнесли в его архитектуру ничего своего, местного. В советское время облик Нальчика сложился под влиянием провинциального варианта общесоюзных форм, господствовавших в 30 – 50-х годах. Лишь

изредка в это время возникали интересные в художественном отношении здания. Например, Дом Советов, проект которого выполнен в мастерской архитектора, академика В.А. Веснина.

Масштабная попытка облагородить облик городов и сел Кабардино-Балкарии была предпринята в 1933 году, правда, без всякого учета местных традиций. В октябре в Нальчике состоялась созванная Кабардино-Балкарским обкомом КПСС архитектурная конференция по вопросу реконструкции столицы, райцентров и сел области. Особенно большое внимание на ней было уделено благоустройству Нальчика, жилищному, коммунальному и другому строительству. Эта инициатива встретила серьезную поддержку в Москве. Московский комитет партии и Моссовет 22 ноября 1933 года принял решение о шефстве над Нальчиком и областью и командировал в Кабардино-Балкарию группу архитекторов во главе с академиком И.В. Жолтовским для оказания всемерной помощи силами проектных и планировочных мастерских г. Москвы. В Нальчике был создан областной архитектурно-планировочный комитет, председателем которого был назначен академик Иван Владиславович Жолтовский. Срочно выпустили заем на сумму 75 тысяч трудодней для благоустройства города и сел, который распространили за несколько дней. Жители республики с энтузиазмом стали благоустраивать города и села, приводить в порядок улицы, дворы. Некоторые улицы Нальчика замостили и озеленили. Много новых зеленых насаждений украсили и городской парк.

Академики архитектуры братья Леонид Александрович и Виктор Александрович Веснины подарили Нальчику проект оформления входа в садик Свободы. По их же проекту в столице республики возвели Дом Советов. Несколько позже здесь были построены библиотека им. Н.К. Крупской (1959, арх. И.В. и А.Г. Лысяковы), Курзал в Долинске (1964) и городок массового отдыха (1966, арх. О.К. Ширяева). Возникли архитектурно оформленный вход в городской парк (ныне Атажукинский сад) (арх. И.В. Жолтовский) и здание музыкального и драматического театра (1967, арх. Е.М. Ландау). Позже застройка Нальчика стала вестись по утвержденному в 1966 году генплану (арх. Г.М. Слепых).

В последние десятилетия Нальчик значительно вырос, и сейчас уже ясно наметилась тенденция к урбанизации. Однако, несмотря на масштабы города, до сих пор отсутствует его ансамблевая застройка, о назначении большинства сооружений мы узнаём лишь по вывескам. А способных выделиться из массы

лишенных своеобразной окраски зданий практически нет, не говоря уже об объекте, который бы воспринимался как олицетворение нашего края, как своеобразная визитная карточка города.

Величие каждого народа заключено как в наследии прошлого, так и в уровне его современной культуры. Если говорить о коренных народах республики, то они имеют богатые традиции в различных видах искусства: в устно-поэтическом творчестве, хореографии, песенном фольклоре, декоративно-прикладном искусстве. Есть у нас и своеобразная архитектура: удачно расположенные по склонам гор террасированные поселения, сооружения мемориального, фортификационного, общественного и иного назначения, удивительно гармоничные суровой красоте Кавказских гор. До сих пор Черекское, Чегемское, Баксанское ущелья украшают балкарские башни и усыпальницы, на всей территории Кабардино-Балкарии сохранились резные из камня надгробные памятники. Традиции, может быть, не столь богатые, но они существуют. И, естественно, возникает вопрос: каким образом формы и декор горских строений используются в республике сегодня? Вопрос отнюдь не случайный. В последние десятилетия интерес к этнографическим, фольклорным мотивам зодчества повсеместно возрос. В различных регионах страны выросли сооружения, на которых лежит печать национального вкуса. Однако увлечение фольклором так и не коснулось Кабардино-Балкарии, в частности, столицы республики.

Национальная архитектура имеет ценность не только в этнографическом смысле, но и в общекультурном, потому необходим поиск возможных аналогов, точек соприкосновения с народным искусством, которое способно оплодотворить архитектурные идеи. Однако ничего подобного в Нальчике найти невозможно. Даже те отдельные архитектурные объекты, которые претендуют на оригинальность, отличаются духовным провинциализмом.

Конечно, не следует забывать о том, что живём мы в современную эпоху, и, естественно, не обойтись без типовых зданий. Нет нужды застраивать город сплошь уникальными сооружениями, но какой-то национальный акцент на облике города всё же следовало бы сделать.

Несмотря на то, что Нальчик существует два столетия, у нас нет исторической части города. Оттого наша столица не даёт возможности почувствовать личную причастность к прошлому

республики, её судьбе. Еще в советские годы на повестке дня стоял вопрос о музеефицировании части улицы Кабардинской, где предполагалось создать культурно-исторический центр города. Однако эта задача так и не была решена. Сегодня об этом не приходится говорить и вовсе, поскольку вряд ли кто-то профинансирует подобный проект. А между тем, это очень важно, поскольку город, не знающий своей истории, подобен манкурту.

Думая о будущем культуры Кабардино-Балкарии, нужно уже сегодня позаботиться о молодой смене творческой интеллигенции. К национальному искусству следует приобщать детей еще с раннего возраста, поскольку основы понимания прекрасного закладываются в детстве. А потому нужно создать предметно-эстетическую среду, несущую на себе печать национального вкуса. Однако в оформлении детских садов, игровых площадок искать местный колорит – то же самое, что искать иголку в стоге сена.

Конечно, процесс создания национального стиля в искусстве Кабардино-Балкарии будет чрезвычайно сложен и потребует не одного года, но естественные сроки для решения этой проблемы давно назрели. В ходе становления, в процессе роста будут встречаться и побочные явления, такие, как псевдонациональный стиль, различные стилизации, поверхностный этнографизм и другие сопутствующие естественному росту явления. Тем не менее, нужно искать, рисковать, экспериментировать, не надеясь на сиюминутный успех. Будут периоды взлёта и падений, находок и потерь. Триумф «национального» в культуре Кабардино-Балкарии вполне реален, а сама идея обращена в будущее. Но «национальное» в современном искусстве не может не быть связанным с лучшими культурными достижениями других народов.

Сегодня в формировании облика региона, его городов и сёл большую роль играют не только современные здания, но и художественно-историческая среда, отдельные памятники зодчества, в которых особенно остро ощущаются исторические истоки народа, выражающие его менталитет, потому так важно, чтобы постройки народных мастеров составили единое целое с современными сооружениями. И не мимолётное увлечение модой, а постоянная ориентация на глубинные народные традиции, уходящие корнями в эпоху Средневековья, более отдаленные времена, способны принести успех архитекторам республики. Таким образом можно будет преодолеть невыразительность

нынешних построек и придать нашим городам и сёлам кавказский колорит. Пусть сегодня в республике ещё не удалось использовать вечные истины горского зодчества, пусть струя фольклора не успела влиться в архитектурную практику, но нашей молодой смене эта задача будет по плечу.

Пока в республике отсутствует база для сложения самобытных форм зодчества, но первые шаги в переосмыслении региональных мотивов могут быть сделаны уже сегодня. Пришла пора перейти к практическому решению проблем создания предметно-архитектурной среды в национальном духе. Для реализации этой программы нужно скоординировать усилия специалистов различного профиля: историков, архитекторов, дизайнеров, археологов, этнографов, искусствоведов, необходимо проанализировать процесс развития архитектуры в Кабардино-Балкарии, изучить в различных аспектах историю и культуру нашей земли.

Особую сложность будет представлять решение вопросов организационного характера: административно-ведомственных, нормативных и творческих, то есть нужен будет комплексный подход к решению всех проблем, связанных с формированием самобытной архитектуры Кабардино-Балкарии, местного колорита в застройке населённых пунктов. На наш взгляд, таким путём можно будет достичь гармонии старого и нового.

ЛИТЕРАТУРА

Акритас П.Г., Медведева О.П., Шаханов Т.Б. Архитектурно-археологические памятники горной части Кабардино-Балкарии. УЗ КБНИИ, т.ХУ11, Нальчик, 1960

Аппаева Ж.М. Абай-кала// Мир музея. М., 2010, №10

Асанов Ю.Н. Поселения, жилища и хозяйственные постройки балкарцев, Нальчик, 1976

Бернштейн Э.Б. Архитектура балкарского народного жилища. М., 1993

Гачев Г.Д. Национальные образы мира. М., 1988.

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

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

ОГНЕННАЯ СТИХИЯ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

Афанасьев Ньургун Вячеславович*

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

ABSTRACT:

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

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

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

Для того чтобы разобраться в общих чертах и особенностях представлений об огне, нам необходимо провести сравнительно-сопоставительный анализ мифологии якутов и Саяно-Алтайских народов. По верованиям рассматриваемых народов, Дух огня имеет божественное происхождение и, согласно мифологии у многих тюркских народов, – огонь бывает небесным, земным и подземным.

В соответствии со своими представлениями о трех мирах (верхний, средний, нижний) древние якуты различали разные виды огня. Они выделяли огонь священный – *айыыута*, огонь полезный, огонь обыденного обихода и огонь ужасный, все истребляющий. *Айыыута* ‘огонь священный’, по их верованиям, даровал *Хомпоруун Хотой Айыы* ‘Божество орел Хомпоруун’, которого ботулунский род якутов считал прародителем белых шаманов. В материалах героического эпоса – *олонхо* и мифов якутского рода хоро полезный, обыденный огонь дарует людям

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

глава абаасы Верхнего мира - *Улуу Тойон* (Великий Господин). Соответственно, огонь у якутов имел два противоположных начала. Доброе начало они представляли в виде священного огня, злое начало видели в ужасном, все истребляющем огне.

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

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

Тогда древние якуты и хакасы в своих мифологических представлениях разграничивали три вида огня. Такое разделение было обусловлено по вертикальному принципу разделения миров. Для них характерны три вида огня, которые были связаны с отображением представлений о трех мирах. Значит можно следовать, что у тюркских народов Сибири проявляются идентичные представления об трех видах огня.

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

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

или поседевшие виски, низкорослого, пухленького и белоликого старика.

У хакасов Дух огня *От-инези* □ ‘Мать-огонь’ имела антропоморфный облик женщины. Но в некоторых сказаниях описывается, что *От ине* – это белая красивая, обнаженная женщина. По другим сведениям, ее видят в образе полной женщины в пестром платье и платке. Также нередко ее описывали как седовласую старушку [Алтай алкыштар..., 1993]. Хакасы, как и якуты, верили, что *От-ине* у хорошего хозяина юрты бывает благородной, а у плохого хозяина может быть худой и злой.

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

Алтайцы Духа огня, так же, как и большинство тюрко-монгольских народов, кроме якутов и иркутских бурят, олицетворяли в женском образе и называли Ут-эне ‘Огонь-мать’. Как подчеркивала Н.П. Дыренкова, Дух-хозяйка огня имела отца и мать. Об этом говорится в текстах обрядовой поэзии: «Мой отец, высекший великое пламя, мать, сгребаящая каменный –очок, искры искрящая» [Дыренкова 1927: 68]. Так, в алкышах ‘благопожеланиях’ указывается связь Ут-эне с верхним миром. В тексте говорится, что «Мать-огонь, имеющая пуповину в небе, с синим небом одинаковый язык» [Алтай алкыштар... 1993: 66]. Можно предположить, что Ут-эне выступает как богиня, спустившаяся с небес. Она является связующим звеном с высшими божествами. В текстах алкыша ‘благопожелания’, восхваляя Духа огня алкышчы, ‘человек, произносящий благопожелания’, описывал ее как отусбашту от-эне ‘тридцатилетняя Мать-огонь’. Как подчеркивает А.И. Насва, у алтайцев цифра три сакральная, и,

преумножая три десятикратно, усиливается святость антропоморфного образа *Ут-эне* до божества [Наева, 2011: 41]. Исходя из мифологических преданий и текстов обрядовой поэзии мы выясняем, что Дух-хозяйка огня у алтайцев *Ут-эне* 'Огонь-мать' имеет небесное происхождение. Но, в отличие от представлений якутов и хакасов, ее происхождение или назначение высшими божествами отчетливо не упоминается и не подчеркивается.

Тувинцы с самых древних времен представляли и поклонялись огню как семейному «божеству» – покровителю и защитнику. Такое почитание и поклонение огню, по мнению М.В. Монгуша, - прошло длительный путь исторической эволюции и со временем проникло в каноническую систему буддийского верования. Но тувинцы шаманисты называют Богиню огня «От – ие» и обычно представляют в образе полной и доброй старушки у хорошего хозяина юрты, и худой и злой у плохого. Так же, как и хакасы по воззрениям тувинцев внешний облик *От-ие* изменяется соответственно и по времени суток и даже месяца [Абаев, 2017]. Например, вовремя новолуния она бывает прекрасной девой, носящая шелковые одежды, а в старый месяц она превращается в глубокую старуху. Как отмечает М.Б. Кенин-Лопсан, шаманы Богиню огня «От-ие» ранним утром видят как женщину в возрасте, одевающую грубые одежды, а вечерами она проявляется как красная девица. Иногда, некоторые «ясновидящие» образ *От-ие* видят, как мужчину. Это, по нашему мнению, проявляется амбивалентность одного из самых архаических божеств в традиционном веровании тувинцев.

Таким образом, в верованиях якутов и Саяно-Алтайских народов (хакасов, алтайцев и тувинцев) Дух огня имеет небесное, божественное происхождение и имеет антропоморфный облик. Но по воззрениям саяно-алтайских тюрков, образ самого почитаемого духа представлен как женщина. Иногда в образе старухи, а иногда молодой девушки. Так же здесь можно подчеркнуть, что ее внешность изменчива по времени (суток и года). Якуты внешний облик Духа огня видели, как мужчину – старика, т.е., противоположно тюркам Саяно-Алтая. Так же его образ устойчив и не изменчив.

ЛИТЕРАТУРА

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

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

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

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

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

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

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

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

ДРЕВНИЕ ПОСЕЛЕНИЯ И ГОРОДА КАК РАННИЕ ОЧАГИ ЗАРОЖДЕНИЯ НЕБЕСНОЙ ТЕНГРИАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Аязбекова Сабина Шариповна*

Ancient sites and towns As early sources of the origin of celestial Tengrian civilization

ABSTRACT

The article is dedicated to the common architectural and worldview features observed on the ancient sites and towns of the Central Asia, Asia Minor and Levant. Numerous systematic parallels and a developed and sustainable architectural tradition allow to pose a hypothesis about the origins of the Turkic civilisation in the period of Mesolithic and Neolithic times, as well as explain the presence of commonalities and continuity of the Tengrian civilisation with the latter Shumerian, Scythian and Turkic civilisations.

KEY WORDS: ancient sites, ancient towns, Central Asia, Asia Minor, Levant, Tengrian civilisation, Natufian culture.

Многочисленные исторические, археологические, философские, культурологические, этнографические и искусствоведческие исследования в своей совокупности подтверждают тюркскую общность, в особой мере, с периода образования этнонима «тюрк» и эпохи Великого тюркского каганата. На основе изучения цивилизационных признаков, нами был сделан вывод о существовании на территории от Анатолии до Сибири и от Монголии и до Восточной Европы единой тюркской цивилизации. Однако археологические открытия последних десятилетий свидетельствуют о существовании более ранней цивилизации – Небесной тенгрианской цивилизации, явившейся, по нашему мнению, «порождающе-отеческой» для шумерской, скифо-сакской и тюркской цивилизаций.

Основой единства тенгрианской цивилизации послужила единая вера в Небесного Бога. Начиная с эпохи мезолита, представление о Тенгри-хане – главном божестве, небесном духе было широко распространено у всех кочевых и оседлых народов,

* Доктор философских наук, профессор, Академик JASHE (Международная Академия Науки и Высшего Образования, Великобритания), Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, Казахстанский филиал, aiazbekova@mail.ru

проживающих на обширной территории Сибири, Алтая, Средней и Малой Азии, Кавказа, Монголии, Северного Причерноморья. К V–IV тыс. до н.э., представление – Тенгри как Боге Неба, было распространено уже у многих народов Евразии. Представления об этом главном божестве сохраняются на протяжении достаточно долгого времени (а у некоторых народов – и по сей день): у древних тюрков (Теңір), шумер (Дингир, Ан), половцев, венгров (Тенгри, Тенгери), бурят (Тэнгэри), монгол (Тэнгэр), чувашей (Тура), тувинцев (Дээр), кумыков (Тэнгири), болгар (Тангра), якутов (Тангара), узбеков (Тангри), турков, азербайджанцев и уйгур (Танри), казахов (Танир), киргизов (Тенир), башкир и татар (Тенре), туркмен (Танру). Бог Неба (опора неба) присутствует также в древнекитайской конфуцианской и японской синтоистской культурах (Тянь, Тянь-ди, Тянь-тай, Тэндай).

Ареал распространения тенгрианской цивилизации включает в себя как евразийские степи, в которых и протекала кочевая жизнь, так и города-поселения, концентрирующиеся в оседлых земледельческих и торговых зонах.

Особый интерес представляет и протонеолитическая натуфийская культура (XII—X тыс. до н.э.), находящаяся на территории Леванты [Munro, 2003: 48]. К ней принадлежат такие поселения и города, как Хайоним, Нахаль Орен, Айн-Маллаха, Эйнан и Иерихон. Исследователи отмечают, что население, создавшее эту культуру, является пришлым [Мелларт, 1982]. Одна из версий – из Юго-Западной Анатолии [Мелларт, 1982: 57]. При этом отчетливо прослеживается общность натуфийских поселений и городов с поселениями и городами тенгрианской цивилизации. Общность натуфийской культуры с тенгрианской цивилизацией проявляется не только в планировке поселений и городов, но и в погребальной обрядности. О близости тенгрианской и натуфийской культур свидетельствует также принадлежность ее носителей к долихоцефалам. К ним относятся также жители Чатал-Хююка [Мелларт., 1982: 88], Хаджилара [Мелларт Дж., 1982: 99], Ботая [Рыкушина, 2009], а позже – многие тюркские племена и народы, среди которых туркмены, османы, европейские турки [Брокгауз], аланы [Дзиковицкий А.] и скифы [Клёсов А.А.]. Долихоцефалы в своем большинстве обнаружены в Западном Туркестане, в южной Сибири [Карлтон Стивен Кун, 2011]; в курганах Средней России, на территории между Индией и Кавказом; к ним же относятся также современные болгары [Клёсов А.А.]. Следует заметить, что территория проживания

долихоцефалов является также ареалом распространения тенгрианской цивилизации. Кроме того, известный исследователь натуфийской культуры Джеймс Мелларт выявил отличие натуфисткой культуры от ближневосточной цивилизации [Мелларт, 1982]. В этой связи представляется, что существуют серьезные основания для гипотезы о включении натуфистских поселений и городов в состав нарождающейся Небесной тенгрианской цивилизации.

В своем исследовании мы опираемся на результаты фундаментальных работ историков и археологов – Акишева К.А., К.Байпакова, Бернштама А.Н., Варфоломеева В. В., Вохменцева М.П., М. Б. Глаудиновой, Григорьева С. А., Давыдовой А.В., Данилова С.В., В.Зайберта, Здановича Г.Б., Киселева С.В., Кляшторного С. Г., Крадина Н.Н., Кызласова Л.Р., Мелларта Дж., Пэрлээ Х., Руденко С.И., Самашева З., Сосновского Г.П., Ткачева В. В., Хабдулиной М.К. и др.

В соответствии с нашей гипотезой, к поселкам и городам тенгрианской цивилизации, можно отнести:

XII-X тыс. до н.э.: Хайоним, Нахаль Орен, Айн-Маллаха, Иерихон, Эйнон;

IX-VII тыс. до н.э.: Невали-Кори, Зави Чеми, Чейюни-Тепеси;

VII-V тыс. до н.э.: Атбасар, Чатал-Хююк, Хаджилар;

V-II тыс. до н.э.: «Страна городов, в т.ч., Синтасты, Аркаим, Ботай, Шиловское, Тюбяк, Шому-Тепе, Шулавери, Техут, **Демирчиуйюк, Роджем Хири;**

II тыс. до н.э. – I тыс. н.э.: Аргу-Талас, Суябр, Ош, Алтынтобе, Гонуртобе и Тоголок, Хорезм, Калалы-гыр № 1, Кюзели-гыр, Базар-кала, Джанбас-кала, Кой-Крылган-кала, Кюнерли-кала, Отрар, Тараз, Уфа-II, Чирик-Рабат, Кок-Мардан, Алтын-Асар, Токсанбай, Айтман, Манай-сор, Алыб, Дербент, Чигучэнь, Баян-ундэр, Ташково II, **Иволгинское городище**, Кочо, Тангра-Балык, Орду-Балык, Беш-Балык, Кара-Балык, Балагасун и многие другие.

Известно, что наличие городов – один из самых значимых признаков цивилизации. Что касается территории распространения тенгрианской цивилизации, то она обнаружила огромное количество древних поселений и городов. Важно и то, что, несмотря на их удаленность друг от друга, существуют общие принципы градостроительства и закономерности их

функционирования. Данная общность может быть объяснима двумя основными факторами: номадизмом и тенгрианством.

Поселки и города как центры взаимодействия кочевого и оседлого способов хозяйствования. Особенностью поселков и городов тенгрианской цивилизации является их связь с кочевым способом хозяйствования. К примеру, атбасарское (VII–V тыс. до н.э.) и ботайское общества (IV–II тыс. до н.э.) обладали крупными поселенческими центрами, многоотраслевой экономикой и отгонным скотоводством. Даже более раннее атбасарское общество отличалось разнообразными формами оседлого хозяйствования в его взаимодействии с кочевым (поселения до 2–3 тыс. кв. м., рыболовство, охота, собирательство, мастерские, добыча кремня и других пород, производство инструментов, керамики, технологии каменной и костяной индустрии, меновая торговля, приручение домашних животных) [Зайберт, 1992]. Это свидетельствует о том, что в них способ хозяйствования, будучи оседлым многоотраслевым, включает в себя также особенности номадизма, такие как приручение и доместификация животных, отгонное хозяйство, табунная форма коневодства.

В древних городах тенгрианской цивилизации исследователи обнаруживают и артефакты, свидетельствующие о возникновении или существовании здесь земледелия, ремесел и торговли (Зави Чеми, Чатал-Хююк, Хаджилар, Чигучэнь, Кок-Мардан, Иволгинское городище и другие).

Тенгрианская цивилизация, состоящая из отдельных ареалов двух мировых цивилизаций – номадической и оседлой, обусловила их взаимодействие и повторение архитектурных принципов кочевого жилья в оседлом. Несмотря на разнообразие конструктивных особенностей стационарных жилищ - наземных и полуподземных, свайных и подземных⁵, каркасных, срубных, каркасно-срубных, бескаркасных⁶, во многих из них - хакасских усеченно-пирамидальных «ат ибах», якутских юртах-балаганах, берестяных юртах хакасов, многоугольных срубках и других, повторяются такие композиционные принципы, характерные для кочевых жилищ, как каркасно-столбовая округлая сферическая конструкция, а иногда - и войлочное покрытие.

Космоцентрическая картина мира и ее роль в планировке. Тенгрианская цивилизация отличается космоцентрической картиной мира, представлениями о том, что мир делится на три

⁵ классификация Попова А.А.

⁶ классификация Соколовой З.П.

части Верхний, Средний и Нижний Мир. Соответственно этому, доминантой архитектуры становится обозначение вертикали, воплощающим единство Человека и Неба. Образами этого Вертикального Мира выступали: Мировое Древо, Музыка, Очаг и сам Человек. О том, что жилища в тенгрианской цивилизации являются моделью мира можно судить и по описанию ботайского жилья, где «Округло-многоугольная форма, шаровое перекрытие – свод, центр жилища – очаг, огонь – искусственное солнце. Днем лучи солнца проникают через круглое дымовое отверстие, ночью – костер – очаг освещает жилище. При этом дымовое отверстие играло магическую космогоническую роль воссоединения искусственного и натурального солнца» [Зайберт, 2009: 313]. Примечательно в этой связи, что пол, как правило, находился ниже уровня Земли, что может свидетельствовать о его причастности к пониманию Нижнего мира (к примеру – в Эйнани, Ботае, Кок-Мардане).

В архитектуре жилищ вертикаль была воплощена также в центральном шесте (бакане в юртах) и лестнице. Не случайно поэтому, для многих жилищ тенгрианской цивилизации характерен т.н. «выход в небо», обозначаемый открытым верхним пространством и соединенный лестницей или шестом. При этом местоположение очага и потолочного отверстия над ним может варьироваться – от центрального (в Эйнане, Ботае, Кок-Мардане, в переносных прототюркских юртах) до пристенного (в Чатал-Хююке и Ботае). В районах с суровым климатом можно обнаружить два очага в одном помещении (Ботай), причем оба очага находились относительно пола на разных уровнях: один – в центре, а второй – ближе к стене [Зайберт, 2009: 81-85], что может свидетельствовать также о том, что в одном жилище могли жить две семьи, статусно соотносимые друг с другом как высшая и низшая.

Космоцентризм проявляется особенно ярко в архитектуре жилищ Чатал-Хююк, возможно, и Хаджилара, не имеющих дверного проема. Вместо него имелась лестница на крышу. Такой «вход» в жилье был одновременно и дымовым отверстием, находящимся над печью [Мелларт, 1982: 84]. Аналогичное открытое пространство в потолочной части можно видеть и в конструкции древнетюркских переносных жилищ – прообразах юрты, в центре которых находится очаг, а над ним – открытое дымовое отверстие. Сочетание очага и дымового отверстия в потолочной части В.Зайберт обнаружил и в Ботае, где все дома

строились по единому принципу, воплощающему эту идею связи с Небом.

Аналогичные жилища с открытым верхним пространством - и переносные, и стационарные - найдены и среди петроглифов Южного Севера, Алтая, Казахстана и Монголии.

Известным исследователем петроглифов народов Северной и Центральной Азии Дэвлет М.А были раскрыты общие конструкционные закономерности строений жилищ, обнаруженных среди изображений Елангаша (Алтай), Мугул-Саргола, Алды-Мозага (Тува), Саймалы-Таш (Кыргызстан), Иньшань, Сальхинд (Монголия). В этих петроглифах широко распространена фиксация центральной части круглых, квадратных или прямоугольных строений в виде очага или дымового отверстия, пирамидальные, куполообразные, бревенчатые, напоминающие по форме юрту, с горизонтальными бороздами-арканами. Интерес представляет одна из писаниц Боярского хребта, где рядом с юртообразными бревенчатыми домами находятся всадники на лошадях, размещены котлы и кожаные фляги, напоминающие по форме бурдюки для кумыса [Дэвлет М.А.]. Жилье юртообразной формы изображено также на Шишкинских писаницах (Иркутская область), на петроглифах Гоби-Алтая (Монголия), Казырганского кургана (Тува), Селенги (Забайкалье), Хана-Шулууна («Каменная стена»), Алаги (Тува), Ак-Баура (Казахстан).

Некоторые аналогии можно найти и в семантике дверного проема. Так, дверь отсутствовала в жилищах Чатал-Хююка. Не везде обнаруживался вход в жилищах Ботая, к примеру, он мог располагаться в небольшом проходе между другими жилищами либо вне его [Зайберт, 2009: 75]. В других жилищах Ботая, также как и в прототюркских юртах, они находились в подкупольной части и по размерам могли быть ниже человеческого роста. Это свидетельствует о восприятии дверного проема как относящегося к нижнему миру. А это может означать, что только в зоне открытого верхнего пространства Человек мог выступать в роли медиатора миров. Тем самым, можно говорить о единстве архитектурных и религиозных принципов, объединяющих Человека и Божественное Небо.

Жилища-захоронения – являются достаточно распространенной практикой в тенгрианской цивилизации. По всей видимости, эта практика связана с культом предков и

тенгрианскими представлениями о воскрешении души. Такие жилища, под полом (или в напольной части) которых найдены захоронения (иногда - в погребальных камерах), обнаружены в Эйнане, Иерихоне, Хирокитиа, Библие, Чатал-Хююке, Ходжиларе, Ботае и других городах.

Захоронения отличаются значительной общностью: повсеместным наличием заупокойных даров - украшений, оружия, печатей, сакральных животных; глиняных погребальных масок (Иерихон, Ботай); трепанированных черепов (Ботай) и /или их декапутации (Иерихон, Ботай); кремаций, удалением мягких тканей, экскарнаций (Чатал-Хююк, Пеньки 1). захоронений в позе эмбриона (Хирокитиа, Бейда, Чатал-Хююк, Хаджилар, Аркаим, Мангышлак, кара-кобинские погребения могильника Укока, гуннский могильник Олонкуруин-гол-10),

Черепя людей и животных, отделенных от тела (в пещере Шульган-Таш, Чатал-Хююк, Ботае, в горах Семейтау – в курганах «с усами»), судя по всему, имеют сакральное значение, о чем свидетельствует их расположение (выкладка из черепов лошадей – в Ботае). В контексте тенгрианских представлений о трех мирах их можно интерпретировать как способ перевода-перехода умершего человека в верхний мир. Об этом же свидетельствует и трепанация, сделанная при жизни людям, обладающих особым социальным и ритуальным статусом (Урало-Иртышское междуречье, Алтай).

Отличает тенгрианскую цивилизацию и практика использования в таких захоронениях охры. Известно, что охра в тенгрианских представлениях является символом крови и возрождения, а потому ее использование в погребальной обрядности носит всеобщий характер и обнаруживается в Эйнане, Кебаре, Вади Фалла (натуфистская культура), Чатал-Хююке, Ботае, могильниках и курганах Сибири, Алтая, Бурятии, в горах Семейтау, на территории Азербайджана, в Ставрополье и других. Важно также и то, что охра широко используется на территории всей тенгрианской цивилизации и в нанесении наскальных рисунков – именно тех петроглифов, которые обозначают сакральные образы, связанные с тенгрианством, его космогонической мифологией и культами – солнца, предков и животных-первопредков.

Круговая планировка жилищ и святилищ. Круглые (иногда – овалы) в основании жилища, с углубленными котлованами-полами, с центральным положением в нем очага и куполообразным верхним пространством – наиболее

распространенный тип жилищ тенгрианской цивилизации. Они могут быть как переносными, так и стационарными. К наиболее древним стационарным жилищам такого типа, как полагаем, созданных в рамках единой цивилизационной архитектурной традиции, относятся натуфийские жилища (Зави Чеми, Эйнан, Иерихон, Вади Фалла, Айн Маллах, Хирокитиа), а также жилища Ботая, Ташково, Токсанбая, Айтмана, Манай-сора и другие.

Весьма интересно описание Иерихона, который был построен на рубеже IX и VIII тысячелетий до н. э.: «До сих пор неясны причины превращения Иерихона из маленького протонеолитического поселения с жалкими хижинами или шалашами в город площадью не менее 4 га... Возникший город состоял из круглых домов на каменных фундаментах со стенами из сырцового кирпича, одна поверхность которого выпуклая. Эти сооружения явились существенным достижением по сравнению с жалкими хижинами предыдущего периода. Полы были углублены ниже уровня земли, в дом входили через дверной проем с деревянными косяками. Вниз вели несколько ступенек. Большинство домов состояло из единственной круглой или овальной комнаты диаметром 4—5 м, перекрытой сводом из переплетенных прутьев. Потолок, стены и пол обмазывали глиной» [Мелларт, 1982: 34-35]. Поражает аналогия с ботайскими жилищами, которые также имеют котлованы, обмазанные глиной и конструкций овально-многоугольной, 5-7-угольной формы, с сильно округленными углами, с ямами, также обмазанными глиной, предназначенными для хранения пищевых продуктов, центральным местоположением очага, отвесными или пологими стенками (до 1 м.) и «шарового, конического, многоугольно-округлого перекрытия из бревен и жердей», которые также обмазывался глиной. Диаметр таких жилищ составляет от 4-5 м. и выше, площадь - от 20 до 60 кв. м. [Зайберт, 2009: 72, 81, 88, 271].

Интересно, что в Кантабрии (Испания) также найдены аналогичные круглые жилища (пальосы), история которых восходит к древним тюркам - предкам пасиего. Эти жилища во многом напоминают ботайские – с каменной нижней частью и круглой крышей из соломы. Сохранились в современном быту пасиего также и тюркские переносные юрты, а также навыки плетения [Тюрки Испании]. Следует заметить, что многочисленные свидетельства о плетении и гнутье – в устройстве жилищ, в тканях и в бытовых предметах обнаружены в натуфийской культуре, Чатал-Хююке, Хаджиларе, культуре Ботая и др.

Круговая планировка жилищ с выделенным ритуальным центром нашла отражение в строении многочисленных курганов – этих маркеров тенгрианской цивилизации, потусторонних жилищ, дублировавших структуру посюсторонних жилищ. Аналогии обнаруживаются и в натуфисткой культуре. Так, погребение вождя в Эфнанах имеет круглую основу; примечательно также и то, что на засыпанном погребении, в его центре был установлен очаг [Мелларт, 1982: 29].

Аналогичная кольцевая планировка с центральным положением ритуального пространства, жертвенников или очагов характерна и для многих святилищ тенгрианской цивилизации – Ботае, Савин 1, Слабодчики 1, Велижаны 2 и др.

Круговая планировка поселков и городов с обозначенным сакральным центром. Тенгрианское понимание расширяющегося времени и пространства, цикличности и возврата нашла отражение и в круговой (или овальной) планировке древних тенгрианских поселений и городов: Сынтасты, Аркаим, Ботай, Кой-Крылган-кала, Шиловское, Тюбьяк, **Демирчиуйюк, Роджем Хири**, Токсанбай и других. Круговая планировка отличает и поселение Эйнан, где 50 круглых домов располагаются вокруг центральной площадки [Мелларт, 1982: 28], а также древние храмовые комплексы - Гёбекли-Тепе и другие.

В Ботае в центральной части поселения найдено жилище, в котором, судя по всему, проводились мероприятия календарного и /или ритуального характера: здесь у очага было найдено 12 гравированных путовых костей лошадей [Зайберт, 2009: 314]. Следует заметить, что цифра 12 – основа тенгрианского календаря (мушеля), а потому, можно допустить, что 12 выгравированных костей имеют под собой календарную основу. О ритуальном характере этой находки свидетельствует и количество насечек – от 1 до 40. Известно, что в тенгрианстве в представлениях о переходе души из одного мира в другой, фигурирует именно 40 дней: только после 40 дней после рождения ребенка считают «родившимся»; считается также, что после 40 дней после смерти душа человека «улетает».

Культовый центр в форме ступенчатой башни обозначен в Алтынтобе, в Пеньках 1 он очерчен тремя очагами.

Круг является символом Солнца, небесного женского начала, а потому круговая символика пронизывает всю тенгрианскую культуру. Это же расширяющее круговое пространство с обозначенным центром определяет структуру тенгрианского календаря, тюркского героического эпоса, строения юрты,

музыкальную композицию макамов (мугамов), домбровых и кобызовых кюев, орнамента.

Квадратная планировка.

Другой формой тенгрианского градостроительства является квадрат, воплощающий Вселенную с четырьмя сторонами света как символ земного мужского начала. Эта конструкция характерна для городов Устье, Чекотай, Кюнерли-кала и др.

Объединение круговой и квадратной планировки.

Объединение круга и квадрата и определяет основу тенгрианства. Символическим воплощением этого единства стал тенгрианский крест, иногда – в форме расширяющихся концов, иногда – в форме свастики. Так, крест с расширяющимися концами найден среди каменной натуфийской скульптуры (IX тысячелетие до н. э.) [Мелларт, 1982: 32]. Исследователи Аркаима обращают внимание на его общий план, выполненный в форме свастики.

Сочетание округло многоугольных жилищ с шатровым перекрытием и центральным местоположением очага с подквадратно прямоугольными формами иных строений отличает и Ботайские протогорода поселения, свидетельствуя о единых принципах в архитектуре строений [Зайберт, 2009].

«Городища с жилыми стенами». Еще один градостроительный принцип тенгрианской архитектуры – наличие общих стен между смежными домами или соединенных общими переходами-корридорами, дома-массивы, единая массивная наружная стена, которая и становится внешней частью жилого пространства, имеющая функцию защитного сооружения. Такая конструкция наблюдается в Чатал-Хююке, Хаджиларе, Аркаиме, Саргары, Атасу, Базар-кала, Джанбас-кала, Топрак-кала и других.

Мифологические образы. Города тенгрианской цивилизации отличаются и единством мифологической образной системы, объединяющей мир кочевья и мир оседлости в единое целое. К одному из значимых таких образов относится образ Быка.

Изображение Быка получило широкое распространение в росписях, скульптурах, глиняных рельефах и петроглифах Чатал-Хююка, Малой и Центральной Азии, Южной Сибири, наскальные рисунки с ним встречаются «от Франко-Кантабрии и Леванта на западе до Прибайкалья и Монголии на востоке» [Шер Я. А.]. В Казахстане он найден среди петроглифов Тамгалы, Байконура, в Восточном Казахстане. На основе анализа скифской, греческой и тюрко-монгольской мифологии, фольклорных и письменных текстов с применением методов лингвистики, исследователями

был сделан вывод о генетической связи образов Небесного Бога и тотемного Первопредка Быка [Гасанов, 2002: 311-312; Акатай, 2001: 132-145; Шер, 1980].

Однако самые ранние изображения рожавшей женщины на фоне быка, символизирующие образы Быка-Неба и Женщины-Земли не выходят за пределы Евразии и датируются с периода верхнего палеолита и до неолита. Сюжет «Бык-Женщина» обнаружен в росписях, скульптурах, глиняных рельефах и петроглифах Гобустана (Азербайджан), Хойт-Цэнхэрийн-агуя, Чулуута I, (Монголия), Тепсея могильника и Черновая VIII (Южная Сибирь), Чатал-Гююка, Хакасии и других [Leroi-Gourhan, 1992; Новгородова, 1984: 42-43; Вадецкая, 1970; Шер, 1980: 270-277]. В связи с этим, можно предположить, что образ Быка - это воплощенный в срединном мире образ Неба-Тенгри, точно так же, как образ женщины – Матери-богини, как воплощенный в Срединном мире образ Земли – Жер-Су (Йер-су). Особый интерес в этой связи представляет собой рельефы Чатал-Хююка, где женская богиня имела антропоморфный облик, а мужское божество – в виде бычьей или бараньей головы. Их взаимопорождающее единство просматривается и в фигурке рожавшей богине, дающей жизнь бычьей или бараньей голове, а также сочетанием бычьих рогов и женской груди как символов жизни [Мелларт, 1982: 91-92].

Осознание взаимопорождающего единства Неба и Земли, воплощенное в ипостасях – Бык и Женщина, Тенгри и Умай, сформировала гендерное равенство в тенгрианском обществе. Об этом свидетельствует исследование Балтера М. о Чатал-Хююке, где он доказывает, что это общество было ни патриархальным, ни матриархальным [Balter, 2005].

Выводы:

1. Поселения и города свидетельствуют о цивилизационном уровне развития всего ареала – включающей территорию Малой и Центральной Азии, Леванты и Восточной Европы. Они обозначают переход от присвоения (собираательства и охоты) к производству продуктов и являются сосредоточением развитых социально-экономических отношений – социальной стратификации, общественного разделения труда, производственной специализации, обмена, торговле, развитием ремесел, политической власти. В этих поселениях и городах

имеются общественные сооружения, связанные с сакральными и административными функциями города.

2. Поселения и города тенгрианской цивилизации обеспечивали устойчивость связи номадизма и оседлости, зарождения в них земледелия и скотоводства.

3. Многочисленные системные параллели, развитость и устойчивость архитектурной традиции, общность артефактов Центральной, Малой Азии и Леванты и Восточно Европы, позволяют выдвинуть гипотезу о целостности и истоках тенгрианской цивилизации в период мезолита и неолита. Во многом это может свидетельствовать о более раннем, нежели ближневосточная цивилизация, периоде становления и развития тенгрианской цивилизации, а также объяснить причины и факторы существования общности и преемственности с более поздними – шумерской, скифо-сакской и тюркской цивилизациями.

ЛИТЕРАТУРА

Munro, Natalie D. Small game, the Younger Dryas, and the transition to agriculture in the southern Levant // *Mitteilungen der Gesellschaft für Urgeschichte*. 2003, 47-71.

Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока / Пер. с англ. И комментарий Е.В.Антоновой. Предисловие. Н.Я.Мерперта. М.: изд.во «Наука», ГРВЛ, 1982. 149 с.

Рыкушина Г.В. Характеристика антропологических материалов с поселения Ботай // Зайберт В.Ф. Ботайская культура. – Алматы: КазАқпарат, 2009. – С. 387-398.

Тюрки // Энциклопедия Брокгауза. - <http://www.brocgaus.ru/text/101/452.htm>

Дзиковицкий А. Этнокультурная история казаков. Часть II. Тюркский этаж. Книга 2. – 520 с.

Клёсов А.А. ДНК-генеалогия, краниометрия, и происхождение европеоидов // *Rodstvo.ru*. – URL. <http://www.rodstvo.ru/forum/lofi/version/index.php?t1490.html>

Карлтон Стивен Кун. Расы Европы = *The Races of Europe*. — М.: АСТ, Астрель, 2011. — 816 с.

Зайберт В.Ф. Атбасарская культура. Екатеринбург: УрО РАН, 1992. — 222 с.

Зайберт В.Ф. Ботайская культура. – Алматы: КазАқпарат, 2009. – 576 с.

Дэвлет М.А. Древние жилища народов Северной и Центральной Азии (по материалам петроглифов). – URL. <http://docplayer.ru/43647453-Drevnie-zhilishcha-narodov-severnoy-i-centralnoy-azii-po-materialam-petroglifov-1.html>

Тюрки Испании.// Disput.az. – Url. - <https://www.disput.az/index.php?app=forums&module=forums&controller=topic&id=649590>

Шер Я. А. Семантическая интерпретация древних изображений. Часть I. Лекция № 1 // Образовательный портал «Слово». – URL. http://www.portal-slovo.ru/art/36141.php?ELEMENT_ID=36141

Гасанов З. Царские скифы. Liberty Pub. House, 2002 – 486 с.

Акатай С.. Древние культы и традиционная культура казахского народа (монография). – Алматы, КазНИИКИ, 2001. – 363 с.

Leroi-Gourhan A. Reflexions de methode sur l'art Paleolithique // L'art parietal. Langage de la Prehistoire.– Grenoble, Jerome Millon. 1992. – P. 183-201.

Новгородова Э.А. Мир петроглифов Монголии. – М.: Наука, ГРВЛ, 1984. 168с.

Вадецкая Э.Б. Женские силуэты на плитах из окуневских могильников // Сибирь и ее соседи. – Новосибирск, 1970

Шер Я.А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. – М.: Наука, 1980. – 328 с.

Balter Michael. The Goddess and the Bull. — New York : Free Press, 2005. — P. 127.

ŞINASI'NİN BİR BEYTİ İLE ABAY'IN 13. KARA SÖZÜNÜN METİNLERARASI OLARAK KARŞILAŞTIRILMASI

Azap Samet*

A intertextual comparison of one of Şinasi's couplets and Abay's thirteenth *Kara Söz*

ABSTRACT

The Turkish poet İbrahim Şinasi in one of the couplets of his work “Münacaat” puts forward the concept of “perception”, emphasizing that belief

* Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları bölümü Dr. Öğretim Üyesi. E-posta: sametazap@hotmail.com

in and conception of God can only be possible through a rationalistic approach. It is obvious that the concept of reasoning gains even greater significance when we come to think of periods which are far from rationality and prohibits questioning, especially under the pressure of religion. Similarities can be established, when considered within the framework of concepts like faith and religion, between the couplet of Şinasi and the thirteenth kara söz of the Kazakh philosopher Abay Kunanbaev who, like Şinasi, proposes that God can be perceived only through reasoning.

When this similarity is analysed from the perspective of intertextuality, other similarities also become conspicuous regarding the worldviews of the two poets who lived in different places and periods. This study focuses, especially from the perspective of intertextuality, on the two poets' approaches to concepts like God, reason, religion, and faith.

KEY WORDS: İbrahim Şinasi, Abay Kunanbayev, intertextuality, God, reason.

A) Metinlerarasılık Kavramı Üzerine

Metinlerarasılık iki ya da daha fazla metin arasında ortak paylaşımlar, bir alışveriş ve çok sesli bir konuşmadır. Kubilay Aktulum metinlerarasılığı her yazınsal çözümleme için artık zorunlu bir aşama olarak görmekte birlikte kavramın bir yeniden yazma işlemi olduğunun da altını çizer. [Aktulum 2000: 17] Türkçe'ye metinlerarasılık olarak geçen bu şekilde benimsenip kullanılagelen kavram, "Batı dünyasına özellikle de Fransa'da Julia Kristeva ve Tzvetan Todorov'un katkılarıyla tanıtılan, Mihail Mihiloviç Bahtin'e özgü Diyalojizm kavramının Fransızca'daki karşılığı *intertextualite*'dir." [Rifat 2008: 22] Metinlerarasılığın diğer temsilcilerinden, Gerard Genette metinlerarasılığı, dönüşüm metinsellik olarak nitelerken; Michael Rifaterre için metinlerarasılık, metnin anlam ve yorumunun okur tarafından metnin diğer metinlerle ilişkilendirilerek çıkarılmasıdır. Umberto Eco'ya göre ise, metinlerarasılık önceki metinlerin yansımından ibarettir. Tüm bu düşünürlerin ortak noktası, 'metnin bir başka metinle kurduğu ilişki' çıkarımıdır.

Metinlerarasılık bir zorunluluktur her metin zorunlu olarak başka metinlerle etkileşime girmek, aynı havayı solumak zorundadır; çünkü her metin başka metinden beslenir, gelişir. Yalnız günümüz anlatılarında görülen metinlerarası ilişkiler sadece söyleyişçe zayıf olanın güçlü olanı taklidi değil; güçlü olanın da söyleyişçe zayıf olanı örnek almasıyla görülür. Bu doğrultuda diyebiliriz ki: "*hiçbir sözcük ne yenidir ne de yansız ama sözcük yaşamını sürdürmüş olduğu bağlarla, daha önceki söylenmişliğiyle doludur. Bu kuram metinlerarasılığın temelidir.*" [Ögeyik 2008: 22] Ancak etkileşimin ne

kadar derin olduđu yazarın olduđu kadar okurun da alımlama yeteneđi ile ilgilidir. Okurun algı kabı ne kadar genişse metnin göndergelerine ulaşması da o kadar kolay olur.

Metinlerarası ilişki parodi (öykünme) şeklinde yapıldığı kadar yazarın diđer metinle farkında olmadan kurduđu ilişkiyle de olur. Sanatçılar bilerek ya da bilmeyerek birbirlerinden etkilenebilirler. Bu doğrultuda her metnin bir başka metinden izler taşır. Metinlerarası özellik taşıyan metinler, diđer metinler için bir kesişme yeridir. Bu ortak kesişme alanlarını saptama da en büyük görev okura düşmektedir. Okurun kültürel altyapısı ve entelektüel birikimi onun metni anlayıp yorumlamasında farklı metinler arasında anlam ilgisi kurmasına olanak sağlar. Bu da metinlerarası ilişkiler ađının kurulmasına yol açar.

Bu doğrultuda Şinasi'nin kendisinden çok önceleri yaşamış olan Abay'ı bilmemesi aralarında metinlerarası ortak unsurlar olmasını engellemez. Çünkü her ikisinin de aşağıda incelenen metinlerinde Tanrının akılla kavranması ve kalben inanılması düşüncesinin ortak olduđu gözlenir. Bu düşüncenin temelinde rasyonalist bakış açısının aynı Batı felsefesinin örnek alındığı anlaşılır. Bu doğrultuda iki yazarın farklı dönemlerde farklı coğrafyalarda yazdıkları farklı metinlerdeki düşünce benzerliği üzerinde durulacaktır.

B) Şinasi ve Abay'ın Düşünce Yapıları

19. yüzyıl Türk edebiyatının önemli şairlerinden olan İbrahim Şinasi Batı'nın pozitivist dünya görüşünü ve birçok edebi kavramın Türk edebiyatında da yer bulmasında önemli adımlar atmıştır. Onun düşünce dünyası akıl ve mantığa dayalı bir anlayışa bağlı olması Türk edebiyatındaki köklü deđişimin en önemli aşamasını özellikle gazetede yayımladığı makaleleri ve yazdığı şiirleriyle gerçekleştirir. Türk edebiyatının “Batı'ya açılan ilk penceresi” [Akıncı, 1966] şeklinde yorumlanan şairi, özellikle Fransa'da kaldığı yıllarda, Fransız yazarları kendi dillerinden okur, aydın bir kisveyle batının yeni insan idealini kavrar ve Batının ulaşmış olduđu uygarlık seviyesini fark eder. Özellikle akılcılık merkezli bu farkındalık onu Türk edebiyatına yeni bir yön vermesinde ana unsurdur.

Şinasi gibi Batıya yönelen Abay, Byron Goethe gibi şairlerin şiirlerinden beslenir. Bunlar Abay'ın düşünce dünyası ve şiir evreni üzerinde etkili olur [İsmail-Çınar 1995: 11]. Bunun dışında Abay, Rus edebiyatının aydınları Puşkin, Gogol, Tolstoy, Saltıkov, Dostoyevski ve batının ünlü alman idealisti, Hegel'in eserleriyle tanışır ve birçok dünya klasiklerini de analiz eder. Bütün bunlar Abay'ın düşünce dünyasının şekillerini oluşturan temellerdir [Hopaç, 2013: 2]. Ayrıca Abay, Dođu edebiyatının klasiklerini de çok iyi bilir. Garifolla Esim'e

göre Abay; Tasavvufun seçkin temsilcisi el-Ensari el-ı Mansur, el-Harkany Gazali, Al-Hemedani, Sanasi, Farid Attar, Rumi'lerin tesiri ile dünya görüşlerini oluşturmuş; Fuzuli, Şemsi Sayhan, Nevai, Sagdi, Firdevsi, Hafız Hoca Hafızleri rehber edinmiştir. [2016: 52] Bu doğrultuda Abay edindiği kültürel ve milli hafızayı kendi gençlerinin yolunu aydınlatmak için kullanır. Bu doğrultuda denilebilir ki, “*Abay Kazak edebiyatında yenileşme akımını başlatan şairdir.*” [Biray, 2004: 469] Edindiği birikimi özellikle *Kara Sözler* adlı kitabında gençlere yol göstermek, onları karanlıktan aydınlığa çıkarmak için kullanır. Şiirlerine bakıldığında da Abay'ın kendilik değerlerinin farkında olan bir nesli hedef aldığı görülür; “*gerçekten de Abay'ı kendi döneminde yaşayan diğer insanlardan farklı kılan en büyük özelliklerinden biri onun derin köklerden, gelenek ve dinden, halka özgü anlayış ve muhakemeden ayrılmadan milli ve manevi değerleri şiirleştirmiş olmasıdır*” [Kıdıralı, 2013]. Bu görüşler doğrultusunda iki şairin de doğu kültürünün köklerine sağlam bir şekilde bağlandığı ancak batının pozitivist, rasyonalist felsefesinden de beslendikleri söylenebilir.

C) Şinasi'nin Beyti ve Abay'ın Kara Sözü

Şinasi gibi Kazak edebiyatının kurucusu kabul edilen Abay Kunanbayev de gerek kara sözlerinde gerekse şiirlerinde sık sık aklın önemine vurgu yapar. Özellikle din kavramı altında düşünmenin sorgulamanın akılcılıktan uzak bir anlayışla inanmanın insanlara dikte edilmesindeki tehlike bu iki şairin farklı zamanda farklı metinde yazdıkları şiir ve kara sözde ortak bir akılcı anlayış dikkat çeker. İki şairin düşünce dünyalarındaki ortak yapıya dikkati çekmek için Münacaat ve Kara sözden bir bölüm üzerinden çıkarım yapmak mümkündür.

Şinasi'nin Münacat şiirinin bir beyti	Abay'ın 13. Kara sözü
<p>Vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım Can ü gönülümle münâcât ü ibâdet lâzım</p> <p><i>Vahdet: yalnızlık, teklik, birik.</i> <i>Zât: kendi ile ilgili, kendine ait, sahip.</i> <i>Münâcât: Allah'a dua etme, yalvarma.</i> <i>Münâcât ü ibâdet: dua ve ibadet.</i></p> <p>(Tanrının tek oluşuna aklımca şahadet (tanıklık inanma) lazım. Can ve gönülümle dua (yakarış) ve ibadet lazım.</p>	<p>13. Söz</p> <p>İman dediğimiz, Allah-u Teâlâ'nın şeriksiz, şüphesiz birliğine, varlığına ve bize Peygamberimiz (S.A.V) aracılığıyla gönderdiği her türlü farzlarına ve bildirdiklerine boyun eğip inanmaktır. Bu imana sahip olabilmek için iki türlü yol var. Evvela hangi emrine iman edilirse, onun gerçekliğine akıyla delil bulacak, akli buna ererse buna yakîni iman denir. İkincisi</p>

	kitaptan okuyarak ya da mollalardan dinleyerek iman edip iman ettiğine de sağlam bağlanması gerek. Birisi öldürmekle korkutsa da bin kişi bin türlü tehdit etse de bundan dolayı vaz geçmemeli ve gönüllü sarsılmaz bir biçimde sağlam olmalıdır. Bu imana taklidi iman denir. (...) [Ayan 2007: 75]
--	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

D) Metinlerarası olarak idrak, akıl, iman, Tanrı kavramları bağlamında karşılaştırma

Doğu dünyası ile Batı dünyası arasında özellikle 19. Yüzyıldan itibaren başlayan bilimsel, teknik ekonomik ve kültürel farkın temel nedeni akıl merkezli düşünce sisteminin eksikliğidir. Aklın ışığında yeni bir dünya düzeni kuran Batı karşısında Doğu, oldukça sağlam geleneklere ve köklere sahip olsa da sorgulamak ve üretmek noktasındaki tıkanma birçok alanda geri kalınmasına neden olur. Özellikle eğitim, sanat gibi alanlarda Batı dünyasının gelişmişliği karşısında aydınlar yol gösterici olmuşlardır. Batının şair ve yazarları üzerine yapmış oldukları incelemeler sorunun temelinde rasyonellik ve pozitivistlikten uzak bir bakış açısı olduğu gözlemlenmiş ve bunu eserleri vasıtasıyla aktarmışlardır. Şinasi, “Münacaat” şiirinin bütününde aydınlanma ve akılcılığı öne çıkarmış; Abay, özellikle Kara sözlerinde halkını cehalete karşı uyarılmış akılcı bir anlayışla hayata tutunmalarını öğütlemiştir.

Abay gibi Şinasi de halkının sancısını hissetmiş bilinçli bir insan tipolojisi yaratmayı kendine görev edinmiştir. Şinasi'nin münacat şiirini tahlilinde Mehmet Kaplan şu tespitlerde bulunur;

“Tanzimat’tan sonraki Türk edebiyatında, Batı medeniyetinin tesiriyle, din ile ilim, akıl ile imân, görünen ile görünmeyen âlem arasında bir çarpışma başlar. Abdülhak Hâmîd’in eserlerinde bu tezat, panteizm ile hal çaresini bulur. Fakat tezatın fırtınası kendini kuvvetle hissettirir. Tamamiyle ilmî, objektif, pozitif fikirlere sahip olan Beşir Fuad’ın ruhî buhranı ve intihan, bu devir Türkiye’sinin medeniyet trajedisini çok açık bir şekilde gösterir. Şinasi’nin “aklımca şahadet lâzım” sözü ve objektif âleme bakması, hafifçe bu trajedinin başladığını gösterir.” [2005: 36]

Kaplan’ın söylediği, Türk edebiyatı ile Batı arasındaki bu zıt unsurların çarpışmasını Şinasi’nin “Münacaat”ından anlamak mümkündür. Şinasi “Münacaat” şiirinde, tabiattaki en küçük varlık bile

tanrının varlığına delildir der. Her ne kadar Şinasi, tabiattaki her şeyi, her hareketi, günü, ayı, yılı, geceyi gündüzü tanrının varlığına delil olarak kabul etse de Batı'dan almış olduğu “akılcı” yaklaşımla “aklımca şahadet lazım” der. Kırgız Yazar Aalı Tokombayev’in Bir Soruya Bin Cevap şiirinde (Бир суроого миң суроо) tanrının kainatı, âlemi yaratışı karşısında şaşkınlığını gizlemezken tanrıyı kimin yarattığını sorgular; [Söylemez, Azap 2017: 13]

<p>Мен сурасам: “Табигат” дейт философ. Анда муну кандай кубат жараткан? Мен ар качан, суроо берем өзүмө, Түшүмдө да, өңүмдө да баратсам.</p>	<p>Ben sorsam:^[1] “Tabiat” der filozof:^[1] Öyleyse bunu nasıl bir kuvvet yarattı? Ben her zaman kendi kendime sorarım, Uyurken de, uyanıkken de yürürken.</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Aalı Tokombayev de aklın süzgecinden geçen bir itikatla sorgulamanın gerekliliği üzerinde durur. Aynı şekilde batılı düşünürlerden Voltaire, evrenin büyük düzeni ve sistemin kusursuz çalışması karşısında “Tanrı olmasaydı, onu yaratmak gerekirdi” diyerek akıl yoluyla Tanrı’yı bulur. Voltaire’e göre bilinçli insanın ulaşacağı tek nokta tüm varlığın sahibi ve kurucusu bir üst varlığa, Tanrıdır. Varlık ve yaratılışı hakkında çeşitli mülahazalara giren Voltaire, Tanrı’ya ulaşmada genel anlamda iki yol olduğunu, bunların akıl ve metafizik yöntemle mümkün olduğunu söyler. [Aydın 2017: 22] Konuyla ilgili makalesinde Aydın şunları dile getirir;

“Eskiler için Tanrı’nın varlığı açık bir hakikattir. Bunu ispata çalışmak hem abes, hem de gınahtır. Şinasi ise, “vahdet-i zatına aklımcı şahadet lazım” diyerek geleneğin dışına çıkar ve Tanrı’nın varlığına inanması için aklının kabul edeceği birtakım delillere ihtiyaç duyar. Bu tavrında, Batı rasyonalizminde önemli yere sahip olan Voltaire başta olmak üzere XVIII. yüzyıl filozoflarının “doğal din” anlayışının açık etkileri muhakkaktır. Örneğin Tahmid’de şair bir yandan yeni insan algısını ortaya atarken, bir yandan da onun Tanrı karşısındaki duruşunu verir. Kendisine verilen akılla Tanrı’yı bulan insan yine diğer vergiler olan kalp ve dil ile O’na doğru gitmeye devam eder. Yalnızca bu beyitte bile akıl ile diğer iki enstrümanın sentaksik pozisyonu onun tanrı arayışında akla verdiği önemi belirtmesi bakımından dikkate değerdir. Tanrı arayışında akıl, doğal fonksiyonu gereği a priori düşünmek (fikretmek), yani varlığı, eşyayı sorgulamak üzere devreye girer. Buradan gelen ikna edici veriler ve deliller

sonucunda ise kalp inanmakla şükür eylemini, lisan da zikir eylemini icra eder.” [2017: 21]

Şinasi'nin Voltaire gibi düşünürlerin etkisiyle Batı'dan asıl olarak aldığı kavramların başında “akılcılık” (rationalisme) gelir. Hilmi Ziya'ya göre, onun Batı dünyasından almak istediği şey "akıl ve kanun" kavramları etrafında yoğunlaşmıştır. [Ülken 1998: 66] Ancak Şinasi'nin yukarıda alınan beytinde rasyonalist bakış açısında Tanrının idrakında aklın yanında gönlü de öne çıkardığı görülür. Tanrının varlığına aklınca inanması gerektiğini belirten şair, can ve gönülle ibadet etmesi gerektiğinin de altını çizer.

Abay'ın kara sözünde de aynı paralelde bir anlayış görülür. “Evvela (Tanrının) hangi emrine iman edilirse, onun gerçekliğine aklıyla delil bulacak, akılı buna ererse buna yakîni iman denir.” Sözleri Şinasi'nin “Vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım” mısrasıyla aynı düşünceyi ihtiva eder. Abay'ın kara sözünün devamında söylediği, “(kulun) iman edip iman ettiğine de sağlam bağlanması gerek. (...) ve gönlü(nün) sarsılmaz bir biçimde sağlam olmalıdır.” görüşleri Şinasi'nin “Can ü gönlümle münâcât ü ibâdet lâzım” mısrasıyla aynı düzlemde değerlendirilebilir. Tanrıya inanmanın ona ibadet etmenin candan ve gönülden gelmesi gerektiği düşüncesi iki şairin ortak düşüncesidir.

İnsanı diğer canlılardan ayıran akıl yetisine sahip olmasıdır. Abay akli dengenin kaybının insan için kötü sonuçlar doğuracağını söyler. 37. Kara söze bakıldığında Abay şöyle bir alıntı yapar; “*Sokrat'a baldıran içirenler, Peygamberimizi deve leşine gömenler; kim idi, Gaysan'ı asanlar, Jan Dark'ı yakanlar? Halk idi bunlar, bağnazlığa kapılırlar! Demek ki, halkta akıl yok. Çaresini bul da, doğru yöne sok.*” [Kunanbayev 2014: 94] Halkın akılsız davranması cehalete kapılması Abay'ı en çok düşündüren şeylerdendir. Çünkü totaliter rejimler akılsız insanları istediği yöne sürükler. Aytmatov'un deyimiyle mankurtlaşan insanlar dilsel, kültürel, dini, sosyal ve siyasi olarak içinde yaşadığı toplumla bağlarını koparır. Bu kavramlardan biri olan din kavramı, bir halkın kendi toplumundan kopmasında önemli bir araca dönüştürülebilir. Bu bilinçle Abay, 13. Kara sözünde din, tanrı, inanç gibi kavramların altını çizer. İnsanın öncelikle Tanrıya kalben iman etmesi gerektiğini ve aklıyla deliller araması gerektiğini söyler. Şinasi'nin de Abay gibi, münacaatında Tanrının varlığına aklınca delil araması bireyin aklıyla doğruyu bulacağı düşüncesini destekler. İki şairin farklı coğrafyalarda aynı bilinçle Tanrıya inanma/anlama noktasında aynı görüşleri belirtmeleri şüphesiz yüzlerini Batıya

dönmeleri yanında Aymatov'un da dediği gibi hepimizin Altay kazanından çıkması yani aynı köklerden beslenmeleridir.

E) Sonuç

Türk edebiyatında Batılılaşmanın önemli mimarlarından olan Şinasi münacaat şirininin bir beyti ve Kazak edebiyatının kurucusu olan Abay ise 13. Kara sözü bağlamında akıl, idrak, Tanrı ve iman kavramları etrafında metinlerarası olarak değerlendirilmiştir. Farklı coğrafyada farklı zamanlarda yaşayan iki şairin birbirlerinin metinlerini okuyup okumadıklarını bilmiyoruz. Ancak metinlerarası olarak karşılaştırıldığında iki metinde de insanın Tanrıya kalben iman etmesi ve Tanrıyı anlamada aklıyla delil araması gerektiği üzerinde durulur. İki şair arasında bu çalışmada tespit edilen yakınlığın diğer Türk dünyası yazarları karşılaştırıldığında da benzerlikler ortaya çıkabilir. Bu benzerlikler çok uzun bir geçmişe sahip Türk halklarının farklı coğrafyalarda farklı devletler kursalar da geçmişteki köklerine ne kadar sağlam bağlı olduklarının göstergesidir.

KAYNAKÇA

Aktulum, K. Metinlerarası İlişkiler. – Ankara: Öteki Yayınevi. 2000. – 294 s.

Rifat, M. XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları. – 2. Temel metinler, gözden geçirilmiş 4. Baskı, İstanbul: YKY., 2008. – 381.

Öğeyik M.C. (2008), Metinlerarasılık ve Yazın Eğitimi. – Ankara: Anı Yayıncılık. – 120 s.

Akıncı G. Batıya Yönelirken Şinasi. – Ankara: DTCF Yayınları. 1966. – 47 s.

Zeyneş İ.; Çınar A. A., Abay. – Ankara: Türksoy Yayınları, 1995. – 346 s.

Hopaç M. “Kazak aydınlanmasında Abay Kunanbayev Düşüncelerinin Etkileri Üzerine Bir Deneme”. – Akademik Bakış Dergisi, Sayı: 37, Celalabat, Kırgızistan, Temmuz-Ağustos 2013. – 11 s.

Garifolla E. Hâkim Abay. (Çev: Bayram Sürekli; Gülkhanıs Arıstanova) – Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları, 2016. – 360 s.

Biray N, Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi. (Ed. Nevzat Köseoğlu) – Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004. – 27. cilt.

Kırdıralı D. “Türkistan’daki Yenileşme Döneminin Öncüsü: Abay”. – Yıl: 7, Sayı: 83, Ankara, Kasım 2013. – 7 s.

Ayan E. Bir Devrin Aynası Abay Kunanbayev ve Kara Sözler. – Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2007. – 184 s.

Kaplan M. Şiir Tahlilleri-1, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e. – İstanbul: Dergah Yayınları, 2005. – 236 s.

Söylemez, O; Azap, S. Türk Dünyası Edebiyatları Şiir Çözümlemeleri. – İstanbul: Kesit Yayınları, 2017. – 200 s.

Aydın A. “Batı Kavşağında Şinasi ve Duruşu”. – Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 27, Sayı: 2, Sayfa: 17-26, 2017. – 9 s.

Ülken, H. Z. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. – İstanbul: Ülken Yayınları. 1998. – 750 s.

Kunanbayev, A. Nasihatler (kara sözler), (Çev: Zafer Kibar) – Ankara: Türk Dünyası Vakfı Yayınları. 2014. – 152 s.

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ ВО ВРЕМЕНА АРАБСКОГО ХАЛИФАТА

Бегалинова Калимаш Капсамаровна*

Features of development of azerbaijani culture in the time of the Arab Halifath

ABSTRACT:

The article deals with specific features of the development of Azerbaijani culture in the period of the Arab Caliphate. It is shown that this was the time of the flowering of the spiritual and cultural forces of the people, a burst of his mighty creative energy. There is a brilliant pleiad of scientists, thinkers, architects, musicians, world-class poets. Among them a special place was occupied by thinkers - poets Nizami Ganjavi, Said Imadeddin Nasimi, Mohammed Fizuli. The author reveals the role of these thinkers in the history of the spiritual culture of the Azerbaijani people

KEY WORDS: medieval culture, Silk Road, architecture, art of Azerbaijan, thinkers

В средневековые времена азербайджанская культура достигла значительных высот. Об этом свидетельствуют ранние памятники культуры, дошедшие до наших дней. К их числу относится "История албан" Моисея Каланкатуйского (VIII век). В нее вошла

* Доктор философских наук, профессор КазНУ им. аль-Фараби, kalima910@mail.ru

единственная, дошедшая до наших дней, поэма кавказских албанцев – элегия поэта Давдака "На смерть великого князя Джеваншира". На рубеже V-II-VIII веков местная письменность была заменена арабской но, по-видимому, и после этого появлялись сочинения на албанском языке. Языком науки стал арабский, распространился арабский алфавит, который был в употреблении в Азербайджане вплоть до 20-х годов XX столетия. В стране появились мектебы (школы), в которых обучение велось на арабском языке. Большое развитие получили математика, медицина, астрономия, философия, география и другие науки. Архитектура и строительное искусство Азербайджана того периода было представлено оборонительными стенами городов, цитаделями, караван-сараями, мостами, различными общественными (культовыми и светскими) сооружениями. Они сохранились во многих городах, в частности, в Барде, Гяндже, Ардебиле, Кабале. Еще в VII веке был возведен первый Худаферинский мост через реку Аракс. В Азербайджане в это время также сложился новый тип мечети, обладавший локальными особенностями во внутреннем убранстве и внешнем архитектурном облике.

Благодаря дальнейшему экономическому и политическому развитию страны, а также в результате борьбы местного населения против Халифата в IX веке на территории Азербайджана возникло несколько новых государств. Сильнейшим из них было Ширванское государство, во главе которого стояли Ширваншахи, которые, воспользовавшись внутренними раздорами в Халифате, провозгласили независимость своего государства. В его состав входили собственно Ширван и территории от Каспийского моря до реки Алазань и от слияния Аракса с Курой до Дербенда. Столицей государства была Шемаха, выступавшая опорным пунктом Великого Шёлкового пути, поскольку расположена она была на пересечении различных торговых путей – с Запада на Восток, с Севера на Юг. Не случайно, её называли «воротами Багдада». Поэтому, Ширванское государство, просуществовавшее до XVI века, призвано было сыграть большую культурную, межкоммуникативную роль в истории не только средневекового Азербайджана, но и всего региона.

В последней четверти IX века, южнее Аракса, было основано государство Саджидов со столицей Ардебиль, которое вскоре отделилось от Халифата. На базе государства Саджидов в 40-х годах X века возникло государство Саларидов.

В 70-е годы X века на севере Азербайджана возникло еще одно государство – Шаддадидов со столицей в Гяндже, а на южных его территориях в конце X века – государство Раввадидов со столицей в Тебризе. Государство Раввадидов сыграло важную роль в средневековой истории Азербайджана. Его правители вели активную внешнюю политику, и временами их власть распространялась на весь Азербайджан. Все эти государства, существовавшие на территории Азербайджана, обладали основными атрибутами суверенной власти: имели свой административный аппарат, войско, чеканили монету и проводили самостоятельную политику.

В первой половине XI века Азербайджан неоднократно подвергался нашествиям различных племен – аланов, русов, сариров, а также войск Византийской империи.

Важную роль в истории Азербайджана XII века сыграло государство Атабеков Азербайджана Эльдегизидов (1136-1225 гг.). Основными их резиденциями были Тебриз, Нахичеван, Хамадан и Марага. Они имели свою администрацию, войско, чеканили монету, вели активную военную политику. Вассалами Эльдегизидов были мелики Ахара Пиштегиниды. В сфере влияния Эльдегизидов находились Иракский и Керманский султанаты Сельджуков, Ширванское государство, владения Салгуридов Фарса, эмираты Артукидов, Зангидов, Секменидов и область Табаристан.

Основными социальными слоями общества в Азербайджане XI-XII века по-прежнему были крестьяне и феодалы. Среди крестьян имелись мелкие землевладельцы – дихкане и рустай, но подавляющее большинство составляли безземельные крестьяне - барзигары и райаты. Феодалы непосредственно или в лице государства владели землей, водой, ирригационными сооружениями, основными орудиями труда. XI-XII века стали периодом развития форм собственности и феодальной иерархии в Азербайджане. Наряду с ранее существовавшими видами земельной собственности (амлак-и, хасс, дивани, вакф, мюльк, джамаат, икта), появилась новая категория землевладения - земли уджей - тюркских воинов, отличившихся во время несения пограничной службы. За отличную службу им были пожалованы государством земли, в основном конфискованные у местного крестьянства. Количество таких земель увеличивалось, больше стало эйлагов и кишлаггов (летовок и зимовок) тюркских воинов, в

Азербайджане стали оседать многочисленные тюркские кочевники [Электр.ресурс, 2018: 1].

Основу экономики Азербайджана в XI-XII века составляли сельское хозяйство, ремесленное производство и горно-пастбищное сезонное скотоводство. Страна, как и прежде, славилась культурным земледелием, шелководством, хлопководством, виноградарством, пчеловодством, льноводством, виноделием, рисоводством, садоводством и изготовлением разнообразных ремесленных изделий. Города Азербайджана в этот период переживали апогей своего расцвета. Возросло их значение в экономической, политической и культурной жизни страны. Большой известностью на Востоке продолжали пользоваться Байлакан, Баку, Нахичеван, Гянджа, Тебриз, Марага, Ардебиль. Одним из важнейших центров государства Ширваншахов становится Баку, возрастает его роль в жизни Азербайджана и как основного порта на Каспийском море. Преимущественно через Баку азербайджанцы поставляли на внутренний и внешний рынок нефть, кирмиз (марена), хлопок, ковры, шелк и изделия из него, керамическую и деревянную посуду, оружие, ткани, металлические изделия, минеральное сырье, стекло, украшения, соль, фрукты. Двусторонняя торговля связывала Азербайджан с Русью, Малой и Средней Азией, Сирией, Египтом, Ираном, странами Закавказья и Дальнего Востока. Таким образом, Азербайджан занимал важное место в социально-культурной, экономико-политической системе Востока. Как уже отмечалось, роль и место его определялось и тем, что через его территорию пролегал Великий Шёлковый путь, шёл интенсивный процесс взаимодействия, взаимообогащения различных этносов и цивилизаций.

Однако положение народа в Азербайджане оставалось тяжелым, нередко случались неурожаи и голод, эпидемии различных болезней; страну раздирали локальные междоусобные войны. В XI-XII веках произошел ряд выступлений населения против местных и иноземных феодалов - в 1030 году в Байлакане, в 1064 году в Хойе, в 1132-1134 годах в Ардебиле и другие. Все эти восстания жестоко подавлялись, но они сохранились в памяти народа как буреветники новых веяний благодаря творчеству величайших мастеров пера, являвшихся непосредственными свидетелями этих событий, и, воспевших их в своих нетленных произведениях.

Общеизвестно, что именно в такие сверхнапряжённые времена у всех народов планеты наблюдаются взлёты интеллектуализма. Азербайджан того времени в этом отношении не являлся исключением. Это время для него выступало периодом наивысшего подъёма духовно-культурных сил народа, всплеска его могучей творческой энергии. И, поэтому, не случайно этот период для Азербайджана характерен всесторонним расцветом культуры, искусства. Появляется блестящая плеяда учёных, мыслителей, зодчих, музыкантов, поэтов мирового уровня. Каждое произведение их было возмущением, вызовом против проводимой теократическим государством антинародной политики. Субстанцией подобного духовного развития являлись философия, литература. Они были представлены, прежде всего, такими именами, как философ Бахманьяр, ученик знаменитого Абу Али ибн Сины, который был современниками удостоен почётного звания «Доказательство Истины»; философ и грамматист Хатиб Тебризи, преподававший в Багдаде, в знаменитом средневековом университете "Низамийе"; историк Масуд ибн Намдар, оставивший правдивые летописи былых времён; непревзойденный мастер касид Гатран Тебризи; выдающаяся поэтесса Мехсети Гянджеви, чьи рубай (четверостишия) отличаются вольнодумством; Хагани Ширвани, оказавший большое влияние на развитие персоязычной поэзии Востока; создатели дошедших до наших дней архитектурных памятников Мухаммад ибн Абу-Бекр, Аджмеи Абу-Бекр, Амир Аддин Масуд, Абу Мансур ибн Муса. Выдающимся памятником азербайджанской народной литературы этого периода являлся и героический эпос "Китаби Деде Коркуд" [История Азербайджана, эл.рес. 2018: 2 - 26]. В азербайджанских городах действовали мектебы (школы) и медресе (средневековые университеты).

Непревзойдённый вклад в историю мировой духовной культуры был внесён и такими азербайджанскими поэтами-мыслителями, как Низами Гянджеви, Саид Имадеддин Насими, Мухаммед Физули. Они являются мыслителями, носителями духовного прогресса человечества. Такие личности должны абстрагироваться от повседневной земной жизни, чтобы предвидеть будущее. Но как говорится, нет пророков в своём отечестве. Судьба их на своей родине была подчас трагичной. Речь, прежде всего, идёт о Насими. Однако, их слово, их предвидение не утратили своей значимости и сегодня. Всё их идейное наследие пронизано заботой о человеке труда, верой в

неизбежность торжества общества справедливости и социального равенства, в освобождении человека от всех форм эксплуатации и угнетения.

Все они признавали свободу человеческой воли, возвеличивали разум человека, резко критически относились ко многим положениям исламской доктрины, высказывали сомнения о существовании загробной жизни. Они ратовали за подлинное счастье людей в земной жизни, в своих учениях признавали человека в качестве высшей ценности, высшей цели. Хотя их гуманизм носил абстрактный характер, он отличался крайне общим, не конкретным подходом к человеку, был гуманизмом мысли, а не действия. Тем не менее, он являлся определённым этапом развития человеческой духовности.

Жизнь и деятельность этих мыслителей-поэтов протекала в рамках средневекового мусульманского общества, но в разные исторические периоды. Самым старшим из поэтов-мыслителей является Низами, чья творческая деятельность расцветала в суровые времена правления Эльдигизидов, наместников Сельджукского султаната. Основатель этой династии Шамс ад-Дин Эльдигиз служил в армии гулямов правителей султаната Сельджукидов. «Он привлёк внимание сельджукской знати своей необычайной храбростью и был взят на службу ко дворцу хана Масуда, у которого пользовался большим доверием. В 1146 г. Эльдигиз становится сельджукским наместником в Иране и Азербайджане, провинциях, находившихся тогда под властью Сельджукидов. Спустя полвека после падения династии Сельджукидов в Иране потомки Эльдигиза – сын Джахан Пехлеван и внук Узбек сохранили эти земли в своём владении. Династия Эльдигизидов в Азербайджане просуществовала до 1225 г., столицей их был город Тебриз» [История Азербайджана, эл.рес., 2018: 2 - 28-29]. Правители Эльдигизиды около 80 лет, и время их правления отличалось крайней политической нестабильностью. Азербайджан наводнили иностранные джасусы, засылаемые правителями разных стран, многие из которых путём подкупа государственных чиновников занимали ключевые посты в правительственных структурах с целью расширения сферы своего влияния для подрыва изнутри единства страны и облегчения её захвата своими соотечественниками.

Усиливались и социальные противоречия внутри Азербайджана, разгул доноительства и шпионажа, когда за любое

неосторожное или не к месту сказанное слово привлекали к ответственности, палач «начинал играть мечом».

