№2 (3), БЕШТИН АЙЫ, 2020

«МАНАС», Ч.АЙТМАТОВ ААЛАМЫ

Манастаануу-фольклортаануу, айтматовтаануу илимий журналы

«MANAS», CH.AITMATOV UNIVERSE

Scientific magazine Manasstudies-folklorestudies, aitmatovstudies

ВСЕЛЕННАЯ «МАНАСА», Ч.АЙТМАТОВА

Научный журнал Манасоведения-фольклористики айтматоведения

«МАНАС» ЖАНА Ч.АЙТМАТОВ УЛУТТУК АКАДЕМИЯСЫ
NATIONAL ACADEMY OF «MANAS» AND CH. AITMATOV
НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ «МАНАС» И Ч.АЙТМАТОВА

«МАНАС», Ч. АЙТМАТОВ ААЛАМЫ

Манастаануу-фольклортаануу, айтматовтаануу илимий журналы

«MANAS», CH. AITMATOV UNIVERSE

Scientific magazine manasstudies-folklorestudies, Aitmatovstudies

ВСЕЛЕННАЯ «МАНАСА», Ч. АЙТМАТОВА

Научный журнал манасоведения-фольклористики, айтматоведения

№ 2 (8)

ISSN 1694-7754

Бишкек – 2020

«Манас» жана Ч.Айтматов улуттук академиясынын «Манас», Ч.Айтматов ааламы» илимий журналынын редакциялык кеңеши:

ТУРГУНАЛИЕВ ТОПЧУБЕК – редакциялык кеңештин төрагасы, философия илимдеринин кандидаты, Академиянын президенти
БАЙГАЗИЕВ СОВЕТБЕК – редакциялык кеңештин төрагасынын орун басары, филология илимдеринин доктору, профессор.
ДҮЙШӨНБАЕВ ПАПАН – жооптуу редактор

КУДАШ КЫЗЫ АЙПЕРИ – техникалык редактор

Мүчөлөрү:
Акматалиев Абдылдажан – филология илимдеринин доктору, академик
Кыдырбаева Раиса – филология илимдеринин доктору, КР УИАнын корреспондент- мүчөсү, «Манас» жана Ч.Айтматов академиясынын академиги (МАУА)
Кайыпов Сулайман – тарых илимдеринин доктору, профессор
Абакиров Курманбек – филология илимдеринин доктору
Бакашова Жылдыз – филология илимдеринин доктору, профессор
Ирмтрауд Гучке – илимдин доктору, жазуучу, публицист (ФРГ)
Адыл Жуматурду – филология илимдеринин доктору, МАУАнын академиги (КЭР, Пекин шаары)
Кененсариев Ташманбет – тарых илимдеринин доктору, профессор, Академиянын Манастаануу бөлүмүнүн башчысы
Садыков Ташполот – филология илимдеринин доктору
Темирова Махбуба – филология илимдери боюнча философия доктору (Өзбекстан, Анжиян)
Турсуналиев Султан – философия илимдеринин кандидаты, Академиянын Айтматовтаануу бөлүмүнүн башчысы
Алымбаев Абдрахман - (Байас Турал) – тарых илимдеринин кандидаты, Академиянын кыргызтаануу бөлүмүнүн башчысы

Редакциялык топ:
Корректору *Г. АБДРАХМАНОВА*
Көркөмдөгөн *Ж. КУДАБАЕВ*
Сүрөтчүсү *А.ТУРСУНКУЛОВ*
Компьютерде калыпка салган *Б. МУРАТАЛИЕВА*

© «Манас», Ч. Айтматов Ааламы, № (2) 8. 2020

Журнал Кыргыз Республикасынын Адилет министрлигинде 2919-жылы 19-сентябрда кайра катталган. № 2165

Решением ВАК Кыргызской Республики от 31 января 2019 г., протокол 1 п/ж – 4/18 научный журнал «Манас» Ааламы включен в Перечень рецензируемых научных периодических изданий для опубликования основных научных результатов диссертации.

«МАНАС». Ч. АЙТМАТОВ ААЛАМЫ илимий журналы Кыргызстанда жана башка өлкөлөрдө таркатылат.

Редакциянын дареги: Бишкек шаары, И.Раззаков көчөсү 8/1, 8/2
Тел: 0(312) 30-10-20, 0(312) 30-05-07
e-mail: ma.akademiasy@gmail.com

Басууга 23.12.2020-ж. кол коюлду.
Кагаздын форматы 60х84 1/8. Көлөмү 21.5 б. т.
Нускасы 200. Заказ № 2008.

«Полиграфбумресурсы» басмаканасында басылды.
720011, Бишкек ш., Сүйүмбаев көчөсү 144/23

МАЗМУНУ

Бул сан улуу эностаануучу, манастаануучу Василий Васильевич Радловго арналат

БОРБОРДУК АЗИЯ ЭЛДЕРИНИН ООЗЕКИ ЧЫГАРМАЧЫЛЫГЫНА АРНАЛГАН ӨМҮР

Тургуналиев Т., Залкарга заманбап мамиле жасайлы!..........5
Кененсариев Т., "Манас" эпопеясын дүйнөгө даңазалоо мындан 135 жыл мурун башталган..........13
Жуматурду А., В. В. Радловдун эл аралык Манастаануу жана ооз эки поэтика илиминдеги орду жана таасири..........18
Радлов В.В.Соз башы, которгон Ч.Субакожоева. 26

"МАНАС" ААЛАМЫ

Исак уулу Сайпидин., (КЭР, Түндүк-Батыш педуниверситети). "Манас" эпопеясынын Эшмат Мамбет Жусуп варианты менен Ж.Кенже айтымын салыштыруу, 1-бөлүк..........39
Лю Ху Эин, Аборахманов Т., Краткий обзор манасоведения в Китае..........47
Исубалиева Г., "Манас": "Көкөтөйдүн ашы" бөлүмүндөгү өмүр, өлүм философиясы..........54
Нармаматова Г., "Манас" антропоними..........58
Субакожоева Ч., *западные ученые об эпопее «Манас»*..........62
Алымбекова В., "Кыргыз жолу" жана "Манас" эпосу..........67
Баитова Ф., "Манас" эпопеясындагы эр жигит идеалы..........71
Шеримбаев А., Семетейдин ички душмандар менен согушунун жалпылыгы жана айрымачылыктары..........78

Ч.АЙТМАТОВ ААЛАМЫ

Кайыпов С., Экосистема жана адам. Ч.Айтматовдун сабактары..........8
Мырзатаева Б., Ч.Айтматовдун чыгармаларында салт-санаалардын берилиши..........92
Абарасулова Ж., "Чыңгыз хандын ак булутундагы" бийлик жана адам тагдыры..........99
Дуйшонбаев П., Айтматовдун чыгармаларындагы тактоого муктаж жагдайлар же айтматовтаануудагы көйгөйлүү маселелер..........105
Омурбай М. (КЭР), Кыргыз ойломундагы обон түшүнүгү..........117

САЛЫШТЫРМА ИЗИЛДӨӨЛӨР

Мухаметзянова Л.Х. (Россия) Живые эпические традиции "Манаса" в параллели с книжным эпосом татар..........129
Перотто Моника. (Италия), Художественный билингвизм: Проблемы теоретического анализа и творческой практики..........134

ТАРЫХ

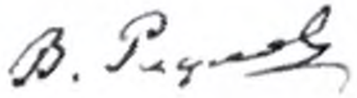
Байас Турал. Араттардын түпкү ата журту жөнүндө 142

АДАБИЯТ ТЕОРИЯСЫ

Бакашова Ж., Кыргыз адабиятындагы көркөм шарттуулук табияты..........151

УСУЛИЯТ

Тургуналиев С., Проблема институционального внедрения кыргызских эпических ценностей в систему дошкольного и среднего образования..........162



Журналдын бул саны орус түркологиясынын негиздөөчүсү, академик Василий Васильевич Радловдун (1837-1918) "Манас" эпопеясын жыйноо, жарыялоо, изилдөө жана немис тилине которууга арналган "Наречия северных тюркских племен, 1 отделение. Образцы народной литературы северных тюркских племен ч. V. Наречие дикокаменных киргизов, СПб., 1885" аттуу эмгегинин жарыкка чыгышынын 135 жылдыгына арналат.

БОРБОРДУК АЗИЯ ЭЛДЕРИНИН ООЗЕКИ ЧЫГАРМАЧЫЛЫГЫНА АРНАЛГАН ӨМҮР

Топчубек Тургуналиев,
философия илимдеринин кандидаты,
ардактуу профессор

ЗАЛКАРЛАРГА ЗАМАНБАП МАМИЛЕ ЖАСАЙЛЫ!

Аннотация: Бул макалада улуу түрколог, фольклорист жана этнограф В.В.Радловдун "Манас" эпопеясын изилдеп, аны дүйнөгө жайылтуудагы ролу, анын негизги эмгектеринин маани-мазмундары ачылып берилет.Алардын түркологияны, фольклор таануунун мындан ары өнүктүрүүдөгү ролу абдан чоң. Улуу окумуштуунун улуттук адабиятыбызга, маданиятыбызга тийиштүү мурастарын кыргыз, орус тилдеринде кайра бастырып чыгаруу зарыл.Макалада улуу түркологдун сабактарына, анын мурастарын гана эмес, өмүр жолун, өз ишине чексиз берилген изилдөөчүлүк жана инсандык сапаттарын изилдеп үйрөнүүнүн зарылчылыгына, азыркы учурдагы маанисине жана таасирине да басым жасалат. Булардын баарына чоң жоопкерчиликте абдан дыкат кесипкой мамиле жасоонун зарылдыгы айтылат.
Ачкыч сөздөр: түркология, фольклористика, "Манас", манастаануу, этнограф, лексиколог, эпопея, текст, немис, орус,кара кыргыз.

Аннотация: В этой статье анализируется место и значение сочинения великого тюрколога и фольклориста В.В.Радлова по изучению эпопеи "Манас" и фольклорного наследия других северных тюркских народов и народностей. Он является первым ученым, который исследовал эпопею "Манас" и распространял ее особенности в научных кругах Европы. Он является одним из первых учёных , который переводил на русский и немецкий языки и основные события эпопеи, и широко их комментировал, снабжая научными источниками. Внимательное изучение обширного наследия великого учёного, издание и переиздание его труды на кыргызском и русском языках, относящегося фольклорным памятникам нашего народа, отдача дани уважения к его великой личности и подвижнической деятельности-являются основной задачей и долгом наших фольклористов, Манасоведие в особенности молодых ученых.

Ключевые слова: Тюркология, Фольклористика, "Манас", Манасоведение, Этнограф, Лексикология, Эпопея.

Манас" эпопеясы өзүнүн аткарылыш өзгөчөлүктөрү, терең мазмуну жана кайталангыс көркөм формасы менен жергиликтүү угармандардын гана эмес, башка эл өкүлдөрүнүн да көңүлүн эбактан бери эле буруп келген. "Манастын" текстин кайсы бир манасчыдан жазып алып, эстелик катары сактап жүрүү, керек учурда өз алдынча окуу, сурангандар болсо, аларга да окуп берүү, кээде көчүрмөлөрүн жасап, бирөөлөргө белек кылуу аракеттерин жасап өткөн адамдардын да болгондугун эл арасынан көп эле угууга болот. Ал эми кыргыз тарыхын жазууга белсенген зыялылар мындан төрт-беш кылым мурда эле **баатыр Манасты тарыхый инсан катары** көрсөтүү аракетин жасагандыгы жазма булактардан маалым. [10, 1-т., 617–620].

"Манас" көп кылымдан бери эле кыргыз этносунун ички биримдигин, бүтүндүгүн бекемдеп гана тим болбой, анын башка тектеш жана тектеш эмес этнос өкүлдөрү менен болгон мамилелеринде да этносимволдун ролун аткарып келген. Башкача айтканда, "Манас" кайсы бир

инсандын кыргыз элине таандык экендигин далилдөөчү, тастыктоочу этностук белги катары да кызмат кылган. Ошондуктан, кыргыз жергесине бейтааныш саякатчы, соодагер, миссионер, илимпоздор келип калса, аларга көрсөтүлгөн сый-урматтын сөзсүз аткарылуучу бир бөлүгү катары "Манас" айттырып угузушкан. Ошону менен өздөрүнүн ким экендигин толугураак таанытышкан, этностук жүзүн көрсөтүшкөн, кыргыз этносуна таандык экендиктерин тастыкташкан. Мына ушундан улам, "Манас" этномаданий алкактан чыгып, анын шооратьы далай жерге жеткен, ал тууралуу оозеки жана жазма маалыматтар кеңири болбосо да, кыйла жерге таркаган.

Ошентсе да, "Манастын" текстинин илимий максат менен жазылып алынышы, жарыяланышы, башка тилдерге которулушу, анын жанрдык өзгөчөлүгү, мазмуну, образдар системасы, тарыхый-генетикалык жана типологиялык байланыштары, көркөм түзүлүшү тууралуу чыныгы илимий көз караштардын айтылышы, элдик эпикалык мурас катары дүйнөгө таанытылышы XIX кылымдын экинчи жарымынан баштап ишке аша баштаган. Өз тармагынын лидерлери болгон окумуштуулардын мындан бир жарым кылымдай мурда өткөн академиялык эмгектери алиге чейин өзүнүн илимий баалуулугун жогото элек. Тескерисинче, ал эмгектердин тарыхый-филологиялык гана эмес, жалпы социалдык-гуманитардык илимдер тутумундагы мааниси барган сайын арткандан артып баратат десек болот.

Мындай эмгектердин алгачкылары жана эң маанилүүлөрү катары, биринчи иретте, **орус түркологиясына негиз салуучулардын ана башы, академик В. В. Радловдун** жана орустун казак тектүү окумуштуусу Ч. Ч. Валихановдун көөнөргүс эмгектерин таазим кылуу менен атоого болот. Болжол менен бирдей убакытта кыргыз жергесине атайын илимий максат менен келип, изилдөөлөр жүргүзүп, "Манасты" кыргыз эпопеясы катары дүйнөгө таанытккан бул окумуштуулардын эмгектери манастаануу илиминин академиялык башаттары болуп кала беришинде күмөн жок. Ал эмгектер алгачкы илимий аракеттерден болгонуна карабай, туура маалыматтарды, илимий-теориялык багыт берүүчү ой-корутундуларды камтыгандыктарынан улам, бүгүн да булактык негиз, методологиялык таяныч болуу касиеттеринен ажырай элек, мындан кийин да ишенимдүү булак, илимий-теориялык пикир катары, кыргыз фольклористикасы, манастаануусу гана эмес, дүйнө эпостаануучуларынын илимий-теориялык казынасы, фактологиялык таянычы катары кала берет.

Манастаануунун башатында бир топ илимий эмгектердин жана алардын авторлорунун болгонуна карабай, мен бул жолу, алардын эң алгачкысы, сөздүн чыныгы маанисиндеги улуусу, академик В. В. Радловдун эмгектери тууралуу, журналдык макаланын мүмкүнчүлүктөрүнө жараша, кыскача гана сөз кылууну, анык айтсам, улуу окумуштуу жана анын илимий мурастары тууралуу кыргыз изилдөөчүлөрүнүн көөнөрүп бара жаткан эс тутумун бир аз да болсо жаңылап коюуну туура көрдүм. Антпесем, улуу окумуштуунун эмгектерине оңдуу көңүл бурулбай, анын илимий мурастары унутта калып бараткансыйт. **В. В. Радловдун "Образцы народной литературы северных тюркских племён"** деп аталган айтылуу он томдугунун V томунда жарыяланган эпикалык тексттин бир бөлүгүн атайын академиялык иликтөөгө алган эмгектин жарыяланганынан бери туура 30 жыл [7], ал эми В. В. Радловдун өмүр жолу жана эмгектеринин мазмуну тууралуу жазылган алгылыктуу энциклопедиялык очерктердин [10. 2-т., 198–214-, 250–253-б.] жарыкка чыкканынан бери так 25 жыл өтүптүр. Ушунун өзү эле улуу мурасыбыз "Манасты" изилдөөгө арналган алгачкы академиялык эмгектин илимий куну жана аны жараткан автордун улуулугу тууралуу кийинки жылдары анчалык ой толгобой калганыбызды көрсөтүп турат. Ал эми илимпоз болууга талапкер жаш филолог-бүтүрүүчүлөрдүн В. В. Радлов жана анын атактуу эмгектери жөнүндө кабарларынын жоктугу же жупунулугу да ушул ойго түрткөт. Тилекке каршы, университеттердин тарых жана филология факультеттеринде В. В. Радловдун эмгектери жөнүндө сөз болбосо, анда эмне жөнүндө сөз болуп жатты экен деген ойго келесиң.

Убагында касиеттүү "Манас" эпопеясына кимдер гана кызыкпаган, кимдер гана аны өздөрүнүн изилдөө иштеринде колдонбогон. Ошол эле, В. В. Радлов, Ч. Ч. Валихановдон

баштап, андан берилеп келгенде Г. Алмаши [1], П. А. Фалев [13; 14], Е. Д. Поливанов [11], В. М. Жирмунский [6], Мелетинский Е.М. (16), М. О. Ауэзов [5] ж. б. сыяктуу дүйнөлүк фольклористикада аты таанымал, өздөрүнүн изилдөөлөрү менен доор жараткан, илимий метод негиздеген окумуштуулардын "Манастын" ар кыл маселелери жөнүндө айткан пикирлери орун алган эмгектеринин ар бири өз алдынча сөз кылууга татыйт. Бирок, алгачкы сөз дайыма В. В. Радловго арналганы эң туура болот деп эсептейм.

В. В. Радловдун манастаануу жаатындагы эмгектери тууралуу атайын болуп, аздектеп сөз кылып жатканымдын дагы бир олуттуу тарыхый себеби бар. Улуу окумуштуунун керемет эмгегинин толук аталышы "*Образцы народной литературы северных тюркских племён* – Ч. V. – *Наречие дикокаменных киргизов*" (мындан кийин – *Образцы...*) [12] аттуу дүйнөгө таанымал классикалык эмгегинин жарык көргөнүнө быйыл туура 130 жыл толду. 1885-жылы кыргыз тилине ылайкташтырылган орус ариптери менен кыргыз тилинде (В. В. Радловдун орусча жазылган кириш сөзү менен) басылып чыккан бул китеп, азырынча, кыргыз сөзүнүн кагазга түшүрүлүп, китеп болуп жарыяланган алгачкы өрнөгү бойдон калып келүүдө. Ооба, "*Образцы...*" – кыргыз тилинде жаратылган оозеки тексттин, кененирээк алсак, дегеле кыргыз сөзүнүн, анын артикуляциялык табиятына ылайыкташтырылган ариптер системасы аркылуу жазылып жарык көргөн алгачкы типографиялык китеп болуп саналат. Бул – маанилүү тарыхый факт. Андан мурдараак кыргыз тилинде жазылган тексттин типографиялык жол менен китеп түрүндө басылып чыккандыгы жөнүндөгү маалыматтарды кыргыз маданият тарыхчылары али табыша элек. Ушул алгачкы китептин негизин "Манас" эпопеясынын тексти түзүп тургандыгы да өзүнчө символикалуу көрүнүш.

В. В. Радловдун аталган томдугуна бүгүнкү күндүн көзү менен, же болбосо, фольклористика, манастаануу, тилтаануу, этнография, тарых, маданияттаануу илимдеринин бүгүнкү күнкү жетишкендиктеринин бийиктигинен туруп кайра кароого милдеттүүбүз деп эсептейм. Ошентенде гана биз ага туура баа берип, окумуштуунун эмгегинин кадырын билген болобуз. Залкарларга жана алардын эмгектерине заманбап мамиле кылууну үйрөнмөйүнчө академиялык салт түзүлбөйт жана тарыхый үзгүлтүксүздүк (преемственность) камсыз кылынбайт, андай болгон соң, кыргыз социалдык-гуманитардык илимдери артка кетсе кетет, эгерим алга жыла албайт.

В. В. Радлов чыныгы илимпоз болуунун, илим изилдөөдөн бакыт табуунун жана илимий эмгектери аркылуу өзүнө өлбөс өмүр жаратуунун эң мыкты өрнөгү болуп эсептелет. Ал түрк же славян тектүү элдердин өкүлү болгон эмес. 1837-жылы Берлин шаарында жашаган немец үй-бүлөсүнүн уулу катары дүйнөгө келсе да, далай татаал жолдорду басып өтүп, түрколог болуу максатына жетиш үчүн – түрк тилдүү элдердин арасында жашап, жандуу тилдин күбөсү болуш жана аны тереңдете үйрөнүш үчүн Россияга келүүнү пландаган жана ал планынын өтөсүнө чыккан.

Бактыга жараша, мына ушул чыгаан, түрк тилдеринде айтылган ар бир сөзгө, ал турсун тыбышка маани берген, тарыхый фонетиканын устаты, лексиколог, фольклорист, этнограф окумуштуу кыргыз жергесине илимий максаттар менен эки жолу келип кеткен. Ал өзү бул тууралуу: "Изданные здесь тексты собраны мною в 1862 и 1869 годах у Кара-киргизов или так называемых дикокаменных киргизов, единственного тюркского народа, сохранившего до настящего времени название "Кыргыз". – деп жазат. [12, с. I]. Сөз "*Образцы...*нын" V томунан орун алган тексттердин жыйналышы, басууга даярдалышы жөнүндө болуп жатат. Окумуштуу андан ары: "Тексты собраны мною в следующих пунктах: 1) в 1862 году на р. Текес у племени Бугу; 2) в 1869 году к западу от Иссык-куля у племени Сары-Багыш и к югу и востоку от города Токмака у племени Солту" [12, с. II]. – деп сөзүн улаган. Бул маалыматтар аталган томго киргизилген тексттердин кайсыл этномаданий чөлкөмдүн мурастары экендигинен кабар берет жана алардын бүгүнкү кыргыз окумуштуулары тарабынан дагы тереңдетип изилденишине жол ачат.

Ал эми окумуштуунун алгы сөздөгү төмөнкү сүйлөмдөрдөн анын "Манас" эпопеясына жасаган изилдөөчүлүк гана эмес, угуучулук мамилесинен, тексттин басмага даярдалыш тарыхынан кабардар боло алабыз: "Собранные у Кара-киргизов тексты почти что исключительно состоят из эпических песен, которые содержанием своим и живостью изложения побудили меня передать их в переводе стихами. Это то обстоятельство и замедлило несколько издание этого пятого тома, тексты которого уже в 1876 году были совершенно готовы для печати." [12, с. II]. Демек, ал кыргыз эпопеясынын "мазмунун" жана "жандуу баяндалышын" жактыргандыгы үчүн аны немец тилине ыр менен которуп берүүнү чечкен.

Ошентип, "*Образцы*...нын" бешинчи томуна байланыштуу иштер анын 1885-жылы Санкт-Петербургда жарыяланышы менен эле аяктап калган эмес. Аны В. В. Радлов жогоруда өзү айткандай, өз колу менен немец тилине которуп, ошол эле жылы Лейпциг шаарында "Proben..." деген аталыш менен бастырып чыгарган. [2]. Ошону менен, кыргыз эпопеясы, кененирээк алсак кыргыз сөзү тарыхта биринчи жолу чет тилге которулуп, илимий булак сыпатында жарыяланган.

Немец тили ал аралык маанидеги негизги илим изилдөө тилдеринин бири болгондуктан, бул эмгекте камтылган маалыматтар окумуштуулар арасына ого бетер тез жайылуу мүмкүнчүлүгүнө ээ болгон. Мына ошентип, кыргыз эпикалык мурасынын кыска убакытта дүйнөгө таанылышын камсыз кылууну көздөп, өз учурундагы коомдук-саясий, маданий шарттуулуктардын баарын эске алып, кыргыз эли, анын оозеки чыгармачылыгы жана "Манасы" тууралуу өзүнүн жеке ой-бүтүмдөрүн илимий айлампага ыкчам киргизүү максатында, "*Образцы*..нын" V томунан орун алган көлөмдүү текстти кадала отуруп немец тилине которуп чыккан. Аны алгы сөз жана илимий аппараттар менен жабдып, дыкаттык менен китепке айландырган окумуштуунун кыргыз салттуу маданиятына, элдик оозеки чыгармачылыгына, анын ичинде "Манаска" жана кара кыргыз тилине кандай маани бергендигин, канча убакыт, канча өмүр короткондугун элестетип көрүү эле акыл-эси толук жаран үчүн жетиштүү эмеспи. Муну билген ар бир кыргыз инсаны окумуштуунун рухуна таазим кылбай койбойт деп ойлойм.

Ошентип, В. В. Радловдун бул маанилүү илимий эмгегинин кыргыз фольклористикасы жана манастаануусу гана эмес, дүйнөлүк эпостаануу илиминин тарыхынан алган орду абдан маанилүү. Ал дүйнө фольклористикасын мурда белгилүү болбогон, жаңы, жандуу булак жана терең ой-пикир менен байытты. "*Образцы*...нын" V томуна жазылган алгы сөздө айтылган ой бүтүмдөрдүн кийинчерээк айрым заманбап илимий теориялардын келип чыгышына негиз болуп бергендигин да көрүүгө болот. Ал, албетте, өзүнчө сөз.

Өзгөчө белгилей турган нерсе, мына ушул "*Образцы*...да" жарык көргөн поэтикалык тексттердин булактаануучулук, көркөмдүк, тилдик маанилери кыргыз изилдөөчүлөрү тарабынан али толук ачыла элек. Алар В. В. Радловдун ысмын байма-бай атап, анын алгы сөзүнөн келки-келки цитаталар келтирүүнү адат кылып алышса да, окумуштуунун илимий мурастарына атайын кайрылып, алардын сырларын толук ачууга бир да кыргыз окумуштуусу бел байлап кирише элек.

Адилеттик үчүн айтып коюу абзел, кыргыз тилчилери В. В. Радловдун аталган томдугундагы тексттердин лингвистикалык маселелерин иликтөөгө арналган эмгектерин жазууну өткөн кылымдын 50-60-жылдарында колго ала баштагандыктарын көрбөй калууга мүмкүн эмес. Окумуштууларды, баарыдан мурда, В. В. Радловдун жарыялаган тексттеринин фонетикалык өзгөчөлүктөрү [8], лексикалык жана грамматикалык түрпаты [9] кызыктыргандыгына күбө болобуз. Улуу лексикограф К. К. Юдахин да эмгектеринде аталган булактан кыя өткөн эмес. [15, с.18]. Кыргыз диалектологдорунун эмгектеринде да В.В.Радловдун жарыялаган тексттери эске алынган. [3; 4]. Бирок, ушунун баары башталыш гана бойдон кала берген. Окумуштуунун жарыялаган көлөмдүү текстиндеги фонетикалык, морфологиялык карама-каршылыктар, мурда кагаз бетине түшүрүлүп көрбөгөн кыргыз сөзүн ариптер менен кагазда чагылдыруунун машакаттары жана мүчүлүштөрү , лексикалык

катмарлар, поэтикалык грамматиканын өзгөчөлүктөрүү ж. б. маселелер чечилбеген бойдон кала берүүдө.

В. В. Радловдун ысмын эң көп атап, анын жарыялаган текстине дайыма кайрылууну салтка айландырган окумуштуулар кыргыз фольклорчулары жана манастаануучулары болуп саналат. Кыргыз фольклорчулары кайсы жанрды колго албасын, В. В. Радловдун атын атабай, жок дегенде анын кыргыз фольклорунун жанрдык курамы тууралуу берген мүнөздөмөсүн эскербей койбойт. Анткени менен, окумуштуунун жарыялаган вариантынын жыйналыш максаты жана ыкмасы, тексттин көркөм түзүлүшү, текстологиялык жактан талданышы, азыркы кыргыз арибине оодарылышы (транслитерациясы) жана окулушу (транскрипциясы), тексттин факсимилесинин жана азыркы ариптеги абалынын басылып чыгышы, илимий түшүндүрмөлөр менен жабдылышы, айтуучулардын манасчылардын кайсыл мектебине жана түрүнө туура келиши, томдуктун өз учурундагы түркология илиминде алган орду жана азыркы илимий изилдөөлөр үчүн өтөгөн булактык жана илимий-теориялык милдети аныктала элек. Ал турсун, кийинки ондогон жылдарда акырындап унутулуп бара жаткандыгы да байкалбай койбойт.

Эмгектин алгы сөзүндө айтылган ойлор, байкоолор, маалыматтар менен пикирлер да ушул күнгө чейин жетиштерлик деңгээлде талдоого алынып, изилденип, өзүнүн чыныгы илимий баасына ээ болгон жок. Окумуштуунун мындан бир жарым кылымдан ашуун убакыт мурда айткан пикирлери, айрыкча, эпикалык баяндоонун стили, айтуучулар менен угуучулардын ортосундагы байланыштар, эпопеянын көркөм түзүлүшү, типологиялык байланыштары тууралуу айткан бүтүмдөрү күнү бүгүнкүдөй, актуалдуу бойдон калып отурат. Биз да бул макалада В. В. Радловдун алгы сөзүндө айтылган ой-бүтүмдөрдү, маалыматтарды толук ачып берүү жагын милдеттенген жокпуз – ал жумуш бир илимий макаланын жанрдык алкагына сыйбайт.

Атайын белгилей кетүүчү нерсе, "Манастын" В. В. Радлов тарабынан ишке ашырылган котормосу да көңүл бурбай койчу, унутуп салчу мурас эмес. Ал – баарыдан мурда илимий булак. Аны бир тилден башка бир тилге механикалык түрдө которулган катардагы текст деп эсептөөгө болбойт. Ал – академик В. В. Радловдун кыргыз сөзүн, эпопеясын кабылдоосунун өрнөгү, ал – илимий котормо. Окумуштуунун: "Переводя эти песни стихами я всячески старался не отступать от текстов, так что стихи перевода соответствуют, с весьма незначительными исключениями, стихам оригинала"[12, с. II–III], – дегенине караганда окумуштуу-котормочуну тексттин тилдик фактурасы гана эмес, көркөм мазмуну да кызыктырган, аны немец тилине бузбай берүү машакатын башынан өткөргөн. Демек, ал котормонун илимий да, эстетикалык да мааниси сөзсүз бар.

Илимий жагын алсак, биздин колубузда В. В. Радловдун эл оозунан өз колу менен жазып алган жана иреттеген, оригинал тилинде басып чыгарган, анан да өз колу менен немец тилине которуп жарыялаган тексти турат. Бул чекене иш эмес, бир өмүргө тете иш. В. В. Радловдун котормосун кыргыз тилиндеги тексттин илимий да, көркөм да интерпретациясы деп кабыл алсак туура болот. Ал дыкаттык менен изилденүүгө тийиш. Бул илимий жана көркөм мурасты фольклористикалык, тилдик, эстетикалык, психологиялык жактан талдоо ишинин алиге чейин колго алынбай келиши абдан өкүнүчтүү.

Дагы бир белгилей кетүүчү нерсе, окумуштуунун: "Так как главная цель моя состояла в собрании необходимого материала для изучения кара-киргизского наречия, я мог довольствоваться записыванием значительного числа текстов в том виде, в каком они мне были продиктованы певцами. Поэтому я и не обращал внимания на встречавшиеся варианты и противоречия и не сокращал диктуемого для избежания повторения. Но я думаю, что я только таким образом мог представить состояние настоящей эпохи" [12, с. XIII], – деп жазганы бул тексттердин тилдик жактан так, жомокчу тарабынан кандай айтылса, ошондой жазылгандыгын күбөлөп турат.

Кыргыз эл оозеки чыгармачылыгында "Манас" сыяктуу улуттук жана мамлекеттик идеяларга негизделген эпикалык мурастын келип чыгышы, калыптанышы, жандуулугун сактап

турушу жана улуттук символго айланып кетиши коомтаануучулар, эпостаануунун теоретиктери үчүн айрым бир суроолорду жаратпай койбойт. Этностук жалпы аталышка ээ болсо да, Европа ченеми менен алганда улуттук ынтымактуулукту башынан толук кечире элек, уруу-уруу, өрөөн-өрөөн болуп жашаган көчмөн элдин оозеки чыгармачылыгында жалпы улуттук, мамлекеттик идеялардын орун алышы өзгөчө кыйын эле. Көрсө, өзгөчө тарых-тагдырга ээ болгон кыргыз эли үчүн бул мүмкүн тура. В. В. Радловдун этнологиялык байкоолору бул суроого да жооп болуп түшүүдө. Ал: "Народное сознание развито у них [у кара киргизов – Т. Т.] гораздо более чем у остальных северных тюркских племён. Продолжительные войны прошлого столетия крепко соединили их в одно целое, если не в политическом отношении, это у народа кочующего не мыслимо, то по крайней мере в общих их стремлениях и идеалах, которые резко выделяют их из среди всех соплеменников" [12, с. III], – деп жазат. Демек, аскердик демократия мезгилин узак жашаган кыргыз элинин аң сезиминде "умтулуунун жана идеалдардын" биримдиги, жалпылыгы, баардык уруулар үчүн ортоктугу иштелип чыккан сыяктуу. "Манас" эпопеясынын кеңири тараган, көп варианттуу чыгарма экенине карабай, башка тектеш, бир тууган, кошуна элдердин оозеки чыгармачылыгында учурабагандыгынын сыры да мына ушунда турбайбы. Кыраакы окумуштуу бул жагдайды тээ XIX кылымдын орто ченинде эле байкаган экен. Тактап айтсак, кыргыз коомунда улуттук ынтымактуулук саясий, социалдык-экономикалык планда ишке толук ашпаса да, рухий планда, элдин "умтулуу жана идеалдарында" ишке ашып, ошондон улам "Манас" сыяктуу тарыхый-баатырдык, уруулук эмес улуттук эпопеянын келип чыгышына жана өнүгүшүнө негиз түзүлгөн деген бүтүмгө келебиз.

Жыйынтыктап айтканда, академик В. В. Радловдун аталган эмгеги өз учурунда дүйнөлүк фольклористиканы: кыргыз элдик оозеки чыгармачылыгынын өнүгүшү жана жанрдык типологиясы, "Манас" эпопеясынын генеалогиялык циклизация принцибинде тутумдашкан кыргыз эпосу экендиги, эпостун "Манас" – "Семетей" – "Сейтек" бөлүмдөрүнүн негизги сюжеттик курамы жана образдар түзүмү, "Манастын" стили жана көркөм сүрөттөө жана түюнтуу каражаттары,эпопеянын дүйнө эпикалык чыгармачылыгындагы орду, "Эр Төштүк" эпосу жана анын тарыхый-генетикалык, тарыхый-типологиялык байланыштары, манасчылардын чыгармачылык табияты жана эпостун аткарылышы, кыргыз тилиндеги эпикалык тексттин башка тилге которулушу ж. б. тууралуу жаңы, баа жеткис маалыматтар, пикирлер менен байыткан. Мына ушундан улам, В. В. Радловдун аталган эмгегин, анын булактаануучулук, илимий-теориялык маанилерин толук ачып чыгуу үчүн ал тууралуу жаңы изилдөөлөрдү жаратууга кечиктирбей киришүү керек деген ойдомун. Эң башкы иштердин бири, библиографиялык таңкыстыкка айланып бүткөн V томдун стереотиптүү басылмасын шашылыш ишке ашырып, изилдөөчүлөрдүн назарына сунуу керек деп эсептейм.

Дүйнөнү аласалдырган пандемия апааты болбогондо ушул жылы V томдун жарыяланышынын 135 жылдыгына арналып, эң жок дегенде, илимий-практикалык конференцияларды, мурасты таанытуу иш-чараларын өткөрөт элек. Келечекте республикалык (эл аралык да) илимий-практикалык конференция өткөрүү, телерадио берүүлөрдү уюштуруу, В. В. Радловдун кыргыз фольклористикасы, манастаануусу жана тилтаануусуна сиңирген эмгеги тууралуу макалалар жыйнагын басып чыгаруу, окумуштуунун жогоруда аталган V томунун факсимилесин, транскрипцияланган текстин илимий аппараттар менен жабдылган абалда, ошондой эле бул томдуктун немисче котормосун чыныгы академиялык басылманын талабына ылайык, эң жогорку полиграфиялык мүмкүнчүлүктөрдү колдонуу менен жарыкка чыгаруу пландары али ойдон кете элек экенин айтып койгум келет.

Макаланы аяктап жатып, бул жолу В. В. Радловдун V томунун гана тегерегинде учкай сөз кылганымды дагы бир жолу айтып коюум керек. Окумуштуунун жарыяланган жана жарыяланбаган тексттерин тиешелүү архивдерден издеп таап, анын илимий мурастарына чыныгы илимпоздук мамиле жасоо келечектин иши. **В. В. Радлов – улуу окумуштуу деген сыпаттын чыныгы ээси.** Сексен жылдан ашуун өмүрүнүн алтымыш жылдан ашыгыраагын илим изилдөөгө арнаган, бир нече илим тармагында кайталангыс эмгектер жараткан

окумуштуу. Ал – диалектография жана диалектология, лексикография жана лексикология, түрк тилдеринин салыштырма-тарыхый фонетикасы менен грамматикасы, текстология менен түрк, уйгур, араб жазууларындагы тексттердин жарыяланышын, түрк элдеринин фольклору менен этнографиясын, тарыхы менен археологиясын изилдөө жагын мыкты өздөштүрүп, ушул тармактардын лидерлигин эч кимге бербеген окумуштуу.

Биздин милдетибиз бул залкар окумуштуунун өмүрүнө, чыгармачылыгына, калтырган илимий мурастарына заманбап мамиле жасоодо турат.

***

Макаланын соң чекитин койгон болсом да, окурмандардын сабырдуулугуна ишенип, академик В. В. Радловдун инсандык жана окумуштуулук төмөнкү эки сапатынын азыркы кыргыз жаштарына, жалпы эле илимпоздоруна жугушуусун тилеп кетер элем:

Биринчиси – өз билимин тереңдетүүгө болгон тынымсыз умтулуу. В. В. Радлов гимназияны аяктаган соң, Берлин университетинин философия факультетинде окуган. Адегенде теологияга көңүлү түшсө да, тез эле салыштырма тил илимине кызыгып кеткен. Ошол убакта Галле шаарында этимология илиминин негиз салуучусу, салыштырма тил илими боюнча чыгаан адис Август Потт лекция окуп жатканын угуп, ага барган жана эки семестр анын лекциясын уккан. Андан соң, билимин андан ары тереңдетүү үчүн Берлин университетинде сабак берип жүргөн атактуу тарыхчы жана географ Карл Риттер жана ориенталист В. Шотт менен жолугуп, алардан таалим алган. В. В. Радловдун чыгыштаануу багытына чындап берилип кетишине В. Шотт жол ачкан. Мына ушул эки окумуштуунун таасири астында В. В. Радловдун филология, тарых жана этнография тармактары боюнча адистешкен. Демек, болочок окумуштуу тынымсыз изденген, убактысын бош өткөргөн эмес.

Экинчиси – максаттан тайбоо жана ага жетүү үчүн тынымсыз мээнет кылуу, чаалыкпай иштөө. Чыгаан окумуштуулардан көзү ачылган В. В. Радлов О. Бётлингдин «Грамматика якутского языка» деген китебин окугандан кийин түрк элдеринин тилин, тарыхын маданиятын изилдеген илимпоз болуууну чындап чечкен. Бул чечим анын тагдырын аныктоочу болуп калган. Максатына жетүү үчүн Германиядан Россияга келген, 1859-жылы 11-майда Орусия жарандыгын кабыл алып, Вильгельм Радлофф заматта Василий Васильевичем Радлов болуп калган жана үч күндөн кийин, 1859-жылдын 14-майында Барнаул шаарына ишке жиберилген. В. В. Радловго ошол гана керек болучу. Ал алтай тилин сүймөнчүк менен үйрөнө баштаган. Жергиликтүү бийлик өкүлдөрү аркылуу Яков Тонжан аттуу, эне тилин мыкты билген адам таап, аны өзүнө окутуучу кылып алган. Ошентип, В. В. Радлов алтайлыктардын арасында 1871-жылга чейин иштеген. Тил үйрөнүп гана тим болбой, фольклордук, этнографиялык, тилдик материалдарды тынымсыз жыйнаган, изилдөөлөрүн байма-бай жарыялап турган. Экспедицияларга чыгып, жүздөгөн археологиялык казууларга да катышкан. Андан соң Казан шаарында эмгектенип, билим берүү, илимий кадрларды даярдоого чоң салым кошкон: ошону менен бирге, он томдук "Образцы...", "Опыт словаря тюркских наречий" сыяктуу кайталангыс эмгектерди, жүздөгөн башка изилдөөлөрдү кужүрмөндүк менен иштеп бүтүргөн. Ал көзү тирүү кезинде эле, кесиптештеринин арасында орус түркологиясынын негиздөөчүсү, классиги наамына ээ болгон. Окумуштуунун өмүр жолу менен ишмердиги тууралуу айтылган ушул эки ооз сөз деле анын өзгөчө тагдырлуу, кайталангыс, өрнөктүү илимпоз жана чыныгы адам экендигинен кабар бере алат деп ойлойм.

В. В. Радловдон таалим алуу анын эмгектерин, өмүр жолун иликтөө, үйрөнүүдөн башталат. Буйруса, бул улуу окумуштуунун бизге калтырган илимий мурастарын изилдеп жатып, кыргыз жаштарынан да анын жолун жолдогон – билимин тынымсыз тереңдеткен, койгон максатынан тайбаган, кужурмон, өз ысмын илимий эмгектери менен түбөлүккө калтырган, улутуна жана жалпы адамзатка чексиз кызмат өтөгөн илимпоздор чыгарына ишенгим келет.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

1. *Almasy G.* Der Abschied des Helden Manas von sienem Sohn Semetey (Aus dem Karakirgizischen Epos "Manasdin-kisasi"). – "Keleti Szemle Revue orientale pour les etndes ouralo-altaigucs." – Budapest. – 1911. – 1912. – p. 216–223.

2. *Radloff W.* Proben der volksliteratur der nördlichen turkichen Stamme: Tcheil. V. Der Dialect der Karakirgisen. – SPb., 1885. – XXVIII. – 603 s.

3. *Абдулдаев Э., Мукамбаев Ж.* Кыргыз диалектологиясынын очерки. – Фрунзе: Кыргызокупедмамбас, 1959, 17-20-б.

4. *Абдулдаев Э.* Кыргыз говорлору. – Фрунзе: Илим, 1966, 4–6-б.

5. *Ауезов М. О.* "Манас": Киргизская народная героическая поэма. Алма-Ата, 1937. 107 с.

6. *Жирмунский В.М.* Введение в изучение "Манаса". – Фрунзе, 1948, – 56 с.

7. *Кайыпов С. Т.* Проблемы поэтики эпоса "Эр Тёштюк". – Ч. 1. – Гипербола. Сравнение. / Под редакцией проф. Х. Г. Короглы. – Фрунзе: Илим, 1990. – 320 с.

8. *Кондучалова С.* В. В. Радловдун жыйнаган материалдарындагы кыргыз тилинин фонетикалык озгочолүкторү / Жооптуу ред. И. А. Батманов. – Фрунзе: Илим, 1961. – 105 б.

9. *Кондучалова С.* В. В. Радловдун жыйнаган материалдарындагы кыргыз тилинин лексикалык жана грамматикалык өзгөчөлүктөрү / Жооптуу ред. И. А. Батманов. – Фрунзе: Илим, 1964. – 95 б.

10. Манас энциклопедиясы. – 1-, 2-т. – Бишкек: Кыргыз Энциклопедиясынын Башкы редакциясы. – 1995.

11. *Поливанов Е. Д.* Фрагменты киргизского народного эпоса "Манас"// Лит. Узбекистан. – 1936. - № 4; и др.

12. *Радлов В.В.* Образцы народной литературы северных тюркских племён. – Часть V. Наречие дикокаменных киргизов. – СПб., 1885. – 599 с.

13. *Фалев П. А.* Введение в изучение тюркских литератур и наречиц: Лекции читаны профессором П. А. Фалевым в 1921 г. в Туркестанском Восточном институте. – Ташкент, 1922. – 40 с.

14. *Фалев П. А.* Как строится каракиргизская былина // Наука и просвещение. – Ташкент, 1922. – № 1

15. *Юдахин* К. К. Лингвистика в Киргизии // Наука в Киргизии за 20 лет. – Фрунзе, 1946. – с. 118.

16. *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса :ранние формы и архаические памятники. – М.: Изд-во восточ.лит., 1968. -462с

Ташманбет Кененсариев,
Манастаануу бөлүмүнүн башчысы,
тарых илимдеринин доктору,
профессор

"МАНАС" ЭПОПЕЯСЫН ДҮЙНӨГӨ ДАҢАЗАЛОО МЫНДАН 135 ЖЫЛ МУРУН БАШТАЛГАН

Ташманбет Кененсариев ,
Заведущий отделения манасоведения,
Доктор исторических наук,
профессор

135 ЛЕТ НАЗАД БЫЛ НАЧАТО РАСПРОСТРАНЕНИЕ И ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ ЭПОПЕИ "МАНАС" В МИРОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Tashmanbet Kenensariev,
Head of the Department of Manas Studies,
Doctor of Historical Sciences,
Professor

135 YEARS AGO THERE WAS A START TO SPREAD AND POPULARIZATION OF THE EPIC "MANAS" IN THE WORLD SPACE

Аннотация:

Макалада "Манас" эпопеясынын кыргыз элинин жана дүйнө элдеринин руханий мурасындагы орду, көлөмү жана аны изилдөөнүн башталышы жөнүндө кеп болот. XIX кылымдын ортосунан баштап Ч.Валиханов, В.Радлов тарабынан "Манас" эпопеясынын айрым бөлүктөрү жазылып алынган. Бирок, "Манасты" дүйнөгө биринчи тааныткан В.В.Радлов болгон. Ал 1885-жылы "Манастын" үзүндүлөрүнүн кыргызчасын Санкт-Петербургда, немисчесин Лейпцигде жарыкка чыгарган. Академик В.В.Радловдун чыгармасындагы "Сөз башы (Предисловие)" илимий мааниси жагынан дүйнөдөгү эпостаануунун теориясын иштеп чыгууга зор түрткү берген.

Ачкыч сөздөр:

"Манас" эпопеясы. Изилдөө. Даңазалоо. Ч.Валиханов. В.В.Радлов. Сөз башы (Предисловие). Эпостаануу теориясы.

Аннотация:

В статье освещается место, объем эпопеи "Манаса" среди духовного наследия народов мира, начало изучения его и распространения в мире. С середины XIX века некоторые отрывки эпопеи "Манас" были записаны Ч.Валихановым и В.Радловым. Однако, первым исследователем, который ознакомил "Манас" в мировое сообщество, был академик В.Радлов. Он опубликовал 1885 году оригинал записи эпопеи "Манас" в Санкт-Петербурге, а переведенный текст на немецкий язык – в Лейпциге. "Предисловие" к книге В.В.Радлова не потерял свою научную значимость до сих пор, которое служило важным толчком в разработке теоретических принципов мирового эпосоведения.

Ключевые слова:

Эпопея "Манас". Изучение. Популяризация. Ч.Валиханов. В.В.Радлов. Предисловие. Теория эпосоведения.

Annotation:

The article highlights the place, the volume of the epic "Manas" among the spiritual heritage of the peoples of the world, the beginning of its study and distribution in the world. Since the middle of the 19th century, some fragments of the epic "Manas" were recorded by Ch. Valikhanov and V. Radlov. However, the first researcher who introduced "Manas" to the world community was Academician V. Radlov. He published in 1885 the original recording of the epic "Manas" in St. Petersburg, and the translated text into German - in Leipzig. The "Preface" to VV Radlov's book has not lost its scientific significance until now, which served as an important impetus in the development of the theoretical principles of world epic studies.