Младший современник Низами Физули жил в XVI веке, который также не отличался спокойствием, стабильностью. Во времена их жизни в руках многочисленных феодальных династических группировок сосредоточивалась вся полнота необузданной власти. Следствием этого явились безраздельное господство схоластического мировоззрения, рост жестокой эксплуатации и ухудшение положения народа, которые ко времени этих мыслителей достигли своего апогея. К примеру, Низами в поэме «Сокровищница тайн», обращаясь к деспоту-властелину устами своего героя, горько пишет:

«Перед старым и малым не зная стыда,
Ты грабишь деревни, сосёшь города.
Я тот, кто пороки твои подсчитал,
В дурном и благом тебе зеркалом стал.
Ты в нём отразился таким, каков есть, -
Разбить это зеркало – малая честь!
Правдив я, пойми правоту моих слов!

А хочешь повесить – я к смерти готов [Низами, 1968 - 4].

Эта жестокая и неспокойная в социально-политическом отношении эпоха способствовала необычайному расцвету мусульманской культуры, бурному развитию философско-поэтической мысли. Она была великой эпохой в духовно-культурном развитии не только всего Халифата, но и Азербайджана. Азербайджанская земля воистину породила, помимо поэтов-мыслителей Низами, Насими, Физули, таких же титанов мысли, ярких личностей, великих поэтов мирового масштаба, как Катран ибн-Мансур, Низамаддин Абу-л-Ула, Абу-н-Низам Мухаммед Фелеки Ширвани и других, творчество которых, выступая связующей нитью времён, пронизанное особой духовно-нравственной аурой народа, являет собой феномен самобытный, уникальный. Отсюда и особый социальный статус этих мыслителей-поэтов как выразителей дум и чаяний народа, поскольку их творчество вскормлено азербайджанской землёй, богатой неиссякаемыми родниками народной мудрости. Иначе и быть не могло! Природа Азербайджана удивительно красива своими великолепными горами, чудными озёрами, изумительной флорой и фауной. Думается, что именно эта своеобразная природная среда, гористая местность во многом способствовала столь плодотворному развитию духовной культуры,

формированию у азербайджанского народа таких психологических, ментальных черт, как независимость, самостоятельность, благородство, храбрость, открытость, сочетающееся с чувствительным, душевно-духовным поэтическим сердцем, что было аккумулировано в творчестве его выдающихся сыновей.

ЛИТЕРАТУРА

Эл.ресурс: <http://azeribook.com> (История Азербайджана)

История Азербайджана: эл. ресурс: <http://www.kaspiv.az.articles.php>...

Математические трактаты Омара Хайяма. Перевод с арабского Б. Розенфельда //Историко-математические исследования, выпуск У1, 1953.

Низами. Пять поэм. Библиотека всемирной литературы. Серия первая. М., Издательство «Художественная литература», 1968.

КАШМИРДЕГИ ЙАСАУИЛЕР

Дербісәлі Әбсәттар*

Өткен ғасырдың 70 жылдары. Кеңес үкіметінің дәуірлеп, атеизмнің атқа мініп тұрған кезі. Мәскеуде КСРО Ғылым академиясы Шығыстану институтының аспирантурасында оқып жүргенмін. Ол шақта Институтта Шығыс елдерінің тарихы, мәдениеті, әдебиеті мен тіліне байланысты халықаралық түрлі ғылыми теориялық және тәжірибелік конференциялар өтіп тұратын. Солардың бірі мұсылман шығысының ренессансы, ислам өркениеті мен мәдениеті мәселелеріне арналды. Еуроцентристік ұстанымдағы біраз ғалымдар ислам, араб-мұсылман өркениеті бар, ал түрк өркениеті, мәдениеті деген жоқ, ол ойдан шығарылған, негізсіз десе, ал оппоненттері түркі өркениеті бар десті. Сөйтіп қызу пікірталас болды.

Түрік өркениеті бар деушілер ислам өркениеті мен араб-мұсылман мәдениетін жасаушылар арасында түркілер де, парсылар да, өзге де халықтар болды емес пе?! Олар да ислам

* ҚР БҒМ Р.Б. Сүлейменов атындағы, Шығыстану институтының директоры, филология ғылымының докторы, профессор

өркениетін, мәдениетін қалыптастыруға, өрбітуге өлшеусіз үлес қосты дей отырып Мауараннаһрлық түркі текті Әбу Насыр әл-Фараби, Мұхаммед әл-Хорезми, Әбу Райхан әл-Бируни, Әбу Әли Ибн Сина, Хұсам ад-дин ас-Сығнақи, Қауам ад-дин әл-Итқани (Иқани) секілді ғұламаларды; ақиқат, шынайы хадистер құрастырған Орта Азиялық әл-Бұхари, ат-Тирмизи, Муслим, ан-Насаиді; орта ғасырлардан 1924 жылға дейін Орта Азия және Қазақстан жұртында қолданылып келген ислами сот жүйесі жайлы жазылған “Әл-Һидаяның” авторы Бурһан ад-дин әл-Марғинани (1118-1196) және тағы да басқаларды атады. Бұлардың бәрі де ислам өркениетіне, мәдениетіне өлшеусіз үлес қосқан дарындар. Олай болса түркі өркениеті де, мәдениеті де бар десті. Бұл шынында да солай-ды.

Иә, Ислам мен түркі өркениеті және мәдениетінде Орта Азия мен Қазақстан жерінен шыққан ғалымдардың да алар өзіндік орны бар. Бір ғана Отырардан тек энциклопедист Әбу Насыр әл-Фараби ғана емес, тағы да 29 әл-Фарабилердің, талай Исфиджаби-Сайрами, Сығнақи, Саурани, Йасауи-түркистанилер, Баласағұни, Тарази, Жендилер шыққаны белгілі.

Орта Азия мен Қазақстанда ғылым мен білім, мәдениет әсіресе қарахандықтар кезінде дамыды. Жалпы әрбір халық тарихында әдебиеті және мәдениеті дәуірлеп шарықтайтын да кез болады. Ислам тарихында ол VIII-XI ғасырлар арасын, ал Орта Азия мен қазіргі қазақ жерінде X-XII ғасырларды қамтыды. Тек XI ғасыр ғана “Құтты біліктің” авторы Жүсіп Баласағұни (1020-?), энциклопедиялық сөздік “Диуан луғат ат-түрікті” туындатқан Махмұт әл-Қашғари (1024-?), “Диуани хикметімен” танылған Қожа Ахмет Йасауи (1093-1107) секілді дарындарды дүниеге келтірді. Егер IX-XI ғасырлық ғалымдар өз шығармаларын негізінен Қасиетті Құран тілінде жазса, Жүсіп Баласағұни “Құтты білікті”, Қожа Ахмет Йасауи “Диуани хикметін” ежелгі түрік тілінде туындатты. Бұл дәстүрді кейінгі ғасырларда Әлішер Науаи, Лүтфи, Бабыр, Мұхаммед Хайдар Дулатилер әдемі жалғастырды. Олар өз дүниелерін ана тілдеріне де жазды. Осылардың ішінде түркі халқының мақтанышы, ойшыл данасы, керек десеңіз әулиесі Қожа Ахмет Йасауидің орны бөлек. Оның үстіне ЮНЕСКО 2016 жылды Йасауи жылы деп жариялады.

Әуелі Қожа Ахмет Йасауиден бір ғасырдай бұрын ғұмыр кешкен Йасауи туралы айта кеткен жөн ғой деймін. Ол **Әбу-л Аббас Ахмед бин Мұхаммед әл-Йасауи (?-1004)**. Өз аты Әбу-л Аббас Ахмед, ал әкесінің есімі Мұхаммед. Ал әл-Йасауи оның

йасылық екенін білдіреді. Оның «ат-Табақат ас-суфия» - «Сопылық топтары» атты еңбегі бар.

Әбу-л Аббас X ғасырда дүниеге келіп [һижраның] 396 яғни 1004 жылы бақилық болған. Оның есімі Осман тарихшысы Хаджи Халифаның (1609-1657) «Кашф аз-зунун ан асами әл-кутуб уа-л фунун» - «Кітаптар мен ғылымдар аттарынан күдікті сейілту» атты шығармасында да аталады.

Әбу-л Аббастың ғұмыр кешкен мерзіміне қарағанда ол Қожа Ахмет Йасауиден 90 жылдай бұрын өмір сүрген сияқты. Өкінішке орай ол жайлы өзге дерек жоқ.

Енді осы Йасыдан басқа даналар шыққан жоқ па деген сауалға жауап іздеп көрейік. Мен соңғы жылдары бірнеше рет Индияның Кашмирінде болдым. Университеттің кітапханасы мен қолжазба қорымен таныстым. Сол жерден йасылықтар жайлы бірнеше мағлұматтар ұшыраттым. Солардың бірі **Аш-Шейх Шамс ад-Дин ат-Түркімани әл-Банипати (1)**.

Онда ол – «үлкен шейх Қожа Ахмет әл-Алауи әл-Йасауидің ұрпағы. Нисбасы бойынша Қожа Ахмет әл-Йасауи Мұхаммед ибн Ханафия ибн әл-Имам Әли ибн Әбу Талибке барып тіреледі» делінген.

Ойшылдың өз ныспысы Шамс ад-дин. Әкесінің аты – Ахмед. Бабасының есімі – Абд әл-Муъмин ат-Түркімани. Бұл жерде көңіл аударатын екі мәселе бар. Олар оның есім тізбегінде көрсетілген ат-Түркімани және әл-Бани Пати (Панипати) деген атаулар. Әуелгі ат-Түркімани деген сөз бабамыздың түркі текті екенін және түркімен тайпасынан шыққандығын да көрсете ме деген жәйтке келейік.

Түркімен деген этникалық атауға байланысты Махмұд әл-Кашгаридің «Диуан лұғат ат-түрік» - «Түркі тілдерінің жинағы» атты еңбегінде: «Түркіман гуз (оғыз) тайпасына жатады. Зұ-л Қарнайн (Александр Македонский) түркілер елінен өтіп бара жатып түркі тайпасының бір топ кісілерін көріп парсыша: **«Түркман анд»** яғни «олар түркілерге ұқсайды» деген екен. **Содан бері осы атау күні бүгінге дейін (XII ғ.) оларға таңылып, сақталып қалды»** - делінген.

Зұ-л Қарнайнның түркі тайпасының кісілерін көрген жері Мауараннаһр яғни Орта Азия мен Қазақстан жерлері. Шамс ад-диннің түркі текті және Қожа Ахмет Йасауидің зәу-зәті екендігін Орта Азиялық тарихшы, шежіреші Абд әл-Қадыр (XIX ғ.) «Маджмаъа әл-ансаб уа-л ашджар» - «Насаб және шежірелердің жиынтығы» деген еңбегінде растайды. Ол оны «Шамс ад-дин түрк

Панипати, Әлилік Саидтар әулетінен, насабы Ахмед Йасауиге жетелейді. Шамс ад-дин хазраты шейх Махдум-и Алам Ала ад-дин Әли Ахмад Сабирдің (Алла оны рахым етсін), ал ол хазреті шейх Фарид әл-Хаққ ад-дин Масуд Адждаидің (Алла оны есіркесін) мүриді» дей отырып әрі қарай үнділік чиштиһа сопылық тариқатының ізбасарларын тізбектеп кетеді.

2. Шейх, Мирза Камил бин аш-Шейх Ахмед бин Малик әл-Йасауи әл-Ташқанди. Йасыда туылып Кашмирде тұрған бабалар туралы Абд әл-Хайй әл-Хасани әл-Һиндиден (1848-1886) басқа ортағасырлық қаламгер әл-Бабани атты Исмайл паша Әл-Бағдади және Умар Рида Каххала (1905-1987) да жазған. Әл-Бабани «Һадияту-л арифийн» - «Білгірлер сыйы» атты еңбегінде йасылық аш-Шейх Мирза Камил бин аш-Шейх Ахмед бин Малик әл-Йасауи. Кашмири деген ныспы оған кейінірек ол сонда көшіп барған соң берілсе керек. Әл-Бабани оның «Бахр аз-Заман» - «Заман теңізі» атты кітабы барын айтады.

Сонымен ғалымның өз аты Мырза Камил болса, әкесінің есімі шейх Ахмед, ал бабасының аты – Малик Мұхаммед әл-Йасауи ат-Ташқанди. Ташқанди дегенге қарағанда бабасының туған жері Ташкент болса керек. Содан кейін ол Йасыға көшіп келген соң ұлы Ахмед және немересі Мырза Камил Йасыда дүниеге келген.

Ал Умар Рида Каххала оның аты-жөнін: «Камил бин Ахмед бин Мұхаммед әл-Йасауи ат-Ташқанди, соңыра әл-Кашмири еді» деп жазады. Мұнда жоғарыда әл-Бабани көрсеткен «мырза» деген сөз жоқ. Оған Камил деген есімді Осман тарихшысы Хаджи Халифа (1609-1657) қосқан. Ол Йасылық данышпанның ныспы тізбесін «Аш-Шейх Мырза Камил бин аш-Шейх Ахмед әл-Йасауи әл-Кашмири» деумен бірге оны да «Түркістан уәлаятындағы Йасы қыстағынан шыққан» дейді. Әл-Хусайни әл-Һинди оның бабаларының Кашмирге сол жақтан келгендігіне назар аударады. «Камил содан өле-өлгенше Кашмирдегі пәтуа үйінің менгерушісі болды» дейді.

Хаджи Халифа оның есімдер тізбегі мен өмірдерегі туралы: «Камил бин Мирза Ахмед әл-Йасауи бин Малик Мұхаммед ат-Ташқанди. Сонан соң әл-Кашмири. Ол һижраның 1131 ж. дүниеден өтті. Оның «Бахр аз-Заман» деген еңбегі бар» деп жазады. Ғалымдар сөйтіп оның аты-жөнін алақұла етіп көрсеткенімен, ол жайт Мырза Камилдің ғұмырнамасын көп өзгеріске ұшырата қоймаған. Камил [һижраның] 1131 (1718) жылы дүниеден өткен.

3. Шейх Ахмед ибн Мұстафа әл-Кашмири. Тақуа, ғалым, шейх Ахмед бин Мұстафа бин әл-Муин ар-Рафики әл-Кашмири Әбу ат-Таййб фақиһ (мұсылман заңгері), хадисші. Ол екі ағайынды. Інісі Мұхаммед бин Мұстафа [һижраның] 1150/1736 жылы дүниеге келген. Аты-жөнінде Йасауи деген сөз болмаса да оның йасылық даналардың ұрпағы екені сөзсіз. Ол қасиетті Құранды жатқа білген. Әуелгі білімді әкесінен, немере ағасынан, әкесінің інісінің балалары, нағашы атасы мен нағашы ағасы Нұр әл-һуда әл-Йасауи әл-Кашмириден алған. Нәтижеде фикһ, хадис, сира (Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарымыздың өмірбаяны), сопылық ілім мен поэзия және өзге де ғылым салалары бойынша керемет білгір атанады. Ол көптеген шайқылар мен ғалымдардан білім алған. Сопылық пен этика іліміне қатты қызыққан. «Хадаиқ әл-Ханафияда» - («Ханафиттер бағында») Ахмед бин Мұстафаның [һижраның] 1219/1803 жылы раджаб айының сегізінше қараған күні қайтыс болғандығы туралы айтылған.

4. Шейх Мұхаммед бин Мұстафа ар-Рафики әл-Кашмири. Шейх, ғалым, тақуа Мұхаммед бин Мұстафа бин әл-Муин ар-Рафики әл-Кашмири Әбу ар-Раид Ханафи мазһабы шейхтарының бірі. Ол жоғарыда аталған Ахмед бин Мұстафаның бауыры. «Хадаиқ әл-Ханафия» бойынша ол («Ханафиттер бағында») [һижраның] 1154/1740 жылы Кашмирде туылған. Білімді нағашы атасы Нур әл-һуда және атасы Абд әл-Хақ әл-Йасауиден алған. Хадис пен сопылық ілімді әкесі және нағашы және Ашраф ибн Раидтан алған. Оның сопылық туралы еңбегі бар. Ол [һижраның] 1218/1804 жылы жұмада әл-ахир айының он алтысы, сәрсенбі күні қайтыс болған.

5. Шейх Таййб бин Ахмед ар-Рафики. Шейх, ғалым, фақиһ Таййб бин Ахмед бин Мұстафа бин әл-Муин ар-Рафики әл-Кашмири сопы шейхтарының бірі. Ахмед бин Мұстафа [һижраның] 1091/1679 жылы дүниеге келген. Қасиетті Құранды Хайр ад-дин бин Әбу-л Бақа әл-Кашмириден оқыған, ал жалпы білімді әкесінің інісі (ағасы), әкесінің бауырларының балалары және Әбу Йусуф Абд әл-Ғафурдан алған. Сопы хиркасын (киімін) өз әкесінен, әл-Кубрауия, әл-Қадария мен аш-Шаттария тариқаттары ілімін Абд әл-Хамидтен үйренген.

6. Маулана Абд Алла әл-Кашмири. Шейх, ғалым, тақуа Абд Алла ибн Мұхаммед Фадл әл-Йасауидің өз аты Абд Алла. Ал әкесінің ныспысы – Мұхаммед Фадл әл-Йасауи. Оның ата-бабаларының кейбірі ілгерірек Кашмирге көшіп келсе керек. Ол Молла Мұхаммед Мұхсиннен, шейх Аманулла аш-Шаһиден және басқалардан тағлым алған. Қади шаһтан сопылық тариқатты

үйренген. Сонан соң саяхаттап шейхтармен кездесіп, соңыра Кашмирге оралған соң мүфти болып тағайындалған. Одан Мұхаммед Усман Баба Асадулла Молла Абд әл-Мүмин, Мир Мұхит ад-дин және Кашмирдің ірі де тұрғындарынан білім алған. «Хадаиқ әл-Ханафия» - («Ханафиттер бағы») атты кітапта Маулана Абд Алла шаууал айының ортасында [нижраның] 1171/1757 жылы қайтыс болды делінген.

2014 жылы “Халық – Тарих толқында” бағдарламасы бойынша Испанияның Эскуриал кітапханасында іссапарда болғанымда, сол жерден Ала ад-дин ас-Сайрами, Низам ад-дин Йахиа ас-Сайрами, Абд ар-Рахман ибн Низам ад-дин ас-Сайрами атты аталы, балалы, немерелі үш кісі туралы мағлұматтарды көрдім. Бұлар Египет пен Сирияны мамлүктер билеген кезде өмір сүрген. Олар қазір зерттелу үстінде.

Бұлардан басқа да Йасауилер Египетте, Иранда болуы мүмкін. Бірде Каирде халықаралық конференция кезінде бір кісі келіп өзін Йасауи деп таныстырғаны есімде.

Міне, Йасыда туылып, Кашмирде ислам діні мен өркениеті, мәдениетінің өркен жаюына аянбай қызмет еткен кемеңгер бабалар жайлы әлі әзір қолда бар мағлұматтар осылар.

Орта Азия мен Қазақстаннан шыққан даналар ішінде Әбу Нәсір әл-Фараби (870-950) ғылымның барлық саласы, Әбу Райхан әл-Бируни (973-1048) - әсіресе география, Әбу Әли Ибн Сина (980-1037) - медицина, Ұлықбек (1394-1449) - астрономия, Әбу Ибраһим Исхақ әл-Фараби (951-?) мен Исмайл әл-Жауһари әл-Фараби (?-1002) араб тіл білімі ғылымына өзіндік үлес қосса, бұлармен қатар Исфиджаб-Сайрам, Шауғар Йасы-Түркістаннан шыққан асыл перзенттеріміз де мұсылман заңы мен хадистану, тәпсір секілді ислами ілімдер саласына қалам тербеп, ислам мәдениеті мен ғылымынан өзіндік орын алды.

Үстіміздегі 2018 жылдың 23-28 қаңтарында Кашмирде өткен Мухаммед Хайдар Дулатидің өмірі мен шығармашылығына арналған «М.Х.Дулати Үндістан мен Қазақстан арасындағы алтын көпір» атты халықаралық конференцияға қатыстым. Ұлағатты ғылыми жиынды ұйымдастырушылар қатарында Кашмирдегі «Йасауи қоры» да аталды. Оның басшыларының бірі **Аффан Пірзада Йасауи** (7) есімді азамат екен. Сұхбат үстінде ол ата-бабаларының қазақ жеріндегі бұрынғы Шауғар-Йасы-Түркістаннан екенін айтты. Бұл жәйт Кашмирде Йасауилер ұрпақтарының әлі де үзілмей жалғасып келе жатқанын білдірсе керек.

ШАМАНСКАЯ ПОЭЗИЯ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ: АДРЕСАНТЫ, АДРЕСАТЫ

Ефимова Людмила Степановна*

The shamanic poetry of the Turkic people of Siberia: Addressers, Destinations

ABSTRACT:

The Addressers, Destinations of shamanic poetry of the Turkic peoples of Siberia are considered in the article. First, the author analyzes the terminology of the shaman's poetry of Turkic people the tur. *kam (kham)* and the yakut. *ojuun*. She assumes two variants of the formation of the word *kam (kham)*. Next, the author considers of etymology of the Yakut word – *ojuun*. The author believes that in the Yakut language the word "*ojuun*" is formed from the verb *oj-*.

Shamans were the Addressers in the shamanic poetry of the Turkic peoples of Siberia. The Addresser is a shaman, whose content is to help people and get rid of "misfortune, trouble". *Ojuun* and *Udahan* acted Addressers on the Yakuts shamanic poetry.

The Destinations were cults of worship, the masters of the Middle World, the dark forces of the Lower World, the spirits of disease and the assistants of shamans in the shamanic poetry among the Turkic peoples of Siberia. They were according to their traditional picture of the world. Addressers were *Ajyylyar* 'Higher Deities' – *Djesegey Ajyy*, *Khotoy Ajyy*, *Suge Toyon*, *Ajyyhyt Hotun*, *Ieyekhsit Hotun*. Next, shamans turned to *ichchiller* 'to the spirit-masters of the Middle World'. Yakut shamans appealed to *Aal-uot ichchite* 'to the spirit-master of the fire' and was go to *Aan dojdu ichchite* 'the Spirit-master of the Universe'. Shamans turned to the *abaahyalar* 'dark forces' led by *Uluutuyar Uluu tojon*, *Hara Suorun tojon*. The Destinations were spirits-assistants and spirits-patrons of the shamans themselves unlike other Turkic peoples of Siberia.

KEYWORDS: shamanic poetry, oyuun, udagan, destination, addresser

Сбор материалов по шаманским песнопениям у саяно-алтайских народов начал Н.Ф. Катанов в конце XIX – в начале XX в.в. [Катанов 1963; 2000]. В начале XX века ценные материалы по шаманизму алтайских народов собрал А.В. Анохин [Анохин, 1924]. С.Е. Малов оставил материалы о шаманах у сартов

* доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры фольклора и культуры ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова» Ludmilaxoco@mail.ru

Восточного Туркестана [Малов, 1918: 1-16]. С.И. Вайнштейн изучал тувинское шаманство [Вайнштейн, 1964]. Шаманизм тюрко-язычных народов Сибири в контексте ареального исследования были рассмотрены Н.А. Алексеевым [Алексеев, 1984]. Типология и функции шаманского обряда на материале сибирских традиций были изучены Е.С. Новик, рассмотрена структура обряда и фольклора [Новик, 1984]. Исследован шаманизм хакасов и опубликованы шаманские молитвы [Бутанаев, 2006]. Шаманские *алгышы*, их сюжеты и поэтика, обрядовая практика и фольклор тувинцев конца XIX и начала XX в.в. были рассмотрены М.Б. Кенин-Лопсан [Кенин-Лопсан, 1982; 2009]. Культы поклонения и шаманство алтайских народов, их молитвы, тексты шаманских камланий телеутов были изучены Н.П. Дыренковой [Дыренкова, 1949]. Алтайский шаманизм, его теология, исторические корни и пантеон были исследованы Л.П. Потаповым [Потапов, 1991]. В последнее время Д.А. Функ провел историко-этнографическое исследование о шаманизме телеутов, реконструировал картину их представлений о вселенной [Функ, 2003]. Им рассмотрены шаманские и эпические традиции тюрков юго-западной Сибири.

Из числа ранних исследователей истории, этнографии якутов первые замечания о шаманах оставил Я.И. Линденау. По его сведениям, были *Tangara ojun* [*таңара ойууна - Л.Е.*], который «имеет своими покровителями *Varilaka* и *Tutturbit Tördo*» [Туттарбыт төрдө - *Л.Е.*] и *semagk ojun* [сиэмэх ойуун – *Л.Е.*], состоящий «в подчинении у *Agis Ataktak Adsjarai Vogo*» [Аһыс атахтаах Адъарай Бөһө - *Л.Е.*] [Линденау 1983: 39]. Эти данные в общих чертах подтверждаются материалами последующих исследователей и информаторов. Они среди шаманов выделяли *абааһы ойууна* ‘черного шамана, служащего посредником между злыми духами и людьми’. Обилие терминов по поводу различий статуса шаманов наводит на мысль, что шаманство у якутов – явление очень сложное, серьезное и до конца все еще не исследованное. Наравне с мужчинами-шаманами были и *удаганки* – женщины-шаманки.

Первая работа по шаманизму якутов была представлена В.Ф. Трощанским, она была издана после его смерти [Трощанский, 1903]. Наиболее подробная и письменная фиксация шаманских камланий якутов и перевод материалов на русский язык впервые была осуществлена И.А. Худяковым [Худяков, 1969]. Полные тексты камланий шаманов Вилюйского округа были собраны А.А.

Поповым в 1922-1925 г.г. материалы А.А. Попова были изданы только в 2008 году [Попов, 2008]. Некоторые камлания якутских шаманов записаны Г.В. Ксенофонтовым, они до сих пор еще не изданы. Исследование по сибирскому шаманизму было начато Г.В. Ксенофонтовым. В 1925-1929 г.г. он собрал материалы по сравнительно-сопоставительному изучению шаманизма и христианства. Ему принадлежит сбор, издание легенд о якутских и бурятских шаманах, подготовка и издание фундаментального труда «Хрестес. Шаманизм и христианство» [Ксенофонтов 1928; 1929; 1992]. В 24-м томе «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» были включены тексты шаманских камланий [Обрядовая поэзия.... 2003: 278-284, с. 308-310]. Шаманство на севере Якутии стало предметом исследования П.Н. Ильяхова [Ильяхов, 1996].

Шаманские камлания якутов впервые были систематизированы Г.У.Эргисом, выявлено 44 их вида [Эргис 1974: 49-58]. Н.А. Алексеев впервые классифицировал шаманские камлания [Алексеев 1984: 157].

Адресанты

На языке саяно-алтайских тюрков шамана называют *кам* (или *хам*). У древних тюрков термин *кам* в значении 'шаман' употреблялся даже с V века, «название *кам* в памятниках XI века встречается не только в словаре М. Кашгарского, он есть и в «Кутудгу билиг»...» [Потапов 1991: 125-127]. Тунгусо-маньчжурские племена называли шамана *хамān* – *самān*, так, эвенк. *самān* (*хамān*), эвен. *хамān* (*амān*, *самān*), нег. *самān*, ороч. *сама(н)*, уд. *сама(н)*, ульч. *самā(н)*, орок. *сама(н)* [Сравнительный словарь...1977: 59] и вилюйские тунгусы называли его *самān* [Маак 1994: 292]. Еще в середине XIX века молодой бурятский исследователь Доржи Банзаров попытался объяснить этимологию слова *саман*. Он считал, что «*саман* происходит от корня *сам*, к которому относятся несколько слов маньчжурских и монгольских; таковы: маньдж. *сам-арамби* 'мешать жидкость', монг. *сам-оромой* 'мешать жидкость; отсюда: 'бултыхаться, плавать, биться', *сам-агу* 'беспорядочный, распутный, возмутившийся, бунтовщик, маньдж. *самдамби* 'пляшу'. Значение этих слов вообще выражает беспокойное, возмущенное состояние, след. *саман* означает человека взволнованного, иступленного, восторженного, какими, действительно, являются шаманы» [Банзаров 1846: 52-53]. Н.С. Щукин приводил несколько параллелей, обозначающие шамана как бур., монг. *буге*, якут. *оюн*, тур. *кам*, у самоедов *тарыб*, у

остяков *тадыб*, кирг. *гакс* [Шукин, 1848: 25]. В.Ф. Трощанский впервые в сравнительно-сопоставительном плане рассмотрел несколько терминов тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских народов. Он писал, что «шаман по-якутски *ойуун*, по-монгольски *бугэ*, по-бурятски *бугэ* и *бё*, по-тунгусски *саман* и *хамман*, по-татарски *кам*, по-алтайски *кам* и *гам*, по-урянхайски *хам*, по-карагасски *хам*, по-киргизски *баксы*, по-самогедски *табыр* [Трощанский 1903: 118]. Ныне Е.С. Сидоров приводит новые интересные языковые соответствия: айное *saman*, *shaman* ‘шаман’, индонезийское *saman*, *sjamas* ‘священнослужитель’ [Сидоров 1997: 104]. Так, можно предположить две версии этимологии тюрк. *кам*. Первая версия тюрк. *кам* истинно тюркское слово. Второе предположение, что оно было заимствовано из тунгусо-маньчжурских слов как *хаман* – *саман*, так, эвенк. *саман* (*хаман*), эвен. *хаман* (*аман*, *саман*), нег. *саман*, ороц. *сама(н)*, уд. *сама(н)*, ульч. *саман(н)*, орок. *сама(н)*. Но в данном случае, тунгусо-маньчжурские слова по фонетической структуре СГСГС являются двусложными, когда тюрк. *кам* выступает как СГС – односложное слово.

Шамана якуты называют *ойуун*. Этимология слова до конца еще не выяснена. Якутское слово *ойуун* ‘прыгун, скакун; шаман; жрец, кудесник; ворожея’ считалось образованным от глагола *ой-* ‘делать скачок или прыжок, скакать, прыгать, скакать на обе ноги, перескакивать, перепрыгивать, отскакивать’, который дается в сравнении с монг. *oi-* ‘отскакивать, убежать, уклоняться, удаляться’ с помощью аффикса *-ун*, (*-уун*) [Пекарский 1958-1959: 1806-1807; 1796]. К якут. *ой-* ‘прыгать, отпрыгнуть’ приводится параллель ст.монг. *ойи-* ‘отскакивать, убежать’ [Сидоров 1997: 54]. Такие сопоставления подтверждаются лексикой шаманских плясок. Шаман такими движениями «удалялся» от срединного мира, выражая смысл его «путешествий» в другие миры. Но это только внешняя сторона шаманских действий. Невербальные действия якутского шамана подтверждаются семантикой терминов, относящихся к шаманской практике тюркских народов. Др. тюрк. *ојуу* ‘игрок’, *ојуп* ‘игра, состязание; танцы, музыкальная игра, забава, увеселение’ [Древнетюркский... 1967: 365-366] и тюрк. *оин* = *ојун*, *уин* ‘игра, шутка, игра на музыкальном инструменте, пение’, *оинак* ‘детская игрушка; место, где играют, играющий, дурак; плясун, скакун, подвижный; игривый, резвый, дерзкий, непостоянный, обманщик’ [Радлов 1893: 972] семантически очень близки к некоторым значениям якут. *ойуун* ‘прыгун, скакун; жрец, кудесник; ворожея; волчок (игрушка)

волчок деревянный'. С.Е. Малов замечал у сартов Восточного (Китайского) Туркестана в начале XX века, что «шаманские церемонии называются словом *ојун*, что значит «игра», «забава», хотя нужно иметь в виду, что во время моления бывают танцы, музыка, пение» [Малов 1918: 5]. Из тюрко-язычных народов только якуты шамана называют *ойуун*. В значении данного слова сохранена основная семантика древнетюркских основ *ојуу*, *ојун* 'игра, игрок, плясун, скакун, подвижный; игривый, резвый, дерзкий'. Значит, судя по семантической близости, можно считать, что якутское слово *ойуун* со значением 'прыгун, скакун; жрец, кудесник; ворожея' было образовано от глагола *ой-* 'делать скачок или прыжок, скакать, прыгать, скакать на обе ноги, перескакивать, перепрыгивать, отскакивать', имеющего параллели как монг. *oi-* 'отскакивать, убежать, уклоняться, удаляться' и ст. монг. *ойи-* 'отскакивать, убежать'. В якутском языке слово *ойуун* имеет значения 'прыгун, скакун; жрец, кудесник; ворожея' и было образовано от глагола *ой-* 'делать скачок или прыжок, скакать, прыгать, скакать на обе ноги, перескакивать, перепрыгивать, отскакивать' (ср. монг. *oi-* 'отскакивать, убежать, уклоняться, удаляться'. Так, глагол *ой-* с помощью аффикса *-ун*, (*-уун*) образовал слово *ойуун* и слово использовалось в качестве термина для обозначения шаманов.

Таким образом, в шаманских текстах тюркских народов Сибири адресантом выступает *кам* или *хам*. В шаманской поэзии якутов адресантами выступали *ойуун*, *удабан*. Они являлись проводниками просьб, чаяний народа, согласно по традиционной картине мира тюркских народов Сибири, Высшим Божествам, культам поклонения, духам-хозяевам Срединного мира, силам Нижнего мира.

Адресаты

В начале камланий алтайских шаманов, по материалам А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, они обращаются к духу-хозяйке огня и заручались её поддержкой. Алкыш духу-хозяйке огня начинается с традиционными эпитетами в обращении к ней: «*Одус башту От-энем, Ойгон камыш кулакту, Кырык башту Кыс-энем Кыйган камыш кулакту От жаказын оиноткон, Күл жаказын күбреткен* (Тридцатиголовая Огонь-мать моя, С вырезанными камышовыми ушами, Сорокаголовая Девица-мать моя, С разрезанными на ленты камышовыми ушами, Подле огня играющая, Возле золы рассыпающаяся)» [Дыренкова 1949: 123]. Только в материалах А.В. Анохина дух огня иногда выступает в качестве хозяина: «*Јалыр одым ази! Ышиталҕалу таш очок, Үзү*

күлгән кяр-жалбын (Хозяин пламенного огня! Закоптёлый каменный очаг, Жарко горящее могучее пламя)» [Анохин 1924: 79]. Далее следует просительная часть алгыса, шаман произносил «*Көзі жаман көргүтә, Кууни жаман таңдатпа, Ак жалкын тартып кәл, Алты ироло курчап кәл, Көк жалкын тартып кәл, Ада болуп, ајлап кәл, Аңа болуп курчап кәл!* (Скверному глазу не показывай, Худому намерению не давай осуществляться, Белое плямя притяни, Шестью кругами опояшь, Синее пламя притяни, Отцом будучи окружи, Матерью будучи опоясь!)» [Дыренкова 1949: 123]. Шаман угощает духов-помощников мясом, отрезав несколько кусочков, бросает их во все стороны избы. Алтайский шаман, обращаясь к духу-хозяйке огня, выполнял алкыш с обращением, просьбой и угощением. Далее он за помощью обращался к духу-хозяину гор, произносил его имя и благословлял. Благословение состояло из двух частей: обращения и просьбы. Обращался он словами: «*Улу Бајат кәзә отурбан, Ёссүн јаның муң казык, Ёч толукту әнәм Јүрәкәј, Кайракан!* (Старшим – великим Бочатом ведущая, Вверху у тебя три кола, Внизу у тебя тысяча колов, О трёх углах, мать моя Јүрекей Кайракан!)» [Дыренкова 1949: 151]. Просил он духа горы: «*Ајдар малба піјан пәр!* *Абар јуртуна кәжигін пәрзін* (Пусть даст милость перегоняемому скоту! Пусть даст для населения благоденствие своё!)» [Анохин 1924: 80]. Значит, алтайский шаман при проведении камлания обращался к нескольким духам-хозяевам и своим духам-помощникам. Из нескольких примеров мы взяли только два характерных примера: алкыши духу-хозяйке огня и духу гор. При этом в процессе камлания он посвящал им трёхчастные алкыши, состоящие из обращения, просьбы и угощения.

Благословения духу-хозяйке огня в ходе камланий выполнял и хакасский шаман. По материалам Н.Ф. Катанова, он обращался к духу следующими словами «*Оттыс тістіг от енәм, Кырык тістіг каф енәм!* (Ты – огонь моя мать, имеющая тридцать зубов, Ты – моя тёща, имеющая сорок зубов!)» [Образцы... 1907: 561; 547]. Шаман Питух, живший в начале XX века, в ходе камлания обращался к ней с такими же словами: «*Оттыс тістіг от инем, Кырык тістіг Хыс инеем!* (Тридцатизубая моя мать огня, Сороказубая моя дева-мать!)» [Бутанаев 2006: 197; 203]. Далее он призывал духов нескольких священных гор, «*Майдас хайа хайрахан! Күнү тағ хайрахан! Тискер миштиг Типсей хайрахан! Туран тағ хайрахан! Улуглыг кічигліг Пілө тағлар хайрахан! Көн хуйулыг Хара тасхыл хайрахан! Хан Пургеус тасхыл хайрахан!* (Владыка гора Майнаш, Владыка гора Куныя, Владыка Тепсей,

державший лицо вспять, Владыка гора Туран, Владыка малой и большой гор Белё, Владыка хара-гасхыл, имеющий много пещер, Владыка ханский Борус!)» [указ.лит.: 198; 204]. В конце камлания он, по-видимому, угощал духа огня, т.к. он обычно произносил слова угощения «*Хол көдіріп илим читсін! Холтых ачып нааним читсін!* (Подняв руку, пусть достигнет кропление, Открыв подмышку, пусть возлияние достигнет)». После обращений обязательно провозглашается просьба к адресатам. Так, в данном камлании шаман, возвращая *кут* 'душу' больного, говорил «*Худайлардаң полыс ползын! Чайаннардаң часка ползын! Ымай ічең сайгодың, Ах чылаңаснаң холла марха, Хызыл чібек сөзірте! Аарлығ худыңиқите!* (Пусть будет помощь от богов! Пусть будет счастье от творцов! Твоя госпожа мать Умай Пусть притянет душу через фетиш из белой раковины каури, Бронзовой пуговицы и красной шёлковой нити Закрепи твою дорогую душу – хут!)» [указ.лит.: 201; 206]. По материалам В.Я. Бутанаева, помощники шамана, угощая духов-помощников, плещут вином к дверям, брызжут воду в дымовое отверстие. Значит, хакасский шаман во время камлания, как и алтайский, провозглашал трёхчастные алфасы духу-хозяйке огня и духам гор.

Тувинский шаман призывал духов болезней, обращаясь к ним и произнося им просьбу. Например, он говорил красивыми словами, чтобы увлажить их слух: «*Капыр кара нұраларым!* (О, верблюжьи мои жеребцы, красные, тучные, увешанные кистями и имеющие чёрные щёки!), *Кадыр күләр пузам!* (О, мой бык, бронзовый господин, увешанный широкими кистями!), *Ак таілактарым, өрчәңәр!* (О, белые мои трёхлетние верблюжата, доходящие до небес!)». В просительной части шаман просил отпустить болезни, выздоровления больных: «*Каја көрнүп чәмнәм-бә! Казандыкка паштам-ба! Пәр көрнүп чәмнәм-бә! Кара пакша паштам-ба!* (Помилуйте! Не питайтесь в неопределённом месте! Не играйте возле заплотов! Не питайтесь, будучи видны здесь! Не играйте с имеющим чёрную голову)» [Образцы... 1907: 162; 190]. Шаман при общении с духами болезней обращался к ним и просил их освободить людей от болезней. Итак, шаманы тюркских народов выполняли аналогичные действия при камлании. Они обращались к духам-хозяевам, духам-помощникам, духам болезней, далее провозглашали просьбы к ним. В ходе камлания или в конце обязательно одаривали духов, участвовавших в процессе камланий.

Таким образом, адресантами в шаманской поэзии тюркских народов Сибири выступали шаманы. Адресантом является шаман,

содержанием камланий которого было оказание помощи людям и избавление их от «несчастья, беды». В шаманской поэзии якутов адресантами выступали *ойуун, удаҕан*.

Адресатами в шаманской поэзии у тюркских народов Сибири являлись, согласно их традиционной картины мира, культы поклонения, духи-хозяева Срединного мира, темные силы Нижнего мира, духи болезней и помощники самих шаманов. У якутов адресатами выступали *Айыылар* 'Высшие божества' как Джесегей Айыы, Хотой Айыы, Сүгэ Тойон, Айыыһыт Хотун, Иэйэхсит Хотун. Далее шаманы обращались к *иччилэр* 'духам-хозяевам Срединного мира'. В отличие от других тюркских народов Сибири, они обращались к *Аал уот иччитэ* 'духу-хозяину огня' и *Аан дойду иччитэ* 'духу-хозяйке Вселенной'. Кроме них шаманы обращались к *абааһылар* 'тёмные силы' во главе с *Улуутуйар Улуу тойоном, Хара Суорун тойоном*. Далее адресатами были духи-помощники и духи-покровители самих шаманов.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев Н.А. Шаманизм тюрко-язычных народов Сибири: опыт ареального сравнительного исследования. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1984. – 233 с

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910-1912 г.г. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. – Л., 1925. – 152 с.

Банзаров Доржи. Черная вера или шаманство у монголов. Казань, 1846. 68 с.

Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: изд-во Хакасского госуниверситета, 2006. 254 с.

Вайнштейн С.И. Тувинское шаманство. Доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М.: Наука, 1964. 10 с.

Древнетюркский словарь. Л.: «Наука», 1969. 67 с.

Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов // Сборник МАЭ, том X. М.-Л., Изд-во АН СССР, 1949. С. 207-186.

Ильяхов П.Н. Шаманство на севере Якутии (1920-1930 г.г.): автореф. дис... канд. ист. наук. – Якутск, 1996. – 15 с.

Катанов Н.Ф. Хакасский фольклор. Абакан: Хакасское книжное изд., 1963. 162 с.

Катанов Н.Ф. Избранные научные труды. Тексты хакасского фольклора и этнографии. Анкара, 2000. 544 с.

Кенин-Лопсан М.Б. Сюжеты и поэтика тувинского шаманства (опыт историко-этнографической реконструкции). Автореф. дисс... к.и.н. – Л., 1982. – 18 с.

Кенин-Лопсан М.Б. Тувинские шаманы. – М.: ООО «Маска», 2009. – 328 с.

Ксенофонтов Г.В. Легенды о шаманах у якутов, бурят и тунгусов (Материалы к мифологии урало-алтайских племен в Северной Азии). Иркутск: Тип. издательства «Власть труда», 1928. 77 с.

Ксенофонтов Г.В. Легенды о шаманах у якутов, бурят и тунгусов (Материалы к мифологии урало-алтайских племен в Северной Азии). Иркутск: Издательство «Власть труда», 1928. 77 с. часть 1.

Ксенофонтов Г.В. Хрестес. Шаманизм и христианство (факты и выводы). Иркутск: Типография издательства «Власть труда», 1929. 143 с.

Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды (публикации 1928-29 г.г.). Якутск: Творч.-произв. фирма «Север - Юг», 1992. 316 с.

Линденау Я.И. Описание народов Сибири: I пол. XVIII в. Магадан: Книжное изд-во, 1983. 175 с.

Маак Р.К. Виллойский округ. Якутск: АО «Яна», 1994. 592 с.

Малов С.Е. Шаманство у сартов Восточного Туркестана // Сборник МАЭ. Том IV, выпуск 1. Петроград, 1918. С. 1-16.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. – М.: Наука, 1984. – 304 с.

Образцы народной литературы тюркских племён, изданные В. Радловым. Часть. IX. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведённые Н.Ф. Катановым. – СПб. 1907. – 668 с.

Обрядовая поэзия саха (якутов). – Новосибирск, Наука, 2003. – 512 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 24).

Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. Л.: АН СССР, 1958-1959. 3858 с.

Попов А.А. Камлания шаманов бывшего Виллойского округа: тексты. – Новосибирск: Наука, 2008. – 464 с. (Материалы по истории религии якутов бывшего Виллойского округа)

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1991. 319 с.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т.1, часть 1. СПб.: Типография императорской АН, 1893. 968 с.

Сидоров Е.С. Якутские лексические схождения. Выпуск 1. Якутск: изд-во Якутского университета, 1997. 146 с.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Том II. Л.: Изд-во «Наука». Ленинградское отделение, 1977. 992 с.

Трошанский В.Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. – Казань: Типо-литография Импер-го университета, 1903. – 185 с.

Функ Д.А. Шаманская и этническая традиция традиции тюрков юго-западной Сибири (историко-этнографическое исследование телеутских и шорских материалов II половины XIX – нач. XXI в.в.): автореф. дис... докт. ист. наук. М., 2003. 20 с.

Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Изд-во «Наука», 1969. – 438 с.

Щукин Н.С. Шаманство у народов Северной Азии // Библиография для чтения. 1848. Т. 91, отдел 3, С. 25-44

Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Издательство «Наука», 1974. – 402 с.

ЗМЕЯ – СИМВОЛ БЕССМЕРТИЯ В ФОЛЬКЛОРЕ И РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ БАШКИР

Илимбетова Азалия Фаттаховна*

Snake - symbol of immortality in folklore and religious-mythological views of bashkirs

ABSTRACT:

In the article says that in the folklore and religious-mythological views of the Bashkirs there are motives for the invulnerability and immortality of the snake. These motives have analogies in the folklore-mythological traditions of many peoples of the world. The historical and genetic roots of these ideas are associated with the deification of the snake and are associated with archaic representations of ancient people about the snake as a totem, a totemic ancestor, a spirit-protector, a predecessor of tribal deity of primitive hunters, fishermen and gatherers.

* Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, ilimbetovazalia@mail.ru.

KEY WORDS: snake, symbol of immortality, cult, folklore, mythology, Bashkirs.

По предрассудкам башкир-бурзянцев Баймакского района Республики Башкортостан, встретившись в пути со змеей, нужно обязательно убить ее. При этом надо раздавить ее голову и забить на нее палочку. Иначе приползут другие гадюки, утащат труп товарища и оживят его [ПД Илимбетова 1964: 5]. Точно такие же суждения были характерны и другим этнографическим группам башкир, в том числе усерганам и кыпсакам Хайбуллинского, Зилаирского районов РБ и Кувандыкского района Оренбургской области [ПМА 2000: 65; ПМА 2001: 6].

Весьма примечательно, что И.И. Лепехин еще в 1770 году зафиксировал подобный обычай в аулах айско-юрюзанских башкир. В частности, в его путевых записках имеется следующее сообщение: «Когда башкирец убьет змею, то как бы скоро он куда ни ехал, не преминет слезть с лошади и палочкою уязвить змеиную голову в землю... Они думают, что к убитой змее приходят ее товарищи, и приносят неизвестной им травы корешок, который накладывая на раны паки змею оживотворяют» [Лепехин 1802: 173].

Эпизод воскрешения мертвой змеи другой змеей присутствует в сказке «*Акхан улы менән Карахан кызы*» («Сын Акхана и дочь Карахана»), где гадюка с мертвой змеей на спине трижды оползает вокруг чудотворного пня и та оживает. Сходная сцена содержится и в новелле «*Хылыубикә менән Йәркәй*» («Хылыубика и Яркей») [БНТ 1976: 231, 247].

О живучести и бессмертности змеи говорит и информация, записанная в 2000 году от моего отца Ф.Ф. Илимбетова. В его детские годы пожилые люди (башкиры-усергане) утверждали, что убитая и расчлененная на части медянка (*тос йылан*) окончательно не умирает, а через какое-то время отдельные куски тела змеи снова соединяются в целое и она оживает [ПМА 2000: 65]. Убеждение об отращивании змеей своего отрубленного хвоста было знакомо и башкирам-упейцам Мечетлинского района РБ [ПМА 2015: 2].

Эти башкирские религиозно-мистические и фольклорные мотивы находят аналогии в верованиях народов во всех частях света. Например, по хакасским поверьям, убив змею, надо прищемить ее к земле, чтобы она не ожила [Алексеев 1980: 104–105]. По суевериям казахов, перерубленное тело змеи

впоследствии срастается, а вместо отрезанного хвоста вырастает новый отросток. Будто бы убитая змея утверждает:

«Коль золотая голова моя будет цела – через шесть дней оживу,

Коль медный хвост мой будет цел – через семь дней оживу,

Коль поясница моя будет цела – через тридцать дней оживу»
[Кондыбай 2005: 125].

В этих словах преломляется идея, что если не раздавить голову, расплющить хвост, перебить хребет змеи она все равно вернется к жизни.

Беспредельность, вечность жизни гадюк ясно просматривается и в предубеждениях об умении змей воскресить умерших сородичей. Так, в мансийской сказке мать-змея возвращает к жизни дохлого змееныша при помощи какой-то травы. В устном рассказе народа лису (Китай) к трупу змеи приползает другая змея и соком чудесного растения сделала его снова живым. У тямов и палаунгов Индокитая мать-змея оживляет детеныша корой дерев (тямы) или корнем волшебной травы (палаунги). В мифе ифугао (остров Лусон, Филиппины) жена убитого и разрубленного на куски удава прилагает к ним траву, они соединяются и удав снова становится живым. Такие суждения о мертвой змее были характерны и меланезийцам. Поэтому они, убивая змею, наступали ногой на ее голову и, как башкиры, хакасы и казахи, размозжали ее [Березкин: А12, А32С, Н5, К79].

Реминисценции похожего образа мышления проглядываются в фольклорной традиции индоевропейских народов. К примеру, белорусы Витебской губернии считали, что дохлая змея оживет, если влить ей в пасть хотя бы каплю осинового сока [Простонародные приметы и поверья 1897: 200]. Видимо, схожее поверье было свойственно и русским, которые верили, если убитую гадюку повесить на осине, то она непременно очнется [Даль 1957: 930]. Сцена возвращения змеями к жизни мертвого тела сородича с помощью волшебной травинки выявлены в устной прозе русских, украинцев, белорусов, чехов, словаков, южных славян [Гура 1997: 303, 326; Сравнительный указатель 1979: 166], греков, немцев [Афанасьев 1982: 270, 271], испанцев, каталонцев, португальцев [Березкин: К79].

Тожественные взгляды на змею были популярны у иберокавказских народов. В частности, в эпических сказаниях кабардинцев, адыгов, ингушей и абхазов одна змея воскрешает травинкой мертвого сотоварища. Идентичные мотивы

проявляются в мифологии народов Африки, Северной и Южной Америки. В этом плане заслуживает внимания легенда племени бамбара (Мали, Западная Африка), где благодетельная змея прикосновением чудотворного листка к трупу другой змеи сделала ее снова живой. В мифе оджибве (Средний Запад, США, Канада) юноша искромсал змею, но она не умирает, а ее куски превращаются в змей. Индейцы племени хоппи (Большой Юго-Запад, США) верят, что разрубленная змея не подыхает, другая змея может оживить ее волшебным листом. В устном рассказе иранше (Южная Амазония, Южная Америка) изрезанную на куски змею оживляет благородный сородич, приложив к ее ранам живительный лист. В сказочном фольклоре осетин герой рассекает змею. Одна из половинок уползает, приносит бусину, при помощи которой сращивает отрубленную часть тела [Березкин: К79, L28].

Русские Архангельской области, украинцы Черниговской губернии и поляки верили, что даже разбросанные далеко друг от друга разрубленные куски змеи – веретеницы могут соединиться вместе и ожить. Южные славяне приписывали магическую силу камню на голове некоторых змей: по их мнению, прикосновением таким камнем к труп убитой змеи сородичи могут вернуть ее к жизни [Гура 1997: 49, 79, 300, 302, 303].

Бессмертность змеи predetermined волей всемогущего верховного божества. В Библии она входит в круг райских существ [Библейские легенды 1991: 91]. В легендах бантуязычных народов Африки, в частности, у луба (Западный берег оз. Танганьика, Заир) вечная жизнь змеи является божьим даром [Березкин: Н5]. В русских и украинских сказках громадные змеи стерегут источники живой и мертвой воды [Афанасьев 1982: 265, 266]. В мифах древних египтян, шумеров, финикийцев, греков и итальянцев бог наделил змею даром сбрасывать с себя старую шкуру, менять ее на новую, тем самым восстановить свою молодость и силу. Предания о том, что змеи постоянно меняют кожу и вновь молодеют содержатся в мифологиях моклум (Северо-Восток Индии), тамилы Южной Индии и Шри-Ланки, мальгашей, австронезийцев о-ва Мадагаскар, дугум дани (шт. Ириан Джая, Новая Гвинея), бантуязычных народов Танзании, западноафриканских народов эве (Гана и Того), исоко и урхобо (Нигерия) [Березкин: А3, Н5], северных вьетнамцев (Индокитай), дусунов о-ва Калимантан (Малайзия, Индонезия), ниасцев (остров Ниас, Индонезия), байнинг о-ва Новая Британия (архипелаг Бисмарка, Папуа-Индонезия), восточноафриканских галла,

семито-хамитов Эфиопии и Кении, южноамериканских индейских племен араваков (Гаяна) и таманако (Венесуэла) [Фрэзер 1985: 41, 42, 46–47] и др.

С другой стороны, змея добивается вечной жизни благодаря личностным качествам – проворности и хитрости. Так в шумеро-аккадской поэме о Бильгамесе / Гильгамеше (3 тыс. до н.э.) змея уносит с трудом добытый полубогом-получеловеком Гильгамешом со дна океана цветок нескончаемой молодости, на ходу заменяя свою оболочку [Немировский 2000: 96]. В библейской легенде бог посылает змею сказать первым людям, чтобы они ели в райском саду плоды с дерева жизни, но не ели бы с дерева смерти. Змея преднамеренно исказила эту волю бога, чтобы самой воспользоваться плодами древа жизни [Токарев 1986: 369]. В японском предании бог дает посланцу кадку с живой и кадку с мертвой водой, посылает его на землю, велит полить живой водой человека, мертвой – змею. Посланец, достигнув землю, засыпает. Змей расплескивает живую воду на себя. Испуганный этим посланец поливает мертвой водой человека. В мифе вьетов (Индокитай) верховный бог Нгок Хоанг хотел, чтобы умиравшие люди сбрасывали кожу и оживали, а змеи – нет. Он отправил с неба посланца осуществить этот замысел, но тот рассказал об этом змеям. Змеи заставили его делать наоборот. Теперь змеи скидывают шкуру и молодеют [Березкин: Н5]. В сказке народа коно (Сьерра-Леоне, Западная Африка) верховное божество обещает первой паре людей бесконечную жизнь, прислав им новый наружный покров. Но, когда бог поручил собаке отнести людям новые оболочки, в пути змея уволокла тюк со шкурками и раздала их своими соплеменникам. С тех пор люди стали смертными, а змеи – неумирающими [Корочанцев 1978: 166].

Впрочем, человек мог обладать неиссякаемой жизненной силой и после этих ухищрений змеи, но по различным случайным обстоятельствам он был лишен такой возможности. Например, в притчах моклум (Северо-Восточная Индия) вначале люди не умирали. Бог дал смерть петуху, велел отнести ее людям. Петух отдал смерть змее. Но удав передал смерть людям. С тех пор люди представляются, а змеи обновляют оболочку и молодеют. В устной словесности маринд-аним (штат Ириан-Джайя, Индонезия) когда ушел из жизни один из первых людей, слуги бога не успели напоить его отваром из волшебной травы. Они вылили его в пасть змеи. Поэтому змеи не дохнут, а только сменяют престарелый

наружный покров. Аналогичная сцена выявлена в бантуязычной Африке: в байке квая (Танзания) бог послал невестку сказать змее, что когда та окоцурится, то останется мертвой навсегда, а если скончается человек, то он возродится. Невестка перепутала, сказала наоборот. Вот почему змеи заменяют отжившую кожу на новую и становятся молодыми. В народнопоэтическом произведении байнинг (меланезийцы) творцы живой и неживой природы, в том числе людей и змей, Солнце (муж) и Луна (жена) позвали к себе тех, кто хочет жить бессрочно; змеи пришли, а люди не слушались. Если бы пришли, меняли бы кожу как змеи. В рассказах дусунов (Северо-Восток Борнео, Малайзия, Индонезия) [Березкин: АЗ, ВЗА, Н5], тодо-гораджо (остров Целебес, Индонезия) и толай острова Вуатом (архипелаг Бисмарка, Папуа-Новая Гвинея) бог предложил людям и животным снять застарелую шкуру, чтобы не опочить вековечным сном. Человек не расслышал божьего слова, а змея услышала и согласилась [Фрэзер 1985: 41–42]. В анекдоте кашуяна (Гвиана, север Южной Америки) бог не хотел смерти людей, велел им погрузиться в сосуд с горячей водой, чтобы содрать закоснелую шкуру. Люди не решились, а змея окунается и стаскивает с себя ветхую оболочку. В выдумках уфайна, летуама, макуна, тукано, тукуна (Северо-Западная Амазония, Южная Америка) Солнце велит людям пройти сквозь огонь и стать бессмертными. Они отказались, а змеи прошли и периодически омолаживаются. В устном рассказе дханвар (Юго-Западная Индия) раньше люди были неумирающими, периодически снимали отжившую кожу. Однажды человек влюбился в дочь змеи, дядя которой выпросил у человека, чтобы он уступил змеям свой дар омолаживания. В новеллах галла, консо, гуджи, дараса-кушитов Восточной Африки бог предложил людям и змеям бежать наперегонки: кто прибежит к нему первым, то и станет вечно живым. По пути человек встретил женщину и вступил с ней в болтовню. Змея первой достигла бога. А в побасенке сидамов (те же кушиты) бог попросил воды у женщины. Та решила проявлять гостеприимство и дала вместо воды молоко. Бог идет дальше, просит воды у змеи. Та подает воду. Поэтому бог дал нескончаемую жизнь змеям, а не людям. В мифах киваи Новой Гвинеи, меланезийцев и папуасов островов Добу, Манам, Гуадалканал, Банкс и Тробриан люди раньше могли молодеть, сбросив устарелую кожу. Однажды внучка не узнала свою омоложенную бабушка. Тогда бабушка снова надела снятый давнишний наружный покров. А змеи сохранили

способность скинуть полинялую шкуру и обновляться [Березкин: Н5].

Небезынтересно отметить, что, несмотря на активное противостояние змеи с человеком по вопросам бессрочности и бренности человеческой жизни, в традициях ряда народов она фигурирует как сверхъестественное существо, способствующее долголетию людей. К примеру, по рассказам хакасов, если найденный выползок змеи целый, то нашедший его человек будет долгожителем [Бутанаев 2003: 72]. По суевериям кхмеров (Камбоджа) потребление в пищу сырой печени и сердца змеи омолаживает человека. В мифах меланезийцев Соломоновых островов Кахауси-Бваре, дух в облике змеи, создал первых людей бессмертными [Лундин 1991: 280]. В фольклорных произведениях осетин небесные духи выкармливают мясом змея умерших, чтобы предохранить их от старости [Лавров 1979: 33]. По болгарскому поверью, царь змей имеет корону и язык из бриллианта. Если человек сумеет завладеть ими, то будет жить бесконечно [Афанасьев 1982: 261]. По легенде индейцев племени кламат (Побережье-Плато, Северо-Запад США), змея хочет, чтобы люди, как и она, сбрасывали кожу и молодели [Березкин 2010: 39].

Таким образом, башкирский мифоритуальный мотив о неуязвимости и бессмертности змеи имеет аналогии в фольклорно-мифологических традициях самого широко круга народов мира и носит общечеловеческий характер. Несомненно, исторические и генетические корни подобных идей неразрывно связаны с обожествлением змеи на базе более архаических представлений древних людей о змее как о тотеме, тотемическом предке, духе-покровителе, предтече родоплеменного божества первобытных охотников, рыболовов и собирателей.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев Н.А. Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. - Новосибирск, 1980.

Афанасьев А.Н. Древо жизни. Избранные статьи. / Подг. текста и коммент. Ю.М. Медведева, вступ. статья Б.П. Кирдана. - М., 1982.

Башкирское народное творчество (в тексте – БНТ). Сказки. Книга 2. - Уфа, 1976 (на башк. яз.).

Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический

каталог. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения 15.12.2017 г.).

Березкин Ю.Е. Мифологическое объяснение смертности человека и проблема происхождения на-дене // От бытия к инобытию: фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки. - СПб., 2010.

Библейские легенды. / Науч. рук. изд. М.Д. Литвинова. - М., 1991.

Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. - Абакан, 2003.

Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. - М., 1997.

Даль В.И. Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. - М., 1957.

Кондыбай С. Казахская мифология. Краткий словарь. - Алматы, 2005.

Корочанцев В.А. Африка под покровом обычая. Континент, расстающийся с прошлым. - М., 1978.

Лавров Л.И. К истории северокавказского фольклора (до XIX в.) // Советская этнография. 1979, № 1.

Лепехин И.И. Дневные записки путешествия академика и медицины доктора Ивана Лепехина, по разным провинциям Российского государства в 1770 году. - СПб., 1802. Ч. 2.

Лундин А.Г. Кахауси-Бваре // Мифологический словарь. / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. - М., 1991.

Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока. - Ростов н/Д., 2000.

ПД – Полевой дневник Ф.Ф. Илимбетова, 1964 г.

ПМА – Полевые материалы автора, 2000 г.

ПМА, 2001 г.

ПМА, 2015 г.

Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. - Витебск, 1897.

Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников и др. - Л., 1979.

Токарев С.А. Религия в истории народов мира. 4-е изд. - М., 1986.

Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом завете. / Пер. с англ. Д. Вольпина; предисл. и коммент. С.А. Токарева. - М., 1985.

KAZAKİSTAN VE AZERBAJYAN RESSAMLARININ İLİŐKİLERİ (XX. YÜZYILIN 60 – 80' LI YILLARI)

Mehdiyeva Nisbet Canmemmed kızı *

The relations of painters of Kazakhstan and Azerbaijan (60 – 80th years of XXth century)

ABSTRACT

The investigation of scientific and practical significance of the cultural relations is very important now. The cultural heritage of peoples is connected with their development too. The cooperation in cultural construction is an important factor in paying attention to closing of cultural level and its development process as well as in other spheres. The principality and insistence have to take the main part in activity of the creative men, the real protection and care are to be paid by the government in the defending of such people. Of course, it is impossible to have success without the changing in public mentality, people`s psychology, mode of thinking and frame of mind. The creative styles of painters must be different and various. The participating of such works in cultural relations is important. The forms and ways of these relations are rich, the geographical area is wide and the importance is huge. The artistic – creative intelligentsia must connect the successes of hundred of masters having own styles with their colleagues and change this one of the main spheres of their activity. The realization, generalization and finding of new ways and methods out are the main demand of our period. The mutual relations are the base of solidarity and cooperation. Therefore, it is impossible to talk about the internationalism without the cultural relations. From this point of view, the relations of Kazakhstan and Azerbaijan painters are worthy of special attention and the sphere that`s investigation of this is important. The different exhibitions and measures of Kazakhstan and Azerbaijan painters have been reflected in article.

KEY WORDS: Kazakhstan, Azerbaijan, painting, relations, measures

Kazakistan

Resim sanatı insanların kültürel bir hazine elde etmeleri için kapsamlı fırsatlar yaratıyor ve gelişimi üzerinde olağanüstü olumlu bir etki yapar. O manevi dünyanın zenginliğini ve romantizmi parlak boylarla yansıtan bir araçtır. Resim sanatı, ulusal kültürlerin ilerleme ve karşılıklı şekilde zenginleşmesi sürecinde belirleyici bir faktördür. Güzel sanatın temel özellikleri, algılanan olayların düzenlenmesinde kendisini göstermektedir. Güzel sanatlar, toplumun ilerlemiş ve insani

* tarih doktoru, profesör, nisbetmehdiyeva@mail.ru

düşüncelerini teşvik etmenin yanı sıra, sosyal ilerlemeye, barışa, demokrasiye, halkların dostluğuna ve enternasyonalizme teşvik etmeye hizmet eder. Ressamın yarattığı eser, yaşamın aktarılmış bir kopyası değil, sanatsal bir birikimin tezahürüdür. Ressam, tablolarında yer alan sanat eserleri aracılığıyla kendi yaşamına, topluma, insanın özel dünyasına, arzularına ve hareketlerine karşı tutumunu ifade eder. Sanatın tüm türleri, hayatı anlamak ve insanları yetiştirmek için güçlü bir araçtır. İtalyan ressam ve düşünürü Leonardo da Vinci'ye göre, resim sanatı seyretmekle anlaşılan bir şiirdir, şiir ise dinlemekle anlaşılan bir resim sanatıdır. Resim sanatı, sanatsal araçlar ve etki gücüne sahip çeşitli fikirlere sahiptir [Çerkəsov 1986: 145, 146, 147]. Kültür ayrıca ulusları birleştirir ve farklı uluslar arasında manevi bir köprü oluşturan en güçlü araçtır.

Ressamların ilişkileri, genellikle, fuar ve konu alışverişi, özel ilişkiler, eski Sovyetler Birliği ve Cumhuriyet ressamlarının etkinliklerine katılım vb. şekillerde gelişmiştir. Kasım 1962 yılında Alma-Ata şehrinde düzenlenen fuarda Azerbaycanlı ressamların yaklaşık 300 eseri sergilenmiştir. Bu eserler Cumhuriyetin yaşamını ve kazanmış olduğu başarıları yansıtmaktadır [ARDƏİA: 36]. Tahir Salahov, “Petrolcünün portresi” ve “Besteci Gara Garayev`in portresi” gibi birçok ünlü eserin yazarıdır. Her iki eser çağdaşlarımızın hayatına adanmıştır. Azerbaycanlı ressam Tahir Salahov`un “Besteci Gara Garayev`in portresi”, Alma – Ata şehrinde seyirciler tarafından sevilerek karşılandı. Ressamın “Besteci Gara Garayev`in portresi” eseri, bu türün gelişiminde sanat alanında önemli bir başarı olarak görülüyor. 1962 yılında Tahir Salahov, “Besteci Gara Garayev`in portresi” eserine göre eski SSCB Ressamlık Akademisi`nin gümüş madalyasını almaya hak kazanmıştır [Салахов 1965: 5, 8]. Ressam Tahir Salahov`a göre, edebi kişilik haritasında gösterilen adresler arasında Orta Asya hidroelektrik santralleri ağı da bulunuyor [Zamanla ayaqlaşmalı 1986: 2]. O kendi eserlerinde tüm insani nitelikleri yansıtmasının gerekli olduğunu gösteriyordu. Tahir Salahov`un yaratmış olduğu eserleri eski SSCB`nin çokuluslu sanat hazinesine dahil edilmiştir. Kendisinin eserleri birçok müzede saklı tutulmaktadır.



Tahir Salahov “Besteci Gara Garayev`in Portresi”

Azerbaycanlı ressamların Kazakistan da dahil olmak üzere diğer cumhuriyetlerle yaratıcı ilişkileri olmuştur. 1963 yılında Cumhuriyet ressamlarının Alma – Ata şehrinde düzenlenen fuarı başarılı olmuştur [ARDƏIA: 1].

1967 yılında Kazakistan'da düzenlenen “Halkların Dostluğu” festivali, uluslararası bir kültür bayramına dönüşmüştür. Kazak halkı kendi sanatı ile Azerbaycan halkını da tanıtmıştır [Caraxoxova 1972: 62, 63].

Azerbaycanlı ressamlardan Mikayıl Abdullayev`in eserleri, Kazakistan Devlet Ressamlık Galerisi'nde saklı tutuluyor [Дети на полотнах Микаила Абдуллаева 1979: 4].

1969 yılında Alma – Ata şehrinde genç şairlerin III. Sovyetler Birliği Şiir Festivali düzenlenmiştir. Bu dönemde Azerbaycan – Kazak kültür ve edebiyat ilişkilerinin bir örneği olan Kazakistan`ın başkentinde “Azerbaycan Kitabı” fuarı sergilenmiştir. Fuara gönderilmiş olan 3 binin üzerinde kitap kazak okurunda Azerbaycan tarihi, ekonomisi ve kültürü hakkında ayrıntılı ve eksiksiz bilginin verilmesini sağlamıştır. Azerbaycan dilinde yayınlanan kitaplar, azerbaycanlıların daha fazla yaşadığı Taglar bölgesinin Djerjinski kasabasının Kültür Sarayı'na bağışlanmıştır. Uzun yıllardır Alma-Ata şehrinde yaşayan azerbaycanlı heykeltıraş Vagif Rahmanov`un (halk ressamı Maral Rahmanzade`nin kardeşi) birkaç heykeli de bu fuarda sergilenmiştir. Vagif Rahmanov Kazakistan SSC onur sanatçısı ünvanı almaya hak kazanmış ve Kazakistan ile Azerbaycan arasındaki kültürel

ilişkilerin geliştirilmesinde özel hizmet veren sanatçılardandır. Çeşitli uluslararası sergilerin katılımcısı olan yetenekli heykeltıraşın taş ve granitten yonmuş olduğu, bakır ve bronzdan dökme sanat eserleri kazak toprağının başkentinin yanısıra diğer şehirlerin sokak ve meydanlarını da süslemiştir. Sonuç olarak, Azerbaycan ve Kazakistan arasındaki kültürel işbirliğinin modern zamanlarda gelişmesi için yeterli manevi bir temel bulunmaktadır. Her iki cumhuriyette bağımsızlığın kurulması diğer alanlarda olduğu gibi, kültürel ilişkilerin yeni bir bağlamda sürdürülmesi için fırsatlar yaratmaktadır [Ömərov 2013: 15].

1972 – 1973 yıllarında Azerbaycanlı ressamın eserleri Alma – Ata şehrinde sergilenmiştir [ARMTNMA: 163]. Fuar alışverişi kültürel bağların genişletilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Eski SSCB ressamlarının VII. Kongresinde Kazakistan'lı Y.Mergenov ile birlikte, Azerbaycan sanatını temsil eden F.Halilov da yer almıştır. Y.Mergenov, sanatın canlı yaratıcı gelişimi rehminin onun çeşitliliği ve karşılıklı zenginleşmesi olduğunu göstermiştir. Gelişim için kültürel ortamda sık temas, sanat alanında yaratıcılıkta görüş alışverişinin yapılması gerekiyor. Bunu daha önce sanat adamları hiç olmadığı kadar belirgin şekilde duyurlar. Gerçek sanat kendi döneminin başında gitmelidir. F.Halilov, Azerbaycan'da da bu görüşlerin devam ettiğini söylemiştir [SSRİ rəssamlarının VII qurultayında 1988: 2].

Kazakistan ve Azerbaycanlı ressamlar arasındaki ilişkiler önümüzdeki yıllarda da devam ettirilmiştir. Haziran 2012'de, Astana ve Almatı şehirlerinde Azerbaycan Kültür Günleri düzenlenmiştir [В Баку пройдут дни культуры Казахстана// <http://news.mail.ru/inworld/azerbaijan/culture/10059034/>].

Azerbaycan

Azerbaycan Cumhuriyeti ressamlarının IV.Kongresinde (1961) resim ustalarının faaliyeti geniş müzakere edilmiş ve uluslararası ilişkilerin daha da geliştirilmesine dikkat edilmiştir [ARDƏİA: 113].



Kazakistan ressamaları Azerbaycan ressamaları arasında

Fuar alışverişi alanı Azerbaycan için başarılı oldu. Azerbaycan Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Sergi Merkezi salonunda Kazakistan Cumhuriyeti ressamlarının eserlerinden oluşan bir fuar açıldı. Fuar salonlarında boyacılık, grafik ve heykeltıraşlık eserleri sergilenmektedir. Fuara çıkarılan eserler çok yönlü, konu bakımından zengin, parlak ve tipik renklere sahip olup, kazak ressamlarının yaratıcılığı hakkında izleyiciye kapsamlı bilgiler vermiştir. Kazakistan Cumhuriyeti halk ressamlarından A.Kasteyev, A.Çerkasski, emektar sanat adamlarından A.İsmailov, N.Nurmahammadov, M.Kenbayev, grafiklerden B.Antoşenko – Olenov, Ş.Kenjibayev, A.Galimbayev ve b. eserlerinden çeşitli örnekler gösteren fuar, bu ülkenin ressamlarının yaratıcılığı konusunda belirli bir tasavvur oluşturmuştur. İlk önce, kazak ressamlarının eserlerinde modernlik ruhunun temel ve belirleyici bir konu olduğunu, yazarlarının tarihi konular, halk sanatı motifleri ve ülkenin zengin doğal manzaralarından aldıkları izlenimleri çağdaşlık ruhunda çözdüklerini ve somut yaşam olayları üzerinden karakterin önemini açıp gösterdiklerini görmek mümkündür. Fuarda tarım, bakir topraklar, sanayi alanında çalışan insanların kahramanlıkları, bilim ve kültür adamlarının tipik karakterleri, kazak halkının manevi dünyası ve b. sorunlar yansıtılmıştır. Halk ressamı A.Çerkasski, ressam ve sinema sanatçısı H.İsmailova'nın portresini yapmıştır. Bu portre anlamlı boyalarla seçkin kazak ressamının karakterini canlandırmıştır. Kazakistan ressamlarının edebi kişiliğinde müze heykeltıraşlığı gözü-
kür, daha avantajlıdır. Kendisinin küçük ölçekli plastik çözümü seyirciler üzerinde iyi bir etki yaratmıştır [Dostlarımız bizi sevindirdi, 1964: 1].

Kazakistan ressamlarının eserlerinden oluşan fuar Azerbaycan Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Merkez Sergi Salonu'nda açılmıştır

[ARDƏIA: 2]. Kazakistan ressamlarının eserlerinin fuarında 50'den fazla zanaatkarın 200 üzerinde eseri sergilenmiştir [ARDƏIA: 43]. 1979 yılında Bakü şəhrinde Azərbaycan Devlet Resim Galerisi'nde 3 kazak ressamının özel bir fuarı açılmıştır. Bu fuarda A.Vyachkin, A.Galibayeva ve V.Rahmanov'un eserleri sergilenmiştir [ARMTNMA: 163].

7 Eylül 1983 tarihinde Bakü şəhrinde Doğu Halı Sanatı'na ilişkin Uluslararası Sempozyum'da bölüm toplantısında Kazakistan'nın Mankışlak Devlet Maddi ve Kültür Anıtları Müzesi araştırmacısı H.Hizgilova ve diğərleri konuşma yapmışlardı. Konuşma ve bilgilerinde Azərbaycan'ın konulu halılarının tetkik edilmesi ve kendi öncellerinin en iyi başarılarını sürdüren modern halı ustalarının oluşturduğu kompozisyon ve desenlerin verasetinden bahsedilmektedir. Araştırmacılar halı sanatı, mimarlık ve kuyumculuğun karşılıklı ilişkisi ve etkisini kaydetmişlerdi. “Minyatür boyacılık” bölümü toplantısında Azərbaycan Milli İlimler Akademisi'nin Mimarlık ve Sanat Enstitüsü kıdemli bilim adamı C.Giyasi ve diğərleri Doğu klasikleri şiirinin motifleri üzerinde yaratılan minyatürlerin araştırılması ve restorasyonu sorunlarından da bahsettiler. Azərbaycan Tarihi Müzesi'nde konuklar ulusal kıyafetler ve sanatsal dikme, kuyumculuk mamülleri fuarları ve nümismatik koleksiyonlarıyla tanıştılar. Azərbaycan Milli İlimler Akademisi El Yazmaları fonunda Bakü toplantısına katılanlar yazılı tarih ve kültür anıtlarının ender örneklerini seyretmişlerdi. Kendileri sempozyumun kaligrafı örnekleri ile tanıştılar ve Azərbaycan minyatür fuarını gezdiler [Xalçaları öyrənmək dünyanı dərk etmək deməkdir 1983: 3].



Azerbaycan halk ressamı Latif Karimov

Bakü şehrinde Doğu Halı Sanatı'na ilişkin Uluslararası Sempozyum'da 20 ülkenin ressamı, sanat uzmanları, yüksekokul öğretmenleri ve ticari kuruluş temsilcileri toplanmıştır. Bireysel özelliklerine rağmen, onları insanlığın bir alanı olan halı sanatı birleştirmiştir. UNESCO Genel müdürü Amadu Maxtar M'Bou da bu etkinliğe katılım sağlamıştır. Antik halı dokuma sanatı Azerbaycan topraklarında varolmuştur. Halı dokuyanlarının çalışması, toplumun manevi zenginliklerinin açık bir göstergesidir. Ona göre, Bakü şehrinde yapılan görüş alışverişi, uzmanların, dünya halklarının kültürünü, deneyimlerini, umutlarını ve sevinçlerini anlamaları için halıların ifade ettiği manayı kavramalarını sağladı. Azerbaycan Cumhuriyeti tarafından UNESCO'ya üzerinde ortaçağ mimarı ve süs sanatçısı Acemi Nahçıvani'nin resmi olan halı bağışlanmıştır. Bu halının yazarı Azerbaycan'ın halk sanatçısı Latif Karimov'dur [Xalqın istedadı və əməksevərliyinin güzgüsü, 1983: 1].

Hazar bölgesi ülkelerin Bakü şehrinde düzenlenen etkinlikte galipler ilan edilmiştir. Jüri kararıyla ressam Ferhad Halilov bu etkinliğin yönetimini yapmıştır. Kazakistanlı sanat uzmanı Laura Urazbekova, Kazakistan heykeltıraşlarının modern dönemdeki araştırmalarına göre ödül almaya hak kazanmışlardı [Призеры биеннале 1989: 4]. "Novruz – 89" S.Bahlulzade adına Sergi Salonu'nda Nevruz bayramına adanmış fuar böyle anılmıştır. Fuarda diğer ülkelerin ressamı ile birlikte Kazakistan Cumhuriyeti ressamlarının eserleri gösterilmiştir [Arzular çiçəkləyir 1989: 3].