Keywords:

Epic "Manas", Study, Popularization, Ch. Valikhanov, V.V. Radlov, Foreword, Epic theory.

"Манас" эпосу дүйнө фольклористтери кабыл алган эң байыркы эпос Гильгамештен баштап (б.э.ч. XXVII кылымда жашаган Урук шаарынын падышасы Биль-гамес) кечээки эле XV кылымдагы тарыхый инсан Кобланды баатырга чейинки бардык 47 эпостун эң чоңу экендиги азыркы аздыр-көптүр эпостаануудан түшүнүгү бар ар бир изилдөөчүгө маалым. "Манасты" азыр бүткүл дүйнө таанып калды. Маселен, Саякбай манасчыдан эле жаздырып алган текст жарым миллион (500 553) сап ыр. Ал гректердин "Илиада" (15 693) жана "Одиссея" (12 110) эпосторун кошуп эсептеген көлөмдөн 18 эсе, индустардын "Махабхарата жана Рамаянасынан" - 2.5 эсе, фини эпосу "Калеваладан" – 16 эсе, орустардын "Игордун кошуну жөнүндө сөзүнөн", (600 сап) – 140-150 эсе көп.

Азыркы учурда КРУИАнын кол жазмалар фондусунда Манастын 65 варианты сакталып турат. Айрым окумуштуулардын пикири боюнча "Манастын" бардык варианттарын басмадан чыгарса 40 томдон ашмак. Кытайлык кыргыздардын улуу манасчысы Жусуп Мамайдын (1918-2017) 8 илтигинде 210 миң сап ыр бар. Демек, кыргыз элинин "Манас" эпосунун бардык варианттарын толук кошсок 2 миллион сап ырдан ашат.

Мына ушундай дүйнөлүк маданий мурастардын "шедеврлеринин шедеври" аталган океан сымал "Манас" эпопеясын изилдөө иши, эгер кыргыз элинин цивилизациясы (бери дегенде 840-950-жж. Улуу Кыргыз дөөлөтүнөн баштап) тышкы таасирлерден кечеңдебегенде, кеминде миң кылымдан бери изилденип келе жаткан тема болмок. Бирок өкүнүчтүүсү, кыргыз элинин мурастарынын жаңы доордогу цивилизациялык баалуулуктардын ичине аралашуусу XIX кылымдын орто ченинен гана башталды.

Манасты дүйнөгө тааныта баштаган алгачкы даңазалоочуларга, албетте, боордош казак элинин чыгаан уулу, чыгыш таануучу Чокон Валихановду (1835-1865) айтуу эп. Ал падышалык Орусиянын офицери, фольклорчу, этнограф, чалгынчы болгон. Чокон 1856-1858-жылдары Кыргызстандын Ысык-Көл аймагынын тегерегиндеги райондордо жана Кытайдын Текес аймактарында чалгын тапшырмалары менен болгон убагында илимий изилдөөлөрдү да жүргүзгөн. Ысык-Көлдө ал кадым формасында араб алфавити менен 47 баракты түзгөн, көлөмү 3319 сап ыр жаздырып алган [6. 79-б.]. Ал "Манас" эпопеясындагы бир бөлүк – "Көкөтөйдүн ашы" болучу. Бул окуя «Манас» эпосунун дүйнөдө биринчи жолку кагаз бетине түшүрүлүшү эле. Бирок, бул бөлүк Чокондун 1865-жылы 30 жашында эле о дүйнөгө сапар алгандыгына байланыштуу көп жылдар жарык көрбөй жаткан. 1902-жылы Россиялык Археологиялык коомдун чыгыш бөлүмүнүн жыйынында көрүнүктүү ориенталист П.К.Веселовский тарабынан бул кол жазма жөнүндө биринчи жолу кеп кылынып [12, 5-б.], эки жылдан кийин, тагыраагы, Чокондун 1904-жылы жарык көргөн «Жунгария очерктери» эмгегине киргизилип, жарыяланган[3. 208-222-бб.; 4. 7-147-бб.] жана дүйнөлүк аренага чон таасир берген.

Демек, "Манас" эпопеясы Чокондун кол жазмасынын аркасы менен мындан 116 жыл мурун алгачкы жолу жарык көрүптүр.

Кийин Чокондун кол жазмасы дүйнө фольклористтерин кызыктырып, 1969, 1971-жылдары Улуу Британиядагы Лондон университетинин профессору А.Т.Хатто тарабынан "Көкөтөйдүн ашы" латын тамгасында транскрипцияланып, англис тилине кара сөз менен

которулуп, бир топ комментарий жана тиркемелер менен жабдылып. Чыгыш таануу жана африканистика мектебинин Жарчысы (Вестник Школы востоковедения и африканистики (BSOAS) жарыялаган эле [1, 541-570-бб.; 2, 379-386-бб.].

Ал эми советтик мезгилде казак окумуштуусу А.Маргуландын 1971-жылы басылган "Шокан жане Манас" аттуу казак тилиндеги монографиясында [8] "Көкөтөй хандын ашы" деген ат менен илимий айлампага кирген. Эмгек эки бөлүктөн: "Манас" эпосу жөнүндөгү илимий иликтөөдөн жана Чокон Валиханов араб графикасы менен жаздыртып алган "Көкөтөйдүн эртегиси" (жомогу) деген кол жазманын факсимилесинен турган [7].

Албетте, Чокондун эмгеги баа жеткис ачылыш болгон. Бирок, Манастын негизги сюжетин камтыган өзгөчө ишти орус окумуштуусу, академик В.В.Радлов жасады.

В.В.Радлов (Wilhelm Radloff; 1837–1918) Орусиянын немис тектүү залкар этнографы, фольклорчусу, булак таануучусу болучу. Ал 1862- жана 1869-жылдары Орто Азиядагы кыргыздар жашаган аймактарда бир катар илимий изилдөөлөрдү жүргүзгөн. Окумуштуу «Манас» эпосунун биринчи бөлүгүнүн бир кыйла өзөктүү окуяларын жана эпостун «Семетей» жана «Сейтек» бөлүгүнүн айрым сюжеттерин өзү жана атайын катчылардын жардамы менен кагазга түшүргөн. Кийин, 1885-жылы Санкт-Петербургда кол жазмаларды редакциялап, өзүнүн «Түндүктөгү түрк тилдүү уруулардын оозеки адабият үлгүлөрү» деген желелеш китептер топтомунун 5-томуна «Кара кыргыз наречиеси» деген аталыш менен киргизген [10: 9, 137-141-бб.].

Китептеги "Соз башы (Предисловие)" деп аталган 26 беттен турган киришүү текстинде кыргыздардын оозеки өнөрүнө терең анализ жасап, анын ичинде даяр «туруктуу саптары» аркылуу эпосту жаратып, өнүктүрүп келген "манасчынын феномендиги" жөнүндөгү ой-жүгүртүүсү жана кыргыз эпосчуларынын "Манас" айтуу өнөрүн Гомердин мурасына салыштырып изилдөөсү Батыштын классикалык «Гомер маселесин» изилдеген илимпоздордун оюн козгогон, а түгүл ошол чакан баш сөзүндө дүйнөлүк фольклортаануу тармагында «Оозеки формула теориясынын (Барри-Лорд теориясынын)» жаралуусуна түрткү берген.

Пэрри (Пэрри) 1930-жылдан баштап жарыяланган эмгектеринде, айрыкча 1930-жылы жана 1932-жылы жазган чыгармаларында дайыма В.Радловдун илимий эмгектерине шилтеме жасап келген, тактап айтканда, Орто Азиядагы түрк тектүү элдердин оозеки фольклору жөнүндөгү илимий изилдөөлөрүндө негизинен В.Радловдун эмгектерин колдонгон. Пэрринин илимий ойлорунун илгерилөөсүнө В.Радловдун тийгизген таасири, башка илимпоздордун мурда байкагандарынан бир топ көп көрүнгөнсүйт», - деп жазат америкалык окумуштуу Жон Майлз Фоли [5, 21-б.].

Демек, бул сөздөрдөн В.Радловдун "Манасты" дүйнөгө даңазалоо ишиндеги ошол тоодой салымын кыргыз манастаануучулары да моюнга алышыбыз эп.

В.В.Радлов кыргыз жергесине үч жолу келип кеткен (1862, 1864, 1869). "Манас" эпопеясынын үчилтигинин кыска вариантын жазып алып, ал текстинин жалпы көлөмү 12454 сап ыр, анын 9449 сабы "Манас" эпосуна, калган 3005 сабы "Семетей" менен "Сейтек" эпосуна таандык. В.В.Радлов жазып алган үзүндүлөрдүн кыргызчасы Санкт-Петербургда, немисчеси Лейпцигде 1885-жылы жарык көргөн.

В.Радловдун чыгармаларынын зор илимий мааниси ушул мезгилге чейин солгундай элек. Маселен, окумуштуунун 1862-69-жылдарда жазып алган "Манас" эпосунун немис тилине которулган бөлүгү Германиянын Берлин шаарында 2017-жылы кайрадан басылып чыкты [11]. Китептин бул сапардагы басылышы Германиядагы Кыргызстандын элчилигинин демилгеси жана колдоосу менен ишке ашкан. КР ТИМдин билдирүүсүндө бул эмгектин чыгышына Кыргызстандын Германиянын Бремен шаарындагы ардактуу консулу доктор Эберхард Хаастын салымы көп болгону айтылат.

Китептин ачылышы Германиянын борбор шаарында 21-ноябрь күнү кыргыз элчилигинин имаратында өттү. Мааракеге Кыргызстандын Германиядагы элчиси Эрнес Оторбаев, Германиянын Тышкы иштер министрлигинин Чыгыш Европа, Кавказ жана Борбордук Азия боюнча атайын өкүлү Андреас Пешке, ошондой эле кыргыз диаспорасынын жана башка коомчулук өкүлдөрү катышышты.

Быйыл "Манасты" дүйнөгө даңазалоо ишинин башталгандыгына 135 жыл толуп олтурат. Албетте, бул олуттуу дата.

Бул текст "Манас" жана Ч.Айтматов Улуттук академиясынын сунушу жана эгидасы менен профессор Т.Кененсариевдин баш редакторлугу астында. төрт адамдан турган автордук топтун (Т.Кененсариев, Ч.Субакожоева, А.Алымбаев, Г.Нусубалиева) илимий монографиясы катары "Манасты дүйнөгө даңазалагандар" сериясынын 1-китеби болгон "Манасты дүйнөгө даңазалагандар-1": В.В.Радлов, Ч.Валиханов" деген аталыштагы 50 басма табактык көлөмдөгү монографиянын курамына факсимилиеси жана ага берилген илимий комментарийлери менен киргизилмекчи.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

1. *Hatto A.T.* Kokotay end Bok Murun: F comparison of two relayed heroic poems of the Kirghiz. Pt. 1-2.BSOAS. -1969.-vol. 32.-№2.-p.344-378: №3.-p 541-570:
2. *Hatto A.T.* The kighiz original of «Kukotay found» // BSOAS.-1971.-vol.34.-Pt.-p.379-386.
3. *Валиханов Ч. Ч.* Смерть Кукотай хана и его поминки. / Очерки Джунгарии/Записки Восточного отделения Русского Географического общество. отделение Этнографии т. XXIX. 208-222-бб.
4. *Валиханов Ч.Ч.* Записки о кыргызах. Смерть Кукотай хана и его поминки (текст и факсимиле) // Собрание сочинений в пяти томах. — 2-е изд. Доп. и переработанное. — Алматы: Главная редакция КСЭ. 1985. - Т. 2. 7-147-бб.
5. *Жон Майлз Фоли.* Оозеки поэзия: Пэрри-Лорд теориясы. Бээжин: Коомдук илимдер тарыхий чыгармалар басмасы. 2000.
6. *Кененсариев Т., Субакожоева Ч.* А.Маргуландын "Шокан жане Манас" китебинин күнгөйү жана тескейи.// "Манас Ааламы". Манастаануу-фольклортаануу илимий журнал./UNIVERSE of "MANAS". Scientific magazine Manasstudies-folklorestudies. № 6. ISBN 1694-7754. Бишкек: "Турар". 2019. **76-89-бб. 79-б.**

7. "Манас" энциклопедиясы/Мамлекеттик тил жана энциклопедия борбору. Бишкек: Кыргыз энциклопедиясынын Башкы редакциясы, - 1995. 1-т. - 440 б. ISBN -5-89750-013-4

8. *Маргулан А.* Шокан жане «Манас».-Алматы, 1971, 164 б.

9. *Пиксдорф В.* "Манастын алгачкы изилдөөчүсү" // Ала-Тоо. – 1987. – № 8. – 137–141-бб.

10. *Радлов В.В.* Наречия северных тюркских племен, I отделение. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Собраны В.В.Радловым, ч. V. Наречие дикокаменных киргизов, СПб., 1885, [5], XXVI 599 стр.

11. Радлов жазып алган "Манас" эпосу Германияда басылып чыкты. / **https://www.azattyk.org/a/28873928.html**. 24.11.2017.

12. Сообщение о докладе проф. Веселовского в Вост. Отд. РАО. О поэме "Манас" в переводе Ч.Ч. Валиханова Изв. Археолог. Комиссии 1902, Прибавление к вып. III.

Адыл Жуматурду,
Кытай Эл Республикасынын Илимдер академиясы,
улуттар адабият институтунун профессору.

В. В. РАДЛОВДУН ЭЛ АРАЛЫК МАНАС ТААНУУ ЖАНА ООЗ ЭКИ ПОЭТИКА ИЛИМИНДЕГИ РОЛУ ЖАНА ТААСИРИ

Аннотация
В.В.Радловдун эл аралык. Манас таануу илимине кошкон орчундуу салымы анын биринчи жолу бир кыйла жан жактылуу системалуу ченде бул ооз эки эпостун вариянтын жазып алып, кыргыз манасчыларын этнография илими тургунун терең текшерип, изилдөөгө алгандыгында байкалат. Радлов биринчи жолу кыргыз элинин, Манас эпосун системалуу, жан-жактылуу жыйнап, кыргыз тили боюнча басмадан чыгарып, аны которуп, Европадагы негизги тил-жазууда жарыялап, эпосту сактап жана өнүктүрүп келген эпос ырчыларынын (манасчылардын) аткаруучулугундагы ооз эки жаратмандык өзгөчөлүгүн терең изилдөөгө алган илимпоз.
Ачкыч сөздөр: манасчы, "Манас" эпосу, фольклор, этнография, антропология, эпос, вариант, поэтика, этнос, ооз эки чыгармачылык, "Семетей", "Сейтек.

Роль и влияние В.В.Радлова на международное изучение манаса и устную поэтику

Значительный вклад В.В. Радлова в международную науку о манасе отражается в том, что он впервые написал более развернутую и систематизированную версию этих двух эпосов и тщательно изучил кыргызских манасчи в области этнографии. Радлов был первым ученым, который систематически и всесторонне составил кыргызский эпос «Манас», опубликовал его на кыргызском языке, перевел, опубликовал на основном европейском языке, сохранил и развил эпос, а также ученый, глубоко изучивший особенности устного творчества в исполнении эпических певцов (манасчи).
Ключевые слова: манасчи, эпос "Манас", фольклор, этнография, антропология, эпос, вариант, поэтика, этнос, устное творчество, «Семетей», «Сейтек».

V. V. Radlov's role and influence on the international study of Manas and oral poetics

V. V. Radlov's significant contribution to the international science of Manas is reflected in the fact that he first wrote a more detailed and systematic version of these two epics and carefully studied the Kyrgyz Manaschi in the field of Ethnography. Radlov was the first scientist who systematically and comprehensively compiled the Kyrgyz epic "Manas", published it in the Kyrgyz language, translated, published it in the main European language, preserved and developed the epic, as well as a scientist who deeply studied the features of oral creativity performed by epic singers (Manaschi).
Keywords: Manaschi, epic "Manas", folklore, Ethnography, anthropology, epic, variant, poetics, ethnos, oral creativity, "Semetey", "Seitek".

Немис тектүү Россиянын этнографы В.В.Радлов даңазалуу чыгыш таануучусу жана археолог. Анын арналуу эмгектери, түрдүү чыгармалары жана редакциялаган, которгон китептери, 100дөн ашык илимий макалалары бар. Көптөгөн илимий эмгектери бүгүнкү күндө да илимпоздордун орчундуу пайдалануучу китептеринен болуп келет. Радлов 1837-жылы 5-январда Германиянын Берлин шаарында бир жөрөлгөлүү немис үй-бүлөсүндө дүйнөгө келген. 1854-жылы орто мектептеги окуусун бүткөндөн кийин Берлин университетинин философия факультетине окууга кирип, тил илимине кызыгат, бирок тез эле тарых, салыштырма тил таанууччулук илимине бурулуп кетет. 1858-жылы майда Гумбольд университетинде "Диндин Орто Азия элдерине болгон таасири" деген темада диссертация менен илимдик атагын ийгиликтүү коргоп, доктордук илимий атагын алат. 1918-жылы 12-май Санкт-Петербургда дүйнөдөн өтөт. Күч-кубатка толукшуп турган тил илимпозу доктордук атагын алгандан кийин бир мезгил Россиянын Сибирь-Алтай чек ара району Барнаулдагы орто мектепте мугалим болот. Бул мезгилде Саян-Алтай тоолорунда жашаган түрк тилдүү улуттар менен аралашып, түрк

тилдүү улуттардын тил. маданиятын үйрөнүп алат. изилдөөгө кызыгып калып, тез эле жергиликтүү түрк тилдүү улуттарынын тилин үйрөнүп, алтай, тува, кыргыз, казак, шор, хакас, сибирь татарлары сыяктуу түрк тилдүү элдеринин тил, фольклор, маданият, тарых. элдик адабият материалдарын системалуу текшерип, жыйнап, которуу жана изилдөө кызматына киришип кетет[18.272-280-бб.].

Ошол учурда ал Минусинский сыяктуу жерлерде археологиялык казуу кызматында болуп, таанымын кеңейтип, мол мазмундуу этнография материалдарын көрүп, билип үйрөнөт. 1871-жылы Казанга келип, Казань университетинде илимий кыймылдарга катышып, көптогон илимий макалаларын жарыялайт. 1884-жылы В.В. Радлов Санкт-Петербургка кайтып келип, өзү жыйнап топтогон түрк тилдүү элдердин тил-маданият материалдарын иреттеп, изилдөөгө алып, эмгектерин жарыялап, 1890-жылга чейин Азия музейинин башчылык милдетин аркалайт. 1891-жылы Орхон дайрасы тилкесиндеги археологиялык текшерүүнү уюмдаштырып, жетекчилик кылып, Орхон-Энесай байыркы түрк түбөлүк таш эстеликтерин кайрадан байкап, окуп, изилдөө жумуштарында болот. 1894-жылдан 1899-жылга чейинки беш жылда «Моңголия байыркы түрк таш жазмаларын изилдөө», «Байыркы түрк тилин изилдөө» сыяктуу эмгектерин басмадан чыгарып, эл аралык түркология илими салаасындагы мартабалуу ордун түптөйт. 1898-жылы Клеменс (D.A.Klemench) башчылык кылган Шипжаң Турпан экспедициясын уюштурган, «алтын жарык дастуру» сыяктуу орчундуу байыркы уйгур жазмаларын ачыкка чыгарып, изилденишине өбөлгө түзөт. 1894-жылдан тартып эс алууга чыкканга чейин Радлов Россиянын атактуу антропология жана этнография музейинин башчылык милдетин аркалап, 1903-жылдан тартып өзү кол салып курган Россиянын Орто Азия изилдөө коомунун башчысы болуп, Россия антропология жана этнография музейинин өнүгүүсү үчүн жүрөк канын сарптаган.

1866-жылдан 1896-жылга чейинки он жыл аралыгында В.В. Радлов Санкт- Петербургда «түндүк түрк улуттарынын элдик адабиятынан өрнөктөр» (Specimens of Folk Literature from the North Turkic Tribes) атындагы 10 томдон турган тандалмаларды түзүп, өзү жыйнап, тандап алган түрк тилдүү улуттардын оозэки адабиятындагы материалдардан он томдук китеп кылып даярдап, алдынкы жети томун орус тилинде жана немис тилинде басмадан чыгарган. Анын ичинде биринчи тому «Алтайдагы улуттар диалектиси» 1866- жыл; экинчи тому «Абакан (хакас) диалекти», 1868-жыл; үчүнчү тому «Казак диалекти», 1870-жыл; төртүнчү тому «Бар абын, татар, тобол жана тумен татар диалекти», 1872-жыл; бешинчи тому «Кара кыргыз диалекти», 1885-жыл; алтынчы тому «Таранчы (уйгур) диалекти» , 1886-жыл; жетинчи тому «Крым түрк улуттарынын диалектиси», 1896-жылы басмадан чыгарган.

Бул тандалма жыйнакка кыргыз, казак, алтай, татар, хакас сыяктуу Сибирдеги түрк тилдүү улуттар менен таранчы уйгурларынын эпос, дастан, кошок материалдары киргизилген. Жогоруда айтылган жеделеш жыйнактын соңку үч томун шакирттери уландуу материал жыйып, орус тилине которгондон кийин Радловдун редакциялап, бекитүүсү менен 1899-1907 жылдар аралыгында Санкт- Петербургда басмадан чыккан. Бул томдор болсо: сегизинчи тому «Осмон түркторү тому», И. Кунос (I. Kunos) жыйнап, немис тилине которгон, 1899-жылы басмадан чыккан. Тогузунчу тому оронкой «Абакан татарлары сыяктуу Сибирь улуттарынын түрмөгү»[13]. Н.Ф.Катанов (N.F.Katanov) жыйнактап, орус тилине которгон, 1907-жылы басмадан чыккан[7]: Онунчу тому «Гагауз (Gagauz)түрмөгү», В.Мошков (V.Moshkov) жагынан жыйналып, орус тилине которулуп, 1904-жылы басмадан чыккан[17]. Радлов басмадан чыгарган бул он томдук түрк тилдүү улуттардын оозэки адабияты материалдары баа жеткис кунары менен бүгүнкү күнгө чейин эл аралык түркология илими жана поэтика илими чөйрөсүндө аздектелчү пайдалануу материал катары саналып келет.

В.В.Радловдун улут таануучулук, жазма булактар илими, адабият жактарындагы ийгиликтери таңданарлуу болуп, кенен алкакты камтыган. Мисалы «Түндүк түрк тилдерин салыштыруу грамматикасы». Лейпциг, 1882- жыл[12]; «Сибирь менен Моңголия түрк тайпаларынын улуттук баяны», Лейпциг 1883-жыл[10]; «Кумандардын тили жөнүндө», Санкт-Петербург, 1884-жыл[11]; «Түштүк Сибирь менен Жуңгар түрк тайпаларынын этнографиясынан баян», Томск, 1887-жылы; сыяктуу ондогон эмгектери бар. Бул эмгектер анын дүйнө улут таануу илими, тил илими жана жазма булак илими жагындагы ордун ишенимдүү күбөлөп берет. Бул макалада негизинен Радловдун түрк тилдүү улуттардын оозэки жоролгосу жана эпосчулук жагына болуп Манаска тиешелүү илимий эмгектери жөнүндө токтолмокбуз .

Радловдун эл аралык. Манас таануу илимине кошкон орчундуу салымы анын биринчи жолу бир кыйла жан-жактылуу системалуу ченде бул ооз эки эпостун вариянтын жазып алып, кыргыз манасчыларын этнография илими туругунун терең текшерип, изилдөөгө алгандыгында байкалат. Радлов биринчи жолу кыргыз элинин, Манас эпосун системалуу, жан-жактылуу жыйнап, кыргыз тили боюнча басмадан чыгарып, аны которуп, Европадагы негизги тил-жазууда жарыялап, эпосту сактап жана өнүктүрүп келген эпос ырчыларынын (манасчылардын) аткаруучулугундагы ооз эки жаратмандык өзгөчөлүгүн терең изилдөөгө алган илимпоз. Ал 18-кылымда жазмага алган "Манас" эпосунун варианты бүгүнкүгө чейин эң мурда бир кыйла толук жазып алынган вариант болуп, дүйнөлүк Манас таануу илиминде эскерткич мүнөздүү маанини берип, эл аралык, Манас таануу илиминин тилкесин ачкан. Бул анын эл аралык Манас таануу илиминин пайдубалын түптөгөндүгүн бекемдеп турат [9].

Ал 1862-жылы жана 1869-жылдары Кыргызстандын Ысык-Көлдүн айланасына мол түшүмдүү этнографиялык талаа текшерүүсүндө болуп, биринчи жолу бир кыйла системалуу ченде "Манас" эпосунун биринчи бөлүмүнөн толук вариантты жана экинчи бөлүм "Семетей", үчүнчү бөлүм "Сейтектен" айрым бөлүктөрүн жазып алган. Бул бөлүктөр бүгүнкүгө дейре эң мурда системалуу толук жазып алынган вариант болуп саналат. (Албетте андан мурда орус офицери Чокан Валиханов (1835-1865) 1856-жылы, 1857-жылы Кыргызыстандын Ысык-Көл айланасынан жана мамлекетибиздин Иле районундагы кыргыздардан «Манас» эпосунун жөрөлгөлүү эпизоддорунан "Көкөтөйдүн ашын» жалпы 3329 сап жазып алган). Бул вариантта жазып алынган "Манас" эпосунун биринчи, экинчи, үчүнчү бөлүмдөрүнүн негизги мазмуну менен бүгүнкү атактуу манасчылардан жазып алынган варианттардын окуялык мазмундарында айкын айырмалар өтө зарыл илимдик кунарга ээ. Радлов өзү жыйнап, жазып алган "Манас" эпосунун вариантын славян тамгаларына которуп, жогоруда баяндаган он томдугунун бешинчи тому «Кара кыргыздардын диалектиси» (Der Dialect Der Kara-Kirgisen) киргизилген. Орусча котормосу 1885-жылы Санкт-Петербургда жарыяланат [14]. Ошол эле жылы өзү немис тилине которуп, Германиянын Лейпциг шаарынан басмадан чыгарат. Китеп беш бөлүктон куралган болуп, сөз башы (1-26 бет), "Манас" эпосунун тексти (1-368 бет), "Жолой" эпос тексти (369-525 бет), "Эр Төштүк" эпос тексти (526-529 бет), Кошок (590-599 бет) түзүлгөн. Китепте камтылган, "Манас" эпосуна байланыштуу материал жалпы 12454 сап болуп, анын ичинде "Манас" биринчи бөлүм мазмуну 9449 сап, "Манастын төрөлүшү", "Алмамбет, Кокчо, Акеркеч", "Алмамбеттин Кокчодон айрылып Манаска барышы", "Манас менен Көкчөнүн урушу", " Манас менен Каныкейдин тоюу", "Манастын кайра тирилүүсү", "Бокмурун", "Көзкаман" сыяктуу жөрөлгөлүү салттуу бөлүктөрдү камтыйт. Мындан калган 3005 сап эпостун экинчи бөлүмү Семетей менен үчүнчү бөлүмү Сейтектин мазмундары болуп, мазмун толук болбогону менен эпостогу көнтөгөн салттуу эпизоддор камтылган. Мындан бөлөк бул томго Жолой хан (5322 сап). Эртөштүк (2146 сап) сыяктуу кыргыздын жөрөлгөлүү эпосторундагы мазмундар камтылган, албетте, бул эки эпостук кейипкер жана "Манас" эпосунун жөрөлгөлүү варианттарындагы баатыр жекелерден турат. Жыйнакка жана олуттуу түрдө кошоктон жалпы 274 сап. Радлов нак майданда жазып алган 4 барча өлүм узатуу кошогу камтылган[19].

Радлов жарыялаган кол жазма материалдар славян тамгалары менен кыргыз тилинде жазылып, кошумча орусча, немисче котормосу айрым-айрым эки том кылып берилген. Ал өзү жыйнап алган материалдарды жарыялап гана калбастан, "Манас" эпосун текшерүү абалы менен манасчылардын ооз эки эпос айтуу өнөрүн күзөтүп, бул ооз эки таралган варианттын өзгөчөлүгүн талкууга алып, бул томго өзгөчө баш сөз жазат. Бул орчундуу жана кундуу баш сөзүндө, ал кыргыз элинин ооз эки жаратуучулук жөрөлгөсүнө жогору баасын берип, ошол мезгилдеги кыргыздардын ооз эки жөрөлгөсү дал чыныгы эпосчулук доорунда экендигин, мындай кубулуштун Троя урушунан мурдагы али жазмага түшпөгөн байыркы Грек эпосторунун жөрөлгөсүнө окшоп каларын, нагыз баштапкы ооз эки таралуу баскычында (этабында) тургандыгын, али илимпоздордун талкуусунан өтө элек баатырдык эпос жөрөлгөсү экендигин айкын көрсөтөт. Ал жана мындай жөрөлгөнү өнүктүрүп, уландыруунун кыргыздардын ооз эки тилдин көркөмдүгүнө маанилүү караганынан болгондугун, ыр аркылуу аткаруу көркөм өнөрдүн бийик катмары саналарын, тарыхтын өнүгүү барышына (кооз бакыбат турмушка болгон умтулуу, сырттан келген чапкынчыларга каршы туруу, элдин эркиндик, бакты үчүн уландуу күрөш кылуу рухү) баатырдык рухуна жогору баасын берип, келечекте да мындай жөрөлгөнү эч качан жоготбой, кийинки урпактарга үлгү болуп бериши керектигин баса айткан. Манас эпосу

реализмге (чындыкка) бет алган ооз эки эпос чыгармасы экендигин көрсөтөт. Анын байкоосу боюнча, кыргыздар сыйкырдуу, күчтүү образдар ойдуруп чыгарылган жоромол дүйнөсүн, алардын эпосундагы эң баалуу курамдар болуп ата-бабаларынын турмушун нарктуулугу жана өздөрүнүн турмуштан үзүр алышын, үмүт-тилектерин эпос аркылуу чагылдырышы. Алардын көндүм ыргактагы реал турмуш жана ошого болгон сезиминде толкуган сан түркүн кызыгуулары өздөрүнүн реал турмушунда эскерилип турат. Эпостогу кейипкерлердин өмүр өтөлгөсү өздөрүнө жараша ар албан кайталангыс кооптуу кечирмиштерге толгон болсо да, адамдык көңүл-көйү, сезим-турпаты менен сүрөттөп берилген. Баатырлар асыл сапаттарга ээ кейипкерден болушканы менен жөнөкөй адамдардай эле мүнөз ажыздык, кенемтелерден оолак боло алышпаганы байкалып турат. Бул айтылган баалардан 18-кылымдын соңундагы кыргыз ооз эки эпосчулук жөрөлгөсүнүн өзгөчөлүгүн көрүп алууга болот. Бул кийинки илимпоздорго баштооктук маанисин берди.

Салыштырма өңүтүнөн караганда биз 19-кылымда жазмага алынган Манас варианты менен 20-кылымдагы манасчылардан алып айтсак, кыргыз манасчыларынан Саякбай Каралаев менен кытай кыргыздарынын манасчысы Жусуп Мамайдан ооз эки жазып алынган варианттары ортосунда айкалышкан бирдейликтин бар экенин байкай алабыз. Мындайча айтканда, жөрөлгөлүү ооз эки эпосто сөзсүз туруктуу өзгөчөлүк калыпташкан болот. Манас эпосунун мазмуну, курулмасы жөрөлгөгө бекем сооңуп уланышын, манасчылардын шыктанып эпосту тогуп жаратуусунда эпостун кадимтен бери уланып келген жөрөлгөсүнө моюн сунуп, жөрөлгөнүн табийгылыгын сактап калат. Мындай моюн сунуу окуянын негизги өзөгү сыяктуу макролук баян курулмасынан тартып, кичине майда-чүйдө эпизод, мотивдерине чейин сиңген болот. Радловдун талкуусунан биз "Манас" эпосунун варианттарындагы өзгөрүүлөр тек гана манасчылар эпосту түрлөндүрүп, өзгөртүп чыккандыгынан гана сезип биле алабыз. Демек, Радловдун этнографиялык талаа кыдырып нак майданда материал жыйноо аргасы ооз эки поэтика илимине кол жазмадан бөлөгүн тикелей барып эпос айтуу өнөрүн күзөтүп изилдөөгө алуунун жолун көрсөтүп берди.

Радлов жарыялаган бул материалдар системалуу ары бир чама толук болуп, жарыяланган күндөн тартып батыш илимпоздорунун "Манас" эпосун түшүнүп, изилдөөсүндөгү эң зарыл жана кундуу материалга айланып, Европадагы чыгыш таануучулар, классик изилдөөчүлөр арасында кызуулук жаратып, Европа илимпоздорунун "Манас" эпосун түшүнүүсүндөгү биринчи күзгүнүн бетин ачты. Радлов жазмага түшүргөн «Манас» варианты жана манасчыларга болгон изилдөөсү батыш дүйнөсүнө терең таасирин берип гана калбастан, Кыргызстан, Түркия сыяктуу мамлекеттерде да белгилүү таасирде тарады жана изилденди.

Радловдун "Манас" эпосун жыйнап, изилдөөгө алынган жумушунун батыш мамлекеттерде, жана Орто Азия эпос изилдөөсүнө көрсөткөн таасирин төмөнкү бир канча илимпоздун эмгектеринен кабардар боло алабыз. Н.Чадвик, Англия Кембридж университетинин профессору, Европа материгинен биринчилерден болуп Радлов жыйнаган «Манас» материалдарын системалуу изилдеген батыштык илимпоз. Ал Радловдун жазгандарындагы Орто Азия түрк тилдүү улуттардын элдик адабиятын алгачкы изилдөө натыйжаларын Н.Чадвик (H.Munro Chadwick) менен биргелешип жазып, «Адабияттын жетилүүсү (Growth of Literature)» үчүнчү тому катары 1940-жылы Кембридж университетинин басмаканасынан бастырып чыгарган[8]. Кийин ошол китепте басылган "Манас" эпосу менен Орто Азия түрк тилдүү улуттардын эпос жөрөлгөсү болгүгүн толуктап, өңдөгөндөн кийин 1969- жылы «Орто Азия түрк тилдүү улуттардын эпостору (The Epic poetry of Turkic peoples of Central Asia)» деген тема менен Жирмунскийдин (Victor Zhirmunskiy) «Орто Азия эпостору менен эпос ырчылары (Epic songs and singers in Central Asia)» китебин бириктирип, бир том түзүп, «Орто Азия ооз эки эпостору» деген ат менен Англия Кембридж университетинен 1969-жылы басмадан чыгарган[9]. Англиядагы даңкдуу жогорку окуу жайынын классик изилдөөчү илимпозу болгон Н.Чадвик Радловдун 10 томдук материалындагы бардык варианттарды ичичке талкууга алып, изилдеп баасын берет жана түрк тилдүү улуттардын эл ооз эки адабиятын, тактап айтканда, эпос, дастан, аңыз, жомокторун алгачкы каламда түргө алып чыгат. Автордун ой өрүшү Радлов жыйнаган материалдар менен чектелсе да, түрк тилдүү улуттардын баатырдык эпосу «Манаска» олуттуу баасын берип, эпостун мазмуну, курулмасы, кейипкерлер, баатырлардын тулпарларынын ролу, ар түркүн байыркы мотивдер жана эпос менен шаман маданиятынын байланышы, манасчылардын баяндоо аргалары менен өзгөчөлүктөрү, манасчылардын аткаруу башындагы

контексттик чөйрөсү өзүмдүк нукта анык талкууланып, изилдөөгө алынган. Автор Радловдун көрсөтмөсү боюнча өзүнүн изилдөөсүндө көп жолу "Манас" эпосун Греция Гомер эпостору, Англиянын орто кылымдагы «Боебульф (Beowulf)» эпосу, орустардын баатырдык ырлары, югославиялыктардын баатырдык ырлары менен салыштырып, кийинкилерге кенен изилдөө тилкесин ачып берип, белгилүү өңүттөн "Манас" эпосунун дүйнө эпосчулугундагы ордун турактандырат. Чедвик Радловдун мол түшүмдүү талаа кыдыруу кызматына жогору баасын берип, кийинки изилдөөчүлөр үчүн баатырдык же баатырдык эмес ооз эки адабият болсун, же комедиялык ооз эки адабият болсун түрк тилдүү улуттардын озот, ыргактуу баян адабиятын камдап бергенин куптап айтуу менен бирге Радловдун ооз эки текст жыйноо жагындагы жетишсиз жактарын да сынга алып. Радлов текст жазып алууда мындай эки түрдүү айкын жаңылыштык кетиргенин көрсөтөт: биринчиден, эпосту ооз эки айтып берген аткаруучу жана аткаруудагы контексттик чөйрөгө байланыштуу ар кандай материалдар жазылбаганын; экинчиден, ар кайсы уруулар арасындагы эң озот элдик адабият чыгармаларын жазып эле калбастан, ошол улуттук эл ооз адабиятындагы ооз эки чыгармачылыгына жалпы беткей баяндама бербегендигин ортого коёт[9, 20-б.].

Мындан бөлөк ал кыргыз эпостору жана эпос жараткан бардык түрк тилдүү улуттардын эпосчулугундагы орду менен таасирине өзүнүн баасын берип, менин байкашымча түрк тилдүү улуттардын баатырдык баян, дастан, эпостору ортосундагы эң кундуу жана зарыл бөлүгүн Радлов алдынкы кылымда кыргыздар арасынан жыйнап алган. Узундук көлөмү жагынан болсун, же коолом жагынан болсун, же өнүккөн ыр түзүлүшү формасы, теманын табийгы берилиши, кейипкерлердин реализмдик негизде сомдолуп чыгышы жагынан болсун кыргыздардын эпосу бөлөк түрк тилдүү улуттардын баатырдык ырларынан озуп кеткен деп көрсөтөт[9, 28-б.].

Англия Лондон университетинин Манас таануучусу Т.А.Хатто (А.Т.Hatto) Радлов жыйнаган текст боюнча "Манас" эпосун узун мезгил изилдөөгө алган. Ал Чадвиктен кийинки "Манас" эпосун изилдеген батыш илимпозу болуп, батыш илим дүйнөсүндө таасири бар Лондон эпос талкуулоо курсунун төр агалыгын узун жылдар аркалап, бүгүнкү заман антропология изилдөө коомунун жетелеш топтомуна киргизилген «баатырдык ырлар менен эпостун жөрөлгөсүнүн (Tradition of Heroic and Epic Poetry)» эки томдугуна баш түзүүчү болгон [4]. Бул китепке кирген макалалардын бардыгы 1964-жылдан 1972-жылга чейинки Лондон эпос талкуулоо курсунда окулган чыгармаларды камтыган. Биринчи томунда А.Т.Хаттонун 1968-жылы жазган, аталган талкуу курста жарыялаган «19-кылымдын орто чениндеги кыргыз эпосу (Kirghiz Epic Poem of the Mid-Nineteen Century)» аталышындагы көлөмдүү макаласы камтылган. Автор бул макаласында ооз эки жөрөлгөнүн тарыхый маданий арка көрүнүшү кылып, "Манас" эпосунун 19-кылымдагы жыйнап, изилденүү абалына, тактап айтканда, Чокан Валиханов менен Радловдун жыйноо, изилдөө кызматына карата бир ой жүгүртүп, эпостун мазмуну, көркөм өнөрдүк түсүнө карата бир кыйла толук анализдеп, тааныштырып, баа берет. Экинчи томуна кирген Хаттонун жана бир салмактуу макаласы «1856- 1869-жылдардагы кыргыздардын эпосторундагы эпитеттер (Epithets in Kirghiz Epic Poetry 1856-1869) аттуу макаласында Хатто "Манас" эпосундагы эпитеттерди он канча окшобогон түрлөргө бөлүп, ар бир түргө карата терең талкуу жүргүзөт. Ал окшобогон өңүттөн "Манас" эпосундагы эпитеттер түргө айырлуусун чечмелеп, ар бир түрдөгү эпитеттерди бирден караштырып талкууга алат. ал изилдөө барышында тил, дин, фольклордук жактардан гана назар оодарып калбастан, этнография, антропология өңүтүнөн да караштырат. Ал иничке талдоого алуу барышында окурмандарга кудум жандуу формадагы эпостун ооз эки таралуу барышында кантип өзгөргөнүн: чыгаан эпос айтуучу менен жөнөкөй эпос айтуучуну салыштырып, тил байлыгы кайсыл жактардан туюнтуларын; манасчылар улуттук ишеним, жөрөлгөнү эпоско кандайча ширелтерин ачып берет. "Манас" эпосун талаа кыдырып текшерүү тажрыйбасын баштан кечирбеген болсо да, анын көптөгөн назарыялык жыйынтыктары бүгүнкү бар болуп турган эпос жөрөлгөсүндө тажрыйбада ыспатталды. Мындан бөлөк А.Т.Хатто алды-арты болуп дүйнөнүн жер-жерлериндеги илимий журналдарда көптөгөн "Манас" эпосуна байланышкан макалаларды жарыялаган. Анын эмгектеринин ичинде өзгөчө назарды бурганы 1990-жылы А.Т.Хатто «Радлов жыйнаган «Манас» (The Manas of Wilhelm Radloff)» аталышында Радловдун жыйнаган тексттерин которуп, басмадан чыгарган[5]. Китепте өтө иничке илимдик түшөндүрмөлөр жана комментарийге ширелген жана түпкү кол жазма латын тамгасы менен берилген. Түпкү оргинал

менен түшүндүрмө шилтемелер текст менен бирге берилиши батыштык окурман, изилдөөчүлөрүн окуп түшүнүүсүнө ыңгай шарт түзүп, зарыл болгон Манас эмгеги менен камсыз кылды. Бул "Манас" эпосу текстинин биринчи жолу системалуу ченде которулуп, батыштагы негизги жазуу менен басмадан жарык көрүүсү эле, андыктан, 20-кылымдын соңундагы батыш илимпоздору "Манас" эпосун түшүнүп, изилдөөсүндөгү көз жаздымда калтырууга болбой турган баалуу эмгек болуп калды.

П.Чадвик менен А.Т.Хатто сыяктуу Англия илимпоздорунан болок мурдагы Советтер Союзунун окумуштуусу Жирмунский (1891-1971) менен бүгүнкү күндө таанымал болгон Германия Бонн университетинин эпос изилдөөчүсү Карл Райхл сыяктуулар да Радлов жыйнап басмадан чыгарган бул текстке жакындан үңүлүп, эпостун мазмун, курулма, мотив, каарман жана эпос айтуучу (манасчы), эпостун жаралуусу сыяктуу маселелер боюнча бир кыйла системалуу изилдөө жүргүзгөн.

Радлов "Манас" эпосунун ооз эки өзгөчөлүгүн талкууга алуу менен бирге ооз эки эпос айтуучуларынын эпосту үйрөнүү, аткаруу, жаратуу жана алардын биографиялык кечирмиштеринин текстте чагылдырылышын, эпос мазмунун эсте сактоо жана ой-санаасын дароо төгүп жаратуу маселесин, ооз эки жөрөлгөнүн жаратма элементи болгон курулма бөлүктөр (мотив сыяктуу баяндоочу элементи), толук бир окуяны камтыган бөлүктөр жана курамжы бөлүкторүнүн коп түркүн курулмасын, ооз эки эпос айтуучуларынын жөролгө салтты жалгаштыруу жана жаңылык жаратуу барышын, аткаруудагы контекстин эпос текстине болгон таасири сыяктуу ооз эки поэтика илиминин негизги маселелерин талкуулап, кыргыз элинин "Манас" эпосун Гомер эпостору менен салыштырып, Пэрри, Лорд сыяктуу бир түркүм кийинки батыш классик изилдөөчү илимпоздору менен "Гомер маселесин" изилдөөчүлөрүнүн бул салаага баш-оту менен киришин, жаңылык жаратышын, жандуу формадагы ооз эки эпостун аткарылуу тажрыйбасынан ооз эки жөрөлгөнүн жазма адабияттан айырмаланган түпкү нугун байкап, соңунда фольклор илиминдеги ооз эки жөрөлгөнү изилдөөдө бир майдан төңкөрүш жасашына жол ачты деп баалайт. Алып айтсак, бүгүнкү фольклор салаасында терең таасири бар "ооз эки формула назарыясы (пэрри-лорд назарыясы)"нын жаратуучулары Америка илимпоздору Милмен Пэрри (Milman Parry) менен Альберт Лорддор (Albert Bates Lord) Радловдун терең таасирине учураган. Жакында эле дүйнөдөн откон Америка ооз эки поэтика илимин баштоочу Жон Майлиз Фоли (John Miles Foley) өзүнүн эмгегинде: Пэрри дайыма Василий Радловдун эмгектеринен, жанагы Орто Азия түрк элдерине жасаган талаа кыдырып текшерүүдөгү биринчи кол материалдардан пайдаланат эле. Алар Пэррнин илимдик идеяларынын жаралуусуна илимпоздордон алган таанымдан да чоң таасирин берген. Пэрри мындай жөнөкөй, ары баалуу түшүндүрмөгө ээ болгондон кийин адамды шыктандыргыдай жүйө үңгүсүн таап, мындай бир ишенимге келди: ал өзү жана башка бир топ илимпоздор Гомер эпосторунан жыйнактап корутунду чыгарган эпоско карата көнтөгөн типтүү өзгөчөлүктөр эчак эле Радловдун баяндамасындагы жандуу формадагы ооз эки эпостордо байкалып турган экен[6]. Пэрри өзү изилдеп жаткан Гомер эпосторундагы өзгөчөлүктөр дал Радлов баяндаган кыргыздардын жандуу формадагы ооз эки эпосунда айтылыптыр. Андыктан, ал өзүнүн алган түюму боюнча ооз эки формула назарыясын жараткан учурунда мындай салыштырып изилдөө ыкмасына таянган. Бул болсо, тексттен тышкары жөрөлгөлүү ооз эки турмуш абалын текшерүү менен текстти изилдөөнү биргелештирген антропологиялык сыпаттоо ыкмасынан турат.

Бирок, өкүнөрлүүсү ар түркүн обьективдүү себептердин айынан Пэрри эң соңунда Радловдун талаа кыдырып текшерүү амалиятын уландыра алган эмес, ошол учурда киргин суудай күчөп айтылып турган типтүү жандуу формадагы "Манас" эпосу жөрөлгөсү менен ыкмасыздан кыйчалыш өтүп кеткен. Кийин Пэрринин окуучусу Лорд айткандай, Пэрри мурдагы Советтер Союзунда кыргыз жергесине барып изилдөө программасын (19-кылымдын соңундагы этнография изилдөөсү, тактаганда Радловдун Орто Азия кара кыргыздардын эпосун жыйноо кызматы) жүргүзмөкчү болгон. Ал жердеги саясат айынан Пэрри виза ачтыра албай, бөлөк жерге кетип калууга аргасыз болгон[3].