Azərbaycan – Kazakistan kültürel iliŐkilerinin müzakeresi

Azərbaycan'ın yabancı ülkelerle kültürel iliŐkileri her geçen yil geliŐmektedir. Kültür günleri, iliŐkilerin geniŐlemesine ve karŐılıklı deĐiŐime katkıda bulunuyor. KuŐkusuz, Türk dili konuŐan ülkelerle iŐbirliĐi de büyük önem arz ediyor. 19 Kasım 2012 yılında Azərbaycan`da Kazakistan Cumhuriyeti Kültür Günleri'nin açılıŐı yapılmıŐtır. Kazakistan'ın kültürü, tarihi anıtları, doĐası, modern geliŐimi, spor baŐarıları vb. zengin bir fotoĐraf – fuarı sergilenmiŐtir. İzleyicilere sunulan 120'den fazla fotoĐraf, Kazakistan hakkında kapsamlı dolgun bir etki yaratmıŐtır. Kazakistan'ın Bak  BüyükelçiliĐi danıŐmanı Őahmurad Oturbayev ise Kültür Günleri kapsamında düzenlenmiŐ olan etkinlikler aracılıĐıyla halklarımızın bir-birleri hakkında daha fazla bilgi edindiklerini söylemiŐtir: “Azərbaycan ve kazak halkı tarihi dostluk iliŐkilerine sahipler. Bu arkadaŐlıĐın daha da pekiŐtirilmesi için varız. Bu anlamda, bu tür önlemler b y k önem taŐıtmaktadır”. Fuarı gezdikten sonra bir etkinlik düzenlenmiŐtir [Sultanova, 2012: 8].

Burada TÜRKSOY'un faaliyetinin yanı sıra, Astana Őehrinin 2012 yılında “Türk dünyası kültür baŐkenti” ve “BDT  lkelerinin kültür baŐkenti” olarak ilan edilmesi kapsamında düzenlenmiŐ olan etkinliklerden konuŐulmuŐtur. GörüŐmede aynı zamanda iki ülke arasındaki kültürel iliŐkilerin daha da geniŐletilmesi gerekliliĐinin altı çizilmiŐtir. Azərbaycan`da Kazakistan Cumhuriyeti'nin Kültür Günleri'nin bu amaca hizmet ettiĐi beyan edilmiŐtir [Azərbaycan – Qazaxıstan mədəniyyət əlaqələri müzakirə edilib, 2012: 3].

Kültürel iŐbirliĐinde her iki  lke – Kazakistan ve Azərbaycan rəssamlarının iliŐkileri b y k önem taŐıyor. Bu iliŐkilerin geliŐtirilmesi, günün en önemli Őartlarından biridir. AraŐtırmalarımız, Kazakistan ile Azərbaycan arasında rəssamlıq da dahil olmak üzere kültürel iŐbirliĐinin geniŐletilmesi gerektiĐini g stermektedir.

KAYNAKÇA

-  rk sov B. Beyn mil l tərbiyə və incəsənət. – Bakı, 1986.
Azərbaycan Respublikası Dövlət  d biyyat və incəsənət Arxivi (ARD IA), f. 344, siy. 3, iŐ 294, v. 36.
Салахов Таир. Советский художник. – Москва, 1965.
Zamanla ayaqlaŐmalı/ Bakı. – 1986. – 27 avqust. – S. 2.
ARD IA, f. 344, siy. 3, iŐ 330, v. 1.
Caraxoxova Y. Qazaxıstan SSR. – Bakı, 1972.

Дети на полотнах Микаила Абдуллаева. Каталог персональной выставки. – Баку, 1979.

Ömərov V. Azərbaycan – Qazaxıstan mədəni əlaqələri/ Səs. – 2013. – 14 dekabr. – S. 15.

Azərbaycan Respublikası Mədəniyyət və Turizm Nazirliyinin Mərkəzi Arxivi (ARMTNMA), f. 13, siy. 7, iş 345, v. 163.

SSRİ rəssamlarının VII qurultayında/Kommunist. – 1988. – 21 yanvar. – S. 2.

В Баку пройдут дни культуры Казахстана// <http://news.mail.ru/inworld/azerbaijan/culture/10059034/>.

ARDƏİA, f. 344, siy. 3, iş 270, v. 113.

Dostlarımız bizi sevindirdi/ Ədəbiyyat və incəsənət. – 1964. – 21 mart. – S. 1.

ARDƏİA, f. 344, siy. 3, iş 316, v. 2.

ARDƏİA, f. 344, siy. 3, iş 288, v. 43.

ARMTNMA, f. 13, siy. 7, iş 345, v. 163.

Xalçaları öyrənmək dünyanı dərk etmək deməkdir/ Ədəbiyyat və incəsənət. – 1983. – 16 sentyabr. – S. 3.

Xalqın istedadı və əməksevərliyinin güzgüsü/ Ədəbiyyat və incəsənət. – 1983. – 16 sentyabr. – S. 1.

Призеры биеннале/ Вышка. – 1989. – 27 июня. – С. 4.

Arzular çiçəkləyir/ Azərbaycan gəncləri. – 1989. – 10 oktyabr. – S. 3.

Sultanova M. Dost gəlişi bayram olar/ Mədəniyyət. – 2012. – 21 noyabr. – S. 8.

Azərbaycan – Qazaxıstan mədəniyyət əlaqələri müzakirə edilib/ Mədəniyyət.- 2012. – 21 noyabr. – S. 3.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОБРАЗЫ АРХЕТИПОВ МОДЕЛЕЙ ТЮРСКОГО МИРОЗДАНИЯ В ИСКУССТВЕ СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСКОГО ГОБЕЛЕНА

Муканов Малик Флоберович*
Досжанов Бауыржан Таттибекович**
Сулейменов Мухаммеджан Шыдыханович***

Artistic archetypal images of the turkic universe models in the art of modern kazakh tapestry

ABSTRACT

The goal of this article consists in the art analysis of Kazakh gobelin painters works which, being supported by extensive mythological heritage of the nomadic people; express in their creativity Artistic images of Turkic universe models archetypes, such as: World Mountain, Tree of Life, Ana-Zher, Zheruyik and others. Having rejected lack of chronicles forms in their creativity, modern Kazakh gobelin masters by means of compositional and graphic means replace it with common language of "iconic signs", subordinating various aspects and outlines of life, putting together spatial and time categories, make equal both individual and national scales, and find out an idea of integrity and harmony of the world, the person, as well as Universe.

KEY WORDS: modern fine arts of Kazakhstan, Kazakh gobelin, Turkic universe models archetypes, mythology of the nomadic Turkic people.

На рубеже XX - XXI веков казахские мастера художественного текстиля в сюжетах и композициях своих произведений стали все чаще обращаться к теме отражения архетипических образов моделей тюркского мироздания. Опираясь в своем творчестве на обширное мифологическое наследие кочевых тюркских народов, воплотивших и зашифровавших в символике образов Мировой горы, Древа жизни, Ана-Жер и множестве других, современные художники не только находятся в непрерывном процессе этнической

* Доктор PhD - искусствоведения, старший преподаватель кафедры «Живопись и скульптура» Казахской национальной академии искусств им. Т. Жургенова.

** Преподаватель кафедры «Декоративно-прикладное искусство», докторант 2 года обучения Казахской национальной академии искусств им. Т. Жургенова.

*** Доцент кафедры «Живопись и скульптура» Казахской национальной академии искусств им. Т. Жургенова

самоидентификации, но и в поиске национальной идеи и изобразительных эквивалентов ее архетипического воплощения.

Задача данной статьи состоит в искусствоведческом анализе произведений казахских художников по гобелену, отражающих в своем творчестве художественные образы архетипов моделей тюркского мироздания, таких как: Мировая гора, Древо жизни, Ана-Жер, Жеруйык и другие. Так же в статье рассматриваются аспекты зарождения архетипических символов и первообразов окружающего мира в сознании древнего человека. Выявляется связь между познанием мира индивидом и отождествлением его устройства в архаико-мифологических моделях мироздания.

Тема архетипа, архетипического образа в искусстве стала чрезвычайно востребованной к концу прошлого века. Само слово с древнегреческого означает «первичный образ», оригинал, первообраз, древнейшие общечеловеческие символы, прообразы, лежащие в основе мифов, сказок и сказаний.

С поразительной точностью и пронизательностью этот феномен рассмотрен группой ученых советского периода Э. Львовой, И. Октябрьской, А. Салагаева и М. Усмановой на основе этнографического и лингвистического материала реконструировавших тюркскую модель мира в ее пространственно-временном и вещном аспектах: «... каждое общество обслуживается той суммой архетипических символов, которая им необходима. С развитием общества потребность в одних символах исчезала, другие переосмысливались и сохранялись в силу традиции. Естественно, мировоззрение на любом этапе своей эволюции неоднородно: одни представления только оформляются, другие - устоявшиеся - составляют ядро мировоззрения, и именно с их помощью каждое поколение интерпретирует картину мира...». [Львова, Октябрьская, Салагаев, Усманова, 1988: 1]

Познание мира во все времена составляло основное содержание жизни человека. Природа, ее бесконечно меняющийся и разнообразный лик, ее тайны внушали первочеловеку благоговейный страх, удивление, восторг. Все оттенки этой богатой живой эмоции должны были получить выход, и он получал его в тех или иных видах творческой деятельности индивида. Воображение первохудожника, надо полагать, мало чем отличалось от нашего современника, поскольку свойства души и сердца, темперамент, как показатель физиологии человеческого организма в своих основных параметрах остались неизменными.

Изменилось качество мышления, уровень обобщений, символично-метафорический язык в передаче особо ярко пережитых впечатлений. Дух свободного выражения в творчестве, всегда пытливый, неумный, вездесущий и насущный, одинаково активный в любую эпоху, и сегодня требует своевременного выхода, воплощения, и тогда, эстетически отобранный, осмысленный и упорядоченный, по-новому оформленный художественный вымысел выливается в конкретную уникальную реальность – художественное произведение, которое «... дает особые преимущества для исследования и преобразования мира. Ибо в нем художник – это живая призма, ограниченная народной жизнью, - вновь обращается на эту же народную жизнь и космос, в котором она протекает, и строит из этого второй мир. Художником национальный космос познается, и он творит национальный космос. Художественное произведение – это как бы национальное устройство мира в удвоении». [Гачев, 1988: 2]

Наше мифологическое прошлое – есть главный и неиссякаемый источник творчества. Оттуда художник черпает и темы, и даже форму выражения своих идей, но с обязательным условием, что она дается в контексте нового времени и его осмысления, по-новому использованных художественных средств выражения. Это путь не простой, поскольку требует огромного как интеллектуального, так и эмоционального напряжения творимой личности, его полной самоотдачи и вовлеченности в предмет художественного исследования, иными словами, в феномен природы человека, который и представляет собой главное содержание искусства. Разные этапы подобного художественного исследования показывают неустанный борение духа и материи человеческого бытия, и чем глубже удастся проникнуть в их смыслы, тем очевиднее становится, что человеческий мир держится «на строгом порядке и гармонии бытия» (Р. Ергалиева). Искусство, как лакмусовая бумага безошибочно отражает состояние мира. В периоды безвременья (катаклизмы века) творчество затихает с усилением категории бессюжетной подачи материала и безобразного его содержания. В периоды расцвета – душа и тело человеческие притягивают к себе самое пристальное внимание современников.

В мифологических текстах тюркских народов сотворенный мир — это мир гармонии, света, спокойствия, тепла, и наконец, - Жизни. Это мир для человека. Единство мировоззрения сочетается с конструктивизмом его содержания: Вселенная всегда

представлена отдельными мирами, сторонами света, слоями неба и земли, что делало мир принципиально познаваемым. В целом, картина мира соответствует «сюжетной схеме, в которой движение осуществляется в следующих направлениях: от прошлого к настоящему, от божественного к человеческому, от космического и природного к культурному и социальному, от стихий к артефактам (вещам и соответствующим институциям), т. е. от внешнего и далекого к внутреннему и близкому». [Топоров, 1982: 3]

Мифология древности разных народов донесла до нашего времени некие единые по своей структуре и содержанию образы-архетипы. Согласно К. Юнгу архетипы представляют собой структурные элементы человеческой психики - коллективное бессознательное, общее для всего человечества. Оно наследуется подобно тому, как наследуется человеческое тело, и всплывают в сознании при пробуждении творческой активности индивида.

Отсюда следует, что архетип – это присутствие прошлого в настоящем, всеобщее основание образов, переходящих из поколения в поколение. В тюркской мифологии такими образами являются – Тенгри, Умай, Мировая Гора, Древо Жизни, Темир Казык, Ана-Жер, Жер-Уйык и еще множество прекрасных древних образов, востребованных в искусстве нашего времени, как никогда. Чтобы достаточно веско объяснить притягательность архетипических образов в современном искусстве Казахстана, и в частности в творчестве художников по гобелену, рассмотрим один из них – «Древо жизни» или «Мировое древо».

Это характерный для мифопоэтического сознания художественный образ, воплощающий в себе универсальную концепцию мира. Образ Мирового древа зафиксирован повсеместно в традиционной культуре народов мира в различных вариантах и транскрипциях – «древо жизни», «древо плодородия», «древо центра», «древо восхождения», «небесное древо», «шаманское древо». В казахской мифологической и традиционной прикладной культуре оно известно, как «Байтерек».

Мировое древо является одним из наиболее распространенных воплощений универсального комплекса архетипических образов древних тюркских народов о структуре мироздания, и выражается в так называемой тернарной модели, или триграмме. Оно, как космический корень, произрастая из пуповины планеты, пронизывает все три мира от основания до верха, до небес. Могучие ствол, корни и ветви этого чудесного

мифологического дерева композиционно объединяют все три мира - Верхний, Срединный, Нижний, превращая его в единую структуру. Для архаическо-сказочного сознания древних народов был закономерен образ великого дерева, чьи корни уходят в глубь земли, а вершина достигает высоких небес. У большинства народов мира в легендах и мифах существует описание такого величественного Древа жизни, как и имеются многочисленные его изображения: «Почти в каждом историческом периоде кочевых народов, в том числе и у казахов, мы обнаруживаем различные изображения или стилизации Мирового Древа (Древа). Например, среди находок у Иссыкского кургана, принадлежащего сакскому периоду казахской истории, на золотых бляшках изображено Мировое Древо с птицей на самой его макушке, а среди золотых вещей, найденных на Алтае, Мировое Древо изображено с двумя вершинами и с двумя симметрично расположенными драконами, головы которых выглядывают из-под земли. Изображение Мирового Древа, заключенного в казахские бытовые орнаменты, мы находим повсеместно...». [Жанайдаров, 2004: 4]

В 2001 году Алибай и Сауле Бапановы создают гобелен под названием «Священное дерево» («Киелі ағаш»). В нем они обращаются к художественному образу Мирового дерева, которое интерпретируется через изображение священного для всех прототюркских народов дерева - «киелі ағаш». На ветвях таких деревьев люди завязывали разноцветные полоски тканей, обращаясь за благославлением к духам природы и своих предков.

Монументальность гобелена Бапановых предопределяется достаточно простой композиционной схемой, когда главный изобразительный акцент в виде узорного силуэта дерева располагается художниками по центру произведения. Местами сливающиеся с черно-синим фоном гобелена, усыпанные распустившимися бутонами цветов, стилизованными силуэтами листьев и завязанных разноцветных ленточек, многочисленные ажурные ветви причудливо переплетаются между собой. Они подобно ручьям, образно олицетворяющими весеннее пробуждение и ненасытную жажду жизни, стекаются с левой и правой сторон композиции, сливаясь в единое русло – ствол дерева, тем самым акцентируя внимание зрителя на нем. Его уверенная вертикаль, рассекающее произведение надвое и заканчивающееся небольшой фигуркой священной птицы Самрук, сидящей на самой макушке, символизирует незыблемую ось

Мирового дерева. Согласно мифам и легендам древнетюрко-тенгрианской культуры ствол Мирового дерева является стержнем, соединяющим в единое неразрывное целое три уровня мироздания – верхний, срединный и нижний миры. В гобелене этот мифический трехрусный мир заселен фигурками людей и животных, живущих своей, ведомой только им самим, таинственной жизнью и в полной гармонии и равновесии с окружающей их природой. «Эта умозрительная пространственная Ойкумена – набор пространственных праформ имеет ярко выраженную вертикальную ориентацию. В обывательском сознании этот мир присутствует в виде издавна сформировавшихся пространственных представлений, самым известным из которых является триада «Рай – Мир людей – Ад» [Сабитов, Бахмутов, Буткеева, Турганбаева, 2000: 5] – читаем в обширном коллективном труде исследователей Казахстана.

Монументально-поэтическому образу гармонии первозданного мира в произведении также в немалой степени способствует противоборство холодных синих и теплых красно-коричневых цветовых тонов, то там, то здесь вспыхивающих на ветвях деревьев, фигурах людей и животных.

При созерцании «Священного дерева» возникает чувство соприкосновения с чем-то архаично-первородным, представляющим собой замкнутую сложную систему, что-то вроде высокоорганизованного хаоса, имеющего свои неписанные законы. Гармоничное сосуществование малых персонажей сюжета тканого полотна со Священным деревом и окружающим пространством создает картину тенгрианского Космоса, в которой экзистенциализм номадического бытия определяется категорией «подобия времени» и мудром равновесии светлого и темного начал. «Подобие времен в тенгрианстве порождает подобие миров и их обитателей. Казахская демонология на фоне других культур не богата, и не поражает особыми отличиями обитателей разных миров. Это особенность самого тенгрианства и следствие его взаимоотношений с другими религиями. Тенгрианство никогда не вступало с ними в борьбу, не ставило задач ниспровержения или дискредитации их богов, превращая их в демонов, бесов, и т. д., столь обогативших демонологию до христианства. Спокойно позволяя существовать различным религиозным системам рядом с собой, заимствуя порой отдельные их элементы, тенгрианство не изменяло своей сущности, изначальная основа которой - *гармония времен, гармония миров*».[Мухамбетова, 2002: 6]

В мифологии тюркских кочевых культур не менее важное место, чем Мировое древо, занимает монументальный образ Мировой горы. Он напрямую связан с сакрализованными представлениями древних народов о структуре мироздания, где мировая гора является Центром мира (Мировой осью) - космогонической точкой пересечения пространства и времени, в которой свершился первозданный акт творения. В другом значении, например, у древних кочевых цивилизаций саков и уйсуней, Мировая гора представлялась в качестве своеобразного канала «... космической связи людей с верховными божествами, обитавшими на вершинах гор, соединявшихся с Верхним миром. И правы исследователи, которые подчеркивают, что сама окружающая природа и ландшафт Семиречья с белоснежными вершинами «золотых гор мира», - реалии жизни, определяющие кочевание из степи к подножию гор и их вершинам, от зимовок к летовкам, которые способствовали сложению мифологических традиций, представлявших Вселенную в виде грандиозной горы или камня. «Твердь небесная» мыслилась каменной, горы - состоящими из материала небесного свода».[К. Байпаков 2007: 7]

Одной из самых известных работ в искусстве современного казахского художественного текстиля, отражающей образ Мировой горы, представляется гобелен Алибая и Сауле Бапановых под названием «Мировая гора – II», созданного ими в 2007 году. (Рисунок 1)

Во многих смыслах это произведение является эпохальным для развития всей национальной школы казахского гобелена. Запоминающимся сюжетно-изобразительным решением авторы сумели превратить интерпретируемый ими образ Мировой горы в «иконический знак» (С. Шкляева) - своеобразный высокохудожественный изобразительный эталон, который служит ориентиром для других казахских художников по гобелену.

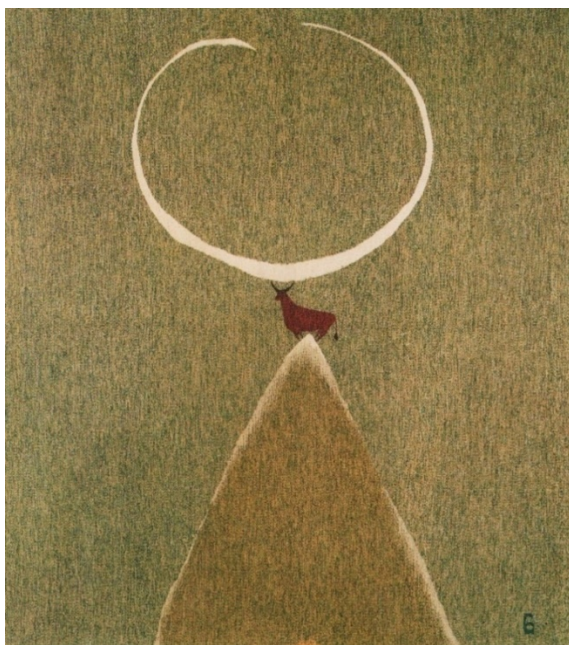


Рисунок 1. А. и С. Бапановы. *Мировая гора - II*. 2007 г. 183 x 163 см.

В этой работе от известного образа Мировой горы художники берут лишь макушку, потому что в Мировой горе для них важна не сама гора от подножия до вершины, а то, что она держит на себе Быка (образ столь же не простой, как и сама Мировая гора). У Быка, в свою очередь, тоже очень ответственная миссия – он на своих рогах поддерживает не что-нибудь, а часть мироздания, само ночное светило – сияющий серп новорожденного месяца. Цвета отличаются пастельной приглушенностью, отвечающей благородной строгости и углублению самого образа.

Как тут не вспомнить далекие полузабытые сведения о том, что в тенгрианской культуре бык, как существо с холодным дыханием, всегда олицетворял собой ночь, а это значит, дружен и взаимосвязан с ночным светилом - луной. И снова, через сочетание минимальных элементов художники создают для себя и для зрителей созидательный образ Времени – бык на макушке горы с луной на рогах – это светоч, всеобщий маяк, освещающий весь подлунный мир. Вот так, представитель домашнего рогатого скота, волею художников получает новое образное рождение, предстает в исключительно важном статусе, в своем первоначальном, архетипическом облике.

Еще один очень дорогой и сокровенный символ для каждого казахского художника – это образ родной земли - Ана-Жер. Композиции подобных произведений воспевают красоту природных просторов и космичность мышления кочевника, сосуществующего в гармонии и равновесии с окружающей его средой. И в этом смысле, «... степь – основание, на котором, как на фундаменте, стоит архитектурное чудо природы, гармоничное и необъяснимое, математически точное Небо. Космизм мышления, широта мировоззрения, распахнутость и доброта души степного номада-казаха генетически заложена в него огромными масштабами степной земли и неба. Космогоничность и астрономичность мышления человека обусловлены образом жизни в степи, постоянными передвижениями в пространстве и во времени. В сознании кочевника Небо над землей, и сама Земля – Степь – равны между собой!». [Жанайдаров, 2004: 8]

Космическое равновесие духовных, материальных и природных компонентов бытия в культуре тюркских народов позволяло выстраивать в сознании кочевника картину мироздания, совершенного в абсолюте своего содержания. Поэтому, в понимании номада «Земля обетованная – Жеруйык» не существует где-то, в реальности мира, куда он и его душа должны стремиться, а окружает его всегда, в какой бы точке пересечения пространства и времени он не находился. Этот принцип кочевой жизни, основанный на самодостаточности и эколого-философскому отношению к действительности бытия и отражается в произведениях художников, когда они обращаются к теме раскрытия художественного образа Ана-Жер.

В 2003 году казахстанский художник-монументалист Газиз Ешкенов обращается к искусству гобелена и создает первое произведение – «Жеруйык» («Земля обетованная»), размер 150 x 240 см. Впоследствии эта работа была приобретена в выставочные фонды Государственного музея искусств Казахстана им. А. Кастеева и на данный момент украшает экспозицию, посвященную искусству современного казахстанского гобелена.

«Жеруйык» состоит из двух частей (прямоугольник в прямоугольнике), уравновешенных между собой как по объему занимаемой плоскости, так и по цветовому соотношению. (Рисунок 2)

Центральная часть, назовем ее - «основное содержание», представляет собой композицию на тему из кочевой жизни скотовода. А обрамляющая наподобие цветочной каймы часть -

это явное цитирование традиционного казахского ковра, исполняемого тамбурным швом. Однако в отличие от последнего здесь нет четкой разделяющей линии, так что обе части как бы взаимопроникают, поддерживают и уравниваются друг с другом.

Основная часть повествует о спокойном размеренном ритме повседневной жизни. На заднем плане с помощью одних только линий дается рисунок холмистого пейзажа, прямо посередине возле очага сидит женщина, рядом возлежит мужчина. Они также выполнены линейно, так что поверх их фигур читается часть степного пейзажа. Тут же возле них растет дерево (возможно, Байтерек), где-то вддали виднеется одинокая фигура всадника, пасутся овцы, кони, на переднем плане различаются фигуры верблюда и пастуха... Весь этот вещный мир дается с помощью хоть и прерывистых, но уверенных линий, а местами - локальных цветовых пятен.

Ясная, пронизанная светом центральная часть читается как День, а густо насыщенная холодно синими, красными и зелеными цветами «рама» представляет собой Ночь, а вместе взятые читаются как мир, схваченный единым духом гармонии и покоя.

Высокую оценку этой работе дает казахстанский искусствовед С. Шкляева: «...плотные свободные «мазки», создающие импровизированные фигуры людей, животных центрального поля и элементов орнамента бордюра говорят о смелых поисках художника новейшего времени».[С. А. Шкляева 2011: 9]



Рисунок 2. Г. Ешкенов. Жеруйык. 2003 г. 150 x 240 см.

Итак, завершая короткий обзор в рамках искусствоведческого анализа, можно выделить следующие аспекты: опираясь на обширное мифологическое наследие кочевых народов, современные мастера художественного текстиля XXI века стали чаще обращаться к теме отражения архетипических образов моделей тюркского мироздания, таких как Мировая гора, Древо жизни, Жер-Ана, Жеруйык и множество других. Подобная художественная тенденция обуславливается общим процессом перехода «от эпического к метафизическому» (Р. Ергалиева), характерному для казахстанского изобразительного искусства на рубеже XX - XXI веков. В искусстве художественного текстиля он выразился как в смене сюжетно-изобразительной эстетики, так и в достижении нового уровня профессионального мастерства художников по гобелену.

Казахские мастера искусства гобелена, отринув в своем творчестве безобразное (ударение на втором слоге) бытописание, с помощью композиционно-изобразительных средств заменяют его универсальным языком «иконических знаков» (С. Шкляева), и, подчиняя различные пласты и грани бытия, смыкая пространственные и временные категории, уравнивают индивидуальные и национальные масштабы, выходя к утверждению идеи цельности и гармонии мира, человека, Вселенной.

ЛИТЕРАТУРА

Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Салагаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. *Пространство и время. Вещный мир*, Новосибирск, Наука, 1988 г., - С. 10.

Гачев Г.. Национальные образы мира, Москва, Советский писатель, 1988 г., - С. 52 - 53.

Топоров В. Н.. Модель мира // Мифы народов мира, Москва, Т. 2, 1982 г., - С. 6.

Жанайдаров О. К.. Религия и мифология древних тюрков, Кокшетау, Издательство Кокшетауского университета, 2004 г., - С. 42.

Сабитов А. Р., Бахмутов Ю. И., Буткеева Е. В, Турганбаева Л. Р.. Мнимые архитектурные пространства, Алматы, Комплекс, 2000 г., - С. 17.

Мухамбетова А. С.. Тенгрианский календарь как основа кочевой цивилизации // В кн.: Казахская традиционная музыка и XX век, Алматы, Дайк - Пресс, 2002 г., - С. 41.

Байпаков К.. Великий Шелковый путь (на территории Казахстана), Алматы, Адамар, 2007 г., - С. 403.

Жанайдаров О. К.. Религия и мифология древних тюрков, Кокшетау, Издательство Кокшетауского университета, 2004 г., - С. 3.

Шкляева С. А.. История искусств Казахстана, Алматы, Онер, 2011 г., - С.125.

РУХИ МИРАСНЫ БАРЛАУ ЮЛЫНДА

Насыйбуллина Нуридә Шәйдулла кызы*

In search of spiritual heritage

ABSTRACT:

The aim of this research is analysis of cultural and educational practice of medrese and teachers of confessional educational institution of Sterlibashevo village.

KEY WORDS: confessional education, medrese, religio, islam, educational and methodical work, outstanding persons.

Татарларының рухи үсеш юлы гаять дәрәжәдә бай һәм гыйбрәтле. Алар үз тарихын ташка уеп, ахыр килеп пак кәгазгә язып, жыр-бәетләр аша буыннан-буынга тапшыра килгән. Кытайлылар белән дустанә-тату сәүдә итү дөверендә жыр көйләрен синтезлаштырсалар, фарсылар белән аралашканда аларның шигъри алымнарын камилләштергәннәр. Ауropaга күрше булып уртак тормыш белән яшәгән халык төрки телдә сөйләшкән, биредә яшәгән күп телле халыкларга тылмач булган. Бүгенге көндә бөтен төрки дөньясындагы халыкларның татар теле аша ачыграк аңлашулары шуны раслаучы факт булып тора. Бай

*Филология фәннәре кандидаты, Татарстан Фәннәр академиясе Г. Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының Язма һәм музыкаль мирас үзәге өлкән фәнни хезмәткәре (Казан, Россия).

Cand.Sc. in Philology, senior researcher of the Center for Written and Musical Heritage, the Institute of Language, Literature and Art named after G. Ibragimov, the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (Kasan, Russia). nasibullina.nur@yandex.ru

тарихы, меңеллек эдәбияты, олуг халыкларга тиң мәдәнияте булган, эш-хезмәт сөюдә, тынычлыкта башка халыкларга үрнәк булырдай халыкның үз шагыйрьләре, галимнәре, философлары, акыл ияләре бар. Кызганыч, соңгы елларда тарихыбызны ачыклаган кайбер материаллар юкка чыгып бара. Халкыбызның, үз жиребезнең тарихы, ата-бабаларның тормышы беркемне дә битараф калдырыра алмый. Кешенең үткән заманнарда мөнәсәбәте, ата-бабаларына ихтирамы һәм мэхәббәте аның шәхес булу дәрәжәсен, тормышка карашын билгели. Менә шуңа күрә дә тарихны, борынгы мәдәният истәлекләрен, халыкның телен, горейф-гадәтләрен, йола-кануннарын өйрәнү максатыннан Татарстан Фәннәр академиясенең Г. Ибраһимов исемендәге Тел, эдәбият һәм сәнгать институты 2009 елдан башлап милләттәшләребез күпләп яшәгән төбәкләргә комплекслы экспедицияләр оештыра. Институтыбыз татар халкының телен, эдәбиятын, авыз ижатын, музыкаль һәм тасвири сәнгәтен югары фәнни дәрәжәдә өйрәнә торган бердән-бер гыйльми-тикшеренү үзәге. Экспедиция материалларга нигезләнеп фәнни монографияләр, диссертацияләр языла, жыентыклар, белешмәлекләр һәм сүзлекләр төзелә.

Экспедиция вакытында жыелган материалларының байтагы «Фәнни экспедицияләр хәзинәсеннән» дигән сериядә «Милли-мәдәни мирасыбыз» исеме белән аерым жыентык рәвешендә дөнья күрдә. Әлеге басмаларда жирле халыкның авыз ижаты, мәдәнияте, сәнгәте, жыр-моңнары, сөйләм үзенчәлекләре, тормыш-көнкүреше, кул эшләре, авыллар тарихы, танылган нәселләр, шәжәрәләр, кулъязма һәм ташъязмалар текстлары турында бай мәгълүмат бирелде.

Иран белән Казахстанга оештырылган экспедицияләрдә этник каберлекләр өйрәнелде. Филология фәннәре докторы Марсель Әхмәтжанов Әлмәт, Күкмара, Этнә, Арча һәм Татарстанның башка районнарындагы, шулай ук, Әстерхан, Санкт-Петербург, Оренбург мөселман каберлекләре буенча фәнни мәкаләләр һәм монографияләр бастырды. Институтыбызның фәнни хезмәткәре Венер Усманов Оренбург, Башкортстан, Казахстан якларындагы эпиграфик чыганақларны өйрәнеп, «Тарихи һәйкәлләр» альбомнары сериясен эшләп дөньяга чыгарды.

2010, 2018 елларда Башкортстанның Эстәрлебаш районына комплекслы экспедицияләр оештырылды. Районның татар авылларында сакланып калган борынгы риваятьләренә, дастан һәм жырларны, гарәп язуды кулъязма һәм басма китапларны туплау,

милләтебез язмышы белән бәйле истәлекле урыннарда булып, данлыклы төбәк татарларының фольклоры һәм татар тарихы белән танышу татар халык ижатын өйрәнүче фольклорчыларның, телче-диалектологларның, археографларның, сәнгатьчеләрнең, музыка белгечләренең төп максаты булды.

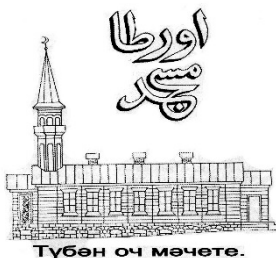
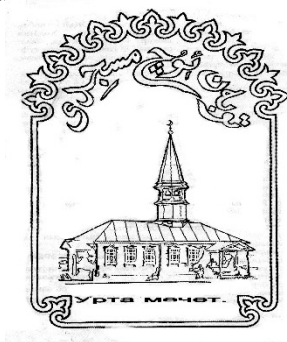
Урал, Урта Азия, Идел буйларында Кече Бохара дип йөретелгән, Утыз Имәни, Әбелмәних Каргалы, Гибатулла Салихов, Шәмсетдин Зәки, Гали Чокрый, Мифтахетдин Акмулла, Төхвәт Янәби, Дәрәмәнд һәм башка бик күп күренекле шәхесләрнең эзләрен сакланган данлыклы Эстәрлебаш төбәге галимнәрдә зур кызыксыну уятты. Бу якларда татарның рухи мәдәниятен тәрәккый иттерү юлында Тукаевлар, Рәмиевләр нәселе берничә буын давамында хезмәт күрсәтәләр. Аларның нәсел тарихы – халык тарихының бер көзгесе. Рәмиевләр милли тарих, мәдәният, мәгариф, матбугат, ижтимагый фикер, дин өлкәсендәге эшчәнлекләре, туган халкына намуслы хезмәт итүләре белән нәселләр тарихында үзенә генә хас лаеклы урын биләсә, Тукаевлар нәселен өйрәнү өчен чыганаclar әлегә шактый тар булып чыкты. Үткән тарихыбызның чынбарлыгын белер өчен һәрнәрсәне бөртекләп жыелды, өйрәнелде, XIX йөздә нәшер ителгән барлык төр татарча календарьлар, басма әдәбият күздән кичерелде, аннары берничә йөз еллык тарихы булган кулъязма эсәрләргә, чәжәрәләргә, буын давамчыларына мөрәжәгать ителде.

2010 елда Эстәрлебаш районының татар авылларынан, Эстәрлетамак һәм Татар Каргалысы бистәсеннән, Оренбург шәһәрәннән егермеләп борынгы кулъязма һәм басма китаплар, кырыклап документ алып кайтылды. Табышларыбызның берсе – XIX гасырның беренче яртысында елларында төзелгән жыентык булды. Анда татар поэзиясе өчен кызыклы яңа мәгълүматлар табылды. Кулъязма мәдрәсәләрдә дәреслек булып йөргән «Нәхү»(гарәп теле дәреслеге), аны Мөхәммәт-Хафиз бине Газизулла Фазулла шәкерт чагында күчереп язган. Соңыннан күчерүче, мәдрәсәне тәмамлагач, мулла булып «дамелла Мөхәммәт-Хафиз бине Газизулла» дип икенче урынга да имзасын язган. Кайбер хәбәрләргә караганда Мөхәммәт-Хафиз Эстәрлебаш мәдрәсәсендә хәлфә булып та хезмәт иткән. Ул күчергән кулъязма китапның буш калган 56-10а битләрендә шигырь-мөнәжәтләр дә күчереп язылган. Ул шигырьләрнең тематикасы дини, мәхәббәт, әхлак темаларына карый.

Жыентыкта беренче «Мөнәжәт»нең авторы итеп Хафиз, моннан тыш бер шигырьдә автор итеп Шәмсетдин күрсәтелә,

икенчесендә Шәрбәк дип теркәлгән. Күп шигырьләренң авторлары да күрсәтелми. Эстәрлебашта укыткан татар шагыйре Шәмсетдин Зәки мөнәжәтләре, шигырьләре, шигъри хатлары да тупланган. Кульязма жыентыкта тупланган әсәрләр арасында сигез әсәрнең Шәмсетдин Зәкинеке, берсе Шәрбәкнеке икәнә, калганның шагыйрь Хафиз тарафыннан язылганы ачыкланды. Кульязма турында танылган галим филология фәннәре докторы, археограф, текстолог, тел һәм әдәбият белгече Марсель Ибраһим улы Әхмәтжанов 2011 елда басылып чыккан «Татар археографиясе» китабының сигезенче кисәгендә «Эстәрлебаш шагыйрьләре әсәрләре» мәкаләсендә тулысы белән баян итә Китапта соңгы елларда археографик экспедицияләр вакытында тупланган кульязмаларның тасвирламалары тупланды.

XIX гасыр азагында Эстәрлебаш мәдрәсәсе 16 биналы зур уку йорты булып торган. Шакир Тукаевның «Тарихуль Эстәрлебаш»ында язылганча, 1897 елгы халык исәбен алу вакытында Эстәрлебаш авылында 2124 кеше яшәгән булса, шуларның 570ен шәкертләр тәшкил иткән. Димәк, Эстәрлебашта һәр дүртенче кеше шәкерт булган.



Рәмиевләр тырышлығы белән чыга башлаган «Вакыт» газитенең 1913 елгы 9 июнь санында академик В. Бартольдның

Оренбурдан Уфага сәяхәте вакытында язылган мәкаләдә күренекле галимнең әлеге мәдрәсә китапханәсе байлыгына хәйран калуы әйтелә. «Ул Эстәрлебаш мәдрәсәсенә китапханәсен ачарып, 200-300, хәтта 500 ел элек язылган кулъязма китапларны диккат вә ләззәт белән караган», – дип яза гәзит. Соңыннан В. Бартольд үзе дә «Эстәрлебаш Русия Аурупасындагы мөселман фәненең иң төп үзәкләренең берсе, – дип теркәп калдыра. – Мәдрәсә китапханәсеннән тыш, кулъязмалар XIII гасырга карый. Миңа Шаһрук солтанның (1407-1447) мөһере сугылган кулъязмасын күрсәттеләр» [Умняков: 327-328].

Эстәрлебаш мәдрәсәсендә күп тапкырлар булган Ризәддин бине Фәхрәддин үзенең хезмәтләрендә: «Нигъмәтулла бине Биктимер бине Тукай Үтәгән әс-Салавычи – Эстәрлетамак өязе Эстәрлебаш авылында имам вә мөдәррис булып, 72 яшендә 1260/1844 ел мөхәммәдәдә вафат булган. Асыллары Малмыж өязе Салавыч авылыннан булып, бабасы Тукай бу тарафка күчкән. Атасы Биктимер кәсеп әһеле һәм билгеле сәүдәгәрдән булган. Нигъмәтулла хәзрәтләренең тууы һәм үлүе Эстәрлебаштадыр. Кабер ташында гарәпчә: «Бу кабер шәех, нәкышбәндия тарикатенең олуг шәехе Нияз Мөхәммәд Ниязколы әт-Төрәкмәни әл-Бохарыйның дәвамчысы, Әбү Мөхәммәдхарис Мөхәммәд Нигъмәтулла бине Биктимер әл-Эстәрлебаши кабередер. Аллаһның рәхмәтендә булсыннар», – дип язылган. Фарсыча шигъри юллар да язылган. Кабере билгеле, аңа зирят кылалар. Остазлары: Фазулла бине Сәйфулла әл-Кизләви, Мөхәммәдрәхим бине Йосыф әл-Ашытый, Габдеррахман бине Мөхәммәдшәриф әл-Кирмәни вә башкалар. Шәехе дә Бохарада Әбу Салих Ниязколы әт-Төрәкмәни булып, аның даирәсендә күп заман аерылмыйча йөрдә вә тарикаттә рөхсәт алды. Шәкертләре: Габдессаттар бине Габдулла әт-Туймазий, Сәед бине Нурмөхәммәд әл-Орый, Әхмәдшаһ бине әс-Сарлы, Фазулла бине Фәйзулла әт-Тактавий, Ибне Габделхәмид вә башкалар. Балалары: Мөхәммәдхарис, Мөхәммәдхаррас, Мәрзия. Мәрзия Балыклы Күл авылында ахун Хөснетдин бине Шәмсетдин никаһында иде... Туганнары: Гобәйдулла, Гыйсмәтулла, Сиражтдин, Сәгъетдин, Хәмидә. Боларның балалары вә нәселләре күп вә төрле жирләрдә таралган һәм Тукай фамилиясе белән билгеле. Нигъмәтулла хәзрәтнең дөнъясы иркен, шәкертләре күп, яраны хисапсыз, игътибары олы иде, үзе гади, диндар, зөһед вә тәкъвалык белән шөһрәт қазанды; моның заманында Эстәрлебаш авылында хакыйкый бер «дар әл-голүм» – гыйлем йорты булды. Күпчелек дәресә тәфсир, хәдис,

эхлак булып, тәфсирдән Бәйдавиниң «Әнвәр әт-тәнзил»не вә тәүхид һәм [Аллаһның] сыйфатлары гыйлемендә Әбеннасыр Габденнасыр әл-Курсавыйның «Шәрх гакид нәсәвиясен укыта иде, гыйбадәт күп вә рухи үсүе камил иде, мәжлесә һәр фазыйль вә имамнарның игътибарлысы иде, һәрәм моның хакында яхшы фикердә булып вә мактап сөйләр иде, үзе Әбеннасыр Габденнасыр әл-Курсавыйга ихлас бирелгән кеше булып, шәкертләренә аның китапларыннан дәрес уктытыр вә аның мәсләген таратыр иде», – ди. Пәйгамбәрәбез рәсүл әкрам галәйһи әс-саләту вә әс-сәлам һәм әшабы юлында булганнар өчен Әбеннасыр мәсләгендә булу лазем килер. Нигъматулла хажи китапханәсендә һижри 787, икенчәсе 785 елда язылган кулъязма китаплар бар иде» – дип яза [Фәхрәддин Ризәддин 2009: 10-11]. Ягъни алар XIV гасырга караган булып чыга Равил Әмирхан «Риза Фәхрәддин – тарихчы» исемле мәкаләсендә: «Риза Фәхрәддин икенче мәртәбә Диния нәзарәтенең казые итеп сайлангач, Эстәрлебашның мәдрәсәсе һәм мәчетләрен барып күргән. Күрәп яки ишетеп белгән кешеләрнең каберләрен зыярәт кылган. Тирән көрт булуга карамастан, иске кабер ташларын эзләп, тикшереп йөрөгән», – дип яза.



Институт галимнәре Риза Фәхрәддин эзләре буйлап татар эпиграфик һәйкәлләрен барладылар. Текстологлар кабер ташындагы язучыларның мәгънәсенә игътибар итсәләр, археологлар – урнашуына, тарихчылар – жирләнгән шәхескә, аның генеалогиясенә, сәнгать белгечләре каберлекләренә ничек бизәлгән өйрәнде.

Жирле сөйләшләрдәге тел һәм рухи байлыгыбызның көнләп түгел, сэгатыләп югала баруын истә тотып, диалектологлар экспедицияләргә чыгып материаллар туплауны соңгы берничә дистә ел эчендә тагын да тырышып, фидакарьләрчә дәвам иттерделәр. Кыйммәтле материалларны туплаган «Татар халык сөйләшләр» [Баязитова 2008] дигән ике томлык бик зур хезмәт дөнья күрдә, «Татар теленең зур диалектологик сүзлегә» [Баязитова 2009] басылып чыкты.

Татар тел белеме фәннәдә, бигрәк тә жирле сөйләшләрне өйрәнү өлкәсендә нәтижәле эшчәнлек алып барган күренекле тел галиме филология фәннәре докторы, профессор Рамазанова Дәрия Бәйрәм кызы 1969 елда Башкортстанның Эстәрлебаш районы Айдәрәле, Яшерган, Бузат, Гөлем, Яңгырчы (1971), Хәлекәй (1974), Карагыш (1977) авылларында экспедициядә булып халыкның тел үзенчәлекләрен өйрәнгән. Жыелган материалларга нигезләнеп Казанда 1984 елда «Формирование татарских говоров юго-западной Башкирии» исемле китап дөнья күргән [Рамазанова 1984].

Г. Ибраһимов исемнәдәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының Язма һәм музыкаль мирас үзәгендә Башкортстан төбәгенә караган фольклор, археографик материаллар да саклана. Фольклор ул халкыбызның тел-авыз ижаты гына түгел, ә аның күп гасырлык яшәшен һәм тарихи аңын сәнгатьчә гәүдәләндерә торган үзенчәлекле елъязмасы да. Ул ата-бабаларыбыз башыннан үткән зур-зур вакыйгаларны һәм тетрәндергеч бәла-казаларны да, шулай ук аларга карата халыкның мөнәсәбәтен-бәяләмәсен дә дингез кебек үз эченә сыйдырган. Без моны Эстәрлебаш якларында табылган тарихи бәетләр мисалында да бик ачык күрдөк. Эстәрлебаш районы татар авылларына 1971 елның 1-15 июлендә күренекле галим Фәрит Миргалим улы Хатипов житәкчелегендә фольклор экспедициясе оештырыла. Башкорт дәүләт университеты студентлары З. Фәйзова, Ә. Хәкимжанова, В. Ибраһимова, З. Шәймәрданова, И. Бәхтиярова, Р.М. Халикова, Г.С. Ганиева, Х. Мөдәрисова, Н. Абдуллина, Ф. Шакирова остазлары белән Эстәрлебаш, Яңгырчы, Хәлекәй, Бузат, Тәтер-Арслан, Кызыл-Яр, Айтуган, Өч-Әсән, Карамалы-Бузат, Гали-Бузат авылларыннан 66 информаттан авыл тарихы, кыска һәм озын җырлар, такмаklar, мәкаль һәм әйтемләр, табышмаklar, мазәкләр, юрамышлар, хикәятләр, арбаулар, шигырьләр, сыктаулар, легендалар, сынамышлар, бәетләр, мөнәҗәтләр, әкиятләр язып алалар. Иң өлкән информат Хәлекәй авылыннан

1889 елда туган 82 яшьлек Әхәт Сабитов һәм Бузат авылыннан 1890 елда туган 81 яшьлек Газимә Гыйззәтуллина буласалар, иң яшь информант Айтуган авылыннан 1936 елда туган 35 яшьлек Сәрия Камалова була. Комарткыларны жыючы 10 студент арасында бүгенге көндә популяр жырлар авторы, шагыйрә Хәлисә Мөдәрисова зур өлеш кертә.

Халык йолалары белән бәйлә шигъри иҗат әсәрләрен, дөнья мәдәнияте тарихын өйрәнү традицияләренә таянып, гаилә һәм календарь йолалары тикшерелә. Борынгыдан килгән йолалар һәрвакыт серле-тылсымлы такмаклар яки жырлар белән үреләп бара. Аларда халыкның борынгыдан килгән ышанулары, күзаллаулары чагыла.

Музыка белгечләре тарафыннан мөселман музыкаль традициясенә игътибар бирелде, көйләп әйтелә торган мөнәҗәтләр, Коръән сүрәләре, салаватлар, азаннар тупланды. Күптөрле мәдәни ядкарьләрдә халыкның күпгасырлык уй-хыяллары, омтылышлары төрлечә сынланып бара. Шулай итеп, мәдәният колониаль хәлгә төшерелгән татар халкына яшәргә, үзенә милли йөзән һәм рухын саклап калырга көч бирә.

Институт галимнәрен авыл халкында, мәктәп музейларында сакланып калган декоратив-гамәли сәнгать үрнәкләре, халык көнкүрешендәге төрле төстәге сөлгеләр, өстәл һәм сәке жәймәләре, пәрдәләр һәм чаршау-чыбылдыкларның эшләнеше кызыксындырды. Кызганыч, XX гасырның 60-70 елларында, өй шартларында бизәкләп тукучылык һөнәре әкрәнләп юкка чыга бара. Шулай да әбиләребез сандыкларында элекке буын туку осталары эшләгән әйберләр кадерләп саклана әле.

Экспедиция вакытында татар йортларының архитектур йөзәнә, эчкә һәм тышкы бизәлешенә (экстерьер һәм интерьерына), гамәли сәнгать, һөнәр һәм кәсеп төрләренә, традицион киёмнәр үзенчәлекләренә төп урын бирелде. Галимнәр бу юнәлештә XX йөз давамында барган үзгәрешләренә күзәтеп, кайбер сәнгать төрләренә юкка чыгуы, яисә башка формалар белән алышынуын, шәһәр мәдәниятенә гадәти формаларны кысрыклап чыгаруы кебек күренешләргә игътибар итәргә тырыштылар.

Экспедиция материалларын анализлау гамәли сәнгать осталарының исемнәрен ачыкларга, архитектура, йорт-жир, аерым һөнәр һәм кәсепләренә жирле үзенчәлекләрен билгеләргә мөмкинлек бирде. Алар нигезендә һөнәрчелек һәм гамәли сәнгать үсешенә бүгенге торышын тасвирласалар, борынгырак чорларны күзаллау өчен музей экспонатларына, шәхси йортларда саклана

торган коллекцияләргә, жирле халыктан алган мәгълүматларга һәм үзләренең күзәтүләренә таяндылар. Кызганычка каршы, кайвакыт коллекцияләр очраклы рәвештә табылган кул эшләреннән гыйбарәт һәм тиешенчә тасвирланмаган, шәрехләнмәгән булып чыкты. Мондый эшләнмәләрнең житештерелү урыны, вакыты, эшләү техникасы һ.б. мәгълүматларны музей хезмәткәрләреннән һәм халыкның үзеннән сораштырулар нәтижәсендә генә ачыкларга мөмкин булды.

Революция жылләре шаукымына карамастан, исән калып, бүгенге көнгә чаклы сакланган күпсанлы кулъязма һәм басма китапларны Татарстан Фәннәр академиясенең Г.Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институтына Яшерган, Бакый, Турмай, Яңгырчы, Әмир авылы аксакаллары тапшырды. Теләгән һәркем бу кыйммәтле мирасны Казан Кремль тыюлыгында урнашкан Язма һәм музыкаль мирас үзәгенә килеп таныша һәм халкыбызның рухи жәүһәрләрен туплау эшенә хәленнән килгән кадәр өлеш кертә ала.

Халык ижатын, халык тарихындагы «актапларны», өйрәнелмәгән мәсьәләләргә ачыклау, гасырлар дәвамында тарихи миссияне башкарып килгән мирасыбызның замандашларга билгесез булган бик күп ядкарьләрен халыкка кирү кайтару төп бурычларыбызның берсе булып кала. Г.Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институты галимнәре тарафыннан оештырылган экспедицияләр иҗтимагый-сәяси һәм мәдәни үткәнебезне фәнни өйрәнү һәм пропагандалау эшенә яңа рух өрер, аны тагын да активлаштырыр, милләттәшләребезнең үз үткәнебез белән кызыксынуын тагын да көчәйтүгә булышлык итәр дип ышанасы килә. Бүген татар халкының рухи традицияләрен саклау һәм тергезү, жәмгыятьтә милләтләр арасында дуслык-татулыкны ныгытыр, башкарыласы эшләребез нәтижәле булыр дигән өметтә калабыз.

ЛИТЕРАТУРА

Умняков И.И. Аннотированная библиография трудов В.В.Бартольда. М, 1976. С. 327-328.

Фәхрәддин Ризәддин. Ф 97 Асар. 2 том. Тугызынчы кисәк. Казан: Рухият, 2009. 304 б. Б. 10-11.

Татар теленең зур диалектологик сүзлегә / Төз.: Ф. С. Баязитова, Д. Б. Рамазанова, З. Р. Садыкова, Т. Х. Хәйретдинова. Казан: Татар. кит. нәшр., 2009.

Татар халык сөйләшләрә: ике китапта / [авторлар коллективы: Ф. С. Баязитова и др.]. Казан : Мәгариф, 2008.

Рамазанова Д. Б. Формирование татарских говоров юго-западной Башкирии. Казань: Татар. кн. изд-во, 1984. 191 с.

«К ВОПРОСУ О ПРОСТРАНСТВЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ «ВЕРТИКАЛИ» И «ГОРИЗОНТАЛИ» В ТЮРКСКОЙ КУЛЬТУРЕ»

Нурдубаева Асия Руслановна*

Рассуждая о форме музыкальных инструментов, дошедших до наших дней в локальной, казахской культуре и шире тюркской, центрально азиатской, евразийской и возможно, только кочевой традиции, таких как струнно-щипкового - домбыра и струнно-смычкового – кобыз,- двух ложкообразных инструментов, взятых нами в обобщенной характеристике двух отличных прагматических моделей высказывания, что с точки зрения отражения моделирования пространственных связей и структурному высказыванию, имеют разные и одновременно похожие, хотя и отличные в самой логике своего употребления и понимания - пространственные концепты. Начнем с первичного выделения фигуры инструмента из окружающего фона информации, а именно ориентации в пространстве и отметим две важные суперпозиции - вертикальное и горизонтальное положения резонатора музыкального звука, - чаши шанак, относительно земной линии горизонта и тела человека в пространстве. Можно предположить, что *музыкальный инструмент традиционной культуры, а возможно и архаичной, характеризуется формой импульс-резонатора звуковой волны, которая неотъемлемо связана иконическим знаком с музыкальным текстом-высказыванием: высказыванием, принадлежащим информационной системе звукоизвлечения и моделирования знакового языка как первичной прагматики.*

Мы выделяем две условные суперпозиции, которые характеризуются отличными глобальными информационными моделями в пространстве, такими как «кобызовое» и

* кандидат архитектуры, ассоциированный профессор

«домбыровое» или «вертикальное» и «горизонтальное» звукоизвлечение. Таким образом, мы связываем организацию пространственной среды от локальных принципов формы инструментов к глобальной самоорганизующейся системе звуковой среды. Огромное количество струнных инструментов Евразийского континента имеет главную задачу извлечение звука от струны, которая по своей природе есть уже сама свернутая мембрана – в линейное состояние (для них используются высушенные кишки животных), а резонатор и длинный гриф по форме и по извлечению звука работает как вторая мембрана такая как задняя стенка резонатора, скрепленная в различные корпуса от цилиндрических, сферических, полусферических и полостных-квадратных, трапецевидных, многоугольных. При анализе визуальных образов струнных инструментов можно выделить семантическую интерпретацию формы у разных народов, но как варианты только 2х изначальных моделей: при звукоизвлечении через отверстие в «какпак» (дека) в горизонтальном положении это «рассечения формы» звуком будет по вертикале у домбыры, а у кобыза вертикального инструмента «рассечение по горизонтали».

Первая суперпозиция «Горизонтальная». Домбра струнно-щипковый инструмент. Внешняя форма инструмента с горизонтальной ориентацией, выстраивается направлениями линий струн и направлением полости резонатора, зажатого как бы между двумя горизонтальными плоскостями. Наиболее распространенная форма это две плоскости верхняя и нижняя, имеющие боковины, но встречается и полусферичная (без боков), у нее открытая передняя сторона, что делает ее похожей на ложку или сковородку (в народной этимологии образа), где сверху она открыта или полуприкрыта какпак «крышкой» из кожи или дерева. Плоскость какпак или по-другому «лицо домбыры» всегда направленно в коммуникативное пространство слушающих. Положение домбыры в игре это пояс человек или чуть выше и инструмент как бы «парит» над землей, начинаясь или упираясь в центре фигуры человека-животе.

Вторая суперпозиция «Вертикальная». Кобыз струнно-смычковый инструмент имеет вертикальное направление струн и твердость позиции инструмента, упирающегося или начинающегося в точке условной «земли», по центру между ногами или в позиции на колене. Важная характеристика игры в демонстрации звуковых текстов — это открытость полусферичной чаши резонатора, где большая часть глубины чаши видна

слушающим, тк верхняя плоскость какпак-дека прикрывает только часть чаши.

Внешнее и внутреннее. Если можно назвать «лицом» небольшую часть кожаной мембраны какпак у кобыза, то оно закреплено в условном центре чаши, но, если перейти в рассуждения в области геометрии, тогда открытую полусферу резонатора можно называть открытым множеством с открытым краем, где оболочка инструмента огораживает открытые области, и так как она активно украшается, то можно понимать это как маркировку 2х поверхностей полусферы, имеющих ориентированность и с внутренней и внешней стороны, что нельзя сказать о домбыре, которая не имеет маркеров на внешней стороне шанак (в ранних вариантах), где плоскость какпак как закрытое множество, что важно понимать как соседство с открытым множеством, при рассуждениях о признаках внешнего и внутреннего высказывания каждого инструмента. Существенное дополнение к различным пространственным положениям — это контекстуальность звукового высказывания каждого инструмента, - оно всегда строится как внешнее воздействие на инструмент при звукоизвлечении, которое зависит от жеста и это щипок или сложный жест с инструментом смычок. В домбыре это происходит движением пальцев правой руки (одним, двумя, четырьмя) или их сочетаниями, при этом происходит чередование внешней и внутренней поверхностей пальцев, - внешнего ногтевой пластины и подушечкой — как внутренней и таким структурирующим пальцевым числовым кодом создается базовая система внешнего в высказывании, а мерность звуковысот на грифе левой руки создает базу внутреннего высказывания инструмента. Можно сказать, что сначала создается признак системы левой рукой, потом появляется контекст высказывания правой рукой и опять пара признак-контекст, образуя цикличность уже знакового языка музыкальной топки.

Для кобыза внешний указательный жест — это горизонтальное движение смычка, который отличается от щипкового, как бы переворачивающего струны, в то время как левая рука, нажимая на перне лады звуки проектирует прикосновением внешней стороны пальцев к струне, при этом не прикасаясь к телу грифа, как бы паря над инструментом. Правая рука у кобыза держит смычок во внутрь ладони и к внутренней стороне к инструменту, можно сказать руки демонстрируют важное положение внешних и внутренних поверхностей в моделируемой музыкальной топике. Это есть другая прагматика

знакового высказывания, состоящая из внутреннего и внешнего высказывания, где левая рука всегда закладывает звуковысотных позиций молчаливым признаком внутренней речи при моделировании, а звукоизвлечение это уже «внешнее» высказывание. Можно сказать, что руки играют на инструменте «накладываясь» друг на друга слоями и смычком и фалангами пальцев выталкивают признаки поверхностей внешнего и внутреннего. Примером понимания того, как происходит слияние позиций высот звуков от левой руки на грифе и их числового кодирования базовой структуре музыкальной топики,- это появление в поздних репрезентативных практиках Европы понятия «гвидоновой руки», где при революционном отделении звукового сопровождения голоса от инструмента, рука ладонь мыслилась высотным и числовым маркером, где каждой фаланге и сочленению пальцев нашли соответствие его звуковысотному состоянию, по типу индексальности знака, который подсознательно стремятся завершить то, что мыслится незавершенным, додумать незаконченный сюжет, завершить прерванное высказывание знака при слиянии руки и ноты см. рис.1.



Рис.1. Гвидонова рука из итальянского литургического сборника. Кодекс 1450–1499 годов. Фото – Ms. Coll. 1468. Kislak Center for Special Collections). <http://tamy.org/?p=1861>

Высокий уровень совместной встречаемости у домбыры (и всех щипковых) и кобыза (всех смычковых), - грушеподобный, полусферический, плоскосто – ложечный внешней формы и их

взаимовлияния имеет одинаковый класс обозначений вещей, таких как мойын-шея, бас-головки, шанак-чаша, какпак-дека - как единиц и форм ассоциативно-частотного ядра отражения одной пространственной модели, как свидетельство того, что они относятся к одной, хотя и достаточно широкой смысловой сфере и ее реализации, при этом, обладают определенным внутренним формообразующим единством и образуют некоторую общую смысловую сферу-форму, но отличаются динамически разными моделями функционирования инструмента. Так, есть два типа высказывания инструментов сказительная и прорицательная. «Сказительное действие» - это свершившееся прошлое - открытое по своей сути, представленное перед мысленными взорами и застывшее, и прохождение его заново ритуализированно и имеет характер циклического возвращения, в то время как «прорицательный», образует неизведанное будущее, еще закрытое, то что формирует модель пространственно-временных отношений перво Пути, которое только теперь – здесь и сейчас открывается («разрубается») перед мысленным взором слушающих. Можно только упомянуть, в этой связи, функции общественного осознания, бессознательного коллективного «Я» и важную роль музыкальных инструментов в человеческой корпоративной коммуникации, возникающих при игре на кобызе с прорицательной функцией военных баталий, толкования снов, сеансов лечения с поддержанием совместного внимания и приобщения, в противовес этому существует и другое многовариативное домбыровое высказывание – ситуативное, бытовое не эпического времени. Так, исследователь Е. Турсунов относит возникновение типа жырау «сказителя» к началу I тыс. до н.э. [Турсунов, 1999: 246], что говорит о длительном времени его функционирования, развития и оформления таких представлений.

Для кобызового исполнителя существует специальный персонаж - баксы, бахши-туркм. *bagşy*; узб. *baxshi*; каракалп. *baxsı*; кирг. бакчы — народный певец, исполнитель фольклора у тюркских народов Средней Азии, обычно выступающий на праздниках, но в казахской традиции это сугубо сакральной деятельности человек, также существует термин жаргыш баксы «разрубатель», который в своей деятельности разгоняет, борется с невидимыми темными силами, материальными объектами и помогает ему, его инструмент [Турсунов, 2017: 32]. Движение смычком это усиленный указательный жест и в пантомимической ситуации высказывания знаковой топики –это, мы полагаем, был жест преобразования внешнего мира вращательным движением,

вокруг инструмента или его струн, раскрывающее сложно составленное поступательное движение: «идти в будущее». Вот таким же отражением характера кручения вокруг своей оси у турецкого музыкального инструмента было у кеманчи, где смычок неподвижен, а корпус наоборот крутится как Внешнее и саморазрушается в процессе игры-тренинги.

В средневековой Европе в поиске внутреннего понимания развития формы и самобытной формы выражения для струнных инструментов, мастера попросту встроили колесо, которое крутилось вокруг оси струн у лиры (колесная лира), который в прошлом был церковным сакральным инструментом, что иллюстрирует преобразование при высекании звуков движением, где внутреннее сложное прямолинейно-шарнирное смычковое или щипковое движение понимается как вращательное, упрощенное, а по сути являясь соединением вертикального и горизонтального понимания струнного звукоизвлечения вообще см рис. 2,3.

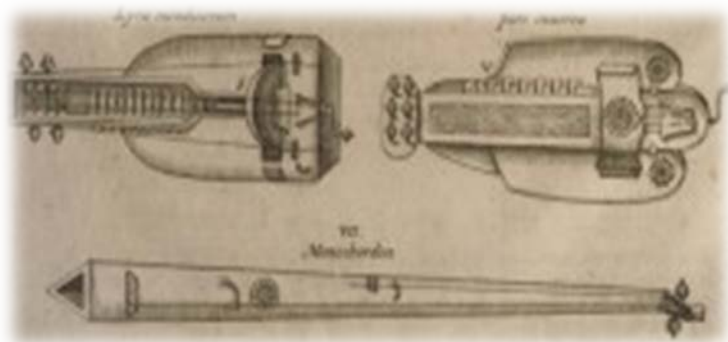


Рис. 2 смычковые инструменты из трактата Афанасия Кирхера «Musurgia universalis». 1650 год. Фото – Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg. <http://tamyr.org/?p=1861>.



Рис.3 <http://fb.ru/article/223356/kolesnaya-lira-muzyikalnyi-instrument-foto>

Можно сказать, что смычок вращает силы сопротивления, кодирует и играет с поверхностями внешнего и внутреннего, перемещая их во время своего Пути, которые создают образы и эстетику бесконечности преобразования внешних форм, а фигура полого инструмента, его плавные и кругообразные грани демонстрируют это невидимое вращение вокруг внутренней оси приобретенными аэродинамическими изгибами кручения и так у всех струнных инструментов, исключая клавишные (здесь шарнирное понимание звукоизвлечения перенесено в цепь: рука-клавиша-молоточек-струна)

«Вращающиеся» потоки звуков и энергии под действием потоков воздуха, а также подвешенных шолп - погремушек из металла, создают энергию противопоставления смычку. По отраженным звукам природы можно узнать энергию ветра, голоса животных, душевные и человеческие эмоции, - сферу не материальной формы, но информационной волны - психические акты, действия, поведение человека, как всякий социальный продукт или акт-как контекст ассоциативно рождающегося высказывания.

Возникающая скорость потока и давление потока воздуха, создают разницу давления внешнего и внутреннего в физическом мире и это «внешнее» входит во «внутреннее», как послание музыкального текста, как вращательное движение сверху вниз и снизу-верх, которое циклично и замкнуто на себе, - смычок подчеркнуто заворачивает потоки звуков, энергию внутрь казалось бы одной чаши шанак, - это видимые силовые поля, которые возникают в восприятии видимой формы, но визуальна чаша одна, но может быть две над другой в традиции центрально азиатских или в кобызах как раздвоение относительно грифа. Так, центр тяжести инструмента вынесен за пределы его границ и находится вне обозреваемой формы, предполагая тем самым мерность пространства большую чем привычное три см рис 3.



*Рис.3. (фото автора) Кылкобыз
изготовлен мастером Сматаем
Умбеталиевым (родился в 1946), Музей
народных инструментов г Алматы.*

Для понимания целостности формы объекта подключаются построения и процессы бесконечного порядка и его преобразования, что может быть уравновешенно дополнительными структурно - смысловыми точками равновесия и управлением человеком, его вводными текстами-голосом и самими рамками высказывания, жестом вращения. Открытый резонатор чаши с изогнутой конструктивно шеей имеет только края, разнообразные по своей природе – круг, или подквадратообразный край или овал, поле зрения человека ограничено пространством, в котором он находится, и мы видим полусферу, которая окаймляет невидимый нами, встроенный в полусферу шар, но в большем чем наш трехмерный мир – в четырёхмерном виртуальном пространстве см. рис 4.



Рис.4. (фото автора), Кылкобыз Абиkey Токтамысулы (1824-1906) Жезказганская) Карагандинская область. Музей народных инструментов г Алматы.

По аналогии, можно предположить, что он видит сферу, окаймляющую шар, являющуюся пересечением данного трёхмерного пространства с четырёхмерным шаром (3), которые если расправить и превратить его в проективную 2х мерную плоскость, то он из сферы в плоскостном выражении это круг и одновременно квадрат, тк они изоморфны друг другу и эти операции можно совершать только в условиях постоянного обмена пространственными мерностями от 4х к 2х мерности и обратно, что легко происходит в музыкальном высказывании инструментом, именно струнной группы.

1. Немного о символьных и пространственных концептах формы музыкальных инструментов.

Внешняя оболочка домбыры – полость (резонатор), устроен как полость или одна полусфера. А кобыз же, предстает одной или двумя половинками сферы с небольшой декой или переходя в область геометрии - открытым множеством см.рис.5 и 5а.



Рис 5. Кылкобыз баксы Сармукана Бабасулы (1887-дата смерти неизвестна), фото автора.

Домбыра может иметь какпак или нет, открытая или прикрытая кожей, деревом, - полусфера или полость между двумя стенками, - исторически это менялось, но можно предположить, что «открытость», для домбыры и кобызы является иллюстрацией преобразований и заложенных вариантов для такой модели, когда проективная плоскость еще не оформилась, а может ее знаковая природа не нуждалась в раскрытии, ее и так знали посвященные и была только виртуальным дополнением образов см. рис 6.



Рис. 5а. Нар кобызы, современные мастера из коллекции музея.

Мойын - гриф «шея», несет две струны-границы высоты тонов верха и низа, согласно народным легендам о сотворении домбыры: это «два лица» детей близнецов – мальчика и девочки и, одновременно, два направления сторон света – восток и запад. Домбыра встраивается в эпический масштаб сотворения Мира. Двоичность системы здесь фундаментальное представление о гиперпространстве, - оппозициях, стадийно возникающих в горизонтальном плане, как и в классическом тексте эпитафии рунической надписи в честь военачальника Куль Тегина в буквальном, что позволяет более вечно реконструировать текст, а не в обработанном приближенном варианте литературного перевода: «...когда верх-«лицо» неба, образовались между двумя (наше прим. «отолстевшими» или «отслоившимися» слоями, которые обозначены в тексте как qilintaqda- древнетюркс яз или как пара

небесное и земное [Журакузиев, 2012: 24], существенно, здесь понятие «слоя», «этажа») ... появились сыны человеческие».



Рис.6. домбыра Сейтек Оразулы (1861-1933) күйиши - исполнитель кюев, композитор, Западно-Казахстанская область. Фото автора.

Два слоя, и полость между ними является перво моделью Мегапространства и в построениях сакральных вещей, и в том числе резонатора звука щипковых инструментов или по-другому эпического инструмента описания мирового бытия.

Как отмечали ранее многие исследователи этномызыки Казахстана и Центральной Азии, в основе всех структур музыкальной формы лежит традиционная тюркская модель мировоззрения [Надирбеков, 2016: 20]. Мойын гриф инструмента, где бас «голова», обладая самым широким низким тоном, в позиции верха, - все пришедшее сверху обладает статусом небесного и как бы низводит к следующему положению «орта» - это пространственное и центр и середина. Так, двойное пространственное обозначение у тюрков предполагает две качественно разных геометрии пространства: если «орта» - середина, здесь просматривается симметрия и может быть линейное развитие и соответственно мерное, а вот «орта» центр - это предпосылка уже центрического пространства с равноудаленной периферией, что предполагает круг в 2х мерном плане или сферу в объеме.

Табл.1 Проективная плоскость какпак-деки и числовые структуры кылкобызов из коллекции музыкальных инструментов Республиканского музея народных инструментов. (фото автора).

<p>Сейтек Орузулы (1861-1933) куйши, композитор, ЗКО</p>	<p>Тилеген Мурын жырау Сенгирбекулы поэт 1859-1954. сказитель Мангыстауская область, изготовлен автором.</p>			
<div data-bbox="161 285 288 924"> </div> <p>В элементах стеклянных вставок можно увидеть отголоски шаманских отражательных «зеркальных» поверхность ей как и у кобыза</p>	<div data-bbox="314 285 429 590"> </div> <p>Посредине деки идет подобранная фактура дерева как «течение реки». Резонатор - одно стандартное круглое отверстие, вокруг которого расположены 4 маленьких отверстия, которые определяют вершины ромба или двух равно сторонних треугольников, а отверстие резонатора вписано в верхний треугольника, тем самым соблюдается присутствие двух треугольников или числовой структуры (2х3). После тиека-подставки есть еще (2) два маленьких отверстия, которые расположены по центральной оси и друг над другом, - структура - двойность в категориях мифологемы «Земли и Неба».</p>	<div data-bbox="560 285 689 804"> </div> <p>Инструмент имеет выраженную яркую структуру «течения реки» дерева. На задней стенке 11 вставок. Структура грифа перне - ладов (4-4-1-4)</p>	<div data-bbox="716 285 870 565"> </div> <p>Отверстия резонатора образуют фигуру - треугольника, где форма отметок предусматривает 2 треугольника с (3) тремя тонкими отверстиями, обозначая только вершины, можно предположить, что это символичные маленькие отверстия. Эти два треугольника «встроены в друг друга» и смотрят вершинами вверх и вниз, образуя числовую характеристику системы это три отверстия, из которых верхняя вершина выполнена как угол треугольника, а два прямоугольника-отверстия: (3+4+4)</p>	<p>Есть еще одно круглое отверстие вверху всей композиции в голове деки (1). Головка грифа имеет простую форму как бы не отличающуюся от грифа, единственно колки смотрят под углом к оси грифа, что придает динамичный характер всему облику домбыры.</p> <p>•Ярко выраженный знаковый характер всех отметок на проективной плоскости - деке говорит о богатой форме и музыкального высказывания</p> <div data-bbox="926 1253 1041 1492"> </div>

Деление грифа как у кобызы так и у домбры это «бас, орта, сага» - голова, центр (и одновременна середина) и третье как низовье, или (3+1) и которое может делиться еще на два, выстраивая структуру троичности, которая при разворачивании становится четырехчленной, тк, обычно это термин реки, у которой два водораздела первый и второй [Надирбеков, 2016: 19]. Структура грифа отражает класс вещей, как части реальных объектов антропоморфных или абстрактно пространственных понятий ландшафта, берега реки, течение реки и пр, проживавших около полноводных рек, таких как Иртыш, Едиль в южной Сибири, на Кавказе и их соседей адыгов и др народов прошла стадиальность в обозначении верха и низа в образах окружающих природных объектов - рек, а течение реки, имело «начало» и «верх» как бас – отдаленная позиция понятия «головы» от смотрящего, отражая для всех нисходящий характер течения воды и понятия высоты, большой пласт этнографических материалов просто невозможно привести, можно только отметить архаичный культ «небо-земля» и «гора-река». Также и представления об устройстве нижнего мира у алтайских шаманов имеет хорошо разработанную панораму: значительную часть в ней занимают представления, связанные с водой, всеми видами водоемов - море, реки, их притоки, озера, водные, обширные, как море, пространства, туманы, лед, вода в котле, некоторые из которых не являются составной частью ландшафта Алтая. [Реки и народы Сибири, 2007: 70]. Все «временное», само время отражалось как непрерывное состояние *«акар су»* - поток-течение-движение-время и было важным атрибутом центра пространство образования еще в архаичный период, который характеризуется синкретизмом как слияния слова и вещи, тотемического животного и прародителя рода, бога и статуи и во всех своих отражениях познания окружающего мира этот метод извлечения «означающего» и «означаемого», хотя и был разрушен очень давно, но полностью его невозможно разрушить: «...как неуничтожима первичная психика» писал еще К Фрейд.

Так, на круглой плоскости бубна якутских и др. шаманов в прорисовку плоской картины мира наносилась река, пересекающая этот круг пополам на две полусферы, а звуко извлечением, в этом случае, был также сакральный инструмент токпак – колотушка. Первоначально вертикальную пространственную модель «кобыз» делали из единого куска дерева, подчеркивая его Целостность, а модель «Домбыру» из нескольких кусков символически

правильных Перво деревьев сосны, березы, характеризуя Сборность в целостный образ, что есть две противоположные системы. Можно предположить, что модель «Домбыра» – как материализованное отражение мифологем развития понимания послыонного, плоскостного мира, выводит горизонтально ориентированный инструмент в модель, предшествующую вертикальному, где определяющим атрибутом было растилание, пространственно отмеченного времени как Пути.

Таким образом, мы перешли к образному отражению и пониманию проективной плоскости многомерных пространств и образам высоты и вертикали в пространственных представлениях сферического пространства. Мы подошли к восприятию Пространства как к явлению синкретического единства пространства и времени, когда существовало понятие «акар су», которое определяло текущее время как текущая вода, выстраивая предпонимание сложных процессов пространства и времени.

Антропоморфность обозначения частей инструмента затрагивают и позицию головы человека, животного или принимается в образе протяженности тела и его целостности, но, что самое важное, это препозиция - лежащего на земле или в линии горизонта такого тела, плоскости лица, отмеченного нами в предыдущем исследовании [Кононов, 1974: 18]. Возможно повторить направления: традиционная тюркская система ориентирования исходит из направления лица человека к трем пространственным позициям: восходящему солнцу - на Восток, к полуденной стороне, где солнце в зените, - на Юг и к Полярной звезде - на Север. Также существует и четвертая позиция верх-низ [Нурдубаева, 1997: 71]. При такой системе ориентирования, как нами замечено, лицо человека "узу" -общее тюркск. и любая другая поверхность рассматриваются как лицо чего-либо. Поверхность вещи несет качество "лица вещи". Поверхность земли - "уег узу" -"лицо земли", определяет перво уровень и перво поверхность вселенского масштаба - горизонталь как гиперплоскость. Лицом домбыры является какпак, в нашей интерпретации как проективная плоскость всех пространственных построений инструмента и иллюзорных форм и музыкального высказывания, а игровое движение осуществляют от пояса в левую сторону, что в ориентации, в координатах центрально сферической модели пространства, мы находим в аналогии и вышеупомянутой надписи в честь Культегина при писании земель

и кочевого жилища кииз уй, - лево или Север, а щипковое движение осуществляют с право налево или в координатах с Юга на Север по планетарной сфере. Также левой рукой на условном Севере в игровые моменты происходит кручение всего инструмента с амплитудой вокруг руки, - летающий прием, что только подчеркивает ее жесткое «крепление» в одной центральной точке, а неподвижная точка на Севере — это в планетарном масштабе Полярная звезда, вокруг которой крутятся созвездия ковшей или малой и большой медведицы, образуя движение в том же направлении справа-налево, против часовой стрелки. Щипковое движение происходит сверху вниз и обратно, при этом струны смотрят своими «лицами» на Запад и Восток и само движение тоже осуществляют по текущему музыкальному потоку с Юга на Север. Координатным центром является сам играющий. Гриф домбыры выстраивает ступени высоты подъема-спуска по ладовым перетяжкам перне, образуя вещную, мерную прямую, как продукт измерения, координаты – первый индекс мерности пространства и времени, где все расстояния уже измеримы, симметричны внутри координатной плоскости грифа и самостоятельны «бас-орта-сага», вводя стандартную метрику реальные координат - двух струн на плоскости, овеществленных чисел и их упорядоченный набор ладов. На горизонтальной плоскости грифа это можно условно обозначить как «ось х», где второй координатой мерности звука, будем считать его высоту и как ось «у». Визуально это хорошо видно в другом струнном инструменте адырна (казахская арфа), которая огораживает пространство двумя направляющими под прямым углом - как уже готовую сетку двух координат и соединяет векторами двухосевую растжку звука см. рис 7.



Рис.7 фото адырна

Абсолютно противоположно устроена система суперпозиции «Вертикальность». Так, если инструмент кобыз принимает положение вертикали и «крепится» к земле, то игра смычком осуществляется по горизонтале, но описывает вкручивание вверх и вниз. «Вертикальность» проявляется и в шаманских практиках, которые отражают многослойность не только мироустройства, но и возможной деятельности шамана [1 <http://www.kunstkamera: 524>]. Так, они вспрыгивают на шанырак и резко опускаются вниз, при прокладывании ими движения по дороге в высшие и нижние (водные) сферы, как в коридоре между верхом и низом, подчеркивая сакральную природу и церемонию «пути», как действия в одном потоке между двумя координатами: между шаныраком-верхним дымовым отверстием и очагом в кииз уй. Путь строится звуком, а извлечение звука смычком «расчленяет» синкретическую природу потока формы и музыки, с последующим «вкручиванием», «заворачиванием», относительно струны, что мы бы обозначили как - поток t , и, что предполагает высечку формирующегося пространственного тела, а музыкальный инструмент – это его пространственная оболочка в материально-пространственном выражении, а если в евклидовом привычном понимании, то пространственное тело с координатами x, y, z . Таким образом, предполагая неотделимость формы резонатора и формы музыкального потока по типу смежности знаков, мы имеем основу сближения их как топологических пространственных объектов.

Пространственные многогранники и проективная плоскость.

Это приближает нас к пониманию неявленной формы, как вложенные в структурный текст звуковысотные организации или высокой степени абстрактные тела, встроенные в друг друга, которые, непрерывно перемещаясь выстраивают 4х мерные пространства, их пересечения, а там где существуют пространства размерности больше четырех, может существовать всего три правильных многогранника — а это только 3 фигуры - правильный симплекс (пирамида), гиперкуб или гипероктаэдр. Платоновых тел — симметричных выпуклых многогранников, состоящий из одинаковых правильных многоугольников, существует всего 5 пять, это тетраэдр 4 (четыре грани), 8 октаэдр (восемь граней), гексаэдр 6 (шесть граней, это куб), икосаэдр (20 граней), додекаэдр (12 граней). В этих числовых характеристиках фигур при переводе их в 3х мерность есть всегда одна временная характеристика, включающая в себя все (целостность и время и преобразование),

поэтому мы видим 6 вершин за минусом 1, а это 5-ти член, и далее не восемь а (7+1), (19+1), (11+1). Больше платоновых тел в рамках нашего трехмерного пространства создать не получится, - можно работать с ограниченной реальностью, что мы и имеем в отражении нашего осознания, и видим в преобразованиях формы головок у кобыза как проективной плоскости таких тел – от круглых, многоугольных, прямоугольных, треугольных и свернутых как поверхность см. таюл 2.

Табл.2. Форма головок грифа кылкобызов (коллекция музыкальных инструментов Республиканский музей народных инструментов) в г. Алматы (фото автора)

Кылкобыз баксы Мекенбая Койбагарулы	Кылкобыз баксы Исабека, изготовлен в 1900 г мастер Бостан	Кылкобыз Аукена Байбосынова (1901-1955)	Кылкобыз Абибея Токтамысулы	Наркобыз баксы Жараса (конец 18-нач 19вв) изготовлен в 16 веке	Кылкобыз - время и мастер неизвестны.
					
Круглая, с двойным кодом –отверстия струн на лицевой стороне и еще (3) тремя маленькими отверстиями как треугольник	5-тиугольная с (3)тремя отверстиями в вершинах	Свернутая плоскость	Сглаженный прямоугольник с открытой структурой	Треугольный с числовой матрицей по высоте отверстий шолп: сверху вниз 3-4-4	6-ти угольник

Сферичность.

В построении плоскостных горизонтальных моделей выделяются главные, наиболее существенные свойства, хотя рассматривая музыкальные инструменты схожих сферических форм можно наблюдать от 2 до 12 многострунных систем, визуализируемой модели, что характеризует различные развития звуковысот именно в горизонте плоскости, которые в разных культурах могли быть позже перевернуты в вертикальное положение, без сопутствующей сакральной мифологии. Так, в процессе непрерывности «производства» музыкальной формы,

одна многомерная сфера выходит из другой и приближается к мерности видимого как трехмерность в двумерности, чему является примером скрипка, которая состоит из двух полусфер, выведенных на плоскость и перенесенных в горизонталь см. рис 8.

Рис 8. рисунок скрипки.



Если рассмотреть «кобызовое» моделирование пространства, то шаман, почти всегда делал вертикаль основой своей деятельности – он делал сферу как вертикальное центрическое пространство, предусматривая в атрибутах копию жилища или камлал внутри смоделированной сферы – временного сооружения из веток, - большого пространства и тувинские шаманы (камы) мыслили бубен и уменьшенную модель жилища взаимозаменяемыми, что дает волю в анализе сферических форм и жилища и кобыза и бубна, тем более, что круглое жилище на территории Казахстана зафиксировано в Батайской культуре, а это более 5 тысяч лет назад, круглые жилища встречаются и более ранней датировки на Евразийском ареале.

Можно предположить, что это не случайная цепочка форм-концептов шаманского инструмента, который всегда связан с построениями сферического плана жилища, деревом шарообразной формы и мыслит небесную сферу как оболочку деревянной подпорки между небесной и земной горизонталью и только смычок «разрубал» эту вертикаль.

Можно также привести цитату архитектора-культуролога Б.Ибраева : "... казахские шаманы при камлании для вызывания пери (духов) играют на кобызе, из чашеобразного дупла (резонатора), из которого должны появляться духи. Нижняя часть резонаторов обтягивается кожей с горла верблюда, животного, которое в мифах и легендах кочевых народов воплощало в себе Космос. Зеркало на дне резонатора как бы являлось границей двух миров, а гриф, украшенный гремящими подвесками в форме птиц и рогов барана, завершал всю композицию инструмента, соотносимого с мировым деревом и Вселенной"[<https://camonitor.>].

Зеркала, его кусочки как намек, на зеркальность поверхности для всего дна чаши резонатора, проектируют вогнутое качество особого отражения и выстраивают образ «смотрящего», помещая слушающих и музыку в другой фокус, создавая синкретичность и многослойность проявления пространственных манипуляций - явления, которое увеличивает возможности пространственных преобразований и с точкой оптического фокуса, за пределами чаши.

Подобным образом, предполагая Пространственную топологию оболочки домбры как закрытую с подмножеством, открытым по краям ее чаши, то в топологическом анализе формы, могут появиться места склеек непрерывных в своем преобразовании форм.

У кобыза наоборот открытая бездековая форма имеет закрытое подмножество, что и является тем отличительным подходом в моделировании пространственных процессов. Свойства непрерывной поверхности выявляются в процессе преобразования двух полусфер у кобыза, которые еще и стянуты в коридор грифа, а такую конструкцию «разгладить» на предполагаемой деке или проективной поверхности кобызу просто невозможно, тк точки роста полусфер не ограничены, так как открыты в преобразовательном движении и сферы не знают, или и не могут в силу сложности склейки топологических фигур, что надо оставаться на круге, как у домбры на проективной плоскости и лишней сферичного роста материал уходит в n - мерное пространство за видимые границы, демонстрируя сжатие и расширение, которое и захватывает смычок, постоянно «распрямляющий» или «разрубающий» две полусферы, которые пересекаются в своих мнимых состояниях.

В таком музыкальном высказывании формой вырастают зависимые от ингибирования формы, которые все же под давлением смычка уходят в $3x$ мерное видимое осязаемое пространство.

Геометрическая интуиция подсказывает нам, что кажущаяся полу-сферичность нижней чаши домбыры, увиденная нами в $3x$ мерном музыкальном инструменте - это трехмерная сфер S^3 , но, конечно же, даже математические модели в моменте времени в $4x$ мерности не могут показать ее, только тени или оптические заменители. Все, что мы можем наблюдать - это вообразить абстрактную сферу S^3 , и признать ее, как если бы мы были в четырёх измерениях x, y, z и t как такое особое Время, которое помогает увидеть именно музыкальная форма.

Форма двух музыкальных инструментов демонстрирует логику самоописательности изначальной топологии резонатора и приходит к стадийному пониманию начала формообразования как полости и полости как сферичности, что видно на двух классах музыкальных инструментов, у которых проективная плоскость как пак несет все стадии отражения многогранной фигуры в музыкальном движении, например симплекса раздутого до сферы в 4х мерности. Сфера и площадь ее поверхности больше чем R в квадрате 2 и возникает неустойчивость - конфликт между внутренней топологией и туда куда оно вложено и фактор системы таких складок ультраметрических свойств выливаются в вариативность форм домбыры и кобыза, которые встречаются в типологии их формы см табл.3.

Табл.3 Форма шанак чаши резонатора домбыры (фото автора).

Махамбет Утемисов (1804-1846) Поэт кюйши композитор. Западно-Казахстанская обл.	Кюйши композитор, Курмангазы Сарыбайулы (1818-1889) (копия)	
 <p>По можно предположить, что к изначальной плоской форме добавили позже три детали, придав выпуклость. В общей сложности 5 деталей применилось, что делает этот инструмент и по структурной форме и манифестации всей модели исключительным.</p>	 <p>Места склеек деталей имеют как бы «прочерченные» выпуски, что только подчеркивает составной характер модели</p>	 <p>Плоская задняя сторона шанак. Современное воспроизведение. Три отверстия резонатора с вершинной вниз равностороннего треугольника, в то время как сбоку отверстие под треугольные формы, но смотрящий вершиной вверх, уравнивающая композицию</p> <p>Копия аутентичного инструмента 19 века, что свидетельствует о распространенном каноне того времени. В числовом соотношении- 3 и 11 и головка как две выпуклые фигуры (двоичность), но плоская форма задней стенки. 11 классических числовых элементов перетяжек перне $(3+1)+(3+1)+3= 11$</p>
<p>Две показательные формы: плоская и сферическая форма шанак</p>		

ССЫЛКИ И ЛИТЕРАТУРА

Турсунов Е.Д. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. – Астана: Фолиант, 1999. – 268 с.

Турсунов Е.Д., Жаксылыков А.Ж., Наурызбаева А.Б., Жанабаев К., Акберды Жырау У.: статус, функция, культура, мировоззрение.- Семей: Интеллект, 2017.-324 с.

Егоров Н.А., Попов О.Н. Геометрический образ четырёхмерного шара. // Научное сообщество студентов XXI столетия. Технические науки: сб. ст. по мат. XX междунар. студ. науч.-практ. конф. № 5(20). URL: [http://sibac.info/archive/technic/5\(20\)](http://sibac.info/archive/technic/5(20))

Журакузиев Н.И Представление древних тюрков о мироздании (на примере памятника в честь Куль-Тегина и памятника С. Элегеша). Вестник Челябинского государственного университета. 2012. №2. (256). Филология. Искусствоведение. Вып. 62. 23-26 с.

Надирбеков Жаксылык. Визуальное мышление в установленных границах и регистровых зон казахской домбры. Вестник Казахской национальной консерватории им. Курмангазы.- Алматы №2 (11) 2016 с. 20

Надирбеков Жаксылык. Визуальное мышление в установленных границах и регистровых зон казахской домбры. Вестник Казахской национальной консерватории им. Курмангазы.- Алматы.

Реки и народы Сибири. - Санкт-Петербург: Наука, 2007. - 280 с.: ил.

Кононов Л.П. Способы и термины определения стран света у тюркских народов Тюркологический сб.1974.-70 с.

Нурдубаева А.Р. Кииз уй: структура пространственности. Автореферат. Москва, 1997, специальность ВАК РФ 18.00.01.

[http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_01/978-5-88431-183-Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого \(Кунсткамера\) РАН Шаманизм, Культура, этнические контакты в Евразии \(критический обзор изданий\) © МАЭ РАН.](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_01/978-5-88431-183-Электронная_библиотека_Музея_антропологии_и_этнографии_им._Петра_Великого_(Кунсткамера)_РАН_Шаманизм,_Культура,_этнические_контакты_в_Евразии_(критический_обзор_изданий)_©_МАЭ_РАН.)

<https://camonitor.kz/911-.html>, Тайна казахских баксы. 3-06-2011

КУЗНЕЧНЫЙ КУЛЬТ И КУЛЬТ ЖЕЛЕЗА В ШАМАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ АЛТАЙЦЕВ

Ойноткинова Надежда Романовна*

The cult of blacksmiths and the cult of iron in the folklore of the Altai shanams

ABSTRACT

Mythological idea about the deity of the underworld Erlik as the first blacksmith, as well as the images of blacksmiths, described by shamans in the mysteries, confirm the existence of a cult of blacksmiths and a cult of iron among the Altai Turks in the past. There are reasons to believe that shamans were the translators of myths and beliefs about blacksmiths. The origin of the blacksmith's cult is connected with the extraction of iron, which contributed to the development of military and weapons business. The cult of the iron was associated with the motif of the "iron" heroes, which finds its parallels in the epic and mythology of the Turkic and Iranian-speaking peoples.

KEY WORDS: cult of blacksmiths, cult of iron, shaman pantheon of Altaians, shamanism of the Turks of Southern Siberia.

О существовании кузнечного культа в прошлом в культуре южносибирских тюрков свидетельствуют не только археологические артефакты, но и фольклор. Кузнечный культ возник на базе развитого кузнечного промысла и культа железа. Историк Л.П. Потапов о хозяйственном укладе одного из этносов Горного Алтая, тубаларов, писал: «Яркой особенностью хозяйственного быта тубаларов, как и большинства «черневых татар», отличавшей их от большинства пеших охотников Саяно-Алтайской и Хангайской горных систем, было умение добывать руду, плавить железо и выделывать из него самые различные предметы вооружения, хозяйственного и домашнего обихода. Металлургия была их древним занятием, местами сохранившимся до последних десятилетий XIX в.» [Потапов 1972: 57]. В XVII—XVIII вв. плавка железа и выделка из него различных изделий в их хозяйстве имела большое значение для северных групп алтайцев. Они обменивали эти изделия у южных алтайцев на войлок,

* Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института филологии СО РАН; sibfolklore@mail.ru. Статья подготовлена по проекту РФФИ № 17-04-00314а «Типология обрядового фольклора алтайцев: слово, музыка, действие».

овчины, лошадей, коров и т.д. и которыми платили дань телеутским, телесским и джунгарским князьям. В XVIII в. выплавленное железо тубалары продавали и русским кузнецам [Потапов 1972: 55]. Свидетельством того, что в Горном Алтае развитое производство металла существовало повсеместно, является то, что археологи до сих пор находят остатки железоплавильных производств в разных районах Горного Алтая, (на территории Кош-Агачского района по реке Юстыд, в устье реки Куэхтонар и др.).

Некоторые представления, связанные с мифологизацией кузнечества и культом железа можно найти в эпосе, легендах и шаманских заклинаниях алтайцев. По легенде о сотворении мира Эрлик, один из двух братьев-богов, олицетворяющих светлое и тёмное начала, после изгнания из рая сотворил себе под землей новое царство. В подземном мире он сделал себе молот, наковальню, меха, клещи и все кузнечные снаряды, раскалил железо и стал бить молотом: *«Кудай алгыш перген, Эрлик этти. Көрүк, кыскашты төжөй салала, маскабыла пир сокты, маскабыла, пир пака секирип чыкты; паза пир сокты, жылан чыгып жылды, паза онын кийнде сокты – айу чыгып мантай берди, паза пир сокты – какай чыгып пады, пир сокты – алмыс чыгып жүрө берди, сон сокты – шулмус чыкты, анын кийнде сокты – төб чыкты.* ‘Кудай благословил, Эрлик сделал. Положив рядом кузнечные мехи, клещи, ударил молотом раз – лягушка выскочила, ещё раз ударил – змея выползла, после этого ещё ударил – медведь выбежал, ещё раз ударил – свинья вышла, ещё раз ударил – алмыс вышел, ещё ударил – шулмус вышел, после этого ударил – верблюд вышел’» [НПА 2011: 60–61]. Так Эрлик сотворил демонов (*шулмус, алмыс*), а также «черных» животных, души которых связаны с подземным миром. Поэтому покровителем кузнечного дела у алтайцев считается бог подземного мира, поскольку он стал первым кузнецом и сотворил все кузнечные инструменты.

Древний человек верил, что добываемое ими железо имеет своего духа, как и все живое и неживое на земле и под землей. В фольклорных и письменных источниках башкир, как утверждает Ф. Г. Хисамитдинова, сохранились мифонимы, обозначающие духов и божеств железа: *Тимер тәңре* ‘тенгри железа’, *Тимер эйәһе* ‘дух железа’ [Хисамитдинова 2016: 96].

В архаичной картине тюрко-монгольского шаманизма, подразделявшегося на “белый” и “черный”, кузнечный культ имел свою соответствующую цветовую символику. У якутов, например,

покровителем кузнечного ремесла считается Кыдай-Бахсы – божество подземного мира, а у бурят предбайкальского региона “белым” кузнецам покровительствуют западные (добрые) тэнгрии (Дайбан Хухэ Тэнгэри), “черным” кузнецам – восточные тэнгрии, считающиеся, согласно народной мифологии, злыми, недобрыми [Абаева 1992: 108]. Культ кузнеца как объекта почитания и поклонения был связан с целым комплексом шаманских верований и обрядов архаичного происхождения.

В шаманских текстах алтайцев подземных кузнецов шаман встречает во втором слое ада во время своего «путешествия». Образы чёрных кузнецов (*көмүр кара устар* ‘как уголь чёрные мастера’), устраивающих чёрные игрища (*согулгакту кара ойн* ‘место игрищ чёрных кузнецов’), как и другие образы в этом тёмном мире, наводят страх на обычного человека: «*Согулгакту кара-ойн. / Төрт пулунду чой эдирген. / Төрт талалу най төжү; / Капылтаган кара кыскаш. / Шыгыраткан кара маска, / Күркүреген кара көрүк – / Адам Эрлик жайаганы* ‘Трепетное чёрное игрище, / Четырёхугольный чугунный горн, / Четырёхгранная священная наковальня, / Чёрные щипцы, непрестанно смыкающиеся и размыкающиеся, / Звучащий чёрный молот, / Гремящий чёрный мех – / Творение Отца моего Эрлика!’» [Анохин 1924: 85–86]. Эти орудия труда находятся в постоянной работе, и от их шума шаманы, путешествующие по подземному миру, теряют сознание.

Образы черных кузнецов тесно связаны с мифологическими представлениями о духах подземного мира, научивших людей обрабатывать железо. Наковальня, клещи и молот имели сакральный характер, отождествление их с «первоинструментами» – орудиями, принадлежащими кузнецу-божеству или выкованными им. Сакральное значение кузнечным инструментам в древности придавали и другие народы. Например, у абхазов «среди трёх инструментов кузни особенно важное значение имела наковальня (первоначально, вероятно, каменная), сама по себе выступающая «в роли святыни, которую почитают, которою клянутся и проклинаяют». «Именно у наковальни – алтаря кузни приносили жертвы, посвящённые божеству кузни» [Ардзинба 2015: 111].

В шаманских мистериях алтайцев некоторые части тела (головы, волосы, плечи, спины) у сыновей Эрлика железные, стальные, медные или каменные: «*Көмүр-каан, Көб-каан, / Эрликтин жети уул[ы], / Эрке-Солтон – кара кыс, / Темир башту*

кара уулдар, / Кам кижиге језек болгон, / Курчу болгон. / Эр эжикке тўнеп јат. / Алтыгы ороонго тўнеп кѳр, / Эр эжикке јакшы кѳр! 'Кѳмјур-хан, Кѳѳ-хан, / Семь сыновей Эрлика. / Эрке-Солтон, чѳрная девица, / Железноголовые чѳрные молодцы, / Шаману-человеку броней служащие, / Обручем служащие, / У двери ночующие, / В преисподней живущие, / Дверь хорошо сторожите!'» [МАЭ, ф. 11, д. 23]. Кѳмјур-хан – букв. Уголь-хан, Кѳѳ-хан – букв. Сажа-хан.

Темир-каан сопровождает шамана в нижний мир, сообщает своему отцу Эрлику о пришедшем госте. «После получения решения от Эрлика шаман, призывая светлых духов-помощников, возвращается в средний мир» [МАЭ, ф. 11, оп. 1, д. 17]. У Кан-Темира голова, плечи, волосы, лопатка железные: «*Кату сьнду Кан-Темир / Тулку темир тулунду, / Тудуш темир јарынду, / Адам Эрлик айрылган / Кызарар каны јок, / Кыйлатан тыны јок*» [МАЭ, ф.11, оп.1, д. 17]. 'Хан Темир со станом из глухого железа, / С волосами из цельного железа, / От отца Эрлика отделившийся, / У него нет красной крови, / У него нет души умереть'. Это божество представляется воином в железных доспехах, помогающим шаману изгнать злого духа болезни в нижний мир. Так, в мистерии шаман Тектий просит Темир-хана забрать злого духа болезни в преисподнюю: *Алты айры айланба астат. / Алтыгы оронго пар! / Алтыгы орон јердиң алдына тўш, / Тѳмѳнгў тѳскѳ тартыл, / Кўн јарыка айланба, / Кўн алыска кўзеп пар, / Ојто каја айланба! / Темир-каан, тѳс, мыны тартын! / Јеткер јурту мынаң ары сўрўлдўп пар. / Јек јаман айдалып пар. / Темир-каан-тѳзїм, / Кўн јаркыка јеткер јаманда чыгарбазын, / Ызўт јаманды ојто перї этпегер. / Темир-каан, тѳзїм, тартыгар!* [ТОКМ, ф. 16, оп. 1, д. 18]. 'У шести развилин не кружи! / В преисподнюю иди! / Ниже преисподней спустись! / К духу нижнего [мира] притянись, / На солнечный свет не возвращайся, / Туда, где нет солнца, охотно иди, / Обратнo не возвращайся, / Темир-хан, покровитель мой, притяни его к себе! / Злого духа из дома изгоняем, / Кровожадного, злого изгоняем. / Темир-хан, покровитель мой, / Пусть на свет солнечный злого духа-јеткер'а не выпускает. / Духа-юзюта вновь сюда не выпускает. / Темир-хан, покровитель мой, его притяните!'.

Другой сын Эрлика, *Бий Маатыр* 'Господин 'Богатырь', образно представляется богатырем с каменными локтями и грудью. Эпитет *таш* 'каменный', сопровождающий теоним, подчеркивает его причастность к хтоническому миру: «*Таш билекту Маатыр! / Туяк јараш кабакту, / Тулку темир ѳзѳктў /*

Таш билектү Бий Маатырым! / Улу тынган тынышту / Уйдын кинин жаяган. / Уйдын кинин жаяп жаткан кату төс. / Эжике элбек саанын кинин жаяган / Тебезине бозу бажын жаяган, / Железине моинчо сузун жаяган» [МАЭ, ф. 11, оп.1, д. 10]. ‘С каменными локтями Маатыр! / С красивыми сросшимися бровями, / С туловищем из цельного железа, / С железными локтями Бий Маатыр! / С большим дыханием / Пуповину коровы сотворяющий. / Пуповины коров сотворяющий грозный дух. / Для двери широко пуповины создающий, / Для загона головы телят создающий, / Для привязи и ошейников души создающий’.

Имя Керей-хана, одного из сыновей Эрлика, характеризуется эпитетом *јес* «стальной»: «*Јети одулу јес билектү Керей-каан*» [МАЭ, ф.11, оп.1, д. 17]. ‘С семью станами, со стальным запястьем Керей-хан’.

Кто был прототипом этого имени, нам неизвестно. Но следует отметить, что родовое имя Гирей (Гирай) было широко известно в истории ханов крымской и казанской династий, произошедшее от названия рода керей, входившего в состав Золотой Орды, оказывавшего помощь Хаджи-Гирею – основателю династии гиреев [Босворт 1971: 212]. В шаманском пантеоне это имя могло возникнуть в результате мифологизации и перехода личного имени в разряд теонимов. Во времена правления абсолютных монархов императоры, короли, цари, султаны, ханы и т. д. практически обожеествлялись, они представлялись воплощениями воли бога или сами являлись божествами. Имя Керей встречается в сочетании Падыш-Керей, с заимствованием, обозначающим титул восточных мусульманских государей – падишах, алт. *падыш*. Возможно, создателями или трансляторами этого мифологического образа являлись турки-мусульмане. Прототипом теонима Темир-Хан также мог быть правитель. В истории Золотой Орды правителей с именами Тимур было несколько. Например, «в период междоусобиц, сотрясавших Золотую Орду после 760/1359 г., в Крыму утвердилась одна ветвь потомков Джочиева сына Тока-Темюра. Вначале они были вассалами Токтамыша, но затем, с начала XV в., полностью сбросили с себя зависимость от Золотой Орды и образовали самостоятельное Ханство во главе Хаджи-Гиреем (умер в 871/1466 г.)» [Босворт 1971: 212]. Темир-каном турки могли называть и известного в истории правителя Тимура (1336–1405) – среднеазиатского полководца, завоевателя, основателя династии Тимуридов.

Мифологизация и традиция возводить своих прежних легендарных правителей, или ханов, в шаманский пантеон, безусловно, была связана также с верованиями древних народов о продолжении существования души в загробной жизни. Достаточно вспомнить героя древних шумерских сказаний – Гильгамеша, который стал судьей в загробном мире, а также защитником людей от демонов. Его изображения помещали у входа в дом, поскольку считалось, что таким образом жильё защищалось от злых духов [Дьяконов 1961: 103–108]. Шаманское божество Темир-хан могло появиться в результате мифологизации образа хана с именем Темир (Тимур) (человек → божество). Данное предположение можно объяснить нашими наблюдениями: в своих мистериях алтайские шаманы, наряду с божествами, призывали своих обожествленных правителей. Таким образом, появившиеся в результате мифологизации теонимы Керей-хан и Темир-хан показывают, что наряду с олицетворением духов железа, существовало мифологизация имен правителей-ханов.

Представления о том, что кузнец может создавать не только любые орудия из разных металлов, но и волшебное оружие героев, может закалять героев в металле, сообщая им неуязвимость, сохранились в эпосах иранских и тюркских народов [Иванов 1988: 21]. По подобию подземных железных титанов созданы образы эпических богатырей, закалённых в металле и ставших неуязвимыми. Так, например, в алтайском эпосе «Маадай-Кара» богатырь сотворен из стали и камня: *Өзöги онын болот бүткен, / Өбчи онын таи тар бүткен. / Суу желбистен ады бүткен – кара калтар, / Туу желбистен бойы бүткен – Маадай-Кара.* ‘Нутро [букв. брюшная артерия] у него стальным создано, / Пищевод его каменным создан. / Духом воды создан его конь – темно-каурый, / Духом горы создан он сам – Маадай-Кара’ [Маадай-Кара 1973: 75; 76]. В тувинском эпосе «Хунан-Кара» у богатыря поясница из чугуна, грудь из стали: *Белин көрге, / Шой-биле бүткен, / Хөрээн көрге, / Каң-биле бүткен. Оол уруг божуп турган иргин ийин.* ‘Глянешь на его поясницу – / Из чугуна сотворена, / Глянешь на его грудь – / Из стали сотворена’ [Хунан-Кара 1997: 66; 67].

Образы героев, закалённых в металле, характерны для эпоса ираноязычных народов (ср. Курдалагон в осетинском нартском эпосе; в мифах ряда кавказских народов кузнец чинит им черепа, ставя на них медные заплаты [Иванов 1988: 21]. Рождение героя из камня считается известным сюжет в эпосе других народов, в

частности в нартском эпосе абхазов, который уходит корнями в индоиранскую мифологию [Дюмезиль 1976: 70–71; Ардзинба 2015: 69]. В эпосе абхазцев кузнец «высекает образ младенца из камня, изготавливает для него железную колыбель и, наконец, закаляет Сасырку в расплаве стали [Ардзинба 2015: 107]. В абхазских и адыгских сказаниях зачатие, появление на свет и закалка описываются так, словно речь идёт об изготовлении человека из небесного железа [Там же: 107]. В нартских сказаниях кузнецы Айнар и Тлепш занимаются «ремонтom» различных частей тела богатырей. Они заменяют повреждённые в бою части тела новыми, изготовленными из металла [Там же: 116].

Таким образом, мифологическое представление о божестве подземного мира Эрлике как о первом кузнеце, а также образы черных кузнецов, описываемые шаманами в мистериях, подтверждают существование культа кузнецов и культа железа у алтайских тюрков в прошлом. Шаманы и сказители являлись трансляторами мифов и верований о кузнецах. Происхождение кузнечного культа связано с добычей железа, что способствовало развитию военного и оружейного дела. С культом железа был связан мотив «железных» богатырей, который находит свои параллели в эпосе и мифологии тюркских и ираноязычных народов. Образы «железных богатырей» подземного мира сложились на основе мифологизации духов железа, металла. Мифологизации и обожествлению также подвергались исторические личности, которые сыграли важную роль в истории народа. Традиция вводить легендарных правителей в шаманский пантеон, безусловно, было связано с представлениями о продолжении существования души в загробном мире. Возможно, эти факты в какой-то мере объясняют роль шаманизма как государственной религии тюрков.

ЛИТЕРАТУРА

Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. (Собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии). Л.: Изд-во РАН, 1924. 152 с.

Ардзинба В. Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Собрание трудов в 3-х тт. Том III. Кавказские мифы, языки, этносы. М.: Федер. госуд. бюджет. учреж. науки Институт востоковедения РАН (ИВ РАН); Абхазский

институт гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии, 2015. С. 95–155.

Босворт К. Э. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. Пер. с англ. П. А. Грязновича. М.: Глав. ред. восточ. лит-ры изд-ва «Наука», 1971.

Дюмезиль Ж. Осетинские эпос и мифология. М.: Наука, 1976. 276 с.

Дьяконов И. М. Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем») / Перевод с аккадского И. М. Дьяконова. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1961. 221 с. (Литературные памятники).

Иванов В. И. Кузнец // Мифы народов мира. Энциклопедия. Том 2. К–Я. / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1987. С. 21.

Потапов Л.П. Тубалары Горного Алтая // Этническая история народов Азии. М., 1972. С. 52–66. (электронный ресурс: <http://www.kunstkamera.ru:8081/siberia/Texts/PotapovTubalari.pdf>). Дата обращения: 22.02.2018.

Свортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на букву 'В', 'Г' и 'Д' / АН СССР. Ин-т языкознания; Ред. Н. З. Гаджиева. М.: Наука, 1980. 395 с.

Хисамитдинова Ф. Г. Мифологическая лексика башкирского языка (в этнолингвистическом освещении). Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2016.

ИСТОЧНИКИ

Архив Музея антропологии и этнографии РАН (МАЭ). Фонд 11. Дело №17, № 23.

Архив Томского областного краеведческого музея (ТОКМ), фонд 16, папка №10; №18.

Маадай-Кара – Алтайский героический эпос: Маадай-Кара / Зап. текста, пер. и прил. С. С. Суразакова; подгот. тома и вступит. ст. И. В. Пухова. М.: Наука, 1973.

НПА – Несказочная проза алтайцев / Сост. Ойроткинова Н. Р., Шинжин И. Б., Яданова, К. В., Ямаева Е. Е. Новосибирск: Наука, 2011. 576 с.; ил.+компакт-диск. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).

Хунан-Кара – Тувинские героические сказания: Хунан-Кара. Богтуг-Кириш, Бора-Шэлей / Сост. С. М. Орус-оол; подгот. тувинских текстов под ред. Д. А. Монгуша; пер., коммент. к пер. А. В. Кудиярова. Новосибирск: Наука, 1997. С. 54–297.

(Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 12).

ТРАНСФОРМАЦИИ МИРОВОГО ДЕРЕВА НА ЕНИСЕЕ И МАНИХЕЙСТВО

Рыбаков Николай Иосифович*

Transformation of the world tree on the Yenisei and Manichaeism

ABSTRACT:

Syncretism as a result of cultural contacts is especially characteristic for the steppes, deserts and oases of Central Asia. The new arises at a critical time in contact zones: the social and political facts of the old mythological and religious patterns are modified. Local religion usually surrenders in favor of a new faith, but elements of the old faith develop activity in a renewed and syncretic manner. The original spontaneous spiritual study motifs of the religious views of the medieval Kyrgyz Yenisei around the historical events of the first half of the 9th century (840) have fundamentally changed, partly adapted, and in part supplemented with new syncretic ideas in their basis. Graphic reproduction of several variants of the world tree in a landscape environment The interfluves of the two Yusas (Northern Khakassia) of the middle reaches of the Yenisei represent dynamic samples of a new trophy heraldry and another - iconic iconography.

KEY WORDS: Medieval Kyrgyz, world tree, Manichaeism.

Графические воспроизведения нескольких вариантов мирового дерева в ландшафтной среде между двух рек Июсов (Северная Хакасия) представляют динамические образцы трофейной геральдики, достоверительных обозначений и другой – культовой документальной иконографии. Некоторые знакамтамги по своей природе и происхождению обусловленные воздействием "небесного комментария" в вертикальных обозначениях – двухактовые или трехактовые: верх-низ, светлое-темное, доброе-злое и т.д., мы вправе отнести к разряду огромного евразийского фонда "мирового дерева". Материал излагается в кратких пояснениях, т.к. ряд памятников был опубликован ранее.

* Независимый исследователь. Петровская академия наук и искусств, nikolayrybakov@yahoo.com

Рис. (1–1-2-3-4-5) – образцы Мирового дерева в виде неравнозначных визуальных структур. Фактически мы наблюдаем на примере Июсской иконографии видоизмененный образ дерева, который информирует в том числе о характерных реминисценциях дерева-креста адаптированного к местным религиозно-проповедническим условиям.

Первый (рис.1–1), тамга “древне-тюркской знати” [Кызласов 1960: 117], а по материалам ученого – “тамга первой группы”. Тамга первой группы – знак персонификации мемориального характера орхоно-енисейской письменности, компонент этно-родовой и личностной атрибуции енисейского окружения является тамгой енисейских кыргызов. Продвижение тамги с севера из Июсских степей на юг за хребет Танну-Ола показывает исторически обусловленный “коммуникационный след” кыргызской экспансии в северо-монгольские степи (840), а также – местонахождение ставки кагана и его наместников на территории Тувы в первой половине X в. (долина р. Элегест) и исторический период возвращения кыргызов в X в. – нач. XI в. в район Минусинской котловины [Длужневская 1998]. До начала военного похода ставка кагана находилась на Июсах [Кызласов 1965: 43]. Такова краткая историческая справка и соответственно, территориальная схема размещения “тамги енисейских кыргызов” в северо-енисейском окружении.

“Тамга I группы”, как промежуточная форма, повлияла на происхождение нового знака – тюркско-манихейского (уйгуро-кыргызского) креста (рис.1–2), сохранив свою вертикальную структуру с перекрестьем и полудугой в верхней части.

По результатам авторских исследований, крест является визуальным объектом тюркских уйгуро-кыргызских сопряжений (знак засвидетельствован в ландшафтах Июсских степей в 2006 году, после того как была введена в научный оборот тамга “кыргызской знати”, (тамга I группы).

Тюркско-манихейский крест как объект несет характеристики визуальной формы в состоянии завершенной стадии: знак прошел длинный путь превращений и дополнений. Его происхождение, кроме последней фазы подновления (уйгуро-кыргызской), имеет родительские признаки в символических системах Передней Азии, через посредство заимствований и трансформаций в среде среднеазиатских религиозно-мифологических комплексов.

Знак имеет отличительные признаки: ромбовидную сердцевину в перекрестье и наверху в виде вил, рожками устремленными вверх. Он состоит из двух частей верхней и нижней, а в допустимой мере: небесной харизматической "мужской" и земной "женской". Верхняя часть получила приоритеты светлого, а нижняя приоритеты темного. В определенной мере нижняя половина 'указывает' на хтонический аспект. Дихотомия знака, как изначальная герметическая форма центральной переднеазиатской (и вавилонской) традиции, отвечает требованиям манихейской доктрины и предлагаемых ею дуалистических концепций, где бы приверженцы этой религии не находились.

В Междуречье Июсов задокументировано значительное скопление таких символов, до 14 сохранившихся единиц [Рыбаков 2014б], грубо выбитых на погребальных плитах могильников. Полагаем, знак фактически является заимствованным трофеем кыргызско-уйгурских религиозных взаимовлияний, и как следствие – объектом уйгурско-манихейской эпиграфики переломного периода середины восьмого века, когда манихейство утвердилось в государстве Древних Уйгуров (762). Вместе с тем он наблюдается как "*воинский знак отличия*" в виде материальной эмблемы на крупе коня кыргызского наездника известного памятника Сулек, (рис.2). Но, как видно из нижеследующего материала, знак вместе с тем, позиционирует культовые характеристики идеологической миссии енисейского манихейства, обладающий религиозным назначением: он наполнен харизматическими свойствами "небесных сигналов" (см. ниже). Его природа и функционирование говорят о том, что он не мог появиться в светской среде кыргызского общества случайно: по нашим наблюдениям, знак одновременно функционировал в качестве удостоверительного обозначения уподобляясь тамге, обозначая принадлежность к клановому или фамильному окружению членов кыргызского Двора и, в то же время, являясь – ритуальным объектом манихейской проповеди в культурной среде енисейских кыргызов, временно увлеченных новой верой. По причине своей неоднозначности, и локального местонахождения интерпретирование знака представляет значительные трудности. В данном случае велико сомнение, что этот символ имел прямое назначение знака удостоверяющего чью-либо собственность в родах знатных лиц и придворной или военной аристократии кыргызского общества. Однако: в числе 14 единиц несколько

знаков имеют следы дополнительных графем, в виде дополнительных подновлений, но их число ограничено.

Давно доказано, что тамги как таковые принадлежат к социальным заказам основанным на кровных отношениях [John Моск 2013: 36-53]. Енисейский крест в иконологическом аспекте правильнее считать знаком отличия средневекового воина – он возник не на кровных, не на личностных, не на фамильных или родовых отношениях, а, в большей степени, на основе религиозных сововлечений соседних социумов вокруг гор Танну-Ола и Западного Саяна – древних уйгуров и кыргызов. Идеологическая миссия знака "утверждалась" на Енисее вместе с проповеднической деятельностью разрозненных группировок манихеев-синкретиков в конце VIII – начале IX веков. Как следует понимать, передача визуальных эпиграфических данных, в том числе и креста происходила по капиллярным маршрутам торгового обмена. (Вместе с тем не совсем ясно, где произошло окончательное формирование модели знака на Енисее или в Монголии).

На сегодняшний день тождественный знак на территории Монголии не засвидетельствован или не сохранился или пока не обнаружен. Однако, его нижняя часть в виде ромба (*ромб с усами*) давно известна, и считается тамгой в среде памятников орхон-енисейской письменности. Эта тамга использована приверженцами манихейства в качестве составляющей формы нового креста. Вместе с тем среди родительских ромбических форм известен тождественный знак "женской" природы в знаковых системах месопотамской традиции (материалы доклада автора: Турин 2017, в состоянии публикации). Ромбические тамги задокументированы исследователями по реке Алаш E-153, E-154, в надписи из Суджи [Кормушин 1997: из архива Г. Рамстеда, 1909; Кляшторный 2007: 194]; тамга из Могойн Шине усу на Селенгинском камне [Зуев 2002: 234]. Тамга как символ вовлечена в "общие вопросы уйгурско-кыргызско-тюркских взаимоотношений" [Кормушин 2002: 75].

Уйгуро-кыргызский крест (рис.2), как нам представляется, в период усиления кыргызского государства, формирует акцент боеспособности отрядов дружины или гвардии установленных властью кагана по месту и времени. Иконографический образ наездников имеет многократное повторение на скальных плоскостях Сулека и в среде других памятников в районе рек Июсов. Наездник с геральдической эмблемой, относиться к

среднему классу "специальных подразделений латников второго эшелона", снаряженный в облегченные доспехи: [Бутанаев, Худяков 2000: гл. V]. Современный мыслитель Элери Битигчи в своем материале электронной статьи "40 элементов кыргызской культуры: 31. *кут*" приводит интересные соображения по поводу креста (Сулек), называя его тамгой. "В период усиления кыргызской государственности кыргызские правители присваивали себе "благодать" небесную, будучи носителями "земной" благодати, что мы можем проследить по их тамге. Тамга является соединением тамги кыргызов и уйгурского каганского рода Яглакар. Правильнее ее считать каганской тамгой, когда правитель претендует на титул носителя "соединенной благодати небесной и земной" [http://kgcode.akipress.org/unews/un_post:9112]. В приведенном материале Э. Битигчи "земная" и "небесная" благодать в отношении креста вероятна: она подтверждает дихотомию знака, а на период манихейства утверждает соединение того и другого в единое целое. Эта мысль перспективна и может быть принята, если мы учтем те изощренные методы манихейской проповеди на Енисее, которыми проповедники владели в своей практической деятельности, влияя на кыргызскую аудиторию.

Заметим, "кыргызско-манихейский крест", как знак религиозной эпиграфики, должен был бы приобрести законченную форму в северо-монгольских степях по месту его вторичной или третичной стадии формирования, а именно, в государстве древних уйгуров. Он должен был функционировать в аристократических кланах уйгурских царских семей, в том числе и рода Яглакар (?). Но, в связи с новыми открытиями род Яглакар кажется теряет свою идентичность: существование и историческая деятельность такого рода ставится по сомнению (ошибка неправильных переводов Суджинской писаницы). Антиманихейский переворот (799) спровоцирован родом Иоллуг и его приверженцами, а не родом Яглакар, как считалось ранее, см. новейшие перспективные исследования: [Сарткожаулы 2016].

Местонахождение креста на сегодняшний день наблюдается только в ландшафтах Июсских степей. Можно считать, что сохранилась только та часть, которая была скрыта от цивилизованного и современного туристического внимания. Прокомментируем то, что говорилось ранее [Рыбаков 2015]. Нижняя часть креста имеет четверичную форму, место ромбовидного центра, который замыкает силы Материи Az. Лучи

оходящие от углов ромба (север, восток, юг, запад) являются приоритетной субстанцией Света. Бинарным моделям противоположных начал соответствуют источники мандейской космогонии, среднеперсидские и зороастрийские тексты. Из сказанного следует, что при "вертикальной" ориентации манихейской вселенной место мрака – в противоположной стороне обители Света, т.е. – внизу. Но чтобы силы Мрака не пытались распространиться вширь с четырех сторон, место Тьмы ограничивается «стенами». Стена трактуется как Пояс, с четырех сторон ограждающий земной мир. (ср. *четыре стены* в турфанском тексте М 99 и "*четыре железных стены*" в китайском тексте "Трактат Пеллио" [Смагина 1998].

Тетрада (2X2) мистически утверждает четырехсторонность земного мира. Внешнее окружение "центра" охраняется Адамантом Света (Шапуракан), а в среднеперсидских, парфянских, согдийских источниках – высшее божество Отец Света (Зурван, четырехкратный бог) [Sala 2007: 54; Bennet 2001: 68-78]. Вместе с тем, нижний угол (отросток), направленный в низ в геенну, кодифицируется как "корень зла" (root of evil) подробно: [Рыбаков 2014: 166-170]. В этой связи крест имеет сформированную структуру, внутри которой замкнута навечно Тьма Материя, в то время как верхняя часть его аргументирована космической силой света, которой владеет высшее божество, в манихействе Бог Света. (Мужское и женское в одном, по сути распространенная во многих древних воззрениях Средней и Центральной Азии концептуальная идентификация андрогинного начала). Другими словами, крест в целом обладает силой небесного уровня, он ориентирован на социальную поддержку верующих, в данном случае знатных лиц кыргызского Двора, вдохновленных новыми религиозными идеями. Каждый носитель креста, *воинского знака отличия*, приобретал харизматическую награду, как только получал эту эмблему. Каким образом производилась церемония "награды" и через какое обрядовое действие, мы не знаем. Эта догадка пока лежит в плоскости предположений, она может быть отвергнутой или принятой.

Третий вариант мирового дерева (рис.1-3) (Барбаковы горы, фрагмент) представляет своеобразный объект шаманского культа в виде дерева лестницы с обозначенным в корневой части развилкой направленной вниз – *корнем зла* (указано стрелкой).

Четвертый вариант (рис.1-4) мирового древа без вершины (Ошкольская писаница) представляет визуальный объект, по

факту локального воспроизведения на Июсах, ранне-средневековых космогонических воззрений, носителями которого являлись таштыкские племена. Однако природа и происхождение этого образа имеет место в мифологических воззрениях неолитического периода Срединной Азии. Фигура дерева подновлена, дополнением одной специфической детали в виде сухой ветви в нижнем конце дерева и сопоставляется с *корнем зла* – мистическим элементом манихейской символической конфирмации (VIII-Xвв.), см. подробно: [Рыбаков 2014:166-170].

Остановимся на символе *порочный корень* или – *корень зла*. В манихейском мифе повествуется о продвижении "божественной сущности по стволу дерева вверх, через свой ствол до крайних своих ветвей, где они расцветали в своих цветах и плодах..., где они изобиловали и проявляли себя блестяще и имели мясистые плоды (побеги). Что касается хилых растений – они падали на землю..." [Alfaric 1918: 41]. Тексты "Глав" повествуют касательно дерева: "... звезды и знаки зодиака получили власть над деревьями и плотями – посредством корня греха, который упал вниз" [Кефалайа 1998: 154]. Своеобразие представлений о двойном дереве сводится к тому, что Ошкольское дерево имеет явные признаки влияния мифологем манихейской теософии, как и других мифологических воззрений Передней Азии. Исходя из выше сказанного, становится ясно: безвершинное древо совмещает в себе два дерева – доброе и злое. Доброму отведена крона и мясистые побеги середины ствола, а плохому – засохший *корень зла*. Этот гностический материал подчеркивают примеры из народных поверий Центральной Азии. В одной из народных песен северо-байкальских бурят есть такие слова: "Безвершинное дерево с корня сухо..." [Потанин 1883: 75]. Корень зла на том месте, где мир грубого творения: "Дьявол, недовольный тем, что Бог создал человека, порешил преследовать его болезнями; он сказал, что будет грызть человеку пальцы (костоед)". Повод к приурочиванию легенды подал отмирающий корень, после того как Бог создал траву целебную против болезни, которая называется *дьявольское укушение* [Потанин 1899: 525, ссылка на Grimm D. Myth]. Образ Ошкольского дерева – причудливый многослойный феномен синкретического характера, построенный на принципах исключительности и мистической тайны. В нем трансформированы древнейшие воззрения эпохи неолита, воспринятые реминисценциями шаманизма и подхваченные

гностическими буддийско-манихейскими идеями в пространстве главной доминанты Добра и Зла.

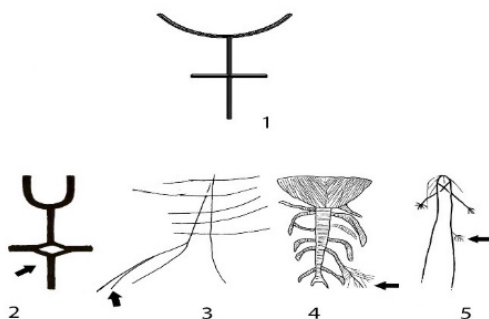
Пятый вариант древовидной геральдики (рис. 1-5) представляет уникальный образ мирового дерева, построенный на принципах мистической тайны, антропо-фаллической модификации чужеродной традиции (Кижик-чул) Междуречья Июсов. (Памятник задокументирован автором в 2006 году). Вертикальная фигура изображает фонтанирующий фаллос, округленный сверху, с двумя опускающимися в низ и в стороны схематическими человеческими ручками с растопыренными пальцами. В нижней части справа наблюдается деталь в виде сухой ветви, *корнем зла*. Итак, (рис. 1–2,3,4,5) варианты дерева Мирового на Июсах отличает воспроизведение *корня зла* как формальный признак манихейской идентичности.

Известно, что к началу VII века школа махаяна теряет свою жизнеспособность (тантризм достиг Китая уже в 716 году) – возникает усиление тантрического буддизма школы Ваджраяны или Алмазной колесницы. Алмазное транспортное средство уже подразумевает половой символ (ваджра, молния, символ фаллоса), который пронизывает структуру тантризма, его многоуровневый секретный язык [Eliade, Couliano 1991: 28]. Когда мы обращаемся к тантрическому опыту индо-тибетского буддизма школы ваджраяны на уровне символов мы находим оправдательные характеристики объективному и универсальному явлению распространенных сатурналий и в целом визуальных конфирмаций эротического культа. Нет ничего удивительного, что среда трансцендентных мистических пристрастий сиромесопотамского культурного истока, в которой развивался доктринальный пессимизм манихейской этики и тантрический буддийский опыт "ритуалов полярности" нашли соответствия и понимание.

Следует отметить, что одной из ранних группировок прошедших на Июсы были "носители ваджр"; как теперь представляется, они являются последователями одной из сект Алмазной колесницы. Енисейские "носители ваджр" как явление имеют перспективные признаки схождения с религиозными формами уйгурского комплекса (манихейство) в какой то исторический период буддийско-манихейских совлечений. Вероятно те и другие гипотетически могут быть близкородственными сектантскими единоверцами: (в состоянии изучения).

Таким образом, в отношении данного материала, монашеский раннебуддийский субстрат тохаро-хотанского толка, манихейский гибридный деградированный, вдохновленные центрально-азиатским и южно-сибирскому шаманизмом, представляют синкретическую форму религии, по историческим обстоятельствам обусловленную единой формой сближения. Более того – визуальное искусство символических обозначений, которое так широко представлено во всех трех религиозных комплексах, тем более в манихействе, совмещено в единый многоуровневый пласт. Такого рода графические обозначения наблюдаются в ландшафтной среде камне-графического искусства Июсских степей как фактические примеры проникновения прозелитарных религий средневековья в культурную среду енисейских кыргызов (конец VIII–первая половина IX веков).

Известно, что манихейский синкретизм находил сочувствие во всех землях, где бы его адепты не появлялись. Мы сталкиваемся с уверенностью в том, что визуальный язык, передаваемый на тысячи километров, неизбежно смешивался в значениях, наделялся новыми смысловыми слоями и, оставлял след в процессе формирования собственной идентичности [Ester Jakobson 2012: 1-28; Wang Yuanyan 2015]. Чрезвычайная гибкость манихейства и его сосуществование с буддизмом, способность к адаптиванию в поле автохтонных верований влияло на создание комбинированных временных тринитарной (трехкультуовой) формы сообществ и гибридного сопроводительного коммуникативного языка.



Подписи к рисункам.

Рис. 1 – 1-2-3-4-5. Варианты мирового дерева. Междуречье двух Июсов (Северная Хакасия: материалы автора).

Рис.1 – 1. Геральдический знак-дерево, "тамга первой группы" по (Кызласов Л.Р., 1960, с.117).

Рис.1 – 2. Тюкско-манихейский крест. Междуречье двух Июсов.

Рис.1 – 3. Дерево-лестница. Кызыл-Хая, Подкамень (авторская копия).

Рис.1 – 4. Дерево без вершины. Ошкольская писаница (авторская копия).

Рис.1 – 5. Антропо-фаллический знак-дерево. Кижик-Чул, Междуречье Июсов (авторская копия).

Рис. 2 – Кыргызский наездник. Сулек, средневековье.

ЛИТЕРАТУРЫ

Кызласов Л.Р. Новая датировка памятников енисейской письменности // СА №3.– М.: 1960.– С. 117.

Длужневская Г.В. Тамги – дополнительный источник по истории Енисейских кыргызов // сб. Межд. конф. по первобытному искусству. – Кемерово, 1998. – С. 93-94.

Кызласов Л. Р. О датировке памятников енисейской письменности // СА №3.– М.: – 1965. С.43.

Рыбаков Н.И. Мировое дерево и его варианты в Июских петроглифах Ancient Cultures of Mongolia and Baikalian Siberian. V International conference Kyzyl, 15-19 of September, – 2014b, – V.2, 70-74.

John Mock, New Discoveries of Rock Art in Afanistan's Wakhan Corridor and Pamir: Preiminary Study ise Collektion // The Silk Road. Volum, 13. – Saratoga, 2015.– С. 16-25.

Кормушин И.В. Тюркские Енисейские Эпитафии. тексты и исследования. – М.: Наука, 1997. – С. 15, 136.

Кляшторный С.Г. Новая интерпретация Суджинской надписи // Бартольдские чтения. – М.: Наука, 1993. – Вып. X. С. 55-56.

Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2002. – С.246.

Бутанаев В.Я., Худяков Ю.С. История енисейских кыргызов – Абакан. 2000.

Битигчи Э. http://kgcode.akipress.org/unews/un_post:9112

Сарткожаулы К. Суджинские надписи (новый вариант толкования) // I Forum of Social Sciences "The Great Steppe". – Астана 2016 – С. 188-204.

Рыбаков Н.И. Кыргызско-манихейский крест Эпиграфика Востока XXXI. – Москва, Институт востоковедения РАН, 2015. С. 121-128.

Смагина Е.Б. Кефалайа («Главы») Коптский манихейский трактат. – М., «Восточная лит-ра» РАН. – 1998. – 105, 30-31.

Sala T.A. Narrative Options in Manichaean Eschatology // *Frontiers of Faith*, in Mirecki / BeDuhn. – 2007. – С. 54.

Bennet B. Luxta unum latas terra tenebrarum: The Division of Primordial Space in Anti-Manichaean Writer's Description of the Manichaean Cosmogony // *Emerging from Darkness*, in Mirecki/ BeDuhn. – 2001. – С.68 -78.

Рыбаков Н.И. Ошкольское дерево и корень зла Религия в истории народов России и Центральной Азии: материалы II Международной конференции/под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул: Изд-во Алт. Ун-та. – 2014а. – 166-170;

Рыбаков Н.И. 2014...

Alfarik Prosper Les Ecritures manichaeennes. – Paris. 1918.

Кефалайа ("Главы") Коптский манихейский трактат., пер, ком. глосс. Е.Б. Смагиной. – М.: 1998.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. В. IV. Материалы этнографические. – СПб.: 1883.

Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом Европейском эпосе. – М., 1899. – С. 525.

Esther Jacobson-Tepter The Image of the Wheeled Vehicle in the Mongolian Altai: Instabililty and Ambicuity // *Silk Road*, Vol. 10. – Saratoga, CA. 2012. – С. 1-28.

Wang Yuanyuan, The Emergence of Ligt: A Reinterpretation of the Paingting of Manis Birth in Lapan // *The Silk Road*. Vol. 11. – Saratoga, 2013. – С. 36-53.

О ВЛИЯНИИ ТЮРКСКОЙ СИМВОЛИКИ НА МИФОЛОГИЮ ЕВРАЗИЙСКИХ НАРОДОВ (об образе волка в культуре народов Евразии)

Сакович Василий Андреевич*

On the influence of Turkic symbols on the mythology of the Eurasian peoples (about the image of the wolf in the culture of the peoples of Eurasia)

ABSTRACT:

The article explores the image of a wolf, which occupies one of the central places in the culture of the Eurasian people. Particular attention is paid to the idea of a wolf-patron. Due to the fact that the cult of the wolf takes place among the Byelorussians, but up to the present time has not been the subject of a separate study, the author briefly dwells on this issue. It is concluded that the mythological view about the sacred wolf in the European epic could be imported from Asia to Europe by nomadic Turks.

KEY WORDS: mythology, the cult of the wolf, the peoples of Eurasia

Волк занимает одно из центральных мест в мифологических представлениях многих народов мира. Он выделяется среди других животных своим умом, хитростью, силой и является символом свободы в животном мире, бесстрашия, нравственности, преданности семье, справедливости и честолюбия. Благодаря своим качествам волк присутствует в воинской, спортивной символике, в геральдике как знак доблести, храбрости, бдительности и осмотрительности, независимости, выносливости, победы, заботы о пропитании и т. д. Другой стороной этого образа являются такие качества, как свирепость, коварство, жестокость и злость. В мифологических представлениях значительного числа народов, в том числе европейских, волк является символом предводителя военной дружины, а сама дружина – волчьей стаей [Иванов 1991: 242].

Общим для мифологий многих народов Северо-Западной и Центральной Евразии является сюжет о воспитании родоначальника племени, а иногда и его близнеца волчицей – так называемые Близнечные мифы. В них волк является материнским

* Доктор политических наук, профессор, Белорусский национальный технический университет (г. Минск), 113vs@mail.ru

символом, ассоциируемым с идеей плодородия. К такого рода мифам относятся, например: римская легенда о capitoлийской волчице, вскормившей Ромула и Рема; древнеиранская легенда о волчице, вскормившей Кира; рассказ китайской хроники VII в. о предках тюрок, истребленных врагами, кроме одного мальчика, которого выкормила волчица, ставшая позднее его женой и родившая ему десять сыновей (аналогичное предание о волке-прародителе существовало также и у монголов) [Иванов 1991: 242]. Ряд этнонимов восходит к имени этого животного. Волк издревле является тотемом у тюркских народов, у многих из которых он в той или иной форме выступает как родоначальник племени [Волк в мифологии разных народов].

Посвященный Марсу, волк был в Древнем Риме предзнаменованием победы, если его замечали перед битвой. Практически эти же, совпадающие до мелких деталей, представления фиксируются у монголов, а также у тюркоязычных и славянских народов [Культура древнего Рима 1985: 114; Брем; Воин и Волк-Пёс].

У народов Евразии почитание волка имело место с глубокой древности. Это животное, чье имя в переводе с греческого означает «свет», являлось одним из мистических символов древнего солярного культа. Греческий бог Солнца Аполлон иногда назывался еще Аполлоном Ликейским («Волчьим»). Согласно древнегреческой мифологии, бог солнца Аполлон Ликейский был как хранителем от волков, так и самим волком [Бедненко]. В другом древнегреческом мифе об Акалле повествуется о внучке Зевса, которая родила от Аполлона сына Милета и в страхе перед отцом спрятала его в лесу. Там младенца, будущего основателя одноименного города, вскормила волчица [О культуре волка...].

Чрезвычайно широко распространена связь волка с солнцем. Она странным образом встречается в мифах и религиях различного происхождения. В древнегреческой мифологии сохранились следы почитания этого животного, например, жители Дельфы почитали волка [Соколова 1972: 150-151].

В других регионах символическое значение волка изменилось неузнаваемо – он стал триумфальным символом познания через опыт и эмблемой воинов. Как мы уже отмечали, волк являлся священным животным Аполлона в Древней Греции, а также Одина (Бодана) в скандинавской мифологии. У северных германцев волк – это зверь Одина, верховного аса. [Бедненко].

В мифологических представлениях народов Евразии и Северной Америки образ волка был преимущественно связан с культом предводителя боевой дружины (или бога войны) и родоначальника племени. А боевая дружина, военный мужской союз (или братство) традиционно сравнивается с волчьей стаей, где волк – символ воинской доблести [Бедненко].

Анализируя «волчью этимологию» у фракийцев, М. Элиаде высказал предположение о том, что культ волка у них имеет тотемное происхождение. Этимологию названия племени даков и некоторых мифических персонажей (Ликург и др.) он возводил к различным наименованиям волка [Eliade 1959].

Образ волка связан с определенным символическим рядом ассоциаций, неизменно повторяющимся в разные времена и у разных народов, в том числе и не имеющих общей праистории. Это общность образов волка и собаки, отчетливо проявляющаяся связь хтонического зверя – волка с солнцем или солнечным божеством, роль волка – собаки как посредника между небесным и подземным миром, а также проводника в загробном царстве. Чаще всего повторяется такая символика, как волк-покровитель (воинских сообществ или народов), а также волк-прародитель [Бедненко].

У многих европейских народов распространенным было представление о связи волка с душами умерших предков. В связи с этим у славян существовала примета, что встретив волка, нужно назвать три имени своих мертвых родичей, и тогда волк не тронет. Можно предположить, что данная примета связана с представлениями об образе волка как проводника в загробном мире [Бедненко].

Волк в славянской культурной традиции мифологизирован. Волком иногда оборачивался даже сам Перун. Белый волк и волк с крыльями как символические образы надежды существуют в культурах разных народов, в том числе в русском зодчестве. Этот образ фигурирует в разные времена у разных народов [Дамянова 2013].

Ученые отмечают, что в прошлом мотивы, связанные с волком-покровителем, были характерны для мифологии индоевропейских народов. В связи с этим отметим, тема – образ волка в мифологии белорусов таит в себе много нового, поскольку до настоящего времени никем специально не исследовалась. Мы в данной статье по ходу изложения материала кратко обозначим некоторые элементы, связанные с культом волка у белорусов.

Несколько слов скажем о Волковыске – одном из древнейших городов Беларуси, расположенном по пути из Гродно в Брест. С начала XIV в. он находился в составе Великого княжества Литовского. По преданию, великий князь Литовский Гедимин (начало XIV в.) основал этот город на том месте, где ему во сне приснился железный волк. Предсказатели истолковали ему это так: здесь должен быть заложен стольный город.

Однако первое упоминание о городе Волковыск встречается в Ипатьевской летописи в 1005 г. Есть несколько версий возникновения этого названия. По одной из них, в пуще, которая раскинулась вокруг поселения, обитало множество волков. Местное население промышляло охотой на этих животных, отсюда и название «волков иск» – поиск волка. По предположению других исследователей, название города связано с почитанием волков его жителями. По их мнению, Волковыск, как и многие другие белорусские города, получил название от реки, на которой стоит – Волковыи. «Волчья» тематика сохраняется в преданиях местного населения, а также встречается в фольклоре. Интересно, что созвездие Большой Медведицы традиционно называется жителями волковыщины – Волчица [<https://news.tut.by/society/475867.html>].

Изложенное выше объясняет присутствующее на флаге и гербе этого города изображение волка. Оно было и на старинных фамильных гербах местных знатных родов. К тысячелетию города было принято решение открыть памятник этому животному. Бронзовая массивная фигура зверя расположена рядом с фонтаном. Волк лежит на каменном пьедестале, поза говорит о том, что зверь начеку. Голова волка поднята, уши насторожены. Он стал своеобразным защитником города, его символом [<http://probelarus.by/belarus/sight/architecture/1501671668.html>].



<https://news.tut.by/society/475867.html>

По мнению белорусского краеведа А. П. Гостева и белорусского историка, доктора исторических наук В. В. Шведа, первая городская гербовая печать Волковыска с изображением головы волка появилась не раньше 1540-х гг. Наиболее ранняя печать на документах, датируемая 1633 г., из известных на сегодняшний день, обнаружена учеными в фондах Национального исторического архива Беларуси. На основании проведенного анализа известных печатей магистрата Волковыска, исследователи пришли к выводу, что в XVII–XVIII вв. в гербе города была изображена лишь голова волка, обращенная вправо и вверх. После вхождения территории Гродненщины в состав Российской империи (1795 г.) 6 апреля 1845 г. уездный город Волковыск Гродненской губернии получил новый герб: «Щит разделен на две половины: в верхней – Гродненский герб, а в нижней, в голубом поле, волк, обращенный в правую сторону щита». Современный официальный геральдический символ Волковыска создан на основе исторического герба 1845 г. (герб: в голубом поле барочного щита изображение серебряного волка; флаг: прямоугольное полотнище голубого цвета, в центре лицевой стороны которого гербовая эмблема – белый волк; зарегистрированы в Гербовом матрикуле Республики Беларусь 13 апреля 2001 г.) [<https://geraldika.by/gerb-goroda-volkovysk/>].



<http://www.calend.ru/travel/970/>

<http://www.calend.ru/travel/970/>

У белорусов, а также у русских, французов, немцев [О культуре волка...], гагаузов и у других народов [Квилинкова 2014, 2016] существовала примета, согласно которой встреча с волком считалась добрым предзнаменованием.

Кроме того, у ряда европейских народов волк и части его тела служили своего рода оберегом. Археологические материалы

свидетельствуют о том, что генетические корни обычая закапывания черепа волка под различные строения, бытовавший у волжских булгар, уходят в глубокую древность. Кости волка были обнаружены и при раскопках жилища людей верхнего палеолита на стоянке в Бердыж Гомельской области (датировка: около 23 тыс. лет до н.э.). Еще более древние следы преднамеренного захоронения черепов волка обнаружены у входов в оба помещения жилища в пещере Лазарь во Франции [Илимбетова].

В мифологиях индоевропейских, урало-алтайских, китайских и других народов волк выступает в роли священного животного, божества. Ученые отмечают, что довольно близкие воззрения на волка существовали и у славян, но при этом они подчеркивают, что корни данного явления различны. Так, почитание волка славянами связывается С. А. Токаревым с тем, что он был наиболее опасным животным [Токарев 1957: 46; Воин и Волк-Пёс]. Кроме того, принципиальное различие заключается в том, что если у славян мужская символика проявляется через восприятие волка как «чужого», то у тюрков он имеет значение сына, кровного родственника [Егорова].

Данную характерную черту славянского фольклора (устойчивая символика волка как «чужого», «инородца») отмечали и многие исследователи. С этим связана в многочисленных свадебных обрядах и поверьях широко распространенная брачная символика, восходящая к умыканию невест молодыми воинами, называемые в Боснии вукови (волки)» [Гура 1995: 412].

Вместе с тем, ученые делают вывод о том, что реликты представлений, связанных с культом волка, в большей степени сохранились у южных и западных славян, а у восточных славян они проявляются слабее [Токарев 1957: 46], что тоже требует изучения.

К волку многие народы относились с суеверным страхом. Особый интерес представляет «ликантропия» – превращение людей в волков с возможностью возвращения человеческого облика. Такие поверья широко распространены у русских, украинцев, белорусов, поляков, болгар. Самые ранние сведения о ликантропии сообщает Геродот, описывая нравы неvroв (праславян, живших на территории современной Белоруссии и северной Украины): «Эти люди (неvroы), по-видимому, оборотни. Ведь скифы и эллины, которые живут в Скифии, говорят, что раз в год каждый невр становится волком на несколько дней и затем

снова возвращается в прежнее состояние» [см.: Народы нашей страны... 1982; Рыбаков 1987].

Характерны в этом отношении поверья белорусов о колдунах-оборотнях: «Есть такие особые чаровники, которые могут обращаться в волка и производить опустошения. Такого волка нельзя ни убить, ни поймать». Перед обращением в волка колдун в каком-нибудь уединенном месте вбивает в землю пять осиновых кольев, но так, что два кольешка служат подобием передних ног, два других изображают задние ноги, а пятый – хвост. Прыгая вперед через все кольешки, начиная от заднего, он становится волком. Когда же он желает вновь принять свой человеческий образ, он опять прыгает через те же пять кольешков, но в обратном порядке, задом наперед. «Стоит только предупредить эти прыжки, вынув все кольешки, и перевертень (оборотень) навсегда останется волком. Если же только не успеют вынуть все, а останется один и более кольешков, то перевертень навсегда останется с волчьими членами» [Шейн 1902: 253]. Крестьяне верили в реальность превращения колдуном в волков новобрачных, не пригласивших его на свадьбу, или всех участников свадьбы. Считалось, что колдун превращает человека в волка на определенный срок, когда он истекает, тот снова превращается в человека; его отличительная черта – сросшиеся брови и красные глаза. Волкодлаки находятся в подчинении у настоящих волков и выполняют их указания [Соколова 1972: 105].

Сведения об оборотничестве не «военном», а, так сказать, «бытовом», в изобилии представлены в работах собирателей славянского фольклора. К нему прибегали колдуны, чтобы превратить другого человека в волка или чтобы обернуться зверем самому.

С предохранительной целью соблюдали запрет на употребление имени волка. Вместе с тем, как у тюркских народов, так и у древних славян имел место обычай давать языческое имя ребенку, называя его волком. До XIV–XV вв. у славянских народов в среде военно-служилой знати, например, у украинского и белорусского боярства, среди так называемых некалендарных имен, употреблявшихся параллельно с христианскими, сохранились такие имена, как Волк, Волчко и т. п. [Балушок 1996: 97]. Считалось, что это обеспечивает покровительство «хозяина имени», то есть оно служило своего рода оберегом. Подобный обычай существовал и у скандинавов, у которых известны такие имена, как Ульв – «волк», Лейдолъв – «ведущий волк», Модолъв –

«храбрый волк», Раудульв – «рыжий волк», Снеульв – «снежный волк», Тьостольв – «упрямый волк», Вигольв – «сражающийся волк», Эндольв – предположительно «волк-противник» и наконец, Арнольв – «волк орла» [Бедненко].

В мифах, фольклоре и волшебных сказках европейских народов волк имеет двойственную символику с преобладанием негативной оценки – олицетворяет коварство и жестокость, храбрость и победу, это враждебный человеку образ, что объясняется влиянием христианства. В Библии волк олицетворяет дьявола, угрожающего верующим. Кроме того, волкам уподобляются лжепророки, неправедные правители и судьи как лица, наиболее опасные для народа. Как высший символ свирепости волк противопоставляется христианством ягненку, агнцу – символу кротости и непорочности [Похлёбкин; Волки].

Согласно приводимым А. Н. Веселовским данным, в фольклоре малороссов, литовцев, эстонцев сохранились упоминания о Боге как о «волчьем пастыре» [Веселовский 1883: 333]. В сказках древних славян волчий пастырь выступает в той же роли, что и Святой Егорий в народных верованиях [Николаева, Сафронов 1999: 117]. Поверье о Белом волке, царе волков, встречается у чувашей и белорусов. У латышей в прошлом существовал обычай приглашать на Рождество волка и кормить его [Денисов 1969: 106; Георгиева 1983: 49-50]. С принятием восточными славянами христианства волк стал спутником Егория Победоносца на белом коне, борющегося со змеем. Считалось также, что волки поедают чертей по велению Бога [Бедненко]. Сюжет о том, что «волки уничтожают или устрашают нечистую силу: черт боится волка, по велению Бога волки истребляют чертей...», встречается в фольклоре всех славянских народов [Гура 1995: 103; Гура 1995: 413-417]. Связь волка с Богом (распределение для него пищи, забота о волчьем потомстве), отраженная в фольклоре и верованиях многих европейских народов, возможно, объясняется адаптацией образа волка в христианстве.

Таким образом, приведенные в историографии данные говорят о том, что культ волка (в разной степени и в разной форме) был широко распространен не только у тюркских и монгольских народов, но и у других народов Евразии, где также особо подчеркивалась его сакральность. Исключительное положение волка отражается как в тюркских этногенетических мифах, так и в

распространенности «волчьих братств» кочевников на территории Евразии [Иванова: 2012].

Выявленные учеными аналогии в культе волка у тюркских народов, а также у народов Центральной Азии с верованиями индоевропейских народов на этом не исчерпываются. Но, по убеждению М. А. Харитонов, «для того, чтобы говорить о генетической связи с этими народами, недостаточно оснований». Скорей всего, считает он, «можно говорить о преобладании типологической связи, подкрепленной более поздними контактами» [Харитонов]. По мнению академика В. А. Гордлевского, сказания о священном волке «легко могли быть занесены из Азии в Европу кочевниками; они же повлияли на сложение европейского средневекового эпоса» [Гордлевский 1947: 330].

Отметим, что у славян волк выступает в различных образах, в том числе в качестве покровителя, а также посредника между хтоническими существами подземного мира и обитателями неба, будучи способным общаться и с теми, и с другими. Однако уже в период средневековья в результате христианского влияния волк стал символом ереси, зла из-за его свирепости, хитрости, прожорливости и алчности.

ЛИТЕРАТУРА

Иванов В. В. Волк. Волкодлак // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х тт. Т. I. – М.: Советская Энциклопедия, 1991. С. 242-243.

Волк в мифологии разных народов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/wolk_v_mifologii_raznyh_narodov.htm

Рима Культура древнего Рима. – М., 1985. Т. 1.

Брем А. Волк (*Canis lupus*). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://mar4586.narod.ru/animals/mammals/wolf.html>

Воин и Волк-Пёс. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/vojn_i_volkpec.htm

Бедненко Г. Образ Волка у индоевропейцев. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://nentis.itersuum.ru/mythology/wolf.html>; <http://ec-dejavu.ru/w/Wolf.html>

О культе волка у тюркских народов. [Электронный ресурс].
Режим доступа: <http://turan1.mylivepage.ru/wiki/854/399>

Eliade M. Les Daces et les loups // Numen, 1959. VI. № 1. P. 15-31.

Дамянова Х. Д. О символике волка в русской и болгарской фразеологии и паремиологии // Материалы международной заочной научно-практической конференции «Наука и искусство: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии». г. Новосибирск, 21 января 2013 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sibac.info/index.php/2009-07-01-10-21-16/6052-0>

<https://news.tut.by/society/475867.html>

<http://probelarus.by/belarus/sight/architecture/1501671668.html>

<http://www.calend.ru/travel/970/> <http://www.calend.ru/travel/970/>

Квилинкова Е. Н. Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов. – Кишинев: Tip. Centrală, 2014. 472 с.

Квилинкова Е. Н. Гагаузы в этнокультурном пространстве Молдовы (Народная культура и этническое самосознание гагаузов сквозь призму связи времен). – Кишинев: Tipogr. Centrală, 2016. 732 с.

Илимбетова А. Ф. Культ волка у башкир, 1999 // Общественно-политический, научно-популярный и художественный журнал «Ватандаш». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://vatandash.ru/index.php?article=1243>

Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века. – М.–Л., 1957.

Егорова Л. И. Образ волка в мифологии славян и якутов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.aymakh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=223%3A2010-01-22-06-34-32&catid=5%3A2009-12-22-00-42-35&Itemid=7&lang=ru

Гура А. В. Волк // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 тт. – М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А-Г. С. 411-418.

Народы нашей страны в «Истории» Геродота. – М., 1982.

Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. – М.: Наука, 1987. 790 с.

Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Игры, верования, обычное право, чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверия, приметы. Т. 3. – СПб., 1902.

Соколова З. П. Культ животных в религиях. – М., 1972.

Балушок В. Г. Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации // Этнографическое обозрение. № 3. – М., 1996. С. 92-98.

Похлёбкин В. Словарь международной символики и эмблематики. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/pohl/10.php

Волки. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.witch.mirror.ru/Mif/zveri/wolf_mael.htm

Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха / Сборник отделения русского языка и словесности. Собр. соч. Т. XXXII. – СПб., 1883.

Николаева Н. А., Сафронов В. А. Истоки славянской и евразийской мифологии. – М.: Белый волк, 1999. 311 с.

Денисов П. В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. – Чебоксары, 1969.

Георгиева И. Българска народна митология. – София: Наука и изкуство, 1983.

Гура А. В. Волк // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М.: Эллис лак, 1995. С. 103-104.

Иванова В. В. Волк охраняющий и волк нападающий. СПб., 2012. С. 91-98. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-182-4/978-5-88431-182-4_08.pdf

Харитонов М. А. Символика образа волка в генеалогических сказаниях народов Центральной Азии. § 2. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kaganat.ru/articles/section7/text1081/index.php>

Гордлевский В. А. Что такое «босый волк»? (К толкованию «Слова о полку Игореве») // Известия АН СССР. – М., 1947. Т. VI. Вып. 4. С. 317-337.

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ТЮРКСКИХ НАРОДОВ В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ РОССИЙСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Такаракова Евгения Олеговна*

The traditional culture of the Turkic peoples in policultural Russian space

ABSTRACT:

Traditional Turkic culture is one of the components of the national and cultural development of the peoples of Russia, being an important part of modern cultural policy and the object of scientific research. That is why it is important to make a regular qualitative change in the ethnic life of peoples on the basis of common cultural and historical past, national values, interests and needs, carried out by providing effective mechanisms of political and legal regulation.

KEY WORDS: Turkic culture, cultural policy, national culture, traditions, national value.

Тюркские народы составляют вторую по численности населения этническую группу в Российской Федерации. Их геополитическое и поликультурное пространство в России представляет собой богатейший образец сосуществования, содействия и взаимообогащения разных этнических феноменов. Культура любого народа включает в себя национальную культуру и ее полноценное развитие возможно лишь в контексте с другими национальными культурами и общечеловеческими ценностями.

По мнению автора, научный и практический интерес к вопросу изучения традиционной культуры тюркских народов, понимание ее сущности и устойчивого развития в современном поликультурном российском пространстве является важным направлением, способным решить проблемы культурного диалога и развития межнациональных контактов. Традиционная культура в современных реалиях — это важный источник духовно-ориентированных моделей развития, своеобразная потребность, которая возникла естественным путем для жизни народа.

Глобализация и усиление интеграции с другими народами привели к широкому распространению тюрков за пределы их

* Кандидат культурологии, эксперт по культуре тюркских народов, Центр культуры народов России, t.zheniel99@mail.ru

исторического ареала. Современные тюркоязычные народы проживают на разных континентах и территориях самых разных государств – от Средней Азии, Средиземноморья, Южной и Восточной Европы и далее на восток – вплоть до Дальнего Востока России. Тюркские меньшинства имеются также в Китае, государствах Америки, Ближнего Востока и Западной Европы. В России коренные тюркские народы преимущественно проживают в Республике Алтай, в Кабардино-Балкарской Республике, в Республике Башкортостан, Дагестан, Тува, Хакасия, Саха (Якутия), Татарстан, в Карачаево-Черкесской Республике, Чувашской Республике, а также проживают в Таймырском Долгано-Ненецком районе Красноярского края.

При всем различии локальных аспектов традиционная культура тюркских народов демонстрирует много общих черт.

До принятия мировых религий – ислама, христианства и буддизма, тюрки имели древнюю религию тенгрианство. Среди современных тюрков России тенгрианство сохранилось на Алтае, в Туве, Хакасии, Якутии и др. регионах. Культ Тенгри – это культ Голубого неба, небесного Духа – хозяина. Кипчаки называли его Тенгри, алтайцы – Тенгери, татары – Тэнгри, якуты – Тангара, кумыки – Тэнгири, балкаро-карачаевцы – Тейри, чувашаи – Тура и тд.