Радлов бул бешинчи томуна жазган салабаттуу баш сөзүндө "Манас" эпосуна байланыштуу назарыяны, манасчылардын аткаруучулугун, төгүп жаратуусун, ооз эки жөрөлгөнү баяндоодогу типтүү эпизоддорду (commonplace), угармандардын демөөрчүлүгүн, ооз эки эпосторду аткаруу барышында көөнө-жаңы баян таркиптеринин аралашуусун, баяндоодогу алды-артынын топ келишин, нак майдандагы контексттин манасчынын

жаратмандыгына көрсөткөн таасирин, аткаруу барышындагы баяндоого шайкешкен уйкаштык менен ыргактуулук, текстти баяндоо менен эс тутум сыяктуу ооз эки поэтика илиминдеги бир жүрүш түпкүлүктүү маселелерди назарына алып, ары түшүндүрмө берип, майнаптуу көз караштарын ортого коёт. Ал манасчынын эпос аткарып жаткандагы майданды сүрөттөп, баалап, манасчылар эпосту айтканда сөз-сүйлөм боюнча жаттап бербестен, ар жолку аткаруу барышында бир-бирден кайра жаратып, жөрөлгөлүү туруктанкан, жалпылашкан даяр ыр саптар жана эпизод аркылуу эпосту курап берет деген талкуусу ооз эки формула назарыясын жаратткан Пэрри менен Лорд гана эмес, 20-кылымдын алдынкы жарымындагы бөлөк баатырдык эпос менен ооз эки жөрөлгөнү изилдеген башка илимпоздорго дагы күчтүү таасирин берген.
20-кылымдын кийинки жарымында ооз эки поэтика илими менен баатырдык эпос изилдөөсү жагында ийгилик жараткан эмгектер жаралды. Таасири күчтүү болгондорунан Англия илимпозу С.М.Боура (Cecil M. Bowra) Менен Рус Финнегандын (Ruth Finnegan) баатырдык эпос жана ооз эки поэтикадагы эки күрдөөлдүү эмгек, «Баатырдык эпос (Heroic Poetry)» [2] менен «Ооз эки поэтика (Oral Poetry)»[15] нын пайдаланган дataларга индекстерине караганыбызда Радловду 20-кылымда баатырдык эпос менен ооз эки поэтиканы изилдөөдө көз жаздымда калтырууга болбой турган бараандуу жеке экенин көрүп жетебиз. Пайдаланган материалдарга кайрылганда Боура өзүнүн эмгегинде 13 жолу Радловдун айткандарынан шилтемеге алган. Анын ичинде биринчи жолкусунда эпостун баштапкы таралуусунда жөрөлгөлүү сыйкырдуулук (аян берүү) жана эпос ырчылары (манасчылар) өздөрүнүн жаратмандыгы менен сыйкырдуу табигаттан алкыган рухтар менен байланышкан форманы талкуулаганда Радловдун бешинчи томундагы баш сөзүндө манасчылар жөнүндөгү "Мен бардыгын айта алам. Себеби, теңир мага ушундай жөндөмдү ыроологон. Бул сөз-сүйлөмдөрдү оозума куюп койгон, аларды издеп убара болбойм. Мен эч кандай ырды жаттаган эмесмин, оозумду ачсам эле ал сөз-сүйлөмдөр оозуман чубуруп турат" деген баянды алган. Экинчи, үчүнчү, төртүнчү жолу накыл алганда талкуу эпос ырчыларынын (манасчы) ооз эки жаратмандык техникасы, жаратмандык өнүтү менен аргасы жөнүндө болуп, Радловдун томонку баянын алып көрсөтөт "ар бир таланттуу манасчы дайыма эпосту эргүү менен төгүп айтышат. Андыктан, ал окшош сөз-сүйлөмдөр менен эпосту кайра экинчи жолу айтып бере алышбайт. Төгүп жаратып жаткан манасчылар сөзсүз табийгы ченде көөдөнүнүн түпкүрүндөгү ыр берметин төгө беришет, кудум эне тилинде сүйлөп жатышкандар тосулуп калбаган сыяктуу, көз ирмемде чагылышкан ойго ылайык келген сөз-сүйлөмдөрдү ирген турушат..." Боура бешинчи, алтынчы, жетинчи жолу Радлов жана ал жыйнаган Манас вариантын тилге алганда баатырдык эпостун көлөмү жөнүндө токтолот, сегизинчи жолкусунда ооз эки эпос формуласы жөнүндө токтолот, тогузунчу, онунчу, он биринчи жана он экинчи жолку талкуусунда ооз эки эпос ырчысынын өздүк өзгөчөлүгү жөнүндө айтат. Ал эми Рус Финнеган «Ооз эки поэтика» деген китебинде алды-арты жети жолу Радловдун баяндарын керектейт. Алдынкы үч жолкусунда ооз эки ырчылардын жаратмандык маселесин талкуулап, элдик ырчылар аткаруу барышында угармандар менен кандайча жуурулушарын, угармандардын зээнин өзүнө тартып, өзүнүн төгүп жаратуучулугуна шык алып келерин, башкалардын вариантын өлүк жаттап, курулай баяндабастыгын; аткаруу барышындагы жаратуучулук жана аткаруудагы контекст өзгөрүшүнө карай аткаруу оюн өзгөтүп, аткарган варианттын көлөмүн узартып же кыскартуу, азайтып-көбөйтүүсүнө карата кыргыз манасчынын айткан баяндарына карата назарыялык чечмелейт. Төртүнчү жолку накыл алганында элдик ырчылар калыпташкан ортоктошкон эпизоддор же үлгүлөрдү кандайынча эркин колдонушары жөнүндө өз чыгармасында талкуулап берет. Бешинчи, алтынчы жана жетинчи жолку накылында элдик ырчылар жогору чекте көркөмдөштүрүлгөн аткаруучулугу аркылуу угармандарды эликтирүүдөн сырткары жана сыйлык берүүчүнүн көңүл-күйүн утуу аркылуу көптөгөн сыйлыктарга ээ болуу, дууманга болоңуу, диндик же белгилүү саясий мүдөө үчүн эпос аткаруу маселелери талкууланат.

Радловдун 19-кылымдагы кыргыздардын ооз эки жөрөлгөсү, тактаганда "Манас" эпосунун жөрөлгөсүнө карата алып барган мол түшүмдүү талаа кыдырып текшерүү баяндамасында ортого койгон тексттен бөлөк текшерип изилдөө аргасы ансайын жалпылашкан болуп, ансайын кенен алкактагы антропологиялык сыпаттоо аргасы ооз эки эпос аткаруучулугу менен жаратуучулугундагы бардык маселе талкуусунда Радловдун кыргыздардын ооз эки эпосу "Манас" жөнүндөгү назарыялык баяндары басымдуу ынандыруу күчү жана терең

окумуштуулук негиздери менен кезектеги жандуу формадагы ооз эки эпос жоролгосун изилдөөдө үлгүлүү, ары реалдуу маанисин берип турат.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР:

1. Bowra C.M. *Heroic poetry*, London Macmillan & Co LTD, New YouST Martin's Press, 1961.
2. Bowra C.M. *Heroic poetry*. -London Macmillan & Co LTD. New YourST Martin's Press.1961.
3. Gregory Nagy. «Homeric Questions». Бамочубумо которгон баш сөз. Albert Bates Lord: «The singer of tales». Ин Ху Бин которгон. баш сөз. Бейжин. 2004-ж.
4. Hatto A.T.,ed. *Tradition of Heroic and Epic Poetry, I. The traditions* .The Modern Humanities Research Association. London.1980.
5. Hatto, A.T., ed.and trans. *The Manas of Wilhelm Radloff*. Asiatische Forschungen. Wiesbaden.1990.
6. John Miles Foley: «The Theory of Oral Composition: History and methodology».Чонг Жин которгон. Бейжин. 2000-ж.
7. *Katanov, N. F. Proben der Volkslitteratur der turkischen Stämme. IX. Theil: Mundarten der Urianchaier (Sojonen), Abakan-Tataren und Karagassen. St. Petersburg 1907.*
8. Munro H. Chadwick, N.Kershaw Chadwick. *Growth of Literature*. Vol.3. Cambridge at the University press.1940.
9. Nora, K.Chadwich, Victor Zhirmunsky: *Oral Epic of Central Asia*.Cambridge University Press.London.1969.
10. Radlov Vasilii V. *Ethnographische Übersicht der Turkstamme Sibiriens und der Mongolei. Leipzig.1883.*
11. Radlov Vasilii V. О Языке куманов по новому. Издание Куманского словаря. *St.Petersburg. 1907.*
12. Radlov. Vasilii V. Vergliechende Grammatik der nordlichen Turksprachen. Vol.*I. Leipzig. Phonetics. 1882-1883.*
13. Radlov. Vasilii V. *Proben der Volkslitteratur der Nordlichen Türkischen Stämme*. VIII. *Die Mundarten der Osmanen*.ed. I. Kunos. St. Pertersburg: Commissionare der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 1899.
14. Radlov. Vasilii V.:*Proben der Volkslitteratur der Nordlichen Türkischen Stämme*. Vol5. *Der Dialect der Kara-Kirgisen*. St. Pertersburg: Commissionare der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 1885.
15. Roth Fennegan: *Oral Poerty: Its nature, significance and soial context* Cambridge University Press 1977.
16. Roth Fennegan: *Oral Poerty Its nature, significance and soial context*:Cambridge University Press.1977，54、78、85-бб.
17. V.Moshkov.*Proben der Volkslitteratur der Nördlichen Türkischen Stämme. X.St.Petersburg.1904.*
18. Жан Те Шан: «Радлов жана анын түркология изилдөөсү». «Батыш өрөөн адабият тарых изилдөө».5-том. Бейжин 2012.
19. «Манас» энциклопедия" .2-том. 1995-ж

Чолпон Субакожоева,
"Манас" жана Ч.Айтматов
Улуттук академиясынын
Манастаануу бөлүмүнүн жетектөөчү адиси,
тар.ил.канд., доцент

В.В.Радлов "СӨЗ БАШЫ (ПРЕДИСЛОВИЕ)

Радлов В.В. Наречия северных тюркских племен. I отделение. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Собраны В.В.Радловым, ч. V. Наречие дикокаменных киргизов. СПб., 1885. [5], 599 б. I – XXVI рим цифрасы менен берилген 26 бет көлөмүндөгү текст.

Текст **Ч.Субакожоеванын** кыргыз тилине
алгачкы жолу эркин котормосунда берилди.

В.В. Радловдун 1885-жылы Санк-Петербургда жарык көргөн жогоруда шилтемеде көрсөтүлгөн китебинин мазмуну төмөндөгүчө:

I."Манас"
1) Манастын туулганы
2) Алманбет мусулман болуп Көкчөдөн чыгып Манаска кирет
3) Манас менен Көкчөнүн согушканы. Каныкейди алганы. Манас өлгөндөн соң тирилгени
4) Бокмурун
5) Көзкаман
6) Семетейдин туулганы
7) Семетей
II. Жолой Кан
Ш.Эр Төштүк
IV. Кошоктор
1) Жантай өлгөндө
2) Чокчолой чечек өлгөндө кызынын кошок айтканы
3) Кыздарынын кошогу
4) Кул Мырза

Китептин түп нускасы Англиялык окумуштуу, фольклор таануучу Лондон шаарындагы Оксфорд университетинин профессору Артур Томас Хаттонун досу, белгилүү эпикалык мурастарды изилдөө менен алектенип келе жаткан немец окумуштуусу Бонн университетинин орто кылымдардын адабияты жана тарыхый тил таануу адиси Карл Райхлдын өздүк архивинен алынды.

А. Т. Хатто (11.2.1910-06.1.2010) 100-жашка чыгып дүйнө салган. Анын досу К. Райхл 1943-жылы Германиянын Вайден шаарында туулган. Бүгүнкү күндө Бонндо жашайт. "Манас" эпосуна байланыштуу ал А.Т.Хаттонун, Алмашинин, өзүнүн баалуу материалдарын мага белекке берди.

Илимий маанилүү мурастардын ичинде академик В.В.Радловго таандык кыргыздардын аты аталган эмгектеринин бири – "Монголиядагы байыркы түрктөрдүн жазмалары". Анда ал Орхон жазмаларын чечмелеп окуп чыгып, биринчилерден болуп, аларды кыргыздарга таандык деген божомолун айткан. Академик В.Радлов тарабынан жазылып алынган "Манас" эпосуна

берилген "СӨЗ БАШЫ" бир кылым өтсө да кыргыз тилине которулуп, илимий негизде анализденген эмес. Биз тарабынан ал текст кыргыз тилине эркин которулду.

Окумуштуу К.Райхл жубайы менен (эки четте), Ч.Субакожоева (ортодо) 2019-ж. Бонн

В.В.РАДЛОВДУН КИТЕБИНДЕГИ ӨЗҮ ЖАЗГАН СӨЗ БАШЫ (ПРЕДИСЛОВИЕ)

Бул басылмага кирген тексттер мен тарабынан 1862 жана 1869-жылдарда "Кыргыздар" деген атын азыркы мезгилге чейин сактап келген жана түрк элинде кара-кыргыздар же момун (уяң, жапайы) кыргыздар деп аталган бир гана кыргыздардан (кара-кыргыз уруусунан) жыйналган жана жазылып алынган. Кара-кыргыздар Тянь-Шань тоосунун түндүк энкейиштеринде, Текес өзөнүн бойлоп, Ысык-Көлдүн түштүк жагында, негизги тоо кыркаларынын этектеринде, Чүй суусунун ороондорүндө, батышка карай Коконго жана Талас өзөнүнө чейин, о.э. Кашгар тарапка багыт алып жашашат. Алар негизги эки бутакка – Оң жана Сол канат деп бөлүнүшөт, алардын биринчиси өз кезегинде алты урууга бөлүнөт. 1). Бугу уруусу Текес аркылуу Ысык-Көлдөн чыгышты карай, 2). Сары - Багыш уруусу Ысык-Көлдүн түштүк жана батыш жээктеринде, 3). Солто уруусу Чүй суусунан түштүктү карай, 4). Адигине уруусу Анжиян өзөнү боюнча, 5).Чоң – Багыш Кашкардан батышка жана түндүккө карай жана 6). Черик (аскерлер) уруусу Кокондун айланасында жайгашкан. Сол канаты 9 бутагы биринчиге караганда бир кыйла аз санда болгондуктан Талас өзөнү боюнча көчүп-конуп жүрүшөт. Россияга баш ийген Кара-кыргыздардын саны генерал Макшеевдин статистикалык маалыматы боюнча 27.825. түтүнгө, тагыраак айтканда ар бир үй-бүлөгө 5 кишиден эсептегенде 150 000 жанга жетет, бирок алардын саны азыркы учурда эки эсе көп болгон, мурдагы Кокон хандыгынын чегинде көчүп-конуп жүргөндүктөн бул маалыматка Кара-кыргыздар киргизилбей калган. Кара-кыргыздардын тарыхы жана алардын географиялык бөлүнүшү

жөнүндө толугураак маалыматты мен жакында жарык көргөн басма китебимде билдиргем, ошондуктан бул жерде дагы толуктап берүүнү ашыкча болот деп эсептейм. Мен атаган, "кара –кыргыз тили" казак-кыргыз тилине (наречие) жакын болгону менен, кара-кыргыздар өзгөчө наречиеде сүйлөшөт, кандай болсо да казак-кыргыз тилинен фонетикалык (тыбыштык) өзгөчөлүктөрү менен кескин айрымаланып турат. Мен диалектикалык сөздүн кошумча маанилерин кара-кыргыздардан байкаган жокмун, ошондуктан айрым бир тил ичиндеги өз ара айырмачылыкты аныктоо үчүн ар кайсы жерлерге барып материал чогултуунун зарылчылыгы жок деп эсептейм жана бул иш үчүн ошол жерлерден алган тексттердеги бир кыйла коломдо башка тилдерден кирген сөздөргө ыраазы болдум. Тексттер мен тарабынан төмөнкү ирет менен чогултулду. 1). 1862-жылы Текес суусунун боюндагы Бугу уруусунан, 2). 1869-жылы Ысык-Көлдөн батышты карай отурукташкан Сары-Багыш уруусунан жана Токмок шаарынын түштүк жана чыгыш тарабында жашаган Солто уруусунан жазылып алынган.

Кара-кыргыздын наречиесинин үндүк өзгөчөлүгүн мен өзүмдүн "Фонетика северных тюркских языков (Түндүк түрк тилдеринин фонетикасы) деген эмгегимде толук, майда-чүйдөсүнө чейин карап чыктым, ошондуктан мен ал жерде бардык айтылгандарга жана "образцов народной литературы тюркских племен" (түрк урууларынын элдик адабиятынын үлгүлөрү) аттуу китебимдин 1 бөлүгүнүн баш сөзүнө гана шилтеме бердим.

Кара-кыргыздардан жыйнаган тексттер дээрлик жалаң гана эпикалык ырлардан турат экен, анын өзүнүн мазмундуулугу жана баяндоосунун жандуулугу аларды ыр түрүндө которуп берүүгө мага түрткү берди. Ушул кырдаал, 1876-жылы эле тексттери басмага даяр болуп калган бешинчи томдун басмадан чыгышын бир аз кечиктирди. Бул ырды которууда тексттерден алыстап кетпес үчүн ар кандай ыкмалар менен аракет кылдым, демек, мааниси анча болбогондорду эле чыгарып салбаса, ырдын которулушу түп нусканын ырларына туура келет.

Кара-кыргыздардын элдик поэзиясы кандайдыр бир өзүнчө мүнөздүү мезгилде тургандыгын, аны "чыныгы эпикалык мезгил" деп атоо артыгыраак экендигин бул ырлар бизге ачык эле далилдеп турат. Бул Гректерде да болгон мезгил эмеспи. Троян согушу жөнүндөгү алардын эпикалык ырынын коду жазылып алына элек кезде эле, элдин оозунда чыныгы элдик поэзия түрүндө жашап келген. Мага канчалык белгилүү болгондой, элдик поэзиянын бул мезгили мындай тазалыкта байкала элек эле, ошондуктан кара-кыргыздардын поэзиясы бизге кандай көрсөтүлгөн болсо, мен бул мезгилдин маңызын толук баяндап берүү тексттин өзүн үйрөнүүнү жеңилдетет, бир жагынан ушул мезгилге чейин чечилбей келген "эпикалык суроолор" деп аталган маселенин чечилишине жардам берет деп ойлодум.

Кара-кыргыздар сыяктуу эле казак-кыргыздар да түрк тегинен чыккан өздөрүнүн уруулаштарынан айырмаланып, адатта болуп көрбөгөндөй жөндөм менен сүйлөгөнүн мен мурда айткан элем. Чындыгында кыргыздар өз тилин кандай билгенине таң калбай коюуга болбойт. Кыргыз дайыма токтобой жана буйдалбай тез сүйлөйт. Өзүнүн оюн так жана ачык баяндап жатып, ал өзүнүн сөзүндө белгилүү бир көркөм дүйнөнүн окуясын өтө чеберчилик менен айтып бере алат, ал гана эмес, кадыресе сүйлөнгөн сөздүн өзүнө да, сүйлөмдөрдү түзүү учурунда да анын даана ритмикалык өлчөмү бар, ошондуктан сүйлөмдөр биринин артынан бири ыр жана куплеттер түрүндө куюлушуп келет жана ал ыр айтып жаткандай таасир калтырат. Кыргыз сүйлөгөндү кандай жакшы көрөрүн жана бардык жагынан ойлонулуп чыккан жеңил эле сөзү менен өзүнүн угуучуларды таасирлентүүгө кандай аракет жасаганына ишенүү үчүн кыргыз жомокчусун көз менен гана көрүү керек. Ошондой эле угуучулар адаттан тыш ырахаттануу менен, анын сөздөрүн ээрчий караганын жана ийгиликтүү айтылган сөздөрүн баалай билишкенин байкоо кыйын деле эмес. Жыйылып келген элдин ичинде кулак-мурун кескендей жым-жырттык өкүм сүргөн кезде, жомокчу баарынын көңүлүн өзүнө буруп алууга жетишет: бардыгы тең бир аз алдыны карай эңкейген калыпта, жылтылдаган, кубанычтуу көздөрү менен демин ичине катып, чечендин сөздөрүн тыңшашат, анын ар бир жеңил, көркөм сүйлөмдөрү, акылы курч, ташка тамга баскандай ойноок сөздөрү шаттуу кубаттаган үн, кыйкырык менен коштолуп турат. Бул кыргызга гана таандык болгон, адатта болуп көрбөгөндөй чечендик анын айланасында эл тегеректеп отурган учурда эле табыгый түрдө агып чыгат. Бул искусстводо кыргыздын машыгууга да убактысы бар; ал күнү да, түнү да, көп сүйлөгөндүктөн, анын сүйлөгөнүнө тоскоолдук кылуучу бирден бир иши – тамак ичүү жана уйку болот.

Бул эл чечендиги менен канчалык даражага чейин ырахаттануусу, ритмикалык сөзүн дүйнөдөгү жогорку искусство катары караганы түшүнүктүү. Ошондуктан Кыргыздардын элдик поэзиясы өнүгүүнүн бийик деңгээлине жеткен. Жасалма уйкаштык менен аралашкан эски санаттар жана макалдар, тарыхый мелдешүү, үйлөнүү ырлары, өлгөндөрдүн урматына айтылган кошоктор д.у.с. бардык жыйындарда ырдалат жана бардык жерде ырахат менен кабыл алынат. Ушуну менен бирге төкмөлүк искусствосу абдан таралган жана анча-мынча тажрыйбасы бар ар бир ырчы, ошол эле замат катышып отурган коноктордун алдында уйкалыштырып түзгөн ырын ырдап жиберет.

Көп санда чогулган элдин алдында ар бир кыргыз, ырчы катары чыга албаган, мында ритмикалык баяндоого жөндөмдүү, бул искусствонун көп машыгууларын өздөштүргөн таланттуу адам гана келген. Бул адамдарды ардактуу ысым менен "акын" деп атаган, жана алардын көпчүлүгү атак даңктан пайдаланышкан. Салтанаттуу жыйындар жана тойлор кыргыздарда көп кайталанып турат, айрыкча өлгөндөргө аш-той өткөрүү бардык үй-бүлөлөр үчүн ыйык милдет катары саналат, анын натыйжасында көп учурда акындардын эл алдында чыгып ырдоосу сунушталат. Бул кырдаал бүтүндөй бир ырчылар тобунун түзүлүшүнө себеп болгон, алар бир тойдун артынан экинчи тойго катышып, аны менен өздөрүнө азык үчүн каражат таап алышкан. Ырчылардын бул тобунун түзүлүшүнө султандар жана бай кыргыздар көп мүмкүндүк берген, жылуу маанай менен өздөрүнө кабыл алган ырчылар байлардын көңүлүн ачып, бардык жерде, кайгы-капа жана азап тарткан учурларында даңктап ырдашкан, ырчыларды өз жандарына алышып, аларды баккан, алардын коштоосунда элдик жыйындарга барышкан, ырчыларга кымбат белектерди берип, эл алдындагы ийгиликтер үчүн өздөрүн мактатып ырдаткан.

Кара-кыргыздардын жана казак-кыргыздардын талантынын жана шыгынын ар түрдүүлүгүнүн, натыйжасында, ошондой эле тарыхый өнүгүшүнүн ар башкалыгынан бул эки бир тууган уруунун элдик поэзиясы ар башка мүнөздү кабыл алган. Ошол эле учурда мен тарабынан чогултулган үлгүлөрдүн Ш- бөлүгүндө көрүнгөндөй, казак-кыргыздарда негизинен лирикалык поэзия өнүккөн, кара-кыргыздарда, тескерисинче эпикалык поэзия гүлдөгөн, ал элдик чыгармаларды эле жоюп койбостон, ал гана эмес, байыркы замандан бери келаткан макал, ылакап, жомок жана кара сөз түрүндөгү аңгемелерди таптакыр жутуп койгон.

Эпостун мындай толук үстөмдүгүн мен, азыркы учурда бири-биринен таптакыр бөлөк жашаган, түрк тегинен чыккан эки гана элден таптым: Энесайдын (Енисей) жогору жагындагы Абакандык же Миңсуулук (Минусинск) татарлардан жана кара-кыргыздардан. Биринчи уруу көбүнчө XVII кылымда Энесайда калган кыргыздардан турат, тактап айтканда IX кылымда улуу Уйгур падышачылыгын талкалап салган байыркы хакастардын урпактарынан таралат. Тянь-Шанда азыркы жашаган кара-кыргыздар X кылымда Энесайдын жээктерин жана Чыгыш Алтайды таштап, түштүк-батышты карай багыт алган Хакастардын ошол кездеги бир бөлүгүнө кирет, өшондуктан эпикалык поэзияга жөндөмдүүлүк байыркы хакастарга да таандык болгон жана бул эки уруу тогуз кылымдан ашуун бири-биринен тап-такыр бөлөк жашаса да азыркы мезгилге чейин алардын бардык урпактарында Минусиндик татар жана кара-кыргыз бирдей эле, өз күчүндө сакталып келген деп ойлоого негиз бар.

Азыркы мезгилде бул эки түрк элинин социалдык абалы бардык жагынан ар башка. Абакандык Татарлар XVII кылымдагы кандуу согуштар жөнүндө эч нерсени эсине албастан, бир катар өзүнчө майда уруулардан түзүлгөн, бир бүтүн эл болгону жөнүндө түшүнүктөрү да жок. Бардык тарабын отурукташкан орустардын курчоосу жана кысуусу алардын көчмөндүк турмушун небак токтоткон, аз-аздан бодо мал кармашат, жер иштетишет, күзүндө жана кышында чогулуп алышып аңчылары Абакандын жана Энесайдын талааларын курчаган аскалуу жана токойлуу тоолорго ууга чыгышат, негизинен аңчылык менен азык табышат. Кара-кыргыздар анын каршысында чыныгы көчмөн эл, алар өз өлкөсүнүн тоолуу мүнөзүнүн аркасында гана кытайлардын, калмактардын жана казак-кыргыздардын коркунучтуу кол салуусунан сактанып келишкен. Мындай кырдаалдын натыйжасында кара-кыргыздар азыркы мезгилге чейин аларга гана таандык болгон жоокерчилик (согушчул) демин, рухун сактап келген. Бир нече ондогон жылдар мурда алар кытайлыктардын, орустардын жана кокондуктардын арасында таптакыр өз алдынча жашап келишкен жана коңшулардын кысымынан, кол салуусунан дайыма коргонуп туруу милдети болгон. Алар казак-кыргыздар сыяктуу айрым айылдар менен көчүшкөн эмес, кыргыздар бүтүндөй уруусу менен көчүшкөн,

тагыраак айтканда, бир сууну бойлой конгон жашоочулардын бүт системасы бир эле мезгилде өздөрүнүн турган жерин которушкан, анткени, алар дайыма кол салуу болушун күтүшкөн, ошондуктан душмандын мизин кайтаруу үчүн согушчул күчтөрдүн даяр болуп турууcу зарыл болгон. Өздөрүнүн дайыма согушчан абалына карабастан, кара-кыргыздар өздөрүнүн коңшуларынан бодо малга бай болгону менен айырмаланган. Алардын элдик ан-сезими калган түндүк түрк урууларынан алда канча жогору өнүккөн. Өткөн жүз жылдыктагы (кылымдагы) үзгүлтүксүз согуштар аларды бир бүтүнгө бекем бириктирген, эгерде саясий жагын айтпаганда бул көчмөн эл үчүн кыйынга турган, эч болбоду дегенде да, алардын жалпы умтулуулары жана идеалдары менен бардык уруулаштарынын ичинен кескин бөлүнүп турган.

Бири-биринен кескин айырмаланган бул эки элдин эпикалык поэзиясы ар башка формада өнүгүшү керек эле. Бир бүтүндү түзө албаган жана дайыма өз жазмышынан корккон, Абакандык татарлар, айрым-айрым өз алдынча турган, өз ара байланышы жок баатырдык жомокторду гана түзүп чыгарышкан. Бул жомоктордо коркунучтуу жана күчтүү баатырлардын өтө укмуштуу тагдыры баяндалат. Баатырлардын көп бөлүгү оор күндөрдүн муктаждыгында төрөлүшөт жана өзүнүн физикалык күчүнүн натыйжасында жана өзүнүн баатырдык мүнөзү менен гана катуу каршылык көрсөтүп, өлүмдөн аман калат. Ал өспүрүм бала чагында эле өзүнүн атасын өлтүргөндөрдөн өч алуу үчүн жортуулга чыгат. Ал өзүнүн чыныгы досу жана минген тулпар атынын жардамы менен жердин кеңири катмарын тешип кирет, оттуу жалындан жана деңизден аты менен секирип өтөт, аты менен асман тиреген тоонун чокусуна чыгат, ал эле эмес, Теңирдин турган жерине чейин көтөрүлүп барат, алар жер астынын терең катмарына түшүп, ал жерде коркунучтуу доолор жана жез кемпирлер менен күрөшөт. Бир кезде өз күнөөсү боюнча аргасыз абалга туш болот же өлүп да калат, ал учурда жанындагы чыныгы досу жана аты куткаруучу болуп калат, өмүрүн кайтарып, аны тирилтет. Акырында узак убакытка созулган күрөштө өзүнүн каалаган максатына жетип, кудай кошкон аялы менен мекенине кайтып келет, өзүнүн өргөөсүн боз үйүн, үйүн атасынын жеринин бурчуна, деңиздин жээгине, аккан суунун, өзөндүн бурчуна орноштурат жана өзүнүн элин көңүлү келбей калганга чейин башкаруу менен алек болот, өзүнүн жаңылыштыгынан жаңжал чыкса ишенимдүү сүйгөн аялынын каалоосуна каршы туруп, кайрадан коркунучтуу согушка барат да, ал жерде кайтыш болот.

Бул баатырдык жомоктор бизге айрыкча тунарган, күңүрт караанды элестеткен жомок дүйнөсүн, жер үстүндөгү аянычтуу жашоосунан алыс турган фантазиялуу корк кыял жомок дүйнөсүн баяндаган, тагдырына басырынган башка элдер анын укмуштай сонун сыйкырына ырахаттанган. Так ошол чындыкка окшобогон, табияттан тышкары, түшүнүксүз сүрөттөлгөн бул өзгөчө окуялар жана аңгемелер негизинен угуучуларга таасир көрсөтөт жана аларды үрөй учурган коркунучка алып келет. Шартына карап туруп, поэзиянын бул түрүн угуучулардын акыл-эсине таасир берет деп гана түшүнүү керек болгон. Бул көп учурда күздүн жана кыштын кечтеринде өткөн аңчылардын коому бир жумалап жапайы жана токойлуу тоолорду кыдырып аңуулап жүрүшүп, түнөк үчүн бутактардан курган алачыктарына келишет. Аңчылык түйшүктөн чарчаган мергенчилер чоң жагылган оттун тегерегинде өзүнүн тондоруна оронуп отурушат; алар жаңы эле кечки тамагын ичкенден кийин, чылым тарткан мүштөгүн түтөтүп, күйүп жаткан отко кубанычтуу карашат. Ошол убакта ырчы өзүнүн балалайкасын (комузун) колуна алып, төмөнкү басымдагы кекиртек үнү менен бир түрдүү обонго салынган өзүнүн баатырдык ырын ырдайт. Бүт айлананы курчаган түнкү караңгылык, оттун сыйкырдуу жарыгы, алачыкты айлана шуулдаган бороондун улуган үнү жана ырчынын кекиртектен чыккан добушу бул жомоктордун тумандуу сүрөтүн жан-жарык кылып көрсөтүү үчүн зарыл болгон алкакты түзүп турат.

Кара-кыргыздардын эпикалык ыры тап-такыр башка сүрөттү элестетет, андагы элдик рух, дух айрым эпикалык ырларды ажырагыс бир бүтүнгө бекем бириктирген каныккан эритмедеги түз бууланганда суюктуктагы жаңы кристаллдар, темирдин кыпындары магниттик полюска чогулгандай, кристаллдардын ядросунун тегерегине топтолушат, ошол сыяктуу айрым турган ар бир макал-лакап, санаттар жана жомоктор, тарыхый эскерүүлөр, аңгемелер жана ырлар тартылуу күчү бардай, эпикалык борборго биригишет, жана ал өзүнүн бөлүктөрү менен коломдүү жалпы картинанын бир бөлүгү болуп калат, анда элдин бүтүндөй акыл-эси, ой жүгүртүүсү жана умтулуусу, аракети, бир сөз менен айтканда, элдик рухтун, духтун жыйындысы чагылдырылат. Кыргыз өзүнүн ырларында кандайдыр бир укмуштуу жана

коркунучтуу жомок дүйнөнү эле баалабастан, тескерисинче ал ырларда өзүнүн жеке турмушун, өзүнүн жеке сезимин жана умтулуусун, тилегин, коомдун мүчөсүнүн ар биринде жашап келген ошол идеалдарды ырдаган. Угуучуларга ырахатты табияттан тышкаркы зор кубулуштар эмес, табыгый жана чыныгы турмуштагы болгон окуялар берген. Бул ырдын баатырларынынын укмуштуудай жана бир жагынан чындыкка окшобогон окуяларына карабастан, алар таланттуу, улуу санаттагы, ошол эле мезгилде адамдык алсыздыгы жана кемчиликтери бар чыныгы эле адамдар болуп саналат. Табияттан тышкаркы сүроттоолөр жана апыртуулар турмуштун кооздугу үчүн гана кызмат кылат, ал өзүнүн кескин баяндоосу менен угуучуну катаал чындыктан алаксытат жана поэтикалык сүрөттөөлөрдү кабыл алууга жардам берет. Поэзияда эң сонун элестетип көрсөтүлгөн баатыр, мусулмандардын жол башчысы, Сары Ногой уругунан чыккан Жакып хандын уулу Эр Манас негизги борбор болуп эсептелет, элдик поэзиянын окуялары бүт бойдон анын тегерегине топтолгон. Ал жоокерлердин ичинен эң күчтүүсү, өзүнүн кырк чоросунун коштоосунда дүйнө жүзүн кыдырат жана бардык жерде өзүнүн душмандарын жеңет. Анын куралынын күчтүүлүгү бүткүл элге белгилүү болот. Ал кытайларды талкалаган, сарттарды качууга аргасыз кылган, Калтарлардын кошунун кубалап тараткан жана персилерди тынымсыз кыйнаган. Анын минген аты Аккулага бир дагы ат тең келбейт, ак олпогуна тигилген анын кийимине бир дагы жаанын огу өтпөйт. Баатырдын алдында жалгыз эле душмандары коркпостон, өзүнүн атасы да калтырап турат, улуу баатырдын ачуусу келгенде карыган атасын да, аны жанындай жакшы көргөн энесин да аябайт. Бир дагы грек баатыры күчтүү Ахилеске тең келе албагандай эле мусулман баатырларынан Манас менен эч ким мелдешке чыга албайт. Ага татырлык душман жалгыз гана Жолой болот, ал бутпарастардын башчысы, доодой алп денесине жана табияттан сырткары жаралган кара күчүнө карап, тамакты көп ичкен соргок, ал качан гана кыргындан кийин эн эле көп көлөмдө тамак жеп жана суусундук ичип, ага мүнөздүү болгон өлүк сыяктуу уйкуга киргенде жеңилиши мүмкүн. Анын аты Ачбуудан Манастын Аккуласынан дагы калышпайт.

Кыргыз эпосунда бул эки баатырдан бөлөк дагы бир катар өз алдынча турган хандар бар: Кара-Ногой ханы Жамгырчы; күчтүү балбан, бейиштин дарбазасын ачкан карт Эр Кошой; Камбар-хандын урпагы, Айдархандын уулу Эр Көкчө; өлгөндөр менен байланышка кирген Жүгөрү, Эр Төштүк жана дагы башкалар. Бутпарастардын арасынан негизинен Карахан, Урумхан жана Кытайдын башкаруучусу Коңурбай болуп турат.

Гректердин эпосу бардык поэтикалык кооздоолоруна карабастан, бүткүл элдин саясий жашоо турмушун абдан туура баяндайт, дайыма эле бири бирине достук мамиледе болбосо да, азбы же көппү айрым грек мамлекеттеринин ортосунда тыгыс байланыш болгон, бирок жалпы душманга каршы бир бүтүнгө биригишкен. Ошол сыяктуу кыргыз эпосунда, коомдук бекем тартип жөнүндө түшүнүгү жок, жана өзүнүн социалдык жашоо кыймылы толкуп жаткан деңизге окшоп, анын эбегейсиз чоң толкуну менен бирде оң жагына, бирде сол жагына оодарылган чыныгы көчмөн эл, кыргыздардын саясий турмушу абдан туура сүроттөлгөн, бирок алардан бекем мамлекеттик курулуш үчүн жарай турган катуу элементти эч качан жарата албак эмес. Жээктен ташып чыккан суу жердин бүтүндөй бир тилкесин каптап кетет, небак орнотулган цивилизацияны жакырдантат, кыйратат, акырында өзүнүн күчүнүн эң акыркы чегине жетип, кайрадан өзүнүн мурдагы нугуна кайтып келет. Биз күрөштүн артынан күрөштү көрөбүз, бирок аларга ылайык келүүчү натыйжаларды көрө албайбыз. Баатырлар өлүп жатышат жана алардан кийин калган балдары жаңы муунду түзүшөт, алар деле ошого окшош күрөштөрдө бекерден-бекер өзүнүн күчтөрүн коротушат. Көчмөндөр келечек жөнүндө кам көрүшпөйт, бирок учур чак менен жашашат жана тынчтык менен ырахаттанышат, күчөп бараткан каршы күчтөр аны ойготмоюнча же жакындап келаткан Көчмөн келечеги жөнүндө кам көрбөйт, бирок бүгүнкүсү менен жашайт жана андагы өсүүчү күч ишмердүүлүгүн козгогуча же жакындап келе жаткан душман курал кармоого мажбурлагыча тынчтык менен ырахаттанат. Сүрөттөлүштөрү дайым өзгөрүп тургандыгынын себебин түшүнбөстөн эле, эпостун көрүнүштөрүн биринин артынан бирин көрөбүз. Бирок бул жерде, дыйканчылык менен алектенүүчү, өз социалдык жашоосун өркүндөтүүнү дайым ойлой жүрүүчү отурукташкан калктын идеалдарына идеалдары дал келбеген көчмөндөр менен алакада экенибизди унутпашыбыз керек. Түштүктүн ажайып асманын, Кичи Азия менен Грециянын күн жаркыган бай жээктерин жана маданий өнүгүүгө умтулган гректердин ар кыл жашоосун сүрөттөгөн грек эпосу менен кыргыз эпосунун сүрөттөлүштөрүн салыштырганда, акыркылары өңсүз жана

супсактай көрүнөт. Асман тиреген тоолор жана көз жоосун алган жапайы капчыгайлар бул жакта деле кезигет, бирок ортосунда түбү жок ээн талаалар жана көчмөн-малчы үчүн жогорку ырахаттын түзүүчүсү болгон коюу чөп каптаган бир өнчөй жайыттар жатат. Адам өмүрү бүтүндөй табият сыяктуу эле бир түрдүү, күчтөрдүн ашыктыгы жана малынын көптүгү гана катмарлар ортосундагы айырмачылык катары кызмат кылат, бирок мунун баарына карабастан бул табият балдарын деле түрдүү кумарлар толкундатат. Жек көрүү жана сүйүү, кубаныч жана кайгы, дүйнөкордук, өч алуу жана берилип кызмат кылуу ар бир талаа жашоочусунун каньнда кайнап, жоруктарын башкарат. Ушунун бардыгын бизге кыргыз эпосу сыяктуу эле, грек элдик эпосу дагы сүрөттөп берет. Мына бул жерде баяндалган поэзиянын ролу окурманга кызык болушу ыктымал, өтө чоң үмүт менен окууга киришип, бир отурганда бир нече жолу окуунун эч кажети жок, болбосо бир өңчөй сүрөттөөлөр тез эле зериктирип жибериши мүмкүн.

Бутпарастык жана исламдын ортосундагы карама-каршылык көп учурда каардуу кагылышуунун себеби болот: күрөштүн бул этикалык мотивдери ишенимдин айынан баштагы айтылышына таандык эмес, өткөн жүз жылдыктардын кандуу согуштарынан кийин киргизилген. Бул согуштар диний деле болгон эмес, бирок калмак кнйаздары жана кытайлар, кысымдары менен, мусулман-кыргыздарда динсиз душмандарына болгон жек көрүүсү козуган. Бул жек көрүүчүлүк бүгүнкү күнгө чейин ислам тууралуу кандайдыр бир караңгы түшүнүктөрү бар жана шаар тургундары саналган, чыныгы мусулмандар, жөн гана динсиз калк ичинде сакталып келет.

Мында сүрөттөлгөн күрөштөрдө, жүз жылдыкта кыргыздын үстүндө кокустан чыга түшкөн жогоруда айтылган коркунучтуу согуштарга кыйытмаларды кезиктиребиз. Ага карабай, бул салгылаштарда катышкан башкы каармандар Манас жана Жолой, таптакыр тарыхый инсандар эмес, тек гана эзелтен бери элибизде жашаган жомоктогу образдар. Тарыхый окуялар байыркы жомоктор менен аралашып, фантазиянын жаңы сүрөттөлүштөрүн түзгөн, андагы азыркынын чындыктары тууралуу эскерүүлөр мурунку жомокторго кошумча катары кызмат кылат.

Эпикалык ырларды үч аталышта бердим: Манас, Жолой жана Эр Төштүк, бирок бул үчөө, үч башка эпос экен деп ойлобогула. Башка түрк урууларына белгилүү Эр Төштүк жомогу бул жерде баатырдык ыр катары таанылтырылат, бирок мен буга кийин токтолом. Манас менен Жолой эпизоддордун бир катарын түзгөнүнө карабай, алардын жыйындысы бүткүл кыргыз эпосун түзбөйт. Толук эпосту эл ичинде жашаган түрүндө элестетүү мүмкүн эмес. Эпос - элдин өзүнчө мүнөздүү белгилерден турган бүтүн жашоосунун жана бүткүл умтулууларынын поэтикалык чагылдырылышы. Элдик жашоо, элдик жашоонун поэтикалык чагылдырылышы дагы айрым каармандар аркылуу жеткирилет, т.а. эпос түрдүү каармандар бизге жеткирген айрым эпизоддордон куралат, ошондуктан алар бүтүндүн бөлүктөрүн жекече баяндоодон гана келип чыгат. Бүткүл көрүнүштү өзүнчө бөлүктөрдөн кураганга болгон аракет курулай болмок, себеби эпос эч убакта толук бүткөн нерсени түшүндүрбөйт, эл арасында жашаган жана аны менен биргеликте өзгөрүүчү элдик акыл-эс болуп саналат. Эгерде бүгүнкү күндө эл арасында жашаган бүтүндөй эпизоддорду жазып алуу мүмкүн болсо дагы, иштин бүтүшү менен кайра топтоп баштоого киришүүгө туура келмек, себеби айрым каармандар жөнүндөгү элестөөлөр убакыттын өтүшү менен балким өзгөрүп, жаңы эпизоддорго топтолуп калмак. Материал топтоо канчалык толук болсо, алардан жалпы көрүнүштү куроо ошончолук татаал болмок, анткени эпизоддордун санынын көбөйүшү менен варианттардын, кайталоолордун жана жоюуга эч кимдин алы жетпеген карама-каршылыктардын саны да көбөймөк.

Менин негизги максатым кара-кыргыз наречиесин изилдөө үчүн зарыл материалды чогултуу болгондуктан, бир далай тексттерди ырчылар айтып берген түрүндө жазуу менен канааттансам болот болчу. Ошондуктан мен кез келген варианттарга жана карама-каршылыктарга көңүл бурбай, кайталоолор болбошу үчүн айтылгандарды кыскарткан эмесмин. Ушундай жол менен гана бүгүнкү доордун абалын жеткире алдым деп ойлойм.

Мен жазып алган айрым эпизоддорду Манастын жашоосунун жүрүшү талап кылган тартипте бердим. Токмок шаарынан алыс эмес жердеги сарыбагыш уруусунан мен жазып алган «Манастын төрөлүшү» деген биринчи эпизоддун мазмуну өтө аз жана Манастын төрөлүшү тууралуу берген суроолорумдун натыйжасында, кокустан жаратылган ырдай сезилет. Менин бир суроом эле айтуучуну жаңы ыр жаратууга түрткөн. Калмак Алмамбеттин исламды кабыл алуусун сүрөттөгөн экинчи эпизод, Огуз-Хан тууралуу баянга айрым мүнөздө окшошуп кетет.

Алмамбет алгач Көкчөнүн досу болот, бирок көп өтпөй, аны менен урушуп, таштап кетет дагы, Манастын тарабына өтөт жана ага өмүрүнүн акырына чейин ишенимдүү бойдон калат. Үчүнчү эпизод Манастын өмүрүнүн жалпы көрүнүшүн сүрөттөйт. Ал Манастын эрдиктерин мактоо менен башталып, акырындап Манас менен Көкчөнүн ортосундагы салгылашууга (Алмамбеттин Манас тарапка өтүшү менен ырбаган болсо керек) өтөт. Күрөш майда-чүйдөсүнө чейин толук баяндалган. Мындан соң Манастын жуучу түшүшү жана анын Каныкейге үйлөнүшү айтылат. Акырында белгисиз себептерден Манас каза таап, кийин Манастын туугандарынын тагдыры жана анын жашоого кайрылышы сүрөттөлөт. Бул эпизоддон улам окурмандын көңүлүн бир жагдайга бөлгүм келет, айтуусунун жүрүшүндө ырчы Манасты Ак Падышанын (Орус Императору) жана орус элинин досу катары көрсөтөт. Падыша дайым каарман катары катышат. Падышаны кошо айтуу менин катышуумдун негизинде гана болгон. Манас орустарды да утканына орус чиновниги таарынып калбасын деген ойдогу ырчы, мага жаккыдай нукка өзгөртүп койгон. Мындай кырдаал, ырчынын өз угармандарына канчалык көнүл бургандыгын ачык айгинелеп турат. Төртүнчү эпизод мусулмандардын жана бутпарастардын бардык каармандарын чогулткан, Бокмурун өткөргөн ашты сүрөттөйт. Бешинчи эпизод болсо, үчүнчү эпизоддо айтылып өткөн Манастын өлүмүнүн себептерин түшүндүрөт. Манас аялынын кеңешин укпай, мурун калмактарда жашаган атасынын туугандарын кабыл алып, алар менен болгон урушта каза табат. Алтынчы жана жетинчи эпизоддордо Манастын өлүмү жана анын уулу Семетей менен небереси Сейтектин тагдырлары баяндалат. Экинчи бөлүмдө алп Жолойдун жашоосу сүрөттөлөт. Бул эпизоддо Эр Манас тууралуу бир дагы кыйытма таппайбыз, бул ырчынын жеке көз-карашы. Үчүнчү эпизоддогу Бокмурун өткөргөн ашта, аталган каармандар ортосундагы байланыш айтылып өткөн эпизоддорду бир нече жолу уккам.

Эр Төштүк ыры, мен жогоруда айтып кеткендей, бөлөк түрктөргө да белгилүү жомок, мен аны Тобол татарларынан («Элдик адабияттын үлгүлөрү» IV томун кара) жазып алгам, андагы башкы каарман Эр Түштүк (жер астындагы баатыр) жер астындагы дүйнөгө болгон өзүнүн жүрүштөрү үчүн бул атты алган. Эр Төштүк деген кыргызча аталышы балким ката чыгар. Бул жомоктун башталышы кыргыз ырчысы тарабынан майда-чүйдөсүнө чейин, жана эпикалык ырдын духунда сүрөттөлгөн; тилекке каршы жомоктун экинчи бөлүгүнүн мазмунун ырчы үстүртөн гана билген. Тобол жомогунда сүрөттөлгөн жер астындагы жүрүштөр абдан жадатма жана чоюлуп берилгендиктен укмуштуу окуяларга эч эле окшобойт. Бул тек гана ырчынын билбегендигинен болгон, муну «Бокмурун» эпизодундагы айрым кыйытмалар айгинелейт. Айтуучу мага «Жолой» эпизодун айтып жатып, узун ырдан чарчагандыктан, Эр Төштүктү баяндоодо шашып кеткен. Кээ бир жерлерин ал атайын эле өткөрүп ийген, мисалы, Эламан сегиз кызы менен атасын издегенинин себеби, мындан сырткары атасынын келин издөө үчүн жөнөгөнү сегиз бир туугандын жөнөшү менен аралашып, Эр Төштүктүн үйдө калгандыгы тууралуу башкы жагдай ташталып калган.

Ырларды айттырып жазуу чоң кыйынчылыктарды жаратчу. Акырын айтканга көнгөн ырчы көп учурда баяндын учугун жоготуп, каршылыктарга чаташып кетчү, менин берген ар бир суроом жөнөкөй ырдоодон ого бетер алаксытар эле. Ошондуктан, баяндын жалпы жүрүшүн кыска сөз менен жазып калуум үчүн, ырчыны алгач бүт эпизодду ырдоого мажбурлашым керек эле. Качан гана эпизоддун мазмуну менен таанышып чыккан соң, ырдалгандардын баарын айтып берүүсүн буйруйт элем. Ошентип, мазмуну менен таанышып алганда, бардык калтырып кетүүлөрдү жана так эместиктерди байкоо мүмкүнчүлүгү бар болчу. Бул сактык жана аракеттерге карабастан, жазып алынган тексттерде өткөрүп жиберүүлөр аз эмес.

Ырчы өз ырларын джир (түп нускада ушундай берилет) өлчөмүндө («Элдик адабияттын үлгүлөрү» III томго киришүүнү кара) көркөм айтат, ыргактын түрдүү тартиптерин колдонот. Ыргак ырдын аягында жайгашат (казак-кыргыздардын элдик поэзиясынын таасиринин натыйжасында болушу мүмкүн), баштапкы ыргак дагы кезигет; бардык урал-алтайлык тилдердин духуна тийиштүү түрк ырларынын баштапкы формасы. Ырчы өз ырларын эки түрдүү обондо (мелодияда) ырдайт, анын биринде тездетилген тактта аткарылып, баян жана сүрөттөөлөрдө колдонулат, экинчиси речитатив түрүндө акырын жана салтанаттуу аткарылып, каармандар ортосундагы аңгемелешүүлөр жеткирилет. Бардык тажрыйбалуу айтуучулар (обондогу үндүн өзгөрүшүн) дагы бул өзгөрүүлөрдү карманышат. Деги эле бүт ырчылар окшош (мелодияда) обондо аткарышат. Кара-кыргыз ырчылары башка уруулардын ырчыларынан ырдоо маалындагы тактыгы менен артыкчылык кылат; алардын ырды обону менен коштоп

ырдоосу текстин мазмунун түшүнүүгө эч тоскоолдук жаратпайт, кыргыз эместер үчүн дагы түшүнүктүү. Бул жагдай тексттерди жазууну кыйла жөнөкөйлөтөт.

Ар бир тажрыйбалуу ырчы эргүүсүнө жараша аткарат, ошол себептен, баяндоо формасын өзгөртпөй, бир эле нерсени эки жолу аткара албайт. Аткарган учурдун өзүндө эле жамактап ырдоону улам жаңы ырды чыгаруу деп түшүнбөө керек. Бир мүнөттүк эргүү менен, өзүнө гана таанып болгон пассаж, өтүүлөр жана музыкалык фразаларды, өзүнүн ички маанайын чагылдырган толук бир чыгармага кураган төкмө-музыкант сыяктуу эле, төкмө ырчы деле анда орногон эскиден жаңыны жаратат. Эпикалык ырдын аткаруучусу деле дал ушундай кылат. Тез-тез көнүгүүлөрдүн натыйжасында, анда ырдын өзүнчө бөлүкчөлөрүнүн (эгер ушундай айтууга мүмкүн болсо) бир катары даяр, аларды баяндын жүрүшүндө, белгилүү бир тартипте бири-бирине улап кете берет. Ырдын мындай бөлүкчөлөрүнүн ар бири баатырдын төрөлүшү, куралдарды мактоо, күрөшкө даярдануу, күрөштүн ызы-чуусу, күрөш алдындагы баатырлардын сүйлөшүүсү, каармандар жана аттарды сүрөттөө, белгилүү баатырлардын мүнөздүү өзгөчөлүктөрү, кайындуу кыздын сулуулугун мактоо, жашаган жайларын, боз үйдү, той-аштарды сүрөттөө, ашка чакырык салуу, баатырдын өлүмү, өлгөндөрдү жоктоо, ландшафтты сүрөттөө, түндүн кириши, күндүн башталышы ж.б.у.с. белгилүү учурлар менен окуяларды сүрөттөйт. Ырчынын чеберчилиги, жагдайдын жүрүшү боюнча көрүнүштүн даяр бөлүкчөлөрүн бир бүтүндүккө шамдагайлык менен бириктирүүдө турат. Тажрыйбалуу ырчы көрүнүштүн силер келтирген бөлүкчөлөрүнүн баарын түрдүү манерада ырдай алат. Бир эле көрүнүштү бир нече өңүттө сүрөттөп, аны жеткиликтүү ачып берет, же башкача айтсам, майда-чүйдөсүнө чейин сүңгүп кирип, толук сүрөттөп баштайт. Мындай көрүнүштөрдү ырчы канчалык көп беленден койгон болсо, анын ыры ошончолук ар түрдүүлөнүп, узагыраак да ырдайт, ошол эле учурда угармандарын бир өңчөйлүүлүгү менен зериктирбейт. Көрүнүштөрдүн даяр бөлүкчөлөрүнүн саны жана аларды кошуудагы шамдагайлык, ырчынын жетишкендигин ченегич катары кызмат кылат. Эгерде иштин жүрүшү менен таанып болсо, тажрыйбалуу ырчы окуялардын кайсынысы гана болбосун ырдоого даяр. Тигил же бул ырды ырдоого даярдыгын сурап, мыкты ырчылардын бирине кайрылганымда, ал: «Мен ырдын кайсынысы гана болбосун аткара берем, себеби Кудай мага ырдоо өнөрүн энчиледи, ал менин оозума сала бергендей болот, мен аларды өзүм изденип чыгарбайм, бир дагы ырды жаттаган эмесмин, бардыгы менден чыгат», - деп жооп берген. Аныкы туура. Төкмө-ырчы формасын ойлонуп отурбастан, кандайдыр бир тилек сырттан келип, өзү каалаганын ырдайт, сүйлөп жатканда оюнун жүрүшү белгилүү сөздү талап кылган кезде, айрым тыбыштарды айтууда зарыл болгон артикуляциялар тууралуу ойлонбостон, сөздү айткандыгына эле окшош. Жөндөмдүү ырчы бир күн бою, жумалап, айлап токтобой ырдай берүүгө жөндөмдүү, ошондой эле ушунча убакыт узактыгында токтобой, сүйлөй да алат. Кызыл тилдүү сөзмөрлөр узак убакыт сүйлөй берип, зериктирмеге айланып, угармандарын тажатып жибергендегиси ырчылар менен да кайталанат. Эми эле Жолойду айтып берген ырчы тарабынан удаа аткарылган Төштүк эпизоду буга мисал. Ошол эле ырчы Жүгөрү (автор текстинде "Югөрю") деген ысымды берген. Биздин пикирибизче ал Манастагы Жүгөрү аттуу каарманды эмес, башка бир "Жүгөрү" аттуу кыргыз эпостун сюжетин айтып жатса керек) ырын аткара баштаганда, мурунку ырларында кезиккен зериктирме сүрөттөмөлөр кайталана бергендиктен, мен токтотууга аргасыз болдум. Бул үзүндүнү элдик адабияттын улам кийинки үлгүлөрүндө келтирген эмесмин.

Ырчынын ички абалы анда жашаган көрүнүштүн бөлүкчөлөрүнүн санынан көз каранды, бирок бул көрөңгө ырдоо үчүн жетишсиздик кылат, ырчыны курчаган угармандардын тобунан чыккан сырткы тилек дагы зарыл. Ырчы ар дайым элдин жактыруусуна жетишүүнү каалайт, себеби ал өзүнүн атагын гана эмес, жеке пайдасын да камсыздап, өз угармандарынын көз караштары менен эсептешкенге тырышат. Кайсы бир белгилүү эпизодду аткарууга чакырылбаган учурда, ал угармандарын ырдын өзүнө даярдоочу киришүүдөн баштайт. Ырлардын жасалма айкалышы жана аны курчагандардын арасындагы таасирдүү адамдарга болгон кыйытмалар менен, ыр башталганга чейин эле угармандардын көңүлүн өзүнө бурат. Угармандардын шаттанган кыйкырыктарынан улам максатым орундалды деп эсептеп, түз эле аракетке өтөт же эпизодду түшүнүү үчүн зарыл моменттерди кыска өзгөчөлүктө жаза салат. Ыр ар дайым эле бирдей тездикте айтылбайт. Угармандардын ар бир кубаттоосу ырчыны жаңы аракетке түртөт, ошол эле учурда ал өз угармандарынын чөйрөсү менен түшүнүшөт. Эгерде анын аткаруусу учурунда бай же атактуу адамдар катышып жатса, өз ырына алардын тукумун

же сөзсүз түрдө атактууларга жага турчу бөлөк жагдайларды мактоону кошуп, эгерде угармандарынын чөйрөсү кедей адамдардан турса, байлар менен атактуулардын текебердигине түрдүү кер какшыктарды аралаштыра кетет эле. Манастын үчүнчү эпизодунда, ырчы менин табитиме жагынуу аракетин кылганы көрүнүп турат. Ырын качан токтотоорун ырчы эң сонун түшүнөт, өз угармандарынан бир аз чарчоонун белгилерин көрөр замат, чоң шаттыкты козгоо үчүн бүтүндөй күчүн колдонуп, анан күтүүсүздөн ырын токтотот. Ырчынын элди эң жакшы билгендигине таң калса болчудай. Бир падыша ырдын ортосунда ордунан тура калып, өзүнүн жибек чапанын шаттуу кыйкырыгынын коштоосунда ырчыга белек катары ыргытканын өз көзүм менен көргөм. Кыргыз угармандарына жаккан нерсеге байкоо жүргүзүү өтө кызык, көбүнчө ал мага эч кандай таасир калтырбаган, жөн гана келжирей берүүчүлүк катары сезилген, бирок ыргактар чебер колдонулган жерлер болчу. Мисалы, ырчынын алдындагы эң татаал маселе, угармандар арасында өзгөчө ардакка ээ Манастын кырк чоросуна үндөөсүн жеткирүүдө турган. Манас тууралуу бүткүл эпизоддордо окурман бул үндөөнүн түрдүү чакырыктарын кезиктире алат.

Эң эле өкүнүчтүүсү, болгон аракеттериме карабай, бардык бул ырларды тактыкта жеткирүү колуман келген жоктугун мойнума алуум керек. Жай айткандыгы, бир эле ырды кайталагандыгы жана менин тез-тез берилген суроолорум ырчынын ырдоо үчүн зарыл болгон эргүүсүн бошоңдотуп, ырды биринчи аткаргандагыдай кумардануу менен айтып берүүгө жөндөмсүз болду. Ырчыдагы эргүүнү козгоо үчүн белектеримди жана колдоомду аябадым, бирок бул жасалма каражат табигый жагдайлар сыяктуу күчтүү таасир кыла алган жок. Ошондуктан мен тараптан жазып алынган ырлар, сөздүн түрдүү маанисинде зыянга учурашты. Бирок, болгон аракетимди жасадым деп үмүттөнөм. Анан дагы, котормо түп нускадагы көрүнүштөрдү алсыз сүрөттөйт, себеби ыргак үчүн коюлган көп сөздөр которо келгенде артыкча жана маанисиз сезилет.

«Эпикалык маселе» боюнча талаштар мындай кайчы пикирлерге алып келди деп ойлойм, себеби бардык тараптар *ἀοιδός-а* маанисин түшүнгөн жок жана түшүнө алмак эмес. Гомердин ырларынан көрүнүп тургандай гректердин аэди ошол эле кыргыз ырчысы. Ырчы князды жандап жүрүүчүлөргө тийиштүү. Жалгыз гана ага эпикалык ырдоо чеберчилиги таандык. Ал дайыма ырдоого түрткү берген музанын бийлиги алдында болот. (Жогоруда айтып кеткен кара-кыргыз ырчысы ушул эле ойду мага башка сөз менен айтып берген). Буга кошумчалай кетсем. Низе ырчы бул өнөрдү Гомерден үйрөнүп алган деген жыйынтык жаңылыштык: Od. 9. 62:

χῆρυξ δ'ἐγγύθεν ἦλθεν ἄγων ἐρίηρον ἀοιδόν,
τὸν περὶ Μοῦσα φίλησε, δίδου δ'ἀγαθόν τε χαχόν τε
ὀφθαλμῶν μὲν ἄμερσε, δίδου δ'ἡδεῖαν ἀοιδήν.

Ырчы унчукпай гана угуу менен бул өнөрдү үйрөнгөн. Ал таанып ырларын ырдабайт, чыныгы эпосто даяр ыр деген түшүнүк жок, тек гана муза түрүндө сүрөттөлө турчу сюжеттер болот, т.а. ырчынын ички күчү жаратат. Ал эч убакта бирөө түзүп берген ырды ырдабайт, мен жогоруда айткандай, тек гана өзү айтып берет. Ырчылардын өнөрү алардын азыгы катары кызмат кылары чын. Менимче Низэ буга өтө эле басым жасап жатат. Гомердин *α154 ὅς ῥ' ἤειδε ἀνάγχῃ* сөздөрүнөн ырчы ырдоого аргасыз болгон же пайда табуу жана атак үчүн ырдаган, себеби мындай ынтаа коюп уккан угармандарды жана ыңгайлуу учурларды күйөөлөгөнгө келгендеги тойлордон башка эч жерден таба алмак эмес деген түшүнүк келип чыгат.

Аэддер мезгили, элдик чыгармачылыктын жалгыз акыл эмгегин элдик поэзия түзүп турганда, жана алардан бөлөк өндүрүүчү жок болгон убакта болушу мүмкүн; жеке маданиятка жетише элек эл гана өз чөйрөсүнөн аэдлерди бөлүп чыгып, чыныгы эпостун мезгилин өнүктүрө алат. Маданияттын кириши жана сабаттуулуктун жайылышы менен аэддер сүрүлүп чыгып, алардын ордун рапсоддор ээлейт (кара-кыргыздардын «акыны»), алар өздөрү жаратпайт, бирок башкалардан өздөштүрүп алган ырларды ырдашат. Элдик адабияттын үлгүлөрүн өздөштүрүүдө элдик ырчы бөлөк бирөөнүн ырларын чектелүү гана санда белгилүү бир тартипте жаттай ала тургандыгына, алардын узун ырларын, мисалы Гомердин бир нече китебине барабар көлөмдө оозеки жеткирүү акылга сыйбай тургандыгына күбө болдум. Муну менен адамдын эси узун чыгарманы сактап турууга жөндөмсүз дегим келген жок. Мен деле куранды толугу менен

жаттап. бир да сөзүн калтырбай жеткирүүчү мусулмандарды жолуктургам. буга жетишүү үчүн узун чыгарма жазылуу болуп, жатка үйрөнүүчү айрым бөлүктөрүн улам окуп же башканын айтуусун угуп тургандай болушу керек. Сөзмө-сөз жазылып калбаган баяндар ар дайым өзгөрүүгө дуушар болот жана он жыл өткөн соң толугу менен өзгөрүп кетет. Эгер жазылып калбаса, Гомердин ырынын көлөмүндөгү поэма, он жылга дагы эл ичинде сакталмак эмес. Бул ыр кандай жол менен түзүлгөн. Бир эле адамдын өз алдынча ишиби, аны бир эле акын жаратканбы же аэддердин айрым ырларынан терилип чогултулганбы. Эпикалык маселе тууралуу окуп чыккан маалыматтардан соң, биринчи ойду кармануучу толук негизим бар деп эсептейм. бирок ошол эле убакта айткандарым Гомердин эпосун чыныгы элдик эпос деп атоого эч тоскоолдук жаратпайт.

Ушул эле кылымда окшош чыгарманын пайда болгонуна күбө болдук. Мен азыр Леннрот тарабынан чогултулган финндердин «Калевала» эпосу тууралуу кеп кылып жатам. Леннрот ар дайым жердештеринин эпикалык ырларын жакшы көрүп келген, жаш кезинде эле эски, элдик ырларды чын ыкласы менен угуп, натыйжада өзү да акырындык менен элдик ырчыга айланган, жогорку билимдүү адам болгондуктан өзү жаттаган ырлардын айрымдары ортосундагы байланышты тактай баштаган. Ошондо ал өз элинин бардык эпикалык ырларын чогултууну чечкен. Бул топтоонун натыйжасында эпос жарыкка чыккан. Штейнталь финндердин эпосуна чала иштелген материалдарды Леннрот чыгарбагандыгы тууралуу өкүнүчүн билдирген. Бирок бул жемени мен негизсиз деп эсептейм. Леннрот андай кыла алмак эмес, себеби басылып чыккан түрдөгү анын «Калеваласы» жеке өзүнүн чыгармасы. Ал өзүнчө ырлардын бардыгын деле басып чыгарып кое бермек, бирок эпосту таапыштыруу үчүн эч нерсеге жетишмек эмес. Бардык ырларда эскерилген жалпы көрүнүш Леннроттун индивидуалдыгында чагылдырылган кол жеткис бүтүндүктү чагылтат. Эгерде эпостун жарымын өзүнүн эсиндегиден алып жазбай турган болсо, бул жалпы көрүнүштү жеткире алмак эмес. Бул ырлар анын эсинде жашаган кезде, алардын айрым бөлүктөрү, ал кийин жазып алган бир бүтүнгө топтолуп калган, бөтөн адамга айрым эпизоддорду башка бирөөнүн чыгармасынан терип алып, бир бүтүн эпос жазып чыгууга мүмкүндүк бербеген тоскоолдуктар ошону менен жоюлган. Жада калса Леннроттун өзү бардык каршылыктарды жылмалай алган эмес, антпесе элдик ырларга таандык кыймылдуу мүнөзүн тартып алган болмок. Леннроттун поэмасы каршылыктарга жык толгон жана көп жерлеринде таандык орундарында турбаган тиркемелери дагы бар.

Финдердин «Калеваласы» тууралуу Штейнталь төмөнкүлөрдү билдирген: «1832-жылга чейин бүтүн фин эпосу тууралуу жана бул бүтүн Калевалага таандык ысым тууралуу эч ким билген эмес, бир дагы финляндиялык, бул ырлар менен өскөн жана финдик дыйкандар арасында рундардын мыкты ырчысы болгон Леннрот дагы билген жок. Бүтүндүк тууралуу эч ким билбесе дагы, анын бар болгону керемет эмесни, ырдалып жаткан ырларда жашап, ал тууралуу эч кимдин түшүнүгү болбогон. Көп ыр билген Леннрот өзү топтоп, жана башкаларды дагы чогултууга аргасыз кыла баштаганда, муунакталган жыйын топтолгон. Ошентип, бүтүндүк тууралуу эч кимдин түшүнүгү жок болсо дагы, ал мистикалуу чектен чыгуучулукта эмес, ырлардын өзүндө жашап келген. «Булардын негизинде, 1832-жылы финдерде чыныгы эпика доору (азыр Кара-кыргыздарда болуп жаткан) өтүп кеткен деп жыйынтык чыгара алам. Эпикалык доордо эпостун бүтүндүгү коомдун ар бир мүчөсүнүн акылында ал канчалык көргөнгө жөндөмдүү болгонунча жашайт. Мындай чоң көлөмдөгү эпостун толук сүрөттөлүшү тууралуу сөз да кылып кереги жок, ар бир мүчөсү эпизоддорду гана сүрөттөй алат, байкоочунун көрүү чөйрөсү канчалык кең болсо дагы, бүтүндү айрым бөлүктөр чагылдырганынча гана элестете алат.

Фин эпосунун жаралышынан улам, дегеле эпостун жаралышы тууралуу айтсак, аны гүзүү өз мезгилинин элдик ырчысынын колунан келет деп жыйынтык чыгара алабыз. Эгерде финдердики өңдөнүп, чыныгы эпикалык доор өтүп кеткен болсо, аны топтоо үчүн көптөгөн катышуучулардын жардамы менен көп жылдар бою кичи эпизоддук ырларды чогултуу керектелет, ошондо гана материалдын көптүгү ырчыга жалпы эпосту түшүнүүгө түрткү берет. Эгерде тетирисинче, эпостун түзүүчүсү чыныгы эпикага жакын болсо, т.а. эпос тууралуу ан-сезим коомдун ар бир мүчөсүндө жашап жаткан болсо, эпосту түзөр алдында көп сандагы көрүнүш жана эпизоддорду сиңирип алган белгилүү аэд болуш керек.

Ошентип, акындын чыныгы элдик эпосту түзүшү үчүн үч шарт зарыл. Биринчиден, ал эпикалык ырларды жаратууга тубаса шыгы бар элдин мүчөсү болушу керек, убакыттын өтүшү менен улуу тарыхый окуялардын жардамында чыныгы эпиканын жаралышы мүмкүн. Экинчиден, чыныгы эпика толук гүлдөп өнүгүүсүнө жетмейин, анын элинде маданият жаралбашы керек, жана ушундай маданиятсыз доордо эл улуу тарыхый окуялардын жана эпикалык толкундоонун бир катарын сүрүүсү керек болчу. Үчүнчүдөн, эпика жогорку өнүгүүсүнө жеткенде, маданиятка катуу умтулуу жаралып, коомду мурун күтүлбөгөн бийиктикке көтөрмөк.

Биринчи эки шарт чыныгы эпикалык доордун түзүлүшү үчүн зарыл, акыркысы болсо, элдин аң-сезими калкты өткөн мезгилде зиркилдеткен нерселерди эскерүүдөн улам, өз тегерегине элдик чыгармачылыктын жыйындысын тартуучу улуу эпикалык борборлорду жарата алганда гана мүмкүн. Бирок бул эпикалык доор өзүнөн поэтикалык индивидуалдыкты бөлүп чыгарууга жөндөмсүз, себеби чыныгы элдик поэзия адабий поэзиядан айырмаланып, андагы бардык индивидуалдыктар жалпылар тарабынан жутулуп кетет. Жалпы эпосту (эпизоддук мүнөзүнө карабай, өз убагынын эпикасынын жалпы көрүнүшүн сүрөттөгөн Илиада-Одиссея, Нибелунгов, Роланд тууралуу ыр өңдүү улуу эпосторду атоого мүмкүн болсо) түзүү үчүн, эпикалык доордо жашаган сюжеттерден жалпы көрүнүштү курай алчу индивидуалдык керектелет, бирок мындай индивидуалдыктарды маданият гана жаратат. Ар бир инсандын өзүндө эпизоддук жазылыш түрүндөгү жалпы көрүнүш жашаган кезде, т.а. эгерде акын чыныгы аэд катары эпизоддорду жаратууга катыша алса, маданияттуу адам өзү тарабынан элдин бардык сезимдерин жана умтулууларын бир бүтүнгө курай алат. Эпостун жазуучусу эпизодду түзүүдө аэд катары иш алып баруусу керек, акылындагы көрүнүштүн айрым бөлүкчөлөрүн ойлонулган, алдын-ала жазылган, план боюнча бир бүтүнгө чогултушу зарыл. Көрүнүштүн айрым бөлүкчөлөрү анын өзүнүн жаратуусу эмес, бүткүл элдин менчиги болуп саналгандыктан, ал жазып чыккан жалпы эпос, бир адам тарабынан түзүлгөндүгүнө карабай элдик чыгармалардан терилип алынып жазылган чыгарма болуп саналат, ал ичинде ырдалган, түрдүү убакытта жана түрдүү кырдаалда жаралган бардык эпизоддор сыяктуу эле карама-каршылыктары жана кайталоолору бар. Жалпы элдик эпостор, Гете, Тассо жана башка акындары тарабынан жаралган адабий эпостордон ошол жсымы менен айырмаланат. Акыркысынын айрым бөлүктөрү акындын чыгармасы, ал эми биринчи эпостордо түзүүчү элдик поэзияны сүрөттөөчү орган гана болуп саналат.

Грек эпосун изилдөөнүн татаалдашып кеткенинин бир себеби, анын учурдагы түрү таптакыр эле аэд Гомер түзгөн формада эмес, көптөгөн кылымдар бою түрдүү редакциялык өзгөртүүлөргө дуушар болгон, эми биз андан мурун болбогон көп сандагы кыскартуулар жана тиркемелерди кезиктиребиз. Ар бир карама-каршылыкты эле натыйжада кошулган тиркеме катары кабыл албообуз керек: бул карама-каршылыктар ар бир чыныгы элдик поэзиянын мүнөздүү белгиси болуп саналат. Эгерде изилдөөчү бул эпостун анык элдик элементтери тууралуу түшүнүк алгысы келсе, эң алды менен өзгөртүлгөн түрдө кайталанган түрдүү жерлерин белгилеп чыгуусу керек. Алар чыныгы эпика доорунан алынган, элдин жаратканы боюнча жазылган жеке адамдын чыгармасы, алар акын өзүнүн эпосун жараткан материалдарды түзөт. Андан соң, атактуу адамдар жана окуялардын тегерегинде топтолгон мифтерди белгилеп, жана бул белгилөөлөрдү өз ара салыштырып чыкса болот эле. Мындай салыштыруунун жардамы менен, грек аэддери өз эпизоддорун кандай түрдө жеткиргендигин, т.а. грек элинин, эгер мындай деп айтууга мүмкүн болсо Гомерге чейинки элдик поэзиясынын эпизоддорунун көрүнүшүн өзүбүзгө ачыктап алар элек. Мындай изилдөөлөр үчүн, кара-кыргыздардан жазып алган тексттерди окуп чыгуу пайда алып келет, себеби алар окшош эпикалык доордогу байкоолор болуп эсептелет. Анда, мен мурун белгилеп кеткендей, окурман чындык менен фантазиянын ала араланмасын, тарыхый окуяларды, мифке кошулган байыркы баатырлар, бир убакытта деп таанылган түрдүү мезгилде болгон окуялар тууралуу таба алат. Эпостун максаты - тарыхый окуяларды сүрөттөө эмес, өз эскерүүлөрү жана идеалдары бар элдик аң-сезим чагылдырылган идеалдуу дүйнөнү түзүү. Ошондуктан гомердик дүйнөнү түшүнүү үчүн тарыхый изилдөө жетишсиз. Гомердик дүйнө, т.а. гректердик элдик дүйнөнүн чагылдырылышы, өзү тараптан изилдөөнүн талап кылат. Эпосто гана ал болгон сулуулугу менен берилген.

Жалпы көз караштарды келтирүү менен чектелгеним үчүн окурмандан кечирим сурайт элем: тек гана өзүмдүн элден жазып алган тексттерим эпикалык доорго тийиштүү экенин

аныктоону каалайм. Балким дагы бир жолу бул предметке кайрылып, кара-кыргыз эпосунун эпизоддорун бүткүл түрк элдериндеги мифтердин материалдары менен салыштырып, кантип жана кандай өзгөрүүлөр менен материалдары эпикалык эпизоддор менен жуурулушуп кеткенин, ар бирин өзүнчө изилдөөгө мүмкүндүгүм болоор.

Кара-кыргыздардын азыркы сүйлөшүү тилине туура келбеген, эски сөздөр жана түрмөктөр жолукпаган жана балким ошондуктан Кара-кыргыз наречиесин сүрөттөө үчүн жетиштүү болгон тилдеги эпикалык ырлардан сырткары мен эки кошок ырын, бир сүналган сулуу кыздардын ырын жана Кул-Мырза тууралуу ырды жаздым. Акыркы экөө эпикалык ыр тууралуу билбеген адамдардын айтуусунда жазылып алынды. Ага карабай, кошок ырлары жана Кул-Мырза тууралуу ыр кадимки эпикалык ырлардын айкын изин алып жүрөт, ошондуктан аларды эпизоддордон кесилип алынган көрүнүштөрдүн бөлүкчөлөрү катары оңой эле кабыл алууга болот. Буга ынануу үчүн кошок ырларын Манастын үчүнчү эпизодундагы киришүү менен же Кул-Мырза тууралуу ырды «Кан Жолойдогу» кенен кездешүүчү аңгемелер менен салыштыруу керек.

Мен дагы буга окшогон көп ырларды жазып алдым, бирок өз жыйнагыма кошкон жокмун, себеби алар эпикалык ырга өтө эле жакын жана аларга теңдеш кызыгууну жаратпайт.

Петербург, октябрь 1885-ж.
В. Радлов

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

1. Записки Императорского Геогр. Общ. По отделению статистики. С.- Петербург 1871 г.
2. Aus Sibirien. Loipzig. 1884. часть1.стр.136-142 и 200-235. Leipzig 1881. С.-Петербург 1866
3. Слово Хакас не верное чтение китайских знаков "к е-гя-си", которыми передается наверно имя "кыргыз" уже во время династия Тан.
4. Салыштыр. Niese Die Entwickelung der homerischen Poesie. Berlin. 1882.
5. Steinthal. Das Epos. Zeitshrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenshaft. V. B. S. 44.
6.

«МАНАС» ААЛАМЫ

Сейицдин Ысак уулу,
КЭРдеги Түндүк батыш педагогика университети. Эл аралык маданий алакалар институту, окутуучу
Эл.дареги: 466032848@qq.com

«МАНАС» ЭПОСУНУН ЖУСУП КЕНЖЕ МЕНЕН ЭШМАТ МАМБЕТ ЖУСУП ВАРИАНТТАРЫ ЖАНА АЛАРДЫН АЙТЫМДАРЫН САЛЫШТЫРУУ

1-макала. Манасчылардын өмүр жолу жана манасчылык таланттарынын өзгөчөлүктөрү

Аннотация: Макалабызда "Манас" эпосунун кытайлык кыргыздардын Памир аймагынын түпкүрүндө калып, кыргыз манастаануучуларына анча таанып болбогон, манасчылыктын "Памир мектебинин" өкүлү деп эсептелген манасчы Жусуп Кенже менен "Ала-Тоо мектебине" таандык, өмүрү жана чыгармачылыгы коомчулукка дайын, белгилүү манасчы Эшмат Мамбетжусуптүн өмүрү жана чыгармачылык жолу салыштырма ыкманын негизинде изилденет.

Ачкыч сөздөр: «Манас» эпосу. Жусуп Кенже. Эшмат Мамбетжусуп. Өмүр жолу. Манасчылык жол.

СРАВНЕНИЕ СКАЗИТЕЛЬСКОГО МАСТЕРСТВА ВАРИАНТОВ ЭПОСА «МАНАС» МЕЖДУ ЖУСУПА КЕНЖЕ И ЭШМАТА МАМБЕТЖУСУПА

1 статья. Биография и особенности сказительного мастерства

Аннотация: В статье делается попытка сравнительного анализа биографии и особенностей сказительского мастерства между представителями «Памирской школы», еще не очень известного кыргызским манасоведам Жусупа Кенже, который жил и творил в отдаленной местности системы Памирских гор, и известного представителя «Ала-Тооской школы» манасчи Эшмата Мамбетжусупа.

Ключевые слова: Эпос «Манас». Жусуп Кенже. Эшмат Мамбетжусуп. Биография. Путь «манасчи».

COMPARISON OF STORYTELLING EXCELLENCE OF VARIANTS OF EPOS "MANAS" BETWEEN ZHUSUP KENZHE AND ESHMAT MAMBETZHUSUP

1 article. Biography and features of fabulous skill

Resume: The article attempts to comparatively analyze the biography and peculiarities of storytelling skills between representatives of the "Pamir School", not yet very well known to Kyrgyz manas scholars Zhusup Kenzhe, who lived and worked in the remote area of the Pamir Mountains, and the famous representative of the "Alatoo School" manaschi Eshmat Mambetzhusup ...

Key words: Epic "Manas", Zhusup Kenzhe, Eshmat Mambetzhysyp, Biography, The Manaschi Way.

Адамзат жаралгандан бери жер үстүндө көптөгөн өзгөрүүлөр болуп, тарых дөңгөлөгү токтоосуз айланып, улам жаңыланып келе жатат. Карт тарыхты басып өтүп, эл арасында урпактан-урпакка оозеки формада уланып олтуруп, XXI кылымга чейин жетип келген океан сындуу «Манас» эпосу кыргыздардын адамзат маданиятына кошкон орошон салымы болуп саналат. Анткени, кыргыздар «Манас» эпосу жаралгандан баштап, ага өздөрүнүн турмуш тиричилигин, тарыхын, тилин, үрп-адатын, философиясын жана башка бардык жактарын жомокчулар, манасчылар аркылуу бул «маданият кампасына» жыйнап келишкен. Кыргыздарда «Манас» жомогун, санжыра, уламыш, жөө жомоктор сыяктуу фольклордук мурасын алып жүргөн, аларды сактап жана өнүктүрүп келген алп өнөрпоздор көп өткөн. Алардан албан түрдүү мурастар калган. Мына ошолордун бири манасчылар болгон. Манасчылар өнөрүн өздөрүнүн бардык көрөңгөсүн колдонуп, уламдан-улам толуктап, ого бетер кооздоп, көлөмүн чоңойтуп, түрдүү варианттарын элге тартуулап келишкен.

Кыргыз элинин арасындагы ушундай өнөрпоздордун оозеки чыгармачылыгын, алардын чыгармачылык дараметин аздектөө менен катар эле, алардын ата мурасты сактап, уланткан иштерин жогору баалап, зоболосун бийиктетип, адамзат маданиятына кошкон салымын барктай билүүбүз абдан зарыл.

Элибизде «Манас» эпосунун көптөгөн варианттары бар. Алардын ар биринин өз алдынча өзгөчөлүктөрү бар. Ырамандын Ырчы уулунан баштап азыркыга чейин «Манас» эпосу ооздон-оозго көчүп, уланып, улам көбөйүп, көп кырдуу, мол мазмундуу океан сындуу чыгармага айлануу жараянын жомокчулар, аларды уккан күйөрмандар, манастаануучу-изилдөөчүлөр жыйнап, иргеп, учурда изилдеп, өздөрүнүн маанилүү эмгектерин жазып жатышат. Ошону менен бирге ар кандай аймактарда «Манас» эпосунун түрдүү варианттары пайда болуп, жалпы мазмуну бирдей, бирок өзгөчөлүктөрү бар оозеки чыгармалар калыптанды. Манасчылар жана элдик өнөрпоздор «Манас» эпосунун көп кырдуу, мол мазмундуу, терең изилдөө кунарына ээ эпикалык чыгармага айлануусуна тике же кыйыр таасирлерин тийгизишти.

Манастаануучулар Кыргызстандын түштүк бөлүгү, Тажикстан, Ооганстан жана Памир тоо кыркаларын камтыган кеңири чөлкөмдө жашаган кыргыздар арасындагы «Манас» эпосунун айтуучуларын манасчылыктын «Памир мектеби» же «Памир вариантындагы манасчылар» деп жаңы бир терминди сунушташкан. Албетте, бул манастаануу илиминин өнүгүүсүнүн талабына ылайык жарыкка чыккан илимий термин болуп эсептелет. Себеби, бул термин географиялык жактан бир катар жерлерди камтый албай калса да, Памир кырка

тоолорунун койнунда жайгашкан ичкилик кыргыздарындагы манасчылык өнөрдү сынааттан. Теңир-Тоо манасчыларына салыштырмалуу өзүнө таандык өзгөчөлүктөрдү сактап калган манасчыларды көрсөтүп турат.

Чет өлкөлүк окумуштуулар жана Кыргызстандагы изилдөөчүлөр «Манас» эпосунун «Памир мектеби» жөнүндө өз көз караштарын ортого салып, «Манас» эпосунун бул аймактарга таандык өзгөчөлүктөрүнүн сакталып келе жаткандыгын тийиштүү деңгээлде изилдөө аркылуу, алгылыктуу эмгектерин жарыкка чыгарышты. Тыш жак менен алыш-бериши татаал, жашоо шарты катаал Памирдин түпкүрлөрүндө сакталып келген эски мотивдер менен чырмалышып, жашырынып калган «Манас» эпосунун бул вариантын калың журтчулукка жана дүйнө элине белгилүү кылышты.

Мына ушул таризде биз сөз кылмакчы болгон манасчы Жусуп Кенже КЭР Шинң Жаң автономиялуу району, Кызылсуу кыргыз автоном облусу, Актоо ооданы, Можу айылынын Можу кыштагынын чарбачы тургуну. Анын айткан «Манас» эпосу манасчылыктын Памир мектебине таандык. Эпостун «Манас» жана «Семетей» бөлүктөрүн бир кыйла толугу менен салттуу айта алган. Ошондой болсо да, изилдөөчүлөр анын чыгармачылыгын үстүртөн карап келишкендиктен, «багы ачылбай» келе жаткан манасчы катары саналууда.

Жусуп Кенже 1949-жылдын 19-августунда жогоруда айтылган дарек боюнча Можу айылынын Күнтийбес кыштагында жарык дүйнөгө келген. Кыргыздын ичкилик тобунун найман уруусунун жээрде уругунан. 1957-жылга чейин үй-бүлө тарбиясында болгон. 1957-жылдан 1962-жылга чейин баштооч мектепте окуган. Ал бала кезинен баштап эле эл арасындагы жөө жомок, дастан, эпос, ыр сыяктуу оозеки адабият жанрларына өтө берилип, шыктанып үйрөнгөн. Анын устаты Бактакун деген адам эл арасындагы аалым-молдо, агартуучу, куйма кулак киши болгон. Ал киши жөө жомок, дастан, эпос, ыр сыяктууларды гана эмес, санжыра, тарыхты да жакшы билген. Жусуп Кенже ошол кездеги турмуштун айынан устатына жардамдашып, тезек терип, отун алып, суусун ташышып, бекем ээрчип жүрүп, устатынын өнөрүнөн үч жылдан ашуун таалим алган.

Ошентип, Жусуп Кенже башка салттуу манасчылар сыяктуу устат кармап «Манас» эпосун өздөштүргөн манасчы деп эсептелет. Анын устаты Бактакун, Бактакундун устаты Берик, анын устаты Кармышак (Бериктин чоң атасы) болгон экен. Бактакун Жусуп Кенжени ээрчитип айыл аралап, аш-тойлордо эпос, дастан, ырлар айтып, элдин жарпын жазып, шакиртинин өсүп-жетилүүсүнө чоң демөөрчү болгон. Бактакун манасчы сексен төрт жашында жарык дүйнө менен коштошкон. Устатынын өлүмү Жусуп Кенжеге катуу таасир берген. Ошондой болсо да ал өзүнүн кесибин абдан сүйүп, мурдагы үйрөнгөндөрүн ан сайын бышыктап, эл аралап, журт аттап «Манас» айтып, элге таанымала баштаган.

Жусуп Кенже Кытайдагы 1966-1976-жылдарда өткөн «маданий көңтөрүш» мезгилиндеги он жылда «Манас» айтуудан калгандыгын эсепке албаганда, кырк жылга жуук манасчылык менен шугулдонуп, элдин көңүлүнөн терең орун алып, кызуу алкоосуна татыктуу болгон өнөрпоз. Анын чыгармачылыгы 1989-жылы гана расмий тизимге алынып, архивдештирилген. 1990-жылдан баштап, Сымкана, Акчий, Улуучат, Артыш, Үрүмчү, Актоо, Можу, Кызылтоо, Булуңкол сыяктуу айыл, оодан, шаарларда өткөзүлгөн «Манас» эпосуна байланышкан иш-чараларга активдүү катышып, I, II, III даражалардагы сыйлыктарга татыктуу болгон. Ал атайын уюштурулган иш-чараларда гана «Манас» айтып калбастан, айылдарда, мектептерде жана башка жамааттык сооруңдарда да «Манас» айтып окуучуларга, карапайым калкка «Манас» эпосун сактоо, жайылтуу боюнча өзүнүн дараметине жараша салымын кошуп келүүдө.

Жусуп Кенже «Манас» эпосунун рухун өзүнүн сакадай болгон боюна жашырып, бир тыйын да Өкмөттөн талап кылбастан акысыз жаш жеткинчектерге, шакирттерине үйрөтүп, кыргыз элинин маданият иштеринин гүлдөп өркүндөөсүнө тынымсыз салым кошуп келет. Ал

негизинен «Манас» эпосунан «Манас», «Семетей» бөлүмдөрүн айткандан тышкары «Курманбек», «Төштүк», «Жалайыр», «Кызжибек», «Гөр уулу» сыяктуу кенже эпосторду жана «Алмамбеттин жомогу», «Кошойдун балалык кези» сыяктуу «Манас» эпосундагы мазмундуу сюжет-жомокторду да айрым дастан катары айта алат. Изилдөөчүлөр Жусуп Кенженин андан башка эл арасындагы жөө жомоктордон алтымыштан ашуунун билээрин маалымдашат.

Жусуп Кенже «Манас» эпосун жанр жактан ыр жана кара сөз менен чечмелеп айтуу формасы, сюжеттик жактан айрым окуялардын жана кейипкерлердин аттарын берүү, кээ бир эски мотивдерди сактап калгандыгы боюнча башка манасчылардан абдан эле айырмаланып турат. Көктөгү айыл деп аталган Можу айлындагы бул карыянын алмадай башына сакталган «Манас» эпосунун өзгөчө варианты жашаган жеринин татаалдыгы, каттоо жолунун начарлыгына, башка жактар менен активдүү алака болбогондугуна байланыштуу, «Манас» эпосунун эң байыркы, эң накай, оозеки тилдеги формасын сактап калгандыгында.

«Манас» эпосунун оозеки тирүү формасын сактап калуу жана жайылтуунун ыйык милдети катары аркалап келген бул аксакалдын азыр 20 дан ашуун чоң кичи шакирти бар. Анын элге арналган эмгектери негизинен «Манас», «Семетей» эпостору жана элдик жөө жомоктор жөнүндө болуп, түрдүү себептер менен азыркы мезгилге чейин жарыкка чыга элек[9].

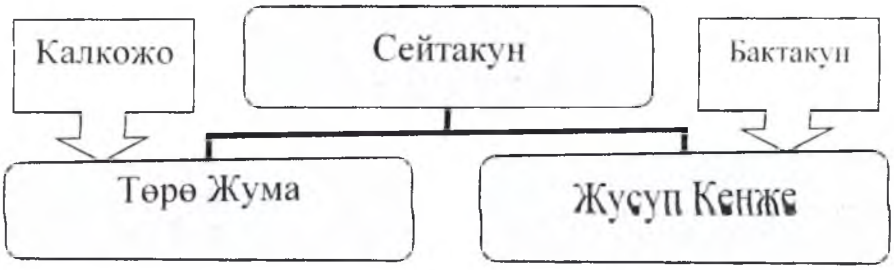
Жусуп Кенже айткан «Манас» эпосундагы негизги окуялар жана мотивдер Кыргызстандын түштүгүндөгү XIX кылымдагы манасчылар айткан «Манас» эпосу, франциялык эпос таануучу, фольклорчу Реми Дор Ооганстандагы Аным Афезден жаздырып алган «Манас» эпосунун үзүндүсү, элибиздин Актоо ооданы Булуңкол айылындагы Төрө Жума айткан «Манас» эпосу, Бостонтерек айылындагы Шаабай Чолу айткан «Манас» эпосу, ал тургай «Манас» эпосунун Памир мектебинин эн түштүк чети саналган Хотендин Гума ооданынын Кеңкыр кыргыз улуттук айлынан кыргыз Йүсүпкан айткан «Манас» эпосунун негизги окуялары бири-бирине жакын. Алар Жакыпты ардантып, балалуу болууга үндөө, алма жеп бойкат болуу, Манастын энесин курсагында сүйлөшү, баатыр менен кошо анын минги тулпарынын туулушу, Манастын өтө тез эр жетиши, балага ат коюу, Манастын кырк чоро жыйышы, Манаска ат, аял издөө, Манастын болочок аялы менен кайым айтышуусу жана аялдын каргышы, Манастын өлүмү жана кайра тирилиши сыяктуу «Манас» эпосунун Памир мектебине мүнөздүү мотивдери, жергиликтүү тил өзгөчөлүктөрү, эпос курулмасы менен айырмаланышат.

Ал тургай В.Радлов жаздырып алган «Манас» эпосундагы балага ат коюу мотиви жана Манастын өлүп-тирилүү мотиви менен Жусуп Кенже айткан «Манас» эпосундагы Манаска ат коюу мотиви аябагандай үндөшүп кетет. Ушундан караганда Жусуп Кенже айткан «Манас» эпосу кээ бир изилдөөчүлөр күмөн санагандай ар кайсы китептерден жаттап алган «курама Манас» болбостон, өзүнө тийешелүү уюткусу жана башаты бар, «Манас» эпосунун «Памир вариантын» системалуу айта билген чыныгы манасчылардан болуп турат. Мындай айтуубуздун маанилүү себеби, Жусуп Кенже өзү айткан «Манасты» китептен жаттап албастан, ал салттуу манасчылар сыяктуу устат кармап, устаттардын артында көп жылдар бирге болуп, алардын кайгысы менен сүйүнүчүнө жоро болуп, «Манасты» өз нугунда үйрөнүп алгандыгы.

Изилдөөчүлөр элибиздеги «Манас эпосунун» Памир мектебине таандык манасчылардын окулу катары Актоо ооданы Булуңкол айылындагы Төрө Жуманы да айтышат. Төрө Жуманын устаттары Сейтакун жана Калкожо деген кишилер болгонун жазма материалдар аркылуу көрсөтүшөт. Бул жерде көңүл буруута тийешелүү болгону, азыркы Можу, Булуңкөл айылдары кийинки кезде оодандар менен айылдар бөлүнгөндө эки башка журт болуп калганы болбосо, кезинде Сарыкол деген ат менен белгилүү болуп келген. Төрө Жуманын устаттары Булуңколдуктор болбостон Можулук кишилер. Сейтакун жана Калкожо деген кишилер экоо

тен элдик чыгармаларды абдан бышык билген куйма кулак жез таңдай жомокчу жана манасчы болушкан.

Жусуп Кенже «Манасты» Бактакун жана Сейтакун дегендерден үйрөндүм деп айтат. Ошондой эле жергиликтүү эл ичиндеги билгич карыялар да алардын ошондой устат-шакирттик байланышы болгонун күбөлөшөт. Сейтакун, Калкожо, Төрө Жума, Бактакун, Жусуп Кенженин устат-шакирттик байланышын төмөндөгү схемадан анык түшүнө алабыз.



Жогорудагы схемадан Сейтакун Төрө Жума менен Жусуп Кенжеге орток устат. Бактакун, Сейтакун, Калкожолор бир доорлош манасчылар. Мындай болгондо Төрө Жума айткан «Манас» эпосу Памир варнантынын өкүлү дейли, анын устаттарынын бири Сейтакун Жусуп Кенженин да устаты. Төрө Жуманын устаттары Можулуктар, ошондуктан Жусуп Кенже айткан «Манас» эпосу Памир мектебине таандык. Жусуп Кенже айткан «Манас» эпосунда анык устат-шакирттик байланыш байкалат жана ага таасир эткендер төмөнкүлөр: Калкожо Жусуп (манасчы, кошокчу, бакшы), Молло Курбан (чоң манасчы болуп "Манасты" алты күн, алты түн айтып бүтпөгөн экен дешет жергиликтүү аксакалдар), Айтмамет Капан (кошокчу акын, ырчы), Жусуп Туманкоз (төкмө акын, комузчу), Ыдырыс Жолдошбай (чоң жомокчу), Сейтакун (чоң манасчы, жомокчу, санжырачы), Бактакун (чоң манасчы, жомокчу, санжырачы), Тойчукарга (комузчу, акын, обончу), Кулат Жунус (атактуу санжырачы, жылдызчы), Камар Токобай (комузчу, акын, обончу), Урайым Аден (комузчу, обончу), Закир Жумабай (комузчу, ырчы) Айтбай Турдубек (санжырачы, элбашы), Галбай Жетимиш (санжырачы, акын, өлөңчү), Жоро Мамбетсейит (мерген, өлөңчү), Керим Темир жана Галбай Темир (жазуучу-акындар) сыяктуулар. Демек, жогоруда саналган жергиликтүү бетке басар инсандар айылдын эпосчулук коомдук чөйрөсүн түзгөн адамдар болгон. Ушундай салттуу манасчылык чөйрөдө өсүп,жетилип, "Манасты" ушундай устаттарынан такымдап жүрүп үйрөнүп, «Манас» эпосунун Памир мектебинин нугун бузбай айтып турса, эмне үчүн Жусуп Кенжеге негедир ушул убакка чейин салттуу манасчылардын катарынан орун бериле элек.