Почитание Неба у тюрков известно еще с гуннских времен. В более позднюю эпоху, в древнетюркский период, имя божества Тенгри часто упоминается в рунических письменах. К нему тюрки обращались как к верховному божеству. По их представлениям, Небо даровало не только жизнь конкретному человеку, но и целое государство народу – и высшую власть – кагану. В духовном мировоззрении современных тюрков сосуществуют разные историко-архаические пласты религиозных верований, среди которых немаловажное место отводится древнему божеству Тенгри [Садалова 2004: 145].

Значимость сохранившихся традиций у тюркских народов выражаются в этнокультурных особенностях, его полиэтничности, уникальном многообразии культурных форм и кодов, требующих к себе особого внимания.

В период древности и среднегорья складывались и преемственно закреплялись этнокультурные традиции, которые, имея зачастую различные истоки, постепенно сформировывали особенности, в той или иной мере присущие всем тюркоязычным этносам: оптимальные формы хозяйственной деятельности

(кочевые и полукочевые), в целом сложился хозяйственно-культурный тип (традиционное жилище и одежда, средства передвижения, пища, украшения и т.п.), приобрела известную завершенность духовная культура, социально-семейная организация, народная этика, изобразительное искусство и фольклор. Наивысшим культурным достижением стало создание собственной письменности. В настоящее время Республика Хакасия является единственным субъектом России, который законодательно утвердил празднование Дня тюркской письменности и культуры.

Закон Республики Хакасия «О Дне тюркской письменности и культуры» от 28 июня 2004 г. №32 принят Верховным Советом Республики Хакасия. Настоящий Закон принят в целях сохранения и популяризации историко-культурного наследия народов Республики Хакасия. Идея ежегодного проведения Дней тюркской письменности и культуры родилась в 1994 году в Абакане, во время проведения конференции, посвященной поэзии древних тюрков. У истоков были директор Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, доктор исторических наук Валентина Тугужекова, директор института тюркологии Хакасского Государственного университета, Заслуженный работник культуры РСФСР Степан Ултургашев, а также кандидат филологических наук Зоя Самдан из Республики Тыва и доктор исторических наук Сергей Каташ из Республики Алтай. День тюркской письменности и культуры, отмечаемый каждое третье воскресенье, сегодня объявлен республиканским праздником.

Наиболее яркая и составная часть традиционной тюркской культуры — это праздники. Прежде всего это выражается в традициях и обычаях, мировоззренческих и эстетических ценностях, определяющих свою самобытность, социальную и духовную особенность. Праздничная культура – это многовековой опыт народа и каждый народ имеет свой уклад жизни, обычаи, свой неповторимый фольклор.

Тюркская культура складывалась под влиянием многих факторов – природных, исторических, социальных и других. Но несмотря на это их культуры объединяют такие черты как: неразрывная связь с природой, открытость, воспитательный характер народной культуры, контактность с культурой других народов.

Этнические праздники тюркских народов России, наряду с другими праздниками равновеликих народов российского государства, носят межкультурный и межнациональный характер.

Отметим, что праздники охватывают культурные представления, идеи и мероприятия, которые являются объединяющими для того или иного народа и оказывают непосредственное воздействие на поведение и деятельность его представителей [Малышева, Стефаненко, Тихомандрицкая 2012: 61]. Среди праздничных и знаменательных дат тюркских народов особо можно выделить такие праздники, как: «Чагаа байрам» (Республика Алтай), «Шагаа байрам» (Республика Тува) – праздник Белого месяца (Новый год). У представителей казахского этноса праздник «Наурыз» - начало нового года. В монгольском мире праздник Белого месяца (ознаменование начала нового года) – «Сагаалган» (Республика Бурятия), «Зул» (Республика Калмыкия), «Цагаан Сар» (Монголия). Традиционный праздник народа саха, олицетворяющий встречу лета, пробуждение природы называется «Ысыах» (Республика Саха (Якутия)). Начало нового года у хакасов «Чыл пазы». Праздник плуга у представителей башкирского и татарского этносов - «Сабантуй». Праздник «Ураза байрам» - праздник, знаменующий завершение поста, который длится в течение священного месяца рамадан. Празднуют не все тюркские народы. Все вышеуказанные праздники тюркских народов проводятся в соответствии с лунным календарем.

Тюркский календарь является на сегодня малоизмененным. Эта система дошла от предков и несёт в себе базовую информацию о времени-пространстве тем самым сохраняя генетический код культуры и времени, посредством морфологических средств.

Помимо определенных календарных праздников у тюрков в настоящее время бытуют и этнические праздники, которые тоже проводятся в соответствии с лунным календарем. Поэтому одной из задач современного изучения и освоения традиционной культуры тюркских народов является изучение их социального опыта и традиционного мировоззрения.

В связи с новой культурной политикой в России, а именно с возрождением традиционной культуры народов, проживающих на данной территории нематериальное наследие, признается одним из важных элементов духовной архаичной картины мира.

Роль при этом играют сведения, получаемые в результате анализа фольклорных материалов. Фольклор становится

незаменимым источником историко-культурологического исследования. Следует учитывать, что одно и то же предание у тюрков может бытовать в сходных вариантах, территориально отдаленных друг от друга представителей большой этнической общности, которые в свое время составляли одно целое или были на пути к консолидации, но в силу различных причин их исторические судьбы разошлись. Сходство фольклора позволяет установить былое единство и определить, в какую историческую эпоху это единство существовало [Даукаев 1999: 33-34].

Вот почему возрождение традиционной культуры народов России, с одной стороны, должно уберечь духовное и материальное наследие, уберечь традиционную, к сожалению, порядком утраченную нравственность, сохранить их как ядро культуры народов. С другой стороны, оно (возрождение) должно быть устремлено в информационную эпоху III тысячелетия, в близкое и далекое будущее. С этой точки зрения любая этническая культура должна постоянно впитывать новые достижения науки, образования, технологии, словом, модернизироваться. Это означает, что возрождение культур тюркских и других народов России будет сплавом традиционного и нового, синтезом культурного ядра, оставленного нам предками. Определить структуру этого сплава, найти оптимальные пропорции в ней традиционного и модернизированного – сегодня самая трудная задача. [Кузеев 1999: 11]. В этом состоит одна из сложностей культурной политики России на современном этапе. В связи с этим во исполнение п. 6 Поручения Президента Российской Федерации от 10.10.2012 г. № Пр-2651 в структуре Федерального Государственного бюджетного учреждения культуры «Государственный Российский Дом народного творчества им. В.Д. Поленова» создан Центр культуры народов России.

Основной задачей Центра является сохранение и развитие многообразия самобытных национальных культур народов России во взаимодействии с национально-культурными центрами, автономиями, объединениями и другими организациями, в том числе привлечение внимания общественности, оказание поддержки и привлечение внимания федеральных СМИ к знаковым событиям культурной жизни народов России, к проблемам позитивной национальной культурной идентичности, сохранения, поддержки и развития лучших традиций народов Российской Федерации.

Необходимо отметить, что Центр культуры народов России и другие организации, деятельность которых направлена на сохранение и развитие традиционной культуры народов России несут определенную нагрузку и способствуют моральному и интеллектуальному прогрессу общества. Такие Центры и учреждения культуры способствуют сохранению национальной культуры, способны защитить от забвения, разрушения то, что важно исторической памяти народа, могут осуществить процесс консервации традиций, ремесла, промысла, фольклора и др.

В совместной деятельности Центра и учреждений культуры регионов России накоплен положительный опыт, который необходимо развивать и совершенствовать. Проведение национальных праздников, фестивалей, семинаров и конференций численно возросли. Следует отметить тот факт, что изучение сценарного материала в нашем случае — это мероприятия по культуре тюркских народов Центра совместно с другими учреждениями культуры и общественными организациями, позволяет сделать вывод о том, что все чаще они создаются на основе проведенных фольклорных, этнографических исследований. Тем самым идет процесс восстановления древних обычаев и обрядов.

Например, впервые на территории Чувашской Республики в соответствии с планом реализации мероприятий Министерства культуры Российской Федерации, Центра культуры народов России, а также Министерства культуры по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики был проведен Всероссийский фестиваль тюркских народов «Тюрки России». Фестиваль проводился в целях сохранения и развития национальных культурных традиций тюркских народов, создания оптимальных условий для передачи национальных художественных традиций из поколения в поколение.

Программа Всероссийского фестиваля тюркских народов «Тюрки России» проходила в режиме зрелищных интерактивных театрализованных представлений с участием представителей разных регионов Российской Федерации и Чувашской Республики и развернулась на нескольких площадках.

В Фестивале приняли участие фольклорные, хореографические, инструментальные коллективы, вокальные ансамбли, ансамбли песни и танца, мастера-декоративно-прикладного искусства с преобладанием тюркского этноса, сохраняющие и пропагандирующие традиционный музыкально-

песенный, танцевальный фольклор и обрядовую культуру тюркских народов своего региона: народный чувашский фольклорный ансамбль «Ўалкуҫ» (Самарская обл.), народный ансамбль «Лейсен» (Оренбургская обл.), заслуженный коллектив народного творчества ансамбль народного танца «Раздолье» им. В. Шелякина (Липецкая обл.), фольклорно-этнографический ансамбль ногайцев-карагашей «Дослык» (Астраханская обл.), народный коллектив ансамбль казахской песни «Жулдыз» (Челябинская обл.), народный фольклорный ансамбль «Жанашым» (Республика Татарстан), заслуженный коллектив народного творчества ансамбль танца «Торһа» (Республика Калмыкия), народный ансамбль танца «Йэшлек» (Республика Башкортостан), бесермянский фольклорный ансамбль «Азвесь крезь» (Республика Удмуртия), ансамбль песни и танца «Умырзая» (Республика Мордовия), народный татаро-башкирский фольклорный ансамбль «Умырзая» (г. Омск), заслуженный коллектив народного творчества ансамбль «Быльбылым» (Пензенская обл.), заслуженный коллектив народного творчества ансамбль народного танца «Сувар» и народный фольклорный ансамбль «Уяв» (Чувашская Республика). Зрители и гости фестиваля смогли познакомиться с культурой тюркских народов страны: карачаево-балкарцев, ногайцев, кумыков, башкир, татар, казахов, калмыков, алтайцев, чувашей и др.

Ярким мероприятием праздника стала выставка-ярмарка «Ожившие ремесла тюрков», созданная в духе колоритного восточного базара, которая расположилась в Городе мастеров на территории Красной площади и мастер-классы по плетению поясов и плетению из чакана.

Мастера декоративно-прикладного искусства из 6 регионов России (Астраханская, Челябинская, Омская области, республики Алтай, Башкортостан, Чувашия) общим количеством 30 человек представили характерные произведения образцов изделий мастеров тюркоязычных народов – ковры, кувшины, изделия из ткани, кожи, бисера, лозы, национальную одежду, головные уборы, музыкальные инструменты, резные и расписные деревянные изделия и др.. Атмосфера зрелищности поддерживалась показом «живого искусства» в формате open-air. Разноплановые мероприятия стали демонстрацией инноваций и традиций.

В Центре культуры народов России с целью сохранения этнических культурных традиций, этнокультурного разнообразия как одной из важной составляющей этнонациональной идентичности реализуются несколько проектов по тюркской культуре, среди которых особо можно выделить «Цикл презентаций культуры тюркских народов» и Проект по нематериальной культуре «Эпосы тюркских народов». Эти два проекта направлены на формирование гармонично развитой личности и укрепление единства российского общества посредством приоритетного культурного и гуманитарного развития, тем самым возродить и сохранить ценности накопленного прошлыми поколениями исторического и культурного опыта как необходимого условия для индивидуального и общего развития.

Работа Центра в данном направлении ведется совместно с ФНКА тюркских народов.

№ п/п	Название объединения/ общественной организации	Руководитель
1	Общероссийская общественная организация «Федеральная национально-культурная автономия казахов России»	Дусенбаев Токтарбай Кадыргалиевич
2	Общественная организация «Федеральная национально-культурная автономия татар»	Гильмутдинов Ильдар Ирекович
3	Федеральная национально-культурная автономия чувашей России	Федоров Геннадий Семенович
4	Общественная организация - Федеральная национально-культурная автономия ногайцев России	Ямбулатов Казмагомед Зейнадинович
5	Федеральная национально-культурная автономия азербайджанцев России	Садыгова Мехрибан Эльдар кызы

С целью создания гармонизации межнациональных отношений в молодежной среде через социализацию тюркоязычной молодежи России в условиях глобализации в г. Москве создается Общероссийское общественное движение тюркоязычной молодежи «ИНДЖИ», что в переводе из тюркского означает «жемчужина». Предметом деятельности Движения

являются сплочение многонациональной молодежи через социализацию тюркоязычной молодежи России на основе общности позитивных ценностей и интересов, привлечение молодежи к решению актуальных вопросов общественного взаимодействия, вовлечение в культурную, спортивную, научную и иную социально-полезную среду, приобщение тюркоязычной молодежи к этическим и нравственным ценностям, имеющим общечеловеческую значимость, независимо от социального, национального и религиозного происхождения.

Сформулированные аспекты исследования, вероятно послужат решению практических или теоретических проблем в области традиционной тюркской культуры в поликультурном российском пространстве, в частности концептуальному обоснованию данного вопроса. В данной статье автор лишь попытался обосновать актуальность изучения традиционной тюркской культуры в поликультурном российском пространстве.

Анализируя проблему по этому вопросу, имеет смысл подчеркнуть, что научная сфера прежних лет страдала чрезмерной политизацией и идеологизацией. Поэтому проблемы культурной политики Российской Федерации в плане возрождения и сохранения народных традиций сложны. Необходимо выработать культурные, правовые механизмы национально-культурного развития не только тюркских народов, но и всех народов, проживающих на территории России. Стоит также озвучить результаты мониторинга национально – культурных объединений, с которыми работает Центр. Они позволяют отметить подъем национально-культурных движений в регионах. Их активизация прежде всего связана с системой национально-культурных ценностей и запросов народов, их национально-культурных интересов и потребностей как жизненно важных стимулов, определяющих собственно национально-культурное развитие.

Таким образом традиционная тюркская культура является одним из компонентов национально-культурного развития народов России, являясь при этом важной частью современной культурной политики и объектом научных исследований. Именно поэтому важно закономерное качественное изменение этнической жизни народов на основе общности культурно-исторического прошлого, национальных ценностей, интересов и потребностей, осуществляемое посредством обеспечения эффективных механизмов политико-правового регулирования.

ЛИТЕРАТУРА

Садалова, Т.М. Тенгрианство – почитание неба / Т.М. Садалова // Алтай сокровище культуры. – Москва, 2004. – С. 145-146.

Малышева Н.Г., Стефаненко Т.Г., Тихомандрицкая О.А. Образ России в многополярном мире: кросс-культурный анализ // Вестник Московского университета. - №1 2012. С. 61-73.

Даукаев И.Р. Место фольклора как исторического источника в изучении этнической истории тюркских народов // Традиции и современность в культуре народов. – Уфа, 1999. – С. 33 - 38.

Кузеев Р.Г. Традиционное и современное в культуре народов // Традиции и современность в культуре народов. – Уфа, 1999. – С. 7-16.

«ҚҰПИЯ ШЕЖІРЕДЕГІ» МИФТІК СЮЖЕТТЕРДІҢ АРХЕТИПТІК БЕЙНЕЛЕРІ

Шамахай Сайра*

Archetypic images of a mythical stories in "The Secret History"

ABSTRACT:

Each nation and each culture and religion have the historical myths. "The Secret History of the Mongols" written by unknown authors in XIII century have more than thirty mythological stories. In article will be analyzed some mythical plots in "The Secret History of the Mongols" and will be considered their archetypic types. Besides transformations mythical stories and symbols from Turkic times and the general forms of nomad will be defined.

KEY WORDS: "The Secret History of the Mongols", myth, symbol, mythological stories.

Кіріспе. Бұл шежіре 1240 жылы моңғолдың хан ордасында жазылған. XIX ғасырдан бері «Моңғолдың құпия шежіресі» деп аталған. Бізге жеткен нұсқасы 282 баптан тұрады. Шежіреде Шыңғысханның 22 атасының тарихи шежіресі таратылған және оның өзінің туғанынан 66 жылғы өмірінің басты оқиғалары қамтылған. Сонымен қатар, IX-XIII ғасырда Моңғол үстіртін мекен еткен түркі тайпаларының қарым-қатынастарына қатысты 97 бап берілген. Шежіреде тарихи оқиғалармен қатар миф, аңыздар да айтылады.

«Моңғолдың құпия шежіресін» жазған автордың нақты кім екені туралы ғалымдар арасында бірнеше болжам (Тататунга, Шишихутуг, Керей уәзірі) болса да, бізге белгілісі - автордың шежіре жазудағы әдісі, яғни, ежелгі ғұндар заманынан бергі ұрпақтан-ұрпаққа айтылып келе жатқан аңыз-әңгімелерді, архетиптерді ұтымды пайдалана білгендігі. Шежіреге 30 шақты аңызға айналған шағын әңгімелер әдеби көркемделіп оқиғаға арқау болған.

Әр халықтың, мәдениеттің, діннің өзіндік қалыптасқан тарихи мифі бар. Е.Мелитинскийдің айтуынша, мифологиялық ойлау – белгілі бір дәрежедегі абстракция. Сондықтан оның нақты түрде анықталмайтындығы оның адамзат мәдениеті тарихының, тіпті сананың өзінің дамуының көне, синкретті кезеңімен тәркіндес екендігінде [Мелитинский 1976:167].

Дүниежүзі халықтарының тарихи дамуындағы мифологиялық жүйелерде кездесетін бір-біріне өте ұқсас, ортақ принциптер мен ортақ заңдылықтар бар. Олар – мифтің универсалдық сипатын көрсететін мифтің құрылымындағы архетиптер мен ауыспалы сюжеттердің, сондай-ақ, ортақ кейіпкерлердің «жасампаз қаһармандардың», ру көсемдері, ру иелерінің белгілі бір типологиясы. Мұндай ұқсастықтарды анықтаудың, түсіндірудің бірнеше жолдары бар: 1) жалпы мифтердің бір мәдени негізден шығуы; 2) мифтегі ұқсастықты мәдени байланыстардың нәтижесі деп қарау; 3) жалпы адамзат қоғамының алғашқы кезеңдерінің тарихи-мәдени жағынан бірдей дамуы [Акбердиева 2005:136].

Олай болса, жалпы мифологиялық жүйеде кездесетін ұқсас, ортақ кейіпкерлер «Моңғолдың құпия шежіресінде де кездеседі. Мысалы, Шыңғыс ханның арғы тегі Бөрте-Чиноның түркі аңыздарындағы Түрік қағанатын бірінші рет басқарған батыр Бөрі-Ашинамен ұқсастығы, Дува Соқырдың аңыздардағы маңдайында жалғыз көзді кейіпкерге ұқсастығы бар. Сонымен қатар, Шыңғыс ханның ата-бабасының Тәңір жарылқауымен нұрдан жаралуы ерекше тұлғаның, батырдың ғажайып туу мотивтеріне сай келеді. Жалпы дүниежүзі тарихында атақты адамдар мен құдайлардың дүниеге келуі жайлы мифтердің көбінде күн нұрынан туу мотивін кездестіруге болады.

Тотемдік ұғымдарды кие тұту түркі қағанаты құрылғанға дейін кең қанат жайса, кейінгі дәуірде ірі қағанаттың орнауына байланысты бұрынғы мифтік ұғымдар өзгеріске ұшырап, аңыздық прозаның басқа жанрларының тууына мүмкіндік жасады.

«Шежіре» осы тараптан келгенде аңыздық прозаның әртүрлі жанрынан мағлұмат беріп ғана қоймай, жанрдың даму заңдылығын, өзгеріске түсу мүмкіндігін де танытады. [Шекен 2013:44].

«Күпия шежіредегі» мифологиялық танымның ғұндар заманынан бергі құбылысын ескерсек, бұл шежіре тек моңғолдар тарихының қайнар көзі ғана емес, түркі халықтарының да байырғы рухани мәдениетімен сабақтас құнды ескерткіші болып табылады.

Бөрте-Чино. “Моңғолдың күпия шежіресінде” Шыңғыс ханның генеологиялық тегі Бөрте-Чино деген адамнан басталады. Ал, Шыңғыс бұл кісінің 22-ші ұрпағы. Шежіренің 1- бабында: “Тәңірі бақытты етіп жаратқан Бөрте-Чино зайыбы Гоа Маралмен бірге талай теңізді кешіп келіп, Онон өзенінің бастауы Бұрхан Халдун тауына қоныстанып, Батшаған деген ұл туды” – [Дамдинсурэн 1990:25] деп жазылған.

Шыңғыс ханның арғы тегі Бөрте-Чино мен Хоа Марал екеуі тарихта адам болған ба, әлде тотем ретінде жазылған ба деген мәселе төңірегінде ғалымдардың пікірлері әртүрлі. Әсіресе, П.Кафаровтың нұсқасы арқылы танысқан Батыс елдерінің ғалымдары тотемдік образдар ретінде бағалаған. Бұған себеп – көптеген генеологиялық аңыздар мен мифтердің тарихи негізі бір арнаға, яғни, адамның қасқырмен будандасуынан таралған тайпа туралы сюжетке тоғысуы болып табылады. Өйткені, Бөрі – түркі халықтарының тарихи жадындағы киелі ұғым. Түркі халықтарында таралған аңыздар бойынша, Бөрі түркілердің ұрпағын құтқарып қалған. Бөрі құтқарушы тотем ретінде “Оғызнама” жырында, “Ергенекон” дастанында, түркі халықтарының аңыз-әңгімелерінде көп кездеседі. Бөрі бейнесі кейбір түркі халықтарының мемлекеттік рәміздерінде сақталған.

Моңғолдың Shar tuuj (1646-1661), Саған шешеннің “Erdeniin tovch” (1662), Мерген ғұламаның «Altun tovch» шежірелерінде және Рашид-ад диннің “Джами ат-Тауарих” еңбектерінде Бөрте-Чиноны еш күмәнсіз адам ретінде өмір жасына дейін сипатталып жазылған.

«Моңғолдың күпия шежіресінің» 12-бабында Добу мерген орманда бұғы сойып, етін қақтап отырған ұраңқай адамға жолыққаны туралы айтылады. [Дамдинсурэн 1990:27]. Ал, “Хандардың қысқаша алтын шежіресі” (1989) кітабының 16-бетінде және “Лу.Алтын шежіре” (1990) 7-бетінде “Бодоншар қасқырдың жымына түскен маралды садақпен атып, соның етімен тамақтанды”- делінген. Қандай да тотем болған аңның басты

белгісі сол аңды ауламау, өлтірмеу және етін жемеу болып табылады [ред.Прохоров 1985:1338]. Олай болса, марал моңғолдар үшін тотемдік аңға жатпаған.

Шежіреде анық жазылғандай, Бөрте-Чино мен Гоа-Марал екеуі Бұрхан Халдун тауына теңіз кешіп бөтен елден келген. Бұл ежелгі түркі халықтарында кеңінен таралған аңыздағы тұлға – Бөрі Ашинаны еске түсіреді. Өйткені “Ашин” сөзі қытайша “қасқыр, бөрі” деген мағына берсе, “Чино” сөзі де моңғолша “қасқыр, бөрі” мағынасын береді.

Көшпенділердің көне есебі бойынша бір ғасырда төрт ұрпақ алмасуға тиіс болса, Шыңғыс ханның 22 атасының ең алғашқысы 550 жыл бұрын өмір сүрген болып шығады. Бұл уақытты Шыңғыс хан дүниеге келген (1161 ж.) мезгілден шегерсек, біздің жыл санауымыздың VI-VII ғасырымен тұспа-тұс келеді. Бұл Түркі қағанатының өмірге келген дәуірі. Генеологиялық тізбектің шындыққа қатысты тұсы осы арадан көрінеді [Шекен, 2013:44].

“Ашин” атпен белгілі болған билеушінің тарихта болғанын растайтын тарихи деректер көптеп кездеседі. Мысалы, “Ашинаға” байланысты мына бір деректе: “Тобалар (Tabgash) Солтүстік Қытайды бағындырған кезде, олардан жеңілген тайпалардың ішінде бес жүз шаңырақ “Ашин руы бар еді. Ашин Хэсиді билеген Хүн князі Муғанға бағынып тұрған. 439 жылы Хұндарды жеңіп, Хэсиді Вэй империясына қосып алған кезде, батыр Ашин “бес жүз үймен жужандарға қашып барады да, Алтай тауының күнгей бетіне қоныстанып, жужандарға темір өндіріп беріп тұрады (Гумилев,1994) – делінген. Кейбір шежірелік аңыздарда: “Бөрте – Чино Тибеттің Алтын тақты ханның кенже ұлы еді, ол ағаларымен араздасып, уәзірі хан әкесінің көзін жойғандықтан жат елге қашып келген дейді [Purevdorj, 2016:23].

Жоғарыда айтылғандарды ескерсек, “Эргене Хун тауын мекен еткен Көк Тәңіріге табынған каяттар мен түркеш тайпаларының (кейбір деректер бойынша Нукуз, Киян тайпалары) әміршісі Бөрі-Шино” мен Шыңғыс ханның ата-тек шежіресінде айтылатын Бөрте-Чино арасында ұқсастық байқалады. Олай болса, бұл ежелгі түркі халықтарында кеңінен таралған аңыздағы тұлға – Бөрі Ашина болуы мүмкін.

Ақ сұңқар. «Кұпия шежіреде» ғана емес, моңғолдың өзге де көптеген шежірелерінде Шыңғыс ханның тегі Қият тайпасының көсемі Тәңірден бұйрықша туған Бөрте Чинодан басталып, оның тұқымы Добу Мергеннен үзілсе де, Шыңғыс ханның әкесі - қият

руының басшысы Есүхей батыр болған делінеді. Есүхей құсбегілік жасап жүрген жолда Өәлүн ханымды тартып алып келеді. Құсбегілік дегеніміз құстарды садақпен атып алумен қатар, аңшы сұңқар, қаршыға құстармен өзге құстарды ұстатуды айтады.

«Құпия шежіренің» §61-66 баптарында Есүхей батыр Темүжін ұлын ертіп Олхунуд елінен қыз айттыруға барғанда Дей шешен оған: §63 Есүхей құда, өткен түнде түс көрдім. Түсімде ай мен күнді шеңгелдеп ұстаған бір аппақ сұңқар қолыма қоңған екен деймін. «Қандай жақсылық кезігер екен»-деп басқаларға да айтып едім. Қандай түс болушы еді? Сендердің Қият тайпасының рәмізі (ел таңбасы) келіп түсіме аян берген екен» [Дамдинсүрэн 1990:38-39]. - дейді. Кейбір зерттеушілер аңыз, ертегілер мен археологиялық қазбаларға сүйене отырып моңғолдардың арғы тегі тотемін сұңқар деп дәлелдейді.

Моңғолдың бесінші ханы Құбылайдың қасында 17 жыл /1272-1289/ қызмет еткен саяхатшы Марко Поло «Әлемнің түрлі қызықтары» еңбегінде: «...Қырық күндік жол жүрсе солтүстік мұзды мұхитқа жетуге болады. Ол мұхиттың бір аралында ақ сұңқарлар бар. Ханға сұңқар қажет болған уақытта арнайы адам жіберіп қанша қаласа сонша алдыртады [Марко 1987:74-75]. Хан он екі таңдамалы сұңқарын бірге алып шығады... Моңғол хандарына ақ сұңқар сыйға тартатын... Шыңғыс ханның ұлдары Шағатай, Өгедей ақ сұңқармен аң аулайтындығы туралы мәлімет жазылған.

Сұңқар құсы тотем ретінде тым ерте заманнан жалғасып келгендігін археологиялық қазбалардан табылған заттар айғақтай алады. Ішкі Моңғолия жерінен Хүннү шанью заманының алтын тәжі (бас киім) табылған. Бұл тәжінің айналасы ою-өрнекпен әшекейленумен қатар, үстіңгі бөлігінде мүйізді қойдың қанша алға ұмтылса да, артқы аяғы қасқырдың аузына іліккендігі бейнеленген. Ал бас киімнің төбесінде қой мен қасқырдың арпалысын бақылап қанатын жайып қаһарланып тұрған сұңқар құсы бейнеленген. Ал күні бүгінге дейін моңғолдың ұлттық күресінде жеңген палуанға «сұңқар», «қаршыға» атағын беру ежелгі қалыптасқан дәстүрі жалғасып келеді.

Сұңқар – құрлықтағы жан-жануарлардың ішіндегі ең жылдамдығы жоғары құс. Ол тек жылы етпен тамақтанатын, олжасын күтпей, қуып жетіп ұстайтын, өзі ұя салмай, өзгелердің ұясын пайдалалатындығымен ерекшеленеді. Сұңқар аса жауынгер, қайсар, алғыр құс болғандықтан көшпенділер ерте заманнан бері ырымдап пір тұтқанға ұқсайды.

Дува Соқыр. «Кұпия шежіренің» 4-бабында «Дува соқырдың маңдайының ортасындағы жалғыз көзі үш көш жерді көретін еді» - делінген. Шежіредегі «Дува соқыр» атауы ежелгі моңғол тілінде «маңдай, төбесінде жалғыз көзді» деген мағына береді [Цэрэнсодном 1983].

Моңғол ауыз әдебиетінде ежелден келе жатқан «Хар хул», «Бар хул», «Лалар» атты жалғыз көзді жабайы аң, адам туралы аңыз-ертегілер бар. Ал «Кұпия шежіре» авторы сол ежелгі аңыздағы «жалғыз көзді» образдық үлгісі бойынша Дува Соқыр бейнесін көркемдеген болуы мүмкін.

Сары ит. “Кұпия шежіренің” 21-бабында Алан-Гоа: “Түн сайын бір ақсары адам үйдің шаңырағын жап-жарық қып кіріп келіп, менің құсағымды сипағанда, оның нұры жатырыма сіңіп кететін. Ол адам шығар күн мен батар айдың арасында сары итше бұлғаңдап шығып кететін”-дейді. Бұл жерде Алан-Гоа белгісіз құдіретпен келген ақсары адамды сары итке теңейді.

Бұл кейбір зерттеушілердің айтуынша Хүннү, ғұн Хятан (кидан) сияқты ертедегі моңғол тайпаларында ит тотемі болған [Толстов 1935:3-41] деген түсінікпен байланысты сияқты. Ит тотемі Оңтүстік Сібір, Якут, Орталық Азия Түрікмендерде кездеседі. Кұпия шежіренің §78, 188, 199, 209 т.б баптарында кейбір кейіпкерлердің іс-әрекеттерін иттің қимыл-қозғалысына ұқсатқан.

Жалпы ит көшпенділер өмірінде өте маңызды міндет атқарғандықтан жан азығы болған мал-мүліктің қатарына жатқызған. Итті құрметтеу салты моңғол халқының ауыз әдебиеті мен салт-дәстүрінен байқалады. Мысалы, моңғолдың кейбір тайпаларындағы үйлену салтында, келін түсіргенде қайын атасының ошағына, содан итке бас идіретін салт кеңінен сақталған. Сонымен қатар келінге «ит таныстыру» салты да орындалған екен. Итті таныстырғанда арнайы өлең түріндегі бата айтылып болған соң келін сүйекке түкіріп ішкі етегіне қойып, итке жегізіп, атымен шақырып, басын сипайтын болған. [Цэрэнсодном,1987:157].

Моңғол, қырғыз, қазақтар арасында иттің жүні, тісі, сияқты заттарды ем-домдық тұрғыда пайдалану ырымы кеңінен сақталған. Ит өлгенде құйыршығын үзіп, иен далаға көмген. Бұл иттің кейінгі өмірде адам кейпінде қайта келсін деген ырымы. Моңғол халқының «Гэсэр» жырында Жур жігіті дастархан, астың алдын (deej) әуелі әке-шешесіне, одан қазан-ошақ, шаңырағына көтеріп, сары иттің басына тамызып тәу еткен.

Ал аңыздағы иттің түсіне келер болсақ, монғолдардың көптеген ертегі, аңыз, жырларында батырлардың ат, көліктері ақсары түсте кездеседі. Себебі, көшпенді ретінде сары, ақбоз ашық түсті құрмет тұтқандығының әсері болса керек [Дулам 2007:46]. Сары түс монғолдар үшін күн, алтын түсі, күн мен оттай суық пен қараңғылықтан қорғар құдіретті күш ретінде саналған.

Осы мысалдардан қарасақ, «Құпия шежіредегі» сары иттей шығып кеткен Тәңір құдіретімен келген ақ сары адам бір жағынан сол кездегі аңыз-түсінікке байланысты көркем образ болса, екінші жағынан итті кие тұтқан түсінікке байланысты теңеген болуы мүмкін.

Сиыр. «Құпия шежіренің» §121-де айтылғандай, Жамуханы сүзіп, сынар мүйізін сындырған қызыл сиыр мен үлкен үй арбасын сүйреп, алға ұмтылып, Темүжіннің соңынан мөңіреп бара жатқан күрең сиырдың екеуі де жаратушы бұйрығын жеткізіп айтушы елші түрінде бейнеленген [Дамдинсүрэн 1990:73]. Бұл бір жағынан монғолдардың бір кездегі сиырға табынған дәстүрлі наным-сеніміне байланысты. Кейбір ғалымдар Хүннү ғұндардың арғы тегін сиырмен байланыстырады. Тобаларға сиыр дауысты адам жол көрсеткен туралы аңыз бар. Монғолдар арасында сақталған “Көк бұқа” аңызы бойынша олардың арғы тегін бұқамен байланыстырады. Аңызда “Ерте заманда гүлден пайда болған екі қыз болады. Олардың біреуі бұқамен бас қосып өмір сүріп, төрт аяқты ұл туады. Сол ұлдың алдыңғы екі аяғын кесіп ет жейтін адам етіпті” – делінген. Бұл ертегіні Г.Н.Потанин “Очерки северо-западной Монголии”(1881) кітабында жазады. Сонымен қатар, Рашид –ад Диннің еңбегінде монғолдар сиырдың мүйізіне қан құйып ант береді немесе монғол тарихының басқа бір зерттеулерінде ақ ат, қара сиыр сойып ант беретін [Рашид-ад-дин 1952:192] - деген мәлімет бар.

Бурят халқының «Бұқа ноян» аңызында бурят тайпасының шығу тегі «Бұқа нояннан» пайда болды делінген. Сондай-ақ, «Құпия шежіренің» 240-бабында Дөрбет тайпасының Дөрбей қолбасшысы Шыңғыс хан әмірімен орман халқын жаулап аларда әскерлерін «қызыл бұқа жолына» салғандығы [Дамдинсүрэн 1990:210] туралы айтылған. Бұл қызыл бұқа да буряттың Бұқа ноян туралы аңызына байланысты ұғым сияқты. Буряттың Булгау тайпасының шығу тегі туралы аңызда Аспаннан қызыл бұқа жерге түскен кезде оның жүрген жолына бір әйел аяқ басқан себепті жүкті болып, осы тайпа содан өрбіген деседі. Сондықтан «Құпия шежіредегі» қызыл бұқа жайлы айтылған оқиға орман

халықтарының ертедегі тотемі болған бұқамен байланысты өрбіген сияқты.

Эрхий Мэрген (Бармақ Мерген). «Құпия шежіренің» 254-бабында Жошы Шағатайдың алқымынан алып: «садақ атып жеңілсем, бармағымды кесіп берейін» [Дамдинсурэн 1990:226] - дейді. Бұл бармақ кесу серті моңғолдың ертедегі аңыз бойынша қалыптасқан архетиптік түсінік. Аңыз бойынша ертеде аспанда жеті күн жарқырап ел-жұрт, жан-жануарға қиындық туғызады. Бармақ Мерген («Эрхий Мэргэн») деген атақты мерген батыр сол жеті күнді садақтың жеті оғымен атып түсіремін, егер атып бәрін түсіре алмасам, бармағымды кесіп, су ішпей, шөп жеп, қараңғы үнгірде өмір сүрем деп жұртқа ант береді. Содан батыр алты окпен алты күнді атып түсіріп, жетінші күнді атайын десе, қарлығаш көлденең ұшып: «адамдар күнсіз қалай өмір сүрмек» деп шыр-пыр болып атқызбай кедергі келтіреді. Содан жетінші күн таудың артына кіріп тығылады да, мергеннің атқан оғы қарлығаштың құйрығын ғана екіге жарып атады екен. Сол кезден бастап батыр өзінің берген антын орындап бармағын кесіп, қараңғы үнгіде өмір сүретін суырға (тарбаған) айналған екен. [Tserensodnom 2008:236]. Түркі және моңғол тілдерінде ежелден «er» сөзі күш, еркек деген мағынаны білдіреді. Қазақша ер адамды “er, erkek” деп атаса, моңғолша да “er” деп аталады. Мүмкін моңғолдар қолдың бармақ саусағын «күшті, мықты» мағынасында “erkei” (эрхий) атаған болуы мүмкін.

Қорытынды

«Құпия шежіредегі аңыздарда дүниежүзі халықтарының мифологиялық жүйелерінде кездесетін бір-біріне ұқсас, ортақ принциптер мен ортақ заңдылықтар сақталған. Мысалы, Шыңғыс ханның арғы тегі Бөрте-Чиноның түркі аңыздарындағы Түрік қағанатын бірінші рет басқарған батыр Бөрі-Ашинамен ұқсастығы, Дува Соқырдың түрлі халықтардың аңыздардағы маңдайында жалғыз көзді кейіпкерге ұқсастығы, Шыңғыс ханның ата-бабасының және өзінің ғажайып туу мотивтеріне сай келеді. Сонымен қатар, Шыңғыс ханның түпкі атасы Бөрте-Чино мен ежелгі түркі халықтарында кеңінен таралған аңыздағы тұлға – Бөрі Ашина екеуінің аттары бір мағынаны беруіне және өмір сүрген уақыттарының шамалас екендігіне байланысты әлі де болса терең зерттеуді қажет етеді.

Шежіреде айтылған бөрі, марал, сұңқар, ит, сиыр, суыр (тарбаған) туралы айтылатын әңгімелер мен сюжеттерді талдау

аркылы олардың көне ғұндар дәуірінен сабақтасып келе жатқан тотемистік архетиптік бейнесі анықталды.

ӘДЕБИЕТ

Мелитинский, Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.

Ақбердиева Б. Қазақ тіліндегі мифтік жүйе. Оқу құралы. – Алматы. «Арыс» баспасы, 2005.

Шекен, Ж. «Моңғолдың құпия шежіресі»: фольклорлық әдеби негіздері. Монография. – Қарағанды. «Болашақ-Баспа» 2013.

Дамдинсурэн, Ц. “Монголын нууц товчоо”. Улаанбаатар, 1990.

Советский энциклопедический словарь. Ред. Прохоров А.М. М.:1985.

Purevdorj, D., “Mongolun nuuts товчоо, Mongolun тyyhiin survalj, Chingis haan судlal, mongol hel, mongoliin тууhiin огуulel” Улаанбаатар. 2016.

Марко, П. Орчлонгийн элдэв сонин Улаанбаатар, 1987.

Цэрэнсодном Д. Дува Сохорын домог, ганц нүдэт аварга амьтны тухай өгүүлэмжтэй холбогдох нь - «Шинжлэх ухааны Академийн мэдээ» УБ., №2. 1983.

Толстов, С.П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен //Проблемы истории докапиталистических обществ. No 9-10. 1935.

Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII-XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 1987.

Дулам. С. Өнгийн Бэлгэдэл Зүй, Зүг Чигийн Бэлгэдэл Зүй. Монгол Бэлгэдэл Зүй. II. УБ. 2007.

Рашид – ад –дин. Сборник летописей. М.-Л.: Т1. 1952.

Tserensodnom D. Mongoliin nuuts товчоонii utга zui, уран saiһnii shinjilgee. Улаанбаатар hot. “Monhiin useg” 2008.

**ORTA ASYA'DA SOSYO-KÜLTÜREL GÖRÜNÜMÜN TARİHİ
ARKA PLAN VE DİNAMİKLERİ**

Avşar Abdulhamit *

**Historical Background and Dynamics
of Socio-Cultural Appearance of the Central Asia**

ABSTRACT

For long centuries, Central Asia has been the home of peoples bearing the same socio-cultural characteristics. This structure has inherently had some changes and transformations. And at the end of the 16th century, it had nearly reached its present shape.

It is quite possible to name certain dynamics that shaped this socio-cultural appearance. They range from language to political power, from invasions and occupations to religious attitude and politics. This study sheds light on these socio-cultural bases and evaluates their roles.

KEY WORDS: Central Asia, Mongols, Timurids, Yesevi Movement, Tsarist Russia.

Orta Asya, çok eski zamanlardan beri çok kültürlü olma vasfı taşımıştır. Tarihin en eski devirlerinden beri farklı etnik toplulukların hep bir arada yaşayageldiklerini görüyoruz. Ancak, özellikle Türklerin, çeşitli boy ve kabileleri yoluyla bu geniş coğrafyaya yayılmalarından sonra Türk adı ile özdeşleşmiş, onların ana yurdu niteliği kazanmıştır.

Ancak bugünkü sosyo-kültürel ve etnik görünümün de, farklı bir ortaya çıkış süreci vardır. Göktürklerden hemen sonrasına kadar götürülebilecek bu süreç, çeşitli sosyal ve kültürel gelişmelerin de etkisi ile farklı seyirler izlemiş ve 16.yüzyıla gelindiğinde ana hatlarıyla teşekkül etmiştir.

Bu sonucu ortaya çıkaran sosyal ve kültürel dinamikleri ele almadan önce, “Orta Asya” teriminin ortaya çıkış sürecine değinilmesinin de yararlı olacağı düşünülmektedir.

* Doç. Dr. TRT Astana Temsilcisi, abdulhamit.avsar@gmail.com

“Orta Asya” ve Terim Sorunu

Uluslararası literatürde yaygın bir kullanıma kavuşmuş olan “Orta Asya” terimi, kapsadığı coğrafi alan itibariyle üzerinde oydaşma sağlanmış bir terim değildir. Bölge hakkındaki kaynaklarda tanımlanan coğrafya sınırları çoğu zaman birbirinden farklıdır. Öyle ki, Moğolistan ve Sibirya’nın güneyinden başlayıp bugünkü beş cumhuriyet–Kazakistan, Özbekistan, Kırgızistan, Türkmenistan ve Tacikistan- ile, İran Horasanı ve Afganistan’ın kuzey bölümünü, oradan Doğu Türkistan, Tibet ve Çin’in batısındaki Kansu eyaletini içine alanlardan [Roux 2001: 14], adı sayılan beş cumhuriyetten Kazakistan dışındaki dördünü kapsayanlara kadar [Akıner 1995: 227] birbirinden oldukça farklılık gösteren tanımlamalar yapılmıştır. Buna rağmen sergilenen bu çeşitlilikte Sovyetler Birliği’nin dağılmasından sonra belli bir uzlaşmanın ortaya çıktığı da söylenebilir. Buna göre Orta Asya, sözü edilen beş bağımsız cumhuriyet ile Doğu Türkistan (Xinjiang Uygur Özerk Bölgesi) ve Afganistan’ın kuzey bölümünü ifade etmekte [Karpat 1993: 415; Oğuz 1999: 39-43] ve Türkistan terimi ile örtüşmektedir [Hayit 1988: 23-24].

Güneyde Pamirlerden başlayıp, kuzeyde Altaylara uzanan bir dağ silsilesi Türkistan’ı ikiye ayırsa da; bugün, Orta Asya’nın bölünmüşlüğüne tanımlayan coğrafyadan ziyade mevcut siyasal durumdur. Bunu da 18.yüzyılda başlayan Rus-Çin yayılmasının durduğu alan belirlemiştir. “Çünkü bu sınır, aynı ulusa mensup halkları, tarih boyunca aynı kültürel öğelerin birleştirdiği insan topluluklarını ayırt etmektedir” [Cagnat ve Jan 1992: 8]. Bu bağlamda, Rus nüfuzu altına giren yerlere “Batı Türkistan”, Çinlilerin elinde kalan bölgeye “Doğu Türkistan” denilmiştir. Afganistan’ın kuzeyi ise “Güney Türkistan” ya da “Afgan Türkistanı” adlarıyla tanımlanacaktır [Devlet 1993: 432; Cagnat ve Jan 1992: 12; Andican 1996: 493].

Türkistan terimi, başlangıçta idari bir yapıyı ifade etmekten çok coğrafi anlam taşıyordu. Bu terime siyasal nitelik kazandıran, ilginçtir, Rus yönetimi olmuştur. 12 Şubat 1865’te Issık Gölün batısından Ural Irmağına kadar uzanan alanda, Orenburg Valiliğine bağlı “Türkistan Bölgesi” oluşturulduğunu görüyoruz. İki yıl kadar sonra, sınırları biraz daha genişletilerek ve özel bir statü verilerek, adı, “Türkistan Genel Valiliği” olarak değiştirilmiştir. Yönetim merkezi Taşkent olan genel valilik, Fergana Bölgesi ve Hazar Denizi Bağımsız Bölge Birliğinin de bünyesine katılmasıyla nihai statüsünü almıştır [Eisener 2000: 862; Hayit 1995: 158-159]. Böylece Türkistan terimi de, Rusya kontrolündeki Orta Asya bağlamında, siyasal bir içerik kazanmıştır.

“Türkistan” tanımlamasının, Çarlık Rusyası’nın yerini alan Sovyetler Birliği’nin ilk yıllarında da kullanılmaya devam edildiği görülmektedir. Bolşeviklerce Türkistan Genel Valiliği lağvedilmiş görünse de, aslında benzer bir yapı ihdas edilmiştir. Bu bağlamda, önce, 1917 yılında Türkistan Müslümanları Merkez Komitesi kurulmuş ve bölgeye özerklik verilmiştir. Hemen ertesi yıl da Rusya Federal SSC’ye bağlı “Türkistan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti” oluşturulmuştur [Fierman 1991: 16]. Bu cumhuriyete, kısa bir süre sonra Buhara ve Hive Halk cumhuriyetlerinin de katılması ile Kazakistan dışındaki hemen tüm Orta Asya tek bir siyasal organizasyon çatısı altına alınmıştır.

Aslında, Bolşeviklerin başlangıçtaki bu politikaları, o zamana kadar ortaya koydukları söylemleri ile de uyuyordu. Daha da önemlisi, Türkistan teriminin bu kullanımı, yalnızca coğrafyayı değil, orada yaşayan halkı da kapsıyordu. Yani Bolşevik liderler göre, Türkistan Özerk SSC içinde yaşayan herkes Türkistanlıydı. Örneğin Lenin, 1919’da yayınlanan bir yazısının başlığını “Türkistan Komünistleri’ne” koyacaktır [Lenin 1995: 287-288]. Stalin de başlangıçta, benzer bir tutumla, Orta Asya yerine “Türkistan” terimini tercih ediyor, Türkistanlılardan söz ediyordu [Stalin 1996: 99]. Ancak bu politika çok fazla devam ettirilmeyecek, 1924’te uygulamaya konulan “milliyetler politikası” ile birlikte, “Türkistan” adı Sovyet literatüründen kaldırılarak yerine “Orta Asya” ikame edilecektir.

Aslında, Türkistan yerine Orta Asya teriminin kullanılması yeni bir olgu değildi. Gerek Osmanlı’da [Mehmet Emin Efendi 1878; Vambéry 1878], gerekse Batılı kaynaklarda [Lansdell 1885; Imbault-Huart 1881; Marquart 1903] bu kavram biliniyor ve kullanılıyordu. Ancak, asıl yaygınlaşması Sovyetler Birliği döneminde olmuş ve neredeyse Türkistan terimini unutturmuştur. Nitekim Barthold’un “Moğol İstilasına Kadar Türkistan” adlı eserinin kaynakçasında, 1924 yılına kadar yazılmış ve adlarında Türkistan ve Orta Asya terimlerinin geçtiği kitaplara bakıldığında, 21 “Türkistan” kullanımına karşılık 8 “Orta Asya” ibaresi görülmekteyken [Barthold 1990], daha geç dönemlerde yazılmış eserlere bakıldığında ise bunun tam tersi bir tabloya tanık olunmaktadır. Örneğin 1995 yılında yayınlanan Ahmet Raşid’in “Orta Asya’nın Dirilişi” adlı eserinin kaynakçasındaki kitap adlarının yalnızca 3’ünde Türkistan kelimesine yer verilirken, 13’ünde Orta Asya ifadesi yer almaktadır [Raşid 1995].

Diğer yandan Orta Asya teriminin kapsamı bağlamında Bolşevikler tarafından oluşturulan Türkistan Özerk SSC’nin, Çarlık döneminde ihdas edilen Türkistan Genel Valiliği ile ilginç bir benzerlik dikkat çekmektedir. Türkistan Genel Valiliği’nin içine Kazakistan dâhil

edilmemişti, Sovyetler Birliği de bunu devam ettirmiş ve Kazakistan'ı Türkistan Özerk SSC'nin dışında bırakmıştır. Kuşkusuz bunda, Rus yönetimlerinin Kazakistan'a "Asyalı olmayan bir kimlik verme" çabalarının önemli rolü vardı [Raşid 1995: 14]. Ancak, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Kazakistan'ı Orta Asya dışında gösterme eğilimi geçerliliğini tamamen yitirecektir [Bissenova 2000: 53].

Biz de bu çalışmada, konuyu sınırlandırabilmek açısından Orta Asya terimini, Kazakistan'ı da içine alacak şekilde "Batı Türkistan" bağlamında kullanacağız. Bunun yanı sıra, farklı düzlemlerde gelişen olayların mekânını daha iyi tanımlayabilmek için Seyhun (Sirderya) nehrinin kuzeyi için "Yukarı Orta Asya"; güneyini (Maveraünnehr) ifade etmek için de "Aşağı Orta Asya" ifadelerini kullanacağız.

Rus İşgali Öncesi Orta Asya

Orta Asya, yerkürenin en eski yerleşim yerlerinden biridir. Burada milattan önceki dönemlerden başlayarak pek çok kavim yaşamış, çeşitli uygarlıklar kurulmuştur. Ancak bütün bu hareketli tarihi içerisinde bugünkü kimliğinin oluşmasında etkili olan, "kurucu öğeler" olarak tanımlanabilecek üç önemli olgudan söz edilebilir: Pers egemenliği, Türklerin Orta Asya'ya yayılmaları ve İslamiyet.

Perslerin Orta Asya ile ilk ciddi temasları M.Ö. 6.yüzyılda Akhemen (Ahmend)'lerin bölgeye gelişleri ve hükümdar Kir II'nin bugünkü Uratepe civarında kendine bir şehir inşa ettirmesi ile başlamıştır [İshakova, Kastecskiy 1993: 28]. Akhemenler'in uyguladığı en önemli politikalarından biri, İran topraklarından getirdikleri göçmenleri bu bölgeye iskân etmek olmuştur [Togan 1981: 38]. Böylece Orta Asya uluslar arenasına etkin bir şekilde giren İran, süreç içinde bölgenin sosyal ve kültürel dokusunun belirlenmesinde en önemli aktörlerden biri haline gelmiş, Aşağı Orta Asya (Maveraünnehr)'de baskın bir İran nüfuzu ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Farsça da yaygınlaşmış ve zamanla kimi devletlerin resmi dili olma niteliği kazanmıştır. 20.yüzyıla kadar varlıklarını sürdüren Hokant (Fergana) ve Buhara emirlikleri ile 1857'de yıkılmasına kadar Kuzey Hindistan Türk devleti bunlar arasındadır. Aynı şekilde, uzun yüzyıllar boyu Hindistan'dan İran'a, Orta Asya'nın ortalarına kadar pek çok şair ve yazar da, Türk olmalarına karşın, eserlerini Farsça kaleme almışlardır. Yine "Muhakemet-ül Lügateyn"deki ifade ile "...Türklerin büyüğünden küçüğüne kadar ve askerinden beyine kadar Sart (Fars) dilini bilir [Kaydarov, Orazov 1999: 100] hale gelmişlerdir.

İslamiyet'in ilk yıllarında güçlü bir görünüme sahip olan Arapça ise, zaman içinde etkinliğini yitirmiş ve yerini tamamıyla Farsçaya bırakmıştır. Öyle ki X. Yüzyılda Arapça olarak kaleme alınan Buhara Tarihi adlı eser, iki yüzyıl sonra "artık insanların Arapça kitap okumamalarından dolayı" Farsçaya çevrilecektir [Roux 2001: 236]. Bunun yanında, İran'ın bölge üzerindeki nüfuzu yalnızca kültürel olmakla kalmayacak, idari yapılanmada da kendini göstererek hükümet teşkilatı ve ordu kuruluşu üzerinde de etkili olacaktır [Kafesoğlu 1994: 352].

Orta Asya coğrafyasının kadim halklarından biri de Türklerdir ve burada sahneye çıkışları milattan önceki yüzyıllara dayanır [Bk. Togan 1981: 25-36]. Ancak, konumuz bağlamında Orta Asya'nın Türkleşme süreci M.S. 1.yüzyıl sonları ve 2. Yüzyıl ortalarında başlamıştır denilebilir [Bk. Togan 1981: 25-36; Ögel 1984: XIV]. Hunlarla başlayan bu süreç, bir istila hareketinden çok çeşitli nedenlerle kendi coğrafyalarını terk eden kabilelerin göçleri nedeniyle gerçekleşmiştir [bk. Kafesoğlu 1994: 52-54]. Ancak bu göçleri sıradan bir yer değiştirmeden farklı kılan, hemen hepsinin hükümdar aileleri tarafından sıkı bir disiplin içinde sevk ve idare edilmiş olmalarıdır [Kafesoğlu 1994: 52]. Böylece, Türklerin eski anlayışlarına göre kutsal saydıkları hanedan ailelerinin başta bulunması [Turan 1997: 102-110], göç ettikleri yerlerde hareket birliğinin sağlanması ve kabile kimliklerinin korunmasını kolaylaştırmıştır.

Bölgede Türk dilli halkların etkinlik ve süreklilik kazanmasını sağlayan bir başka öge de kurulan devletlerin sahip olduğu idari yapısıdır. "Göçler, mücadele ve çatışmalara sebebiyet verdiği için boy beyleri ve boydaşlarının teşkilatçı ve savaşçı kabiliyetleri kuvvetlendir; ihtiyatlı ve tedbirli olmalarına amil olurdu. Bu suretle boy beyleri idaresinde küçük siyasî teşekküller ve devletler vücut buluyordu". [Turan 1997: 118]. Bu siyasal birlikler, daha büyük devletlerin kurulma zeminini kolaylaştırıyor, "kağan ve yabguların idaresinde birçok boyların birleşmesine ve feodal Türk devletinin meydana çıkmasına sebep oluyordu".

Gerçekten de 16.yüzyıla gelinceye kadar kurulan devletlerin baskın karakterinin, her ne kadar genellikle bir kabile önderliğinde kurulmuş olsalar bile, konfederal olduğu görülür. Diğer yandan bu özellik, bölgede kurulan büyük imparatorlukların neden kökleşemediğini ve çabuk dağıldığını, konumuz bağlamında, 16.yüzyıldaki görünümün kökenlerini de açıklayıcı etkenlerden biri olma niteliği taşımaktadır.

6.yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde ise Göktürkler, Kore ve Mançurya'dan Karadeniz'e kadar uzanan bir imparatorluk kurarak Çin, İran ve Bizans gibi dönemin en büyük güçleriyle eşit konuma gelmişti [Roux 2001: 137]. Bu dönem aynı zamanda, Doğu Sibirya'daki Yakutlar ile batıdaki Ogurlar dışında kalan tüm Türk soylu halkların aynı siyasal egemenlik çatısı altında toplandığı bir dönem olma özelliği taşıyordu [Kafesoğlu 1994: 89]. Bu durum Orta Asya üzerinde de etkisini göstermekten geri kalmadı ve Göktürklerle birlikte önemli ölçüde Türk kabile yerleşimlerine açıldı. Ayrıca bu dönemin Orta Asya açısından bir diğer önemli sonucu da, "Türk" adının, daha önce hanedanlık adlarıyla anılan, aynı soya mensup halkların genel etnik adı haline gelmesidir. Bu ise, Asya toplumlarının kitlesel ayrımı noktasında bir milat olacaktır.

Göktürklerden sonra Orta Asya tarihi için bir başka dönüm noktası daha vuku buldu ve Karahanlılar (840-1212) ortaya çıktı. Türklerin İslamiyet'i kabulünden önce kurulup, daha sonra bölgede Müslümanlığı ilk kabul eden Türk devletine dönüşen Karahanlılar da tipik bir kabileler konfederasyonu özelliği taşıyordu. Nitekim Kaşgarlı Mahmud, Karluk ve Yağma boylarının önderliğinde kurulan bu devletin kurucuları arasında "Uygurlar, Kıpçaklar, Peçenekler, Oğuzlar, Kırgızlar" gibi pek çok Türk unsuru sayar [Akiner 1995: 230].

Karahanlıların Orta Asya tarihinde oynadıkları rolü konumuz açısından iki ana bölümde değerlendirebiliriz. Öncelikle, Fars nüfuzunu temsil eden Samani Devletinin varlığına son vererek tüm Maveräünnehr'e egemen olması, bölgede İran'ın siyasal etkisinin bir daha kendini gösteremeyecek şekilde kırılmasına yol açacaktır. Böylece, Orta Asya'nın Türkleşmesi süreci hızlanacak ve günümüze kadar devam edecek Türk egemenliğinin pekişmesi sağlanacaktır.

Diğer taraftan Orta Asya'da Türk egemenliğinin süreklilik kazanması, daha önce siyasal hayatta etkili durumda olan Fars kökenli nüfusun kendini iktidar mücadelesinden geri çekmesine ve izole bir hayat sürmeye başlamasına yol açacaktır. Ancak Tacikler sahip oldukları Fars kültür ve dilini yaşatmaya devam edecekler; bu ise, günümüz Tacik etnik yapısının oluşumunu sağlayan en önemli faktör olacaktır [Bk. Togan 1981:83-84; Roux 2001: 236-237].

Bölgenin sosyo-kültürel kimliğinin şekillenmesindeki etkili olan üçüncü kurucu öge de Karahanlı prensi Satuk Buğra'nın 944 yılında İslamiyet'i kabul etmesi ve hükümdar olduktan sonra devlet dini haline getirmesi ile ortaya çıkmıştır.

Aslında Müslüman Arap orduları daha 7.yüzyılın ikinci yarısından itibaren Orta Asya sınırlarına dayanmışlar ve içerilere doğru akınlar

düzenlemeye başlamışlardı. Ancak Hazreti Ömer, Arap ordularına, Ceyhun (Amuderya) nehrinin kuzeyine geçmelerini yasakladığından [Kitapçı 1988: 79], bu akınlar planlı bir fetih hareketine dönüşmemiş, bir tür baskın ve ganimet savaşı halinde kalarak, genellikle, başarısız olmuştur.

Orta Asya'nın İslâmiyet'le ciddi anlamda ilk tanışması ise Kuteybe b. Müslim'in 705'te Horasan'a vali olarak atanması ile başlamıştır denilebilir. Kuteybe'nin, özellikle Buhara'da İslamlaştırma faaliyetine verdiği önem, bölgede sonradan yerleşecek nüfuzunun "istinat ettiği temeli atmıştır" [Gibb 1930: 48; Kurt 1998: 238-239].

Kuteybe b. Müslim'den sonra İslâmiyet'in Orta Asya'da varlık kazanmasına katkıda bulunan ikinci önemli şahsiyet, Halife Ömer b. Abdulaziz olmuştur. İktidarda kısa bir süre kalmasına rağmen, Halife II. Ömer'in, halka baskı uygulayan yöneticileri değiştirmesi, artık bir zulüm noktasına varan cizye alımını yasaklaması ve özellikle yerli halkla Arap orduları arasındaki gerginliği sürekli arttıran "Aşağı Türkistan harpleri"ni sona erdirmesi Türklerin bu yeni dine yönelmelerini kolaylaştırmıştır. Öyle ki, Halifenin bu özel politikası sonucu Semerkant beyi Akşit Guzek (Oğuzbek) başta olmak üzere birçok Türk beyinin Müslümanlığı kabul ettiği görülmektedir [Kitapçı 1988:178-180]. Ve nihayet 751 yılında Çinlilere karşı birlikte gerçekleştirilen Talas Savaşında sonraki oluşan ortam ve Abbasi Halifeliğinin Türkler konusundaki politikası İslamiyet'in daha çok tanınması ve yayılmasına zemin hazırlamıştır.

Bölgenin İslamlaşması yolunda son önemli dönemeç, yukarıda değinildiği gibi, bu dinin Karahanlılar tarafından devlet dini haline getirilmesi ile tamamlanmıştır. Bu tarihten sonra İslam, bölgede hızla yayılmış ve hemen hemen tüm Türklerin ortak inancı haline gelerek [Shimin 1983: 9], Orta Asya'nın kültür, gelenek ve tarihsel değerlerinin en önemli belirleyici unsurlarından biri olma niteliği kazanmıştır.

Böylece ilk bin yıl sona erdiğinde, Orta Asya'nın sosyal ve kültürel dokusunu oluşturacak üç önemli kurucu öge iyice belirginleşmiştir. Bu üç kurucu etkenin hem bizatihi kendi karakterleri hem de birbirleriyle etkileşimleri, sonraki yüzyılların da temel sosyo-kültürel öğeleri olacaktır.

Moğol İstilasının Orta Asya'daki Sosyo-Kültürel Yapıya Etkileri

13.yüzyılda Cengiz Han liderliğindeki Moğol devletinin ortaya çıkışı Orta Asya'nın sosyo-politik ve kültürel hayatında büyük değişiklikler meydana getiren, bölgenin etnik kompozisyonunda ciddi alt üst oluşlara yol açan bir başka gelişmedir. Bu bağlamda, özellikle,

Cengiz Han'ın imparatorluk içinde uyguladığı ve “harmanlama siyaseti” olarak tanımlanan [Akbiyık 2002: 287], Orta Asya Türklerinin yerlerinin değiştirilmesine dayanan politikası sonucu çeşitli Türk kabileleri arasında belli bir kaynaşma gerçekleşmiştir. Bu durum Karahanlılar dönemine kadar varlıklarını devam ettiren Türk kabilelerinden önemli bir kısmının ortadan kaybolmasına, yeni ve daha geniş kabilelerin tarih sahnesine çıkmasına [Togan 1981: 82], kabileler konfederasyonu tarzındaki geleneksel yapılardan, güçlü merkezi devletlere doğru dönüşüme yol açmıştır. Yine bur süreçte Türkler, Moğol İmparatorluğu içinde elde ettikleri siyasal ve sosyal nüfuzla seçkin sınıflarını da yeniden inşa etme imkânı elde etmişlerdir [Karpat 1993: 420-421]. Daha sonraları Türklerin, bir anlamda Cengiz Han'ın varisleri konumuna gelmeleriyle birlikte de, Moğolistan sınırlarından Orta Asya'ya, oradan Karadeniz'in kuzeyine kadar uzanacak büyük bir Türk nüfuz alanı meydana gelmiştir.

Öte yandan Cengiz Han'ın henüz hayatta iken kendine ardıl seçtiği oğlu Ögeday'ın Müslümanlara gösterdiği hoşgörü ve himaye ile [Barthold 1990: 497-498] Orta Asya'da yeni bir dönem başlayacaktır. Çağatay Hanlığı zamanında hız kazanan bu dönem, 14.yüzyıl sonunda, Moğolların Maverainnehr'i elinde bulunduran Çağatay Ulusunun dini yönden tamamen Müslümanlaşması, dil yönünden de Türkleşmesi ile tamamlanacaktır [Bk. Grousset 1996: 247-250; Togan 1981: 62-65].

Bu arada, söz konusu dönüşümün bir sonucu olarak, Cengiz Han ve ardılları, dönemin tüm Orta Asya halklarınca içselleştirilecektir. Bu dönemden sonra Orta Asya'da birbirlerini izleyen tüm hanedanlar, Türk olmalarına rağmen, meşruyetlerini Cengiz Han'a dayandırma politikası izleyeceklerdir [Barthold 1930: 13]. Bunda Moğol devletinin ilk kuruluş yıllarından itibaren Türklerin gerek askerî ve siyasal, gerekse bürokratik yapı içerisindeki etkinliklerin de önemli etkisinin olduğu söylenebilir [Bk. Ögel 2002: 54-218; Barthold 1990: 411-416; Rubruk 2001: 75-76; Roux 2001: 297-298].

Moğollar sonrası Orta Asya'nın dönüm noktalarından ilki ise Timurlular devletinin kurulması olacaktır.

Timurlular ve Orta Asya'nın Şekillenmesine Etkileri

1370 yılında tarih sahnesine çıkan Timurlular Devleti, Moğol döneminde meydana gelen büyük alt üst oluş ve yeni toplumsal oluşumlardan sonra Türklerin meydana getirdiği ilk büyük siyasal organizasyondur. Bu devlet döneminde Türk dilli halkların büyük çoğunluğu aynı siyasal çatı altında toplanmıştır.

Maverainnehr'de hüküm süren Türk soylu Barlas aşiretine mensup olan Timur'un iktidara gelmesi, kültürel alanda da ciddi değişimler

meydana getirecektir. “Açık bir Türk-İslam kimliğinin ortaya çıkması, yalnızca Türklerin Moğollardan formal anlamla ayrılmasını gerçekleştirmekle kalmamış –ki, o zamana kadar bu coğrafya bile Moğolistan olarak adlandırılıyordu-, aynı zamanda, dil ve kültür bağlamında bir Türk sahası yaratmıştır” [Karpat 1993: 422].

Bu dönemde Türk dili de Farsça karşısında önemli bir sıçrayış gerçekleştirecektir. Bunda Timurlular dönemi seçkinlerinin rolünün çok önemli olduğu görülmektedir. Özellikle zengin şehir merkezlerinde yaşayan, İran kültür ve edebiyatını tanımış aristokrat zümrenin çabaları sonucu Türk dilinde eserler artmaya başlamış ve Çağatayca konuşma yaygınlaşmıştır [Aka 1991: 138].

Aslında Çağatay dili, Moğol istilasının Orta Asya’da meydana getirdiği büyük karışıklık döneminde, o zamana kadar Orta Asya topluluklarının ortak dili olan Hakaniye (Karahanlı) dilinin [Kaşgarlı Mahmut 1998: 16] etkisini kaybetmesi ile ortaya çıkmış, bir anlamda sonradan “inşa edilmiş” bir dildi [Bk. Eraslan 1993: 168-176]. Daha 14.yüzyıla gelindiğinde de Çağatay hanları Türkçe konuşmaya başlamışlardı, Çağatayca devletin resmî dili haline gelmişti [Eraslan 1993: 169]. Ancak, Çağatayca’nın 20.yüzyıla kadar varlığını sürdürecektir asıl klasik formu Timurlular döneminde şekillenecektir.

Bu konuda Ali Şir Nevai önemli bir rol üstlenmiştir. Farsçayı Türkçe kadar iyi bilmesi ve bazı eserlerini Farsça kaleme almasına karşın hayatı boyunca Çağatay Türkçesini Farsçadan geri kalmayan bir dil haline getirme mücadelesi vermiştir. Özellikle “Muhakemet-ül Lügateyn” adlı klasik eserinde, Türk ve İran dil ve kültürlerini karşılaştırarak, gerek kelime zenginliği gerekse anlatım gücü açısından Türkçe’nin Farsça’dan hiç de geri kalmadığı tezini ilk kez açıkça söylemek cesaretini göstermiş [Ak 1991: 139] ve diğer eserlerinde de sürekli Türkçe yazılması konusunda teşvikte bulunmuştur.

Bu hakikaten önemli bir tavidir. Çünkü Farsça’nın resmî dil olarak bile uzun bir geçmişe sahip olduğu, Fars edebiyatının Câmî ile doruk noktasına ulaştığı ve aydınların büyük kısmının Farsça okuyup yazdığı bir dönemde Nevai’nin Türkçe ile de yüksek bir edebiyat meydana getirilebileceğini savunması ve bunu eserleriyle ortaya koyması kolay değildi. Ama o bunu başarmış ve Orta Asya’da dil dinamiğini Türkçe lehine döndürecek sürecin başlamasında önemli bir kilometre taşı olmuştur [Eraslan 1996: XXXIX].

Ali Şir Nevai’nin çabalarıyla, aydınlar ve kentliler arasında Türkçe ile de eser verilebileceği düşüncesinin kabulü ve yaygınlaşmasının sağlanmasıyla birlikte de Çağatayca önemli bir gelişme ortamı yakalayacaktır.

Diğer yandan Farsça, mevzi kaybetmesine rağmen kültür dili olma özelliğini uzun bir müddet daha sürdürecektir. Fars dilinin asıl düşüşü ise 20.yüzyılda gerçekleşecektir. Bu bağlamda Sovyetlerin Orta Asya'yı ele geçirmelerinden sonra uygulamaya koydukları dil eksenli ulusal kimlik oluşturma politikaları, Farsçanın uzun yüzyıllar boyu koruduğu lingua france niteliğini ortadan kaldıracak ve çok keskin bir biçimde gerilemesine yol açacaktır.

Burada önemli hususun da altını çizmek gereklidir. Orta Asya'da yabancı kültürlerin etkisinin ağırlaştığı dönemlerde, özellikle dilin savunulması ve varlığının korunması konusunda, ciddi çabaların ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin İslamiyet'in yaygınlaşmasıyla birlikte Arapçanın etkisinin artması karşısında Kaşgarlı Mahmut, Türk dilinin Arap dili karşısında büyüklüğünü göstermek ve Araplara Türkçe öğretmek için "Divan-ı Lügati-t Türk"ü kaleme almıştı. Ali Şir Nevai de ondan dört asır sonra bu kez Farsça'nın egemenliğine karşı aynı tepkiyi göstererek "Muhakemet-ül Lügateyn"i vücuda getirecektir.

Diğer yandan söz konusu dönemin Türkçesinin tanımlanmasında da görüldüğü gibi, "Çağatay" adının Timurlular döneminde de varlığını sürdürmesi ve hatta daha da güçlenmesi Moğol istilası sonrası ortaya çıkan, meşruiyetlerini Cengiz soyuna dayandırma politikasının sonucu olarak değerlendirilebilir. Ancak bu terim, başlangıçta Cengiz'in oğlu Çağatay ve onun "ulusu"nun kurduğu devleti ifade etmek için kullanılırken, zamanla, bu coğrafyada yaşayan Türk ve Türkleşmiş unsurları da kapsayan bir niteliğe bürünmüş ve Türkleşmiştir [Togan 1981: 82].

Timurlular döneminde etkili olan ve Orta Asya'nın sosyo-kültürel hayatının şekillenmesinde rol oynayan önemli olgulardan bir diğeri de tasavvufi hareketler, özellikle Yesevilik ve Nakşibendilik'tir.

Aslında mistisizm hareketleri bölgede oldukça erken dönemlerde ortaya çıkmıştır. Daha 8.yüzyılla birlikte çeşitli tasavvufi hareketler kendini göstermeye başlamış; çok geçmeden de Merv, Buhara gibi önemli kentler mistisizm merkezleri haline gelmiştir [Akiner 1995: 83]. Yine 9.yüzyılda Kuzey Hindistan ve Horasan'da etkili olan Keramiye hareketi camilere kadar girmiş, kendi medreselerini kurarak öğretilerini yaymaya başlamışlardır.

Ancak bu mistik hareketlerin temel bir açmazları vardı: Resmi Sünnî anlayışla uyuşamamak [Güngör 1982: 183]. Genellikle siyasal yönetimler tarafından şüpheleniyorlar ve hatta zaman zaman saldırılara da maruz kalıyorlardı. Dolayısıyla bölgedeki mistik hareketlerin temel hedeflerinin başında meşruiyetlerini "ehl-i sünnet" siyasal otoriteye kabul ettirmek geliyordu.

Tasavvufî hareketlerin Sünnî doktrinle uzlaşmasının yolu ise Gazali'nin çabaları sonucu aşılabilecektir. Bu konuda bir sentez geliştiren ve tasavvufun İslam'a uygun olabileceğini savunan Gazali [Uludağ 1996: 515-518], bu yolla tasavvuf hareketlerine ehl-i sünnet nazarında belirli bir meşruiyet sağlamış hatta resmiyet kazandırmıştır [Güngör 1982: 183].

Bu bağlamda Orta Asya'da adından söz edilebilecek iki önemli mistik hareketin olduğu söylenebilir: Yesevilik ve Nakşibendilik.

Aslında her iki hareketin kökeni de Yusuf Hamadanî (ölümü 1140) tarafından başlatılan Sünnî tasavvuf hareketine dayanmaktadır. Ancak 12.yüzyılın ikinci yarısından itibaren izlenecek yöntem konusundaki görüş ayrılıkları nedeniyle Hamedani'nin tarikati iki kola ayrıldı. Başlangıçta “zikir-i hafî”, “zikir-i cehri” şeklinde başlayan bu ayrılık [İ. Togan 1999: 17-42], zamanla, kolların geliştiği bölgelerin örf ve inançlarının da etkisiyle birbirinden oldukça farklılaştı [Yazıcı 1964: 53].

Bunlardan Yesevilik adımı alacak olan kol; sade, basit telkinlerle İslamlaşmayı savunuyordu. Bu yolla başlangıçta tüm Orta Asya, Horasan, Anadolu ve Orta Volga bölgesinde hızla yaygınlaştı. Ancak, 15 ve 16.yüzyıllardan itibaren pek çok yerde gerilemeye başladı, nihayet, etrafında daha çok yarı göçebeleri toplayarak, Seyhun'un kuzeyinde Kırgız-Kazak bozkırlarında yaşayan Türkler arasında varlığını sürdürür hale dönüştü [Köprülü 1984: 118; Eraslan 1989: 160-161]. Bu anlamda Yesevilik bir anlamda Türklere mahsus bir tasavvufî hareket oldu: “Yesevi, etrafına, Buhara, Semerkand ve Horasan şehirlerinde olduğu gibi İran dil ve edebiyatına vâkıf ve o âdetlere alışmış kimselerden ziyâde ... saf ve sâde Türkleri toplamıştır [Türer 1997: 176].

Yesevilik'in “şehirli versiyonu” diyebileceğimiz Nakşibendilik [Karpat 1993: 423] ise Buhara'da dünyaya gelen Bahaeddin Nakşibend (1318-1389) tarafından tesis edilmiştir.

Nakşibendilik, Yesevilik'in aksine zikir-i hafiyi yani gizli zikri savunuyordu. Bu ise ona, “heyecanı gizlemek ve sükûnu muhafaza etmek” imkânı verecek [Aksun 1992: 90] mutedil bir tarikat görünümünü kazandıracaktır; aynı zamanda, “bulunduğu ortamın sosyal ve politik şartlarına çok iyi adapte olması(nı)” temin edecektir [Türer 2002: 56]. Bu bağlamda, bağlılarının tekkede oturmaları tasvip edilmiyor, toplumsal faaliyetlere katılmaya teşvik ediliyorlardı. Yine, müritler için belli giyim tarzını empoze etmekten kaçınılıyor, zikirlerin en meşgul zamanlarda bile yerine getirilebilmesini sağlayabilecek yollar açık tutuluyordu. Nakşibendilik'in, Orta Asya'da kendisinden çok önce

ortaya çıkan tasavvuf hareketlerini geri plana itmesi ve bölge üzerinde yaygınlaşması bunlarla da sınırlı değildi.

Diğer tarikatların şeriat hükümlerini yumuşatma çabalarına karşın [Algar 1991: 459], “şer’i bir tasavvuf” görünümüne sahipti [Aksun :105]. Bir başka önemli husus olarak da Orta Asya’da Moğol istilasının bıraktığı “... Şamanist etki(yi)... silmek için yeniden bir İslamlaşma, bir reislamizasyon süreci başlat(masıdır) [Ocak 2001]. Bu tutum ve yöntemleri Nakşibendiliği, Sünnî siyasi iktidarlar nezdinde meşrulaştıracak, himaye edilmesini –ve hatta desteklenmesini- sağlayacaktır [Aka 1991: 135]. Böylece, Nakşibendilik bir yandan özellikle Aşağı Orta Asya ve Doğu Türkistan bölgesinde yaygınlaşarak bölgedeki en yaygın Sünnî tarikat haline gelirken, bir yandan da Orta Asya’nın sosyal ve kültürel hayatında önemli bir yer edinecektir [Yazıcı 1964: 52].

Böylece her ikisi de Sünnî olan ve kurucuları Orta Asya menşeli iki tasavvufi hareket bu coğrafyadaki dinî anlayışlar üzerinde derin etki bırakmış ve günlük hayatı da etkileyecek şekilde köklemiştir. Doğal olarak bu etkileme, her birinin yayılma alanına göre farklı mahiyette tezahür ediyordu. Şeriatın daha esnek yorumlanmasını ve dinin gereklerinin sade bir Türkçe ile anlatımına dayanan Yesevilik, zamanla daha çok kırsal alana çekilecek, siyasi otoriteye yakın bir hareket şeklini alan Nakşibendilik ise şehirlerde etkin olacaktır. Bunun da günümüz Kazakistan ve Özbekistan’daki dinî hareketlerinin nitelik farklarını açıklama bakımından önemli olduğu söylenebilir.

Öte yandan, özellikle Aşağı Orta Asya bölgesinde, şehirlerde Sünnîleşme hareketinin yoğunlaşması, çevrede kalan ve İslâm öncesi inanışlarının etkisi halen devam eden kesimlere nüfuz edememesi ve bunun söz konusu kesimlerde bir karşı tepki doğurması Şiiiliğin güçlenmesine zemin hazırlayacaktır [Güngör 1982: 182]. Bu da bölgede yeni ve farklı bir çatışma ortamının nüvelerini hazırlayarak, 16.yüzyılda, Orta Asya’nın siyasi ve sosyo-kültürel yapısının oluşumunda önemli etkenlerden biri olacaktır.