«Манас» эпосун 4-5 саат токтобой айта ала турган манасчылардан азыркы күнүбүздө деги канчасы бар? Темабызга байланыштуу Калкожо (жергиликтүү айтымда Халгожо) деген киши Актоо ооданы Можу айлы Каразөк мал чарбачылык фермасынан. Каразөк кыштоосу Кытайдын эң батышындагы чакан кыштак болуп, жайлоолору Тажикстан менен чектешет. Ал эми Тажикстандагы кыргыздар жашаган аймактар Кыргызстандын түштүгүндөгү тоолуу жерлер менен чектешет. Чек-ара жабылуудан мурда ушул чөлкөмдөгү кыргыздар бири-бири менен байма-бай тыгыз катташып, ирегелеш болуп көчүп-конуп жүрүшкөнү эл арасында айтылып жүрөт. Муну азыр да ушул чөлкөмдөрдөгү турмуш-тиричилик, тил, жашоо жагдай, кийим-кече, турак-жай сыяктуу элементтер ырастап турат. Ал телеберүүлөрдө деле берилип келе жатпайбы. Демек, Чоодан айткан «Манас» эпосу, Реми Дор жазып калтырган Ооғандык кыргыз Ашым Афез айткан «Манас» эпосунун үзүндүсү, Можулук Сейтакун, Калкожолорду устат кылган Булуңкөлчү Төрө Жума айтып берген «Манас» эпосу Памир бөксөсүн конуштаган кыргыздар арасында таралып, өз-ара устат-шакирт алакасы менен айтылып жүргөнү кылдат изилдөөчүлөрдүн байкоолорунан сыртта кала албайт.

Ошондуктан манасчыларга баа бергенде эпостун таралуу жерлерин түшүнүп туруп, алардын коомдук эпосчулук чөйрөсүн жана устат-шакирттик байланыштарын аныктап, анан

сөз айтышыбыз керек. Болбосо "колдо бар алтындын баркы жок" дегендей, рухий казынабызга мол мурастарды сактап келе жаткан эпосчуларыбызды барктай албаган болобуз. Атүгүл дурус мамиле жасай албай калабыз. Так ошолор жаш муун манасчыларды дилгир тарбиялап, эл жердин маданият иштери үчүн тынымсыз салым кошуп келе жаткан өнөрпоздор эмеспи. Элдик «казынаны» барктай албай "кап" деп бармак тиштөө тарыхыбызда болгон. Мунун типтүү мисалы катары макалабызда эми сөз кылына турган Эшмат Мамбетжүсүптан «Манас» эпосунун жети урпак жомогун кезинде кагазга түшүрө албай, кайдигер болгонубузду айтууга болот.

Эшмат Мамбетжүсүп элибизге кеңири маалым атактуу манасчы болуп, эски муундагы манастаануучулардын, алардан кийинки манастаануучулардын терең кызыгуусун козгогон өнөр адамынын бири болуп саналат. Элибиздеги аксакал манастаануучулардан Ху Жэн Хуа, Лаң Йиң, Тао Ян, Хы Жы Хоң сыяктуулар өздөрүнүн эмгектеринде манасчы Эшмат Мамбетжүсүптүн өмүр баяны анын чыгармачылыгы жөнүндө тийешелүү изилдөөлөрүн жүргүзүшкөн. Аксакал манастаануучулардын изин суутпай келе жаткан Макелек Өмүрбай, Адыл Жуматурду, Мамбеттурду Мамбетакун, Токон Ысак сыяктуу учурдагы жигердүү изилдөөчүлөр да улуу муундагы манастаануучулардын изилдөөлөрүнүн негизинде Эшмат Мамбетжүсүп жөнүндө алгылыктуу илимий пикирлерин калың журтка белгилүү кылышып келүүдө.

Жогоруда тилге алган окумуштуулардын изилдөө эмгектерине таянсак манасчы Эшмат Мамбетжүсүптүн жашаган жылдары боюнча илимпоздордун көз карашы ача пикир болгону менен анын өмүр баянын жана чыгармачылык жолун жалпылай төмөндөгүдөй берүүгө болот.

Эшмат Мамбетжүсүп 1880-1962-жылдарда жашаган атактуу манасчы. Шин Жаң уйгур автоном районунун Кызылсуу кыргыз автоном областында жайгашкан Улуучат ооданынын Акбулак кыштоосунда кедей үй-бүлөдө жарык дүйнөгө келген. Эшматтын атасы Мамбетжүсүп манасчы болуп, уулунун манасчылык өнөрүн баштап берген. Ал жокчулуктун айынан кичинесинен баштап окуй албай калып, үй-бүлөсүнүн көр тиричилигине жардамдашып күн кечирген. Мектепке кирип окуй албаган болсо да, кичинесинен эле элдик чыгармаларга ынтаа коюп, «Эр-Төштүк», «Курманбек», «Кожожаш», «Буудайык» сыяктуу кенже эпосторду айта алган. Айрыкча Манаска берилген. 1908-жылы жергиликтүү бий Арзымат өзгө жерден келген атактуу элдик өнөрпоз Ырыспайды чакыртып, өргөө тиктирип, айылдагы жаш балдарга элдик чыгармаларды үйрөтүүнү буюрган. Ошондо Эшмат баштаган он жети бала ал кишиден таалим алган экен. Эшматтын элдик чыгармаларга өзгөчө кызыгуусу өз журтунан айрылып, башка жерлерге барып, жомокчулук жана манасчылык өнөрүн үйрөнгөн да, кийин залкар манасчы болуп жетиле баштаган.

Эшматтын чоң өнөрпоз болуусуна Кыргызстандагы атбашылык Эсенбай деген залкар манасчынын таасири күчтүү болгон экен. Ал Ат-Башыга барып, Эсенбайды устат кылып, андан ал билген "Манасты" толугу менен үйрөнүп алган. Андан кийин токтоп калбастан, кезинде Кыргызстандагы атагы таш жарып турган залкар манасчылардын бири Сагынбай Орозбактан да "Манас" үйрөнгөн экен. Жуңголук чоң манасчы Жусупакун Апайдан да «Манас» үйрөнгөнү белгилүү. Ошентип, Эшмат атасынын манасчылык өнөрүнө мураскерлик кылуу менен устат кармоо, журт аралап тажрыйба топтоо жана коомдук чөйрөнүн таасири аркылуу, таланты ташкындап "Манасты" күн-түндөп айта ала турган залкар манасчылардан болуп, эл арасындагы түрдүү аш-тойлордо, маарекелерде, чогулуштарда өз өнөрүн көрсөтүп, калың элдин кызуу жактыруусуна татып, жарпын жазып келген. Жергиликтүү бий Арзымат да анын өнөрүн абдан жакшы барктап, баалап, журттун ичи-сыртындагы түрдүү чогулуштарга кошо эрчитип барып, Эшматтын өнөрүн калың элге таанытып, ар кайсы жердеги манасчылар менен айтыштырып, "Манас" айтуучулук өнөрүн байыткан. Мындан биз жергиликтүү бийликтин манасчыны материалдык жактан колдоого алып, аны барктай билүүсү эпосчулук өнөрдүн жогорку белеске көтөрүлүүсүндө маанилүү роль аткара турганын байкайбыз.

Мындан башка Эшматтын Маралбашыга тууган издеп барып ал жерде Дөөлөт деген кыргыз кишинин сунушу менен ончакты күн бою "Манас" айтып берип, сыйына ат минип, тон жамынганы, Арзымат бий менен кошо Кыргызстанга барып, Табалдынын энесинин жылдык ашында үч күн, үч түн токтобой "Манас" айтып, ал жактагы элди да таң калтырганы, 1929-жылы Улуучат ооданынын Терек айылындагы төрт байдын ашында тегеректүн төрт бурчунан чогулган журтчулуктун алдында өз өнөрүн көрсөтүп, элдин кызуу алкуусуна татып, «талыкпас ырчы», «жунголук үкү» деген жогорку баага ээ болуп, атак-даңкы таш жарганы, андан кийин 30-40 жылдарда эл аралап, журт кезип, Жуңго жана Кыргызстандагы элдерге "Манас" айтып, манасчылыкты таратканы, 1944-жылы Улуучат ооданынын Жылгын айылындагы Ызакбайдын ашында "Манас" айтып атканда жомоктун сүрүнөн айбыккан калың элдин боз үйдү тебелеп кеткен окуясы, андан кийин да эл арасында көзү өткөнгө чейин "Манас" айтып, эпостун сакталып, таралышына эбегейсиз зор салым кошкону манастаануучулардын көптөгөн эмгектеринде байма-бай айтылып келет [3, 181-85-бб.].

1961-жылы «Манас» эпосун текшерип изилдөөчү кызмат тобундагылар Улуучатка келгенде Эшмат жөнүндө угуп, дароо ал айткан "Манастын" бир бөлүгүн жазып алышкан. Аны андан ары ханзу тилине которушкан. Ошондо Эшматтан «Манас», «Семетейден» жалпы эки түмөнгө (2000 – ред.) жуук сапты кагазга түшүрүшкөн экен.

Эшмат «Манас» эпосунан жети урпакка чейин айта билген, бирок анын баары жазылып алынбай калып, тилекке каршы манасчы 1962-жылы дүйнөдөн өтүп кеткен. Бул «Манас» эпосун сактоо жана жайылтуудагы зор жоготуу болучу. Ошол замандагы элибиздин билимсиздиги, элдик өнөрпоздорду Арзыматчалык да барктай албагандыгы, мамлекеттин, мамлекеттин азыркыдай, а кезде колдой албагандыгынан улам келип чыккан болуу керек.

Демек, «Манас» эпосу ааламга таруудай чачылып, жер тандабай өсө берген чөп сыяктуу жашап келген кыргыз элинин орток мурасы, байлыгы болуп эсептелет. Анын түрдүү доорлордогу айтымдары тоодон сызылып чыккан майда булактар кошулуп, шар аккан чоң өзөн сууну жараткан сыяк кылым карыткан тарыхтын өзгөрүүсүндө, "Манас" эпосунун негизги идеясы, сюжети сакталып, бирок, түрдүү варианттар манасчылардын чыккан аймактарынын коомдук абалына, турмуш салтына карай калыптана берген. Мейли Жуңго кыргыздарындагы «Манас» эпосунун варианттары болсун, мейли Кыргызстандагы «Манас» эпосунун варианттары болсун, же башка жерлердеги (мисалы, Ооганстанда, Тажикстанда, Казахстанда – ред.) варианттарда болсун, сюжеттик, айтуучулук (аткаруучулук), мотив, кейипкер ысымдары жагынан белгилүү даражада айырмачылыктар болсо да, "Манас" эпосунун сөөгүн түзгөн тулкусунан караганда бирдейлик бар. Мындан биз «Манас» эпосунун ар кандай варианттарынын окшош бир башаттан агып чыкканын баамдай алабыз.

Манастаануучу Мамбеттурду Мамбетакундун "Манас" эпосунун варианттары жана аткаруучулук» деген эмгегинде [5] манасчыларды бир нече топко бөлгөн. Мындан караганда Эшмат Мамбетжүсүп Гецирттоолук Тыныбек мектебине, ал эми Жусуп Кенже айткан «Манас» эпосу Памир манасчылык мектебине таандык. Манастаануучу Адыл Жуматурду Кыргызстандагы манастаануучулардын эмгегине таянып[7, 72-б.], манасчыларды аткаруу жөндөмү жана "Манас" эпосун билүү деңгээлине карай «үйрөнчүк манасчы», «чала манасчы », «чыныгы манасчы», «чоң манасчы» деп бир нече топко бөлүп, ар бирине аныктама берген. Ушуга караганда Жусуп Кенже «чыныгы манасчылардын" катарынан, ал эми Эшмат Мамбетжүсүп "чоң манасчылардын" катарынан орун алууга тийиш деп айтсак аша чапкандык болбос.

Окумуштуу манастаануучу Мамбеттурду баш болуп түзгөн «Манастаануу» аттуу илимий-изилдөө эмгегинде манасчы Эшмат Мамбетжүсүп менен Жусуп Мамай экөөнүн манасчылык өнөрү салыштырылат. Анда эгер Эшмат Мамбетжүсүп айткан «Манас» эпосунун жети бөлүмү кагаз бетине түшүрүлүп калган болсо, ал вариант залкар манасчы Жусуп

Мамайдын варианты менен тең тайлашкан экинин бири болмок экен, - деп бааланат[4. 202-б.]. Албетте, "залкар манасчы" менен "чыныгы манасчынын" өнөрүн бирдей орунга коюп, баалоо илимий тыянак саналбайт. Биз бул жерде тек эки манасчынын текстологиясындагы ажырым менен окшоштуктарын анализдешибиз эп. Бул маселе кийинки макалада козголот.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

1. Адыл Жуматурду. «Оозеки салт жана баатырдык эпос». Борбордук улуттар университет басмасы. 2009.
2. Адыл Жуматурду. Түрк тилдүү улуттардын баатырдык эпос курулма формасына анализ. Түндүк батыш улуттар униврситети журналы, 2011, 2-сан.
3. Лаң Йың. Манаска анализ. Хоххот: Ички моңгул университет басмасы. 1999.
4. Мамбеттурду Мамбетакун баш болуп түзгөн «Манастаануу» китеби. Үрүмчү: Шинжаң Эл басмасы, 2015-жыл 10-ай.
5. Мамбеттурду Мамбетакун. «Манас эпосунун варианттары жана аткаруучулук». Шинжаң Эл басмасы. 1997.
6. Мамбеттурду Мамбетакун. Памир кыргыздарынын оозеки адабиятынын «Памир мектеби». Шинжаң Эл басмасы. 2009.
7. «Манас энциклопедиясы» . 2-том.-Бишкек. 1995.
8. Токтобүбү Ысак. Жуңго кыргыздарында «Семетей» эпосунун мазмун курулмалык өзгөчөлүктөрү. Б., «Бийиктик», 2011.
9. Сейпидин Ысак. Жусуп Кенже айткан "Манас эпосу. Шин Жаң кыргыз адабияты. 2015. 1-сан.
10. Сейпидин Ысак. Тилдин жоюлушу боюнча жоромолдор. Тил жана котормо (кыргызча). 2013. 3-сан

КРАТКИЙ ОБЗОР МАНАСОВЕДЕНИЯ В КИТАЕ

Лю Хуэй ин,
Докторант Аспирантуры при Академии общественных наук КНР:
Төлөбек Абдырахманов.
Доктор исторических наук,
профессор КГУ имени И. Арабаева

Аннотация: В данной статье рассматривается процесс развития манасоведения в Китае: поиск и сбор вариантов, перевод и популяризация эпоса, научное изучение. На первом этапе был найден незаурядный манасчи Жусуп Мамай, который смог исполнить все 8 томов эпопеи. Для популяризации эпоса «Манас», данное эпическое творчество было переведено на китайский и уйгурский языки. Благодаря фундаментальным исследованиям таких ученых, как проф. Лан Йин, Хученьхуа, Тао Ян, Адыл Жуматурду, Манбет Турду, манасоведение вышло на новый ступень своего развития и расцвета в КНР. Как драгоценное сокровище кыргызского народа, эпос «Манас» является государственным символом КР, а также бытует в живой форме в западной части Китая. Пользуясь инициативой «Один пояс и один путь», можно надеяться, что в обозримое будущее как можно больше будет развиваться сотрудничество для продвижения и процветания манасоведения, чтобы во всем мире раздовалось эхо Манаса.

Ключевые слова: «Манас», Эпос, Манасоведение: Бейжин, Акчий: Популяризация эпоса: Научное изучение: Манасчи, Жусуп Мамай, Сагымбай Орозбаков: Манасоведы, Лан Йин, Адыл Жуматурду.

Всем известно, что КНР представляет собой многонациональную страну, где веками проживают кыргызы, одни из древнейших народов нашей страны, история которого уходит в далекое прошлое. По достоверным данным летописи «Ши цзи», свыше 2000 лет тому назад кыргызский народ на мировом уровне занимал видное место.

Как говорится, где живут кыргызы, там и поют эпос «Манас». Большинство кыргызов проживает в западной части Синьцзян-уйгурского автономного округа, где граничит с Кыргызской республикой. Небольшая часть кыргызов обитает в провинции Хэйлунцзян, на северо-востоке Китая. По последней всекитайской обширной переписи населения в 2010 году, численность населения кыргызов в Китае насчитывается 186 708 ч..[1] В качестве драгоценного духовного богатства кыргызского народа, которое с давних времен из уст в уста передается из поколения в поколение эпос «Манас». Из поколения в поколение передается эпос «Манас» в совремменом Киргизстане и в КНР. Упоминая эпос «Манас» в Китае, то имеются широкое значение и узкое значение, по узкому значению означается только первая часть «Манас», а по широкому значению в эпопею входят 8 томов: «Манас», «Семетей», «Сейтек», «Кененим», «Сейит», «Асылбача-Бекбача», «Сомбилек» и «Чегетей».

Из западной окраины в культурный сад многонационального Китая

Эпическое творчество «Манас» существует в качестве одной из трех распространенных грандиозных поэм в Китае. В 2006 году Госсоветом КНР было утверждено включение эпопеи «Манас» в список всекитайского национального нематериального культурного наследия. Из этого видно, что правительство КНР очень высоко ценит эпос «Манас» в современное время. Однако, оглядываясь на минувшие годы, можно отметить, что манасоведение в Китае развивалось не так благополучно. Ссылаясь на слова известного манасоведа, академика Академии общественных наук КНР Лан Йин, можно отметить, что путь развития манасоведения проходит два этапа в нашей стране: 60-80 годы XX в. - этап начального открытия; с 90 годов XX века по сей день - постепенное углубленное изучение и достижение академических результатов. [2] В 60-годах XX века правительство КНР впервые направило специалистов на родину кыргызов по обследованию эпоса «Манас». С начала 60 годов XX века Федерация литературных и художественных кружков Синьцзян-уйгурского автономного округа, Ассоциация народных литературоведов Китая, Центральный университет национальностей и другие органы совместно создали группу для исследования. Таким образом, началась работа по масштабному исследованию и записи вариантов разных сказителей. В первую очередь, они развертывали исследование в Кызылсу-кыргызском автономном округе. В данной области они вели записи эпоса из уст более 70 манасчи, объем насчитался больше ста тыс. строк. Специалисты нашли известного манасчи Эшмата Манбетюсупа в уезде Улугчат и талантливого сказителя Жусупа Мамая в уезде Акчий. Манасоведы в основном сконцентрировались на записи и переводе вариантов «Манас» вышеупомянутых двух мастеров. Только от сказителя Жусупа Мамая были записаны 6 томов, в объеме более 190 тыс. строк. Материалы, которые получили специалисты, постепенно были переведены и опубликованы на различных журналах. Отрывок «Семетей и Айчурек» был записан от сказителя Темира Турдуманбета, переведен специалистами во главе с Лю Фацунь на китайский язык, был издан в журнале «Тянь-Шань»(1961.01 и 1961.02). Данный вариант также был переведен Аблимитем Шадиким на уйгурский язык и издан в журнале «Талим»(1961.01, 1961.02, 1961.03). Важные отрывки «Поминки по Кокотею», записанные у сказителя Жусупа Мамая, были опубликованы в газете «Ежедневник в СиньЦзяне» на китайском языке (1961.12.14 и 1961.12.15) и т.д. [3] Многих других переводов в этот период просто не перечесть. Совокупная работа манасоведов КНР разных национальностей заложила первый камень для блестящего будущего манасоведния в КНР. Во время культурной революции эпос «Манас» испытал сложную судьбу. Многие материалы были уничтожены. Однако в конце 1979 года, при поддержке партийного органа и правительства КНР рабочая группа по эпосу «Манас» восстановила варианты эпоса заново. Специалисты во главе с профессором Ху Чженьхуа пригласили маститого манасчи Жусупа Мамая в Центральный университет национальностей (г. Пекин). В этот период был записан вариант 8 томов эпоса («Манас», «Семетей», «Сейтек», «Кененим», «Сейит», «АсылбачаБекбача», «Сомбилек» и «Чегетей»), который насчитывался 230 тыс. строк.

Благодаря неустанному труду рабочей группы с 1984 по 1995г., был восстановлен полный вариант эпоса «Манас» и был издан на кыргызском языке, в объеме 18 томов.

Наряду с огромными достижениями в поиске, записи, переводе и опубликования разных вариантов эпоса, постепенно развертывается и продвигается дальнейшее научное исследование эпоса. Несмотря на отсутствие книжного текста эпоса в ранний период, специалисты все же с первых шагов в своих исследованиях проявили предположения по разным вопросам эпоса «Манас», которые и сегодня имеют свое научное значение, и заложили крепкую основу для быстрого развития манасоведения в 90 годах XX века. В итоге в декабре 1990 г. состоялась первая всекитайская научная конференция по эпосу «Манас» (г. Урумчи), которая открыла

новую страницу для манасоведения в КНР. Когда речь идет о манасоведах, то первая скрипка в данном смысле принадлежит профессору из Академии Общественных Наук КНР Лан Йин, внесшая существенный вклад в продвижение манасоведения в Китае и научная деятельность у которой была тесно связана с кыргызской эпопеи. В 1965 году по окончанию вуза по специальности уйгурского языка в Центральном университете национальностей, она поехала в уезд Артуш работать над поиском и переводом эпоса «Манас». На базе освоения важных материалов из первых рук, освоения глубокой теоретической методики исследования и с большим энтузиазмом она изучает кыргызскую культуру. Лан Йин хорошо освоила разные варианты эпоса во всех тонкостях. Ее научная биография изобилует многими важными работами по ценным страницам трилогии. Во-первых, «Героический эпос «Манас» »(1990 г.) было первое издание по устному творчеству кыргызского народа на китайском языке, которое играет основополагающую роль в процессе продвижения манасоведения в Китае. Во-вторых, «Анализ эпоса «Манас»(1991 г.). В-третьих, ее работа «К вопросу об эпосе «Манас»» является пополнением и совершенствованием над предыдущими книгами. Именно в этой монографии систематически и всесторонне обрисуется эпоха возникновения эпоса, его распространение, развитие и разные вариации. Были исследованы искусство талантливые манасчи, значение присутствования зрителей, идеи и образы, эстетика искусства, эпическая структура, связь с другими кыргызскими народными творчествами, различия и сходства с эпосами тюркских народов и народов мира, отношения с шаманизмом и т.п. Можно без преувеличения сказать, что работа «К вопросу об эпосе «Манас»» как краеугольный камень играет значимую роль в процессе развития манасоведения Китая. В октябре 2011 года был вручен орден «Данакер» Кыргызстана академику Лан Йин за вклад в академический и гуманитарный обмен между двумя странами.

В своей работе она особенно отметила вопрос об эпохе возникновения эпопеи, вопрос который остается открытым среди манасоведов, вопрос который с точки разных вариантов расходятся друг с другом. Необходимо признать, что в науке нет золотых правил. Хотя среди этих результатов существуют расхождения, по ее мнению можно найти немало общего. Например, об енисейском периоде IX века, о периоде династии Ляо, о периоде во время правления Чингиз Хана, о периоде Ногая(XIV-XV вв.), о периоде X-XVI вв., и о периоде XVI-XVII вв. Суммируя главные взгляды на возникновение эпоса, она по общим правилам сложения и развития эпоса разделяет 4 этапа: героические легенды, примитив эпоса, развитие эпоса и текстология. Исходя из вариантов Жусупа Мамая и Эшмата, также вариантов манасчи советского периода, в сочетании с историей кыргызского народа, было сделано такое научное предположение: В эпосе «Манас» отражается социальная жизнь и события кыргызского народа в период XIII-XVI вв. При этом, первая часть, т. е. основное ядро эпоса постепенно сложилось примерно XIII-XVI вв., а эпоха зарождения второй до восьмой части гораздо позже, примерно в XVI-XVIIIвв.

Обсуждая процесс сложнения эпоса, географическое название «Бейжин» непосредственно затрагивает уточнение эпохи возниконовения эпоса, об этом вопросе манасоведы также расходятся друг с другом. Сравнивая борьбу кыргызского народа с калмыками и кара-киданями, проф. Лан Йин предположила, что Бейжин, это известный исторический город Каракорум или Улаанкушвен на монгольском нагорье (нын. Монголия). Но и существует другое мнение. Сопоставляя варианты Жусупа Мамая и используя историко-географическую сравнительную методику, Чжан Юнхай предполагает главную территорию кидань – Бейжин, то есть нынешние провинции Ляонин, Цилинь, Хэйлунцзян и восточная часть внутренней Монголии.

Манасчи – наследники и творцы эпоса «Манас». Профессор Лан Йин долго следила за исполнением известных манасчи, накоплены массы живые материалы из первых рук. На основе

этих собранных материалов она написала о биографии манасчи и о том, как научиться исполнить эпос, об сказительском стиле, об сказительских особенностях и о характеристике разных вариантов. Анализируя разные варианты, она сделала вывод, что выучка(школа), личное исполнение и уровень знания приводят к тому, что есть разницы вариантов эпоса по образу и сюжету при исполнении разных манасчи. Даже при исполнении одного и того же манасчи, но в разное время. Например, вариант Жусупа Мамая, который он исполнил три раза в разное время. Лан Йин подтытоживала итог, что бывают отличия по образу и сюжету, когда манасчи исполнил один и тот же эпос в разный период и в неодинаковой обстановке. Между прочим, она сопоставила варианты Жусупа и Эшмата. В итоге были показаны сходства и расхождения по размеру, содержанию, сюжету, образу, стилю, искусственным приемам и т. п.[4] Особо стоит отметить, что Лан Йин постоянно настаивает на том, что ведет полевое исследование в местах, где оживлена сказительская традиция. Опираясь на развертывание обследования в таких местах, как уезд Улугчат, регион Памир и Или, в 2008 году она написала тематический доклад «Отчет об обследовании унаследовании кыргызского эпоса». В работе особую ценность придает к тому, что долголетнее изучение импровизаторского творчества сказителей, метода унаследования и кризис в передавании устного эпоса при модернизации и другие насущные вопросы находятся в фокусе внимания манасоведов. Она также дала научное объяснение насчет чудотворного сновидения. Обычно, сказители в процессе исполнения эпоса специально старались придать черты священного и мистического для повышения своего социального статуса. При исполнительской традиции эпоса «Манас» типа чудотворного сновидения встречается не только у Сагымбая Орозбакова, Тыныбека, Жусупа Мамая и других чон манасчи, также бывает у обычных сказителей. Используя диалектический материализм она делала научный анализ на сновидение. При предпосылке к двум причинам унаследования: из семьи и из школы, связывая с традициями, психологией и утилитаризмом и т. д. глубоко обсудила сложение сновидения и его культурный фон и суть.

Изучение мотивов эпоса в мире вступило в новый этап с начала 70 годов XX века и в 80 годы вступило в пик исследования. В эти годы такие выдающиеся ученые, как N.Popper(США) ,W.Heissig (Германия), A.T.Hatto(Британия) и другие продвинули глубокое развитие в исследование мотивов эпоса. А в Китае вплоть до середины 80-годов специалисты уделяли внимание к этому вопросу и постепенно были опубликованы важные научные труды. И Лан Йин, как ученый по этому направлению, подобрала общие и характерные мотивы из эпоса «Манас», имеющие общее с другими эпосами тюркских народов. Такие, как необыкновенное рождение героя, злой отец, воскресение героя, измена родственников, бегтево батыров, побратство батыров, сновидение и т.п. Были раскрыты глубоко скрытое культурное содержание и накопленные древнейшие культурные элементы вышеизложенных мотивов, указаны общий итог и взаимный обмен, а также причина существования такой общности. Не ограничиваясь только на рассуждении общности мотивов, ее академический взгляд бросается на сопоставление эпоса «Манас» и эпического творчества других тюркоязычных народов.

Она так же обращает внимание на соотношения эпопеи «Манас» с другими произведениями устного творчества кыргызского народа. Были опубликованы ее такие важные работы, как ««Манас» и шаманизм»(1987 г.), «Эпические структуры эпоса «Манас»(1989 г.), «Эпос «Манас» и кыргызская народная литература»(1990 г.). Наряду с академиком Лан Йин, проблемами эпоса «Манас» и другими эпическими творениями кыргызского народа занимались и другие ученые КНР. Так, Ху Чженхуа, Тао Ян, Шан Сициі, Чань Минцзы, Ма Чанйи, Чжан Яньшн, Чжан Юнхай и другие манасоведы так же занимались эпосом по поиску вариантов, сбору, переводу и их изучению. Из рук которых вышли много важных научных работ. Например, в статье «Вопросы о возникновении эпохи эпоса «Манас»» проф. Ху Чженхуа

допускает такую мысль, что географическое название Бейжин не нынешний Пекин. Китайский ученый Лю Фацзунь написал статьи «Об эпосе «Манас»», «Общественные функции эпоса «Манас»»(1989 г.), «30 лет по сбору и переводу эпоса «Манас»»(1990 г.). Ученый Шан Сицин написала работу «О художественных особенностях эпоса «Манас»»(1980 г.), «Оформировании образов эпоса «Манас»»(1987 г.). Ученый Чжан Яньпин написал работу «Первобытные верования и кыргызская поэма»(1989 г.), «Манас и манасчи» (1990 г.).

Нынешнее развитие и достигнутые результаты

Приходится признать, что до середины 90 годов XX в. манасоведы изучали эпос только как книжное произведение. Но, после того, как проф. Чогдинь, Ин Хубинь, Бамоцубмо и другие ученые систематически ввели в научный оборот устную поэтику (Теория устной поэзии Парри-Лорда), исследование эпоса «Манас» переходит от чисто книжнего моделя к устной форме.

В последние годы проф. Адыл Жуматурду, Манбет Турду, Токан Исак написали такие знаменитые монографии, как «Работа над сказителями эпоса «Манас»», «Многообразные варианты и их сказительское искусство эпоса «Манас»», «Биография с комментариями на великого сказителя эпоса «Манас» Жусупа Мамая». «Биография с комментариями на великого сказителя эпоса «Манас» Жусупа Мамая», написанная Адыл Жуматурду и Токан Исак, была издана на китайском (2002 г.), на кыргызском (2006 г.) и на японский языках (2016 г.). Как известно, Жусуп Мамай легендарная личность в мире, который смог исполнить весь 8 томов эпоса. В книге вышеназванных авторов главная мысль проходит красной нитью по тому, как Жусуп Мамай научился исполнить эпос, его чудесное испытание, семья и детство сказителя, особенности сказительства и стиль, личное влияние за рубежом. Судя по капитальному исследованию, Жусуп Мамай внес огромный вклад для сохранения и развития кыргызской народной культуры.

Тема докторской диссертации у профессора Адыл Жуматурду, защищенная в 2004 году, была посвящена талантливым сказителям «Манас» в Китае, и одноименная монография была издана в 2006 году. Используя такие новейшие научные теоретические методы, которые популярны в мире, как «теория эпической формулы», «теория исполнения» и «этнографическая поэтика», автор выбрал сравнительно оживленное место сказительства – уезд Акчий как объект анализа. Данная работа состоит из таких частей, как введение, личности манасчи, элементы, связанные с исполнием эпоса «Манас», табу во время исполнения, вопрос как научиться исполнить эпос, исполнение и творчество, приложения (Список манасчи XX в.), взгляд на эпос у Жусупа Мамая и послесловие. Монография «По переводу и распространению эпоса «Манас», написана Лян Чженьхуэй, профессором по английскому языку из Сианского университет иностранных языков. В Данную книгу входят такие части, как процесс текстологии эпоса, история распространения эпоса, академический переведенный текст Хатто, литературный переводный текст Мэй и културный переводный текст Эльмиры. [5]

В данный период также вышли многие важные статьи Адыл Жуматурду. Он написал «Эпос «Манас» и ислам»(2011г.), «Формулы и использование фомул сказителями при исполнении эпоса»(2006 г.), «Исполнения манасчи и драматические характеристики»(2005 г.); «Языковые особенности при исполнении Жусупа Мамая»(2005 г.); «Устные поэтические особенности эпоса «Манас»» (2003г.). Токан Исак написала такие труды, как «Исследование по сравнению эпизода «Тризна по Кокетою» среди пяти вариантов» (2003 г.), «Анализ названия «Манас» среди разных вариантов»(2012 г.), «Вопросы о сохранении устной традиции эпоса «Манас»»(2015 г.). Переходим к краткому рассмотрению вопроса в манасоведении, состоявшее из трех вопросов: поиск и запись эпоса, публикация и популяризация текстов эпоса, разные

проблемы научного исследования. В нынешнее время главные органы, где занимаются манасоведением, это Центр манасоведения при Синцзянском педагогическом университете (г. Урумчи) и Институт этнической литературы при Академии общественных наук КНР(г. Пекин).

В Синьцзянском педагогическом университете профессором Манбет Турду было составлено учебное пособие «Манасоведение»(2015 г., на кыргызском языке) для студентов. Данное пособие состоит из 6 частей: 1. Возникновение и развитие манасоведения (Манасоведение и его история развития: теоретические вопросы: Манасоведение и исток, классификация при изучении эпосов кыргызского народа). 2. Варианты эпоса «Манас» (манасчи до XX века: Тексты эпоса, записанные в XVI-XIX веках; Тексты, записанные в КР; Тексты, записанные в КНР). 3. Манасоведы (Манасоведы из Европы, манасоведы из стран СНГ, манасоведы из КНР). 4. Сказительское искусство эпоса «Манас» (Манасчы, возникновение и развитие эпоса, сказительское мастерство, сказительские школы, просветительские функции).

Другим важным органом, где занимается манасоведнием, является Институт этнической литературы при Академии общественных наук КНР. В институте работают выдающиеся исследователи, которые не только работают над вариантами традиционного типа эпоса, но вносят силы для того, чтобы сохранить эпос живым бытованием. В 2007 году при инициативе института, в уезде Акчий, где собираются талантливые манасчи, была создана база полевого исследования эпоса «Манас». Все 8 томов эпопеи уже переведены и изданы в 2016 году на китайском языке. Вариант Жусупа Мамая величиной объемы вызвал большее внимание из многих стран мира, поэтому на повестку дня поставляем о переводе эпоса на уйгурский, казахский, английский и немецкие языки.

Оглядываясь в будущее

Героический эпос «Манас» бытует в кыргызском народе, тесно связанный с бытовой сценой, в этом отражены их обычаи, нравы, менталитет, искусство и т.п. В нынешнее время во многих местах, вблизи гор Тянь Шаня все еще живут сказители эпоса разных возрастов. И перед аудиторией они исполняют эпос, сохраняя духовное богатство народа. В 2012 году местным правительством кызылсуу-кыргызской автономной области был утвержден «Правила по сохранению эпоса «Манас»» и был создан Центр по охране эпоса «Манас». Наряду со сказительским искусством эпоса «Манас», орлиная охота, игра на комузе, кок-бору и другие национальные элементы традиционной культуры с разнообразными формами привлекают туристов из разных уголков мира на ежегодном международном туристическо-культурном фестивале в Синьцзяне, что помогает распространить влияние традиционной культуры кыргызского народа. Несмотря на малочисленности части кыргызов, проживающих в уезде Фуюу (пров. Хэйлунцзян), при поддержке правительства был создан культурный зал по эпосу, в котором отражены национальные черты кыргызского народа.

Национальная опера «Манас», поставленная Центральной академией Оперы Китая, была создана на основе эпоса Жусупа Мамая с 2016 года. Во время государственного визита в КНР в 2018 году президент Кыргызстана Сооронбай Жээнбеков посетил оперу. И по приглашению президента Кыргызстана, опера была поставлена в Кыргызском театре оперы и балета им А.Малдыбаева в июне 2019 года. Испокон веков ведется обмен опытом манасчи. В прошлом веке манасчи Жусупакун Апай из Акчий и Эшманбет Манбетжусуп побывали на Иссык-Куле и учились у сказителя Тыныбек Жапи. А Манасчи Акылбек, который оказал большое влияние на Саякбая Каралаева, в 1916-1922 г. исполнял эпос в Китае. Также в уезде Акчий в 1917 году был проведен конкурс между Сагымбаем Орозбаковым и местным даровитым манасчи Жусупакун Апай. Как отмечал великий писатель Чынгыз Айтматов, эпос

«Манас» — вершина духовного мира кыргызов. И поддерживая эпос «Манас» в качестве самого крупнейшего эпоса мира, КНР особо поддерживает развитие культуры местных кыргызов, как одно из национальных меньшинств.

Являясь драгоценным культурным наследием на Великом Шелковом пути и мостиком обмена, эпос «Манас» передали, передают, и будут передавать из поколение в поколение среди кыргызского народа наших стран. И мы будем перенимать эстафету у старшего поколения, чтобы по всему миру раздавалось эхо «Манаса».

ЛИТЕРАТУРА

[1]https://baike.baidu.com/item/%E6%9F%AF%E5%B0%94%E5%85%8B%E5%AD%9C%E6%97%8F/161460?fr=aladdin

[2] 阿地里·居玛吐尔地：《从民间走向人类非物质文化遗产的巅峰——《玛纳斯》史诗在中国的命运》，中国三大史诗传承与保护研讨会论文，2012 年。

[3] 阿地里·居玛吐尔地：《论中国—吉尔吉斯斯坦《玛纳斯》史诗传统及其互动交流》，西北民族研究，2017 年第 3 期。

[4] 郎樱：《玛纳斯论》，内蒙古大学出版社，1999 年。

[5] 托汗·伊萨克等：中国《玛纳斯》学词典，中央民族大学出版社，2017 年，第 452 页。

(Автор выражает глубокую благодарность проф. Абдрахманову Т.А. за редактирование статьи.)

УДК:398.22:101

Гүлзат Нусубалиева.,
философия илимдеринин.кандидаты.
доцент.м.а.
"Манас" жана Ч.Айтматов Улуттук
академиясынын Кыргызтаануу бөлүмүнүн
башкы адиси

«МАНАС: КӨКӨТӨЙДҮН АШЫ» БӨЛҮМҮНДӨГҮ ӨМҮР, ӨЛҮМ ФИЛОСОФИЯСЫ

Кыскача мазмуну

Бул макалада «Манас» эпопеясындагы «Көкөтөйдүн ашы» бөлүгүндөгү Көкөтөй хандын өлүм алдындагы айткан керээзи жөнүндө айтылат. Айтылган керээздин эл аралык мааниси, кыргыз улутунун улуттук касиетин даңазалоо тууралуу баяндалат. «Көкөтөйдүн ашы» бөлүгүндө ар бир адамдын өмүрү баалуу, барктуу болгону, өлүмгө да ошол барк-баан менен бараарын айтат. Адамдын тирүүлүктө аты чыгып даңаза болгону –анын кылган кызматы, өлгөндөн кийинки кызматы анын артында калтырган эмгектери. Кыргыздын бир баатыры бул өмүргө келгени да эл үчүн, өлүмү да эл үчүн болгон деген ойду эпопея көргөзүп турат.

Ачкыч сөздөр: *өмүр, өлүм, керээз, эл, Көкөтөйдүн ашы, Бокмурун, Сагымбай Орозбаков, Платон*

«МАНАС: ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ, СМЕРТИ В ЧАСТИ «ПОМИНКИ КОКОТОЯ»

Аннотация

В этой статье рассказывается о предсмертных завещаниях хана Кокотоя в части «Поминки Кокотоя» эпопеи «Манас». Повествуется о международном значении оставленного завещания и прославление национальных качеств кыргызского народа. В завещании Кокетея,при жизни имя человека становится известным, живет в уважении и ценности, и результаты его деятельности жизни до смерти, его служения и его труды оставленные им были прославлены. В эпопее говорится, что рождение и смерть одного богатыря все было во имя и ради народа

Ключевые слова: *жизнь, смерть, завещание, народ, поминки Кокотоя, Бокмурун, Сагымбай Орозбаков, Платон*

MANAS: PHILOSOPHY OF LIFE, DEATH IN PART «FUNERAL REPAST OF KOKOTOY»

Abstract

This article tells about pre-mortal will of khan Kokotoy in part «Funeral repast of Kokotoy» of epic saga «Manas». It is recounted about international meaning of death will and glorification of national qualities of Kyrgyz people. --In the testament of Keketei, during his lifetime, a person's name becomes known, lives in respect and value, and the results of his life until death, his ministry and his works left by him were glorified. The epic says that the birth and death of one hero was all in the name and for the sake of the people.

Key words: *life, death, death will, people, funeral repast of Kokotoy, Bokmurun, Sagumbay Orozbakov . Platon*

«Манас» эпопеясынын «Көкөтөйдүн ашы» бөлүмүндөгү Көкөтөй хандын бул дүйнө менен коштошоор кези келип, ажал тооруп, өлүм алдында жатканда айткан керээзи - көркөмдүүлүгү менен, философиялык учкул ойлору менен, табышмактуулугу менен таң калтырган бүтүндөй бир чыгарма, ыйык феномен .

Көкөтөйдүн керээзинде: хандын бу дүйнөдө эл үчүн аткарган милдетин аяктап, эми өлүмгө аттанаар кезеги келип турганда акыркы баатырдык милдетин өтөө үчүн тирүүлөргө тапшырып жаткан учурун айтып, өлүм менен өмүрдүн маанисин ачып берген. Эпопеядагы Көкөтөйдүн бөлүмдүк өзгөчөлүгү ушунда. Жанадил уулу Көкөтөй Ташкендеги кыргыз, казак элинин башчысы, акылы менен эл башкарган, байлыгы менен дөөлөтү ашкан, кадырлуу кары. Өмүрү бакубатчылыкта өткөн. Көкөтөй жыйган сан дүйнө малы кобойуп, мүлкү толуп, байлыкка тунат. Бирок, баласыз болуп, «артымда калар туяк жок чогулткан дүйнөмө ким ээ болуп, элиме ким баш болот» деп саргайып, балага зар болуп жүргөн кезинде, кайыпчынын адырда ыйлап жаткан баланы таап алат деп баяндалат үлгүлүү варианттарда [2. 124-125]. Балага Бокмурун деп ат коюп, үч күндө бирден кийимин алмаштырып кедейлерге бердирип, садага чаап күнүгө бирден эчки мууздатып, таманын жерге тийгизбей, короүн жүрүп бактырып, эркелетип чоңойтот. Тогузга жашы жеткенде Мааникер атты мингизип, жер кыдыртып, эл таанытат. «Атаң барда эл тааны, атың барда жер тааны» деп бекеринен айтылбаса керек. Бокмурун он экиге чыкканда жар тандап, кыз издеп жүргөн кезинде, атасы Көкөтөй ооруп, ажал тооруп калат. Ошондо тууганы Байдын уулу Баймырзаны чакырып алып керээзин айтат. Керээз - өлүмгө, ажал алып бараткандагы тирүү адамдын өтүнүч, тилеги. Көкөтөй ушул керээзинде өз өмүрүндө из калтырганын, өмүрүнүн маанисин көргөзүп, элге кызмат кылганын айтат.

Байыркы шумер элинин «Билгамеш» (Гилгамеш) эпосунда «кирпич менен бал ачып, атыбызды жазсак да, бизге эч бир жан өлбөс өмүр бере албайт!» [7.7] деп, Билгамеш Энкидуга айтканындай, адамдын маңдайында сөзсүз өлүм күтүп турат.

Адамдын көрөөр күнү түгөнүп, ичээр суусу калбай, айланчыктап ажал тооруп, өзүнүн суук кучагына алаарда акылман адамдар өлөөрүн билет дешет. Же болбосо ажал кээ бир адамдарга аян берип, келээрин билдирип, коштоп калат. Мисалы, байыркы грек философу Сократ өлүм жазасына буюурулган. Сократтын Критон досуна айтканына көңүл бурсак, ал мындай: «мага кандайдыр бир улуулугу бар татынакай , ак кийимчен айым келгени көрүндү, ал мени чакырып айтты: Сократ! Үчүнчү күнү Фтии дөнчөгө жетээрсиң... деди, ... мен эч тартынбастан өлүмгө макул болушум керек»[4.98] деген. Ал өзүнө түшүндө аян келгенин түшүндүрөт. Фтии дөңсөөсү өлүктөр койулган мүрзө болгон.

Адам төрөлөт, жашайт өлөт. Бул дайым кайталанып туруучу процесс. Өмүрдүн аягы өлүм. Өлүм адамдын маңдайында турат. Бул айныбас чындык. Ал эми ошол өлөөрүндө өмүрүнүн мааниси, эң негизги окуяларын эскерип, артында калган элдин жашоосун ойлонгон, өлүмдөн кийинки милдетин аткара турган баатырлар болгонун «Манас» эпопеясы баяндап турат.

Өлүм адам турмушунда өмүрдүн акыркы аягы (финалы). Адам ушул өлүмгө чейинки өмүрүн татыктуу өткөрө алдыбы? деген суроого Көкөтөй керээзинде жооп бергендей. Көкөтөй убагында хан болуп элди адилет башкарып, эл сыйлаган баатыр болгон. Эми өлгөндөн да кийин артында даңаза кылып, атымды эл айтып жүрсүн, эл үчүн өлүмдөн кийин да эмгегим калсын деп керээзинде «кылым айтып калаарлык аш өткөрүп, жыйган-тергенин элинин керегине жаратып, арнагысы келгенин айткан.

«Эгерде адамга татырлык иш кылганымда, бардык адамдарга кайрымдуу жана пайдалуу иш кылганымда, же өзүмдү ондоого аракеттенип жатканымда өлүм тапсам мен ыраазы болмокмун» деп айткан экен Рим ойчулу Эпиктет [6.41]. Согуш учурунда болобу, катардагы өлүм болобу эл үчүн өлүү-эрдик деп эсептеген байыркы кыргыздар. Көкөтөй айтат: «Эми менин ажалым жеткен окшоду, аманат жанды копшоду», менин артымда балам жаш калды, бирок эркеликтен эсирип, эси жоктук кылып, мал-мүлкүмдү чачпасын, мени өлгөндө «келиндин тоюндай кылып көмсүн, кемпирдин ашындай кылып аш берсин», - деп табышмактатып айтат. Бул керээзинин артында кандайдыр катылып жаткан терең философиялык ойго күбө болобуз. Көкөтөйдүн: «өлгөнүм, тирилигим билинбесин, өз журтум бүлүнбөсүн» [1.8] - дегени акыл менен иш кылып, акылдуу менен кеңешип көмсүн дегени, кыргызды кейитип, душманга тебелетип, элдин убалына калбасын дегени. Бирок да Көкөтөйдүн керээзинин эң бир табышмактуу, сырдуу айтылган жери бар: сөөгүмдү аземдеп коюп, ашымды бүтүндөй элге даңаза кылып, сан дүйнөмдү көргөзүп, кылымга айтыла турган аш өткөрсүн, кыргыздын касиетин кылымга даңаза кылсын дегени. Кыргыз өмүрдү да, өлүмдү да баалаган эл.

«Астыма алтын так кылып, ак ыстамбулга оротуп, аземдеп өлүк жаткырып, акырет кеткен мен үчүн, арбып дүйнө сарп кылып, кылыч менен кырдырып, кымыз менен жуудуруп, аяк менен башымды кымкап менен буудуруп, сай торогө камдатып, сарбап менен буудуруп, замзам менен жуудуруп, шайингиге кантатып, ырчыларга мактатып» [1.11.], - деп айтылат. Мында сөөктү каада менен көмдүргүлө деп айткан керээзи болду. Кыргызда «тирүүнүн урматы бар, өлүктүн каадасы бар», «өлүмдүн ыйы да, сыйы да бар» дегендей, сөөккө сый мамиле кылышкан. Тирүүлүктө урмат-сый менен жашайсың, ал эми өлгөндө да адамды урмат-сый, каада менен көмүп акыркы сапарга жөнөтүшөт. Көкөтөйдүн өлүм алдындагы керээзинде сөөк коюу салты, сөөктү кантип койгондугусун көркөм ыр саптар менен көрсөткөн манасчылар. Маркумду, «өлгөнүмө окутуп, жан келгендин баарысын, жарым таш жерден окуртуп, арбагымды сыйлатып, ак жоолукчан айымга жайымды айттырып, аталатып ыйлатып.... ». Бул кийинкилерге нуска болсун» дегени [1.19].

Керээзинде дагы: «Көкөтөй деген көп бай деп, ааламга кеткен даңкым бар. Эки там толо күмүш бар, көөхар-таштын түрү бар, тогуз миң токсон жылкым бар, токсон миң беш жүз коюм бар, эки миң үч жүз төөм бар, топозум тогуз миң болгон, амбарга жыйган алтын бар, эки там толо күмүш бар, алтымыш сарай калк толгон актатып койгон күрүч бар, көөхар таштан миңи бар, зумуруттан токсон бар, лагыл, жакут, марилат эки тамда бу да бар, буулум да бар, бута бар, дейилдеден сексен бар, кызылдан кымкап жуда бар» деп, байлыгын санап айтат [1.9]. Өмүр өтөөр, байлык калаар, бирок «байге сайып, анын ыраатын кыргыз көрсүн кылымга айтылып калсын» деген ойду айтат. Адамды жараткан олбөс кылып жаратпайт тура. Жыйган тергениң менен аны кошо ала кетпейт экенсин дейт. Бу жалганда адам мээнет кылып, дүйнө жыйып, мал күтөт экен. Бирок жарыкчылык менен коштошоордо кандай келсе, так ошондой бу дүйнөдөн бир учук жип алдырбай ажал алып кетет.

Керээзинде дагы: «аттансам ушу дүйнөдөн, акыры жаным чыкканча, ашыкпайын сүйлөөдөн, ким жүрөөр тирүү жалганга» [1.26] - деп, Көкөтөй хан акыркы айтаар кебин баяндады. Эл кыдырып, жер кыдырып, өмүрүн жашап келгенин айтып, эми минтип кейиштүү, түбөлүк кайтпас жакка кетип бара жатканда өмүрдүн кереметин кабарлап, табышмактатып, сыр кылып керээзин айтып, сапары карып, ажал менен мекендеш болорун билдирген. Жашоодо өткөн өмүрүнө ыраазы болгон адам ажалды каалап, коркпой тосуп алат, эгерде ажал туткактап алса, - дешет ойчулдар. Л. Толстойдун «Жакшы жашоо, жакшы өлүмдү чакырат» дегениндей [5. 72], эпопеядагы « Көкөтөйдүн аны» бөлүгүндө ар бир адамдын

өмүрү баалуу , барктуу болгону, өлүмгө да ошол барк-баан менен барасың дейт. Адамдын аты чыгып, даңаза болгону – анын кылган кызматы, өлгөндөн кийинки анын артында калтырган эмгектери. Демек, андай адамдар өмүрдүн асылдыгын даңаза кылып, өмүрдү кадырлап, асырай билгендерден болгон. Кыргыздын бир баатыры бул өмүргө келгени да эл үчүн, өлүмү да эл үчүн болгон деген ойду эпопея көргөзүп турат.

Көкөтөйдүн айткан керээзин уккан Бокмурун атасынын керээзин түшүнүп, «акыретке кетип баратып, аркамда калган балам аш берсин деген турбайбы, бул менин мойнумдагы карызым» деп, сөөктү айтканындай кадырлап көмөт. «Көкөтөйдүн өлүмдө, жеткилен кедей бай болгон» [3.1089] дегени , сөөк койгондордун баарысын ыраазы кылып, мал-пулду кенен берет. Жыл айланып, Бокмурун атасына аш бериш үчүн камданып калат. «Эми Мааникерди мингизип, бадана тонду кийгизип, бардык журтка билгизип, бай Көкөтөй өлдү деп, даң кылып», кылымга айтылып кала тургандай аш беремин дейт. «Көкөтөйдүн ашы» көп байлык чачып, ат чаптырып, байге саят. Кыргыздар намысты бербей байге башы болот деп айтылат. Көкөтөйдүн көп дүйнө кыргыздын касиетин дүйнөгө даңаза кылыш үчүн сарпталып, өмүрү, кызматы журт үчүн болгон деген философиялык ойду баян кылат эпопеяда.

«Манас» эпопеясындагы «Көкөтөйдүн ашы» бөлүгүндөгү Көкөтөй баатырдын керээзи негизинен Сагымбай Орозбаковдун вариантында кеңири берилет. Дегинкисинде, С.Орозбаковдун вариантында философиялык, диндин жана турмуш-тиричиликтин, моралдын жана этнографиялык өзгөчөлүктөрдү, маселелерди чагылдырууга көбүрөөк басым жасала тургандыгы белгилүү. Көздөрү өткөндөрдү ардактап, акыркы сапарга узатып, эскерүү – андай салттардын бири. Элибизде эскерүүнүн эң масштабдуу, даңазалуу түрү, формасы - аш берүү болуп эсептелет. Жөнөкөй адамдар көздөрү өткөн жакындарына акыбалына жараша эскерүүлөрдү өткөрүшсө, баатырлардын жана барктуулардын, байлардын аштарын, жамааттын гана эмес, уруунун жалпы элдин сыйына, рухтун жана дөөлөттөрдүн даңазасына айландырууга аракет кылышкан. Анын өткөн кылымдын башталышындагы далилдеринин бири Шабдан баатырдын ашын көрсөтүүгө болот. Совет бийлиги орногондон баштап, ал юбилейлик маарекелерге, салтанаттарга айланып, формалары, түрлөрү жаңы реалийлерге ылайыкташып кетти. Этнографияда, бул жерде кыргызтаанууда аш-той, маарекелер сыяктуу салттарда иликтеп үйрөнүүнүн мааниси чоң.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

1. Манас: Эпос / Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. 3-китеп. – Ф.: Кыргызстан, 1981. – 348 бет.
2. Манас: Кыргыз элинин тарыхый эпосу. Айтуучу: Жүсүп Мамай. Шинжаң эл басмасы. 2012-жылдын текс айы.
3. Семетей: Баатырдык эпос. 1- китеп. /С. Каралаевдин варианты б-ча. –Б.: Турар. 2013. -1432 б.
4. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. том 1. –М.: Мысль . 1990. С 98.
5. Толстой. Л.Н. Полн.собр.соч.: В 90 т. –М.: Гос. Из-во худож .лит. 1929-1958. т. 79. С 72.
6. Рим акылманы Эпиктет, анын өмүрү жана окуучусу / Түз. В.Г.Чертков; котор. А.Самарбеков. –Б.: Улуу тоолор, 2014. -124. (41).
7. Билгамеш: Эпос / Котор. Байас Турал. – Б.: Турар, 2016. – 212 б.

Гүлзада Нарматова,
Түркология илиминин PhD доктору,
«Манас» жана Ч.Айтматов
Улуттук академиясынын
жетектөөчү адиси
gulzada7@gmail.com

«МАНАС» АНТРОПОНИМИ

Кыскача мазмун

Кыргыз элинин тарыхынын, тилинин, маданиятынын доордон доорго, кылымдан кылымга сакталып калышында сөз өнөрүнүн анын ичинде эпостордун мааниси зор. "Манас" эпосу кыргыз элинин гана эмес дүйнө элдеринин тарыхында чоң мааниге ээ. Макаланын максаты: "Манас" эпосунун негизги кейипкери Манас антропониминин этимологиясын изилдөө аркылуу "Манас" эпосунун адамзат тарыхындагы ордуаны, Манастын дүйнөлүк мурас экендигин даңазалоо. Манас антропониминин этимологиясынын изилденишинде буга чейинки көз караштар эске алынды, жаңы пикирлер айтылды. Кыргыз тилиндеги маңкурт сөзүнүн курамындагы «маң-» компоненти менен Манас антропониминдеги «58анн-» компонентинин бир сөздөн келип чыгышына лингвистикалык анализ жасалды.

Ачкыч сөздөр: Манас, антропоним, энантиосемия, этимология, 58ман-, маң-, маңкурт.

АНТРОПОНИМ «МАНАС»

Аннотация

Словесное искусство, в том числе эпосы, играло важную роль в сохранении истории, языка и культуры кыргызского народа из поколения в поколение, из века в век. Эпос «Манас» имеет большое значение не только в истории кыргызского народа, но и в истории народов мира. Цель статьи: изучить этимологию антропонима Манас, главного героя эпоса «Манас», найти роль эпоса «Манас» в истории человечества, популяризировать тот факт, что «Манас» является объектом всемирного наследия. При изучении этимологии антропонима Манас были учтены прежние взгляды, высказаны новые идеи. Лингвистический анализ происхождения слова «манкурт» в кыргызском языке и компонента «ман-» в антропониме Манас.

Ключевые слова: Манас, антропоним, энантиосемия, этимология, человек, манкурт.

ANTHROPONYM "MANAS"

Abstract

The art of speech, including epics, plays an important role in preserving the history, language and culture of the Kyrgyz people from generation to generation, from century to century. The epic Manas make great importance not only in the history of the Kyrgyz people, but also in the history of the peoples of the world. The purpose of the article is to determine the place of the epic Manas in human history and to promote the fact that Manas is a world heritage by studying the etymology of the

anthroponym Manas. In the study of the etymology of the anthroponym Manas, were taken previous views into account and were expressed new ideas. A linguistic analysis was performed to the component "man" in the word "mankurt" and to the component "man" in the anthroponym "Manas". As a result it has been cleared that the component "maŋ" in the word maŋkurt and the component "man" in the anthroponym "Manas" came from the same lineages.

Keywords: Manas, anthroponym, enantiosemia, etymology, man-, maŋ-, maŋkurt

"Манас" эпосу муундан муунга, кылымдан кылымга баскыч-баскыч болуп өнүгүп отурган. "Манас" эпосунда адамзат тарыхындагы байыркы доорлорго таандык тотемизм, анимизм, фетишизм, шаманизм чагылдырылат (1:65). Анда байыркы мотивдер, мифтик образдар, ар түрдүү нерселердин магиялык кудретине, сөздүн магиялык касиетине ишенүү сакталган. Мисалы, Манастын төрөлө электе атасы Жакыптын, апасы Чыйырдынын түшү, талгак болуусу. Кыргыздардагы эң байыркы ишенимдин калдыгы энелик доордун культу - Умай эне Манастын төрөлүшүндө ачык сүрөттөлөт. Койдун далысы менен бал ачуу, малдын сөөгүнүн магиялык күчүнө ишенүү да бар. Жортуулдардын өмне менен аякташын далы көрүүчү Агыдай чоросу кабарлап турат. Касиеттүү адамдардын табиятка таасирин тийгизе алгандары да болгон. Мисалы, Манастын башкы чоросу Алмамбет Чоң казатка барганда жай ташын дубалап сууга салып, жай күнүн кыш кылып бороон-чапкын жасап, дубанын күчү менен күркүрөп кирип жаткан Уркун дарыясы тартылып, Манастын жоокерлери аман-эсен дарыядан өтөт. "Манас" эпосундагы ушул сыяктуу мотивдер, мифологиялык рудименттерге кийинки доорлордогу тарыхый окуялар коштолгон (2:13).

Шаман дининдеги көчмөндөр ислам динин кабыл алгандан тартып отурукташкан элдин маданий өзгөчөлүктөрү улуу эпосто өз ордун ала баштайт. "Манас" эпосундагы мотивдер, мифологиялык рудименттер да эпос байыркы адамзат коомуна таандык экендигинен кабар берип турат. Эпостун чыгышы жөнүндө мындай илимий божомолдор айтылып келген: 1) Енисейлик Орхон доорунда (VII-IX к.к.) чыгышы жөнүндө (проф. М. О. Ауэзов, А. Н. Бернштам); 2) Алтай доорунда (IX-XI к.к.) чыккандыгы жөнүндө (Б. М. Юнусалиев); 3) Жунгар доорунда (XVI— XVIII к.к.) чыгышы жөнүндө (проф. А. К. Боровков, И. Л. Климович).

Эпос Алтай доорунда чыккан деген Б.М. Юнусалиевдин пикири биздин көз карашыбызга жакын. Алтай тилдеринде орток төл сөздөр негизинен хун доoруна чейин эле пайда болгон; аларды түрк, монгол, тунгус тилдериндеги лексикалык параллелдерден көрүүгө болот.

Манас антропоними тууралуу окумуштуулардын көз караштары

Орус окумуштуусу А.Н. Бернштам: сириянын «мани» «жол башчы, мугалим» деген сөзүнөн же Тибеттен Ала-Тоого чейинки Маниса тоосунун атынан келиши мүмкүн деген гипотезасын айткан. Ошол эле окумуштуунун дагы бир божомолу Чаткал менен Таластын чегинде жайгашкан Манас тоосунун атынан, же Синьцзяндын түндүгүндөгү Манас дарыясынан келиши мүмкүн ((3).

Манас антропоними санскрит тилинен алынган деген көз караш окумуштуулар арасында айтылып келет. Манас байыркы санскрит тилинен которгондо «адамды жан-жаныбардан айырмалап турган акыл» деген маанини билдирет ((4). Индо-арийлердин «адамзаттын жаралышы тууралуу мифинде топон суу каптагандан кийин калган алгачкы адамдын атыМану болгон. «Ман» санскрит тилинде акыл-эс маанисине келген ((5)

Биздин оюбузча Манас антропоними санскрит тилинин «ман» сөзүнөн алынган, акыл-эс, акылдуу адам деген маанини туюнтат деген көз караш туура. Себеби, биринчиден "Манас"

эпосунун байыркылыгы - жогоруда айтып өткөндөй эпостогу байыркы адамзат коомуна таандык мотивдердин камтылгандыгында. Ал эми Манас антропонимин тилдик аспектиде карасак, түрк тилдеринин, анын ичинде кыргыз тилинин тарыхында байыркы санскрит тилинен кирген башка да сөздөр учурайт. Муну түрк окумуштуусу Талат Текин да ырастайт: Түрк тилдерине эң байыркы доорлордо кабыл алуулар кытайча, тибетче, санкритче, тохорчо, согдучадан кирген ((6). Дүйнөдө башка тилдер менен байланыш түзбөгөн тил жок. Кыргыз тилинин тарыхын изилдеген окумуштуу Карбоз Дыйкановдун этимология боюнча төмөнкү пикири муну далилдейт. «Этимология жагынан «Кыргызча-орусча сөздүкто» коюлган ар., ир., р. деген белгилер сөздөрдүн чыныгы тарыхын салыштырмалуу билдирет. Анткени, азыркы тилдердин өзү да тарыхый жактан кандайдыр бир баба тилдерден таралган «жаңы» тилдер. Сөз тарыхы азыркы тилдерден да алыска кетет ((7:9).

Демек, кыргыз элинин байыркы эл экендигин эске алуу менен Манас антропонимин байыркы санскрит тилинен келген деген пикирге кошулууга болот.

Сөздөрдүн этимологиялык жагын талдаганда анын баштагы чыныгы мааниси (этимосу) менен азыркы колдонулуп жүргөн негизги маанисинда (этимонун) семантикалык жактан өзгөчөлүк болушу мүмкүн.

«Ман» сөзүнүн акыл маанисинде колдонулушуна же этимосуна келсек, кыргыз тилиндеги маңкурт сөзүнүн курамындагы «маң» компонентинен учуратууга болот: маңкурт < маң куру-т < ман куру-т – акылдын курушу. «н» тыбышы «к» тыбышынын таасири астында «ң» тыбышына өткөн (н > ң). «Ман» компоненти түрк тилдеринде анын ичинде кыргыз тилинде кийинки мезгилдерде энантиосемиялык кубулушка учураган.

Энантиосемия - өзүнүн жаралыш, пайда болуш негиздери, андагы каршы маанилердин өз ара семантикалык катыш жана функционалдык мүнөзү боюнча айырмаланган, бир эле сөздүн карама - каршы маанилерине негизделген антонимдердин өзгөчө бир түрү, б.а. бир эле сөз маанисинин өз ара антонимдик катышта колдонулушу деген түшүнүктү билдирет. Мис., ал - I "кандайдыр бир нерсеге ээ болуу": Кыргыз жеринде туз алынуучу Кочкор жана Шамшыкал кендери бар.; ал - II ажыроо, жок болуу: Устара менен сакал-мурутун, чачын алды.Түш - түш, бир учурда ичине кир, экинчи учурда тышка чык дегенди билдирет ((8:256).

Түрк тилдеринде "маң" компонентинин колдонулушу: ногой тилинде: маңбас (< маң бас), өзбек диалектинде: маңбаш (< маң бас), түркчө: маң кафа, гагаузча: маңгафа ((9:38) мааниси "акылсыздык, акылын жоготуу, акылы жетпей калуу".

Кыргыз тилинде "маңыроо, маң болуу, манкүш" сөздөрү кездешет ((9:39). Манас эпосундагы төмөнкү саптарга карайлы:

Атасынан жаш калып
Акылдан такыр бош калып
Калың кара көп журтту
Кармай албай маң болуп.
Ар кылган иши кам болуп (ШР. Кол жазмалар фондусу. 100 инв., 2-б.)

Демек, байыркы доорлордо «ман» акыл маанисинде колдонулгандыгын кийинки мезгилдерде карама-каршы мааниге өткөндүгүн болжолдоого болот. "Ман" компоненти башка түрк элдеринин баатырдык эпосторунда да кездешет. Бул жөнүндө окумуштуулар "Манас" эпосунун башка түрк элдериндеги баатырдык эпостор менен генетикалык байланышы бар экендигин айтышат: өзбектерде "Алпамыш", казак, кара калпактарда "Алпамыс", казан татарларында "Алпамша", батыш Сибирь татарларында "Алып Мямшян", алтайларда "Алып Манаш" ((11). Кыргыз элинин фольклор таануучусу Р. З. Кыдырбаеванын пикири да муну тастыктайт: «Манас» эпосунун көптөгөн мотивдери, образдары байыркы түрктөрдүн доорунда калыптанып түптөнгөн жана ошол алыскы мезгилдеги ишенимдер, үрп-адат, салт-

санаа менен генетикалык байланышы бар деп болжолдоого болот ((12:13). Манастын жаралыш тарыхы эң байыркы доорлорго туш келет. Башка түрк элдериндеги жогорудагы баатырдык эпостор Манастан тамырланып чыккан варианттар болушу мүмкүн.

Жыйынтыктап айтканда, Манастын аты инди-европа тилдериндеги «Манас» деген өтө байыркы сөз менен үндөш экендиги айтылды. Инди-европа тилдеринин ономастикасында бул сөз активдүү роль ойноп, кудайлардын, эпостук каармандардын, касиеттүү жер-суулардын аталыштары болгон. Саясий, диний, маданий байланыштардын натыйжасында инди-европа тилдеринде сүйлөгөн элдерден кыргыздарга оошуп, эпостун башкы каармандарынын прототиби болгон инсанга титул катары колдонулган ((13:16)

Азыркы учурда Манас кыргыз элинде антропоним катары колдонулат. Бирок Манастын жөнөкөй антропоним катары эмес ыйык ат экендигине ишеним бар. Манастын атын көтөрө албайт деп, андай ысымы бар балдарды көпчүлүк учурда эркелетип башкача атаган учурлар кездешкен. Муну кыргыз элинин этнографиясын изилдеген орус окумуштуусу С.М. Абрамзон «Манас атынын ыйыктыгы кылымдардан бери сакталып келүүдө. Муну ар бир кыргыз билет жана кийинки муундарга калтырат. Кыргыздар эч качан баласына Манастын ысымын койбойт(14))" деп айткан. Бул ыйыктык элдин байыркы доорлордогу мифологиялык түшүнүктөрүнөн улам жаралган. Манастын башаты жогоруда айтылып өткөн арий элдерининМану мифинде жатышы мүмкүн. Ал эми арийлер менен азыркы кыргыз элинин генетикалык байланышы азыркы учурда кызуу талкууга алынып жатат. R1a1 гаплогруппасына кирген арий эли менен кыргыз элинин 63% гендик шайкештик бар экендиги далилденген (15).

"Манас" эпосу - жаралыш доору, камтыган маалыматтары боюнча байыркы доордун жашоо образын, дүйнөтаанымын азыркы доордо чагылдырып берүүчү адамзат коомунун дүйнөлүк мурасы.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

1. Абдиева Ж.К. Тотемизмдин, анимизмдин жана фетишизмдин "Манас" эпосунда чагылдырылышы /Наука, новые технологии и инновации Кыргызстана. №4. 2018. 65-б.
2. «Манас» энциклопедиясы. Б.: 1995.-13-б.
3. Гуринов А.А. К этимологии сакрального имени Манас //www.literatura.kg
4. www.yourdictionary.com from Sanskrit (manas, "mind") караңыз: mańas
5. Как сформировался эпос «Алпамыс»? // www.turan.info
6. Erdem M. Soğdca, türkçedeki soğdca kelimeler ve bunlarin türkçeye uyumlari // www.dergipark.org.tr
7. Дыйканов К. Кыргыз тилинин тарыхынан. Ф.: 1980. -9-б.
8. Кыргыз тилинин лингвистикалык маалымдамасы. Б.:2015.-256 б. ISBN 978-9967-464-70-4
9. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М.: 1974.7-том. 38-б.
10. «Манас» Энциклопедиясы. Б.: 1995.-13-б.
11. Клёсов А.Древние арии: кто они были и откуда? //https://kghistory.akipress.org/unews/un_post:699

Чолпон Субакожоева,
Кандидат исторических наук,
докторант

ЗАПАДНЫЕ УЧЕНЫЕ ОБ ЭПОПЕЕ «МАНАС»

Аннотация. Эпическая поэма кыргызского народа «Манас» - явление уникальное в устном поэтическом творчестве народов мира. Интерес научного мира к «Манасу» огромен. Благородная миссия исследования этого уникального памятника устного народного творчества, начиная еще с прошлого века, ведется специалистами различных отраслей науки.

Число исследователей, интересующихся эпосом, растет с каждым годом. Среди них много маститых зарубежных ученых, чей вклад в исследование киргизского эпоса является весьма значимым, что объясняет актуальность темы данной статьи. Автор поставил своей целью рассмотреть историю исследования эпоса «Манас» зарубежными учеными, осветить их вклад в манасоведение.

В изучение эпоса «Манас» внесли свой вклад известный венгерский ученый Г.Алмаши, английские ученые С. Бауэр, А. Хатто, Н. Чэдвиг, немецкие фольклористы В.В.Радлов, Т. Фрингис, Э. Мильштадт, французские исследователи Реми Дор, Луи Базен и профессор Thертен Баратов. Большой интерес вызвал эпос «Манас» в Турции, где его исследованию уделили внимание крупнейшие турецкие ученые: профессора М. Копрюлюзаде, А. Инан, Фю Чагатай, Кемал Миршан, Фуат Копурулу и Зеки Велиди.

Все они приходят к выводу, что по своей монументальности, широте охвата жизни кыргызского народа и богатству художественно-изобразительных средств "Манас" превосходит многие ранее известные эпосы.

Исследования зарубежных ученых принадлежат к тем фундаментальным трудам, на которые опираются в своих научных изысканиях все современные манасоведы.

Ключевые слова: фольклор, устное народное творчество, Кыргызстан, кыргызский героический эпос «Манас», исследование эпоса «Манас за рубежом, «Калевала».

Аннотация. «Манас» эпопеясы – элдик оозеки чыгармачылыктын уникалдуу үлгүлөрүнөн. Дүйнөлүк фольклор таануу илиминде ага кызыгуу аябагандай чоң. "Манасты" изилдеп үйрөнүүгө венгер окумуштуусу Г. Алмаши англиялык окумуштуулар С. Бауэр, А. Хатто, Н. Чедвиг, немистик фольклор таануучулар В.В. Радлов, Т. Фрингис, Э. Мильштадт, француз изилдөөчүлөрү Реми Дор, Луи Базен, түрк окумуштуулары М. Копрюлюзаде, А. Инан, Фю Чагатай, Кемал Миршан, Фуат Копурулу, Зеки Велиди чоң салымдарын кошушкан.

"Манасты" изилдөөчүлөрдүн кабарлары жылдан жылга артууда. Алардын ичинде чет элдик белгилүү окумуштуулар да арбын. Макалада алардын манастаанууга кошкон салымдары чагылдырылат.

Негизги сөздөр: фольклор, Кыргызстан, элдик оозеки чыгармачылык, эпопея, "Калевала", түрк, Чокан Валиханов, англис, француз.

WESTERN SCIENTISTS ABOUT THE EPIC " MANAS»

Abstract. The epic poem of the Kyrgyz people "Manas" is a unique phenomenon in the oral poetry of the peoples of the world. The scientific world's interest in Manas is huge. The noble mission of

research of this unique monument of oral folk art, since the last century, is carried out by specialists of various branches of science.

The number of researchers interested in the epic is growing every year. Among them are many venerable foreign scientists, whose contribution to the study of the Kyrgyz epic is very significant, which explains the relevance of the topic of this article. The author aims to review the history of the study of the epic "Manas" by foreign scientists, to highlight their contribution to Manas studies.

The famous Hungarian scientist G. Almasy, English scientists S. Bauer, A. hatto, N. Chadwig, German folklorists N. V. Radlov, T. Fringis, E. Milstadt, French researchers Remi Dor, Louis Bazin and Professor Terten Baratov contributed to the study of the epic "Manas". Great interest was aroused by the epic "Manas" in Turkey, where major Turkish scientists paid attention to its research: Professor M. Kopruluzade, A. Inan, FY Chagatai, Kemal Mirsan, Patchoulli and Zeki Velidi.

All of them come to the conclusion that "Manas" surpasses many previously known epics in its monumentality, breadth of coverage of the life of the Kyrgyz people and richness of artistic and visual means.

The research of foreign scientists belongs to the fundamental works on which all modern Manas scholars rely in their scientific research.

Keyword: folklore, oral folk art, Kyrgyzstan, the Kyrgyz heroic epic "Manas", the study of the epic " Manas abroad.

Эпос «Манас» - это национальная гордость, немеркнущая вершина духовности кыргызского народа, великое достояние, доставшееся ему от предков. Будучи бесценным достоянием кыргызского народа, эпос является его вкладом в культурную сокровищницу всего человечества, феноменом мировой культуры.

Эпос «Манас» являющийся синтезом кыргызской культуры прошлого, заслужил мировое признание, стал предметом изучения ученых многих стран, вошел в сокровищницу общечеловеческой культуры.

Цель статьи – осветить такую важную и актуальную проблему, как вклад зарубежных ученых в изучение киргизского героического эпоса "Манас"

С начала 50-х гг. к исследованию "Манаса" обращаются зарубежные ученые. Примечательно, что их работы основываются главным образом на дореволюционных публикациях этого эпоса, принадлежащих В.В. Радлову, который одним из первых записал отрывок из эпоса "Манас" и издал его в 1885 году в книге "Образцы народной литературы северных тюркских племен на кыргызском языке в русской транскрипции, а затем издал текст па немецком языке в Лейпциге в собственном переводе. Ученый сопроводил изданный им текст из эпоса "Манаса" своими комментариями[1].

Так, публикацию "Манаса" В.В. Радлова предваряет обширное предисловие ученого, где он сделал попытку художественного анализа эпоса. В его работе специфика эпической традиции у киргизов соотносится, с одной стороны, с особенностями исторических судеб этого народа, а с другой с "Калевалой" Э.Лённрота.

Такое сопоставление позволяет ученому довольно четко определить тот этап в истории киргизского эпоса, который был зафиксирован во второй половине XIX века. Значительный интерес представляет описание киргизских эпических певцов-манасчи, их манеры исполнения эпоса, их живейшей реакции на восприятие аудитории.

Затем в 1911 году известный венгерский ученый Г. Алмаши опубликовал отрывок из «Манаса» под названием «Прощание героя Манаса с сыном Семетеем» на кыргызском и немецком языках с комментариями [2].

Так, крупнейший исследователь мирового фольклора, член Британского Королевского общества академик С. Бауэр в своей монографии "Героическая поэзия" высоко оценил кыргызский эпос в исполнении знаменитого сказителя Саякбая Каралаева.

В его основательной работе, посвященной исследованию героического эпоса , "Манас" поставлен не только в один ряд с известными произведениями подобного рода, но и рассматривается в сопоставлении с античными, западноевропейскими, славянскими, тюркскими и другими эпическими произведениями мира [3].

В результате многолетней работы с трудами различных ученых-знатоков «Манаса», изучения разных изданий эпоса, английским профессором А.Т. Хатто опубликован ряд исследований, посвященных эпосу «Манас» [4].

Он начал исследовать эпос "Манас" в 60-е годы XX века. В 1969 году Хатто написал первую статью об эпосе "Манас", изданную затем в "Восточных и Африканских школьных бюллетенях". В ней исследователь отмечает, что Ч. Валиханов записал кыргызский народный фольклор и высказывает свое мнение о статьях, изданных А.Маргуланом в 1965-1968 года во Фрунзе.

Хатто в своей статье подробно рассказывает о том, как перевел отрывок "Бокмурун" из эпоса "Манас" и как работал с текстом. В 1977 году Хатто этот же эпизод проводит через транскрипции на латинском, на английский переводит простыми словами, закрепляет множеством комментариев, затем публикует под названием " The memorial feast for Kokotay khan (Kokotay asi) a Kyrgyz Epik Poet".

Как установил кыргызский ученый К. Ботояров, "это – валихановский вариант, транслитерированный с арабского алфавита на латинский и снабженный параллельным прозаическим переводом на английский язык" [5,с. 211].

К. Ботояров подробно характеризует научный аппарат к изданию А.Т. Хатто – введение, вступительную статью, обширнейший комментарий к переводу, отмечая, что "В нем использовано более шестидесяти публикаций, исследований и других источников, имеющих непосредственное отнешение к данной работе, и более тридцати межъязыковых словарей и других справочников вспомогательного характера" [там же].

Особую ценность, по мнению исследователя, имеют одиннадцать приложений, где приводится аргументация того, была ли запись Валиханова произведена от манасчи или "начисто переписана из летописи".

К. Ботояров, в чем мы с ним полностью согласны, в целом положительно оценивает транслитерацию текста с арабского алфавита на латынский, осуществленную А.Т.Хатто, считая, что она " ...дает в основном довольно полное представление об общем состоянии "оргинального киргизского текста эпоса" [5,с. 212].

В заключении К. Ботояров подчеркивает, что А.Т. Хатто " ...проделана огромая и благородная работа, потребовавшая немалых усилий, знаний в своем деле и эрудиции от автора данного издания. И если иметь в виду, что сама рукопись дает повод к многочисленным разночтениям, то трудно переоценить весомость данного издания в фольклористической науке. Важность этой работы тем более возрастает, что она – первая попытка восстановить текст оригинала в транслитерации с арабского на латинский алфавит ..."[5, с. 222].

В Кэмбриджском университете как манасовед известен профессор Н. Чэдвиг. Интерес представляет его работа «Эпическая поэзия тюркоязычных народов Центральной Азии», в которой характеризуются особенности поэм народов Центральной Азии. Причем, некоторые мотивы «Манаса» сопоставляются с русскими былинами, славянскими эпосами и карелофинской «Калевалой». Автор подробно останавливается на эпизодах, связанных со смертью Манаса [6].

Уделили внимание изучению эпоса «Манас» и немецкие ученые. Так, в работе немецкого ученого Т. Фрингиса «Европейский героический эпос», а также написанный им в сотрудничестве с М. Брауном книге «Возникновение немецкой шпильмановской поэзии», мастерство творцов «Манаса» сравнивается с немецкими шпильманами, сказителями сербохорватского эпоса и русских былин.

Известный немецкий ученый и поэт Э. Мильштадт в комментарии к немецкому изданию «Манаса», высоко оценивая кыргызский эпос, отметил, что «Манас» - голос и сердце своего народа, выражающий идею национального единства [7, с. 283].

Большой интерес проявили французские ученые-востоковеды к изучению кыргызского фольклорно-эпического наследия. Ряд интересных публикаций принадлежит видному французскому тюркологу профессору Реми Дору, директору Института тюркологических исследований.

Это книги «Памирский фрагмент «Манаса» (1982 г.), «Манас» у киргизов Синьцзяня» (1984 г.), на страницах которых французский читатель найдет немало оригинальных и проникновенных суждений, раскрывающих своеобразие поэтики кыргызского фольклора [8].

В предисловии к Парижскому изданию кыргызского эпоса «Эр Тоштюк» переводчики – известные тюркологи- директор Института восточных языков Парижского университета Сорбонны Луи Базен и профессор Тертен Баратов сравнивают кыргызский эпос с другими эпосами, обращают особое внимание на исполнительское мастерство манасчи, в частности Саякбая Каралаева.

Большой интерес вызвал эпос «Манас» в Турции. В его изучение внесли свой вклад ряд известных турецких фольклористов.

Так, в 1927 году крупнейший турецкий ученый профессор М. Копрюлюзаде в своем труде «Литература турецких народов» дает краткие сведения о фольклоре кыргызов и указывает на характерные особенности эпоса «Манас».

В начале 40-х годов был издан ряд работ турецких исследователей, в которых дается общая характеристика "Манаса"[9], рассматриваются проблемы героизма в "Манасе"[10], характеризуются различные сословия киргизского общества, изображенные в этом эпическом памятнике[11], описывается обряд поминок у киргизов, как он воссоздан в эпизоде "Поминки по Кокетею"[12].

Определенный вклад в изучение эпоса "Манас" внес профессор Стамбульского университета Абдулькадыр Инан. Начиная с 40-х годов, он регулярно публикует статьи об эпосе.

В 1941 году в турецком журнале "Varlik" ("Бытие") была опубликована его обширная статья "Киргизский героический эпос "Манас", в которой дается общая характеристика эпоса и указывается, что основной идеей эпоса является борьба кыргызского народа с иноземными захватчиками.

В другой его статье "Героизм эпоса "Манас", опубликованной в том же журнале в 1941 году, подчеркивается героический характер кыргызского эпоса, анализируются образы главных героев "Манаса".

В 1959 г. были опубликованы "Заметки о дастане "Манас" Инана А., где находим общую характеристику содержания эпоса, критический анализ исследований, ему посвященных, а в конце работы приводится библиография по "Манасу"[13]. В этой статье профессор Инан приходит к выводу, что по своей монументальности, широте охвата жизни кыргызского народа и богатству художественно-изобразительных средств "Манас" превосходит многие ранее известные эпосы.

В сравнительном плане изучали эпос "Манас" и другие турецкие ученые – профессор Фю Чагатай, Кемал Миршан, Фуат Копурулу и Зеки Велиди.

Как видим, "Манас" в середине XX столетия привлек к себе внимание ученых не только в Советском Союзе, но и за рубежом. И это не случайно: этот грандиозный и по масштабам, и по высоким художественным достоинствам эпос позволяет исследовать важнейшие проблемы эпосоведения. Работы зарубежных ученых являются важным научным вкладом в исследование эпоса "Манас", лежат в основе изысканий многих современных исследователей эпоса.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1.Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч.V. Наречие дикокаменных киргизов. – Спб., 1885; Radloff W. Probnder Volks literature der nordlishen Stamme. Teil V. Spb., 1885.

2. KtliiSzemle Revue orientale pour les etudes ouraloaltaigues. - Budapesht. 1911-1913; T. X II.

3.BowraC.Heroic poetry. - London. 1952 . - 590 p.

4.Hatto A. «AK Saray larkok Saraylar» in Kirghiz epis poetry of the mid-nineteenth century. - In book: Quant le criblectatdans la paille... / Hommage a PertevNailiBoratav. Pres.parRemiDor et Michele Nikolas. - Paris: Naisonneuveet Larose. 1978. - P. 255-261; Hatto A. T. The Kirghiz original of «Kukotay» found // Bulletin of the Oriental and African Studies. - Univ. of London. 1971.- Vol. 34, part 2. – P. 379-386; Hatto A. T. Kukotay and Bok Muran: A comparison of two related heroic poems of the Kirghiz // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. - Univ. of. London. 1969. - Vol . XXXII. № 2. - P. 344 -378; 1969. - Vol. XXXII. № 3. – P. 541-570.]

5. Ботояров К. Английское издание эпоса «Манас»: (Текстологические аспекты) // Фольклор. Поэтика и традиция. – М.: Наука. 1982. – С. 211].

6. Chadwick K. Nora, Zhirmunsky Viktor. Oral Epics of Central Asia. - London: Cambrige Universitety Press. 1969. - 366 p.

7.Manas // Literatures der Volker der Sowjetunion.- Leipzig: BibliographischesInstitut. 1967. - C. 283.

8. DienHua. Hu etDor. Remy. Manas Chez des Kirghiz du Xinjiang: Bref Apercu // Turcica. – 1984. - Tome XVI. P. 30-50.

9. Manas destanina dair notlar. – Varlik. 1941. - Sayi 183.

10. Manasta ideoloji ve Kahramanlar. – "Varlik". 1941. - Sayi 185.

11. Manas destaninва gorulen muhtekif tabakalar . – "Varlik". 1941. - Sayi 188.

12. Manasda "as" ve "yog" mesarimi . – "Varlik". 1941. - Sayi 190.

13.Abdulkadir J Manas destani uzerine notlar Turk dili arastir malaria yillici helleten 1959 Mulur Agah Jirri Levtnd Ankara 1959 C.125-159.

УДК: 339.177.4(510+4).
Венера Алымбекова,
Ош мамлекеттик университети,
чыгыш таануу кафедрасы,
аспирант

Венера Алымбекова,
Ошский государственный университет,
кафедра востоковедения
аспирант

Venera Alymbekova,
Osh State University
Department of Oriental Studies
graduate student

"КЫРГЫЗ ЖОЛУ" ЖАНА "МАНАС" ЭПОСУ

Аннотация. Макалада "Манас" эпосунун текстинде кездешкен кыргыз жергесинен өткөн Улуу Жибек жолунун тармактары кыскача изилденет. Кыргыз элинин кеминде 2500 жылдык тарыхын чагылдырган "Манас" эпосунда Улуу Жибек жолу жөнүндө маалыматтар, кербен жолунун багыттары, мерчемдүү бекеттери көп айтылып, Улуу Жибек жолунун орто кылымдарда "Кыргыз жолу" деген аталышы менен кыргыздардын эпикалык мурастарында зор маанилүү роль ойногондугу белгиленет.
Ачкыч создор: Улуу Жибек Жолу, "Манас" эпосу, Кыргыз жолу, Соода-сатык.

Аннотация. В статье кратко излагается основные маршруты Великого Шелкового пути, встречающиеся в тексте эпоса "Манас". В эпосе "Манас" отражаются события не менее 2500 летней истории кыргызского народа, имеется достаточно много материалов о Великом Шелковом пути – Кыргызском пути. На основе этих материалов можно заключить, что Великий Шелковой путь играл весьма важную роль в эпическом наследии кыргызов.
Ключевые слова: Великий Шелковый путь, Эпос "Манас", Кыргызский путь, Торговля.

Annotation.
The article summarizes the main routes of the Great Silk Road, found in the text of the epic "Manas". The epic "Manas" reflects the events of at least 2500 years of history of the Kyrgyz people, there are many materials about the Great Silk Road - the Kyrgyz Road. Based on these materials, it can be concluded that the Great Silk Road played a very important role in the epic heritage of the Kyrgyz.
Keywords: The Great Silk Road, Epic "Manas", Kyrgyz way, Trade.

Кыргызстандын жана байыркы замандардан ушул күнго чейинки кыргыздар жердеген аймактардын мейкиндигинде биздин заманга чейинки II - I кылымдарда калыптанган Улуу Жибек жолунун тармактары пайда болуп, алар кыргыз жергесинде кеминде үч салаа (маршрут) менен өткондүгү тарыхта белгилүү.

Кыргыз жергесинен өткөн **Түштүк багыты** Орто Азиянын Батышынан Аму дарыясынын Памир тоолорунан агып чыккан куймаларын бойлоп, Кызыл-Суу аркылуу Алайга чейин, андан азыркы Эркештамга, андан ары Кашкарга жана Хотанга чейин созулган. Бул жол менен биздин заманга чейинки II кылымда А.Македонскийдин соодагери Маэс Кытай таранка, ал эми 629–643-жылдарда кытай саякатчысы Сюань Цзань Кытайдан Индияга, Италиялык саякатчы Марко Поло (1254–1324) болсо 1271-жылы Кытайга өткондүгү жөнүндо маалыматтар кезигет[1, 163-165-бб.].

Улуу Жибек жолунун **Ортоцку багыты** Согдианадан башталып чыгышка карай Фергана өрөөнү, Ош, Өзгөн шаарлары аркылуу уланган да эки ача багытка кеткен. Биринчиси – Мады, Алай өрөөнү аркылуу кайрадан Эркештамга барып, Улуу Жибек жолунун Түштүк багытына кошулса, экинчи ача Оштон Өзгөнгө, андан Жазы суусун бойлоп, Ички Теңир-Тоого өткөн да, Ат-Башы, Кошой-Коргон жана Тоң Ашуусу аркылуу Жууку, Ысык-Көлдөгү жогорку Барскоонго чейин созулган.

Тарыхтагы белгилүү окуяларда так ушул багыт аркылуу Кытай императору У-Ди б.з.ч. 128-жылы Чжан Цань аттуу офицерди чалгынга жиберген. Ал жолдо азыркы Ысык-Көл кылаасында жашаган Усун мамлекетинде кармалып калып, 10 жыл чамасында туруп калат, ал түгүл үй-бүлөлүү да болууга үлгүрөт.

Бирок, бир топ кыйынчылыктардан соң Нарын дайрасын бойлой Фергана өрөөнүндөгү өнүккөн Даван мамлекетине (б.а. Паркана өлкөсүнө) жеткен. Борбору Эрши шаары (азыркы Аравандагы Мархамат), ошондой эле Ю (Өзгөндүн жанындагы Шоро-Башат, же Ош), Гушуан (Касан) шаарлары баш болгон 60тай шаары, өнүккөн дыйканчылыгы, фарфор, айнек жасай билген, өзүнүн жазуусу бар Даван мамлекети жөнүндө маалымат кытай императоруна ушул элчи аркылуу жеткен. Маалыматтардын эң негизгиси - Даванда өстүрүлгөн легендарлуу асыл тукум «даван аргымактары» болучу.

11 жылдан кийин гана Кытайга кайткан Чжан Цандан мындай кабарларды уккан У-Ди дасыккан генерал Ли Гуанлинин жетекчилиги астында ири кошуунду б. з. ч. 103-жылы Даванга жортуулга жиберген. Негизги себеп - ал кезде аскер ишине жетишпей жаткан жакшы аттарды алып келүү эле. Натыйжада б.з.ч. 101-жылдан 99-жылга чейинки үч жолку жортуулда Давандан 3 миң аргымак тартып алган кытай аскерлери 90 миң колунан ажыраган. Алынган олжо менен аргымактардын 1 миңдейи гана Кытайга жеткирилген. Ли Гуанлинин аскери кайтып кетээри менен Даван мамлекети Хан империясынын таасиринен чыгып, өз алдынчалыгын калыбына келтирген. Так ушул окуялар, Чжань Цзяндын Орто Азиядагы бай мамлекеттер (Давань, Кангюй, Дася-Бактрия) жөнүндөгү кабарлары, жаратылышы кооз, кен-байлыктары мол Ысык-Көл, Теңир-Тоо жана Фергана чөлкөмү, айрыкча «кан тердеген, учуучу тулпарлар - давань аргымактары Кытай империясын бул жакка согуш менен гана келбестен, соода алакасын жүргүзүш үчүн да зарыл экендиги жөнүндө чечимге алып келген. Батыш элдерине баалуу товар болгон кытайлык жибекти бул жактагы товарларга алмашуу үчүн Улуу Жибек жолу ошентип башталган[3].

Үчүнчүсү, **Түндүк багыты** Орто Азиянын Ташкент оазисинен чыгышка карай Исфиджаб (Чымкент), Тараз аркылуу Чүй өрөөнүнө өтүп, Навакент (Кызыл-Суугa), Суяб (Акбешим), Баласагын аркылуу Ысык-Көл ойдуңуна өткөн. Ал жерден жол экиге бөлүнүп, түштүк жээк менен Жууку өзөнү, Бедел капчыгайы менен Кашкар тарапка өткөн. Экинчиси, көлдүн түндүк жээги менен Санташ аркылуу - Монголияга жана Сибирге чейин жүрүшкөн. Бул жол **«Кыргыз Жолу»** деген атка ээ болгон[11, 124-б.]. Кыргыз жолу» Жети-Суудан Миң-Суу (Минусин) өрөөнүнө чейин созулган. Бул жол аркылуу Плано Карпини (1245-1247-жж.) жана Гильом Рубрук (1252-1256-жж.) жүрүш жасаган. Марко Поло Борбордук Азия аркылуу саякат жасап, өлкөдө соода жана бажы иштеринин, аскер иштеринин өтө жогорку деңгээлде өнүккөндүгүн көрүп таң калгандыгын билдирген[1, 163-165-бб.].

VIII-X кылымдарда Енисейлик кыргыздарга жыл сайын төөлөргө жүктөлгөн товарлары менен бир нече кербен келип турган. Кыргыздар 840-жылы Уйгур каганатын талкалап, "Улуу Кыргыз доолөтүн (840-950-жж.) калыптандырган мезгилде Түштүк Сибирде жана Борбордук Азияда Улуу Жибек жолуна үстөмдүк кылууга аракет кылгандыгы "Кыргыз жолу" деп аталган соода тармагынын тарыхта калгандыгынан эле көрүнүп турат.

Жибек жолунун мына ушул тармактары, анын бойлорунда жайгашкан элдүү пункттар, шаарлар, соода-сатык иштери, сатылуучу товарлар жана башка маалыматтар "Манас" эпосунда көп кездешет.

Маселен, кай бир изилдөөчүлөрдүн "Манастын жолу" аттуу окуяны тастыктаган маалыматын алып көрөлү. Анда азыркы Кара-Кулжа району аркылуу өтүүчү Улуу Жибек жолунун Кашгар-Өзгөн-Анжыян-Кокон-Кожент-Жизак багытындагы Манас баштаган кыргыз элинин Алтайдан Ала-Тоого көчкөндө баскан жолдун аты "Манастын жолу" аталгандыгы айтылат. «Манас» эпосунда, Махмуд Кашгаринин 1072-73-ж. жазып калтырган "Диван-Лугат-

ат-Тюрк" эмгегинде да «Озгон. Кавак-Арт. Арык-Турук. Кап-Учту. Урунма-Кыя" деген сыяктуу тарыхый топонимдер азыркы мезгилге чейин сакталган[5].