Günümüz Orta Asyası’nın Şekillenmesinde 16. Yüzyıl

16.yüzyıl birçok yönüyle Orta Asya’nın bugünkü çehresinin ana hatlarının belirlendiği bir dönem olmuştur. Öyle ki, bu dönemde ortaya çıkan etnik görünüm, birçok açıdan Sovyetler Birliği “milliyetler politikası”nın temelini oluşturacak ve Sovyet dönemi ulus inşa politikası kaba hatlarıyla bu temel üzerinden yürütülecektir.

16.yüzyıla damgasını vuracak olan olayların başlangıcı Moğol Kalmuk ve Oyrat saldırıları sonucu Cengiz Han’ın torunlarından Ebulhayr yönetimindeki kabileler konfederasyonunun dağılmasıdır.

“Özbek” adıyla anılan bu konfederasyon, adını, tâbi ve akraba oldukları Altınordu hanı Özbek Han’dan almışlardı [Devlet 1993: 110; Yakubovskiy 1992: 134-135]. Cuci ulusunun Şeybanî hanedanından idiler [Yakubovski 1992: 60] ve Moğol kökenli hanlar tarafından yönetiliyor olsalar da, büyük oranda Türk soylu kabilelerden oluşuyorlardı. Kendileri de çok önceden Türkleşmiş ve Müslümanlaşmışlardı.

Özbek konfederasyonunun kurucusu sayılan Ebulhayr, atası Şeyban’ın bir zamanlar yurtluk olarak aldığı topraklarda yaşayan kabileleri birleştirmiş; Harezm’e kadar Maverâünnehr bölgesini ve Deşt-i Kıpçak olarak bilinen kuzey bozkırlarını egemenliği altına almıştı. Ancak bu birlik çok uzun süreli olamamış, 1457 yılında, değinildiği gibi, Kalmuklar ve Oyratlar tarafından yenilgiye uğratılmaları üzerine çözülmüştür. Bir kısım aşiretler, konfederasyondan ayrılarak bugünkü Kazakistan bölgesinde kalmışlar, diğerleri ise Ebulhayr ile birlikte Seyhun nehrinin güneyine inerek varlıklarını orada sürdürmeye başlamışlardır.

Kuzeye çekilen boylar, burada yaşayan çeşitli kabilelerin de katılımıyla yeni bir birlik meydana getirecek [Oterbayeva 1998: 13] ve “Kazak” adını alacaklardır [Grousset 1996: 442; Saray 1999: 8]. Böylece Taciklerden sonra, günümüz Orta Asyasını oluşturan etnik yapılardan biri daha tarih sahnesine çıkmış olacaktır [Paksoy 1992: 83-100].

Maverâünnehr tarafına çekilen “Özbekler” ise bir süre sonra Ebulhayr’ın yeğeni Muhammed Şeybani’nin liderliğinde toplanacaklar ve iktidar mücadelesine başlayacaklardır. Tarihler tam 15.yüzyılın bitimini gösterirken, 1500 yılında, Orta Asya’nın en önemli kentlerinden Buhara’yı, ertesi yıl da Timurluların başkenti Semerkant’ı ele geçireceklerdir.

Aslında Şeybani, Buhara’da Timurlu bir valinin himayesinde yaşıyordu. Ancak, Timurluların iç kargaşalık ve zayıflıklarını görünce, Özbek birliğini yeniden kurmaya karar verdi [Hayit Türkistan: 8]. Bunda da başarılı olarak Buhara ve Semarkant’ı, 1507’de de Herat’ı ele geçirerek Timurlular yönetimini tamamen sona erdirdi. Şeybani’nin saldırıları karşısında duramayacağını anlayan son Timurlu hükümdarı Babür ise daha güneye, Afganistan ve Hindistan taraflarına çekilmek zorunda kaldı. Ardından adı geçen bölgelerde 19.yüzyıl ortalarına kadar sürecek yeni bir devlet kurdu.

Şeybani ise kısa bir zaman içerisinde devletinin sınırlarını Hazar denizinin doğu kıyılarından Doğu Türkistan’a ve Orta Afganistan’a kadar genişletmek başarısı gösterecektir. Kurduğu, başkenti Semerkant

olan devlet, bütün 16.yüzyıl boyunca varlığını devam ettirdi. Bu dönemde Taşkent önemli bir merkez olarak yükselmeye başlayacaktır.

Öte yandan Özbek Şeybani Hanlığı, dinî bakımdan Timurluların politikasını devam ettirmiş ve Sünnî doktrinin katı uygulayıcılarından biri haline gelmişti [Aka 1991: 105; Hayit 1995: 9]. Nitekim Ubeydullah Han [1533-1539] zamanında, devlet yönetiminde şeriat esasına geçildiğine tanık oluyoruz.

Şeybani Han'ın iktidarı ele geçirdiği yıllarda Orta Asya, hatta bütün Türk dünyasının kaderini etkileyecek bir siyasal gelişme yaşanacak ve Şah İsmail, İran'da tahtı ele geçirecektir.

Aslında Safevi Hanedanı, Sünnî bir tarikat olarak ortaya çıkmıştı [Başar 1993: 537; Lemartine 1991: 369] ve Timur tarafından da himaye görüyordu. Tarikatın Şii itikadına dönüşmesi yolundaki ilk adımlar Hoca Alaüddin Ali (1392-1429) tarafından atılacaktır. Timur'dan, Erdebil'e yerleşmek için izin alan Ali, müstakil hareket etmeye başlamış ve ilk iş olarak Anadolu'daki Batını gruplarla temasa geçmiştir. Ankara Savaşı sonrası Orta Asya'ya götürülen Türkmen beylerinin Hoca Ali'nin isteği ile serbest bırakılmaları ve onun doğal müritleri haline gelmeleri ile de ortaya koyduğu heterodoks düşünceler her geçen gün daha çok taraftar bulma ve güçlenme yoluna girmiştir [Bk. Sümer 1976: 1-14].

Hoca Ali'nin çabaları ile ortaya çıkan Türkler arasındaki Şii düşünce, Şeyh Cüneyd'in (1447-1460) bu mezhebi resmen kabulü ile de yeni bir ivme kazanma imkânı buldu. Bu arada Cüneyd, Şiiliği siyasallaştırmak için de mücadele başlattı. Giriştiği teşebbüslerin birçoğunda başarısızlığa uğrasa da, Şiilikten, çevre Sünni yapılanmalardan kendini farklılaştırma aracı olarak yararlanma politikası istenilen sonuca ulaşmıştı. Böylece Şiilik, yeni bir hayat sahası buldu ve yeniden güçlü bir kimlik olarak yükselme imkânı elde etti [Savory 1987: 16-17; Akyol 1999: 60]. Şeybanilerin Aşağı Orta Asya'da iktidarı ele aldıkları 1500 yılına gelindiğinde ise ortada, artık tamamen Şiileşmiş ve bu inancı bir yönetim biçimi haline getirmek isteyen bir Safevîlik vardı [Başar 1992: 537-546; Akyol 1999: 59-62; Lemartine 1991: 367-369].

İşte Şah İsmail bu ortamdan en iyi şekilde yararlanmayı bildi. Öncelikle Anadolu'dan kendisine katılan Türkmen beyleriyle birlikte Akkoyunlu Devleti'ni sona erdirerek Azerbaycan'ı ele geçirdi ve kendini şah ilan etti (1501). Daha sonra Şiiliği resmi devlet görüşü haline getirerek siyasal bir araç olarak kullanmaya başladı [Karpat 1993: 423; Fischer 1980: 29; Akyol 1999: 134]. İran'da çoğunluğu oluşturan Sünniler ise baskı altına alınarak "ya Şiiliği ya da ölümü

seçme” zorunda bırakıldılar [Roy 1995: 222; Sümer 1976: 24-37; Başar 1992: 504-507; Yazıcı 1952: 276]. Çünkü söz konusu dönemde İran’da Şiilik “o kadar az İranlıydı ki”, Safeviler bir Şii ulema sınıfı ortaya çıkarabilmek için Güney Lübnan ve Basra Körfezi bölgelerinden ulema yardımı isteyeceklerdir [Roy 1995: 222].

Şah İsmail önderliğinde İran’da yükselen Şiilik, Orta Asya’da ise şiddetli bir tepki meydana getirecektir. Kendisini Sünniliğin temsilcisi olarak gören ve “İmamü-z zaman”, “Halifetü-r Rahman” sıfatları kullanan [Aka 1991: 269] Şeybani Han, Şah İsmail’i, İslam’ı terk ederek “dalalet mezhebi Şiiliğe” geçmekle suçlayacaktır. Onu, derhal bu yoldan dönerek kendisine itaat etmeye davet edecek, yoksa “kılıç zoruyla hak yoluna çevireceğini” söyleyecektir [Grousset 1996: 446]. Şah İsmail ise kendisini “Tanrı’nın gölgesi”, “Oniki İmam’ın ve Mehdi’nin temsilcisi” ilan ederek [Akyol 1999: 118] Şeybani’den gelen tehditlere bir nevi meydan okumayı seçecektir. Böylece, Orta Asya’dan Anadolu’ya uzanan aynı sosyo-kültürel kuşak üzerinde derin bir yarık ortaya çıkacaktır. Aslında Safevi ve Şeybani hanedanlıklarınca karşılıklı olarak, devletin ve halkın meşruiyetini Şiilik ve Sünniliğe dayandırdığı bu durum, etnik bir karşıtıktan çok, iktidar kaygısından doğuyordu. Çünkü her iki hanedan da Türk’tü.

Ne var ki bu gelişme, kısa sürede, halkları da kuşatan bir mahiyet aldı ve derin bir husumet duygusuna yol açtı. Öyle ki, Şeybani Han’ın Safevilerle yapılan savaşta öldürülmesinden sonra (1510), Şah İsmail’in desteğiyle yeniden anavatanına dönen “Timuroğlu” Babür Şah’ın karşılaştığı manzara buna çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Babür Şah, topraklarından sürülmesi üzerinden henüz on yıl gibi kısa bir süre geçmiş olmasına rağmen ülkesine geldiğinde, Buhara ve Semerkant halkı tarafından Şiiilerle anlaştığı gerekçesiyle kınanmış; “Timurlu” halk, eski hükümdarları yerine mağlup durumdaki “istilacı” Şeybanilerin yanında yer almıştır [Bayıktay 1991: 25; Grousset 1996: 447].

İran’daki Fars unsurlar açısından ise, Şiilik-Sünnilik ayrımına dayanan bu yeni statüko, her ne kadar Türk hanedanlar tarafından yönetiliyor olsalar da, Müslüman Arapların fethinden sonra zayıflayan ulusal kimliklerini yeniden inşa imkânı verecektir [Roux 2001: 376]. Ama bir paradoks olarak da Farsların uzun yüzyıllara dayanan Orta Asya üzerindeki siyasal etkisinin ortadan kalkmasına yol açtı. Günümüzde Orta Asya’da etkinlik mücadelesi veren İran’ın en büyük açmazı ve başarısız olmasının başlıca nedenlerinden biri de budur denilebilir.

Orta Asya halklarının bugünkü demografik yapısının temellerini atan son gelişme ise Kırgızların göçü olacaktır. 16 ve 17.yüzyıllarda Kalmuk ve Oyrat saldırıları karşısında yenilgiye uğrayan Kırgızlar, bugünkü yurtlarına gelerek, Orta Asya'ya olan son büyük Türk göçünü gerçekleştirmişlerdir. Bu yeni durum, Kırgız ulusal kimliğinin oluşumunun nihai şeklini almasını sağlarken [Karayev 2001: 23], aynı zamanda Orta Asya'nın dinsel birlik görünümünü kazanmasını da temin edecektir. Çünkü Budist Kalmuk, Oyrat ve Çinlilerin devamlı saldırıları ve yağmalarının ortaya çıktığı 16.yüzyıla kadar Kırgızlar büyük ölçüde Şamanist idiler [İnan 1992: VIII]. Müslümanlaşmaları, kendilerini bu saldırılardan korumaya çalıştıkları dönemde gerçekleşmiştir. Ancak İslam, uzun süre derinleşmemiş ve 19.yüzyıla kadar basit bazı ritüellerin yerine getirilmesinen ibaret kalmıştır.

Orta Asya'nın sosyo-kültürel görünümünü etkileyen dinamikler bakımından üzerinde durulması gereken bir başka husus ise dil konusudur. Türk kabilelerinin Orta Asya coğrafyasına yayılma alanları, dillerinde de farklılaşmalara yol açmış ve dağıldıkları coğrafyalara göre şekillenen üç ana dil grubu ortaya çıkarmıştır: Kıpçak, Oğuz ve Karluk [Kaydarov ve Orazov 1999: 31].

Birinci grupta, 15.yüzyılda Özbek federasyonundan ayrılarak kuzeye giden ve Kazak adını alan gruplarla, Kırgız ve Karakalpakları sayabiliriz [Bk. Gökbel 2000]. İkinci grupta yer alan Oğuzlar ise İran ve Anadolu'ya kaymış, geride sadece Türkmenleri bırakmıştır.

Üçüncü grupta ise Aral gölünün doğusundan Balkaş Gölüne uzanan bölge ile Özbekistan ve Doğu Türkistan'da yaşayanlar yer almaktadır. Karluk dil grubu, Timurlular devrinden itibaren Çağatay Türkçesi olarak adlandırılacak ve bugünkü modern Özbekçe ile Uygurcanın temelini teşkil edecektir.

Görüldüğü gibi 16.yüzyıl, hemen başlangıcından itibaren Orta Asya'nın kaderinin belirlendiği en önemli dönemlerden biri olacaktır. Yüzyılın sonuna gelindiğinde ise ortaya oldukça ilginç bir tablo çıkmıştır: Yöneticileri Türk ve Sünni anlayışa bağlı Aşağı Orta Asya; yöneticileri Türk ve henüz İslamiyet'in tam yerleşmediği Yukarı Orta Asya, yöneticileri Türk ve Şiiliği benimsemiş İran; yöneticileri Türk, Sünni ancak Orta Asya'dan çok İran ile işbirliği içindeki Babürlülerin egemen olduğu Kuzey Hindistan ve nihayet, Orta Asya'daki güç mücadelelerinden kendini uzak tutma politikası izleyemeye çalışan, yöneticileri Türk, Sünni Osmanlı Devleti.

Böylece Rus yayılcılığının başlangıcını teşkil edecek 17.yüzyıla gelindiğinde, Orta Asya'da dini anlayış, konuşulan lehçe ve topluluk sınırları bağlamında, genel hatlarıyla, belli bir ayrışma ortaya çıkmıştı.

Ancak, henüz çok keskin değildi. Halklar arasında bir kopma yoktu ve sınırlar, etnik olarak tam anlamıyla belirginleşmemişti. Bu durum bölgede Rus işgalinin başlaması ile farklı bir aşamaya geçecektir.

Sonuç

Orta Asya, yüzyıllardan beri aynı sosyo-kültürel özelliklere sahip halkların yaşadığı bir coğrafya olmuştur. Bu yapı, süreç içerisinde çeşitli değişim ve dönüşümler göstermiş, 16.yüzyıl sonuna gelindiğinde ise ana hatlarıyla bugünkü görünümünü almıştır.

Bölgenin sosyo-kültürel görünümünde etkili olan pek çok dinamikten söz etmek mümkündür. Bunlar, dilden siyasal iktidara, istila ve işgallerden dinî tutum ve politikalara kadar geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. Bu bağlamda 16.yüzyıl son önemli kilometre taşı olmuştur. Söz konusu yüzyılda yaşanan pek çok gelişme, sonuçları itibariyle kendisinden sonraki dönemleri de etkilemiş ve izleri bugüne kadar gelmiştir.

16.yüzyıl, aynı zamanda, Orta Asya'nın jeopolitik bir kuşatma altına girdiği ve tecrit edilmeye başlandığı bir dönem olarak tanımlanabilir. Rusya'nın yeni bir güç olarak ortaya çıkışı, Orta Asya'yı kuzey ve batıdan kuşatıp Türklerin yüzyıllardır sürdürdü geldikleri Karadeniz'in kuzeyinden Avrupa'ya yönelme yolunu kapatırken, güçlenen ve birliğini sağlayan Çin, doğudan aynı kuşatmayı başlatacaktır. Aynı şekilde Afganistan ve Hindistan üzerinden Timur oğullarının kurdukları Kuzey Hindistan devleti güneye iniş yolunu kesecektir.

Bu kuşatılmışlığı daha da koyulaştıran faktör ise, İran'ın Orta Asya ve Osmanlı Devleti arasına girerek, bu bölge ile önemli merkezler ve ticaret yollarının arasını kesmesi olacaktır. Bu yolla Yeni Delhi'den Semerkant'a, Kaşgar'dan İstanbul'a uzanan Türk yönetici, Hanefi-Maturidi doktrin devamlılığı bozulurken, Orta Asya'nın kendi kabuğuna çekilme süreci de hızlanacaktır. Bu, Orta Asya'nın, yalnızlık ve dünyadan izole olmanın yanı sıra, ekonomik bir çöküntüye girmesine de yol açacaktır.

Bu durum, Orta Asya'da Hunlar devrinden beri süregelen imparatorluklar döneminin sonu anlamına da geliyordu. Artık bu coğrafyada kurulan devletlerin cihanşümül perspektifleri sona erecek, kendi varlıklarını koruma mücadelesi vermeye başlayacaklardır.

KAYNAKÇA

Abdurozakova, Dono. B. “Black Holes of Central Asian History: an Overview”, Central Asian Survey. –V. XI, No: 4, Great Britain: Pergamon, 1992, pp.85-92.

Aka, İsmail. Timur ve Devleti. –Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991, 172 s.

Akbıyık, Hayrunnisa A. “Cengiz Han Sonrası Asyası'nda Politik Geleneğe Dair”, Türkler. –VIII. Cilt, Ankara: Yeni Türkiye, 2000, s. 287-297.

Akiner, Shirin. Sovyet Müslümanları. –İstanbul: İnsan, 1995, 400 s.

Aksun, Ziya Nur. Siyasî ve Sosyal Açından Mezhepler, Tarikatlar. –İstanbul: Marifet, 1992, 141 s.

Akyol, Taha. Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet. -2. Baskı, İstanbul: Milliyet, 1999, 261 s.

Algar, Hâmid. “Bahâeddin Nakşibend”, TDV İslâm Ansiklopedisi. –IV. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

Andican, A. Ahat. Değişim Sürecinde Türk Dünyası. –İstanbul: Emre, 1996, 539 s.

Barthold, V(asily) V.Moğol İstilasına Kadar Türkistan. –Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990, 644.

Uluğ Bey ve Zamanı. –Çev: Akdes Nimet Tahiroğlu, İstanbul: Evkaf, 1930, 165 s.

Başar, Fehamet(tin. “Safevîler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi. –Ed: Hakkı Dursun Yıldız, Cilt IX, İstanbul: Çağ, 1992.

Bıyıktay, Halis. Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu. -3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991, 155 s.

Bissenova, Alime. “Nine Years After Independence: Kazakhstan's Ambassador Sees Secura, Prosperous Future”, Washington Report on Middle East Affairs: August-September 2000. www.washington-report.org/backissues/08092000/0010053. –Erişim Tarihi: 8 Ağustos 2001.

Budak, Feyzullah. Kazakistan: Dünü, Bugünü, Yarını. –Ankara: Ocak, 1999, 370 s.

Cagnat, René ve Jan, Michel. İmparatorluklar Beşiği: SSCB, Çin ve İslam'ın Arasında Orta Asya'nın Yazgısı. –Çev. Erden Akbulut ve T. Ahmet Şensılay, İstanbul: Alan, 1992, 391 s.

Devlet, Nadir. “Afganistan Türkleri”, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi. –Ed. Hakkı Dursun Yıldız, Ek Cilt, İstanbul: 1993.

“Altın Ordu”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi. –Ed: Hakkı Dursun Yıldız, Cilt IX, İstanbul: Çağ, 1992.

“İslâmiyeti Kabul Eden İlk Türk Devleti: İdil-Bulgar”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi. –Ed. Hakkı Dursun Yıldız, Cilt IX, İstanbul: Çağ, 1992.

Eisener, Reinhard. “Sovyet Orta Asyası’nın Bölgesel Paylaşımı”, Türkler. –Çev. Sadık Sadıkov, Cilt XIX, Ankara: Yeni Türkiye, 2000, s. 862-871.

Eraslan, Kemal. “Ahmet Yesevi”, TDV İslâm Ansiklopedisi. –Cilt II, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.

“Çağatay Edebiyatı ve Nevâyî”, Ali-Şir Nevâyî, Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve. –Ankara: Türk Dil Kurumu, 1996.

“Çağatay Edebiyatı”, TDV İslâm Ansiklopedisi. –Cilt VIII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.

Fierman, William. “The Soviet ‘Transformation’ of Central Asia”, In SovietAsia: The Failed Transformation. Ed. William Fierman - Boulder: Westview Press, 1991, pp. 11–35.

Fischer, Michael M. J. Iran from Religious Dispute to Revolution. –Harvard: Harvard University, 1980, 314 pp.

Genç, Reşat. “Karahanlılar”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi. –Ed. Hakkı Dursun Yıldız, Cilt VI, İstanbul: Çağ, 1992.

Gibb, H. A. R. Orta Asya’da Arap Fütuhâtı. –Çev. M. Hakkı, İstanbul: Evkaf, 1930, 88 s.

Giroud, René. Göktürk İmparatorluğu: İlteriş, Kapgan ve Bilge’nin Hükümdarlıkları (680-734). –Çev. İsmail Mangaltepe, İstanbul: Ötüken, 1999, 312 s.

Gökbel, Ahmet. Kıpçak Türkleri: Siyasî ve Dinî Tarihi. –İstanbul: Ötüken, 2000, 384 s.

Grousset, René. Bozkır İmparatorluğu: Attila-Cengiz Han-Timur. –Çev: M. Reşat Uzmen, İstanbul: Ötüken, 1996, 632 s.

Güngör, Erol. İslâm Tasavvufunun Meseleleri. –İstanbul: Ötüken, 1982, 268 s.

Hayit, Baymirza. “Türkistan Terimi Üzerine”, Türk Dünyası Araştırmaları. -Sayı: 53, 1988, s. 23-34.

Türkistan Devletlerinin Milli Mücadeleleri Tarihi. -Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995, 447 s.

Imbault-Huart, C(amille). Recueil de documents sur l'Asie centrale. –Paris: E. Leroux, 1881, 225 pp.

İnan, Abdulkadir. “Önsöz”, Manas Destanı. -2. Baskı, İstanbul MEB, 1992.

İshakova, M. ve

Kastecskiy, V. Özbekistan Halkları Tarihi. –Taşkent: Okutuvci, 1993.

Kafesoğlu, İbrahim. Türk Milli Kültürü. -11. Baskı, İstanbul: Boğaziçi, 1994, 454 s.

Karayev, Omurkul. “Kırgızların Etnik Tarihi ve Kırgız Halkının Oluşumu”, Bağımsız Kırgızistan: Düğümler, Çözümler. –Der: Emine Naskali, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001, s. 13-25.

Karpat, Kemal. “The Old and New Central Asia”, Central Asian Survey. -Vol: 12, No: 4, 1993, pp. 415-425.

Kaşgarlı Mahmut. Divan-ı Lügati-t Türk. –Çev: Besim Atalay, I. Cilt, 4. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998.

Kaydarov, Abdu-Ali Tuganbayuli ve Orazov, Meyirbek. Türklük Bilgisine Giriş. –Çev. Vahit Türk, İstanbul: Birleşik, 1999, 228 s.

Kitapçı, Zekeriya Türkistan’da İslâmiyet ve Türkler. –Konya: Nur, 1988, 311 s.

Köprülü, Fuat. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. –Ankara: DİB, 1984, 415 s.

Kurt, Hasan. Orta Asya’nın İslamlaşma Süreci: Buhara Örneği. –Ankara: Fecr, 1998, 392 s.

Lansdell, H(enry). Russian Central Asia: including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv. –London: S. Low, Marston, Searle, and Rivington. 1885 (2 cilt).

Lemartine, Alphonse de. Osmanlı Tarihi. –Çev: Serhat Bayram, Cilt I, İstanbul, Sabah, 1991.

Lenin, V. I. “Türkistan Komünistlerine”, Doğu’da Ulusal Kurtuluş Hareketleri. -3. Bs, İstanbul: Belge, 1995, 416 s.

Marquart, J(osef). Osteuropaische und ostasiatische Streifzüge. –Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1903, 557 pp.

Mehmet Emin Efendi. İstanbul’dan Asya-yı Vusta’ya Seyahat. –İstanbul: Kırkanbar, 1878.

Merçil, Erdoğan. Müslüman Türk Devletleri Tarihi. -2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993, 376.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Türklerde Din: Türkler, İslâmiyet’i Kabul Etmelerinin Öncesinde İslâm Dünyasında Nasıl Tanınıyorlardı?”, www.turkiyeden.metu.edu.tr/bolum/bolum017.htm. –Erişim tarihi: 15 Eylül 2001.

Oğuz, Esadullah. Afganistan: Sovyet İşgalinden İçsavaşa. –İstanbul: Cep, 1999, 270 s.

Oterbaeva, Bakhytnur. “Kazak Halkının Etnik Kimliğinin Gelişimi”, Avrasya Etüdüleri. –Sayı: 13, İlkbahar, 1998, s. 34-44.

Ögel, Bahaeddin. Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi. -II. Cilt, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1981, 465 s.

Çingiz Han'ın Türk Müşavirleri. -İstanbul: IQ Kültür Sanat, 2002, 410 s.

İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi. -Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984, 431 s.

Paksoy, H. B. "Z. V. Togan: the Origins of the Kazaks and Özbeks", Central Asian Survey. -V: 11, No: 3, Great Britain: Pergamon, 1992, pp. 83-100.

Raşid, Ahmed. Orta Asya'nın Dirilişi: İslam mı, Milliyetçilik mi? -Çev. Osman Ç. Deniztekin, İstanbul: Cep, 1995, 318 s.

Roux, Jean-Paul. Orta Asya: Tarih ve Uygarlık. -İstanbul: Kabalcı, 2001, 495 s.

Roy, Oliver. Siyasal İslam'ın İflası. -2. Baskı, İstanbul: Metis, 1995, 268 s.

Rubruk, Wilhelm von. Moğolların Büyük Hanına Seyahat (1253-1255). -Çev: Ergin Ayan, İstanbul: Ayışığı, 2001, 142 s.

Savory, Roger. Iran under the Safavids. -Cambridge: Cambridge University, 1980, 277 pp.

Shimin, Geng. "On the Fusion of Nationalities in the Tarim Basin and the Formation of the Modern Uighur Nationality", Central Asian Survey. -V.II, No: 2, Great Britain: Pergamon, 1983, pp.1-14.

Stalin, J. V. "Rusya'da Ulusal Sorunda Sovyet İktidarının Siyaseti", Marksizm, Ulusal Sorun ve Sömürge Sorunu. -İstanbul: İnter, 1996.

Togan, İsenbike. "The Khafi, Jahri Conrtoversy in Central Asian Revisited", Naqsbendis in Western and Central Asia: Change and Contunity. -Ed. Elizabeth Özdalga, İstanbul: Swedish Institute, 1999.

Togan, Zeki Velidi. Umumi Türk Tarihi'ne Giriş. -3. Baskı, İstanbul: Enderun, 1981, 537 s.

Turan, Osman. Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi. -11. Baskı, İstanbul: Boğaziçi, 1997, 645 s.

Türer, Osman. "Sovyetler Birliği Döneminde Orta Asya ve Kafkaslar'da Sûfî Tarikatlar", Türkler. -Cilt XVIII, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, s. 55-61.

"Türk Dünyasında İslâm'ın Yayılması ve Muhafazasında Tasavvuf ve Tarikatların Rolü", Yeni Türkiye Türk Dünyası Özel Sayısı. -Cilt I, Sayı 15, Ankara: Yeni Türkiye, 1997, s. 174-181.

Uludağ, Süleyman. "Gazzâli: Tasavvuf Görüşleri", TDV İslâm Ansiklopedisi. -Cilt XIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.

Vambery, Arminius. Bir Sahte Dervişin Asya-yı Vusta'da Seyahati. –İstanbul, 1878.

Yakubovski, A. Yu. Altın Ordu ve Çöküşü. –Çev: Hasan Eren, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992, 394 s.

Yazıcı, Tahsin. “Nakşebend”, İslâm Ansiklopedisi. –Cilt IX, İstanbul: MEB, 1964.

РОССИЯДАГЫ КЫРГЫЗСТАНДЫК МИГРАНТТАРДЫН АБАЛЫ

Бахрамжанова Нилуфар Махамаджановна*

ABSTRACT

Between two sovereign States actively supported political dialogue, which is a subtle tool of understanding by which balanced interests, implements the strategy of domestic and foreign policy of Russia and Kyrgyzstan. This appears during official visits of heads of state visits of official representatives, high officials, etc. Cooperation between Russia and Kyrgyzstan is a priority in foreign policy, external economic and military-strategic course.

KEY WORDS: economy, migration, cooperation, protocol, development, social, security

Акыркы 5-7 жылда Кыргызстандан Россиягы кетип жаткан мигранттардын саны өсүүдө. Өзгөчө жумушчу мигранттарынын саны көп. Бул Россия тарабынан биздин мигранттар үчүн башка КМШ өлкөлөрүнүн мигранттарына салыштырмалуу "жеңилдетилген тартиптеги" келүү эрежелери түзүлүп берилгендиги менен түшүндүрүлөт деп ойлойм. Россия өкмөтү тарабынан 2003-жылы кол коюлуп, 2006-жылы бекитилген эмгек мигранттарынын кызмат иш-аракеттери жана аларды социалдык жактан коргоо боюнча макулдашуусуна өзгөртүү жана кошумчалоо киргизүү боюнча протокол кабыл алынган. Бул протоколго ылайык, Кыргызстандын жарандары Россиянын аймагында 2 жыл иштей алат. Ушуга байланыштуу элчиликтин иш-аракетинин негизги багыты мекендештердин жана эмгек мигранттарынын кызыкчылыктарын коргоого багытталган.

* Ош технологиялык университетинин «Экономика жана башкаруу» факультетинин «Бизнести башкаруу жана социалдык иш» кафедрасынын ага окутуучусу

Элчилик тарабынан күн сайын эмгек миграция маселелери боюнча кабыл алуу, кеңеш берүү иштери жүргүзүлөт.

Биздин мигранттар Россиянын бардык жеринде эмгектенишет. Сахалинден тарта Калининградга чейин, Мурманскиден Казакстандын чек арасына чейин. Бардык жерлерде кыргыз эмгек мигранттарынын жамааттары түзүлгөн. Миграция комитетинин өкүлдөрү иштешет. Кайсы жерде, кандай курулушта, кантип иштеп жатышкандары тууралуу так болбосо да болжолдуу саны бар.

Россияга келип жаткан эмгек мигранттары 17 жаштан 60 жашка чейинки адамдар. Тилекке каршы, алар жетишээрлик деңгээлде Россиянын мыйзамдарын билишпейт. Аны менен тааныш эмес. Россияга келүү, катталуу жана мөөнөтү аяктаганда андан аны узартуу боюнча суроолор толтура. Бул дайыма көйгөй жаратып келгендиктен, маалыматты эмгек мигранттары билип алса жакшы болор эле.

Кыргыз жетекчилиги тарабынан 1996-жылда кабыл алынган жумушчу-мигранттардын социалдык коргоосу боюнча макулдашуу протоколун Россия парламенти ратификациялады. Бул документтин негизинде жана кыргыз жетекчилигинин Россия жетекчилерине кайрылуусунун натыйжасы менен биздин жарандар чекене соода тармагында Россиянын базарларында иш жүргүзүүсүн уланта алат. Биздин эмгек мигранттарынын укугун коргоо боюнча иштерибиз мындан ары да улантыла бермекчи. Кыргыз Республикасында миграциялык процесстерди жөнгө салган мыйзам Кыргыз Республикасы Миграциялык процесстерди тартипке салуу үчүн Кыргызстан менен Россия миграциялык процесстерди жөнгө салган мыйзамдарды өнүктүрүп жана аларды шайкеш келтирүүдө, бирок мында бир катар маселелерге туш болууда. Кыргыз Республикасынын ченемдик документтеринде айтылган чечмелөөгө ылайык тышкы эмгектик миграция Кыргыз Республикасынын жаранынын мыйзамдуу негизде анын аймагынан тышкары жерге эмгектенүү үчүн ыктыярдуу кетиши катары аныкталат [7.15].

Кыргыз Республикасынын жарандарын чет өлкөдө ишке орноштуруу менен байланышкан процесстерди жөнгө салган негизги документтер болуп төмөнкүлөр саналат:

- 2006-жылдын 13-январындагы №4 “Тышкы эмгек миграциясы жөнүндө” Кыргыз Республикасынын Мыйзамы.
- Кыргыз Республикасынын Өкмөтүнүн 2006-жылдын 8-сентябрындагы №639 “Кыргыз Республикасынын жарандарын чет

өлкөдө ишке орноштуруу боюнча иш жүргүзүүнүн тартиби жөнүндөгү жобону бекитүү тууралуу” токтому.

- Кыргыз Республикасынын Өкмөтүнүн 2006-жылдын 31-октябрындагы №654 “Кыргыз Республикасына чет өлкөлүк жумушчу күчүн тартуу жана Кыргыз Республикасынын жарандарын чет өлкөгө ишке орноштуруу менен байланышкан иштерди жүргүзүү укугуна уруксат кылуу документтерин берүү үчүн баалардын прејскурантын бекитүү тууралуу” токтому.

- Андан тышкары Президенттин жарлыктары менен төмөнкүдөй программалар кабыл алынган: “2010-жылга чейин Кыргыз Републикасынын калкын иш менен камсыз кылуунун Улуттук саясаты”;

- “2007-2010-жылдарга миграциялык процесстерди жөнгө салуу боюнча Кыргыз Республикасынын мамлекеттик Программасы”;

- “2010-жылга чейин Кыргыз Республикасынын мамлекеттик миграциялык саясатынын концепциясы”.

Кыргыз Республикасынан эмгек мигранттарын тарткан россиялык иш берүүчүлөргө тиешелүү Кыргыз Республикасынын мыйзамы Кыргыз Республикасынын мыйзамдары россиялык иш берүүчүлөргө тикелей жайылтылбайт. Бирок Кыргыз Республикасынын Миграция жана калкты ишке орноштуруу боюнча мамлекеттик комитетинин маалыматтык-консультациялык Борбору (МИМКнын МКБ4) жана эмгек мигранттарын РФга иштөөгө жиберип 2009-жылы Кыргызстанда өкмөттүк реформаны жүргүзүүнүн натыйжасында Кыргыз Республикасынын Миграция жана калкты ишке орноштуруу боюнча мамлекеттик комитети Эмгек, ишке орноштуруу жана миграция министрлигине кайра түзүлгөн [6.33].

Ушуга байланыштуу тексти басмага берүү алдында министрликтин жаңы жобосу иштеп чыгуу алдында турган, бул изилдөөдө биз ведомствонун эски аталышынын – МКИК колдондук жаткан жеке ишке орноштуруу агенттик- тери аркылуу кыйыр түрдө россиялык иш берүүчүлөр аткаруу тийиш болгон милдеттенмелер жөнгө салынат.

Кыргызстандык жарандарды чет өлкөдө ишке орноштуруу боюнча Кыргыз Республикасындагы жеке кадрдык агенттиктерге тиешелүү Кыргыз Республикасынын мыйзамы Колдонуудагы мыйзамга ылайык Кыргызстандык жарандарды чет өлкөгө ишке орноштуруу боюнча жеке кадрдык агенттиктер МИМКдан уруксат алуудан тышкары төмөнкүдөй шарттарды аткарышат:

- көрсөткөн кызматы үчүн эмгекчи мигранттын эмгектик келишим менен белгиленген айлык эмгек акысынын 50%нан ашпаган тарифин белгилөөгө;

- эмгектик келишим түзгөнгө чейин потенциалдуу кызматкерди толук жана анык маалыматтар менен камсыз кылууга;

- чыгып кеткенге чейин эмгекке орношуу максатында чет өлкөгө чыгып жаткан ар бир талапкерди МИМКга каттоого;

- ай сайын өзүнүн көмөк көрсөтүүсү менен чет өлкөдө ишке орношкон Кыргыз Республикасынын жараны жөнүндө МИМКга чет өлкөлүк иш берүүчүдөн жаран аткарып жаткан иштин түрүн, эмгек келишиминин колдонуу мөөнөтүн көрсөтүү менен маалымат берүүгө;

- Кыргыз Республикасынын ар бир жаранын, потенциалдуу эмгек ми- грантын Кыргыз Республикасынын мыйзамдары менен тааныштырууга жана ага МИМКнын дарегин жана телефондорун билдирүүгө.

Андан тышкары, жеке кадрдык агенттик иш берүүчү тарабынан жекече эмгек келишиминин шарттарын сактабагандыгы үчүн эмгекчи-мигранттын алдында жоопкерчилик тартат [5.9]. Россия Федерациясы, эмгек мигранттарын кабыл алуучу өлкө катары кыйла кеңири жана тактаасын миграциялык мыйзамга ээ, ал кыйла сандагы ченемдик-укуктук документтер менен жөнгө салынат. Аларга федералдык денгээлдеги мыйзамдар жана мыйзам алдындагы актылар, министрликтердин, ведомстволордун жана региондук бийликтердин буйруктары, тескемелери жана көрсөтмөлөрү кирет.

Төмөндө колдонуудагы миграциялык мыйзамдарды билдирген негизги документтер көрсөтүлгөн:

1. “Россия Федерациясындагы чет өлкөлүк жарандардын укуктук абалы жөнүндө” 2002-жылдын 25- июлундагы №115-ФЗ Федералдык мыйзамы. 29.12.2006 № 258-ФЗ редакциясында.

2. Россия Федерациясынын Өкмөтүнүн 2006-жылдын 15-ноябрындагы №681 “Россия Федерациясында чет өлкөлүк жарандардын убактылуу эмгектик иш жүргүзүшү үчүн уруксат кылуу документтерин берүү эрежесин бекитүү жөнүндө” токтому.

3. Россия Федерациясынын Өкмөтүнүн 2006-жылдын 22-декабрындагы №783 “Мамлекеттик бийликтин аткаруу органдарынын Россия Федерациясына чет өлкөлүк жарандарды тартуу муктаждыгын аныкташынын жана чет өлкөлүк

жарандардын иш жүргүзүшүнө квоталарды түзүүнүн тартиби жөнүндө” токтому.

4. Россия Федерациясынын Өкмөтүнүн 2008-жылдын 18-мартындагы №183 “Россия Федерациясына виза алууну талап кылбаган тартипте жана иштөөгө уруксаты бар чет өлкөлүк жарандардын жана (же) жарандыгы жок адамдардын эмгектик иш жүргүзүү үчүн тартуу жана пайдалануу жөнүндө иш берүүчүнүн же ишке (кызмат көрсөтүүгө) заказчынын билдирме беришинин эрежесин бекитүү жөнүндө” токтому.

5. Россия Федерациясынын Өкмөтүнүн 2007-жылдын 17-февралындагы №97 “Россия Федерациясына убактылуу келген (жашаган) чет өлкөлүк жарандын же жарандыгы жок адамдын аймагында иштөөгө уруксат берилген (убактылуу жашоого уруксат кылынган) Россия Федерациясынын субъект- тисинен тышкары жерде эмгектик иш жүргүзүү учурларын аныктоо жөнүндө” токтому.

6. Россия Федерациясынын Өкмөтүнүн 2007-жылдын 15-январындагы №9 “Россия Федерациясында чет өлкөлүк жарандарды жана жарандыгы жок адамдарды миграциялык эсепке алуунун Эрежесин бекитүү жөнүндө” токтому.

7. “Россия Федерациясында чет өлкөлүк жарандарды жана жарандыгы жок адамдарды миграциялык эсепке алуу жөнүндө” 2006-жылдын 18-июлундагы №109-ФЗ Федералдык мыйзамы.

Кыргыз Республикасынан эмгек мигранттарына жайылтыла турган Россия Федерациясынын мыйзамдары Кыргызстандын жарандарына – эмгек мигранттарына Россия Федерациясынын ченемдик-укуктук базасынын виза алууну талап кылбаган тартипте чет өлкөлүк жарандардын киришинин, келишинин жана иш жүргүзүшүнүн бардык аспектерин жөнгө салган жоболору жайылтылат [3.22].

Россия Федерациясынын аймагына кирген учурдан тартып Кыргызстандык эмгек мигранттары бир катар талаптарды аткарууга тийиш. Миграциялык карта Чек ара контролуна чейин миграциялык картаны толтуруу керек. Миграциялык картанын кирүү бөлүгү киргендиги Федералдык Миграциялык Кызматтын расмий сайты www.fms.gov.ru. Миграциялык процесстердин өзгөрүшүнүн баяндамасы жөнүндө белгиси менен чет өлкөлүк ж ранда ал Россия Федерациясынын аймагында болгон бүткүл мезгилде сакталат жана Россия Федерациясынан чыгып баратканда чек ара контролунун органынын кызмат адамына тапшырылат. Миграциялык эсепке алуу Миграциялык эсепке

туруу керек. Миграциялык эсепке туруу жол-жобосу чет өлкөлүк жарандын Россия Федерациясына келгендиги жөнүндө Федералдык миграциялык кызматтын аймактык органына билдирүү болуп саналат жана келгенден кийин үч жумушчу күндүн ичинде жүргүзүлүүгө тийиш. Иштөөгө уруксат Иштөөгө уруксат алуу үчүн убактылуу болуу мезгилине миграциялык эсепке туруу жери боюнча Россиянын ФМК аймактык органына кайрылуу зарыл. Виза алууну талап кылбаган тартипте Россия Федерациясына келген чет өлкөлүк жаранга иштөөгө уруксатты тариздөө мөөнөтү белгиленген квотанын чегинде – 10 жумушчу күндү түзөт. Виза алууну талап кылбаган тартипте Россия Федерациясына келген чет өлкөлүк жарандардын мыйзамсыз эмгектик ишин болтурбоо максатында 2009-жылдын февралынан тартып эмгек келишимин түзбөгөн чет өлкөлүк жаранга иштөөгө уруксат берүүнүн ченеми 90 суткадан ашпаган мөөнөткө белгиленген. Мигрант жумушка орношуп жана ФМКга келишимди көрсөтүүдө иштөө мөөнөтү Россия Федерациясына келген күндөн баштап 1 жылдан ашпаган мөөнөткө, б.а. дагы 9 айга узартылат жана бир учурда эле иштөөгө уруксат таризделет [11.8]. Кыргыз Республикасынан эмгек мигранттарын тарткан россия-лык иш берүүчүгө жайылтыла турган Россия Федерациясынын мыйзамы Россия Федерациясынын аймагында кыргыз эмгек мигранттарынын иши мыйзамдуу болушу үчүн анын россиялык миграциялык мыйзамдардын бардык талаптарын аткарышы жетишсиз, мигрантты тартып келген иш берүүчү да иш берүүчүнүн аракеттерин жөнгө салган Россия Федерациясынын мыйзамдарын кынтыксыз аткарышы зарыл.

Иш берүүчү көп сандаган шарттарды аткарышы керек. Чет өлкөлүк жумушчу күчүнө суроо талап жөнүндө арыз Чет өлкөлүк кызматкерди тартууну жана пайдаланууну пландаштырган иш берүүчү 2015- жылдын 1-майына чейин Россия Федерациясынын субъектисинин ыйгарым укуктуу органына бош жана жаңыдан түзүлгөн жумушчу ордуна ылайык келерки жылга кызматкерлерге болгон муктаждыгы жөнүндө арыз берүүгө тийиш. 2-3 айдын ичинде бул арыз Россия Федерациясынын субъектисинин ведомстволор аралык комиссиясынын жыйналышында каралат. 2007-жылы АӨБнын (аймактык өнүктүрүү бирикмеси) долбоорунун чегинде жүргүзүлгөн репрезентативдик изилдөөлөрдүн натыйжасы боюнча дүң жана чекене соода жагында иштеген мигранттар сектордук өңүттө 30,4%ды түзгөн, андан мурда курулуш чөйрөсүндө иштеген мигранттар турат, алар

мигранттардын жалпы санынын 45,4%ын түзөт. Кыргызстандык мигранттар Москва, Новосибирск, Екатеринбург жана башкалар сыяктуу ири шаарлардын чекене товар базарларында сатуучу болуп иштешет [55].

Жеке жактардын кирешесине салык алуу Россия Федерациясынын Салык кодекси салык төлөөчүлөрдү жана жеке жактардын кирешесине салыктын өлчөмүн аныктайт, ага ылайык ачык иштеп жаткан эмгек мигранттары салык төлөөчүлөр болуп саналат, бирок Россия Федерациясында болушунун узактыгына жараша салык резиденттери болушу же болбошу мүмкүн, бул киреше салыгынын өлчөмүнө таасир тийгизет:

13% - резиденттер үчүн жана 30% - резидент эместер үчүн.

Муну менен бирге эгерде мигрант бир жыл ичинде тынымсыз эмгектенсе жана аны документ менен далилдесе, анда иш берүүчүнүн арызы боюнча ашык төлөгөн салыктын айырмасы кайра кайтарылышы мүмкүн. Бишкектеги МИМКнын жетекчилиги Россия Кыргыз Республикасынан келген мигранттардан эч качан баш тартышпайт, болгону мигранттардын агымын Россия Федерациясынын борборунан өлкөнүн депрессивдүү Түндүгүнө жана Чыгышына кайра багыттоону гана каалашат, ал жерде федералдык жетекчилер Вьетнам менен Кытайлык чет өлкөлүктөргө караганда КМШнын эмгек мигранттарын кабыл алууну артык көрүшөт деп айтышат.

Башка сурамжыланган эксперттер да ПМК жана ФМК кызматтары тарабынан көчөлөрдө мигранттарды кармап алуунун натыйжасыз ыкмасына салыштырганда федералдык мамлекеттин борбор шаарынын өзгөчө статусу бар азыркы кездеги мегаполис болуп саналган Москвада мыйзамсыз мигранттарды кыйла натыйжалуу каражат – иш берүүчүлөргө экономикалык санкцияларды (айып акы) колдонуу аркылуу сүрүп чыгаруу саясаты план ченемдүү жана ырааттуу жүргүзүлүп жатат.

Кыргыз Республикасынын жарандарын чет өлкөлөрдө ишке орношту- рууга, анын ичинде чет өлкөлөрдө иш берүүчүлөрдү издөө жолу менен аларды тобу менен жиберүү процессине көмөк көрсөтүү жана жүргүзүү. Тышкы эмгек миграциясына тиешелүү МИМКтин милдеттеринин жана функцияларынын сунуш кылынган тизмесинен түздөн-түз эмгек мигранттарына миграция менен байланышкан маселелер боюнча консультациялар жана маалымат берүү тиешелүү.

Чынында эле Кыргыз Республикасынын аймагындагы МИМКтин бардык региондук бөлүмдөрү ар кандай даражада

кайрылган потенциалдуу эмгек мигранттарына бирин калтырбай кабыл алуу өлкөсүндө колдонулган миграциялык мыйзамдар жөнүндө маалыматтарды бере алат жана мүмкүн болуучу ар кандай тобокелдиктердин алдын алат. МКБда өзүнүн маалыматтык сайты бар жана аны колдоп турат [56].

Администрациялык-уюштуруу жана институттук потенциалдын, ишенимдүү маалыматтык-талдоо жана илимизилдөө базасынын, функциялык жөнгө салгычтардын жана куралдардын, жетиштүү мыйзамдык-укуктук жана идеологиялык өбөлгөлөрдүн жоктугу алардын мүмкүнчүлүктөрүнө тоскоолдук кылып жана чектеп жатат деп айтууга болот. Мисалга алсак, 2007-жылдан тартып МКБ аркылуу Кыргыз Республикасынын 5 миңге жакын жараны ишке орношкон, бул кыйла аз үлүштү – тышкы мигранттардын жалпы санынын 1-2%ын гана түзөт. МИМКтин Россия Федерациясында өкүлчүлүгүнүн ресурстарынын чектелгендигинен улам Жободо жарыя кылынган эл аралык укуктук жана Кыргыз Республикасынын мыйзамдарынын ченемдерине ылайык чет өлкөдө эмгектик жана ишкердик иш кылган Кыргыз Республикасынын жарандарынын - эмгек мигранттарынын укуктарын камсыз кылууга МИМКтин кызматкерлери катышат деген пунктун жүзөгө ашыруу кыйын болуп жатат. Мындай кызмат көрсөтүү азыркы учурда, каатчылыктын мезгилинде, көп мигранттар жапа тарткан, мисалы, иштеп тапкан акчасы төлөнбөй калган учурда өтө актуалдуу. Бул багытта бир аз жакшы мисалдар бар, ал жалпы кырдаалды сактай албайт. Миграциялык процесстердин өзгөрүшүнүн баяндамасы мыйзамсыз миграциянын алдын алуу жана болтурбоо жана миграциялык контролду уюштуруу боюнча чараларды тийиштүү мамлекеттик башкаруу органдары менен иштеп чыгууга жана жүзөгө ашырууга катышуу жолу менен мамлекеттик миграциялык саясатты жүзөгө ашырууга көмөк көрсөтөт. Эмгек мигранттары жана кыргыз диаспорасынын коомдук уюмдары менен иштөө планында ТИМдин чет өлкөлөрдөгү мекемелерине төмөнкүдөй функцияларды аткаруу тапшырылган:

- Кыргыз Республикасынын чет өлкөдөгү жеке жана юридикалык жактарынын, анын ичинде эл аралык укуктун жана Кыргыз Республикасынын мыйзамдарынын ченемдерине ылайык чет өлкөлөрдө эмгек кылган мигранттардын укуктарын жана таламдарын коргоону жүргүзүү;

- чет өлкөлөрдө жашаган мекендештер менен байланышты жана карым-катнашты өнүктүрүүгө көмөк көрсөтүү.

Иш жүзүндө Кыргыз Республикасынын Россия Федерациясындагы Элчилиги жана Консулдук негизинен Кыргыз Республикасынын жарандарына-эмгек мигранттарына стандарттуу консулдук кызматтарды көрсөтүп, ошондой эле кыргыз диаспорасын Россияда институттук чыңдоого көмөктөшөт.

Россия Федерациясы Миграциялык процесстерди жөнгө салууга кошулган Россия Федерациясынын негизги мамлекеттик органдары болуп төмөнкүлөр саналат:

1. Россия Федерациясынын Федералдык миграциялык кызматы.

2. Россия Федерациясынын саламаттыкты сактоо жана социалдык өнүктүрүү министрлиги [14.13].

Россия Федерациясынын Федералдык миграциялык кызматы (ФМК) – миграция жагында мамлекеттик саясатты жүзөгө ашырган жана миграция жагында контролдоо, көзөмөлдөө жана мамлекеттик кызмат көрсөтүү боюнча функцияларды аткарган федералдык аткаруу бийлик органы болуп саналат. Россиянын ФМКсы Россия Федерациясынын ички иштер министрлигине баш ийет. ФМКнын иши ар кандай максаттуу топтор менен иштөөгө багытталган. Алардын бири Россия Федерациясында иш алууну каалаган тыш- кы эмгек мигранттары, жана алардын иш берүүчүлөрү – дал ушулар биздин кызыгыбыздын предмети болуп саналат. ФМКнын ишинин ушул максаттуу топтор жагындагы негизги максаты – цивилизациялуу миграцияны уюштуруу, Россия Федерациясынын миграциялык ылайыктуулугун жогорулатуу үчүн шарттарды түзүү жана мыйзамсыз миграцияга каршы туруу.

Көрсөтүлгөн максаттарга жетишүү үчүн Россиянын ФМКсында төмөнкүдөй негизги ыйгарым укуктар бар:

1. Россия Федерациясынын мыйзамдарына ылайык төмөнкүлөргө контролдук жана көзөмөлдүк жүргүзүү:

- чет өлкөлүк жарандардын иммигра- циялык эрежелерди сакташына;

- Россия Федерациясына чет өлкөлүк кызматкерлерди иш берүүчүлөрдүн тартышынын жана алардын эмгегин пайдалануу эрежелеринин сакталышына.

2.Россия Федерациясына чет өлкөлүк кызматкерлерди иш берүүчүлөрдүн тартышына жана алардын эмгегин пайдаланууга белгиленген тартипте уруксат берүү, ошондой эле чет өлкөлүк жарандардын иштешине уруксаттарды берүү.

3.Россия Федерациясынын мыйзамдарына ылайык төмөнкүлөрдү уюштурууга жана жүзөгө ашырууга:

- чет өлкөлүк жарандарды жашаган жери боюнча каттоо жана чет өлкөлүк жарандарды турган жери боюнча эсепке алуу;

- мыйзамсыз миграциянын алдын алуу

Саламаттыкты сактоо жана социалдык өнүктүрүү министрлиги эмгек миграциясына тиешелүү төмөнкүдөй ченемдик укуктук актыларды өз алдынча кабыл алат:

Россия Федерациясынын Өкмөтүнүн 2004-жылдын 30-июнундагы №321 “Россия Федерациясынын саламаттыкты сактоо жана социалдык өнүктүрүү министрлиги жөнүндө Жобо” токтому. Эмгектик иш жүргүзүү максатында Россия Федерациясына чет өлкөлүк жарандардын киришине чакырууларды берүүгө квоталарды аныктоо боюнча сунуштарды даярдоонун жана кароонун тартибин.

Чет өлкөлүк кызматкерлерди тартуунун жана пайдалануунун максатка ылайыктуулугу жөнүндө корутунду берүү тууралу актыны.

Россия Федерациясынын субъектинин мамлекеттик бийлигинин аткаруу органынын чет өлкөлүк кызматкерлерди тартууга болгон муктаждыгын аныктоо эрежесин. Министрликтин компетенциясына кирген чөйрөдө кызматкерлерге жана адистиктердин номенклатурасына коюлуучу квалификациялык талаптарды.

Россия Федерациясына убактылуу Миграциялык процесстердин өзгөрүшүнүн баяндамасы келген чет өлкөлүк жарандын аймагында иштөөгө уруксат берилген Россия Федерациясынын субъектинен тышкары жерде эмгектик иш жүргүзүү учурларын белгилеген актыны.

Миграциялык процесстердин мамлекеттик эмес катышуучулары Эмгек миграциясынын активдешүүсү чет өлкөдө иштөөгө чечим кабыл алган жарандардын агымына жаңы кызматтарды көрсөтүп жаткан уюмдарды жана фирмаларды пайда кылды. Жеке сектор көрсөтүп жаткан кызматтарга төмөнкүлөр кирет.

- коммерциялык банктардын жана эл аралык АКБнын филиалдары жана эсептешүү кассалары;

- чет өлкөдө ишке орноштуруу боюнча агенттиктер;

- авиа жана темир жол билеттерин сатуу боюнча агенттик;

- мигранттарды автомобиль менен ташуу боюнча кызмат көрсөткөн жеке жактар жана айдоочулардын бирикмеси;

- мигранттарга кызмат көрсөткөн юридикалык фирмалар;
- арачы фирмалар ж.б.

Кыргыз диаспорасы жана коомдук уюмдар Кыргыз Республикасынын жарандарынын Россияга миграциясынын өлчөмү Россия Федерациясындагы кыргыз диаспорасынын түзүлүшү жөнүндө айтууга боло тургандай масштабга жетти. Алсак, Россиянын аймагы өтө кенен, бирок, өзүнүн мүнөзү жана кесиптик багыты боюнча өздөрүн кыргыз диаспорасы деп жарыя кылган ар кандай уюмдар көп.

Диаспора – тарыхый мекенинен тышкары жашаган жана өзүнүн жалпылыгын кармап туруу жана өнүктүрүү жана коомго интеграциялануу үчүн социалдык институттары бар элдин бир бөлүгү (эт- ностук жалпылык, улут).

Диаспоралар – калыптанып калган, баш кошкон, туруктуу, кабыл алу- учу өлкө үчүн зарыл болгон этностук топтор. Алар көп учурда бийлик жана түпкү калк менен ийгиликтүү эриш-аркак аракеттенет жана калктын ар кандай категорияларынын эң сонун жашап кетишинин үлгүсү боло алат Диаспоранын өкүлдөрү коомдук уюмдар түрүндө Кыргыз Республикасынын Россия Федерациясындагы Элчилиги жана консулдук кызматтары менен кызматташып жана дипломатиялык ведомстволорго жардамдашып турат. Москвада жана Москва облусунда жайгашкан эң туруктуу жана активдүү коомдук уюмдардын катарына «Аксакалдар кеңеши», «Кыргыз биримдиги», мугалимдер Ассоциациясы, медиктер Ассоциациясы, курулушчулар Ассоциациясы ж.б. кирет.

Ири базарларда тармактык белги боюнча түзүлгөн коомдук бирикмелер бар (Черкизов - кийим тигүүчүлөрдүн продукцияларын; Строгино – курулуш материалдарын сатууга багытталган). Коомдук бирикмелерди иши илгери жүргөн кыргыздар – Россия Федерациясынын жарандары уюштуруп жана башкарат, алар жаңыдан келген мекендештерине Россияда ишке орношууга жана жатыгууга жардам берүүнү каалашат.

2009-жылы апрелде Москва шаары менен Москва облусунун 17 коомдук уюму Россиядагы кыргыз диаспорасынын ролу жана орду жөнүндө кызуу талкуулардын натыйжасында биригип жана “Кыргызстандыктардын биримдиги” координациялык кеңешин түзүүнү чечишти. “Кыргызстандыктардын биримдигинин” жетекчисинин офисинин алдында ар кандай иштер чөйрөсү: билим берүү, спорт, маданият ж.б. боюнча 10 комитет уюшулган

жана алар Кыргыз Республикасынын Россия Федерациясындагы Элчилигинин аймагында жайгашкан [54].

Екатеринбург шаарында турган Кыргыз Республикасынын Башкы консулдугу Свердлов облусундагы «Ата Журт», Чита облусундагы «Кыргыз Автономиясы», Челябинск облусундагы «Биримдик» жана Сахалиндеги “Кыргыздар союзу” сыяктуу коомдук уюмдар менен тыгыз иштеп жатат. Коомдук бирикмелер Элчилик жана Консулдук өз регламенттери боюнча адамдарга жардам бере албай турган учурларда көмөк көрсөтө алышат. Мисалы, “200- жүктү” жөнөтүүдө, муктаж болгон үйүнө билет алууга каражаты жок мигранттардын Кыргыз Республикасына кетишине, мигранттардын катышуусу менен спорттук мелдештерди, кыргыз эстрада жылдыздарын чакыруу менен концерттерди уюштурууда ж.б. жардам кылышат.

Ал адамдардын көпчүлүк бөлүгү тууган-туушкандары менен тыгыз байланышты сактап калып жана азыркы учурда эмгек мигранттарынын жатыгуусуна көмөк көрсөтүп жатышат. 1990-жылдардын башында СССРдин ыдырашы, өнөр жай ишканаларынын жабылышы жана бардык жерде өндүрүштүн төмөндөшү соода чөйрөсүндө челноктордун - эмгек мигранттарынын пайда болушуна алып келди. Россиянын базарларын өздөштүрүп алып, мигранттар кызмат көрсөтүү жана курулуш чөйрөсүн ээлей башташты.

Россиянын экономикалык жактан өсүшү жана жумушчу күчүнө болгон керектөөсү, тил жана виза жагынан тоскоолдуктардын жоктугу, салыш- тырмалуу жогору эмгек акы иштеп табуу мүмкүнчүлүгү Россия Федерациясында экономикалык өсүштүн учурунда Кыргызстандан туташ эмгектик миграцияны жаратты. Мунун натыйжасында эмгектик миграция Кыргыз Республикасынын социалдык-экономикалык турмушунда өтө көрүнүктүү көрүнүшкө айланды. Кыргызстан эмгек ресурстарын берүүчү өлкө катары кабылдана баштады. Иштин мындай абалы миграциянын өлкөнүн жана адамдардын жашоо турмушунун ар кандай аспектерине тийгизген таасирин изилдөөгө түрткү болду[60].

Бирок, эң негизги – “Кыргызстандын канча жараны миграциялык процесстерге тартылган?” деген суроо Кыргызстан менен Россиянын экономикалык, саясий жана маданий байланыштарынын өзгөчөлүктөрүнөн улам дале ачык бойдон калып жатат. Ошондой болсо да миграциялык процеске тартылган эмгекке жарактуу калктын санына көз карандысыз

изилдөөчүлөрдүн, ошондой эле мамлекеттик кызматтардын кызыгуусу өтө жогору. Жалпыга маалымдоо каражаттарында, Кыргызстан менен Россиянын мамлекеттик чиновниктеринин айтуусу боюнча, ошондой эле көз карандысыз бир катар изилдөөлөрдүн натыйжалары боюнча Кыргызстандан Россияга тышкы эмгек миграциясынын көлөмү жагында ар кандай сандар айтылып келет, алар каатчылык мезгилине чейин 200 миңден 500 миңге чейин жана андан ашык адамды түзүп турган.

Миграциялык процесстердин өзгөрүшүнүн баяндамасы 2007-жылы январда Кыргызстандын Президенти Курманбек Бакиев Россиянын Президенти Владимир Путинге кат жөнөтүп, анда республикадан келген эмгек мигранттары үчүн 500 миң адам өлчөмүндө өзүнчө квота бөлүүнү суранган. ФМКнын маалыматтары боюнча Россиядагы эмгек мигранттарынын саны боюнча Кыргызстан Украинадан, Өзбекстандан, Тажикстандан жана Молдовадан кийинки бешинчи позицияны ээлейт.

2008-жылы Россияга Кыргызстандан 550 миңден ашык эмгек мигранттары келген. Расмий эмес маалыматтар боюнча 2008-жылы Россия Федерациясында 318 миң кыргызстандык каттоого турган, 183 миңи иштөөгө уруксат алган. Россия менен Казакстандагы кыргыз диаспораларынын «Замандаш» ассоциациясынын жетекчиси Жума Абдуллаевдин айткандары боюнча 2008-жылдагы маалыматтарга ылайык Россия Федерациясында кыргызстандык 500 миңге жакын эмгек мигранттары иштеп жатат. МИМКтин маалыматтары боюнча 2008-жылы Россиянын ишканалары менен курулуштарында, ошондой эле кызмат көрсөтүү чөйрөсүндө кыргызстандык 250дөн 350 миңге чейинки эмгек мигранттары иштеп жатат [58].

2008-жылга КР ТИМдин өкүлдөрү айткан маалыматтар боюнча Россияда республиканын 290 миңден ашык жарандары иштеп жатат. КР МИМКтин төрайымы А.М.Рыскулованын 2009-жылы сентябрда КР Жогорку Кеңешинде сүйлөгөн сөзүндө балдарды кошо эсептегенде Россияда 316 миң кыргызстандыктар бар, 256 миң жараныбыз иштеп жатат деп билдирүү жасаган. Өз кезегинде депутаттар бул сандар чындыкка ылайык келбейт жана Россияда жана башка өлкөлөрдө иштеп жаткандардын саны кыйла жогору деп белгилешет.

Өзгөчө кыргыз мигранттарынын кыйла бөлүгү иштеп жаткандыгы калкты социалдык жактан коргоо бөлүгүнө айдан ачык, ал эми миграциянын масштаб- келүүчү күчтү божомолдоо, ошондой бына баа берүү өтө айырмаланып турат. эле калктын

жашоо деңгээлинин мүмкүн Дүйнөлүк экономикалык каатчылык-болуучу төмөндөшүнө байланыштуу Россия өзүнүн эмгек рыногунда жаңжалдуу кырдаалдардын өөрчүп кетүүнү коргоп жана мыйзам аркылуу тобокелдигин алдын алуу үчүн өзгөчө маниге ээ.

ФМКнын маалыматтары боюнча 2009-жылы январда Россия Федерациясына келген мигранттардын саны 10%га кыскарган. Иштөөгө уруксат алуу үчүн өткөн жылдын январына караганда кайрылуулар 1,8 эсе аз болгон. КР МИМКтин төрайымы А.М.Рыскулованын 2009-жылы сентябрда КР Жогорку Кеңешинде сүйлөгөн сөзүнөн: Жакында темир жол вокзалдарында, аэропорттордо Россия менен Казакстандан кайтып келген 3,5 миң кыргызстандыктар Мекенине кайтып келүүнүн максаты туурасында сурамжыланган. Алардын көпчүлүгү Жаңы жылды белгилөөгө же кезектеги товар сатып алууга келгендигин айтышкан. Алардын ичинен айрымдары гана ишкананын жабылгандыгы же каатчылыктын айынан кыскарып калгандыгынан улам келгендигин белгилешкен [57].

Ошентип, кыргыз мигрантарынын Мекенине жапырт келишин күтүүгө болбойт. Андан тышкары 167 миңден ашык кыргызстандык Россиянын жараны болуп саналат, алардын ал жерде үй-жайы, иши же бизнеси бар. Кыргыз Республикасынын МИМКтин Россия Федерациясындагы өкүлчүлүгүнүн кызматкерлери Россия Федерациясынын чек ара кызматынан алынган кызматтык маалыматтарга ээ, ага ылайык 2009- жылдын башында Россия Федерациясында Кыргыз Республикасынан келген 350 миңге жакын адам, анын ичинде Москвада 100 миң адам бар.

Бул туурасында Россиянын Федералдык миграциялык кызматынын директорунун орун басары Анатолий Кузнецовго шилтеме жасоо менен «Интерфакс» билдирген. “Ишке орноштуруу” коомдук бирикмеси, Нарын ш., Нарын облусунун МИКБ менен биргелешип иштейт. 2008-жылдын башынан тартып Казакстандан эмгек мигрантарынын кайтып келиши байкалган, анткени, ал жерде кризис эртерээк башталган. Казакстандан кайтып келген мигранттар Россияга кетишкен [62].

Коомдук бирикменин жетекчисинин маалыматы боюнча 2008-жылдын ноябрынан 2009-жылдын майына чейин “Ишке орноштуруу” коомдук бирикмесине каатчылыктын айынан Мекенине кайтып келген 127 мигрант кайрылган. 2009-жылы июнда жапырт баш тартып жаткандыгы жана “Свердловский

пассажирский” темир жол Кыргыз Республикасынын жарандары вокзалынын жетекчиси менен жолугушуу акчасынын жоктугунан кете албай, Екатеринбург шаарынын вокзалында жашап, Екатеринбург шаарынын вокзалынын жетекчиси Кыргыз Республикасынын жарандарынын жапырт кетип жаткандыгы жөнүндө имиш кеп апырткандык Кыргыз-стандыктар адаттагыдай эле келип-кетип жатышат деп белгилеген.

2002-жылдан баштап мигранттардын өсүү тенденциясы байкала баштады. Буга чейин поезддерде негизинен челноктор жүрүшчү, алар жүргүнчүлөрдү ташуучу вагондорго көп сандагы жүктөрүн салышчу. Жүк ташууну бажылык жөнгө салуу жөнүндө мыйзам өзгөртүлгөндөн кийин жүргүнчүлөр вагондорунда жүргүнчүлөр гана жүрүп, ал эми товарлар товардык вагондор менен ташыла баштады. Өлкөнүн түштүк облустарынын айылдык округдарынын жетекчилери менен сандаган жолугушуулардын жүрүшүндө интервьюнун натыйжасы боюнча алардын көпчүлүгү үйлөрүнө кайтып келгендиктери аныкталды.

Ушундай каатчылыктын учурунда кээ бир мигранттардын каражат таппагандыктан үй бүлөсү менен байланышпаган себептер да бар. Россия Федерациясынын жарандарынын кайтып келгендиги байкалгандыгы аныкталды. Бирок, иштеген адамдардын ичинен өзгөчө жаштар келип жатат деген гана пикир орун алган.

Ошентип, мигранттардын кайтып келишинин саны олуттуу эмес, кайтып келүүлөр тар каатчылыкка карабастан Россия Федерациясында иштөөсүн улантып жатышат.

АДАБИЯТТАР

Айдаркул Каана. Международные отношения кыргызов и Кыргызстана: история и современность. – Бишкек, 2002. – 352 с.

Акаев А. Братья на все времена (об отношениях Кыргызстана с Россией). – Бишкек, 1998.

Актуальные проблемы Центральноазиатского региона в условиях глобализации // под ред. Элебаевой А.Б. – Бишкек, 2005.

Акунов А., Кюотин В., Прытков В., Токтомышев С. Постсоветский Кыргызстан глазами зарубежных политологов. – Бишкек, 1998.

Бейшембиев Э.Д., Джунушалиев Д.Д., Мокрынин В.П., Плоских В.М. Введение в историю кыргызской государственности: курс лекций для вузов.- Бишкек: 1994.

Воропаева В., Джунушалиев Дж., Плоских В. Из истории

кыргызско-российских отношений (18-20 вв.). Бишкек, 2001.

Выбор Центральной Азии в цивилизованном пространстве / Под ред. Т. Койчуева. – Бишкек, 1996. – 348 с.

Гладков И.С. Мировая экономика и международные экономические отношения. М., 2011.

СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ КАРАЧАЕВЦЕВ В КАЗАХСТАНЕ

Жалмырза Айдын Асылбеккызы*

Sociolinguistic situation of Karachays in Kazakhstan

ABSTRACT

This article states about the short history of Karachays, why did they come to Kazakhstan and their cultures, religion, language. I will also discuss in this paper how Karachay diaspora could save these values, customs and traditions. I will argue the project of international questionnaire's conclusions and audio materials titled "Interaction of Turkic Languages and cultures in the post-Soviet Kazakhstan" made by Kazakhstani and German scientists.

KEY WORDS: Kazakhstan, Karachays, diaspora, brief history of Karachays, Turkic ethnoses of Kazakhstan

Карачаевцы – народ, который был полностью изгнан из своей Родины. Депортация карачаевцев происходила в несколько этапов. Начало было положено приказом НКВД по №52-6927 о депортации 573 семей в 1943 году 15 апреля.

Причиной депортации этих семей стало якобы сотрудничество с немецкими оккупантами. Однако, это стало обвинением для всего народа. По закону №115-13 Высшего Совета Президиума КСРО №115-13 от 12 ноября 1943 года и по №1118-342 от 14 ноября 1943 года 62,842 карачаевцев вынудили переселиться в Казахскую и Киргизскую ССР [Бугай 1992: 265]. Вынужденный процесс переселения карачаевцев стартовал уже 2-5 октября. 62,938 карачаевцев были посажены в поезда. В ходе переселения карачаевцы с потерей 10 тысяч человек, были поселены в Казахстан, Узбекистан, Кыргызстан.

* кандидат филологических наук, доцент кафедры тюркологии, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, aidynasyzbek@hotmail.com

На сегодняшнее время около тысячи карачаевцев живут в Алматинской, Павлодарской, Джамбульской и Южно-Казахстанской областях. А также с 1996 года диаспора карачаево-балкарцев работает вместе в этнокультурном центре «Минги тау».

Тюркский народ на Северном Кавказе, признанный как карачаевцы, называют себя как карачайлы. А также карачаевцы называют себя Taulu / Tawlu, что означает «Горный» (Человек, который живет в горах) Taulala «люди, живущие в горах». В 1915 году ученый из Европы У. Прохле, проводивший исследования в Малкаре (Балкаре), писал, что это касается людей которые живут на склоне горы Черек. Басхан, Чегем и Карачай, названы с именами склонов гор. Например, люди, жившие на склонах горы Черек, называли себя Малкарлы, на склонах горы Басхан-Басханчы, живущие на горе Чегем называют себя Чегемли; а людей на Карачае называли карачай/ карачаевцы. Этот народ называл себя также таулы, а друг друга алан. В 1917 году после Октябрьской Революции большевики поменяли систему административного управления, зону Карачай объединили вместе с землей кабардинцев, бесленей и абазаларцами, а также был создан автономный округ Карачай-Черкес. Позже Советская власть объединит народ Басхан, Чегем, Бызынги, Холам и Черек с Кабардино-Балкарской автономией, которая была создана вместе с балкарами и кабардинцами. Таким образом, в 1922 году родственные народы балкары и карачаевцы были разделены между собой [Tavkul 2002: 565].

На сегодняшний день большинство карачаевцев придерживаются мусульманской веры, мазхаба ханафи, сунниты. Принятие ислама у карачаевцев начинается в средневековье. По исследованиям ученых, причиной принятия ислама у карачаевцев стало переселение Крымских татаров и ногайцев на Северный Кавказ в XVII веке. Как и другие тюркские народы, в древние времена предки карачаевцев веровали в шаманизм, тенгрианство, христианство и т.д. Имеется много подтверждений, что у карачаевцев долгое время существовало тенгрианство. В раннее средневековье на Северном Кавказе, среди племен булгаров и хазаров, христианская вера стала распространяться под влиянием Византии. В то время, как некоторые племена кипчаков-куманов, кумов, половцев начали принимать христианскую веру, у прадедов карачаевцев на Северном Кавказе христианская вера была уже распространённой [Карачаевцы. Балкарцы 2014]. Ученый В.И. Абаев из Осетии писал, что несмотря на

разнообразие языков народов Кавказа, они имеют общие традиции [Абаев 1933]. Все эти народы объединяет общая вера, культура и мировоззрение. По итогам международного анкетирования было выявлено, что 75% карачаевцев придерживаются мусульманской веры, исполняют исламские традиционные обычаи и вступают в брак лишь с мусульманами [Ответы на открытые вопросы].

Устное народное творчество положило начало литературе карачаевцев, как и у других национальностей. Ученые, которые исследовали ранние традиции и обряды, быт карачаевцев, отмечали, что их устная народная литература очень богата. Нарт таурухла, героический эпос является особенностью устного народного творчества карачаевцев. Хотя эпос Нарт – общее наследие для народов тюркского происхождения на Кавказе [Абаев 1933]. Нарты считаются прадедами всего кавказского народа, чьи имена отразились в мифах. В эпосах говорится о том, что они приручали лошадей, изготавливали железо и изготавливали оружие. А также нарты стали символом храбрости, благородства для всего Кавказа. В исторических эпосах карачайского народа освещается борьба против колонизаторской политики России. К примеру, в эпосе «Хасавка» изображена борьба 1828 года против российских войск генерала Эмануеля на территории Хасавского округа, а также «Эпос о Умар» -сочинение о солдате, героически погибшем в этой же борьбе.

Современные литературоведы карачаево-балкарского народа активно изучают и обобщают наследие устного народного творчества и выпускают отдельные сборники, например: «Жилтинле» в Алматы, «Джашабузну байрагы» и «Карындашын сөзү» в Бишкеке. С 1959 по 1961 год стали активно появляться новые книги. Начало возрождаться творчество поэтов, которые погибли во II мировой войне, репрессированных и названных врагами народа. С 1970 года литература карачаево-балкарцев стала расцветать. Абдуллах Беги, Аскер Доду, Светлана Моттай, Муталип Беппай, Мураддин Олмез, Сакинат Мусука, Муса Байда - плеяда новых поэтов и писателей, родившихся уже в изгнании [Tavkul 2002: 270]. Почти все эти молодые поэты являются потомками депортированных карачаево-балкарцев из Кавказских горных ущелий в Казахстан в 1950 годах.

Карачаевцы антропологически значительно не отличаются от других народов Кавказа. Они относятся к кавкасионскому антропологическому типу (балкано-кавказскому варианту) европеоидной расы, кроме того, среди карачаевцев встречаются

«туранидские брахицефальные» типы. Также среди карачаевцев встречаются антропологические типы, близкие к Восточным монголоидным группам. Особенно наблюдается европейский средневековый тип брахицефал, который также наблюдался у кипчаков. Это доказывает об установлении связей с кипчаками, которые имели долгое влияние на Северном Кавказе [Анчабадзе 1960: 113-120].

По итогам международного анкетирования опрашивались 49 респондентов, на вопрос «Когда вы приехали в Казахстан?» 71,4% указали на 1943 год, 14,2% на 1944, а остальные не ответили. На вопрос о причине переезда 57,1 % указали на депортацию, 14,2% на репрессию, 14,2% - указали как причину переезд отца, у 14,3% - нет данных. Динамика численности населения каракалпакской диаспоры Казахстана по результатам переписи населения: 1970 г. – 2447 чел.; 1979 г. – 2082 чел.; 1989 г. – 2038 чел.; 1999 г. – 1400 чел.; 2009г. – 995 чел. Согласно материалам агентства по Статистике Республики Казахстан численность карачаевской диаспоры снижается. По сравнению с переписью 1970 г. численность карачаевцев в 2009 г. уменьшилась на 1452 человека. Сокращение численности карачаевцев определяется миграционными оттоками населения на историческую родину. В ответах респондентов отмечается, что возвращение связано “с ностальгией по Родине”, “потому что родственники уехали на Кавказ”, “тем, кто переселяется в Россию, возвращают землю, которая осталась и считается их”. Казахстан стал второй республикой после России, где последовательно занимаются проблемами реабилитации представителей депортированных народов, что благотворно сказывается на положении карачаево-балкарской диаспоры. Так, 14 апреля 1993 г. президент Республики Казахстан подписал закон «О реабилитации жертв массовых политических репрессий» [Бугай 2005: 106]. Законом определялся перечень льгот для реабилитированных граждан: балкарцам и карачаевцам, достигшим 60 лет, предоставлялась 50% скидка при покупке медикаментов; улучшилось пенсионное обеспечение репрессированных [government.kz]. Сегодня в Казахстане насчитывается около тысячи карачаевцев. 49 респондентов-карачаевцев, опрошенных в международном проекте, указали на постоянное жительство в Казахстане: 33 человека (70,2%) – в Джамбульской области, 6 человека (12,8%) – в Атырауской области, 4 человека (8,5%) – в Алматинской области, 1 человек (2,1%) – в Актюбинской области, 1 человек

(2,1%) – в Акмолинской области, 2 человека (4,3%) – информация отсутствует.

В Казахстане созданы благоприятные условия для удовлетворения национально-культурных интересов национальных меньшинств. Так, в целях обеспечения межэтнического согласия Указом президента Республики Казахстан от 1 марта 1995 г. была образована Ассамблея народов Казахстана, как совещательно-консультативная организация, председателем которой является президент. 20 октября 2008 г. принят закон Республики Казахстан «Об Ассамблее народа Казахстана». Согласно данному закону, одним из основных направлений ее деятельности является содействие в разработке и реализации государственной национальной политики. Большое значение для обеспечения комфортных условий жизни карачаево-балкарской диаспоры имело создание 13 апреля 1996 г. карачаево-балкарского национального культурного центра «Минги-Тау», имеющего филиалы в городах Талдыкурган, Астана, Тараз, Шымкент, Шерактинском и Успенском районах Павлодарской области. С марта 1996 г. по 2007 г. председателем карачаево-балкарского культурного центра являлась Л.Х. Хочиева, внесшая большой вклад в становление и развитие центра. «Минги-Тау» принимает активное участие во всех мероприятиях, проводимых Ассамблеей народа Казахстана. С сентября 2008 г. этот центр возглавляет М.М.Бабаев. В апреле 2009 г. издан первый номер общественного журнала «Минги-Тау». Все члены этого центра активно участвуют в общественной жизни республики, и 6 из них являются членами Ассамблеи народов Казахстана. Также в стенах культурного центра работают танцевальный ансамбль «Минги тау». В Казахстане карачаевцы компактно проживают в Алматинской, Павлодарской, Джамбульской и Южно-Казахстанской областях. В местах компактного проживания карачаевцев и балкарцев функционируют воскресные школы по изучению родных языков.

Карачаевский язык – государственный язык Карачаево-Черкесской Республики (РФ), экзогенный язык карачаевской диаспоры Казахстана. Карачаево-балкарский язык сформировал восточную ветвь на Кавказе кыпчакской группы языков. Карачаево-балкарский язык называют языком «Тау», либо «Тауша». В ходе исторического развития карачаево-балкарский язык разделился на два больших диалекта. Однако он не делится по отдельности на карачайский и балкарский, потому что он

употреблялся на карачаевской территории и балкарского Басхан, а также ущелья Чегем после становления данного языка, как письменного, не обособлялся. Второй диалект – черекский диалект, употребляемый в долинах Черек, Холам и Бызынды. Карачаевцы до 1924 года использовали арабскую письменность, с 1924 года латинскую, а начиная с 1937 года и по сей день используют кириллицу. Алфавит на основе кириллицы был изменен дважды в 1961 и 1964 годах.

В международном проекте принимали участие профессорско-преподавательский состав, студенты, магистранты Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, Таразского государственного университета им. М.Х. Дулати, Франкфуртского университета им. Й. Гете, Берлинского Свободного университета. Лингвистические исследования дали возможность собрать редкие данные, аудиозаписи и видеозаписи и была сделана транскрипция. После интервью люди заполняли анкету. Выяснилось, что из живущих 995 карачаевцев в Казахстане, анкетирование прошли только 49 человек. Как мы указали выше, имеется много причин переезда в Казахстан, что повлияло на будущую этнопсихологию карачаевцев. Как мы указали выше, имеется много причин переезда в Казахстан, что повлияло на будущую этнопсихологию карачаевцев. Как бы не было, главной причиной заселения их в Казахстане является массовое переселение в связи с обвинениями о сотрудничестве с немцами во время Второй мировой войны. Хотя карачаевцы прекрасно знают о переселениях своих семей, но открыто об этом не говорят.

Этническая принадлежность по паспорту: 27 человек (96,4%) из 28 опрошенных карачаевцы и у 1 чел. (2,5%) - нет данных. Этническая принадлежность по самоопределению: 27 человек (57,4%) из 47 опрошенных определяют себя как карачаевцы, 5 чел. (10,6%) считают себя казахами и у 15 (30,6%) респондентов нет данных. Большинство представителей карачаевского этноса по паспорту (27 человек (96,4%) определяют себя карачаевцами, у 1-го человека (2,5%) – нет данных.

Карачаевцы заключали брак с представителями своей нации и казахского этноса, но встречаются и представители других национальностей, анализ анкет показал следующее: национальность отца: 45 человек (95,7%) - карачаевцы, 1 (2,1 %) - киргизы, 1 (2,1 %) - азербайджане. Как показывает анализ по линии отца, национальный колорит в основном карачаевцы, а также встречаются киргизы и азербайджане. А по национальностям

матери оно составило 5 национальностей: 31 человек (66%) - карачаевцы, 12 (25,5 %) - казахи, 2 (4,3%) - балкарцы, 1 (2,1%) - киргизы, 1 (2,1 %) - неизвестно. Таким образом, в этническом самоопределении доминирующим маркером независимо от этноса является отцовская линия (карачаевская), ребенок в семье идентифицирует себя с этносом отца. Отсюда можно констатировать, что в настоящее время в Казахстане на формирование сознания, культуры, языка у карачаевцев оказывает больше влияние отец, чем мать. Кроме того, в смешанных семьях мужчины-карачаевцы, а также женщины могут выходить замуж на представителей других этносов, но только некоторые семьи (10,6%) не поддерживают женитьбу на славянках, среди них русских. В то же время карачаевцы предпочитают жениться на карачайках, а карачайки предпочитают выходить замуж за карачаевцев, сохраняя тем самым этническую культуру, традиции, ментальность. Удельный вес смешанных браков в карачаевских семьях выглядит следующим образом: 18 человек (38,3%) с казахами; 17 человек (36,2%) с карачаевцами, 2 человека (4,3%) - с русскими, 2 человека (4,3%) – с другими нациями, у 8 человек нет информации. Во втором поколении, когда один из супругов не карачаевской национальности, выявилось следующее: 26 (55,3%) детей в таких браках записаны карачаевцами; 11 (23,4%) записаны казахами; 1 (1,8%) - ребенка указана как другая, 9 (19,1%) – детей национальность не указана.

Все опрошенные респонденты в основном считают важным знание родного языка, однако с сожалением признают, что с уходом старшего поколения знание родного языка слабеет. Родным языком владеет свободно только старшее поколение, хороший разговорный язык - у среднего поколения, к сожалению, молодое поколение является русско-казахскими билингвами.

Нижеуказанные итоги касательно родного языка карачаевцев: *Анализ опроса языка, на котором говорят в семье с детьми-дошкольниками* – 18 (38,3%) – говорят только на карачаевском языке; 16 (34%) – говорят только на казахском языке; 5 (10,6) – говорят только на русском языке; 1 (2,1%) – говорят на казахском и русском языках; 7 (14,9%) – нет данных. *Анализ опроса языка, на котором говорят в семье с детьми-школьниками* – 17 (36,2%) – только на казахском языке; 13 (27,7%) – на казахском, карачаевском и русском языках; 7 (14,9) – на русском и казахском языках; 5 (10,6) – только на карачаевском языке; 4 (8,5) – только на русском языке; 1 (2,1%) – нет данных. *Анализ опроса языка, на*

котором говорят в семье со взрослыми – 18 (38,3%) – только на карачаевском языке; 17 (36,2%) – только на казахском языке; 6 (12,8%) – на казахском и русском языках; 3 (6,4) – только на русском языке; 2 (4,3%) – на карачаевском, русском и казахском языках; 1 (2,1%) – нет данных. Анализ опроса языка, который используется с людьми других национальностей – 25 (53,2) – на казахском и русском языках; 18 (38,3%) – только на казахском языке; 3 (6,4) – только на русском языке; 1 (2,1%) – нет данных. Анализ данных языкового блока показал, что «языковой фактор» не является болезненным для казахстанских карачаевцев. Карачаевцы владеют государственным казахским языком в совершенстве или на достаточном уровне (36,2%), либо могут говорить и понимать разговорную речь на казахском (50%). Большинство опрошенных не фиксируют фактов ущемления их прав по языковому признаку. Оценивая развитие языковой ситуации в стране, подавляющее число представителей карачаевской этнической группы считает, что значение казахского языка возрастает без ущерба для русского языка. В качестве наиболее предпочтительной модели языковой политики казахстанские карачаевцы поддерживают модель «двуязычия», в рамках которой наряду с казахским языком сохраняется роль русского языка как языка официального и межнационального общения (91,5%), на втором месте по популярности – идея трехязычия (4,3%).

Итак, анализ опроса показал следующее: 27 человек (57,4%) – говорят свободно на азербайджанском, балкарском, казахском и карачаевском языках; 25 человек (53,2%) – читают свободно на балкарском, казахском и русском языках; 20 человек (42,6%) – пишут свободно на казахском, карачаевском и русском языках; 24 человек (51,1%) – понимают свободно на азербайджанском, балкарском, казахском и карачаевском языках; 36 человек (76,5%) – свободно читают газеты, журналы на казахском, карачаевском и русском языках; 42 человек (89,4%) – им понятнее слушать лекции, беседы, доклады, телепередачи и радиопередачи на казахском, карачаевском и русском языках; 42 человек (89,4%) – им понятнее слушать концерты, смотреть спектакли на казахском, карачаевском и русском языках; 36 человек (76,6%) – ответили, что, им не нужно объяснять на родном языке с русского и казахского языков.

Все респонденты считают себя полноценными представителями своей национальности. При личной

идентификации представители карачаевского этноса определяющей для себя называют общность со своей этнической и религиозной группой (44 человек из опрошенных, это составляет 97% придерживаются ислам), а затем – общегражданскую принадлежность (казахстанец) (96,4%). При этом 96% считают, что нациестроительство в Казахстане должно развиваться по гражданской модели, а не по «этнической». В качестве ключевых проблем сферы межэтнических отношений представители карачаевской этнической группы 25 опрошенных респондентов указали, что не встречаются какого-либо напряжения, 23 человек не ответили на вопрос, и только один человек указал, что имеет неприязнь к осетинцам по причине истории. В целом, практически невозможно выделить некую «карачаевскую модель поведения» в Казахстане, однако исследование зафиксировало две характерные особенности, свойственные данному этносу: нулевой конфликтный потенциал и высокий показатель открытости к межэтническому взаимодействию: 89,4% опрошенных карачаевцев выразили готовность вступать в семейно-брачные отношения с представителями других этносов, хотя вышеизложенный анализ показал совсем иную картину, только 44,8 осуществили в реальность.

По итогам ответов анкетирования наблюдается то, что карачаевцы не забыли и не отказались от своих традиций. Они активно празднуют праздники бесик той, слан би, голлу, дубет, сандырак, исламмей, аслан би, абхез-би, также употребляют кисломолочные продукт, хынчин, колбасы, орама и пьют чай с добавлением соли и перца. Однако заметно влияние казахских традиций на карачаевцев. Например, 9 (18,3%) респондентов выполняют казахские традиции. Представители карачаевской диаспоры в Казахстане «творческие натуры». Они владеют различными национальными музыкальными инструментами, поют, танцуют, а известные поэты карачаево-балкарского народа проводят литературные вечера во время празднования «Наурыз». Они исполняют национальные танцы на очень высоком уровне.

Большинство карачаевцев, 32 человека (65,3%), не знают народную литературу. Люди постарше (50 лет) помнят (4,3%) «Похождения Насреддина», еще 2 респондента (4,3%) «Приключения Патимата», один (2,1%) «Легенда об озере Каракёль» и еще один (2,1%) помнит песни на карачаевском языке.

В конце анкетирования на вопрос *«Что Вы хотите добавить к своим ответам? Может быть, у Вас есть какие-нибудь*

пожелания в отношении издания книг и газет на родном языке, культурно-просветительной работы, обучения в школе?» некоторые респонденты (из 49 человек) написали следующее: Было бы хорошо выпустить газеты и журналы на родном языке – 6 человек (12,8%); Мы – маленький народ в Казахстане. Для того чтобы сохранить наши традиции, было бы хорошо открыть воскресные школы – 3 человека (6,4%); У нас есть ансамбль с 2010 года, каждый год выступает в Астане – 4 человека (8,5%); Хотел бы, чтобы представители карачаевской общины чаще собирались и поддерживали традиции, обряды, проводили бы обучение карачаевскому языку в воскресных школах, газеты, книги из Карачаево-Черкессии были доступны - 1 человек (2,1%); Открытие культурных центров в областях – 3 человека (6,4%); 38 респондентов (77,5%) не ответили на данный вопрос.

В заключение можно отметить, что права карачаевского народа, как и других национальностей в Казахстане защищены. Во времена депортации погибло около 10 тысяч человек. Несмотря на строгость жизни режима Советского Союза, они смогли выжить на новом месте с помощью казахов. Как показало время, в Казахстане была найдена наиболее удачная форма взаимодействия народов и этносов в лице национально-культурных объединений, при которой осуществляется государственная поддержка процессов культурного возрождения народов, имеющая значительную результативность в деле обеспечения национальной стабильности и общенационального согласия, развития и интеграции этнокультур.

ЛИТЕРАТУРА

Tavkul U. Kafkasya ve Çevresindeki Türk Toplulukları // Türkler, 20. Cilt. – Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. – 519 s.

Абаев В.И. Общие элементы в языке осетин, балкарцев и карачаевцев // Язык и мышление. Т.1. – Ленинград, 1933. - С.71-89.

Анчабадзе З. В. Кипчаки северного Кавказа по данным грузинских источников летописей XI-XIV вв. // В кн.: О происхождении балкарцев и карачаевцев. – Нальчик, 1960. - С.113-126.

Бугай Н. Сталин – Лаврентию Берию. // Гл. ред., послесловие Н. Бугай. – Москва: Дружба народов, 1992. - 288 с.

Бугай Н.Ф. Третья Корея: новая миссия и проблемы глобализации. – Москва, 2005. -105 с.

Карачаевцы. Балкарцы // Отв. ред. М.Д. Каракетов. – Москва: Наука, 2014. – 272 с.

Ответы на открытые вопросы. Карачаевцы // <http://tyurki.weebly.com/1056107710791091108311001090107210901099.html>

<http://ru.government.kz>

ГОРОДА КЫРГЫЗСТАНА КАК ТОЧКИ РОСТА ДЛЯ РЕГИОНОВ ¹

Жумашова Гүлзада Султановна*

Pacularity of development in Kyrgyzstan is small cities

ABSTRACT

In the article considered wich viewed small cities as local community, responsibility to situation for local extent. Pitches and development piocess of the city

KEY WORDS: Conception, Kyrgyz Republic, cities, development, small cities, kind of village, population, territory, economical potential, structura, economical, category.

Города, которые должны были нести на себе функции административных региональных центров, должны были стать также и центрами развития регионов, где концентрировалась бы перерабатывающая и машиностроительная отрасли, создавались бы рабочие места и достигался бы экономический рост областей. Проблема малых городов, да и вообще городов в Кыргызстане очень остра.

Для решения проблем городов необходимо создание условий для их экономического, социального и культурного развития с целью превращения в устойчивые саморазвивающиеся административные единицы путем активизации собственных экономических возможностей в сочетании с политикой избирательной поддержки проблемных городов. Разработка программ, нацеленных на возрождение данных населенных

¹ *Статья посвящена проблемам развития малых городов (региональных центров) Кыргызстана. На примере анализа развития города Балыкчы и его возможных перспектив. Первая публикация.*

* доцент кафедры всеобщей истории и МПИ, ОшГУ

пунктов, на республиканском и региональном уровнях будет придавать поддержке более целенаправленный характер, ни в коем случае не отрицая наличие местных инициатив.

При определении перспектив развития городов необходимо опираться на их функциональное значение, учитывая внешний потенциал развития, связанный с общим вектором развития страны; необходимо принимать во внимание благоприятные для развития и ограничивающие его факторы[5.6].

Местные органы власти должны разработать собственную стратегию развития, основанную на его конкурентоспособных преимуществах. Промышленное производство перестает быть единственным путем развития для таких поселений, в настоящее время должна произойти переориентация на выполнение непромышленных. Причем, особенно важным является следующее обстоятельство – для повышения эффективности и устойчивости своего развития, городам следует расширять набор выполняемых функций, что станет залогом успеха в условиях современных рыночных отношений.

Мы удивляемся нашими погромами, мародерами, преступлениями, а ведь все это происходит из — за деклассизации общества, у нас в стране есть огромная масса люмпенов, которая готова в любой момент вынести свой гнев наружу. Таких становится все больше, это обстоятельство делает их особо ценными в период выборов и они становятся разменной монетой в руках нечистоплотных политиков.

Самая главная задача для нашей страны это создание новых рабочих мест, создание крепкого среднего класса, создание класса рабочих – специалистов и рабочей интеллигенции. Когда человек занят, он есть часть какого-либо общества или класса, с устоявшимися нравственными принципами, производит материальные и социальные ценности, тогда он может созидать и развивать государство.

Все рабочие места не могут быть созданы в городе Бишкек, существующая инфраструктура и окружающая среда не выдержит этого. Необходимо развивать промышленность в региональных городах, которые станут точками роста областей, будут останавливать отток молодежи и будут молодежь формировать.

Развитие городов должно идти по существовавшей ранее спецификации с учетом некоторых изменений. Для всех городов с учетом новых возможностей и вызовов, надо разработать реально работающие стратегии развития городов. При разработке

стратегий надо привлекать экспертный потенциал и местное сообщество. Но это не должно означать заигрывание с гражданским обществом, а то на выходе можно получить абстрактный документ с туманными рекомендациями[4.9].

Надо на местах больше работать с министерствами и ведомствами, которые больше владеют информацией в своих отраслях, надо перестать «вариться в собственном соку». Больше надо привлекать инвесторов, искать и встречаться с ними. В полной мере использовать преимуществами таких понятий как «города – побратимы». Использовать иностранный экспертный потенциал. Международные организации, предоставляющие консалтинговые услуги, известны в Кыргызстане, причем все это делается на бесплатной основе.

В связи с вышеизложенным, хотелось бы поделиться мнением по дальнейшему развитию городу Балыкчы. Не ошибусь, если скажу, что это один из самых неблагополучных городов северной части Кыргызстана. Люди не могут здесь найти работу. Население не может заняться фермерством из-за отсутствия муниципальных пахотных земель и пастбищ. Приусадебное хозяйство затруднено из-за постоянных ветров и каменистой почвы. Тяжелые климатические условия и отсутствие всякой работы делают жизнь в Балыкчы тяжелой и омрачают общий тон. Поэтому жители Балыкчы становятся жертвами/участниками различных митингов с криминальным оттенком. Этот город является для меня родным, и я сопереживаю вместе со всеми остальными жителями за его дальнейшую судьбу[3.11].

Первым шагом для экономического возрождения Балыкчы должна стать разработка Стратегии развития города, основной целью которой – это повышение уровня и качества жизни населения на основе динамичного развития экономики и социальной сферы города.

Разработка стратегии города должна базироваться на его преимуществах. Это:

1. Удобное географическое положение, на стыке трех областей: Нарынская, Иссык-Кульская и Чуйская.
2. Хорошо развитая транспортная инфраструктура.
3. Близость туристических центров.
4. Наличие дешёвой рабочей силы.
5. Наличие значительной сырьевой базы для развития пищевой перерабатывающей промышленности.

Для видения развития города надо определить его потенциал, для этого необходимо провести инвентаризацию предприятий,

зданий, имущества, которое есть на территории города. После проведенного анализа надо определить, какие направления имеют перспективы для развития. Остановиться на нескольких предприятиях и подготовить по ним бизнес-планы, конечно, на данном уровне они будут не точны, но главное привлечь инвестора, хоть что — то ему показать.

Необходимо проводить презентации и круглые столы, использовать мультимедийное оборудование, а не читать с бумажки статистические данные. Должна быть обновлена информация на сайте города. В полной мере пользоваться рабочими визитами иностранных делегаций, десантами иностранных бизнесменов. Необходимо широко использовать возможности отраслевых министерств, вести с ними совместную работу, а не проводить отписки с центром.

При формировании промышленных приоритетов развития надо применять кластерный подход. Учитывать географическую близость сельскохозяйственных районов и рынков сбыта. Так, например, в городе Балыкчы успешно функционировали бы цеха по переработке мяса, молока, фруктов, ягод с реализацией продукции в домах отдыха Иссык-Куля и дальнейшим экспортом в Казахстан. Можно наладить первичную обработку шкур, рогов, лекарственных трав. В промышленном производстве имеют перспективы цеха по ремонту железнодорожных вагонов, по возобновляемым источникам энергии, обработке мрамора и гранита. Можно хорошо развить производство строительных материалов, это и создания каркасных легковозводимых коттеджей, производство кирпичей, шлакоблоков и керамзита[7.16].

Кроме этого, важно для Балыкчы обрести город-побратим (а лучше всего несколько) и уже самостоятельно, на местном уровне, развивать международные отношения.

Надо, чтобы о проблемах города и его возможностях люди знали. Для проведения данных мероприятий можно на начальном этапе обойтись собственными силами и ресурсами. При правильной постановке вопроса, привлекать ресурсы международных доноров и консультации зарубежных экспертов.

Глобализация экономики и развитие внешнеэкономических связей требуют новых подходов к развитию транспорта. Прогнозные оценки развития мировой экономики говорят о том, что основные финансовые и товарные потоки в начале этого столетия будут сосредоточены в треугольнике США – Европа —

Юго-Восточная Азия и Китай. Вследствие этого, важнейшая задача Кыргызстана – в полной мере реализовать свое выгодное географическое положение страны, став транзитным мостом между Европой и Азией.

Рост транзитных перевозок через Балыкчы повысит эффективность использования провозных резервов национальных транспортных систем, стимулирует их воспроизводство и совершенствование. Следствием роста транзитных перевозок должно стать увеличение бюджетных поступлений, доходов транспортных организаций и их эффективное развитие.

Для развития Балыкчы также имеет решающее значение давно обсуждаемый проект строительства железнодорожной магистрали Китай-Кыргызстан-Узбекистан. При реализации данного проекта город Балыкчы естественно войдет в железнодорожную сеть. Можно получить дополнительные выгоды, если при планировании железнодорожной линии, предусмотреть в городе, станцию перестановки с европейских рельсов на рельсы советского образца.

Необходимо в г. Балыкчы построить большой рынок. Места для рынка в городе имеются. Сельхозпродукция Нарынской области, Кеминского, Тонского и Иссык-Кульского районов могла бы оптом реализовываться на данном рынке и далее уходить в Казахстан по двум маршрутам: Балыкчи – Тюп-Кегень и Балыкчи – Бишкек-Алматы.

Китайские производители смогли здесь открыть свои торговые точки, реализовывать строительные материалы, различное оборудование, ширпотреб и т.д. Цена на продукцию была намного ниже, так как минимизировались бы транспортные расходы. До Бишкека и далее, продукцию можно отправлять по железной дороге, а до Каракола на баржах.

Город Балыкчы мог бы реализовывать свою продукцию на данном рынке. На данной территории хорошо приживаются абрикосы, и они пользуются устойчивым спросом у закупщиков, которые перепродают ее в России и Казахстане. В настоящее время с западной стороны города, усилиями проекта ЛСА реализован проект по доставке воды для полива и можно в разы, увеличить посевные площади абрикоса. Кроме того посадка деревьев создает ветрозащитную функцию для города.

ЛИТЕРАТУРА

1. Концепция развития малых городов и поселков городского типа [Электронный ресурс]: Режим доступа. - <http://municipalkg.narod.ru/>. – Загл.с экрана.
2. Такиуллин, Р. У. Проблемы социального развития малых городов [Текст]: дис.... канд. филос. наук: 09.00.02 / Р.У.Такиуллин. – Л.,1984. – 187 с.
3. Тилек, к. А. Проблемы становление и управление бизнес-инкубаторов в Кыргызской републике [Текст]: автореф. дис.... канд. экон. наук: 08.00.05 /А.к. Тилек. – Бишкек, 2007. – 28 с.
4. Филиппова, И.А. Стратегическое планирование социально-экономического развитие региона (на примере Республики Бурятия) [Текст]: автореф.дис.... канд. экон. наук: 08.00.055 / И. А.Филиппова. –М., 2006. – 25 с.
5. Шустов, А.В. Становление независимых государств центральной Азии. Этносоциальные проблемы (1991-2005) [Текст]: автореф. дис.... канд. ист. наук: / А.В. Шустов. – Ярославль, 2006. – 28 с.
6. Эргешбаев, У.Ж. Миграционные процессы в кыргызстане и их социально-экономические последствия [Текст]: автореф. дис.... канд. экон. наук: 08.00.05 / У.Ж. Эргешбаев. – Бишкек, 2008. – 25 с.
7. Эмильбекова, Э.Б. Кыргызская Республика в систем Евроазиатского экономического сообщества [Текст]: автореф. дис.... канд. экон. наук: 08.00.05 / Э.Б.Эмильбекова. – СПб., 2007. – 25 с.

Geopolitical imagination of Ismail bey Gasprinski (Gaspıralı)

Zasztowt Konrad *

ABSTRACT

The aim of the paper is to analyse geopolitical thought of Ismail bey Gasprinski (Gaspıralı) on the nature of relationship between the Russian Empire and its Muslim subjects. Being an influential writer and journalist Gasprinski attempted to influence Russian public and ruling elite's thinking about their policies both towards Muslims of Russia, and Muslim neighbouring

* Ph.D., Assistant Professor at the Department of European Islam Studies, Oriental Studies Faculty, University of Warsaw

states such as Ottoman Turkey and Persia. He encouraged creation of geopolitical alliance between the Russian Empire and the world of Islam in order to jointly oppose colonial expansion of the West and possible threat from revived Chinese Empire.

KEY WORDS: Ismail bey Gasprinski (Gaspıralı), Russia, Muslim press, colonialism, geopolitics.

After a long time efforts to initiate Turkic language newspaper in the Russian Empire eventually Ismail bey Gasprinski managed to convince the censors and received official consent in 1883. On April 10 the first issue of the magazine “Terdzhiman – Perevodchik” appeared. Since then newspaper has been published (until 1905) in two languages - Tatar and Russian, which was to prevent censorship’s mistrust. Thanks to bilingualism, the content of each number could be easily checked the Russian censors. Aiming to calm the Russian authorities, Gasprinski was forced to emphasize his loyalist attitude. In his editorial commentary in the first issue of “Terdzhiman” Ismail bey wrote about the gratitude of the Crimean Muslims for a century spent under Russian rule and for the annexation of Crimea, which ended the existence of “a small khanate devastated by chaos and bloodshed” and also for the fact they received patronage of the “greatest empire of the world” in which they enjoy “just rights” [Gasprinskii 1883, Bennigsen, Lemercier-Quelquejay 1964: 37-39].

A similar loyalist rhetoric hasn’t been alien to Gasprinski’s newspaper in the subsequent years of “Terdzhiman’s” activity as well. In 1890, during the period of tensions in Russian-Chinese relations, Ismail bey wrote about the “sacred duty” and “direct interest” of Russian Muslims, to stand with the Russians against the “yellow godless people”. In his “patriotic” declarations, Gasprinski went even further, expressing also the desire to mobilize Chinese Muslims to fight the Chinese together [Yablonovs’ka 2006: 21-33].

As Edward Lazzarini writes, the Russians used to describe the character of the people of the East, especially the Tatars with whom they had the longest contact, using the epithet of “cunning”. As an example of the expression of such a stereotypical opinion, he quotes the letter of the Russian missionary and orientalist Nikolai Ilminski mentioning Gasprinski. Regarding the activities of the editor of “Terdzhiman”, Ilminski states: “Tatars are cunning and do not reveal their secrets to anybody” [Lazzarini 1988: 153].

Indeed, the support of Russia’s anti-Chinese policy by Gasprinski

was not a mechanical expression of “patriotic” pro-Russian feelings. Ismail bey saw in the Russian-Chinese conflict the possibility of realizing the geopolitical goals of the Turkic peoples. Russia's conquest of western China would enable the unification of the Muslim population of Russian Turkestan and Turkic Muslim nations of China under the tsar's rule.

In Gasprinski's opinion, “Russia has not yet reached its historic, natural boundaries. [...] sooner or later the Russian borders will cover all Turkic-Tatar tribes, and by all means, regardless of temporary breaks (*in expansion*), they should reach where the area inhabited by the Turkic-Tatar population in Central Asia ends” [Gasprinskii 1881, Gasprinskii 1993: 17].

This situation, according to Ismail bey, will strengthen Russia's alliance with the world of Islam. For instance, due to the fact that Russia will become even more a “Muslim state”. As Gasprinski wrote in his essay on Russian Muslims, “in the future, maybe even in the near future, Russia is to become a significant Muslim state”, which, however, “will not reduce its importance as a great Christian state” [Gasprinskii 1993: 18].

Gasprinski presents extensively his geopolitical vision his essay “On the Russian – Eastern Alliance” from 1896 [Gasprinskii 1896, Gasprinskii 1993]. The author presents the thesis on the inevitable conflict of the three worlds: the European, the “Mongolian” and the “Russian-Muslim”. The merger into one political union of Russia and the world of Islam is not an accomplished fact, but rather Ismail bey's postulate. In the opinion of Gasprinski, however, two important factors favour this: the characterological/cultural and the geopolitical one. The same two factors determine the inevitable antagonism between the Russian-Muslim world and the West. Therefore, the logical consequence of the joint external threat from the Western and “Mongolian” world, as well as the natural cultural closeness of the Russians and Muslims, will be the alliance of the latter.

Gasprinski begins his essay by recalling his own opinion on the Russian character previously presented in his previous essay on Russian Muslims from 1881. Ismail-bej emphasizes the positive characteristics typical for a “Russian man” (*ruskiy čelovek*) such as: simplicity, kindness, innate humanity. These, in the opinion of Gasprinski, attract other nationalities to the Russians and affect their good relations with them. Thanks to these, Muslims living in Russia do not feel alienated [Gasprinskii 1993: 59]. In the essay “On the Russian-Eastern Alliance”, in contrast to previous essay on Russian Muslims, the author does not

analyze in detail the relations between Russians and Russian Muslims. However, it tries to convince the reader that they are good. Gasprinski gives a few arguments to prove this claim. First, as Ismail bey notes, Russian culture is closer to Muslims than Western (European) culture [Gasprinskii 1993: 65]. This is an argument that basically connected with the aforementioned issue of the closeness of the Russian character felt by Muslims in Russia. The characterological/cultural factor has a positive impact on the Russian relations with the Russian Muslims, and may, potentially, as Gasprinski suggests, also influence Russia's rapprochement with the Muslim countries (Persia, Turkey).

For Gasprinski, the proof of the good situation of Muslims in Russia is the very fact that they live together with the Russians, also in the urban centers such as St. Petersburg and Moscow, where they have their streets and mosques. At the same time, as Ismail bey points out, that in the metropolises of the West, in Marseille, Paris, London or the Hague there is not a single Arab or Indian district [Gasprinskii 1993: 65]. Ismail bey, for the sake of his own argument, diminishes the significance of the fact that Muslims - subjects of the European colonial powers, lived in the overseas territories. In contrast, in the case of Russia, where the Tatars and Russians for centuries inhabited the same region of Eastern Europe.

Anticipating any possible doubts of the reader, Gasprinski states that apart from the local Tatars, there are also Muslim immigrants in Russian cities: Persian merchants and Turkish bakers. He also asks the rhetorical question: "Why does the Eastern man doesn't go to the West to do business or work there? After all, it isn't harder to get from Algeria to Marseilles than from Kazan to St. Petersburg or Archangelsk?"⁷ The reader is left in the belief that it is the closeness of the characters and culture of Russians and Muslims that attracts the latter to Russia.

Gasprinski quite often used controversial arguments, comparisons and metaphors in his journalistic work. As Lazzarini notes, he "was no charlatan, trickster, or unprincipled manipulator, though manipulate metaphors he did" [Lazzarini 1988: 168].

In other words, he was sincere idealist, but attempting to implement his ideas, he was ready to use all available rhetorical tricks. Even if it required glossing over and/or simplifying reality for the sake of argumentation. On the other hand, although Ismail bey's thesis about perfect coexistence between Russians and Russian Muslims raises serious reservations, his claim of a greater cultural intimacy of Russians

⁷ *Ibidem*, p. 65.

and Muslims than the latter and Westerners is not entirely unfounded.

Gasprinski spent some time in France and knew from his own experience Franco-Muslim relations at the level of interpersonal contacts. Relatively few Muslims in France were often perceived by the French as exotic specimens, objects, and not subjects, human beings the same as Europeans.

Timothy Mitchell in his work *Colonising Egypt* describes the situations of contact between Eastern and European people giving examples such as the visit of the Egyptian delegation to the World Exhibition in Paris and the Congress of Orientalists in Stockholm in 1889. As Mitchell writes, throughout the nineteenth century, non-European newcomers felt that they were exposed to the show or that they were the object of interest of Europeans. The humiliation that often accompanied these practices, intentional or not, seemed inevitable, as it was an indispensable element of performances in oriental decorations for the use of the crowd [Mitchell 1991: 10-13].

Gasprinski in the essay “On Russian-Eastern Alliance” does not refer to his observations from his stay in France, nor does he analyze the differences between the character of the French and Muslims. He points, however, to the features of the English character - conceit and chill - which prevent them from establishing genuine friendship with the people of the East [Gasprinskii 1993: 75]. While emphasizing the bright side of Islamic-Russian relations, Ismail-bey always tries to underline the negative aspects of Muslim relations with the Europeans such as the above-mentioned character differences.

Convincing the Muslim reader about the good situation of Muslims in Russia, the potential benefits of the Russian-Eastern alliance, as well as the dark sides of the relationship between European powers and the East, Gasprinski obviously does not limit himself to characterological considerations. He also cites a number of arguments in the area of economy, politics and international relations.

Therefore, apart from the question of the cultural and ideological closeness of Muslims and Russians, Ismail bey focuses above all on the hard realities of geopolitics. According to Gasprinski, two worlds neighbouring the Russian-Muslim world – the European one and the “Mongolian” one - are overcrowded and forced to look for a space to live, which is primarily for them the lands occupied by Muslims and Russians. The “Mongolian” world, in Ismail bey’s categorization, are Chinese people. It must be remembered that Gasprinski addresses in his essay to Muslims, but also, and perhaps even first of all, to the Russian reader. In the 19th century Russia, the Chinese did not raise such specific

and negative associations as the Mongols. The latter were associated with the period of so called “Tatar-Mongol yoke”, the period between the 13th and 15th centuries, when the Russian principalities recognized the supremacy of the khans of the Golden Horde and paid them tribute. This is probably the reason why Gasprinski prefers to use the term “Mongolian world” that sounds pejorative for Russians, rather than the neutral “Chinese world”.

China, in his opinion, at this stage is not a military power and does not constitute a threat to Russia. However, it can become one by entering the path of rapid modernization, just as Japan did 30 years earlier. However, the European world, in the opinion of Gasprinski, is a real threat to the world of Islam and Russia at the present time. The expansion of Europe into the Russian-Muslim world situated in the central part of the Eastern hemisphere takes three dimensions: demographic, economic and politico-propagandist.

An example of the first type of expansion is the growing number of German colonies in the south of Russia and even in Turkey, including Palestine. Europe's economic expansion is based on colonial exploitation of controlled territories. As Gasprinski writes, “If you look how heartless Europe is economically exploiting the whole of the East, becoming an animal, every time it's dealing with a penny, centime or pfennig, it becomes clear that the East should not expect anything good from the West” [Gasprinskii 1993: 62]. Ismail-bey compares the Muslim-Russian economic relations with the Muslim-European relations. As he emphasizes, the economy and industrial strength of the Russian people is not as dangerous to Muslims as the strength of the West. This may be testified by the fact that Russian Muslims conduct successful business and generally get richer under Russian rule [Gasprinskii 1993: 65].

The third dimension of the expansion of European powers is their political game calculated to weaken both Russia and the Muslim East. The European powers, above all the United Kingdom, try to get as much as possible in relations with the countries of the East presenting themselves as their friends, allies and guarantors of security defending them from the Russia's threat.

According to Gasprinski, a key element of the European strategy is the use of tensions and conflicts in Russian-Muslim relations, as well as their active instigation. As Ismail bey notes, Western politics is based on weakening Russia with periodic wars with “Muslims armed by the Western friends”. In particular, Gasprinski is referring to the Crimean War and Russian-Turkish war of 1878-1879.

As he observes, during the latter war Western powers “hypocritically applauded” liberation of the Balkan nations by Russia. Then, at the peace conference in Berlin, they deprived Russia of the deserved war reward, giving it only one fortress - Kars and one port - Batumi, whereas themselves they have appropriated almost one-third of the Ottoman territory [Gasprinskii 1993: 62].

In Gasprinski’s conviction, Russia should abandon the plan to conquer Ottoman Turkey and annex the Turkish straits. He believes that Russian expansion into the areas of Muslim countries (Turkey, Persia) is not really religiously motivated (for instance by the imperative of regaining the Christian temples of Constantinople), but results from the “nature of the empire”. So, as he writes, the Russians will not be the “crusaders of the twentieth century” because in reality they are interested in having access to the world’s oceans. At the same time, however, this goal can’t be achieved by Russia by gaining control over the straits, because Europe will never let this happen [Gasprinskii 1993: 69].

Turkey in the nineteenth century was perceived as the “sick man of Europe” and its potential colonial subordination to the European countries wasn’t a totally unlikely scenario. In Gasprinski’s opinion, in the situation of the fall of the Ottoman empire, its inhabitants would have had a better fate in the event that Turkey was under the Russian protectorate than that of any of the European powers. He refers to the words of an Ottoman writer who expressed a similar opinion [Gasprinskii 1993: 66].

Evidence of futile Russian efforts to militarily gain access to the world’s oceans is the aforementioned war of 1878-1879, as a result of which Russia was forced by the European powers to abandon the San Stefano peace treaty and to accept concessions at the Berlin congress. The goal of Europe, as Gasprinski notes, is the closure of Russia in the Black Sea.

What should Russia do to be able to get out into the open sea? In Ismail bey’s opinion, the best solution is the Russian-Eastern alliance. Russia should “find a way to reach an agreement with its Eastern neighbours, to peacefully and without sacrifices provide for itself what is necessary for the protection of the southern borders and development of its trade”. Whereas, the countries of the East appearing from the position of the weaker partner should “give way to the natural need of a powerful neighbouring nation”. Thanks to the alliance with Russia, Turkey and Persia would, however, gain security guarantees “regardless of the randomness of the theory of balance” and “caprices”

of the European powers [Gasprinskii 1993: 69]. They could also, as Ismail bey states, “calmly take care of internal revival, adopting forms from a country more closer to them in terms of civilization and character of national life”. A Russian-Eastern alliance would have a purely defensive character and could be strengthened by trade agreements giving special preferences to the undertakings of the parties participating involved. For Turkey and Persia, as Gasprinski claims, such an alliance would bring benefits such as ability to end exploitation by the European states [Gasprinskii 1993: 71].

Thus, in the essay “On the Russian-Eastern Alliance”, Gasprinski extrapolates the idealized vision of Russian-Muslim relations in Russia to the dimension of international relations in the Middle East. In doing so, he assumes, in a utopian way, the possibility of partner relations of the Russian Empire with Turkey, Persia and “the entire Muslim world”. Gasprinski predicts optimistically that the Russian-Turkish and Russian-Persian alliance will also have a positive impact on Russia’s relations with Egypt and the Arab world, as well as with Afghanistan and the Indo-Muslim world. Russia would gain the trust and respect of Muslims, according to Gasprinski, through an alliance with the Caliph and thanks to the authority of the latter in the whole world of Islam [Gasprinskii 1993: 70].

Ismail-bey is painting in his essay, addressed to the Russians and Muslims, the desired image of Russia as a state friendly to the world Islam. At the same time, the aim of his journalist activities is to convince the Russians themselves that they should create the right image of Russia in the East. According to Gasprinski, such activities are necessary for Russia in the political and propaganda dimension. He points to England's successes in this field and the simultaneous weakness of Russia. As noted by Gasprinski, “Muslims receiving education in the West or listening to lectures of professors invited from there, or studying translations of Western books and newspaper articles, obviously have extremely dark and improper imaginations about Russia and the Russian nation. Arabs, Turks, Persians, not to mention Indian Muslims, knowing Russia from English, German and French sources, without having any independent work of neighboring, big, northern country, have always easily accepted the convictions of Western friends and were eager to look through their glasses” [Gasprinskii 1993: 64]. The English, on the other hand, do not stop at the fact that Western literature and the press, in a “natural” way, shapes the views of Eastern readers. Realising this fact, London is trying to use the methods of political propaganda to strengthen its position in the Middle East and

India by subsidising the pro-Arab and Arab press. As Ismail bey writes, England is gradually propagating the concept of “solidarity of Anglo-Muslim interests” among Muslim masses [Gasprinskii 1993: 77].

At the same time, Gasprinski also notes the first symptoms of the “discovery” of the true intentions of England by the Muslim East: “...Armenian events and Egypt's prolonged ‘protection’ have lifted the veil and the East began to refer critically to the whole story with English friendship”. Thus, the author of the essay “On Russian-Eastern Alliance” points to the anti-Muslim actions of England – support for separatism of the Armenians in the Ottoman Empire and colonial rule in Egypt masked by the pretext of “defense” against France. He also writes about the growing number of Turkish, Arabic and Indian newspapers that critically refer to British policy towards the Muslim East [Gasprinskii 1993: 75].

Undoubtedly, sparing no criticism of the colonial policy of England in the Middle East, Gasprinski is quite honest. He’s not, of course, restrained by censorship, as in case of his writings on Russian-Muslim relations. The paradox is that the political strategy of England towards the world of Islam, criticized by him resembles the one which he himself proposes to the Russians. As he writes, not without irony, “*Give us trade privileges, and we will defend you and provide you with the goods of civilization, without pretending to your thrones or to the Koran* - this is the résumé of English politics” [Gasprinskii 1993: 74].

A similar formula can be described as a liberal version of colonialism. Gasprinski was a conservative but also a liberal at the same time. He believed that obtaining from the Russian Empire a cultural autonomy and support in the process of modernization was a sufficiently high reward for Muslims in exchange for their loyalty to the House of Romanov. He also believed that Russia could resign from territorial expansion in the area of the Islamic world, satisfying itself with a military alliance with Muslim countries and commercial privileges. Ismail-bey expected Russia to become a liberal empire in the likeness of the British.

The end of the nineteenth century was an era in which Russian nationalism was born, and the nationalisms of other nations of the Empire were gradually being formed. The idea of a multinational, Christian-Muslim state propagated by Gasprinski could not correspond with the Russian state elites’ vision, which adhered to the principle of Orthodoxy - autocracy - nationality. Under this formula, there was no place for equality between Islam and the Orthodox Church, or for the significant influence of Russian Muslims on the state policies. Thus

understood, Russia's national interest required that they become Orthodox Russians or remain poor, backward and politically passive subjects on the margins of the Empire.

The attitude of the Russian state to Gasprinski's idea of "spiritual assimilation" and civilizational integration of Muslims with the Russians is summarized by the speech of the Tatar deputy of the State Duma Sadretdin Maksudov from 1907: "Tell us honestly, when we were offered Russian culture, freed from all Russification tendencies? When did the government propose Russian language without the simultaneous conversion of Muslims to Orthodoxy? ...The Russian government so far, I assure you, does nothing to bring culture among us in the sense of civilization. There were tendencies, as I described to you, conversion to Orthodoxy, desire to introduce Russification, but never a single school was opened with the sole purpose – to teach arithmetic, geography and Russian literature" [Mahmutova 2002].

BIBLIOGRAPHY

Bennigsen A., Lemercier – Quelquejay Ch. La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920. Paris – La Haye, 1964.

Gasprinskii I. Rossiâ i vostok. Kazan, 1993.

Gasprinskii I. Russkoe musul'manstvo. Mysli, zametki i nablûdeniâ musul'manina. Simferopol, 1881.

Gasprinskii I. Russko-vostočnoje soglašenje. Mysli, zametki i poželaniâ Ismaila Gasprinskogo. Bahčisaray, 1896.

Gasprinskii I. Stoletie. "Terdžyman". no. 1, 10 April 1883.

Lazzerini E., Ismail Bey Gasprinskii (Gaspirali): the Discourse of Modernism, and the Russians [in:] Tatars of Crimea. Their Struggle for Survival. ed. E. Allworth. Duke University Press. Durham and London, 1988.

Mahmutova A. Rossijskaâ imperiâ: ot Ivana Groznogo do Petra Stolypina, od Stalina do Putina. "Golos Kryma". 26. 04. 2002.

Mitchell T. Colonising Egypt. University of California Press. Berkeley – Los Angeles – London, 1991.

Tatars of Crimea. Their Struggle for Survival. ed. E. Allworth. Duke University Press. Durham and London, 1988.

Yablonovs'ka N. V. Etnična presa Krimu. istoriâ ta sučasnist'. Simferopol, 2006.

THE ACTIVITY OF SPIRITUAL AND ETHICAL INSTITUTIONS IN THE IMPLEMENTATION YOUTH POLICY IN UZBEKISTAN

Zamonov Zokir Turginovich*

ABSTRACT

The peculiarities of the participation of moral and ethical institutions in the implementation of the state youth policy are discussed in the present article. The actual aspects of moral and ethical institutions in social issues and in protecting the rights and interests of youth are discussed in the article.

KEY WORDS. Government, society, politics, law, moral and ethical institutions, social projects, civil society, spirituality, legal culture, human interests.

More than 60 percent of Uzbekistan's population is young people. Therefore, the reforms are being implemented under the leadership of our President are important for the participation of state bodies and moral and ethical institutions in promoting the spiritual and physical progress of young people, the mastering of professional secrets, and the development of intellectual potential of young people capable of independent and creative thinking.

It should be noted that the youth state policy has a solid legal basis. First of all this is reflected in the constitution, as well as about thirty legislative acts in this area.

The state youth policy is defined as a system of socio-economic, organizational and legal measures that provide for state-run and socialization of young people and the creation of conditions for their intellectual, artistic and other capacities.

After Uzbekistan gained its independence, one of the first important documents was the one with a deep symbolic meaning named "On the principles of the state youth policy in the Republic of Uzbekistan" which was adopted on November 20, 1991. Therefore, a number of decrees and resolutions of the head of the state are important for bringing up the younger generation in the spirit of love and devotion to national and universal values, our Homeland and our people.

The Law "On the Fundamentals of the State Youth Policy in the Republic of Uzbekistan", together with the guarantees of the comprehensive rights of the young people in the socio-political, socio-

* PhD student of the Uzbek State University of World Languages

economic and cultural life of the country, defined the first and crucial legal basis for the development of harmoniously developed generation. In particular, the first article of the law reads: “Youth policy is a priority of state activity of the Republic of Uzbekistan, which is aimed at socio-economic, legal and organizational conditions for the full realization of the social formation, development and creative potential of young people in the interests of the society creation and guarantees its implementation”.

Also, the Law of the Republic of Uzbekistan “On State Youth Policy in the Republic of Uzbekistan”¹ adopted in the new edition on September 14, 2016, provided grounds for systematization and stabilization of the work.

Over the years of independence, essential reforms have taken place in the education system, in line with the requirements of democratic market transformations. In the process of these reforms, the Law on Education of August 29, 1997 serves as an important guideline. In addition, the Resolution “On Additional Measures to Implement the State Youth Policy in the Republic of Uzbekistan” of February 6, 2014 raised the issue to a higher level. In particular, the Republic of Karakalpakstan, the regions and the city of Tashkent are holding various contests, festivals, promotions, festivals aimed at revealing and encouraging talents of our future generations, consistent fulfillment of the set tasks.

Today, the policy of bringing up younger generation to the highest potential, knowledge and enlightenment has become the main logic of independent development of our republic. First and foremost, the tasks of creating the political, legal and spiritual potential for the younger generation to receive modern education and comprehensive development were identified at the forefront.

This can be seen in naming the years during the years of independence² and the implementation of relevant government programs. Today, political processes are continuing by the state in order to perfect the youth. In what ways is this reflected?

Thus, in the field of state youth policy the following actions are done in the Republic of Uzbekistan:

¹ Newspaper “Khalq so’zi” issue № 182 of September 15, 2016.

² 1998 – Year of Family, 2000 – Year of Healthy Generation, 2001 – Year of Mother and Child, 2007 – Year of Social Protection, 2008 – Year of Youth, 2010 – Year of harmoniously developed generation, 2011 – The Year of Small Business and Private Entrepreneurship, 2012 – Year of a strong family, 2013 – Year of prosperous life, 2014 – Year of a Healthy Child, 2016 – Year of healthy mother and child.

- identification of socio-economic, legal and institutional basis of the state youth policy in the country;
- development and provision of social protection measures for youth;
- development and implementation of comprehensive and targeted national programs in the field of youth policy;
- dispose financial resources for the implementation of the youth policy in the country;
- representation of the interests of the youth of the republic within the framework of interstate and international obligations of Uzbekistan;
- legal regulation of social relations of youth and their associations on the territory of the republic;
- legal and organizational support of initiatives of youth of the republic.

At the moment, along with a number of public organizations, spiritual and moral institutions are also active in implementing the state youth policy. In particular, the Women’s Committee of Uzbekistan, the Mahalla Charity Public Foundation, the Central Council of the Youth Union, the Oila Scientific and Practical Center, the political parties, the Federation of Trade Unions of Uzbekistan, the Federation of Consumer Protection Societies, national association, civil society institutions, mass media, public organizations, associations, and the Republican Center for Spirituality and Spirituality. These organizations work effectively in many areas such as education, legal literacy, ecology, protection of women and youth within the framework of mutual social co-operation.

The results of the analysis show that specific methods and tools are used by the moral and ethical institutions to fulfill the tasks set out in the state youth program. For example, in 2017, interactive meetings and discussions are held within the framework of the project of the Youth Union of the Republic of Uzbekistan “Youth Union”, which will be held by the Spiritual and Ethnic Institutions Youth Initiatives, in the “Young Men’s Hand”, “Youth Train” promotion actions and some other meetings.

In accordance with the Decree of the President of the Republic of Uzbekistan “On Measures to Improve the Activities of the Youth Union of Uzbekistan” №3138 the contest “Young Reader” was organized. This is a nation-wide competition designed to promote reading and reading culture among young people.

In addition, the project “Spiritual Healthy Family - The Foundation for the Future” was implemented in the framework of the State Program

“Year of Public Relations and Human Interest” in 2017. The project covers a range of activities aimed at strengthening the spiritual health of young families, preventing divorces and developing the institution of the family. Of course, the mutual initiative of local authorities, women’s committees and spiritual and moral institutions has played an important role in their organization.

Conferences, meetings, roundtables held in different formats such as the stabilization of the activities of a number of spiritual and moral institutions and their efforts to bring up the younger generation with an active civic position in the society have a positive impact on the transformation of the socio-cultural life of the society.

The Republican Center of Spirituality and Enlightenment conducts scientific, educational, scientific, cultural, educational, scientific, cultural, educational, scientific and educational activities to further increase the effectiveness of spiritual-enlightening advocacy, strengthening spiritual and enlightenment basis of society, strengthening the sense of ideological immunity to domestic and foreign threats, first of all, practical, organizational work. In particular, the Center has conducted more than 200 events to the end of 2017 and in the first quarter of 2018, about 60 TV and radio broadcasts on the Republican TV and radio channels.

It should be noted that in 2017, spiritual and moral institutions of our country together with partner organizations have organized about 1,000 projects, seminars, trainings, conferences and forums.

It is also important to strengthen the legislation in the society aimed at the comprehensive improvement of the activities of moral and ethical institutions in the implementation of the state youth policy, the legal awareness and legal culture of citizens, their important social significance (ordinary citizens, entrepreneurs, pensioners, disabled people), several spiritual-enlightenment events (roundtables, sessions, seminars, workshops, seminars, roundtables, etc.), aimed at increasing awareness of the nature and significance of adopted normative and legal acts. minarets, tele and radio programs, newspapers and the Internet).

At the initiative of the Center, the “Map of the Spiritual Environment of the Regions” was created. The 12 indicators of spiritual threat in the regions, reflected in our nation’s awareness, are reflected in the map of the spiritual environment created to systematically carry out spiritual and enlightenment work in the country, accurate analysis of problems at the local level (July 28, 2017 PQ-3160).

Based on a structured map, spiritual and enlightenment workshops were held to address problems in the field, and the “Ma’rifat”

propagandists society was set up to educate scientists and creative intellectuals in order to cope with the problems and solve them.

Under the direct initiative of the head of our state, Shavkat Mirziyoev, the care of young people has become a state policy. This is emphasized in the following way by the President: “We adopted the Law “On the State Youth Policy” in the new edition, in order to raise our work on upbringing healthy and harmoniously developed younger generation to a higher level. In this regard, new approaches are being implemented actively”.

In accordance with the Decree of the President of the Republic of Uzbekistan of February 6, 2014 “On Additional Measures to Implement the State Youth Policy in the Republic of Uzbekistan”, a great deal of work has been done in our country, and as a result of the fact that the moral and ethical institutions have implementation of the youth policy in the republic have brought the following results:

- knowledge acquires an important place in the system of vital values of our youth. This is reflected in their desire to regularly increase their intellectual potential;
- young people are becoming increasingly interested in pedagogy, medicine, economics, finance, information technology and law. They attach great importance to learning foreign languages, especially English. At the moment, interest in ICTs is growing;
- the employment of young people is increasing year after year, and they are widely involved in private entrepreneurship. They have clear plans for the future. Most of them are educated in the institutes, universities, colleges, lyceums and successfully graduate them, become a good professional, get a job;
- our young people are connected to the national self-consciousness with spirituality, traditions and customs of our people, state independence, glorious history, rich heritage of our ancestors, our native language and culture.

Today’s youth is proud of the fact that they are ready for any difficulties for their lives, society, and family.

In short, as a result of the social policy carried out in Uzbekistan, it is obvious that new trends, interests and social norms are shaped in the dynamics of the values, morals and social attitudes of young people, the position of an active life, persistent striving towards goal and social mobility.

It should be noted that the number of organizations in the status of spiritual-ethical institution in our country is increasing every year. This, in turn, demonstrates that democratic reforms, aimed at further

development of civil society institutions based on the national model of development, provide a practical expression of the constitutional rights of the members of the society to raise the spiritual potential of the society and to create an equal legal space for the spiritual and moral institutions to participate actively in the social life.

In recent years, the role and importance of non-governmental institutions in protecting the rights and interests of youth and providing them with social services has been increasing.

Considering this on a legal basis, article 14 of the Law “On protection of children from information harmful to their health”, adopted by the Legislative Chamber of the Oliy Majlis of the Republic of Uzbekistan on August 15, 2017 defines the activity of non-state non-profit organizations in the protection of young people’s health.

Specifically, it states:

(Article 14) Participation of nongovernmental nonprofit organizations in protecting children from information harmful to their health.

Non-Governmental Non-Profit Organizations:

are to participate in the development and implementation of state programs for the protection of children from information harmful to their health;

make arrangements to protect children from information harmful to their health and make proposals to a specially designated governmental agencies;

participate in the implementation of public control over the protection of children from information harmful to their health;

they can co-operate with the agencies and organizations involved in the protection of children from information harmful to their health.

non-government non-profit organizations may also participate in other activities in accordance with legislation³.

In the memorandum designated to establish the cooperation in finding solution to a number of questions such as, developing spirituality and morality, nurturing patriotism, respect to constitution and law with the spirit of humility; forming feelings of historical memory, national pride and self-awareness; improving spirituality of our nation by propagation of books, propagating widely tradition of reading books; finding problems in the field of spirituality and enlightenment of the society, critical analyzing and constructing

³ Issue № 180 (6874) of the newspaper “Khalq suzi” from September 9, 2017.

advices and suggestions to solve them; providing informational security of citizens, preventing informational attacks⁴.

Actual role of this law can be seen in the example of the Memorandum of Cooperation signed on December 21, 2017 between the Republican Center for Spirituality and Enlightenment and the Agency for Press and Information of Uzbekistan. It promotes moral and spiritual work in our country and education of citizens in the spirit of patriotism, respect towards the constitution laws, and the feeling of historical memory, national pride and self-consciousness; promoting the spirituality of our people through the promotion of reading books, the wide propagation of readers' traditions; to develop practical proposals and recommendations on identifying, critically analyzing and solving problems in the spiritual and educational sphere in society; to decide on working together to establish joint spiritual and educational work on information security of citizens, taking measures to prevent information attacks and threats⁵.

Reference from the Appeal of the President of the Republic of Uzbekistan Shavkat Mirziyoyev to the Oliy Majlis on December 22, 2017 "When we speak about youth, I always consider one thing. Today, many young people are studying and working abroad. Of course, there are many who made success in a foreign land. But homesickness is painful for a person. Therefore, we need to establish regular contacts with them, protect their rights and interests, and work in order to support those who want to return to our country. On this point, we need to create the **International Association of Youth of Uzbekistan** and create the necessary conditions for its effective functioning. Our young people should be actively communicating with their peers abroad in the spheres of science, culture, business, sports and other fields".⁶

Therefore, the issue of youth is a major one not only in our country, but also in the region, Central Asia. "Today's youth of the world are the largest generation in the history of mankind," Shavkat Mirziyayev, President of Uzbekistan, said at the 72nd session of the United Nations General Assembly. In addition, the President's call for the adoption of the International Convention on the Rights of the Child and the adoption by the General Assembly of a special resolution called "Education and

⁴ See: Республика Маънавият ва маърифат маркази ҳамда Ўзбекистон Матбуот ва ахборот агентлиги ўртасида 2017 йил 21 декабрда имзоланган ўзаро ҳамкорлик тўғрисидаги Меморандум.

⁵ Issue № 180 (6874) of the newspaper "Khalq suzi" from September 9, 2017.

⁶ Ўзбекистон Республикаси Президенти Шавкат Мирзиёевнинг Олий Мажлисга Мурожаатномаси. "Khalq suzi" from December 23, 2017.

Religious Tolerance” is one of the challenges posing a regional problem for young people. Now, young people are not only observers, evaluators, learners, they are also active members of society and community as well as active members of the intellectuals.

Particularly, the relevant legislative acts adopted within the framework of the Strategy of Actions for the development of the Republic of Uzbekistan in five priority areas for the years 2017-2021 are aimed at strengthening the social partnership with spiritual and moral institutions in the promotion of the activity of the youth in the society, and their comprehensive protection.

In particular, it is not surprising that in the Fourth area of Strategy of Actions is to improve the youth policy in the priority areas of social sector development, in particular, in the process of raising young people who are physically healthy, spiritually and intellectually developed, self-motivated, loyal to Motherland, with stronger views of life, deepening democratic reforms and building civil society as well as the issues of raising public awareness are pointed out as the most important issues.

Thus, it is important for the spiritual and moral institutions to carry out their function of working with young people to engage them in legal propaganda among young people, their rights, their honor and dignity, the role of entrepreneurship (family business), and the support of national ideas in every case, as well as with the objective of revealing it.

REFERENCES

Newspaper “Khalq so’zi” issue № 182 of September 15, 2016.

1998 – Year of Family, 2000 – Year of Healthy Generation, 2001 – Year of Mother and Child, 2007 – Year of Social Protection, 2008 – Year of Youth, 2010 – Year of harmoniously developed generation, 2011 – The Year of Small Business and Private Entrepreneurship, 2012 – Year of a strong family, 2013 – Year of prosperous life, 2014 – Year of a Healthy Child, 2016 – Year of healthy mother and child.

Issue № 180 (6874) of the newspaper “Khalq suzi” from September 9, 2017.

See: Республика Маънавият ва маърифат маркази ҳамда Ўзбекистон Матбуот ва ахборот агентлиги ўртасида 2017 йил 21 декабрда имзоланган ўзаро ҳамкорлик тўғрисидаги Меморандум.

Issue № 180 (6874) of the newspaper “Khalq suzi” from September 9, 2017.

Ўзбекистон Республикаси Президенти Шавкат Мирзиёевнинг Олий Мажлисга Мурожаатномаси. “Khalq suzi” from Desember 23, 2017.

МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В КЫРГЫЗСТАНЕ: ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ

Кадыркулова Жайнагуль Калыкбековна*

Migration processes in Kyrgyzstan: the gender aspect

ABSTRACT:

The article is devoted to the gender dimension of migration in Kyrgyzstan. Partied modern types of female migration, its causes and types. Highlight key points at which the interactions of migration and of market-processes are analyzed and possible transformations.

KEY WORDS: labor migration, gender segregation, women, labor market, migration, illegal migration, feminism, marginal's.

Миграция сегодня играет очень важную роль для всех стран СНГ, является важным ресурсом человеческого развития. Вместе с тем она остается проблемной сферой для государственного управления и общественной жизни. В первую очередь, это относится к трудовой миграции. Основные вызовы в данной области связаны с чрезвычайными масштабами нелегальной миграции, бесправным положением незаконных мигрантов, узостью миграционной инфраструктуры (различного рода правовых, социальных, бытовых и проч. услуг), размахом неформальной и внеправовой активности, паразитирующей на нуждах трудовых мигрантов.

Традиционно трудовая миграция воспринимается в основном как мужское занятие: мужчина, выезжает на заработки, выполняя роль основного «кормильца» в семье, а женщина либо остается дома, либо следует за ним в качестве члена семьи. Такой стереотип очень устойчив, однако он уже не вполне соответствует реальности. Женщины давно являются «самостоятельными» и активными участниками миграции. На международном уровне это

* Кандидат философских наук, докторант kadyrkulova2011@mail.ru

было признано еще в начале 1990-х, когда начала действовать специальная рабочая группа ООН по вопросам миграции женщин.

Международное сообщество фактически констатировало важную роль женщин-мигрантов в развитии, а также ряд специфических проблем, с которыми они сталкиваются в силу особенностей своей занятости и уязвимого положения на рынке труда.

Причины маргинализации женской миграции стоит искать в объективной экономической сфере, в первую очередь, в характере труда, которым заняты женщины-мигранты, и в их роли в экономических структурах общества. Женщины-мигранты заняты в наиболее дискриминируемых, неформальных и теневых сегментах мигрантской занятости. Труд в сфере услуг, куда в основном привлекаются женщины-мигранты, имеет ряд особенностей, которые делают работников этой сферы более уязвимыми и менее социально защищенными, чем занятых в других отраслях экономики. Труд по производству услуг, будь то в частной или общественной сфере, традиционно не признавался и до сих пор *de facto* не признан равноправным по социальному и экономическому значению другим видам труда. Особенно это касается так называемых домашних услуг.

О том, что женщины-мигранты трудятся в наименее престижных сферах занятости, говорит оплата их труда. Низкий статус труда, которым заняты мигранты, помимо объективной экономической стороны имеет и субъективное проявление. Складывается отрицательный социальный имидж женщин-мигрантов, определенная стигма на их образе в глазах общества, основанная на том, что они обычно выполняют непрестижную, часто общественно порицаемую работу.

Специфика женской трудовой миграции связана не только с наличием типичных секторов занятости женщин-мигрантов, но и с другими моментами. Это большая гибкость труда женщин, который сложнее поддается регламентации в контрактах, носит индивидуальный («штучный») характер. Это также социально-демографические особенности мигрантов (молодой и очень молодой возраст, неполное образование). Немаловажной особенностью женской трудовой миграции является большое количество скрытых мотивов (брачные, эмиграционные). Женщины-мигранты из стран ЦА занимают лидирующее место в России в разрезе стран исхода. Доля женщин в общем потоке трудовых мигрантов в России, как в основной стране приема

мигрантов из Кыргызстана, согласно экспертной оценке составляет свыше 30% процентов.

Таким образом, важно подчеркнуть, что в странах назначения женщины являются важнейшим человеческим и экономическим ресурсом, а в странах происхождения обеспечивают приток финансовых средств и т.н. «социальных переводов», а также накопление средств, для будущего инвестирования в детей, семью [Тюрюканова Е. 2004, с. 252 – 278].

Если раньше женщины были невидимы на международной миграционной сцене в качестве независимых агентов, а воспринимались как члены семей мигрантов-мужчин, то сегодня они привлекают внимание как самостоятельная группа трудовых мигрантов. Существует специальный термин, обозначающий женщин-мигрантов, «unattached migrants», т.е. автономных, «не прикрепленных» к мужьям или семье. На всех этапах миграционного процесса мигранты-женщины, как правило, сталкиваются с дополнительными трудностями и барьерами, дискриминацией, которые обусловлены ограничением доступных для них видов (секторов) занятости, требованиями к уровню образования и существующими социокультурными стереотипами и нередко еще более усиливаются взаимно пересекающимися процессами возрастной, классовой и этнической маргинализации. Признание, а соответственно, учет в политике, нормативных правовых актах значительного вклада, который вносят в развитие стран происхождения и назначения трудовые мигранты-женщины, означает, что разрабатываемые стратегии и программы являются гендерно-чувствительными, учитывающими различные социально-экономические позиции адресатов, а потому будут иметь как значительный экономический эффект, так и невысокую социальную цену [Тюрюканова Е. 2002. - С. 77 2].

Таким образом, устойчивость экономических, социальных факторов, а также появление новых, таких как экологические и политические в странах ЦА, мотивирующих трудовую миграцию, а также феминизация миграции, ставят Кыргызскую Республику перед необходимостью учета подхода, ориентированного на равенство возможностей и равенство результата, как для мигрантов-мужчин, так и женщин.

Структура потока трудовой миграции:

Россия – 81%

Казахстан – 16%

ЕС – 6%

Азия – 3%

Северная Америка – 1%

При этом интересны страновые предпочтения – направления переезда, Россия занимает более половины гипотетического потока. Официально покинуло страну за последние годы больше женщин, чем мужчин, и национальные статистические данные последних 5 лет показывают более высокий уровень женской, по сравнению с мужской, межобластной миграции в течение каждого года.

За последние 10 лет примерно треть всего населения республики поменяла свое место жительства. Основная миграция идет из сельской местности в города.

25–30% из числа внутренних мигрантов составляют лица, не достигшие 18 лет.

В 2017 г. было зарегистрировано менее 50 тыс. внутренних мигрантов, хотя их предполагаемое количество оценивается в 700 тыс. человек [Единый доклад по миграции в Кыргызской Республике 2017- С.6].

Чтобы понять проблематизацию женской миграции, следует рассмотреть ряд характерных для нее особенностей. Надо отметить, что их следует искать, прежде всего, в объективной экономической сфере, вернее в характере труда, которым заняты женщины - мигрантки и в их роли в экономических структурах общества. Общеизвестно, что типичные секторы занятости женщин - мигранток касаются, прежде всего, сферы общественных услуг (персонал гостиниц, ресторанов, продавцы). Домашнего обслуживания (няни, гувернантки, домработницы и т.п.), индустрии досуга и развлечений (танцовщицы в ресторанах, участницы шоу-программ).

Другой особенностью труда кыргызских женщин, является его девальвация, как в родной стране, так и за рубежом, что предопределяется исторически сложившейся ролью женщины в обществе, а также низким образовательным и профессиональным уровнем большинства мигрирующих женщин. Необходимо отметить и то, что женская рабочая сила в большинстве случаев несёт в себе серьёзный эмиграционный потенциал, связанный с желанием женщины остаться на постоянное место жительства за рубежом или удачно выйти замуж за иностранца.

Для Кыргызстана на современном этапе складывается неблагоприятный миграционный режим, который негативно отражается на трудоустройстве наших соотечественниц за

рубежом. Дело в том, что в Кыргызстане существует ряд ограничений, которые не позволяют пока осуществлять трудовой обмен. Первая и основная причина заключается в отсутствии единой базы данных трудовых ресурсов республики и потребной иностранным работодателям. Вторая причина – низкий уровень оперативности во взаимодействии Госкомитета по миграции и занятости с представителями за рубежом. Также требует решения проблема организации выезда трудовых мигрантов за рубеж. Согласно нашему законодательству, госкомитет по миграции и занятости не имеет права заниматься экспортом рабочей силы [Ниязова А. 2012.- С.12-14].

В настоящее время отсутствует целенаправленная государственная программа поддержки внешней трудовой миграции кыргызских женщин. По сути, эту прибыльную отрасль внешнеэкономической деятельности заняли коммерческие фирмы и нелегальные субъекты, оказывающие широкую поддержку женщинам при выезде за рубеж в условиях отсутствия политики государственного протекционизма в области трудовой миграции.

Особую обеспокоенность вызывают проблемы, связанные с личной безопасностью женщин, которые подвергаются опасности заражения СПИДом или другими венерическим заболеваниями, что негативно сказывается на уровне рождаемости в стране. Существует реальная опасность попадания женщин в сильную наркотическую зависимость или увеличения случаев суицида среди женщин, пострадавших от работоторговцев, а также снижения толерантности населения к жертвам «трафика», что приводит к трудностям в обустройстве их личной жизни и трудоустройстве после возвращения из-за рубежа. На фоне массовых негативных последствий женской трудовой эмиграции вследствие распространённости нелегальных каналов трудовой миграции кыргызских граждан за рубеж, следует отметить, что женщины – мигрантки, являясь независимыми экономическими единицами, выезжая за рубеж, способствуют снижению напряжения на внутреннем рынке труда и притоку инвестиций в кыргызскую экономику за счёт денежных переводов [Кадыркулова Ж 2018.- С 112-116].

В целом, с более активным вовлечением женщин в трудовую миграцию возрастают потребности трудящихся-мигрантов в отношении жилья, медицинского обслуживания, иных социальных услуг, охраны и безопасности труда на производстве. Те условия, которыми мужчины зачастую готовы пренебречь,

женщины рассматривают в качестве жизненно необходимым и уделяют им гораздо большее внимание. Хотя в большинстве случаев эти условия одинаково важны и значимы для женщин и мужчин. Гендерно - чувствительный подход к формированию и реализации политики и законодательства в области трудовой миграции позволяет более успешно продвигать меры по обеспечению достойных условий труда и проживания трудящихся-мигрантов обоих полов в странах назначения.

ЛИТЕРАТУРА

Тюрюканова Е. Гендерные аспекты миграционной статистики. //Гендерное неравенство в современной России сквозь призму статистики. Ред. М.Баскакова, М.: Едиториал УРСС, 2004, с. 252 – 278

Тюрюканова Е. // Гендер и экономика: мировой опыт и экспертиза российской практики. / Отв. ред. и сост. к. э. н. Е.Б. Мезенцева. - М., 2002. - С. 77

Единый доклад по миграции в Кыргызской Республике 2017 г, Бишкек 2017.- С.6

Ниязова А. Законодательство и политика в области трудовой миграции в Кыргызстане: опыт внедрения гендерных подходов, Бишкек 2012.- С.12-14

Кадыркулова Ж. Трудовая миграция в Кыргызстане: социальный, правовой и гендерный аспект, Астана 2018.- С 112-116.

ТЮРКОЯЗЫЧНЫЙ ПОЛИЭТНИЧЕСКИЙ СОЦИУМ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В КОНТЕКСТЕ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Назаров Насриддин *

В научных, научно-популярных и публицистических произведениях о Центральной Азии, населявших этот регион в основном представителей тюркоязычных этносов, говорится о геополитической сущности данного региона. Он является

* Доктор политических наук, профессор Национального Института Художеств и дизайна им. Камолуддина Бехзад (Ташкент, Узбекистан)

этносоциальным и этнокультурным пространством, так как в нём проживают свыше сто сорока нации и народностей, тесно связанных своей социально-культурной деятельностью с этим регионом.

Как известно, термин «Центральная Азия» возник в девятнадцатом веке и впервые был использован географом и историком Александром Гумбольдтом для определения района, покрывающего территорию от Алтая к югу до Гималаев. Выделяют три фактора касательно этого термина: «во-первых, этнический состав населения - тюрки, монголы и тибетцы, которые сохраняли свою идентичность на протяжении веков и не были подвергнуты ассимиляции; во-вторых, сохранившаяся уникальная сущность кочевого образа быта, традиции, свойственные тюркам и монголам; в-третьих, пересечение Великого Шелкового Пути в Центрально-Азиатском регионе, который являлся основой торговых отношений между Востоком и Западом» [Интернет ресурс]. Характерно, что выдающейся ученый, прибавляя этнический фактор в ряд основных, уделял внимание и кочевому фактору в региональных этносоциальных и этнокультурных процессах, указывая в них значительное место тюрков и монголов.

Если обратиться к источникам этнографического характера, то географ Г.Грум-Гржимайло, описывая западную часть Монголии, говорил: «... эта страна была приговорена по природе к животноводству» [Грум-Гржимайло; 477]. Актуальность данного исследования позволяет предположить, что эти источники идентифицируют этно-характер Центрально-Азиатского региона. Иными словами, тюркские народы как животноводы формировались в Алтайском крае, затем распространились по всей Центральной Азии через Монголию, стояли в передних рядах региональной цивилизации. Мы называем эту цивилизацию «Центрально-Азиатской цивилизацией», «Кочевой цивилизацией», «Животноводческой цивилизацией», что также важно из-за ее значения и значимости как «тюркской цивилизации».

Если обратить внимание на анализ этно-географического термина Центральной Азии, то в источниках говорится что: «Большая часть территории Монголии зимой не покрывается большим количеством снега, в связи с этим, многие растения сохраняют свое пищевое качество. Поэтому травяной покров на холмах хотя и не густой, но подходит для страусового скота. Здесь

вы можете заниматься скотоводством в течение года. Горный рельеф для скота и животных, является убежищем для защиты от урагана и жестокости. На этой территории гунны развивали кочевое скотоводство» [Динесман, Болд; 172]. Историческое и практическое значение этих исследований заключается в том, что:

во первых, в выше отмеченных источниках подтверждается тот факт что, представители тюркоязычного этноса занимали особое место на Центрально-Азиатских пространствах в процессе формирования и развития скотоводческой культуры;

во-вторых, в прошлом наши предки наряду с формированием и развитием кочевой и полукочевой культуры, находились на переднем плане этноисторических цивилизационных процессов и это цивилизация является основой нынешнего регионального этнокультурного и этносоциального развития;

в-третьих, характерно, что Центральная Азия широко признана как этногеографический регион и шире понятия Средняя Азия. Таким образом, как обширное географическое пространство Центральная Азия, населенная многими народами и национальностями, должна рассматриваться как катализатор этносоциальных и этнокультурных событий, проходивших естественно-эволюционным образом.

В некоторых источниках говорится, что Центральная Азия - это регион, объединяющий пять республик - Узбекистан, Таджикистан, Туркменистан, Кыргызстан и Казахстан. Этот этно-топонимический термин может также использоваться в синонимическом смысле к термину «Средняя Азия», который прочно укрепился в социально-политическом лексиконе при Советском Союзе. «Встретившимися на высшем уровне президентами Узбекистана, Таджикистана, Туркменистана, Казахстана и Кыргызстана 4 января 1993 года наш регион был переименован в Центральную Азию, о чем официально сообщили Узбекистан, Таджикистан, Туркменистан, Казахстан и Кыргызстан. Таким образом, сегодняшние пять Центрально-Азиатских республик признаны составляющими Центральной Азии» [Сирошов; 3]. Политика требует четкого подхода. Поэтому, с точки зрения политики, Центральная Азия хотя и признана территорией пяти государств, перечисленных выше, но с социально-культурной точки зрения она охватывает более обширную территорию, так как социально-культурная реальность отличается своей широтой от политической жизни.

Консолидационные и ассимиляционные процессы в Центрально-Азиатском регионе, происходившие естественно-эволюционным путём, в сегодняшних условиях обеспечивают этническую разнообразность полиэтничности и мультикультурализма в регионе. Нам необходимо остановиться на общих, схожих и конкретных аспектах общества и социума. Общество представляет собой сочетание определенной части природы, то есть природного мира, единства и взаимодействия людей в процессе сосуществования. В то же время, общество является определенной системной формой деятельности людей, сочетая их среду обитания, традиции и культуру и активизируя общественную жизнь людей. В этом процессе социализация человека становится более стихийной и, независимо от его воли, человек постепенно становится социальной личностью. То есть мы не можем оставаться вне социальной сферы, хотим мы этого или нет. Социализация обеспечивает совершенствование личности как непрерывного процесса. То есть, с момента рождения люди приспособлялись, приобретали и приумножали социальные и культурные особенности на протяжении всей своей жизни.

Социум, находящейся в системе общества, является социальной единицей, которая твёрдо опирается в культурные и этические факторы. Как социальные единицы в социуме также представлены классы, слои, группы, национальности и этнические группы.

Если природа - великое творчество в бытие, культуре со своей созидательной возможностью и способностью, она является второй природой. Роль культуры в формировании социума уникальна, в основе всех общественных отношений лежат культурные отношения. Преобразование или трансформации любого количественного изменения в качественные тесно связано с культурными факторами.

Во многих публикациях социум рассматриваются как синоним общества. Социум - это форма существования общества, но это качественно развитая часть общества. Иными словами, в отличие от других частей общества, в социуме социальные отношения имеют устойчивую сущность, экономические отношения и культурные коммуникации будут основываться на нравственных нормах. То есть, если общество является исторически сложившейся формой социальных отношений, то социум представляет собой качественное сочетание социальных отношений, которое включает в себя положительные аспекты

человеческой культуры посредством глобальной информации. Если общество действует как определенная система, то социальные отношения являются подсистемой этого общества. И проявление культурных факторов при этом под системной формой, примечательна как составная часть социумообазующего элемента. Социум культурно-моральной социализации – определенное объединение, отличающееся своей неестественностью от живой и неживой природы.

Социум является продуктом качественной социализации личности, то есть его способностью адаптироваться к определенной социальной среде и интегрироваться в конкретную среду как неотъемлемую часть общества, способность и ответственность отдельных лиц принимать личные решения учитывая интересы всего коллектива. В социуме социализация людей приобретает активный характер, впитывая в себя культурные и моральные качества, проявляющиеся в повседневной деятельности. В социуме лидирует деятельность, направленная на конкретную цель, которая эту деятельность будет направлять к общим достижениям. Деятельность разных национальностей и этнических групп определяет ее полиэтничный характер.