Сагымбай манасчы: *"Капчыгайдын жол менен Артыштан ашып бел менен. Ат жүргүс кыйын жер менен, Айдап жылкы сугарып, Кара-Кулжа сайына"*. — деп Манастын көч жолун көрсөткөн[9, 163-б.].

"Манас" эпосунда бир кыйла топонимдер Улуу Жибек жолунун бекеттерин тастыктап турат. Мисалы, "Арпа" топоними Нарын чөлкөмүнүн түштүк-батышындагы бийик тоолуу жайлоо. Эпостогу "Арпа" Өзгөн тараптан Жазы дарыясын бойлоп Ысык-Көлгө карай өткөн байыркы соода жолунун бир бекети катары белгилүү[6, 144-б.]. Ошондой эле мааниде "Ат-Башы" топоними да "Манаста" эскерилет. Нарын чөлкөмүнүн түштүгүндөгү бул чоң өрөөн жердин, суунун, айрыкча сепилдин аты катары IX-X кылымдардан бери белгилүү. Ал «Улуу Жибек жолунун» Ферганадан Кашкарга жана Ысык-Көлдүн тескейиндеги Барскан шаарына кеткен соода жолунун боюнда орношкон. «Манас» эпосунда кыргыздардын эзелки мекени катары көп айтылат. Сейф ад-Дин Асикентинин «Мажму ат-таварих» аттуу эмгегинде да Манас баатыр менен калмактардын ортосундагы согуштарда Ат-Башы көп кездешет[6, 157-б.].

Дагы бир топоним – "Көтөлөктүн Сары-Бел". Чоң казатта Манастын колу Бээжинге жакындап келип токтойт. Алмамбет мындан ары Бээжинге кандайча баруу керектигин айтып. Манаска кеңеш курат. Географиялык реалийде Тарбагатай тоосундагы кытайга ашып түшчү ашуу жөнүндө кеп куруп жаткан Алмамбет: *«Көтөлүктүн Сары-Бел, Он бир жолдун ортосу. Алты жолдун арасы»*[10, 236-б.], деген маалымат айтат. Ал саптарда кербенчилер, жолоочу, жүргүнчүлөрдүн баары өткөн маанилүү бекет экендиги ачык эле көрүнүп турат.

Дагы бир топонимди эске салалы. Ал "Манастын кан ордосу". Нарын жана Ат-Башы өрөөндөрүнүн ортосунда созулуп жаткан Кошойдун кара тоосунун эң бийик жери, кенен, тегиз аянтча. Бул жерде Манас баатыр кырк чоросу менен Кошой аксакалга келгенде ар дайым ордо ойноп кетүүчү экен. Эл оозунда ушул ордодон Манас баатыр черткен чүкө Турпан жактан өтүп бара жаткан кербендердин тоолорүнүн шыйрагын талкалап кеткен экен деп айтылат[6, 697-б.].

"Манас" эпосунда "кербен" деген термин көп кездешет. Анын этимологиясы иран тилиндеги "каруан – соода күзөтүү, кайтаруу" деген маанини билдирип, алыска товар ташып соода кылуу максатында жүк жүктөгөн унаалардын (төө, ат, эшек) тизмеги болгон. Чиркештирилген унаалардын тизмегинин эң алдыңкысынын мойнуна коңгуроо тагылган. «Манас» эпосунун көп эпизоддорунда "кербен" жөнүндө көп эскерилет, айрым учурда кербенчилер соода-сатык гана кылбастан чалгынчылык, тыңчылык сыяктуу атайы тапшырмаларды да аткарышкан. Маселен, Манастын жаш кезинен эле атагы чыга баштаганынан тынчсызданган Эсенкан анын сырын астыртан тартуу үчүн атайын тыңчы кербен жиберет. Манас алардын башчыларын жеңип, 40 төөгө жүктөлгөн мүлкүн элине таратып берет. Мына ушундан тартып Чоң-Бээжиндин каны Эсенкан менен Манастын күрөшү күч алууга өтөт[6, 460-461-бб.].

Ысбакан (Исфакан) жергесинин "Манаста" кездешүүсүнүн да соода жолуна карата мааниси бар маалымат. Географиялык реалийде Ысбакан Ирандын борбордук бөлүгүндө, Зайендеруд дарыясынын жээгиндеги шаар жана ага караган аймак. Сагымбай Орозбаковдун вариантында мындай айтылат: *"Күн жүрүш жакка бет алсаң Ысбакан менен Ындыстан Кандай барсаң андай бар Ар керегиң камдай бар"* [9, 322-б.]. Алмамбет Көкчөдөн чыгып жаңы келгенде Манас анын жайын сурап, бул жерге турбай кетем десең дагы ушундай жерлер бар деп атаган учурда да айтылат. Кээде кыскартылган түрдө «Ыспаны» деп да айтылат: *"Кошмок кара нарларга Коңгуроону тактырып, Ырастап көчтүн борумун Ыспаны килем жаттырып"* [9, 159-б.], деп Манас Алтайдан Ала-Тоого көчкөндө көчтү баяндаган кезде айтылат. Мындан тышкары «Ыспаны кылыч» Кошойдун кылычынын эпитети, «түбү ыспан» деп Аккелтеге айтылган сыпаттама. Аккелте түбү Исфакан шаарынан чыккан деген маанини туюндурат. Исфакан шаарынан жасалып чыккан курал-жарак, кездеме, жана башка буюмдар өтө баалуу, сапаттуу болгондуктан соода-сатык менен тараган элдерде ал шаардын аты да кеңири белгилүү болуп, оозеки чыгармаларга да киргизилген[7, 567-б.].

"Манаста" атүгүл Кербен аттуу чоро да бар[9, 426-б.]. Мындай фактыны эпосто соода-сатыкка, кербенчилерге берилген маани катары да түшүнүү керек.

"Манас" эпосунда Улуу Жибек жолунда, же башкача айтканда "Кыргыз жолунун" боюнда соода-сатыктын өнүккөндүгүн төмөнкү фактылар көрсөтүп турат. Мисалы,

кыргыздардын өлкөсүнө (Енисей кыргыз каганаты) «Дашадан (Орто-Азиядагы чакан аймак) 20-24 төөгө жүктөлгөн кооз жибек кездемелери жиберилип тургандыгы жөнүндө маалымат сакталып калган[4, 126-б.]. Мындай кербен кыргыз өлкөсүнө үч жылда бир жолу жөнөтүлчү экен[2, 355-б.]. Кыргыз жергеси менен Чыгыш Түркстандын Кашкар, Кара-Шаар, Ак-Суу, Куча, Орто-Азядагы Самаркан, Бухара, Ферганадагы Андижан, Ош шаарлары менен активдүү соода жүргүзүлүп тургандыгы "Манас" эпосунда айтылат. Мисалы, *"Аксы менен Күчөдөн Ичерине чай алып, Иленин башын таянып, Кара-Шаарга жөнөтүп..."* [8, 42-б.]. Же *"Аяны Гиссар, Көлөптөн, Айдап жылкы барчу экен, Самбыланын шаарына Сатып кетип калчу экен, Сары алтын менен ак күмүш, Санатып бүтүн алчу экен"* [10, 219-б.].

Көкөтөйдүн ашында Жолой менен кармашка чыгаар алдында Кошой балбан кийген Манастын кандагайынын наркы «жеке башы бул шымдын, жети нардык наркы бар»[10, 95-б.]

Ошентип, тарыхый булактарга таянып, байыркы кыргыз жергесиндеги мамлекеттерде жана Енисейдеги кыргыз мамлекеттеринде саясий жана экономикалык өнүгүүсүнө Улуу Жибек жолунун ролу өзгөчө таасир тийгизгендигине ынанууга болот. Улуу Жибек жолу, андагы сатылуучу товарлар, бекеттер жөнүндөгү маалыматтардын "Манас" эпосунда байма-бай учурашы кыргыз эпосунун тарыхыйлыгын жана анын Улуу Жибек жолунун өнүгүшү менен тыгыз байланышып тургандыгын көрсөтөт.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

1. Акпарова А.Т. Байыркы кыргыз жергесиндеги бажы иштеринин пайда болушу жана ага Улуу Жибек жолунун таасири.//Известия вузов Кыргызстана. № 12, 2015.
2. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. - Т. I. - М., - Л.: Изд-во АН СССР, 1950.
3. Кененсариев Т. Кыргыз-кытай тарыхы: Бөөдө эле «...саманкана орттонуптур» болбойлу!// https://www.azattyk.org/a/history_kyrgyz_china_sovereignty-row_2020_kenensariev-t_blog_ky/30574646.html, 25-апрель, 2020-ж.
4. Мамытбеков З. Ч. Отражение жизни и борьбы киргизов в эпосе «Манас». – Бишкек, 1993.
5. Манастын жолу.// «Кыргызстан Маданияты», 19.06.1990
6. "Манас" энциклопедиясы. 1-том, Б., 2015.
7. "Манас" энциклопедиясы. Т.1. Б., 1995.
8. Орозбаков С. "Манас" эпосу. I-китеп. Б., 1978
9. Орозбаков С. "Манас" эпосу. 2-китеп. Б., 1979
10. Орозбаков С. "Манас" эпосу. 4-китеп. Б., 1982
11. Осмонов О. Дж. История Кыргызстана. (С древнейших времен до наших дней). Учебник для высших учебных заведений. – Бишкек, 2005.

Фарида Баитова,
Кыргыз мамлекеттик дене
тарбия жана спорт академиясы.
педагогика илимдеринин кандидаты, доцент

«МАНАС» ЭПОПЕЯСЫНДАГЫ «ЭР ЖИГИТ» ИДЕАЛДАРЫ

Аннотация: Суверендүү Кыргыз Республикасынын келечеги биздин тарбияланып жаткан жаш муундарыбызга көз каранды. Жаш муундарды туура багытта тарбиялоо жана билим берүү, ыйман-адебин, жүрүм-турумун, эс тутумун калыптандыруу маселелери заманбап педагогика илиминде дүйнөлүк алкакта коюлуп келе жаткан эң актуалдуу маселелердин бири болуп саналат.

Кыргыз элинин тарыхын, каада-салтын, үрп-адатын, ырым-жөрөлгөлөрүн, адеп-ахлактык жүрүм-турумун, эстетикалык табитин, жалпы эле рухий жана социалдык турмуштун ар кыл жактарын чагылдыруудагы эң баалуу энциклопедиялык булак «Манас» эпопеясы. Биз тандап алган илимий **макалабыздын максаты** - жаш муундардын рухий жан дүйнөсүн канткенде, кандай жолдор менен байытып калыптандырсак болот дегенде. Изилденген материалдардын өзөгүн «Манас» эпопеясындагы оң каармандардын инсандык баалуулуктарынын «эр жигит» идеалдарынын эң башкысы деп аталган сапаттар түздү. Эпикалык чыгармадагы башкы оң каарман Манас баатыр жана анын жанындагы жакын чоролору кантип калыптанышты же алардагы асылбаа сапаттар кудайдын кудуретинен жаралганбы деген суроонун алкагында эле изилдөөнүн натыйжасында бүтүндөй кыргыз элинин, айрыкча эр азаматтарды жоокердик ишке калыптандырууда жана Ата Мекенин коргоого даярдоодогу элдик мектеп менен кеңири таанышып чыгабыз.

Түйүндүү сөздөр: «Манас» эпопеясы, идеал инсан, эр жигит, калыптандыруу, коомдук адеп, образ.

Аннотация: Будущее Суверенной Кыргызской Республики зависит от воспитания молодого поколения. Воспитание и обучение в правильном направлении, проблемы формирования нравственных поведений, памяти молодого поколения являются актуальными проблемами современной педагогики.

Действительно, «Манас» – уникальный энциклопедический феномен, выполняющий функцию влиятельного средства, подтвержденной в практике программы социализации своих потомков в качестве живого свидетеля вековой истории кыргызов, неиссякаемого сокровища педагогической мудрости. **Целью** нашей исследовательской статьи выбрано, какими путями можно сформировать и обогащать духовный мир молодого поколения. Основную канву исследуемого материала составляли личностные ценностные качества положительных героев, идеалов «эр жигита» в эпопее «Манас». Каким образом сформировались личностные качества основного героя в эпическом произведении Манаса и его близких сорока витязей или это дар посланный богом? Вокруг этих проблем мы сможем ознакомиться с целой народной школой кыргызского народа в формировании и подготовке
«эр жигитов» военному делу и защиты Отчества.

Ключевые слова: эпопея «Манас», идеал личности, эр жигит, формирование, общественная этика, образ.

Annotation: The Future of the Kyrgyz Republic depends on the upbringing in the right direction, the problems of the formation of moral behaviors, the memory of the young generation are actual problems of modern pedagogy.

Truly, "Manas" – is a unique encyclopedic phenomenon, acting as an influential means, confirmed in practice, the program of co-realization of their descendants as a living witness of the great history of the Kyrgyz, unexhaustible treasures of pedagogical wisdom. The aim of the research article was chosen in what ways it is possible to form and enrich the spiritual world of young generation. The main canvas of the material under study was the personal value qualities of good herbes, the ideals of the "er jigit" in the epic "Manas" How personal qualities of the main character were formed in the epic work of Manas and his close forty knights of gift sent by God. Around these problems we can become familiar with the whole national school of the Kyrgyz people in the formation and preparation "er jigit" in military affairs and 'defense of the Fatherland.

Keywords: Epic "Manas", ideal of personality, er jigit, formation, public ethics, image.

«Манас» – кыргыздардын кылымдаган тарыхынын жандуу күбөсү, педагогикалык даанышмандыгынын соолбос кенчи катары өз урпактарын социалдаштыруунун тажрыйбада тастыкталган программасы, таасирдүү каражаты функциясын аткарып келген уникалдуу педагогикалык феномен. Ошондуктан эпостогу түптүү тарбия баалуулуктарынын бүгүнкү жаш муундарыбызды тарбиялоодо орун алышы күдүк туудурбас, мыйзам ченемдүү көрүнүш.

Кыргыз элинин «Ағаны көрүп ини өсөт, жеңени көрүп сиңди өсөт», «Ата даңкы, эне баркы – балага дем», «Аталардын иши – балдарга үлгү», «Эне адаты – кызга үлгү» деген макалдарында таасын белгиленгендей, элдик тарбияда көптөгөн акылман идеялардын эң негизгилеринин ичинен – адам баласынын идеалдуу инсан катары калыптануусу өзгөчө мааниге ээ. Бул тууралуу этнопедагогика илиминин негиздөөчүсү Г.Н. Волков: «Толук жетилген адамдын калыптанышы – элдик тарбиянын лейтмотиви болуп эсептелет. Адам баласынын тынымсыз түрдө жана тоскоолдуктарга моюн бербестен мыктылыкка умтулуусу адамдын «эң жогорку, эң мыкты жана эң сонун болумушу» экенин тастыктаган жана ачык айкын далил катары кызмат кылат» деп белгилеген [2, 32-б]. Демек, идеалдуу инсан катары жетилүү үчүн адамдын аң сезиминде коом тарабынан жогору бааланган өрнөккө жана мыктылыктын үлгүсүнө карай умтулуу сезими жашаш керек.

Алсак, «Манас» эпопеясында Алмамбет баатырдын өзү эң биринчи идеал инсан.

Өз элинен алыстап, бир тууғандарсыз жашоонун азабы жөнүндө эпопеядагы идеал эр жигит Алмамбет «канчалык эрдик, адалдык менен казакка, андан кийин кыргызга кызмат кылса да, «Манастап» ураан чакыргандарга канчалык сиңишип кетсе да, ар түрдүү себеп менен өз элинен кетиши Алмамбеттин жүрөгүнө бүткөн өчпөс так, айыкпас оору бойдон кала берет». Ошондуктан ал Чоң казатта Чубак менен чатакташып турганда:

«Каңгыраган эрдин шору экен,
Калкынан азган кор экен!
Элинен азган жигитке
Эртелеп өлүм эп экен!» [3, кириш сөз 30-б.] – деп арман кылат.

Алмамбеттин көөнүн өйүткөн нерсе – өз элине жан дили менен кызмат өтөй албай калганында. «Жалгыз аттын чаңы чыкпайт, жалгыз эрдин даңкы чыкпайт», «Эли журтун болбосо, ай-күнүңдөн не пайда» дегендей, жигиттик сапаттарды бек тутканына карабастан, даңкынын өз элине жетпегенине өкүнөт.

Алмамбет Манастын эмчектеш жана акыреттик досу. Анын улуту – кытай (кээде калмак). Алмамбет – жолго кирсе жолдошу, жоголор жерде колдошу, жоо качырса жолборсу. «Борбордук Азияда жашаган түрк, монгол элдеринин тилинде «албан» деген сөз бар. Ал кубулуп жетүүчү сыйкырчы, аяр, жадыгөй, айлакер жигит, шамдагай, эптүү деген маанилерге эгедер. Укмуштуу өнөргө ээ кытайдан сыйкырчылыкты, аярлыкты, жайчылыкты үйрөнүп

келген адам катары чоролор ичинде орошон айырмаланып турган. Алмамбеттин атынын торкүнү ушул сөз менен байланыштуу болушу толук ыктымал». Анын бейнеси эпосто:

«Сары жаргак шым кийген.
Сарала тулпар ат минген.
Түпөгү жок найза алган.
Жанына жалаң кылыч байлаган» [6. 254-б.]. – деп сүрөттөлөт.

Манас кыргыз баатырларынын ичинен досу Алмамбеттин кайраттуулук, адамгерчилик жана башка жакшы сапаттарына чын дилинен ыраазы болуп, аны менен ар дайым сыймыктанат:

«Кызыл найза желегин,
Кырааным баатыр Алмамбет.
Кангайдан келген белегим!
Кысталыштын күнүндө.
Чымын жанга тийчү керегим» [3. 342-б.].

Анан жогорудагыдай эң жакшы сапаттары менен анын аркасында гана Манас башында турган кыргыз кошууну саны жагынан алда канча көп, күчтүү душмандарынын үстүнөн жеңишке жетишет. Эпосто өзгөчө орун ээлеп, өзгөчө маани берилген, каарман – Алмамбет. Көтөргөн идеялык жүгү, психологиялык жактан иштелиши, көркөмдүк таасири боюнча Алмамбеттин бейнеси белгилүү бир өлчөмдө, а түгүл Манастын образынан да ашып жаралып келген, анысын өзү да билген, бирок ошол орошон мүмкүнчүлүгүн ашырууга заманы жол бербеген өзгөчө инсандын өзөктү өрттөп, жүлүндү сыздаткан арман күүсү жаңырат. Бул – келберсиген кең ааламга башы батпай, жалгыздык азабын тарткан, өмүрүн саяр иш издеп, жан шерик болоор киши издеп заргаткан адамдын арманы жана эң негизгиси – бул өз мекенинен аргасыз айрылып, «кангыган эрдин шору экен, калкынан азган кор экен» деп кан какшаган азгындын айтып бүткүс арманы.

Чубак чапчаң, курч жана алабарман. Бирөөнүн тилине кирген бат ишенчээктиги бардык варианттарда айтылуучу Чубактын Алмамбеттен чалгындын жолун талашкандыгынан көрүнөт. Өзүнүн алп күчүнө ишенген, жоого биринчи ат коюп көнгөн Чубакты Кыргылчалдын куйтулуу сөзү көкүтүп, чалгынга Алмамбет менен бирге барбай калышы ага катуу тийип, шагын сындырат. Эпосто анын чатагы психологиялык жактан жөндүү кылык катары бааланат. Кой-айга болбой күүлөнүп алган Чубак: «Элге кызмат кылдым деп, эрегишиң кай үчүн», – деген Алмамбеттин жүйөлүү сөзүнө жыгылып, күнөөсүн мойнуна алат. Анын бул сапатына башкалар эмес, Алмамбет да өзү ыраазы болот.

Чубак – өлүм эмне экенин билбеген жалтанбас, кара-көк. Жалгыз көздүү Макел Малгундун чоңдугунан, сүрүнөн чочуп бир чети шашып калган Алмамбет Чубакты сынамакка, Манаска барып айталы, өзү беттешсин дегенде, Чубак:

«Катыгүн Алмам не дейсиң?
Качуунун камын не жейсиң?
Атасынын көрү каапырды.
Токтолуп уруш салалы.
Тобокел кылып алалы.
Качпай өлгөн эрлерди.
Жакшы аттысы саа болсун.
Жолдошу Чубак экен деп.
Сооп чети маа болсун» [3. 243-б.] – дейт.

Ушундай кайрат кылуу аркылуу анын ажалды көзүнө илбеген тобокелчилиги, кажыбас кайраттуулугу, эр жүрөктүүлүгү ага таандык баатырдык деңгээли, күчү, эрдиги, коркунуч деген

эмне экенин билбегендиги көрсөтүлөт. «Алыпса адамдын алы жетпеген, арстандын тиши өтпөгөн, көк ырапыс тон кийген, көгала сыпдуу ат минген, кап Балтанып Чубагы – арстандын бири бу дагы» өзүнүн артык сапаттары аркылуу Манас баатырдын образын толуктап аны тереңдетип турат.

Эл ичиндеги «Элдин эки тиреги бар, биринчиси – акылман, экинчиси – баатыр», «Эстүү эр кыйшайбай, эл-журтуна тең болот» деген асыл наркта нускалагандай, **Манас** эч качан элин паанасыз, калкасыз, тамаксыз ачка таштабайт. Эчендеген күрөштөрдө жеңип алган байгелерин Манас жалпы элге, өзгөчө колунда жок үй-бүлөлөргө бөлүп берет.

«Эр даназалаган – эли, жер даназалаган – кени» дегендей, элинин батасына, алкышына татыган эр жигиттин адебинин жогору болоору, албетте, талашсыз.

Эр жигиттин адебинин дагы бир көрсөткүчү катары - анын меймандостугун белгилесек болот. «Конокко колунда барыңды бергин», «Мейман кирсе эшиктен, ырыскы тешиктен кирет», «Конок бар жерде береке бар», «Конокко жатып жаздык, ийилип төшөк боло көр» деген макалдарда коноктун канчалык ардактуу экени белгиленет. Ушундай адеп тарбиясын көргөн Манас кең Таласка келгенде күндөрдүн биринде оён жигитти жолуктурат. Манас аны сый-урмат менен өзгөчө берешендик менен тосуп алат. Кыргыздардын кечиримдүүлүгүн, берешендигин, ак көңүлдүгүн даназалаган «Таш менен урганды аш менен ур» деген макалы да кыргыздын салттуу адептик категорияларынын бири болуп эсептелет. Көкөтөйдүн ашынан кийин кыргыздын он төрт беги көрө албастык менен Манастын мүлкүнө кол салып, оч алууга камынганын уккан Манас «коноктордун» сый менен тосуунун чечет:

«Кандардан келген элчидир,
Кастыкка жүргөн ченчидир,
Андай болсо, Жоорунчу
Сырттандыгың билгизгин,
Сыяпат менен киргизгин,
Улуктугун билгизгин,
Урбай, сокпой киргизгин» [6, 23-б.].

Күткөн коноктору келгенде аларды Манас жакшы сыйлап жөнөтөт. Демек, Манас «ичтен чыккан жаттарды» кичипейилдик менен тосуп алып, акылмандык менен өзүнүн сырттандыгын билдирет. Манастын мындай адептик сапаттарынын анын мүнөзүндө гана эмес, ысымында да камтылганын божомолдогон «Манас» изилдөөчүсү Э. Абдылдаев баатырга берилген бул мүнөздөмөнүн башка эпикалык каармандарга берилбегендигин белгилеп, анын «Айдың кол» деген сөздүн кыскартып айтылган формасы болуп, турмушта адамдардын кең пейилдүү, кечиримдүү мүнөздөрүн туюндурууга колдонулуп келгендигин айтат [7, 22-б.]. Эр Манастын жогоруда айтылган үлгү тутулуусу керек болгон асыл сапаттары эр жигиттин коомдук адебинин өрнөктүү моделин жаратат.

Манас – төгөрөгү төп, телегейи тегиз, эч кандай кемчилиги жок дегенибиз, албетте, туура эмес. Манас адам баласына таандык терс көрүнүштөрдөн да куру эмес. Ал жөнү жок ишенчээк, алабарман, эпөө, аркы- беркини элес албаган кеңебес, ала көөдөн, таарынчаак, ачуусу чукул, тил албас, айрым учурда туура эмес болсо да, опсуз иштерди жасап жиберет, кубанганда же ачууланганда шашмалыгы да бар. Манаска таандык жогоркудай терс сапаттар, анын айкөлдүгү баатырдык, кеменгерлик, адамгерчилик сыяктуу жакшы сапаттарын кемитпестен, кайра толуктап турат.

Адептик идеал көбүнчө акыл, билим жана тарбиянын деңгээлинде таразада өлчөнөөрү баарыбызга маалым. «Акыл конбогон жигитке, бакыт да конбойт» деген элдик макалда жигиттин бакыты анын акылына көз каранды экени белгиленгендей, «эр жигит» түшүнүгүн «акыл эстен» бөлүп кароо мүмкүн эмес. Эпосто Манас Кошойдун насаатын угуп, Таласка карай көч менен бет алат. Жолдо баратып түбү толо алтын жерди таап алып, куру дүнүйө ар дайым

урушп менен талашка алып келерин билип, ал жерди кыргыз элине ылайыктуу жер эмес экенин айтып жолун улаптып кетет. Бул, албетте, эр жигиттин эң асыл жана нарктуу касиети – анын мансапка, бийликке, байлыкка жулунбаганы – акыл көрөңгөсүнүн тереңдигинен кабар берет.

Эпопеяда мындан сырткары, эмгектин бир гана эр жигит үчүн эмес, жалпы адамзаты үчүн адептик негиз, элдик осуят болуп эсептелээри, анын адамды оңуктуруусу, айкөлдүккө, боорукердикке, адептүүлүккө тарбиялагандыгы түшүндүрүлүп, ар бир эмгектенген адамдын өзүнүн ар намысын сезүүсүн, эмгектин натыйжасында жакшы жоролгөлөр айтылат. Мындай көз караш «Эмгексиз рахат жок», «Эмгеги аздын өнмөгү аз» деген макалдарда илгертен жашап келет. Кыргыз эли эмгекти материалдык камсыздоонун булагы катары баалоо менен бирге, аны моралдык фактор катары да аныктап, жаштарды адеп-ахлактык тарбиялоодо күчтүү каражат болорун «Адам эмгеги менен таанылат», «Эмгек аркылуу адам максатына жетет», «Адамдын ким экенин эмгек гана көрсөтөт», «Эмгекти барктасаң – эмгек сени даңазалайт» деген макалдарда далилдешкен. Демек, эмгек адам баласынын мүнөзүнүн көптөгөн мыкты касиеттерине, өзгөчөлүктөрүнө, инсандык сапатына тийгизген таасири натыйжалуу болоору практикада далилденген.

Ал эми эр жигиттин мээнети жөнүндө кыргызда «Эр жигит эмгекти сүйөт, эмгектин үзүрүндө жүрөт», «Эр күзгүсү – эмгеги», «Эр эгиз, эмгексиз жалгыз», «Эрдин атын эмгек чыгарат», «Эмгек кылбай эр оңбос, бириндеген эл болбос» ж.б.у.с. макалдар арбын. Алардын негизги идеясы, албетте, эр жигиттин эмгек аркылуу белгилүү жетишкендиктерге ээ болуп, жигиттин мээнет аркылуу далилдөөсү изги деген ойду камтыйт. «Манаста» атасына таарынып кетип калган жаш Манас жолдон бир абышкага жолугуп калганда, ал абышка Манаска кол кууцурун жата бербей, ай талаа бетин айдап эгин эгүүнү сунуп кылат. Манас абышканын тилин алып, ал экоо кош колдоп эмгекке киришет да убактысы келгенде адал эмгектин үзүрүн көрүшөт. Эпосто ал төмөндөгүчө:

«Кызарып кырман толуптур,
Берен калган ак буудай,
Кызылы кырдай болуптур» [3, 178-б.].

Бул саптардан айкын көрүнүп тургандай, кыргыздар илгертен эле ырыскы, таалай, байлык ак эмгектен жараларын түшүнүшкөн. Ак эмгек менен жашоого чоң маани беришкен. Ал эми бирөөнүн оокатын тартып алып, уурулук жасоо, же башканын эсебинен күн көрүүгө умтулуучулукту кечирилгис уятсыздык, адепсиздик деп эсептешип жек көрүшкөн. Ошондой эле Манас да талап-тоноону жекирген. Мисалы, Манасты талкалайм деп келген Нескара Манастан сокку жеп, тапкан дүнүйөсүн таштап качып кеткенде, кыргыздар менен чогуу Нескара менен согушкан маңгулдар кыргыздардан ошол мал-мүлктү аласынарбы деп сураганда Манас төмөндөгүчө акыл айтып ынтымакка чакырат:

«Маңгулдар сага не болду?
Акылың кайда жоголду?
Айрып алган дүнүйө
Айрып алдык жоодон – деп,
Аксакалдар муну алса,
Анан кайдан оңолду?!
Чабылдың да чачылдың
Чабуулдан этиң ачындың,
Жазайын мылтык түздөп ал,
Керектүүн болсо бизден ал» [4, 63-б.].

«Арстан алганына эмес, чалганына кубанат» демекчи, Манасты адеби анын бир гана жогоруда белгиленген эр азаматка тийиштүү сапаттарында гана эмес, ошондой эле анын ички

сыры, рухий жан дүйнөсү, руханий кудурет күчү жана ишеними менен түшүндүрүлөт. Ал эми бирөөнүн элин кырып, малын талап, элдин колунан чыркыратып тартып алуу жолу менен мүлк жыйнаган баатырлардын адеп турмак, уятынын жоктугу билинип, кара ниеттигинин аркасынан «адам» катары жашоодон алыстаганы байкалат. Мисалы, кылымдардан бери мал багып, дыйканчылык менен күн коргон кыргыз элинин тапкан оокатына көз артып келген кытай, калмак, каңгай, элдеринин алптарынын көздөгөнү - кыргыз элинин баш көтөрүп көз карандысыз эл болуусуна жолтоо болуп, жада калса тукум курут кылуу аракеттери болгон. «Арам санаа, ач көз болбогун, алганда алтоо болбойсуң» деп кыргыз эли нускалагандай, ушундай адепсиздиктин чегинен өтүп, арамзаада жашоо образын алып жүрүп «баатыр» атангандарга карама каршы Манас кыргыз элин Алтайдан Ала-Тоого көчүрүп келе жатканда да Текес хан менен болгон салгылашта Манас аны жеңип чыгат. Жеңишке кубанып Текес хандын дүйнө-мүлкүнө мас болуп, эсин жоготкон кээ бир ач көздөрдү Манас кайрымдуулукка, адилеттүүлүккө, боорукерликке үндөп, ак эмгек менен гана жан багууга чакырат:

«Албаңар жырык ийнесин,
Не кыласың калмактын,
Эзелтен жыйган дүйнөсүн,
Кош-кошко союн алыңар,
Баарын коюп салыңар,
Кары-жашы чалыңар,
Дүйнөдөн куру калгандай,
Кантесиңер баарыңар» [5, 44-б.].

Бул эпизоддон Манас баатырдын өзү женген уруунун мал-мүлкүн тонобостон, бала-бакырасына жамандык жасабай, ал уруунун колуна союш тартып урмат көрсөткөндүгү чыныгы эр жигиттин ички дүйнөсүнүн аруулугунан, ниетинин актыгынан жана адамгерчиликтүү жүзүнөн кабар берип, анын адептик этикалык түшүнүгүнүн, сезиминин жана тарбиясынын жогору экенин айгинелеп турат.

Элдик тарбиялоо системасында улууга урмат – бул адамдын ички абийири, намысы катарында бааланат. Ал дайыма улуу муун менен жаштардын ортосундагы мамилелерде байкалат жана ал аркылуу өнүгөт. Алсак, Манас дайыма өзүнөн улуу Кошой, Бакай, Акбалта абаларын жана улууларды сыйлай жүргөн. Чындыгында «Жаш кезде сыйлай жүр аксакал-карыны, картайганда өзүнө тиет сыйдын жарыгы», «Алты күнү ачка калсаң да атаңды сыйла» дегендей, кыргыздар улууларды сыйлоого өтө терең мамиле жасайт. Мисалы, Манас Алтайдан Ала-Тоого Кошойду издеп барганда, баатырдын жанындагы кырк чоросу Кошойду көргөндө аны менен учурашуу үчүн аттан түшүшөт:

«Кошойду көрүп кырк бала,
Темир таман үзөңгү,
Тепкей ыргып түшүү, дейт,
Колун алып боорунa
Абасын көздөй басты, дейт» [3, 77-б.].

Кыргызда улуу кишилер менен ат үстүнөн сүйлөшүү аны тенине албагандыкка барабар болуп, барктабагандыкка жаткан. Мына ошондуктан, улуу кишини көрөөр замат чоролор зиректик менен аттан түшүп, колдорун боoруна алып, Кошойдун ал акыбалын сурашып, саламдашат. Улууга кадырлуу, сыйлуу мамиле, көзү өткөндөн кийин да сакталып келген. Бул көзү өткөн кишинин керээзин, осуятын аткаруу, арбагына сыйынуу аркылуу билдирет. Алсак, Алмамбеттин аманлыгы үчүн өз бойрөгүн найзага тосуп берген энеси Алтынай көз жумганда кытайлар анын сөөгүн атка артып жөнөп калганда Алмамбет аны кайтарып алат. Энесинин сөөгүнүн жат жерде калышын каалабаган Алмамбет жоого жалгыз аттанып, кытайлар менен сайышып жатып тартып алат. Бул анын жөн гана көктүгү эмес, энесинин арбагы тиги дүйнөдө

да бейпил болсун деген ишеними, арбагына жасаган эрдик мамилеси болуп эсептелет. Демек, жалпылап айтканда, жаш муундун ата-энесине болгон сүйүүсүнөн жана сый мамилесинен улам алардын башка адамдарга да болгон урмат түптөлүп отуруп, акырындык менен бул сезим улам кеңейип барып өз жерине, элине берилгендикке алып келет.

Жалпылап айтканда **жигиттик** – жетик акыл, ак дил, тунук сезим, тең караган калыстык, сылыктык, кичи пейилдик, кайраттуулук, шайырдык, шайдооттук. Аны дайыма эл мүдөөсү жетектейт. Ал өмүрүн, эмгегин, эрдигин, эл-журт тагдырына, анын келечек бактысына багыштайт [1, 62-б.].

Эр жигиттин идеалдуулугу, албетте, жалгыз гана анын мекенге болгон сүйүүсү, баатырдык эрдиги менен чектелип калбайт. Патриоттук сезимдерден сырткары тарбия, ыйман, акыл эс, зээн, мээнеткечтик деген башка сапаттар да бар.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР:

1. Алимбеков А. Кыргыз элинин билим берүү салттары. Респуб. мугалим. адис. берүүчү жогорку, орто окуу жайларынын студенттери үчүн окуу куралы. Б.: «Педагогика», 2001. – 62 б.
2. Волков Г.Н. Этнопедагогика: Учеб.для студ. сред. и высш. пед. учеб. заведений. – М.: «Академия», 1999. – 32 б.
3. Манас. Биринчи бөлүк. I китеп. – Ф.: Кыргызмамбас. – 1958. – 343 б.
4. «Манас» эпосу Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. I-к. Ф.: «Кыргызстан», 1978. – 63 б.
5. «Манас» эпосу Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. II-к. Ф.: «Кыргызстан», 1980. – 44 б.
6. «Манас» эпосу Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. III-к. Ф.: «Кыргызстан», 1981. – 231 б.
7. Кыргыз тилинин түшүндүрмө сөздүгү. Ред. Э.Абдылдаев, Д.Исаев. Кыргыз ССР Илимдер Академиясы. Тил жана адабият институту. – Ф.: «Мектеп», 1969. – 22 б.

Амангелди Шерипбаев,
ага окутуучу, Жалал-Абад мамлекеттик университети

СЕМЕТЕЙДИН ИЧКИ ДУШМАНДАР МЕНЕН БОЛГОН СОГУШТУК ИШ-АРАКЕТТЕРИНИН ЖАЛПЫЛЫГЫ ЖАНА АЙЫРМАЧЫЛЫГЫ (С.КАРАЛАЕВ МЕНЕН Ж.МАМАЙДЫН ВАРИАНТТАРЫНЫН НЕГИЗИНДЕ)

Аннотация. Бул макалада С.Каралаев менен Жусуп Мамайдын "Семетей" эпосунун варианттарында ички душмандар менен болгон согуштук иш аракеттердин өнүгүүсү, жалпылыгы жана айырмачылыгы салыштырылып иликтөөгө алынды.

Негизги создор: ички душмандар, ак сүт, эмизүү, айырмачылык, жалпылык, бозо, уу, эки вариант, мотив, салыштыруу.

Общность и разность попыток военных мероприятий Семетея с внутренными врагами (на основе варианта С.Каралаева и Ж.Мамая).

Аннотация: В этой статье было взято исследованию сопоставление общности и разности, развитие попыток военных мероприятий с внутренними врагами в вариантах эпоса "Семетей" С.Каралаева и Ж.Мамая.

Ключевые слова: внутренные враги, белое молоко, кормление, разность, общность, бозо(лечебный напиток кыргызов), яд, два варианта, мотив, сопоставление.

Community and difference of military event attempts of semetei with internal enemies. (In the variants of S.Karalaev and J. Mamaev.)

Annotation: In this article was taken in research a comparison of communities and differences, development of military event attempts with internal enemies in epos Semetei in variants of S. Karalaev and J. Mamaev.

Key words: Internal enemies, white milk, differences, communities, bozo, poison, two variants, motive, comprise.

С.Каралаев менен Жусуп Мамайдын варианттарындагы "Семетей" бөлүмүндө ички душмандар менен болгон күрөштүн, согуштук иш-аракеттердин өнүгүүсү көп жагынан бири-бирине жакын. Эки вариантта тең ички душмандар катары Жакыптын Бакдоолоттон төрөлгөн уулдары Абыке менен Көбөш эсептелет. Алар менен болгон күрөштө негизинен Каныкей, Бакай, Күлчоро башкы аракетте болушат. Андан ары окуянын өрчүшүндө кыргыздардын эле урууларынын ичинен чыккан Чынкожо, Толтой, "өздөн чыккан жат, өзөктөн чыккан өрт" катары Канчоро пайда болот. Канчоронун душман болорлугу биз сюжетин салыштырып жаткан эки вариантта тең ал мурун эле белгилүү болот. Алдын ала белги берүү бардык элдин фольклорунда бар. Бул белги ар кандай мотивдер менен ишке ашырылат. Биз сөз кылып жаткан манасчылардын "Семетейлеринде" Канчоронун жакшылык кылбастыгы Күлчоро менен Канчоронун Семетейге эмчектеш болсун деген максатта Каныкей эмчегин эмизгенде, Күлчоро эмген эмчегинен ак сүт чыкса, Канчоро эмген эмчектен кара кан чыкканда эле белгилүү болот. Жусупта да, Саякбай да окуянын курчушуна, акырында Семетейдин өлүмүнө Канчоронун чыккынчылыгы себеп болот. Жусуп Мамайда Каныкей Манастын чоролорун эскерип жатып:

Казак, кыргыз наркында

Кытайдан кеткен сулуудан,
Туулган балдар кыйындан.
Эмчегимде ак сүттү,
Аларга кудай буйруган.
Күлчоро эмген эмчектен,
Аппак сүтүм чуурган.
Канчоро эмген эмчектен,
Тамчылап **каным** куюлган.- [2.450-б.] деген сөзүн айтат. Аттарынын коюлушун да ошого байланыштырат. Саякбайдын вариантында деле ушул мотив колдонулган, бирок башка тилдик каражаттар колдонулуп, көлөмдүк жактан да, көркөмдүк жактан да айырмаланат:

Оң эмчегин чыгарып,
Ойрон энең Каныкей
Күлчорого эмизип,
Сол эмчегин чыгарып,
Канчорого эмизип.
Күлчоро эмген оң эмчек,
Адал ууз сүт чыгып,
Канчоро эмген жагынан
Кара кочкул кан чыгып,
Бул белгини көргөндө,
Каныкейден жан чыгып:
Бу түгөнгөн Канчоро
Аман жүрүп чоңойсо,
Түз жүрөр бала көрүнбөйт.- [2.308] деп Каныкей күмөн санайт.

Салыштырып жаткан эки варианттагы ички душмандар менен болгон урушта төмөндөгүдөй бирдейлик менен айырмачылыктар кездешет:

I. Жалпылыктары: 1.Семетейдин Таласка келиши, анча-мынча чакан окуялардын айырмачылыктары менен, мисалы, атасынын айбанаттарынын тосуп чыгышы, Бакайга жолуккандагы Семетейдин Бакайды сынашы, башкача айтканда, **Саякбайда** Семетей Бакайга кайниң болом деп, аны сынап, " эжем Көрпаяндын калыңын доолап келдим," - дейт. Андан сырткары, Темиркан той кылганда, салт боюнча кокондук Төө балбанды Семетей өлтүрүп, ошол баатырдыгы үчүн көз тийип кайтыш болду деген кабар айтат [3.226-227]. Андан кийин гана чындыкты айтып, Бакай экөө учурашат. Ал эми **Жусуп Мамайдын** вариантында Бакай чын эле Семетей экенине ишенүү үчүн бычагынын кынын сурайт [2.308].

2. Семетей менен Бакайдын Жакыпка жолугушу. Бул эпизоддо да айырмачылыктар кездешет (бул тууралуу "Айырмачылыктар" деген бөлүмдө сөз болот).

3. Семетейдин алты канга жолугушу, кырк чорого жасаган мамилеси салыштырып жаткан варианттар да бар.

4. Семетей менен Чынкожо, Толойдун чатактарынын себептери жана Айчүрөкко байланышкан окуялар эки манасчыда да берилет.

5. С. Каралаев да, Жусуп Мамай да Чачыкей Чынкожонун кудалап койгон колуктусу экендигин баяндайт.

6. Андан кийинки бирдей окуя Семетейдин мыйзамдуу колуктусу Айчүрөк тууралуу болот. Негизги окуялар окшош. Деталдык окуяларда айырмачылык кездешет.

II. Айырмачылыгы:

1.Саякбайдын вариантында Букардан келгенден кийин чоң атасы Жакыптан кийин Күлчорого жолугат. Бул атайын "Семетейдин Күлчорого жолугушу" деген ат менен берилет.

2. Семетей менен Бакайдын Жакыпка жолуккан учурунда төмөндөгүдөй айырмачылыктар бар. **Саякбайда** Жакыпка бара электе эле, жеке интуициясы менен Бакай Жакыптын кара өзгөйлүгүн алдын ала билип, Семетейге:

Чоң атаң ал чочконун үйүндө,
Күпчөккө салган бозо бар,
Ичинде күйдүргөн уусу кошо бар.
Чапчакка салган бозо бар,
Чачама уусу кошо бар.
Аюу талпак зор килем,
Аселде жалгыз отурба,
Түбүнө казып камдаган

Кырк кулач чуңкур ору бар,- [3.240-241] деп эскертсе, **Жусуп Мамайда,** адегенде, Жакыпка жолуккандан кийин аттанып жатып, Жакыптын Бакдоолотко:

Кытайдан келген сыр чыны,
Тийсе болот суу чайка,
Аракка кошуп уу чайка,
Уудан арбын куя көр,

Семетейге суна көр,- [2.436] дегенин уккандан кийин Семетейге чоң атасы уу берерин эскертет.

3. "Манастын" карындашы Кардыгачка Семетейдин жолукканы" деген бөлүм **Саякбайдын** "Семетейинде" өзүнчө берилет, ал эми **Жусуп Мамайда** Кардыгач тууралуу "Семетейдин жалгыз көздүү Мадыкөлдү сайышы" деген бөлүмдө Кара доонун агасы Караманаптын аялы экендиги, Мадыкөл Карманапты өлтүрмөк болуп кармап алганда, Кардыгач качып чыгып Семетейге барып, кабарлайт. Андан кийин Семетей Мадыкөлгө каршы аттанып, аны өлтүрөт. Мадыкөл түркмөн, каракалпак элинен экендиги белгиленет.

4. Андан кийинки негизги окуя – Семетейдин Абыке, Көбөшкө жолугушу. Бул эпизод эки манасчыда тең болгону менен Абыке менен Көбөштүн Семетейди кабыл алышы эки манасчыда бири-биринен айырмаланат. Семетей менен жолугушуу окуясында алты кандын (Абыке, Көбөш баш болгон), кырк чоронун аракети, сюжеттик жактан алганда, эки вариантта терең айырмачылыкка ээ.

а) Саякбайда: Адегенде Бакай Манастын чоролорунун бири Шуутуга жолугат, ага Семетейдин келгенин айтат. Шууту менен Ырамандын Ырчы уулу кубанып кабыл алат.

Кырк чоронун кара өзгөйлүгүн билген Шууту Абыке, Көбөштөн аларды ажыратуу, алаксытуу максатында:

Кара-Буура, Чаткалдан
Оргуп-оргуп чаң чыгат,
Оргуган чаңды карасам,
Эр Шуутудан жан чыгат,
Кара кытай көп манжуу
Кан Коңурбай баш болуп,

Каптап келген түрү бар,- [3.280-285] деп ойдон чыгарылган "жоого" кырк чорону аттантып жиберет. Андан кийин Бакай менен Семетей Абыке, Көбөшкө барат. Абыке жакшы кабыл алат, ал эми Көбөш чатак чыгарат. Атасынын буюмдарын сураганда, Семетейге өтө орой:

Сенин атаң Манас кандан
не калган?

Кула чолок бээ калган,
Курттаган жалгыз тоө калган,
Жырык кара үй калган,

Жыртык кара үй калган.- [3.281] деген сыяктуу кемсинткен, Манастын абийрине шек келтирген сөздөр менен жооп берет. Көбөштү өлтүрмөк болгондо, Бакай ортого түшүп Көбөштү аман алып калат. Ошондой эле алардын (алтын кандын жана Жакыптын) өлүмү "Кең Ташкенди жердеген, сөз нускасын байкаган кан Баймырзанын" көз жумганына байланыштуу Семетей Бакай баш болгон акылмандар менен кеңешип, Баймырзанын сөөгүн коюуга барууну чечишет. Алты канды өздөрү менен бирге барууга чакырып, Сары Тазды кабарга жөнөтөт. Андан ары Абыке, Көбөш кол курап, Семетейдин ордуна кол салат. Мына ошол урушта Абыке, Көбөш Семетейден, Жакып Каныкейден (аялдардан) ажал табат.

б) Ал эми **Жусуп Мамайда** Семетейди Абыке, Көбөш такыр башкача кабыл алат. Манасчынын сөзү менен айтканда:

Абыке менен Көбөштүн,
Эл чогулган короого,
Абыке келип алышып,
Айланайын жалгыз деп,
Семетейге жалынып,
Атынан жулуп алышып,
Алдына килем салышып,
Баары дүрбөп барышып,
Бала менен көрүшүп,
Семетейдин бетинен,
Бирден бирден өбүшүп,
Абыке менен Көбөшкө
Арстандын уулу Семетей

Күрөшкөн жери мына ушу.- [2.440] делип баяндалат. Бирок эч кимге билинбей Көбөш Семетейди атмак болот. Мына ошондон кийин Каныкейдин өтүнүчү менен:

Көбөштүн көзүн ойдурду,
Терисин тирүү сойдурду,
Абыкени аймады,
Жакып канды жалмады,
Каныкейдин ичинде,
Эми арман калбады.- [2.418] деп берилет.