В индустриальном обществе развитие нации, повышение социально-экономических и культурных связей служат одним из аспектов формирования полиэтнического социума, воплощая культурные и этические нормы, служат обеспечению общности членов социума.

В постмодернизационном социуме личность, нация или этнические группы как социально-политические существа воплощают в себе определённые аспекты сознания, в том числе культурные и нравственные традиции и нормы, интеграцию субъекта с объектом, То есть, социокультурная деятельность членов разных национальностей обеспечивает полиэтничный характер данного социума. В связи с этим, так как в Центральной Азиатском регионе проживают более ста сорока нации и народностей, в сегодняшних реалиях когда активно наблюдается преобладающая тенденция культурного сотрудничества, в исследованиях межнациональных отношений для качественного анализа сущности этносоциальных и национальных процессов и в определении места в нём духовно-нравственных ценностей, необходимо использовать термин социума. Таким образом, полиэтничный социум является качественно воплощением

культурных факторов многонационального общества. В социуме, по сравнению с обществом, обмен информацией и системы коммуникации в общественном секторе занимают ведущее место, во взаимосвязи и отношениях между отдельными лицами, группами, народностями и нациями наблюдается преобладающий уровень духовно-моральных тенденции. Несмотря на то, что в обществе, в отличие от социума, наблюдается различные спорные ситуации, в социуме всеобщий интерес находится на переднем плане. С этой точки зрения социум является относительно качественным уровнем общества.

Примечательно, что Центральная Азия, населенная в основном представителями тюркоязычных этносов, наряду с созданием и пропагандой морально-нравственных ценностей региона, олицетворяет крупную этно-социальную и культурную фрагментацию этого полиэтнического пространства. Нации, этнические и этно-дисперсные группы, которые составляют основу этого полиэтнического социума, различаются разнообразием их этносоциальных и культурных потребностей, желаний, спросом и потребностями, а решение этих проблем представляет собой модель оптимизации межэтнических отношений в регионе.

С этой точки зрения межнациональные отношения являются социально-философской категорией, представляющей собой сочетание социально-политических, культурных, экономических и духовных связей между представителями разных национальных и этнических групп, представляющих взаимодействия, диалог и их поведение.

Межнациональные отношения характеризуются в социально-политическом аспекте институциональным уровнем функционального характера, имеющим связи с межгосударственными и межобщественными органами, а также с группами, с людьми, принадлежащих к различным этносам на уровне государственных и общественных организаций. Взаимоотношения между людьми разных национальностей и этносоциальных групп можно рассматривать как динамически развивающийся генератор, который стимулирует межэтнические отношения и способствует развитию определенных аспектов этих отношений.

Процесс межнациональных отношений также является социальным ресурсом, который отражает характерные черты, присущие природе периода в каждой социально-исторической

эпохе. То есть, восприятие или отражение социокультурного и духовного образа периода можно увидеть в межнациональных отношениях - в единстве наций, народностей или наоборот. Очевидно что, в любой социально-исторической эпохе развитие сопровождается некоторыми характерными проблемами. Чтобы эти проблемы не превратились в социальное противоречие необходимо их решать в конкретный данный период. Деятельность людей направлена на решение проблем, ибо наличие и решение существующих проблем является генератором социально-культурного прогресса, в том числе и в межнациональной сфере.

В нынешнем полиэтническом явлении состояние межнациональных отношений в конкретном регионе или национально-территориальном объединении тесно связано с этнополитикой, проводимой этим государством в своей территориальной единице. «В мире наблюдается две модели этнополитики. Это - политика ассимиляции с титульной нацией и мультикультурная политика развития» [Дробышева; 22]. Ассимиляционная политика - это политика, характерная для Ирана, объясняется с упором на персизацию общества. В результате более десяти миллионов азербайджанцев и около трех миллионов туркмен, проживающих в Иране, являются персизированными. Такая этнополитика способствовало персизированию начальных и средних школ во всех уголках страны, затем обязательного введение персидского языка как средства общения по всей стране, в агитации и пропаганде в средствах массовой информации использования только персидского языка. И при поступлении в средне-специальные и высшие учебные заведения существует фактическое обеспечение верховенства персидского языка; при приёме на работу в государственных организациях и учреждениях акцент делается на представителей титульной нации. Все эти факторы способствовали персизированию иранского общества, то есть активно и плодотворно применялся метод ассимиляции. В сегодняшних условиях наблюдается применение иранского опыта в некоторых странах Центральной Азии.

Политика мультикультурного развития присуща Узбекистану, Казахстану и Кыргызстану, в которых широко наблюдается социально-культурная деятельность национально-культурных центров. В Узбекистане их насчитывается 139 и их деятельность координируется Комитетом межнациональных отношений и

развития дружественных связей с зарубежными странами, в Казахстане - Ассамблеей народов Казахстана, которая объединяет более ста национальных общественных организаций, в Кыргызстане также Ассамблеей народов Кыргызстана, объединяющей около сто национальных культурных центров. Национальные общественные объединения посредством развития и пропаганды культуры, языка, традиций и обычаев наций и национальностей при координации Комитетом и Ассамблей, обеспечивают устойчивость мультикультурного развития. В государствах Центрально-Азиатского региона проживают от 120 до 140 наций и народностей, которые посредством развития их культуры, повышения чувства удовлетворенности проводимой национальной политикой, служат основой развития гражданского менталитета, являющегося важным шагом в обеспечении общенационального развития.

Таким образом, сущность тюркоязычного полиэтнического социума в контексте межнациональных отношений воплощает мультикультурную фрагментацию весьма обширного Центрально-Азиатского региона, которой в этноисторических процессах играл существенную роль в развитии этнорегиональной цивилизации.

ЛИТЕРАТУРА

Грум-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т.1. – СПб., 1914.

Динесман Л.Г., Болд Г. История выпаса скота и развитие пастбищной дигрессии в степях Монголии //Историческая экология диких и домашних копытных: История пастбищных экосистем. – Москва: Наука, 1992. – С. 172 – 216.

Дробышева Л.М. Социальные проблемы межнациональных отношений в постсоветской России. – Москва: Центр общечеловеческих ценностей, 2003.

Сирожов О. Марказий Осиё минтақасида ҳамкорлик жараёнлари. – Тошкент: “O’zbekiston”, 2016.

Интернет ресурс: <http://fb.ru/article/150444/stranyi-tsentralnoy-azii-i-ih-kratkaya-harakteristika>

MARRIAGE RELATIONS IN SMALL AND MIDDLE TOWNS OF FERGANA VALLEY DURING THE YEARS OF INDEPENDENCE

Tukhtaboyeva Dilafroz Ergashevna*

ABSTRACT: This article is devoted to the problem of marriage in small and middle towns of Fergana valley.

KEY WORDS: demographic potential, growth rate, marriage, paremille, divorcing.

Nowadays 12,4 percent population of Andijan region, 12,1 percent population of Namangan region, 6,1 percent population of Fergana region live in small and middle size towns. It demonstrates that Andijan region has the highest percentage of population living in small towns, then follows Namangan region with small difference. The number of small towns are various in the Fergana valley regions, for example, in Fergana region there are 6 small towns, in Andijan 10 small towns, in Namangan 7 small towns. In spite of possessing leading number of population living in small towns Andijan region has low demographic indications in comparison with Namangan region, which has only 0,3 less population from Andijan region. Below given the percentage of population living in small towns in the regions of the Fergana valley.

In the growth of population the rising degree of population plays vital role. During passed 24 years the demographic situation was essentially uprising. According to the statistical information the population of Fergana valley living in small and middle towns were 551300, whereas in 2015 851700 people live in small towns, the growth percentage was 54,5 per cent. It is demonstrated in the diagrams below.

Certainly the rate of the growth of population was not equal in valley's regions, for instance, according to its demographic potential small towns of Angijan region (353,2) thousand person possesses leading place, but the growth rate is the least in the Fergana valley, in comparison with other regions, as the population of small towns grew up to 50,3 percent whereas Fergana region had the least growth potential (193,7) thousand person, but the growth rate was very high 64,3 percent, and was leading among Fergana valey regions.

Namangan region takes middle rate on the growth rate and growth potential. In 2015 year the population of small towns was 303, 8

thousand, the indication of growth rate was 53,6 percent. Below the diagram illustrates the growth rate of population of small and middle towns of Fergana valley regions [Komilova, 2011: 282].

The growth of population is very important for the whole country. Uzbek people consider family as holy unity from old times and cares family traditions and customs. Family appears on the base of marriage. Marriage is the oath of husband and wife to live together during their life, and considered as sacred union.

The growth of population is closely connected with marriage, and appearing families. During the years of Independence one can observe that marriage in Uzbekistan declined. For instance, in 1991 in the republic marriage rate was 13,1 percent to 1000, but in 2014 it reduced and was 9,6 percent, the reducing percent was 1,4.

In Uzbekistan, particularly in Fergana valley, marriage of population, low rate of divorcing is essential features of native population, and it is the source of growth of population. During the years of independence the number of marriage reduced year by year and as well as in Fergana valley too. In Fergana valley the rate of marriage in 1991 was 14 percent to 1000, but in 2015 this indication reduced down to 9,5 percent, or 1,5 times for the whole Fergana valley. This declination was in Andijan region 1,5 times, in Fergana region 1,6 times, in Namangan region 1,4 times. It demonstrates that during the years of independence marriage rate in Uzbekistan declined, and was essential to all the regions of the republic, its highest degree belongs to Fergana valley regions.

Marriage indications in small and middle towns had its peculiarities. When we analyze marriage of every five years the following can be observed: during the years of independence marriage rate in Fergana region was the lowest among other regions of Fergana valley. According to the scientific research materials the highest rate of marriage was in 1991 year in the town Yaypan, the lowest rate of marriage in 1991 was observed in town "Tinchlik". The difference between them was 8,7 percent. During the research years the indications of marriage in all small and middle towns reduced, in comparing 1991 and 2015 in the town Kuvasoy 2 times, in Yaypan 1,9 times declining was observed and were the highest comparing with other towns.

In Andijan region the highest rate of marriage was observed in 1991, and the town Marxamat was leading among small and middle towns, the lowest rate was observed in Shaxrixon, the difference between them was 38,1 percent. When we compare the rates of 1991 and 2015 in Paxtaobod the declination was 3,7 times low, in Marhamat

2,9 times, these towns had the least rate of marriage in comparing with other small towns of Andijan region. In Xonobod and Shaxrihon the percentage was equal to 0,8 percent. [Mavlonov, 2009: 182]

In Namangan region the lowest rate of marriage was observed in 2001 year. The highest rate was observed in Pop, the lowest rate was in Xaqqulobod, the difference between them was 12,3 percent. When we compare 1991 and 2015 declination rate was 3,2 times in Chortoq, in Kosonsoy 3,1 times but in Turakurgon the marriage rate grew up to 1 times.

So, while analyzing declining rate of marriage of 1991 and 2015 years we can divide them into following groups:

1. Towns which have the highest rate of declination Paxtaobod, Chortoq, Kosonsoy, Marxamat, 3,7 – 2,9 percent.

2. Towns which have middle rate of declination rate of marriage: Chust, Uchkugon, Xaqqulobod, Pop, Quvasoy, Yaypan, Poytug`, Qorgontepa. 2,4 – 1,9 percent

3. Towns which have the lowest rate of declination of marriage: Quva, Okxunboboyev, Rishton, Kxujaobod, Qorasuv, Asaka, Tinchlik, Beshariq (1,7 – 1,1 percent) [Kxadjamuratova, 2011: 33].

In the Laws of Uzbekistan the marriage obligations are fixed. Every person who gets marriage must observe these laws. As husband and wife are considered as the responsible persons of their family, family is the core of society, if family strong enough the society and state will be powerful too.

Uzbekistan tries to form democratic and justice society, by issuing vital laws and decrees devoted to family relations. The accepted laws try to keep family in unity, not to break family, try to prevent family from various negative factors. But unfortunately there are cases in which families are destroyed.

In Uzbekistan year by year divorcing percentage is lessening and it is positive tendency. In 1991 divorce percentage was 1,6 percent to 1000 people, in 2015 it dropped to 0,9 percent. Such situation is observed in Fergana valley regions as well. Divorcing rate fell 2,3 times. In analyzing divorce indications of the regions we can observe such situation, in which divorcing rate was the highest in Yaypan in 1991. The divorce percentage was 8,4 percent. In 1991 the lowest percent was 0,4 percent, and the difference between the highest and the lowest indications was equal to 8,8 percent. During 1991 – 2015 divorcing declined in all small towns except Beshariq and Tinchlik. Divorcing declined to 1,7 percent in Quvasoy, to 1,1 percent in

Rishton, to 7,3 percent in Yaypan. But in Beshariq and in Tinchlik this indication was equal to 0,4 percent.

Indications of divorcing in small and middle towns of Fergana region during 1991 – 2015 years (a thousand people)

Small and middle towns	1991	2015	Percentage of declination of divorcing
Quvasoy	2,6	1,5	1,1
Tinchlik	0,4	1,0	0,5
Beshariq	1,5	1,6	0,1
Rishton	1,1	1,0	0,1
Yaypan	8,8	1,2	6,6

While analyzing the divorcing rate in small and middle towns of Andijan region. It is notable that divorcing was the highest in 1991, and Paytug` had the highest percentage equal to 8,1 percent. The lowest rate of divorcing was in Shaxrixon (0,9 percent). The difference between the highest and the lowest rates was equal to 7,2 percent. During the years of Independence divorcing declined and in 2015 divorcing indications reduced 1,3 times in Asaka, 1 times in Qorasuv and Shaxrxhon, in Okxunboboyev 4,2 times, in Poytug` 4,3 times, in Qo`rg`ontepa 3,2 times, in Marxamat 2,4 times, in Paxtaobod 4,3 times in Kxujaobod 1,5 times, in Kxonobod 0,9 upward tendency was observed. [Kayumov, 2010: 56]

Indications of divorcing in small and middle towns of Andijan region during 1991 – 2015 years (a thousand people)

Small and middle towns	1991	2015	Percentage of declination of
Asaka	2,0	1,5	0,5
Qorasuv	1,3	1,3	0
Kxonobod	1,4	1,6	0,2
Shaxrixon	0,9	0,9	0
Oxunboboyev	5,0	1,2	3,8
Paytug`	8,1	1,9	6,2
Qo`rg`ontepa	3,8	1,2	2,6
Marxamat	5,6	2,3	3,3
Paxtaobod	5,2	1,2	4,0
Kxujaobod	2,4	1,6	0,6

While analyzing divorcing rate in small and middle towns of Namangan region we can observe that the highest point of divorcing was in 1996 in Pop and was equal to 2,3 per mille. This year in Turakurgan there were no divorcing at all. Namangan region had the lowest rate of divorcing comparing the two other neighbouring regions. But when we analyze divorcing rate of Namangan region's small and middle towns in three towns of the region divorcing had downward tendency, whereas in four towns there were upward tendency. In Kosonsoy declination was 1,6 percent, in Chortok 1,3 percent, In Chust 1 percent, but in Uchkurgan and in Pop upward tendency was 0,8 percent, in Xakkulobod 0,7 percent, in Turakurgan 0,4 percent [Ganiyev A 1992: 38-47].

**Indications of divorcing in small and middle towns
of Namangan region during
1991 – 2015 years (a thousand people)**

Small and middle towns	1991	2015	Percentage of declination
Kosonsoy	1,4	0,9	0,5
Turakurgan	1,1	1,3	0,2 upward
Chortoq	1,0	0,8	0,2
Xakkulobod	1,0	1,4	0,4 upward
Pop	0,9	0,9	0
Chust	1,1	1,3	0,2 upward
Uchkurgan	0,6	1,4	0,8 upward

So, analyzing divorcing rate of 1991 – 2015 years we can divide them into three subgroups:

1. The towns which have the highest rate of divorcing: Yaypan, Paxtaobod, Poytug, Oxunboboyev, Qurgantepa, Marxamat (7,3 – 2,4 per mille)

2. The towns which have middle rate of divorcing: Quva, Quvasay, Kosonsoy, Kxujaobod, (1,7- 1,5 per mille)

3. The towns which have the lowest rate of divorcing: Asaka, Cortok, Rishton, Korasuv, Shaxrixon, Chust (1,3 – 1. Per mille).

In some towns divorcing rate declined, in some towns equal percentage, in some towns the percentage of divorcing rose (Kxonobod, Besharik 0,9 per mille, Uchkurgan and Pop 0,8 per mille, Xakkulobod 0,7 per mille, Turakurgan and Tinchlik 0,4 per mille).

In conclusion we can observe that in towns where marriage number was great divorcing rate also was great. This situation influenced to the

birth rate as well. While analyzing marriage and divorcing rate we can make some conclusions. During the years of Independence the government of Uzbekistan made much effort to maintain family as a main source of society [Xadjamurotova 2011: 33]. The examples illustrate that during these years divorcing rate fell down, it shows that public and government institutions are working well and by all means try to keep families in safety. Central and local government systems are operating correctly. In comparison with 1991 and 2015 years much positive changes took place.

BIBLIOGRAPHY

Komilova N. Q. The territorial analysis of medico geographical conditions of Uzbekistan and problems of health of population. Dissertation thesis of D. G. S. T. 2011p.282

Mavlonov A. The problems of formation and development of towns in desert condition (in the example of Bukhara region) dissertation thesis of Candidate of geographical science. T.2009. p182

Xadjamuratova M. X. The demographic history of Fergana valley (1991 – 2006) dissertation thesis. T. 2011.p.33

Kayumov A. Usmonov Z. The interconnection of Urbanisation and demographic processes. Information bulletin .2010.p.56

Ganiyev A. The death of population in Uzbekistan and its current state. Population of Uzbekistan and labour resources. T. University.1992.p.38 – 47.

Information of State Statistical Committee.2011.

Xadjamurotova M.X.Farg'ona Valley demographic history (1991-2006). Candidate of historical subjects. diss.avtoref. T .: 2011.-B. 33.

ТАТАРСКИЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ В РЕСПУБЛИКЕ УЗБЕКИСТАН: СТАНОВЛЕНИЕ, РАЗВИТИЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Халилова Лейсан Ринатовна*

Tatar public associations in the Republic of Uzbekistan: formation, development, prospects

* Научный сотрудник, Институт татарской энциклопедии и регионоведения Академия наук Республики Татарстан, gisha1234@yandex.ru

ABSTRACT

In article activity of the Tatar public national centers for maintaining national identity and identity of the Tatar people living in the Republic of Uzbekistan is considered. Some normative documents of the leadership of the Republic of Uzbekistan aimed at the development of international friendship between the people inhabiting the republic are reflected.

KEY WORDS: Republic of Uzbekistan, Republic of Tatarstan, Tatars, national and cultural association, ethnic identity.

Исторически сложилось так, что в Узбекистане в мире и согласии проживают представители более 100 национальностей и каждый проживающий здесь народ вносит свой вклад в укрепление независимости государства, в развитие свободного и благополучного современного общества. 31 августа 1991 г. Республика Узбекистан объявила себя суверенным государством. С первых дней образования республики одним из важнейших приоритетных направлений государственной политики является развитие культуры толерантности и гуманизма, укрепление межнационального и межконфессионального взаимопонимания, гражданского согласия в обществе, обеспечение равных прав и возможностей для всех граждан страны независимо от их национальной принадлежности и религиозных убеждений, воспитание молодого поколения в духе патриотизма, уважения к национальным и общечеловеческим ценностям, любви и преданности Родине.

В 1991 г. в целях решения вопросов национально-культурного развития диаспор в Республике Узбекистан принимается закон об общественных объединениях [Закон...]. В 1992 г. был создан Республиканский интернациональный культурный центр, выполняющий ведущую роль в сохранении и всестороннем развитии истории, культуры и духовных ценностей, традиций и обычаев всех наций, народностей и этнических диаспор Узбекистана. В 2017 г. на базе этого центра в соответствии с Указом Президента Республики Узбекистан «О мерах по дальнейшему совершенствованию межнациональных отношений и дружественных связей с зарубежными странами» был создан Комитет по межнациональным отношениям и дружественным связям [Указ...].

В настоящее время в Республике Узбекистан проживает одна из крупнейших зарубежных татарских диаспор – около 300 тысяч человек.

В то время, когда с развалом Советского Союза рушились многие устоявшиеся связи, сотрудничество между Республикой Татарстан и Республикой Узбекистан напротив укреплялось. В целях содействия развитию двусторонних отношений 18 февраля 1993 г. между Правительством Республики Татарстан и Правительством Республики Узбекистан было подписано Соглашение о торгово-экономическом, научно-техническом и культурном сотрудничестве: «Учитывая традиционно дружественные отношения между народами Узбекистана и Татарстана... договаривающиеся Стороны будут содействовать контактам между их народами, развивать сотрудничество в области культуры, искусства, образования и информации, прямые связи между учебными заведениями, академическими и отраслевыми исследовательскими институтами, организациями и частными лицами, участвующими в культурной деятельности» [Соглашение...]. В рамках реализации данного соглашения в гг. Ташкент и Казань с 1992 г. созданы постоянные представительства, а также необходимые условия для их работы. В 1994 г. было подписано соглашение о культурном сотрудничестве между Министерством культуры Республики Татарстан и Министерством по делам культуры Республики Узбекистан. В 1998 г. во время официального визита Президента Республики Татарстан М.Шаймиева в Республику Узбекистан была достигнута договоренность о более тесном сотрудничестве в области культуры, в частности, о проведении Дней культуры Татарстана в Узбекистане и Дней культуры Узбекистана в Татарстане, а также главой администрации Казани К.Исхаковым и хакимом Ташкента К.Тулягановым подписан Договор о дружбе и партнерских отношениях между двумя столицами [Потенциал...].

С Узбекистаном татарский народ и Татарстан связывают давние исторические, политические, экономические, научные, культурные и др. связи. Расселение татарского населения в пределах территории современного Узбекистана происходит в средневековье. Татары были тюркоязычными единоверцами среднеазиатских мусульман-суннитов, издавна ездившими в этот регион с торговыми караванами в качестве купцов или переводчиков. Близость языка, единая религия и общая письменность на основе арабской графики, знание обычаев, уклада жизни способствовали переселению большого количества татар в Среднюю Азию задолго до завоевания этого края Россией. Значительная часть татар прибывала в Среднюю Азию в качестве

студентов медресе Бухары, Самарканда и др. городов региона, среди которых были впоследствии крупные татарские богословы и религиозные деятели А.Курсави, Г.Курсави, Ш.Марджани, Утыз-Имяни и мн. др. Приток татар увеличился вместе с завоеванием Россией Туркестана. Вместе с русскими войсками пришли татары, служившие офицерами и солдатами, а также переводчиками. К 1865 г. здесь проживало до 5 тыс. татар [Ногманов 2010: 115].

Самая большая татарская община Ташкента, основанная выходцами из Волго-Уральского региона, возникла на рубеже XVIII–XIX вв. на берегу р. Салар – селение Ногай-Курган (ныне махалля Ногай-Курган Сергелийского района) [Шигабдинов 2016: 10]. В 70-х годах XIX в. в Ташкенте образовалась Татарская слобода (махалля), которая находилась вблизи Бешагачских ворот. Здесь проживало около 100 татар. Улица вдоль арыка Анхор получила название «Татарская». В целом же в Ташкенте было четыре квартала, где локально проживало татарское население: Бешагач, Шайхантахур, Себзар и Кукча [Этнический атлас 2002: 149]. К концу XIX в. самая многочисленная татарская диаспора – 6 670 человек – проживала в Намангане. Татары жили также в Асхабаде (1 161 человек), Туркестане (513), Аулие-Ата (266), Чимкенте (120). Небольшие татарские общины были в Коканде, Маргилане и Андижане [Гайсина 2012: 71]. Во второй половине XIX в. в городах Туркестана уже действовали татарские мектебы, медресе, соборные мечети. Активный рост численности татарского населения на территории Узбекистана наблюдается в советский период: в 1926 г. в Узбекской ССР проживало 28335 татар [Демоскоп 1926], в 1979 г. – 531205 татар [Демоскоп 1979]. Во второй половине 1980-х гг. начался активный отток татарского населения из Узбекистана, что привело к снижению доли татар в общей численности населения республики – по переписи 1989 г., в Узбекистане насчитывалось 467829 татар [Демоскоп 1989]. Точных данных о численности татар в республике за последние три десятилетия не имеется, т.к. с 1989 г. перепись населения не проводилась. Данные о численности населения фиксируются государственными органами ЗАГС, а также Государственным центром персонализации при Кабинете Министров Республики Узбекистан. По этим сведениям, численность населения республики в 2016 г. составила более 32,5 млн. чел., около 300 тыс. чел. из них – татары (0,8 %).

Неизбежным фактом современной истории является усиление процесса глобализации, который ведет к нивелированию этнического разнообразия. Национальная политика Республики Узбекистан, направленная на укрепление позиций узбекского языка, культуры и идентичности, а также культурная и религиозная близость узбеков и татар, обеспечивающая легкость перехода и смены этнической идентичности, постепенно приводят к размыванию этнических границ. Определенная часть молодых татар идентифицирует себя с татарским народом чисто номинально: они практически не владеют татарским языком, участвуют в соблюдении татарских обычаев и праздников по настоянию родителей, состоят в межэтнических браках [Габдрахманова 2017: 199]. Тем не менее татарская диаспора в Республике Узбекистан продолжает оставаться достаточно сильной и сплоченной. Значительный вклад в консолидацию татарской диаспоры в Узбекистане, в сохранение национальной идентичности и самобытности вносят национально-культурные объединения.

На рубеже 1980–1990-х гг. в республике были созданы татарские национально-культурные объединения в гг. Ташкент, Алмалык, Бухара, Самарканд, Карши, Навои, Зарафшан, Янгиюль, Гулистан, Ургенч. Сегодня в республике функционируют татарские центры в гг. Ташкент и Янгиюль, в Джизакской, Хорезмской, Ферганской областях, наряду с которыми работают татаро-башкирские национальные центры в Самаркандской, Бухарской, Навоийской, Кашкадарьинской областях. Деятельность центров направлена в первую очередь на сохранение и приумножение самобытной культуры, традиций, обычаев татарского народа.

В 1990 г. в Ташкенте был образован Татарский общественный культурно-просветительский центр (ТОКПЦ). Председателем правления с 2009 г. является заслуженный работник народного образования УзССР, профессор, проректор Узбекского государственного института физической культуры, мастер спорта по классической борьбе Ришат Хисматуллоевич Набиуллин. Основными задачами ТОКПЦ г. Ташкента являются:

1. Осуществление литературно-исторической и редакционной деятельности;
2. Создание условий для изучения родного языка;
3. Выступления на радио, телевидении и в других СМИ;
4. Организация культурно-массовой работы среди молодежи;

5. Благотворительная работа, направленная на поддержку участников Великой Отечественной войны, одиноких пожилых людей.

В 1996 г. в Ташкенте были открыты воскресная школа и детский сад с изучением татарского языка, открыта библиотека с изданиями по истории, культуре татарского народа. В 1997 г. создано объединение татарских женщин «Ак калфак». Работа ТОКПЦ была представлена также деятельностью его подразделений: Совет Старейшин, Театрально-драматическая группа, объединение татарских художников «Нафис».

С 1990–2000 гг. в Ташкенте действовало около 10-ти самостоятельных ансамблей и коллективов, охватывающих значительный слой татарского населения Ташкента (в т.ч. «Яшьлек», «Дуслык», татарская шоу-группа «Булгар», детский ансамбль «Дуслык» при музыкальной школе №3 Шайхантаурского района Ташкента).

В 1994 г. на базе Дворца культуры ташкентского тракторного завода организован татаро-башкирский клуб «Якташлар», коллектив которого осуществлял фольклорные экспедиции по изучению старинных татарских обрядов, проводил тематические вечера.

В настоящее время в Ташкенте работают три самостоятельных ансамбля, члены которых являются постоянными участниками всех проводимых ТОКПЦ г. Ташкента мероприятий.

Ансамбль «Яшьлек» (создан в 1960 г., с 1989 г. народный) ведет активную работу по сохранению культурных традиций татарского народа. На его базе существовал татарский театр, детская вокальная группа, танцевальный коллектив. С 2014 г. руководителем ансамбля является заслуженная артистка Республики Татарстан и Республики Башкортостан Феруза Халдарова. Под ее руководством в 2017 г. организован молодежный творческий коллектив «Ляйсан». В разные годы в состав ансамбля входили заслуженная артистка Республики Татарстан Гульзара Сафиулина, заслуженный работник культуры Республики Узбекистан Вилли Ахмадеев, заслуженные работники культуры Республики Татарстан Венера Латыпова и Раиса Баймурзина, а также Рауф Усманов, Альфия Шакурова, Райхан Маняпова.

В 1985 г. основан творческий коллектив «Дуслык» (ныне татаро-башкирский театр эстрады, с 1991 г. народный). В его репертуаре – вокально-хореографические зарисовки, литературно-

музыкальные композиции, народные и современные татарские, башкирские, русские, узбекские песни и танцы. На базе творческого объединения создан детский вокально-хореографический ансамбль.

В 2013 г. на базе Сергелийского отделения ТОКПЦ основан фольклорный ансамбль «Изге нур» (художественный руководитель – лауреат Всесоюзного конкурса татарской песни «Татар жыры – 89» Марьям Бухарова). Задачами фольклорного ансамбля «Изге нур» являются сохранение татарского языка, культуры, обычаев и традиций татарского народа, а также просвещение народа и передача основ татарского фольклора, шедевров народной классики, народного музыкального наследия молодежи татарской диаспоры г. Ташкента.

С 2010 г. при ТОКПЦ г. Ташкента функционирует Совет татарской молодежи. Его деятельность включает проведение благотворительных акций для ветеранов Великой Отечественной войны и ветеранов трудового фронта, детей и пожилых людей с ограниченными физическими возможностями или попавших в затруднительную жизненную ситуацию, а также участие в организации городских мероприятий. Совместно с активистами других городов Республики Узбекистан члены Совета представляют страну на Всемирном форуме татарской молодежи в Казани.

В целях поддержки самобытной культуры татарского народа, развития интереса к татарской истории и изучению языка раз в неделю на телерадиоканале «Узбекистан» транслируется передача на татарском языке «Ягона оилада» («В единой семье»; ведущая – Рузима Хисамова), три раза в неделю на телерадиокомпании «Ташкент» в эфир выходит татаро-башкирская радиопередача «Бэллюр Чишмэ» («Хрустальный родник»; автор и ведущая – заслуженный работник культуры Республики Татарстан Райхан Маньяпова).

Действует информационный портал www.tatarlar.uz, а также зарегистрирована одноименная группа в социальной сети Facebook.com.

В целях изучения богатой и древней истории Узбекистана, его богатого этнического многообразия ТОКПЦ регулярно проводит экскурсии молодежи и взрослых в татарский аул Ногай-Курган. В 2010 г. в смотре-конкурсе на звание «Лучшая махалля» Ногай-Курган занял 1-е место по району и 3-е по Ташкенту [Шигабдинов 2016: 13].

Одновременно с ташкентскими коллегами активисты и члены татарских общественных центров в городах компактного проживания татар вносят большой вклад в сохранение национальных традиций и культуры своего народа. В г.Навои функционирует татарский ансамбль «Байрам», в г. Фергана осуществляет свою деятельность ансамбль татарской песни «Кубалягем», молодежный хореографический коллектив «Шатлык», ансамбль современного танца «Иллюзия», детский клуб музыкального творчества «Звездочка» и молодежный клуб музыкального творчества «Новая звезда», в г.Ургенч организована молодежная танцевальная группа, в Самарканде действует татаро-башкирский фольклорный ансамбль «Умырзая».

Активные члены татарских центров участвуют в республиканских праздниках, а также организуют и проводят основные национальные праздники: Навруз, День памяти и почестей, Сабантуй, День Республики Татарстан, День независимости Республики Узбекистан, День Конституции Республики Узбекистан, в т.ч. городские культурно-развлекательные мероприятия: праздники татарской национальной кухни, Родного языка, народных напевов, творческие встречи, конкурсы, фестивали, выставки произведений татарских художников. Традиционно отмечаются дни памяти знаменитых татарских писателей, поэтов, видных общественных деятелей: Г.Тукая и М.Джалиля, Г.Исхаки, С.Садыковой, Р.Яхина и др. [Узбекистан... 2010: 3]. При некоторых центрах ведется кружковая работа по изучению татарского языка. В перспективных планах ТОКПЦ – организовать работу кружков по изучению татарского языка при школах во всех районах г. Ташкента. ТОКПЦ проводятся викторины среди детей на знание татарского языка, культуры, истории и традиций татарского народа.

В то же время много внимания уделяется задачам налаживания культурных связей с татарами, проживающими за пределами Республики Узбекистан. Такая работа ведется ТОКПЦ в тесном сотрудничестве с Постоянным представительством Республики Татарстан в Республике Узбекистан и руководителем этой организации Рамилем Анваровичем Шакировым. Например, в 2007 г. в Ташкенте состоялись гастроли Казанского театра юного зрителя, прошел Фестиваль татарской и башкирской культуры, состоялись концерты органной музыки ректора Казанской государственной консерватории профессора Р.К.Абдуллина, в

2011 г. в городах Узбекистана прошли гастроли ансамбля «Казань», в 2017 г. в рамках визита Президента Республики Татарстан в Республику Узбекистан состоялся концерт мастеров искусств Татарстана и т.д. В 2001 г. в Казани прошли мероприятия, посвященные 560-летию со дня рождения А.Навои. Делегации из Республики Узбекистан, в т.ч. от ТОКПЦ г. Ташкента, принимают участие в работе Съездов Всемирного конгресса татар.

ЛИТЕРАТУРА

Закон Республики Узбекистан об общественных объединениях в Республике Узбекистан от 15 февраля 1991 г. // <http://nrm.uz/content?doc=1307>.

15.02.1991.

Указ Президента Республики Узбекистан «О мерах по дальнейшему совершенствованию межнациональных отношений и дружественных связей с зарубежными странами» от 19 мая 2017 г. // www.uza.uz/19.05.2017.

Соглашение между Правительством Республики Татарстан и Правительством Республики Узбекистан о торгово-экономическом, научно-техническом и культурном сотрудничестве от 19 февраля 1993 г. // [www/tatar7/info.19.02.1993](http://www.tatar7/info.19.02.1993).

Потенциал сотрудничества. №42. 12–19 октября 1998 г. // <http://1997-2011.tatarstan.ru>. 20.10.1998.

Ногманов А.И., Абдрахимова Э.В. Республика Узбекистан // Татарская энциклопедия: в 6 т. Т.5: Р–С–Т. Казань, 2010. 736 с.

Шигабдинов Р. Ногай-курган – первый татарский аул в Узбекистане / Идель. 2016. №6. С. 10–13.

Этнический атлас Узбекистана / Ответ. ред. А.Ильхамов. Ин-т «Открытое общество» – Фонд содействия – Узбекистан. [Б.м.], 2002. 452 с.

Гайсина Л.Р. Этнический состав населения «новых частей» городов русского Туркестана // Вестн. Томск. гос. ун-та. 2012, №354. С. 71–73.

Демоскоп. Национальный состав населения Узбекистана по Всесоюзной переписи 1926 года // www.demoscope.ru/weekly/ssp/ussr_nac_26.php?reg=6.

Демоскоп. Национальный состав населения Узбекистана по Всесоюзной переписи 1979 года // www.demoscope.ru/weekly/ssp

/ussr_nac_79.php?reg=4.

Демоскоп Национальный состав населения Узбекистана по Всесоюзной переписи 1989 года //www.demoscope.ru/weekly/ssp /sng_nac_89.php?reg=4.

Габдрахманова Г.Ф., Сагдиева Э.А. О некоторых результатах экспедиции в Республику Узбекистан // Историческая этнология. 2017. Т. 2. №1. С. 197–208.

Узбекистан – наш общий дом / Татарский общественный культурно-просветительный центр Ташкента.Ташкент, 2010. 40 с.

TURKISH LITERARY AND SCIENTIFIC ATTAINMENTS IN MUGHUL INDIA

Haidar Mansura *

Accepted globally as the best warriors, the Turks can safely and simultaneously be acknowledged as connoisseurs, creators and preservers of magnificent cultures --generating , patronizing and facilitating production , evolution and expansion of art and architecture , literature , learning and sciences; playing multiple role in the transmission of knowledge, languages, technology from one part of the world to another through conservation , transcriptions, translations, of original texts, compilations of new and original works and through innovations , and inventions of novel mechanical devices. The penchant had its own propellants: eg. close connection existing between Islam and learning with its irrevocable imperatives and religious bindings were the best stimulus (“ ‘allama-l’insana ma lam ya’lam“ – “(Allah) taught man what he did not know”); growing acquaintance with new vistas of knowledge in different human societies with every new conquest; practical needs of ever-expanding Empires and its surrounding regions and brisk contacts.

The arrival of Turks in India---the land of Vedas, where all kinds of sciences were already no less well-developed, led to a refreshing renewal of glamorous longer lasting continuance of age old multifarious exchanges in Indo-Turkish cultural sphere. After all India was also a land of Vedas – the “Revealed books” (according to the faith of the Hindus, not manmade – aupaurusheya but the inspired or heard ones

* Prof. Former Chairperson, Centre of Advanced Study in History, Aligarh Muslim University, Aligarh, India .Presently an independent Reseacher, New Delhi email: haidarmansura13@gmail.com; mobile: 9871638495 .

Sruti) had no different ideals than acquisition of higher learning as Veda means Knowledge from the root word “Vid” meaning “to know”. The present paper seeks to remove a few of numerous misconceptions lest this lack of understanding about India and Central Asia may cause an irreparable damage to our shared historical heritage. Besides, it provides glimpses of contribution of Turkish men of sword who always struggled to nurture their capabilities simultaneously as men of sword and pen alike along with other technological and scientific attainments in Indo-Central Asian cultural and intellectual sphere though only a very brief preamble can be presented here due to shortage of space allocated.

The constant inflow (or just trickling) of talents from far and near to India—a centre of gravity, resulted in close linkages and interactions continuing through the ages. Illutmish had invited learned men from all over the east. Muhammad bin Tughlaq also loved the company of erudite. The search for talents often took interesting forms. Epistolary evidence confirms how Faizi, a famous scholar at Akbar’s court waited at port Chaul to look for accomplished men of pen or brush, if any, arriving luckily by a ship from a foreign land so as to lure them to enrich Akbar’s court. Personal letters, royal farmans, open invitations inviting foreign scholars to join the Mughul court are still extant.

Despite such active contacts, vibrant linkages and a lot of historical raw material certifying it (though awaiting exploration hence the confusion), there continues to be still lacunae in the knowledge about Central Asia due to lack of in-depth studies and grasshopper approach leading to generalized assessment and erroneous interpretation. Certainly, it is often misleading when luminaries like Ibn Sina, al Khwarazmi, Al-Farabi, Razi, Ibn Rushd, Galenus and numerous other scholars whose theories are relevant even today and form part of modern curricula lose their identity and even indications of their birth place because they appear in records of learning under a Latinized or Hellenized name (eg. Avicenna, Algoritmi, Rhazes, Al-Pharabius, Averroes, Galen respectively and so on).

The royal workshops and ateliers with all their skilled technicians—both indigenous and foreign talents with all their brains specializing in mathematics, metallurgy and mechanics fruitfully added to artistic and scientific productions of mechanical devices. Jawahirul Ulumi Humayuni, Qanuni Humayuni, Akbar Nama included numerous such experiments regarding the reign of Humayun and Akbar. The competent deputy of Akbar Abul fazl records that as Akbar wandered about under the veil of inattention and was continually arranging some pleasant screen for himself – residing in Nagarein, both for the sake of administration –and for ostensible amusement. In appearance, he was

engaged in sport and amusement inwardly he was occupied with realities and was carrying the world business. In this pursuit, he devised wondrous inventions. Among them was the burning ball, made of palas wood which was light and burnt for longer period. By means of its light, he with ease followed the sport of polo playing in dark nights. With the crescent moon like stick, he drove the ball beyond the stars. Apparently, it was a game but in reality, horses' paces were improved and men were taught exertion and activity. (Akbar Nama, Eng.tr. 405) In his Ain 20th, Abul Fazl had given a cryptic account of the mechanical devices on the carriages, etc. invented by His Majesty. Abul Fazl records:

“His majesty has invented an extraordinary carriage which has proved a source of much comfort for various people. When this carriage is used for travelling, or for carrying loads, it may be employed for grinding corns. His Majesty also invented a large cart which is drawn by one elephant. It is made sufficiently large so as to hold several bath rooms, and thus serves as a travelling bath. It is also easily drawn by cattle. Camels and horses are also used for pulling carriages and thus contribute to the comfort of mankind. Finely built carriages are called bahals, if used on even ground, several may sit together and travel on. Water wheels and carts have also been so constructed that water may be fetched from far off and low places. Two oxen may pull four such wheels at the same time or one ox two. Another machine exists which conveys water from a well and moves at the same time a millstone.” One mirror which “whether seen near or at a distance showed all sorts of curious figure”

The curious features and techniques starting from Babur and developed under Moghuls like, hasht bihisht, under water constructions are as much impressive as the subterranean canals which amazed even Chinese and European travelers. The literary experiments including Sabaki Hindi and scientific techniques and technology in all its variegated forms brought by the Turks found full efflorescence on Indian soil.

Amirul umara, Khani khanan Bairam Khan ataliq of Akbar and his son Abdurrahim were not only gallant conquerors but strategists also. It was through the efforts of Bairam Khan that the foundations of newly occupied state were recovered and strengthened. (Nizamuddin 653-654). In his Maasiri Rahimi, Nahawandi had discussed at length the exuberant love for learning and generous patronage to men of pen and brush “an innate and natural trait” In the art of versification, Bairam Khan had great facility, and he had left collections of Persian and Turki odes. Similarly, his son attained to and retained the rank of Khani khanan and sipahsalar and achieved great victories. The letters written

by Akbar and abulfazl to him are a fair proof of their deep love and admiration for him. (Inshai Abul Fazl, har sih daftar vol. one and two). Similarly, it is noted in Tabaqati Akbari that “about the intelligence understanding, learning and perfection of this great man ,whatever one writes, is but one in a hundred ,and a little out of much. The universal kindness and his generosity to wise and learned men, and his love for faqirs and his poetical faculty are hereditary traits. At the present time he has no equal among the men of rank in respect of human perfections and greatness” (Tabaqati Akbari,p656). Mohammad Azam khan Kukultash, a mansabdar of five thousand horse, ‘achieved great victories and performed meritorious services. He had no equal in sharpness of intellect and in brilliance of disposition and knowledge of history”. (Nizam 656) Both Akbar’s farman and Abul fazl’s letters addressed to Azam khan describe him as a comanderr cum man of intellect. His son Shamsuddin Husain was also a young man of ability and is included in the group of amirs of one thousand horse (Nizam,681). Zain khan koka, also an amir of 5000 horse was highly distinguished for intelligence and knowledge and wisdom and all perfections distinguished in the arts of particular knowledge and science, specially in music, and had a practical Mohammad asghar Ashraf khan mir munshi ,one of the Amir Shahi saiyyids was one of the most learned men of the time,wrote seven different kinds of writing and was one of the great amirs. Was distinguished in the arts of particular knowledge and science, specially in music, and had a practical temperament. Mohammad asghar Ashraf khan mir munshi, one of the Amir Shahi saiyyids was one of the most learned men of the time,wrote seven different kinds of writing and was one of the great amirs. (Nizam 660). Khan Alam son of hamdam koka, a commander of two thousand was ‘distinguished among his equals in intelligence, knowledge, and his faculty of composing verses’. (662). Khanjar Beg Chaghta was one of the old amirs of this dynasty temperament (675). Sani khan belonged to the Arlat clan,was at first a qalandar and at last reached the rank of an amir ;had a poetical temperament and had versified the kafia. (675). Shaham khan jalair,an amir and commander of two thousand horses(661);payenda khan Maghul an amir of two thousand horse and governor of Ghora ghat(669)were other two talented officers. Hafiz Tashkandi was celebrated in Mawaraunnahr as Hafizi kumaki. He is one of the deeply learned men of Transoxianaand was distinguished above men of his class in ratiocinative and traditional sciences. He came tto India in 977AH and was exalted by imperial favours. He took the expenses of journey to Mecca and undertook the voyage to the Hijaz. (Tabaqati Akbari, 690). Qazi Ghazanfar Samarqandi a saiyyid and a

wiseman adorned with various excellencies. He was chief qazi of Gujarat for some years and went away to Mecca from there.(Nizam 691).Qazi khan Badakhshi (Nizam694)was included in the list of amirs and knew ratiocinative and traditional sciences well, and was distinguished in the sufi doctrines. Khwaja Abdul shahid was the grandson of khawja Nasiruddin Abdullah ahrar. He was avery saintly person and possessed human perfection. He was in Hindustan for twenty years. His majesty the khalifai Ilahi had allotted pargana Jamari as a stipend for him and about two thousand faqirs and worthy persons passed their lives by his means. When the time of his departure to the other world came he started for Samarqand and he said he was carrying his bones to that place.and he passed away six days after his arrival at Samarqand. (Nizam 700-701) Shaikh Husain a disciple of sheikh of khwarazm,was a pure natured darvish and a man of divine inspiration and absorption. He lived in Agra for many years. Mulla Miran Sulaiman of Mawaraunnahr was possessed of sharpness and sanity of spirits. (Nizam 712-713).Mulla Mir was a physician of Herat a grandson of Mulla Abdul hai of heart .Khwaja Husain Marwi was originally a wazirzada, passed away in kabul acquiring much learning.He was distinguished from men of his class by the height of his understanding and the sharpness of his intellect . He was for many years in the service of Humayun and had attained to great proximity to his person and was one of the courtiers of his paradise like assembly. He wrote a qasida the first hemistich of which gives the date of the accession of Humayun and the second to the birth of salim.He possessed many good qualities and soldhis encomiums at high prices. He was a favourite of Humayun. Towards the end of his life he bade adieu to his native land and died in Kabul (Nizam 716).

AZƏRBAYCAN XALQ CÜMHURİYYƏTİ DÖVRÜNÜN JURNALİSTİKASI

Hüsiyev Faiq *

Journalism at the time of the Democratic Republic Azerbaijan

ABSTRACT

The article examines the idealistic direction of our national press during the period of the Azerbaijan Democratic Republic (1918-1920), touches on the

* Əməkdar Jurnalist, Bakı Dövlət Universitetinin doktorantı

work done during that period of time for the development of press, provides information on newspapers published in those years. The article dwells on the merits of our national press, whether in 1918-1920 or today, in defending an independent state, ensuring social justice in society, formation of national self-conscience, political culture and healthy moral (spiritual, moral) values.

It is stated that gratuitous service to the people and ensuring independence, which was the main goal of the founders of the Republic, is the most important message for today's press.

KEYWORDS:

Azerbaijan; Azerbaijan Democratic Republic; national press culture; communication; history; modernity; development; cultural enlightenment; national cultural revival; national awakening.

2018-ci ilin may ayının 28-də müsəlman şərqində ilk parlamentli respublikanın Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin qurulmasının 100 yaşı tamam olur. Prezident İlham Əliyevin 2018-ci ilin "Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti İli" elan edilməsi haqqında imzaladığı müvafiq Sərəncam şanlı tariximizin bəlli bir dövrünə verilən dəyərli qiymədir. Cümhuriyyətcəmi 23 ay yaşamasına baxmayaraq xalqımız müstəqilliyin dadını duymuş, Şərqdə bir demokratik dövlət kimi öz varlığını sübut etmişdir. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (AXC) çox ağır hərbi-siyasi və qeyri-müəyyən beynəlxalq münasibətlər şəraitində 23 aylıq qısa zaman kəsiyində milli jurnalistikanın formalaşdırılması istiqamətində çox böyük işlər görə bilmişdir. 1918-ci il may ayının 28-də İstiqlal bəyannaməmız qəbul eildikdən sonramüstəqilliyin möhkəmlənməsində, milli ideologiyanın inkişafında milli mətbuatımız da fəal rol oynamışdır. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə yaranan jurnalistikada milli müstəqillik, demokratik quruluş, insan azadlığı, ordu quruculuğu, gənc dövlətin müstəqilliyinin qorunması və beynəlxalq aləmdə daha çox tanınması prioritet məsələ idi. Cümhuriyyət tarixinin bəzi məqamları xronoloji baxımdan da diqqətə layiqdir.

1918-ci il, 29 May - Respublikanın qurulması haqqında xarici ölkələrə məlumatın yayılması

1918 -ci il, 26 İyun - "Əlahiddə Müsəlman korpusunun" yaradılması. Milli Ordu günü

1918-ci il, 27 İyun - Türk dilinin dövlət dili elan olunması
1918 -ci il, 15 Sentyabr - Nuru Paşanın yardımı ilə Bakının azad edilməsi

1918 -ci il, 19 Noyabr - "Parlamentin yaradılması haqqında" qanun

1919-cu il, 1 Sentyabr - Bakı Universitetinin təsis edilməsi

1919-cu il, 30 oktyabr- Mətbuat haqqında Nizamnamənin qəbul edilməsi

Azərbaycan mətbuatı tarixində 1918- 1920–ci illər bütün əvvəlki dövrlərə nisbətən, ən yüksək inkişaf mərhələsidir. Bu dövrdə Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin hökuməti və parlamenti mətbuat və nəşriyyat işini dövrün tələbləri səviyyəsində qurmaq üçün bir sıra qərarlar qəbul etmişdir. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə 1918-ci il 9- noyabr tarixli bir sərəncamı ilə senzura ləğv edildi. Senzuranın ləğvi ölkədə azad mətbuata yol açdı. 1919-cu il 30 oktyabrda qəbul olunan “Mətbuat Haqqında Nizamnamə” də üzün illər çar imperiyasının zülümü altında sıxılan azərilərə azad şəkildə fikirlərini ifadə etmək imkanı verdi. Mətbuat haqqında nizamnamə ölkədə kütləvi informasiya vasitələrinin fəaliyyətini tənzimləyən ilk qanunverici akt oldu. Bununla da azad və peşəkar jurnalistikanın inkişafına yol açıldı. Beləliklə, Azərbaycan dövrü mətbuatının inkişafı 1905-ci il inqilabından sonra başladı və Cümhuriyyət dövründə zirvəyə çatdı. "1918-1920-ci illərə aid dövlət arxivində saxlanılan sənədlər üzərindəki elmi araşdırmalardan aydın olur ki, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti hökuməti Azərbaycan jurnalistikasının inkişafı üçün hüquqi bazanın yaradılması istiqamətində mühüm işlər görüb. Bunu mətbuatla bağlı parlamentdə gedən gərgin və uzun sürən müzakirə və mübahisələri tam reallığı ilə əks etdirən parlament materiallarından da görmək mümkündür. Mətbuata dair verilən əmr və göstərişlərin, qanun və qərarların geniş məsələlərə toxunması aparılan işin ciddiliyindən xəbər verirdi. Bu sənədlər arasında özünün siyasi-hüquqi və sosial mədəni əhəmiyyətinə görə, xüsusi diqqət çəkən “Mətbuat Haqqında Nizamnamə”dir. Nizamnamə 1919-cu ilin oktyabr ayının 30-da parlament iclasında qəbul olunub. Nizamnamə 2 hissədən (birinci hissə 20 bənd, ikinci hissə 3 bənd) ibarətdir”.(1)

Bu dövrün mətbuatı həm keyfiyyət, həm də kəmiyyət baxımından milli mədəniyyətin mühüm tərkib hissəsi kimi Azərbaycan həyatının canlı salnaməsinə çevrilmişdir. Qeyd edək ki, Cümhuriyyət dövrü Azərbaycanında 60-a qədər mətbu orqan fəaliyyət göstərirdi. Onlardan 28-i – Azərbaycan, 20-si – rus , 12-si isə digər dillərdə çap olunurdu. Əsas üzdə olan mətbu orqanlar isə “İstiqlal”, “Bəsirət ”, “Qurtuluş ”, “Azərbaycan ”, “Açıq söz”, “Millət”, “Müsəlmanlıq”, “Mədəniyyət”, “Qurtuluş”, “Məktəb”, “Övraqi-nəfisə”, “Əfkari-mütəəllimin”, “Türk sözü”, “Gənclər yurdu” və sidi. Bunlardan əlavə, Müsavat Partiyasının “Müsavat ” adlı qəzeti dərc olunurdu. ”İnsanlara hürriyyət, millətlərə müsavat” şüarı ilə çıxan bu mətbu orqanının ən fəal əməkdaşı Məmməd Əmin Rəsulzadə və Əhməd Həmədi idi. “Müsavat” qapandıqdan sonra onun yerinə “İstiqlal” qəzeti çap olundu. İlk sayı

1919-cu ildə çıxan qəzetin 2 ildə 51 sayı işıq üzü görmüşdür. AXC dövrü Azərbaycan mətbuatının flaqmanı şübhəsiz ki, “Azərbaycan” qəzeti idi. Bu qəzet rus və Azərbaycan dilində çıxırdı. Rus dilində çıxan saylarının redaktoru Şəfi bəy Rüstəmbəyli idi. Qəzetin ilk və əsas redaktoru Ceyhun Hacıbəyli olub. Paris sülh konfransına gedəndə isə qardaşı Üzeyir bəy onu əvəz etmişdir. Mərkəzdə nə baş verirdisə hamısı başda “Azərbaycan” olmaqla bir sıra qəzetlərdə işıqlanırdı. Bu dövrdə İki jurnal nəşr olunurdu: “Övraqi Nəfisə” və “Əfkari mütəəlimin”. Bu iki jurnal heç bir partiyanın, siyasi mövqelərini, fikirlərini əks etdirmirdilər. Cəmi altı nömrəsi çıxmış “Övraqi Nəfisə” sırf mədəniyyət və teatrlar barədə yazılara yer ayırırdı. Jurnalda Üzeyir bəyin qardaşı Zülfüqar Hacıbəyov baş redaktor idi. O biri jurnal da yalnız elm və təhsilin inkişafına həsr olunan məsələləri qaldırmışdır. Ümumi yanaşmada milli mətbuatımızda dərc olunan müxtəlif səpgili, müxtəlif həcmli materiallar bir daha təsdiq edir ki, 1918-1920-ci illər xalqımızın mədəni həyatında xüsusi bir mərhələdir və bu mərhələdə jurnalistikanın da özünəməxsus yeri var. Əslində, AXC dövrü mətbuatının səciyyəvi xüsusiyyətləri yalnız onun say göstəricisində deyildir. Çünki bu dövrdə Azərbaycan ziyalıları jurnalistikanın köməyi ilə romantik maarifçilikdən realist maarifçilik səviyyəsinə yüksəlirlər. Cəmiyyətdə siyasi maariflənmə prosesinin başlanması, demokratik ideyaların yayılması da ən çox bu dövr mətbuatının fəaliyyəti ilə bağlıdır.

Azərbaycan Demokratik Respublikası Şərqdə və Türk dünyasında ilk demokratik türk dövləti idi. Bunu fəxrlə qeyd edən M. Ə. Rəsulzadə yazırdı: “İnkişafa meyilli olduqlarını göstərmək üçün bu, kafi deyilmi ki, ilk türk dramaturqu azərbaycanlı, ilk türk bəstəkarı azərbaycanlı, Rusiya türkləri arasında ilk qəzet yaradıcısı azərbaycanlı, məzhəb uzlaşmadığını ilk olaraq ortadan qaldıran yenə azərbaycanlı, əlifba islahatını ilk düşünən azərbaycanlı, nəhayət, islam aləmində ilk dəfə cümhuriyyət elan edən də azərbaycanlıdır”. Əslində bu dövlətin yaradılması məhz Azərbaycan mətbuatının uzun illər apardığı ideya və məfkurə mücadiləsinin məntiqi nəticəsi idi. Bu zaman Azərbaycan mətbuatı öz inkişafında mədəni maarifçilikdən milli- mədəni dirçəlişə, milli oyanışdan milli azadlıq hərəkətinə doğru zəngin bir yol keçdi. Azərbaycan ictimai-siyasi fikrinin həm qaynağı, həm də geniş xalq kütləsi içərisində təbliğatçısı olan jurnalist zümrəsi milli hərəkətin önündə gedir, onun istiqamətləndiricisi rolunda çıxış edirdi. Elə ona görə də Azərbaycan Demokratik dövlətinin qurulmasında Azərbaycan jurnalistikasının xidmətləri çox böyükdür. Bu möhtəşəm dövr Azərbaycan mətbuatı tarixində özünəməxsusluğu ilə seçilərək xalqın ictimai, siyasi, mədəni, iqtisadi, ədəbi azadlığı tarixində çox mühüm

işlər görüldü. Xalqın milli arzularının və istəklərinin ifadəçisi olaraq ətrafında dövrünün nüfuzlu ziyalılarını birləşdirdi. M. Ə. Rəsulzadə, M. B. Məhəmmədzadə, Ə. Ağaoğlu, Ə. Hüseynzadə, S. Mümtaz, C. və Ü. Hacıbəyli qardaşları, H. İ. Qasımov, X. İbrahim, Ş. Rüstəmbəyli, H. Ağayev, F. Xoyski, N. Yusifbəyli, Ə. M. Topcubaşov, S. Hüseyn, C. Cabbarlı, Ə. Cavad, H. Cavid, C. Məmmədquluzadə, Ö. F. Nemanzadə kimi dövrün böyük qələm və əqidə sahibləri mətbuat vasitəsilə xalqı milli özünüdərkə, özünəqaydışa çağırırdı.

“Nazirlərin əksəriyyəti Moskva, Sankt–Peterburq, Kiyev, Xarkov və digər şəhərlərdəki universitetlərin, institutların məzunları idi. Onların 16 nəfəri müxtəlif universitetlərin hüquq fakültələrini bitirmişdilər. Yaradılan dövlətin hüquqi əsaslarla inkişaf etdirilməsində bu amil də əsaslı rol oynayırdı. Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucuları yüksək istedadlı, savadlı insanlar olmaqla yanaşı, Vətəni və milləti sevən, onun mənafeyini hər istəkdən üstün tutan şəxsiyyətlər idi (2).

Ölkəmizdə ilk dəfə azad sözün, azad mətbuatın yaradıcısı olan AXC rəhbərlərinin əksəriyyəti həm də AXC mətbuatını yaradanlar idilər. Onlar demokratik respublikanı qurmaqla yanaşı həm də ideyalarını təbliğ edir, dövlətçilik işinə, diplomatik fəaliyyətə dövrünün tanınmış jurnalistlərini də cəlb edirdilər. 1919-cu ilin yanvarında Paris Sülh Konfransında iştirak etmək üçün AXC hökumətinin nümayəndələri sırasında Ceyhun Hacıbəyli də var idi. O, nümayəndə heyətinin məsul katibi təyin olunmuşdu. Redaktoru olduğu “Azərbaycan” qəzetinin 19 yanvar tarixli 83-cü nömrəsində yazırdı: “Vətən və millət yolunda əlimdən gələn xidməti və öhdəmə düşən vəzifəmi qəzetimizin müdiri sifəti ilə ifaya məşğul ikən, Vətən övladlarının xahişi və əmrinə müti olaraq Cahən Sülh Konfransına göndərilməklə, üzərimə daha ağır və məsuliyyətli, lakin müqəddəs bir vəzifə düşdü” (3). Bu sırada görkəmli jurnalist, Azərbaycan-Türk ictimai fikrinin dəyərli nümayəndələrindən biri Əli bəy Hüseynzadəni də göstərmək olar. Digər qələm yoldaşları kimi, Cümhuriyyətin siyasi həyatında o da yaxından iştirak etmiş, cərəyan edən mühüm hadisələrin mərkəzində olmuşdur. “Əli bəy Hüseynzadə Gəncəni iyulda tərk edib. Qafqaz məsələsini müzakirə etmək üçün Məhəmməd Əmin Rəsulzadə ilə birgə İstanbula qayıdıb. Bir faktı da unutmayaq: Məlumdur ki, Osmanlının (Türkiyənin) Azərbaycana hərbi yardımı ilə bağlı imzalanmış 1918-ci il 4 iyun tarixli sənədi Məhəmməd Əmin Rəsulzadə, xarici işlər naziri Məhəmməd Həsən Hacınski, Osmanlı hökumətinin ədliyyə naziri Xəlil bəy və 3-cü ordunun komandanı Vəhib Paşa imzalayıb. Maraqlıdır ki, Əli bəyə aid olan sənədlərin arasında onun nümayəndə heyətilə birgə məhz iyunun 4-5-6 –na aid nahar, şam yeməklərində iştirakını təsdiqləyən sənədlər var” (4).

1920-ci il aprel işğalından sonra Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti süquta uğrayarkən bu əqidə sahiblərinin əksəriyyəti “xalq düşməni”, “vətən satqını” kimi təqiblərə, sürgünlərə, mühacir həyatı yaşamağa məruz qaldılar. Özləri kimi fəaliyyətləri də vətəndə “qara siyahıya” düşərək 70 il ərzində kommunist rejiminin amansız cəza-repressiyasına məruz qaldı.

1918-1920-ci illərdə mövcud olan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti türk xalqları tarixinə birinci müstəqil dövlət kimi daxil olub. Məlumdur ki, türk xalqları qədim və yeni tarixin heç bir dövründə dünya meydanında müstəqil dövlətsiz olmayıblar. Bunu məşhur türk tarixçisi Mustafa Yazıcı da təsdiq edərək yazır: “Azərbaycan Cümhuriyyəti (1918-1920) tarixdə qurulan türk dövlətləri sırasında 114-cü sıranı almaqdadır. Bundan qabaq isə Azərbaycan beş dəfə müstəqil dövlətçilik həyatını yaşamışdır”. Bu isə digər türk xalqları kimi Azərbaycan xalqının da milli müstəqillik ideyalarının yaranmasını şərtləndirən amillərdən biridir.

Ulu öndər Heydər Əliyev də Cümhuriyyət qurucularının xatirəsinə ehtiramla yanaşmış, Azərbaycanın bu qabaqcıl insanların fədakar fəaliyyətlərini yüksək qiymətləndirmişdir. “Azərbaycanın istiqlaliyyətini elan edirlər, Xalq Cümhuriyyətini qurub -yaradanlar və ona sona qədər sadıq olan insanlar Azərbaycanın ən mötəbər, ən görkəmli insanlarıdır. Xalq Cümhuriyyətinin rəhbərləri Məmməd Əmin Rəsulzadə, Əlimərdan bəy Topçubaşov, Fətəli xan Xoyski, Nəsim bəy Yusifbəyli, onların silahdaşları və o illərdə müstəqillik uğrunda mübarizə aparan və hakimiyyət orqanlarında fəaliyyət göstərən insanlar Azərbaycan xalqı tərəfindən heç vaxt unudulmayacaqlar. Onlar Azərbaycan xalqının tarixinə böyük və dəyərli şəxsiyyətlər kimi daxil olmuşlar” (5).

Ümumiyyətlə, 1918-1920-ci illərin mətbuatı o dövrə qədərki Azərbaycan milli mətbuatının demokratik ənənələrinin yekun mərhələsi idi. Bu dövrün mətbuatında Azərbaycanın milli, ictimai-siyasi fikri, 1905-ci il inqilabından sonra çarizmin müstəmləkəçilik siyasətinə qarşı xalqın etirazı, 1911-ci ildən sonra milli muxtariyyət ideyası, Rusiyada 1917-ci il oktyabr çevrilişindən sonra isə milli istiqlal ideyaları öz əksini tapmışdır. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövrünün milli mətbuatı bütün bu tarixi mübarizələrin səlnaməsidir. Yəqin buna görə 1918-1920-ci illər mətbuat tarixində çox məhsuldar və məzmunlu bir dövrdür.

Bu gün milli mətbuatımızın ideya istiqamətinə nəzər saldıqda görürük ki, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti mətbuatı ilə tam eyni bir siyasəti təbliğ edir. İstər 1918-1920-ci illərdə, istərsə də bu gün milli mətbuatımız müstəqil dövlət, sivil demokratik vətəndaş cəmiyyəti

qurmaqla yanaşı cəmiyyətdə sosial ədaləti təmin etməli, milli şüurun, milli özünədərkin, siyasi mədəniyyətin və bütövlükdə sağlam mənəvi dəyərlərin formalaşmasında mühüm rol oynayır. Bu gün sələflərimizdən öyrənir və onların yolunu davam etdiririk. Onların əsas məqsədi isə xalqa təmənnasız xidmət etmək, azadlığını və müstəqilliyini təmin etmək, onu maarifləndirmək, məlumatlandırmaq, “türkçülük, islamçılıq, müasirlik” prinsipinə söykənərək böyük AZƏRBAYCANÇILIQ ideologiyasını təbliğ etmək olmuşdur. “Azərbaycançılıq” Azərbaycan xalqının məfkurəsidir, məfkurəcilik isə bizim əsas siyasi xətdimizdir”.

İSTİFADƏ OLUNAN MƏNBƏLƏR

1. Azərbaycan Mətbuat tarixi Antologiyası. II cild, "Elmvə təhsil", Bakı-2011, səh 318.

2. Nəsiman Yaqublu. Cümhuriyyət qurucuları-100 il. Bakı, Nurlar Nəşriyyatı, səh 10.

3. Azərbaycan Mühacirət Ədəbiyyatı Kitabxanası-Ceyhun Hacıbəyli. Seçilmiş əsərləri, Bakı, “Elm”-2017, səh.17.

4. Azər Turan . “Əli bəy Hüseynzadə”. Moskva, “Salam press”, 2008, səh.78.

5. Heydər Əliyev. “Müstəqilliyimiz Əbədidir”. Bakı, Azər nəşr - 2011, səh.186.

KÜTLƏVİ İNFORMASIYA VASİTƏLƏRİNDƏ BEYNƏLMİLƏL TERMİNLƏR

Hüseynova-Qəhrəmanlı Aytən Arzuman*

The international terms in mass-media

ABSTRACT:

In the article is investigated international terms used in mass-media. Majority of international terms in mass-media are related to scientific-technical progress and integration with direct world peoples. International terms, first of all, are observed in press. Because, the press of each society plays the role of the mirror and, of course, the attitude toward the culture and language of the nation is reflected in this mirror. International terms on different fields are covered of mass-media: public-political, ICT, economy, culture, etc.

* AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu, nun elmi işçisi,
aytenhuseynova88@gmail.com

KEY WORDS: international terms, mass-media, language, press, lexical system.

İnternet, qloballaşma, ölkələrarası informasiya mübadiləsinin aparılması, eləcə də müasir KİV cəmiyyətdə və dildə baş verən dəyişiklər proseslərini sürətləndirir. İstənilən kəşf və hadisə bu və ya digər şəkildə qəzet və jurnalların səhifələrində, TV ekranlarda, internet-portalların xəbər lentlərində öz əksini tapır.

“Kütləvi informasiya vasitələri dedikdə, sosial əhəmiyyətli məlumatı geniş informasiya məkanında qeyri-müəyyən sayda insanı əhatə edən auditoriyaya yaymaq (translyasiya etmək) üçün nəzərdə tutulmuş daşıyıcılar (qəzetlər, jurnallar, radio, televiziya proqramları və s.) və fərqli ifadə imkanları olan kanallar nəzərdə tutulur” [Məhərrəmli: 16]. KİV daha cəlbedici və cəmiyyətdə həmişə tələb olunan elə kommunikativ fon yaradır ki, həmişə cəmiyyətin bütün üzvlərini cəlb edir. Beləliklə, bir tərəfdən KİV dili danışıq nitqi və onun inkişaf tendensiyasını, sosial münasibətini əks etdirir və digər tərəfdən dilin inkişafına əhəmiyyətli dərəcədə təsir edir.

Gizli deyil ki, KİV-in dilin inkişafına təsiri bəzən çox əhəmiyyətlidir. Dildə proseslərin daha adekvat və tam əksi KİV-in dilində əks olunur. KİV-in geniş yayılması və əlçatan olması Azərbaycan dilinə xarici sözlərin adaptasiya prosesini sürətləndirir. Azərbaycan sosial-iqtisadi quruluşunun xarici sistemlərin şərtləri ilə yaxınlaşması müəyyən anlayış və onlara uyğun sözlərin kommunikativ aktuallığını təmin edir: *bloqer, mercayndayziq, riteyl, forvard* və s.

Mətbuat yarandığı gündən ədəbi dilin lüğət tərkibinin zənginləşməsində əhəmiyyətli rol oynayır. “Yeni sözlərlə əlaqədar müşahidələr göstərir ki, müxtəlif sahələrə aid yeni əşya və hadisələrin yeni sözlərlə adlandırılması öz əksini daha geniş və sistematik şəkildə dövrü mətbuatda tapır [Həsənov 1988:159].

KİV vasitəsilə dilə daxil olan terminlər birbaşa nitqimizə daxil olur və orda kök salır. Azərbaycan dili lüğətinin əsas laylarından birini ədəbi dilin inkişafına güclü təsir göstərən müxtəlif elm sahələrinə aid olan və ümumişlək olmayan predmet və anlayışları adlandıran söz və söz birləşmələri olan terminlər təşkil edir. Termin terminoloji sistemə daxildir və eyni zamanda dilin leksik sisteminin vahidi sayılır.

“Terminlərin dilin terminoloji sisteminə daxil olmasında, onların işləkliyinin artmasına və istifadə etdiyi mənaların cəmiyyət üçün

anlaşıqlı olmasında kütləvi informasiya vasitələrinin rolu danılmazdır” [Məmmədova 2009: 81].

Yeni predmet və anlayışların izləri ilə dilimizə beynəlmiləl terminlər axın etməkdədir: *selfi, verifikasiya, flout, modem* və s.

Dilin lüğət tərkibində həm kəmiyyət, həm keyfiyyət dəyişikləri baş verir. Geniş auditoriyaya ünvanlanmış KİV, müxtəlif terminlərlə zəngindir.

KİV leksikasının əsas layını beynəlmiləl terminlər təşkil edir. Müasir dövrdə beynəlmiləl terminlər yazılı yolla KİV vasitəsilə daxil olurlar. KİV sözün bir dildən digərinə keçməsində əsas vasitələrdən biri sayılır. Alınma sözlər yeni reali və anlayışlarla daxil olur. Eyni zamanda alınma üçün əlverişli bir şərt xalqlar-dil daşıyıcıları arasında siyasi, mədəni, iqtisadi əlaqələrin olması səbəbidir.

Danılmaz faktdır ki, ingilis dili qlobal dil olaraq dominant statusa malikdir. Bu səbəbdəndir ki, KİV-də işlənən beynəlmiləl terminlərin əksəriyyəti ingilis mənşəlidir. Məsələn, *marketing, menecer, skaner, internet* və s.

KİV-də beynəlmiləl terminlərin işlənmə səbəbləri aşağıdakılardır:

1. Leksik fondun beynəlmiləlləşmə tendensiyası;
2. Yeni predmet, anlayış və hadisələri adlandırma tələbatı (*bloq, bufer, smartmob*);
3. Dəqiq adlandırmanın olmaması (*sörfinq, brauzer* və s.);
4. Alınma söz daha “elmi”, “yaxşı səslənən” olaraq istifadə etmək (*prezentasiya-təqdimat*).

Mətbuat dilində işlənən beynəlmiləl terminlər aşağıdakı sahələri əhatə edir. KİV-də işlənən leksemlərin əsasını ictimai-siyasi sahəni əhatə edən beynəlmiləl terminlər təşkil edir.

“Bildirib ki, məhz ümummilli liderin qətiyyətli addımları sayəsində respublikada ictimai-siyasi sabitlik, qanunçuluq təmin edilib, xaos və *anarxiya* burulğanından qurtulan cəmiyyət yeni ictimai-iqtisadi formasıyanın tələblərinə cavab verən mütərəqqi inkişaf yoluna qədəm qoyub”.

(<http://sesqazeti.az/news/politics/678622.html>)

“Avropa ölkələrində insan alverinin qurbanları müxtəlif işlərə cəlb edilir, miqrantlar *konslagerlərdə* saxlanılırlar”.
(<http://hurriyet.com.az/post/31909>)

İKT ilə bağlı işlənən beynəlmiləl terminlər:

“Elektron sayt yaratmaq üçün isə *domen* almaq kifayətdir. Əhalinin 80 faizi internet istifadəçisidir”.

(https://525.az/site/?name=xeber&news_id=99198#gsc.tab=0)

“Rusiya hökuməti ilə əlaqəli kiberhücumçular 2016-cı ildə ABŞ-ın seçki infrastrukturuna zidd *kiberkampaniya* keçiriblər”, – deyər məlumatda bildirilir. Məlumatla görə, kiberhücumlara 18-21 ştat məruz qalıb”.

(https://525.az/site/?name=xeber&news_id=99228#gsc.tab=0)

Nəqliyyat, rabitə və yüksək texnologiyalar naziri Ramin Quluzadə “*Microsoft*” şirkətinin Mərkəzi və Şərqi Avropa ölkələri üzrə İdarə Heyətinin üzvü, MDB ölkələri üzrə Baş direktoru Ronald Binkofskinin başçılıq etdiyi nümayəndə heyəti ilə görüşüb.

(<http://www.ikisahil.com/?page=45040&newsId=45040&lang=aze>)

Sonra *dron* əməlləri analiz etməklə müştəriyə yaxınlaşacaq (əgər müştəri jestlə onu yanına çağırırsa) və ya əksinə, kənara uçaacaq (əgər insan jestlə ona kənarlaşmağı əmr edirsə). Lakin şirkət dronların konkret olaraq reaksiya verəcəyi əməlləri dəqiqləşdirməyib.

(<http://www.ikisahil.com/?page=46725&newsId=46725&lang=aze>)

“Nar” ölkədə ilk dəfə olaraq *3G texnologiyasını* təqdim etmiş və geniş 4G şəbəkəsini abunəçilərinin istifadəsinə vermişdir”.

(<http://ekspress.az/az/cemiyet/30570-quot-nar-quot-2018-dzi-ilin-ilk-r-uuml-b-uuml-n-uuml-n-netidzelerini-a-dzdzedil-iqladi>)

İqtisadiyyat sahəsi ilə bağlı işlənən beynəlmiləl terminlər:

“Ölkə iqtisadiyyatına yatırılan investisiyaların həcminin ildən-ilə daha da artırılması, daxili *investisiyaların* xarici investisiyaları üstələməsi ölkəmizdə sahibkarlığın inkişafına dəstəyin bariz nümunəsidir”.

(<http://sesqazeti.az/news/politics/678671.html>)

“İndi təhlil aparmaq üçün bizdə daha geniş imkanlar var. Çünki “Azexport” portalına daxil olan sifarişlər, əslində, *marketing* üçün çox əhəmiyyətli bir vasitədir. <http://sesqazeti.az/news/politics/678671.html>)

“*Banklar* da manatın *devalvasiyası* zamanı böyük zərərə uğradılar. Onların buradan böyük pullar qazandığını söyləmək olmaz. İnsanlar *kredit* götürəndə, *depozit* qoyanda hansı *valyutaya* önəm verməli olduqlarını düşünürlər, dəyərləndirirlər”.

(<https://www.bizim Yol.info/az/news/63018.html>)

Texnoparkda biznes-inkubasiya mərkəzi, texnoloji transfer ofisi, *mexatronika* və *robototexnika* laboratoriyası, ideya bankı və başqa mərkəzlər var. (<http://ekspress.az/az/cemiyet/30571-mektebliiler->

[qerbi-kaspi-universitetinin-texnoparkında-layihələr-uuml-zerində-
ishleyir](#))

İdman sahəsi ilə bağlı işlənən beynəlmiləl terminlər:

Azərbaycan *Futbol* Federasiyaları Assosiasiyası futbol üzrə UEFA Avropa *Liqasının* final oyununun 2019-cu ildə Bakı şəhərində keçirilməsi ilə bağlı xüsusi tədbirlər planı hazırlayıb Təşkilat Komitəsinə təqdim etməlidir. (<http://www.ikisahil.com/?page=11&newsId=42310&lang=aze>)

“5 qolun vurulduğu matçda “Real” uduzdu”.

(<http://idmanxeber.com/xeber/42771/>).

Hesab edirik ki, XXI əsrdə KİV-də beynəlmiləl terminlər qaçılmazdır. Xarici terminoloji leksika siyasət, mədəniyyət, iqtisadiyyat və İKT sahəsində məlumatların qısa və dəqiq ötürülməsində əvəzəlməz vasitədir.

ƏDƏBİYYAT

Həsənov H. Müasir Azərbaycan dilinin leksikası. Bakı, 1988. 306 s.

Məhərrəmli Q. Jurnalistikada işlənən bəzi terminlər haqqında. Termini-nologiya məsələləri №. Bakı, 2014, s.11-21.

Məmmədova S. Kütləvi informasiya vasitələri və dil. Bakı, “Elm və Təhsil”, 2009. 128 s.

Жауапты редакторлар

Базылхан Нәпіл - фил.ғ.к.; **Козырев Тимур Анатольевич** – фил.ғ.к.;
Тойшанұлы Ақеділ - фил.ғ.к.; **Кесикбаев Асхат Асулханович** – PhD
докторы; **Абаева Асем-Дария Аскербековна** - ф.ғ.к.;
Мамерова Айнұр Рысбекқызы – PhD докторы;
Шариязданов Олжас Казбекович – м. ғ.к.; **Межидли Физули**- с. ғ.к.

Дизайнер
Трусбаева Гаухар

Редакцияның мекен-жайы:

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

Басуға 09.11.2018 қол қойылды . Офсеттік қағаз.
Шартты баспа табағы 42,0. Пішімі 60x90 ¹/₁₆. Таралымы 500 дана.

«Ғылым баспасы» ЖШС
Қазақстан Республикасы, 010000, Астана қ., Мостовая көш., 6.
тел. +7 (7172) 57-49-83, 24-37-79