Кырк чоронун кырылышы **Саякбайда** экинчи качышында ишке ашырылса, **Жусуп Мамайда** алгачкы качканда эле алардын макул эместигин, Коңурбайга бара турганын айткандан кийин кырып, Семетей Кочкорго алардын баарына күмбөз салдырат.

5. Андан кийинки окуя **Саякбайдын** вариантындагы биринчи китепте **"Чынкожо менен Толтойдун чатагы", "Чынкожонун Толтойго көчүп барып кошулганы", "Чынкожо, Толтой кол жыйнап барып, "Айчүрөктү бер" деп Акун канды камаганы", "Айчүрөк Аккуу болуп чыгып, жер жүзүндөгү баатыр алптарды сынаганы", экинчи китепте "Айчүрөк Семетейдин Акшумкарын ала качып кеткени", "Семетей Күлчоро менен Канчорону ээрчитип, Ооганга Акшумкарды издеп чыкканы", "Күлчоро Тайбуурул менен Үргөнчтүн суусун кечип Айчүрөккө жолукканы. Үргөнчтүн көрүнүшү", "Семетей Үргөнч суусунун боюнда Айчүрөккө жолукканы", "Айчүрөк Семетейди чоролору менен ээрчитип, шаарындагы сарайына алып барганы"** [4.] деген темалар аркылуу берилет.

Саякбайдын ушул темалар аркылуу берген окуяларын Жусуп Мамай "Чынкожо, Толтойдун дүмөгү, Айчүрөктүн аргасы" аталыштагы темага сыйдырган. Демек, "Семетей"

бөлүмүнүн бул эпизодунун сюжетинин өзөк окуялары эки манасчыда бирдей болгону менен сандык (көлөмдүк) жактан да, сапаттык жактан да айырмаланып турат. Бул мыйзам ченемдүү көрүнүш. Анткени, Саякбай менен Жусуп Мамай эки башка талант ээлери, андан калса, бири идеологиясы таптакыр озгочолөнгөн СССР деген державанын курамында жашаган, экинчиси өзүнчө цивилизациясы бар Кытай жеринде жашаган. Ар бири түрдүү кырдаалдын "кудугунан суу" ичишкен. Табият бир багыттагы кесиптегилерге эч качан бипбирдей талант бербейт. Экинчиден, эки манасчы манасчылыктын эки башка мектебинен (школасынан) азыктанган. Манастын варианттары тууралуу сөз кылганда, К.Асаналиевдин: "айтуучу (певец) эч качан ыр саптарын жаттабайт (туруктуу формулалар, традициялуу салыштыруулар, эпитеттер жөнүндө сөз башка), бир айтканын экинчи кайталабайт, ошол эле сюжеттик мотив ошол эле окуя, эпизод башка ыр түрмөктөрү, башка ыр саптары менен кайрадан жаралып чыгат. Ошондуктан В.В.Радловдун жыйынтыгы боюнча айтуучу (певец) жаңыдан айткан ар бир эпизод, сюжеттик мотив, бул эпостун жаңы варианты болуп эсептелет."- [1, 181] деген сөзүн эске албай коюуга болбойт. Мындан Саякбай менен Жусуп Мамайдын варианттары бирин-бири кайталаган, тагыраак айтканда, Жусуп Мамай Саякбайдын айтуусундагы "Семетейдин" сюжеттик мотивдерин кайталаган деген жыйынтык чыгарууга болбойт.

Жогоруда аталган окуялардын сюжеттеринде кандай айырмачылыктар бар экенине токтололу. **Саякбайдын** вариантында Семетей Шыгайдын каны Чынкожо менен чогуу болуп, кыргыздын кегин кытайлардан алалы деген акыл менен Бакайды баш кылып Чынкожого жөнөтөт. Чынкожо Семетейди өзүнө тең көрбөй, ал турсун үстөмдүк кылат. Бул окуяда Күлчоронун эрдиги, анын демин суутуп салат. Күлчоро Чынкожону сабап коюу менен эле чектелбестен, Чынкожонун минген кара атына ногойдун энин салып, жайыттагы жылкысын бардык үйүрү менен айдап жолго түшөт. Мына ушундан кийин Чынкожо бүт эли менен Толтойго кошулуп кетет. Колуктусу Чачыкейге Семетей тоготпой үйлөнүп алганын эскерип, аны душмандык катары сезимин ойготот. Ошентип, эпосто дагы бир күчтүү ички душмандын тобу пайда болот.

Ал эми Жусуп Мамайда сюжеттик мотив такыр башкача берилет. Чынкожо менен Семетейдин чатагы карындашы (Чынкожо) Күлчорого "кайдагы бир кул менин карындашымын теңи беле?" деген кыязда бербей койгонунан башталат. Анын үстүнө барын калган кызды "жазда камданып туруп, анан берейин" деп алдап да коет. Ошондон кийин Чынкожо Толтойго өтпөскө аргасы да калбайт.

Ушул окуядан кийин Жусуп Мамай мотивдин, кыз ала качуу мотивин, бүгүнкү күндөгү турмуштук окуяларга окшоштуруп жибергенин белгилөө абзел. Кандай дегенде да, окуялардын мындай мотивдештирилиши Ж.Мамайдын өзгөчөлүгү катары каралышы керек.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

1. Асаналиев К. " Манас" эпосу: окуялар, саясий кырдаалдар, тагырлар. Китепте: Адабий айкаш. – Бишкек, 2008. - 181-б.
2. Жусуп Мамай . – Үрүмчү.: Шинжиаң эл басмасы. 2004.
3. Каралаев С. "Семетей", 1-китеп. – Ф.: "Кыргызстан", 1987.

ЧЫҢГЫЗ АЙТМАТОВ ААЛАМЫ

Сулайман Кайыпов,
тарых илимдеринин доктору,
филология илимдеринин кандидаты,
профессор.
sulayman_kayipov@hotmail.com

ЭКОСИСТЕМА ЖАНА АДАМ
(Ч. Айтматовдун сабактары)

Өзөкчө: Ч. Айтматов – адам жана жаратылыш, материалдык дүйнө жана рух, сезим жана акыл-ой сыяктуу бинардык оппозициялар гана эмес, бүткүл чексиз Ааламды (аны түзүп турган сандык/сапаттык парадигмалары али белгисиз курамдык бөлүктөрү менен бирге) диалектикалык бир бүтүндүк катары кабылдай алган жана ал жекече-автордук кабылдоосун чыгармаларында жогорку көркөмдүк деңгээлде туюнтуу кудуретине ээ болгон гений сүроткер.

Ч. Айтматов Адамды белгилүү бир экосистеманын өз алдынча, ошону менен бирге болүнбос компоненти катары тааныйт. Анын экосистемасы – чексиз; чексиз болуу менен бирге бир бүтүн. Жазуучунун мындай акыл-ой мурасы космос, жаратылыш, коом, адам жана анын ойломун изилдеген окумуштуулар үчүн да жол көрсөтүүчү, усул жаратуучу мааниге ээ.

Бул макалада, негизинен, Ч. Айтматовдун объективдүү дүйнөнү, анын ичинде Адам жана анын рухий тереңдиктерин көркөм өздөштүрүүдөгү ачылыштарынын методологиялык мааниси жөнүндө сөз болот. Макала илимий-полемикалык мүнөзгө ээ.

***Урунттуу сөздөр*:** **Аалам, жаратылыш, адам, манкурт, экосистема, этноэкология, методология.**

ЭКОСИСТЕМА И ЧЕЛОВЕК
(Уроки Ч. Айтматова)

***Аннотация*:** Ч. Айтматов – художник-гений, который сумел увидеть диалектическое единство не только таких бинарных оппозиций как человек и природа, материальное и духовное, чувство и разум, но и бесконечной Вселенной со всеми её бесчисленными структурными образованиями, количественно-качественные парадигмы которых ещё нам неизвестны; к тому же он и смог высокохудожественно отразить это собственно-авторское видение в своих произведениях.

Ч. Айтматов рассматривает Человека как самостоятельный, в то же время неотъемлемый компонент всеобщей экосистемы. Его экосистема бесконечна и в силу своей бесконечности – целостна. Такое наследие писателя поучительно в плане методологии и для ученых, исследующих различные проблемы космоса, природы, общества, человека и его мышления.

В данной статье, в основном, речь пойдет о методологической значимости айтматовских открытий в деле художественного освоения объективного мира, в том числе Человека и глубинных сторон его души. Статья носит научно-полемический характер.
***Ключевые слова*:** **Вселенная, природа, человек, манкурт, экосистема, этноэкология, методология.**

ECOSYSTEM and MAN
(The lessons of Ch. Aitmatov)

***Abstract*:** Ch. Aitmatov is the genius writer who possessed the power of reflecting the dialectical unity of not only the binary oppositions such as man and the nature, material and the spiritual, feeling and the reason, but also the infinite universe with all its countless structural entities, quantitative-

quality paradigms that are still unknown to us: he also reflected this unique vision on his works successfully.

Ch. Aitmatov recognizes the man as an independent, at the same time indivisible component of the universal ecosystem. His ecosystem is infinite and because of its infinity, it is a whole. This heritage of the writer is instructive in terms of methodology for the scientists exploring various problems of cosmos, nature, society, man and his thinking.

This article is about the methodological importance of Aitmatovian discoveries in terms of the artistic mastery of the objective world and man and his soul. The article is scientific and polemical.

Key words: **Universe, nature, man, mankurt, ecosystem, ethnoecology, methodology.**

Ч. Айтматов – гений: ал өзүнүн генийлигин, баарынан мурда, көркөм чыгармалары аркылуу далилдеди. Анын артына калтырган адабий мурастары окурмандар, жазуучулар, адабиятчылар, көркөм дүйнө жаратуучулар үчүн гана эмес, турмуштун башка тармактарынын ишмерлери, өкүлдөрү үчүн да көп жактуу жол көрсөтүүчүлүк мааниге сөзсүз ээ. Мисалы, илимдин ар кыл тармактарында эмгектенген изилдөөчүлөр да анын объективдүү дүйнөгө, Ааламга чыныгы Адам позициясынан туруп мамиле жасоо тажрыйбасынан пайдалана алат: пайдаланышы керек же зарыл десем андан да тагыраак болот.

Мына бүгүн Ааламды: космос жана айлана-чөйрө, адам жана анын акылы, коом жана анын көрүнүштөрүн айтматовчо кабылдоо, аларга айтматовчо мамиле кылуу, алардын сырларын айтматовчо чечмелеп, айтматовчо корутунду чыгаруу, башкача айтканда, бардык маселелерге айтматовдук методологиянын өңүтүнөн карай билүүнү жүзөгө ашыруу жалпыбызга пайдалуу алып келбей койбойт. Демек, Ч. Айтматовдун сабактары чексиз Ааламдын кайсыл тарабы болбосун, аны көркөм өздөштүрүү гана эмес, илимий өздөштүрүү жагына да жаңы чыйырларды салууга жол ачат.

Сөзүмдү али баштай элек туруп, бул маселелер жөнүндө айтып жатканымдын себеби, Ч. Айтматовдун көркөм мурастарын, ар кыл ой корутундуларын, ишмердигин жана өмүр жолун, жашоо принциптерин жалпылаштырып келгенде, Айтматов феноменинин бир сыры, анын бүткүл Ааламды ажырагыс бир бүтүндүк катары таанып: аны чоң-кичине составдык бөлүктөрү, энергиясы, руху ж.б. менен кошо бөлүнгүс улуу биримдик катары көрүп: анан да, ал биримдиктин как чордонунда болмуштун өзөгүн түзгөн Адам турат деп ишенгендигинде жана окурмандарды ага ишендире алгандыгында жатат.

Мен бул жерде "таанып", "көрүп", "ишенип" деген этиш сөздөрдү күнүмдүк пикир алмашууда колдонулган маанилеринде, же кабылдоо, когниция, таанып билүү, психологиялык процесс маселелерин талкуулаган адистер тарабынан урунулган терминдик маанилеринде эмес, жазуучунун эстетикалык идеалына, ал идеалдын ишке ашырылышына байланыштуу колдонуп жатам: балким, Ч. Айтматов сөз болуп жаткан улуу биримдик жөнүндө баш оорутуп, убакыт коротуп ойлонгон эмес чыгар, бирок ал өзүнүн эстетикалык идеалынын өтөсүнө ушул улуу биримдикти көркөм өздөштүрүү аркылуу жетип отурат. Эстетикалык идеал акыл ойлоо, логиканын күчү менен, алдын ала атайылап жаратылбайт, ал чыгарманы жаратуу процессинде өз мыйзам ченеми менен келип чыгат да, чыгарманын эң соң чекити коюлганда өздөштүрүлүп бүткөн болот. Азырынча, Ч. Айтматовдун эстетикалык идеалын татыктуу деңгээлде изилдеген илимий эмгектердин жарала электигин да айта кеткеним туура болор. Эстетикалык идеалдын жападан жалгыз булагы чыгарманын өзү, анын тексти гана болуп эсептелет.

Айтматовдун философиясына дит баксак, бүткүл Аалам өзүнүн баардык чексиздиги, түбөлүктүүлүгү, кудуреттүүлүгү жана чечип бүткүс сырлары менен Адам жана анын *экосу* (үйү) болгон Жер үчүн гана жаратылган сыяктуу. Бул – албетте, болмуштун маңызына жасалган жаңы мамиле, жаңы көз караш, жаңы методология жаратуучу кудуретке ээ гуманитардык терең идея. Бул сөздөрдүн эч бир жеринде апыртуу жок.

Мен бул чакан макалада башка илим тармактарына таандык сөздү коё туруп, өзүмдүн этнографиялык жана этнологиялык кызыгууларыма байланыштуу, анын ичинен мага актуалдуу көрүнгөн айрым бир маселелерди айтматовдук методологияны, усулду колдонуу менен талкууга алуунун мисалын, бир аз абстрактуу, тезис түрүндө болсо да, кесиптештеримин

назарына сунайын деген ниеттемин. Тагыраак айтсам, макаланын аталышынан эле белгилүү болуп тургандай, экосистема түшүнүгүнүн (кененирээк алганда, категориянын) этнологиялык маселелерди чечүүдөгү методологиялык мааниси, аны колдонуу менен айрым этноэкологиялык маселелерди кайрадан айтматовчо талкуулоонун зарылдыгы жөнүндө кыскача сөз кылсам дейм.

Макаланы жазууда, бир жагынан, мурдагы академиялык илим изилдөө тажрыйбама таянсам, экинчи жагынан, айрым, бүгүнкү күндө айтылышы, талкууланышы керек болгон, полемика мүнөзүндөгү ойлорду да камтый кетүү жөндүү болгону турат. Сөздүн ыгы келгенде, азыркы кыргызтаануунун кызыктуу маселелеринин бирине айланган Памир кыргыздарынын этноэкологиялык маселелери тууралуу да кыскача маалымат берүү аракетин жасайм. Жыйынтыгында, экосистема түшүнүгүн кененирээк, философиялык мазмунда урунуунун, аны айтматовдук *бүтүнчүл* (ушинтип айтууга мүмкүн болсо) көз караш менен айкалыштыруунун методологиялык жактан пайдалуулугу, маңызы тууралуу корутундулар да өзүнөн-өзү келип чыккан болот.

Анда эмесе, адегенин сөз *экосистема* түшүнүгү (категориясы) жөнүндө болсун. Экосистема терминин келип чыгышы, колдонулушу экологиянын илим катары калыптануу, өнүгүү тарыхы менен байланыштуу. Жаратылышка, айлана-чөйрөгө жигердүү мамиле жасоо, аны коргоо түшүнүктөрү адамзат аң-сезимин байыркы убактардан бери эле ээлеп келген. Адамдардын алгачкы дүйнө таанымын, табият, адам, коом, аң-сезим тууралуу адепки ой-корутундуларын камтыган мифтик аңгемелер менен кара сөз жана ыр түрүндөгү эпикалык мурастар, элдик лириканын түрлөрү, макал, лакап, табышмак, алкыш, каргыш, тыюулар экологиялык түшүнүктөрдү, идеяларды, түздөн-түз практикалык көрсөтмөлөр түрүндө чагылдыргандыгы маалым.

Башкасын айтпаганда да, кыргыз эл оозеки чыгармачылыгындагы кылымдап айтылып келген "Кожожаш" [**6**] жана "Карагул ботом" поэмалары жаратылыш менен адамдын ортосундагы мамиленин кандай болушу керектигин баарыга жеткиликтүү, көркөм, таасирдүү чагылдырган, доорлор өткөн сайын күнү арта берген кайталангыс мурастар эмеспи. Ал эми, XIV – XV кылымга таандык ойчул акын Асанкайгы жана андан мурда жана кийин жашап өткөн сынчылардын табият жана анын көрүнүштөрү жөнүндөгү чыгармалары айлана чөйрөгө, адамга туура мамиле кылуу жөнүндөгү алгачкы илимий көз караштарды – экологиялык ой-бүтүмдөрдү камтыганы талашсыз чындык [**3**, 21-29; **11**, 23, 45, 13]. Мындай мисалдарды башка элдердин көөнө мурастарынан да учуратууга болот.

Демек, экологиялык түшүнүк, идея жана бүтүмдөр адамзаттын акыл-эси канчалык көөнө болсо, ошол сыяктуу эле көөнө; бар болгону, аны азыркы биздин түшүнүгүбүздөгү илим катарына кошуу, ага ат берип, категория, түшүнүк, термин жана методдору менен закондорун системага салуу иши XIX кылымдын ортолорунан ооп барып ишке ашырылган. Экология илимин немец окумуштуусу Эрнст Геккель (1834-1919, толук аты: Ernst Heinrich Philipp August Haeckel) өзүнүн 1866-жылы жарык көргөн "Общая морфология организмов" ("Generelle Morphologie der Organismen") аттуу эмгегинде негиздеген. [**12**]. Ал "экология" терминин гректин ойкос – үй, логос – үйрөнүү, илик деген эки сөзүнөн курап түзүп пайда кылган. Мына ошондон бери адамзаттын табият жана аны коргоо жөнүндөгү эски жана жаңы ойлору ушул терминдин айланасына топтолуп, системага салынып, өнүктүрүлүп келе жатат.

Албетте, мындан бир жарым кылымдан ашуун мурда колдонулган экология термини азыр алгачкы аталышын канчалык сактаса да, анын семантикасы болуп көрбөгөндөй кеңейди: жүздөгөн жаңы түшүнүктөрдү камтыган, бир далай изилдөө багыттарына ээ, башка табигий жана социалдык-гуманитардык илимдер менен алакалаш, ар бир маселеси аябагандай актуалдуу илим тармагынын атына айланды. Анын азыркы учурдагы эң кыска аныктамасын "экосистемаларды изилдеген илим" деп берсе да болот.

Айлана-чөйрөнү коргоо, табият көрүнүштөрүнө туура мамиле жасоо жана анын байлыктарын жаратылышка, адамга зыян келтирбей турган өлчөмдө, эң ыңгайлуу ыкма жана каражаттар аркылуу өндүрүү, колдонуу идеяларына негизделген, прикладдык мүнөздөгү экология илими, оор жана жеңил өнөр жай тармактарынын жапырт жана ыкчам өнүгүшүнөн улам, өзүнүн практикалык мааниси менен катар теориялык мүмкүнчүлүктөрүн да арттырды,

башка илим тармактары менен болгон байланыштарын да күчөттү. Адабият, кино, сүрөт, музыка ж.б. көркөм өнөр түрлөрүнүн негизги темаларынын бирине айланды.

Ошентип, экология илиминде теориялык-практикалык инструментарийлер системасын кеңитүү – аны жаңы түшүнүк, термин, категориялар менен жабдуу зарылчылыгы келип чыкты. Мурдатан колдонулуп келген, бирок ар бири өз алдынча, чачкын, кээде мааниси жагынан бири-бирине карама-каршы коюлган учурлары да болгон түшүнүктөрдү системага салуу, аларды экологиялык изилдөөлөрдү жүргүзүүдө урунулуучу инструментарийлер системасы катары таануу жана колдонуу керектиги доор талабына айланды.

Ошентип, экологиянын 1935-жылга чейин бир-бирден саналып, ар кыл принциптер менен, ар кандай тартипте топтоштурулуп келген изилдөө объектилери *экосистема* деген бирдиктүү термин менен атала баштады. Мына ошондон бери карата, экологиянын изилдөө предмети болгон объектилер бири-бири менен ажырагыс биримдикте тургандыгын так билдирген ушул экосистема термини менен аталып келүүдө. Аны илим чөйрөсүнө сунуш кылган окумуштуу англиялык эколог А. Дж. Тенсли (1871-1955, толук аты: Arthur George Tansley) болду [14].

Бирок, ошол күндөн бери экосистема терминин мааниси да таанылгыстай өзгөрдү. Алгач колдонулганда экология илиминин чегинде: 1) атмосфера (климатоп) менен 2) жер-топурак (адафотоп) – экөөнүн биримдигинен түзүлгөн ЭКОТОПтун жана 1) өсүмдүктөр (фитоценоз), 2) жан-жаныбарлар (зооценоз), 3) микроорганизмдер (микробиоценоз) – үчөөнүн биримдигинен түзүлгөн БИОЦЕНОЗдун диалектикалык бүтүндүгүнөн келип чыккан БИОГЕОЦЕНОЗ (экосоистема) деп түшүнүлгөн болсо, эми алда канча кенен, жалпылаштырылган, философиялык масштабдагы мазмунга ээ боло баштады. Дагы бир жагы, сырткы дүйнөнү экосистема катары көрүү, таануу жана ага ошого жараша мамиле кылуу практикасы, маданияты экология илими гана эмес, гуманитардык илимдердин маселелерин чечүүдө да ийгиликтүү колдонууга мүмкүн болгон, методологиялык мааниси бар ойлом усулунун келип чыгышын шарттады.

Этнология тармагына таандык маселелерди илимий жактан талкуулоодо аларга этноэкологиялык көз караштан мамиле жасоо зарылдыгы да келип чыкты. Кыскасы, гректин "ойко" ("үй") деген сөзүн кайсы бир терминдин алдына же артына жалгай салып жасалган ондогон жаңы түшүнүктөр, терминдер пайда болду жана алар илимде азыр да ийгиликтүү колдонулуп келе жатат.

Биздин оюбузча, экосистема түшүнүгү бара-бара табигий жана коомдук илимдер үчүн орток, жалпылагыч, философиялык мааниге ээ болот жана ошондой болушу табигий көрүнүш. Антип жатканымдын себеби, азыркы учурдагы ар бир илим тармагында экологиялык оңүттөр пайда болуп, анын калыптанып келе жаткандыгын да байкоого болот. Мунун баары илимдин жана технологиянын ылдам өнүгүшү менен, бизди курчап турган дүйнөнүн, адамдын жана анын рухунун барган сайын өзгөчө камкордукка, аяр мамилеге муктаж болуп бара жатышы менен байланыштуу экендигинде талаш жок. Адамды анын жашап турган чөйрөсү, материги, ал турсун планетасы менен гана эмес, Аалам жана анын чексиздиги, түбөлүктүүлүгү менен бирге, **айтматовдук ойломдун масштабында** кароо зарылчылыгы бышып жетилип калды.

Азыркы учурдун этнологиялык, этнографиялык изилдөөлөрүндө экосистема түшүнүгүн колдонуу, этностун материалдык жана рухий маданиятынын пайда болуш, калыптаныш жана өнүгүш мерчемдерин, мыйзам ченемин, курамын экосистемалык мамиле жасоо аркылуу түшүндүрүү чындыкка жетүүнүн ишенимдүү жолуна айланды десе болот. Табият, коом жана аң-сезимдеги бири-бири менен тыгыз, көп учурда ажыралгыс байланышкан, бирок үстүрттөн караганда ар бири өз алдынча, автономдуу көрүнгөн нерселердин биримдигин, ал гана эмес, биринин бар болушун экинчиси шарттап турган көрүнүштөрдүн маңызын ачып берүү үчүн экологдор колдонгон экосистема түшүнүгүн социалдык-гуманитардык илим тармактарында бир аз кеңирирээк алуу менен колдонуу мүмкүн жана зарыл.

Экосистема термини күрдөөлдүү өнүгүп бара жаткан экология илиминин өзүндө деле мындан ары бүгүнкү колдонулуп жаткан мааниси менен чектелип кала тургандай көрүнбөйт. Акыркы кездерде ишке ашырылып жаткан илимий изилдөөлөрдө ага улам жаңы, кошумча маани "жүктөлүп" жаткандыгын байкоо кыйын эмес. Дегинкиси, ар кандай илимий маселеге материалисттик же идеалисттик философиянын мунарасынан кароого көнүп алган жана ошону

менен чектелген изилдөөчүлөрдү методологиялык туюктан алып чыгуунун бир чарасы ушул экосистема түшүнүгүнүн маңызын кененирээк жана терең алып, аны философиялык мазмунга ээ кылуу жолуна түшүүдө – маселеге **айтматовдук көз** караш менен үңүлүүдө жатат деп ойлойм.

Бул термин колдонууга ыңгайлуулугу, морфологиялык курамын түзгөн тилдик компоненттердин түпкү маанилеринин максатка ылайыктыгы, такталууга, толукталууга, колдонуу сферасын кеңитүүгө жарамдуу термин катары кабыл алынып калгандыгы менен айырмаланып турат. Экосистема философиялык изилдөөлөрдө өз алдынча термин, түшүнүк катары, ал эми экология баш болгон башка илим тармактарында категория катары колдонулуу жолунда бара жаткандыгын байкоо кыйын эмес.

Экосистеманын мурдагы изилдөөчүлөр айткандай: "жандуу организмдер менен алардын жашоо чөйрөсүнүн функционалдык бирдиги" **[14]** эле эмес, алардын мезгилдик жана мейкиндик жагынан жакын жана алыстан таасир этүүчү факторлор менен бир бүтүндүктө каралышы керек болгон түшүнүк экендиги белгилүү болду.

Бул жагынан алганда, экосистема термини улам кеңири колдонулган сайын табигий түрдө, илимий ойдун тереңдешине жараша, жалпылаштыруучу, философиялык мааниге да ээ болуп бара жатат. Биздин түшүнүгүбүздө *экосистема, кең маанисинде алганда, ааламдын, аны түзүп турган материалдык, энергетикалык жана рухий дүйнөлөрдүн бири-бири менен шартташкан, бири-биринин бар жок болуусун аныктаган бирИмдигин, бүтүндүгүн атоого жарамдуу термин* болуп эсептелет. Албетте, экосистеманын башка системаларды өз ичине камтып алуу мүмкүнчүлүгүн да эстен чыгарбоо керек.

Экосистема – катып калган, жабык система эмес, борборунда Адам жана анын оң жана терс таасирлери турган, динамикалуу, ачык система. Ч. Айтматовдун оюндагыдай эле, адам акылы, чыгармачылык мүмкүнчүлүктөрү *өзгөртүүчү* кудуретке ээ. Адам – экосистеманын аныктоочу составдык бир бөлүгү. Ал өзүнүн жашоосу, көбөйүшү, жаратылыш ресурстарын пайдалануусу, аны байытышы кемитиши менен гана эмес, акыл-ою, чыгармачылык кудурети менен экосистеманы өзгөртүп, ал түрсүн кыйратып жиберүү мүмкүнчүлүгүнө ээ. Адамдын башка макулуктардан болгон айырмасы ошондо – өнөр ээси болгондугунда, экосистеманы өзгөртүп, жаңылап, көп учурда өзүнө залал берүүчү күчкө айландырганга чейин баргандыгында.

Теориялык жактан алганда, айлана чөйрө гана эмес, космос, жер, табият, адам – баарын бириктирип, биринин бар болушуп экинчиси шарттап турган бирдиктүү ааламды экосистема катары кабыл алуу, сезүү, таануу, ошону менен бирге турмуштук, илимий, өнөр-кесиптик маселелерди да ошого жараша талкуулоо, ар бир нерсеге ошол системанын (же ошол системага кирип, анын составдык бир бөлүгү болгон подсистеманын) ажыралгыс бир бөлүгү катары мамиле кылуу адамдарды ийгиликтерге жетиштире тургандыгын тартынбай эле айтса болот.

Ааламдын бир бүтүндүгүн сезүү, анын ичинде адам баласына ыроолонгон вазыйпаны андап билүү деңгээлине жеткен илим изилдөөчү, көркөм дүйнө жаратуучу, коомду жетектөөчү, же ким болсо да, өтөгөн ишинин майнабы ошого жараша масштабдуу, кенен жана терең болоорун адамзат тажрыйбасы көрсөтүп отурат. Бүгүн биз жолун улоо керектигин айтып жаткан Ч. Айтматов феноменинин кереметтүү да мына ушунда. Эгерде анын чыгармачылыгына ушул позициядан туруп көз сала турган болсок, полемикалуу да болсо, кызыктуу корутундуларга туш болобуз. Ч. Айтматов ар бир чыгармасында көтөрүлгөн ар бир маселени жалпы адамзаттык деңгээлде талкуулаган; өзү сүрөттөгөн ар бир жергиликтүү турмуш фактысын дүйнөлүк, ал түрсүн, планетардык, ааламдык масштабдагы мазмунга каныктыра чагылдырган ойчул, ошонусу менен башкалардан айырмаланып турган жазуучу – мында талаш жок.

Анын түзгөн сюжет, образ, көркөм идеяларынын ассоциацияларга бай, терең жана масштабдуу экендигинин сыры анын дүйнөнү көркөм кабылдоо өзгөчөлүгү менен байланыштуу экени да түшүнүктүү. Ал ааламды бир бүтүн нерсе, же экосистема катары кабыл алып, ар бир маселени ошого жараша, ошол контекстте талкуулагандыгын көрүүгө болот. Анын түзгөн образдарынын дүйнөнүн бардык адамдарына жакын, түшүнүктүү, жугумдуу болуп жаткандыгынын сыры мына ошондо деген бүтүм чыгарууга негиз бар.

Мисалы, калганын коюп, баарыга маалым манкурттун образын эле алалы ("Кылым карыткан бир күн"). Эгерде жазуучу ал кыргыз, казак элдик оозеки чыгармачылыгында түзүлгөн фольклордук образдын дүйнөлүк мааниге ээ модель экендигин туйбаса, адамзат акыл-эсинин бара жаткан багытынын коркунучтуу экендигин талант күчү менен таанымбаса, аны жөн гана жергиликтүү, кызыктуу сюжет катары баяндап коюп тим болсо, анын жалпы адамзатка болгон бүгүнкү таасири жөнүндө сөз козгоого мүмкүн болмок эмес. Маселе анын – фольклордук образдын жалпы адамзаттык маңызынын ачылышында, азыркы доордун адамынын орчундуу маселесин чагылдырган көркөм адабий образга айландырылгандыгында.

Ч. Айтматов КОСМОС – ТАБИЯТ – КООМ – АДАМ – АКЫЛ-ЭСтин бирин-бири шарттаган, бири-бирине таасир эткен, бири-биринин тагдырын аныктаган бир бүтүн система экендигин чыгармачылык генийи менен "көрө билген" болбосо, манкурттун образынын мынчалык баарыга жугумдуу, түшүнүктүү, таасирдүү, акыл-ойду ээлеп алчу образ катары кайра жаралышы, ага байланыштуу башка ой-санаалардын, пикирлердин, ал гана эмес, илимий ой жоруулардын келип чыгышы күмөн эле. Манкурт Чыңгыз Айтматовдун кайра түзүүсүндө мезгил жана мейкиндик чегин таанымбаган, этно-маданий чек араларды билбеген, дайыма жана бардык жерде адам акыл-эсинин апаатка учурабашы керектигин эскертип турган түбөлүктүү символго, коркунучтуу модел-образга айланып отурат.

Ч. Айтматов феноменинин, анын чыгармачылык кереметтеринин бир сыры анын ушул ойлом табиятында – мейкиндик жана мезгил өлчөмдөрү менен чектелбеген, учу-кыйыры болбогон ааламды адамдары менен бир бүтүн деп караган, тааныган, аны ошондой көркөм чагылдырган өзгөчөлүгүндө жашырынып жатат деп ойлойм. Ушул жерден, айтматовтаануу адиси А. Акматалиевдин орус тилинде: "Зададимся закономерным вопросом, почему все, что выходит из-под пера Чингиза Айтматова, вызывает огромный интерес читателей на всех континентах земли. Причина этого в широте и глубине масштабов мышления писателя, в том, что в своих обобщениях он выходит на уровень общечеловеческих, глобальных проблем. Вселенная и человек в книгах нашего мэтра становятся единым, неразделимым целым, социально-политические, философские, психологические, нравственные, экологические и другие проблемы мирового значения в концентрированном виде выражаются в системе художественных образов" [1], - деп жазганы эске келет. Дегеле, окурмандар болобу, адабий сынчылар жана изилдөөчүлөр болобу, Ч. Айтматовдун чыгармалары жөнүндө кеп кылган пенденин баары эле, интернационалдык, жалпы адамзаттык, планетардык, космостук, ааламдык ж.б. сыпаттоо сөздөрүн колдонушат. Аларды бири-биринен үйрөнүп алып айтып жатабы деп шектенүүгө мүмкүн эмес. Бири "Шекер и космос" деп китеп жазса [4], дагы бири изилдөөлөрүнө "Айтматов космосу – Адам жана Аалам", "Адам, Аалам жана Жаабарс" ысымдарды берип жатат [2, 187-213, 240-308]. Ал эми кошуна элдин окурманы "Чингиз Айтматов и космическое мышление" [5] деген китеп чыгарып жатат. Ал эми, белгилүү түрк айтматовтаануучусу Рамазан Коркмаз изилдөөлөрүндө маселелерди Evren (Космос, Аалам) түшүнүктөрүн өлчөм, масштаб катары колдонуу менен талдоого алат [13]. Анан да, Ч. Айтматов дүйнөдөн кайтканда каңырык түтөө: "Рухтун бийиктиги, тазалыгы тунуктугу ушул момун кыргызга маалим белем... аны жаратуу, өркүндөтүү, жайылтуу жагынан ушул кыргыз Теңирдин дал өзүнөн эмир-буйрук алган белем... Антпесе, Ааламда жок "Манас" кайдан жаралды... Ааламда жок күүлөр кайдан чертилди... Ааламда жок оймо менен чиймелерди ким тартты... Булар, мейли, кылым баскан, жалпы акылдын иши экен деп коёлу. Анда эмесе, жеке чыгармачылыкта Ааламда жок Айтматов кайдан төрөлдү? Табышмагы коп кыргыз..." – деп айтылган. Аалам түшүнүгү өзөгүн ээлеп алган, чен-өлчөмгө айланган сөздөр ушул саптардын авторуна таандык [7, 7].

Ааламды айтматовчо кабылдоонун көркөм чыгармачылык гана эмес, дегеле дүйнөнү таануу, анын сырларын өздөштүрүү жаатында жасалган бардык аракеттер үчүн өрнөктүк, жол көрсөтүүчүлүк мааниси зор экендигин дагы бир жолу белгилегим бар. Мисалы, илимий изилдөөлөрдү жүргүзүүдө да, талдоого алынып жаткан ар бир объектини дүйнө, аалам бүтүндүгүнүн бир бөлүкчөсү экендигин сезүү, таануу менен кароо (эгерде аны аткаруу колдон келсе) изилдөөчүнү ийгиликтерге жеткирбей койбойт.

Мен бул жерде кыялый, же фантастикалык, атайылап ойдон чыгарылган, негизсиз бир нерселерди жобурап жаткан жокмун. Адам акылы баарына жетпейт, бирок көп нерсеге жетет.

Биздин көзүбүзгө араң көрүнгөн мапмайда кыпындардан тартып (– материалдык), дилибизди, акыл-оюбузду жанып өткөн секунддук сезим, кылт эте түшүп жок болгон ойго чейин (– рухий) бир бүтүндүктөн турган чексиз ааламдын бөлүкчөлөрү, алардын сезүү органдарыбыздын мүмкүнчүлүгүнө жараша чагылышы экендигин билүүнүн, билип гана тим болбой, жашоодо жетекчиликке алуунун мезгили келди.

Аалам көрүнүштөрүн жана анын ар түрдүү чагылдырылыштарын материалдык жана идеялык деп эки карама-каршы лагерге бөлүп кароонун терс таасири дагы көпкө чейин улана берчүдөй, адамдардын ойлом күчүн дагы көпкө чейин тушап турчудай болуп турат. Материя менен идеянын айырмасын, карама-каршылыгын эмес, алардын биримдигин, биринен экинчисине өтүп турган, бирисиз бири болбогон, бирдиктүү нерселер экендигин ачып чыгып ашкере айта турган, мурдагы көз караштардын кесепеттеринен кутула турган доор келди.

Мен гуманитардык тармактын өкүлүмүн, бул айткандарымын баарын табигий илимдердин, маселен, азыркы физика илиминин ачылыштарына таянып, былк эткис кылып далилдеп бере албайм. Бирок, табияттын закондорун изилдеген илимпоздор келечекте идея менен материянын ортосундагы биз "түзүп алган" айырмачылыктардын жок экендигин, алардын адамзат кабылдоосунда гана ошондой болгондугун эң сонун далилдейт деп ишенем.

Кыскасы, коомдук илимдердин өкүлдөрүнө түшүнүктүү тил менен айтчу болсом, математика менен поэзиянын ортосундагы айырмачылык формалдуу гана мүнөзгө ээ. Математика дегениң поэзиянын, ал эми поэзия дегениң математиканын эле өзгөчө бир түрү – экөө тең формула, экөө тең модель! Бири акыл-ой менен тандалган символдор аркылуу түзүлгөн, ал эми экинчиси болсо, сезимдер аркылуу тандалган символдор аркылуу түзүлгөн моделдер. Ушул сыяктуу эле, идея менен материя дегендериңдин башаты, негизи, түбү бир десем, азырынча уккандар ынанбайт дечи, бирок түбөлүгүндө жаңылган болуп эсептелбейм.

Ааламдын бир бүтүн экендигин далилдөө жолунда бара жаткан илим тармагы катары, азыркы кезде актуалдуулугу өзгөчө артып бара жаткан этноэкология илимий багытын алсак болот. Ал – адамдар менен аны курчап турган табигий чөйрөнүн отмо катар байланышынын натыйжасында келип чыккан коомдук-табигий (же табигий-коомдук) ойлор майданы болуп саналат. Бул отмо катар байланыштардын негизинде этносоциалдык топтордун сырткы дүйнө: табият, планета, космос менен болгон байланыштарынын этноэкологиялык салттары менен жоролгөлору келип чыгат.

Этностук маданияттын эң көөнө жана эң туруктуу өрнөктөрү мына ушул Адам жана Аалам байланышынан аң-сезимдүү жүргүзүлө баштаган, же адамдардын көздөрү менен көрө алган, кулактары менен уга алган, акылы менен тааный алган Аалам бөлүкчөлөрүн өздөштүрүү, алар жөнүндө алгачкы пикирлери түзүлгөн күндөн башталат. Кийин ал салт жана жоролголордун колдонулбай калышы же бузулушу, айтматовдук түшүнүк менен айтканда, маңкуртташуунун белгиси болуп эсептелип, этностун бар болушунун шек келтирген кырдаалдардын түзүлүшүнө алып келет. Анткени, этносту этнос кылып турган менталдык өзгөчөлүктөр мына ошол салт жана жөролгөлөрдүн негизинде түзүлүп, андан соң өнүгүү жолуна түшөт. Бул жерде айлана-чөйрө деп жаткаыбыз, албетте, төрт тараптан курчап турган теребелдин бери жагындагы биржансыз мейкиндик эмес – чексиз Аалам мейкиндиги, Ч. Айтматов ой калчаган хронотоп.

Этностордун этногенезин изилдөөдө да экосистема, этноэкология түшүнүктөрүнүн алкагында ой жүгүртүүнүн пайдасы чоң. Ар кандай этностун келип чыгышы, калыптанышы, маданият түзүшү жана жашоо шарттары менен камсыз болушу, тар мааниде алганда, алар отурукташкан чөйрө менен, кең мааниде алганда, алар жайгашкан чөлкөмдүн Ааламдагы орду менен, Ааламдын өзү менен тыгыз байланыштуу.

Сөзүмдү аяктаар алдында, кептин уңгусун экосистема жана адам, экөөнүн байланышы түзүп жаткан соң, кийинки кездерде тынымсыз сөз болуп келе жаткан памир кыргыздарынын экосистемадагы орду тууралуу эки ооз сөз кыстара кетүүнү туура көрүп турам. Анткени, алардын ар бир маселесин талкуулап, туура түшүнүү үчүн **айтматовдук усул** менен мамиле кылуу зарыл.

Алардын этногенези, этномаданияты, бар болушу Памир тоолорунун экологиялык шарттары: жери, суусу, абасы, асманы, убактысы менен тыгыз байланыштуу. Моңгол

жапырыгынан мурдагы доорлордо эле Памирдин деңиз деңгээлинен 4000-5000 м бийиктиктеги тектирлерин мекендеп келген кыргыз уруулары алда качан Памир экосистемасынын компоненттерине айланып калган деген сөз [**8**, 23-42; **9**, 29-44, 56-65, 73-83; **10**, 27-49].

Дагы кененирээк алсак, алар өздөрүнүн бул чексиз ааламдагы ордун Памир аркылуу аныктоого алда качан көнүп бүтүшкөн. Алардын өзүн өзү таанып билүүсү (самосознание) да Памир тоолору менен байланыштуу. Кыргыз салтына ылайык, уруу, урук аттарын атагандын ордуна, өздөрүн адегенде *паамылдык, сарколдук, акчуулук* деп тааныштырышат. Памир кыргыздарынын Түркияга барып жердешкен бөлүгүнүн өздөрү негиздеген жаңы айылга *Улуу-Памир* деп ат бергендиги эле көп нерсени айтып турат. Алардын бар болушу Памир деп аталган хронотоп менен шарттташкан. Алар – Памир экосистемасынын бир бөлүгү; Памир – алардын этногенези, этномаданияты калыптанган, сакралдык мейкиндик.

Алардын материалдык жана рухий маданияты да Памир экосистемасынын шарттарына ылайык калыпташкан. Турак-жай, кийим-кече, тамак-аш жана рухий маданиятынын ар бир көрүнүшү жалпы кыргыз салттуу маданиятынын Памир экосистемасынын койгон талаптарына жараша трансформацияланган, көөнө негиздерин сактап калган болсо да, өз алдынча өнүгүү жолуна түшкөн кыргыз субмаданияты болуп чыга келген. Ушу тапта памир кыргыздарынын салттуу маданияты Түркиянын Ван областынын – жаңы экосистеманын таасири астында ыкчам өзгөрүү, жаңылануу жолуна түшкөн учуру.

Памир кыргыздарынын кайсыл маселесин изилдебейли, экосистема контекстинде карамайынча анын маңызына жете албайбыз. Өз тажрыйбабызга таяна турган болсок, памир кыргыздарынын материалдык маданиятынын маанилүү бөлүгү болгон тамак-аш жана тамактануу системасынын сырларын ачууга мүмкүн эмес эле. Эгерде биз жалпыдан жекеге карай: Аалам кеңдиги контекстинде Жер, Жер жүзү мейкиндигинде Памир, Памирде түзүлгөн экосистема, ошол экосистеманын бир компоненти болгон памир кыргыздары, памир кыргыздарынын материалдык-рухий этномаданияты, этномаданияттын бир компоненти тамак-аш тартибинде карабасы, тамак-аш түрлөрүн сыпаттоо менен чектелсек, анын тарыхый-этнографиялык маңызы, этноменталдык мааниси, этномаданий ролу жөнүндө ой жүгүртүү мүмкүнчүлүгүбүз болмок эмес [**8**, 85-90; **10**].

Жыйынтыктап айта турган болсом, Адам – Ааламдын жандуу, акыл-эске ээ, өзгөчө компоненти: ал экосистеманын курамында болуп, анын талаптарына баш ийүү менен бирге, өз алдынча антропогендик экосистемаларды түзүп жибере турган кудуретке да ээ. Адамдын Ааламдагы – экосистемадагы ордун Ч. Айтматов чыгармачылык, сүрөткерлик, ойчулдук генийи аркылуу "таанып билген" жана аны көркөм чыгармаларында жогорку көркөмдүктө, жалпы адамзаттык мазмунда чагылдырган. Эми биздин жана бизден кийинкилердин алдында Аалам уулу Ч. Айтматовдун дүйнө таанымын татыктуу улантуу, анын Ааламга болгон көз карашын, мамилесин илим усулуна айландыруу милдети турат.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

1. ***Акматалиев А.*** Художественный мир Чингиза Айтматова // http://www.oboznik.ru/?p=35345 (Алынды: 29.03.2020).

2. ***Акматалиев А.*** Чыңгыз Айтматов: (Кыргыз жана орус тилдеринде). – Б.: "Бийиктик", 2008. – 580 б.

3. Акындар чыгармачылыгынын тарыхынын очерктери. – Фрунзе: Илим, 1988. – 652 б.

4. ***Асаналиев К.*** Шекер и Космос (Ч. Айтматов: художественная семантика образов). – Бишкек, 2001. – 346 с.

5. ***Джураев Ф.*** Чингиз Айтматов и космическое мышление. – Бишкек: Атлас Бишкек, 2008. – 64 с.

6. ***Закиров С.*** "Кожожаш" эпосунун кээ бир маселелери. – Фрунзе: Кыргыз ССР Илимдер академиясынын басмасы, 1960. – 68 б.

7. ***Кайыпов С. Т.*** Ата экенин эми гана билгенде...: Ой-толгоо. – Б.: Бийиктик, 2008. – 40 б.

8. *Кайыпов С. Т.* Памир кыргыздарынын тамактануу : Ритуал жана турмуш, салттуулук жана жаңылануу: Этнологиялык изилдөө. – Бишкек: Бийиктик системасы, 2011. – 180 б.

9. *Кайыпов С. Т.* Памир кыргыздарынын тамак-аш маданияты: Этнографиялык изилдөө: Үч томдук: 1-том: Илимий макалалар. – Үрүмчү: Шинжаң эл басмасы: Шинжаң илим-техника басмасы, 2016. – 466 бет.

10. *Кайыпов С. Т.* Памир кыргыздарынын тамак-аш маданияты: Этнографиялык изилдөө: Үч томдук: 2-том: Монография. - Үрүмчү: Шинжаң эл басмасы: Шинжаң илим-техника басмасы, 2016. – 537 бет.

11. *Nezir Temur.* Kırgız Türklerinde Sınçılık Geleneği ve Kırgız Sınçıları. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011. – 131 s.

12. *Никольский А. А., Степанов Д. А.* Эрнст Геккель – основоположник науки экологии // https://cyberleninka.ru/article/n/ernst-gekkel-osnovopolozhnik-nauki-ekologii/viewer (Алынды: 31.03.2020).

13. *Ramazan Korkmaz.* Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri. – 2. Baskı. – Ankara, 2008. – 226 s.

14. Экосистема // http://www.grandars.ru/shkola/geografiya/ekosistema.html#a2 (Алынды: 21.03.2020).

Бакыт Мырзатаева,
И.Арабаев атындагы КМУ,
доценттин милдетин аткаруучу,
филология илимдеринин кандидаты
bakytsultan@mail.ru

ЧЫҢГЫЗ АЙТМАТОВДУН ЧЫГАРМАЛАРЫНДА САЛТ-САНААНЫН БЕРИЛИШИ
(«ЖАМИЙЛА» ПОВЕСТИНИН МИСАЛЫНДА ЭМГЕК САЛТЫ)

Кыскача мазмуну: Кыргыз салт-санаасынын салаасында салмактуу орунду эмгек салты ээлей тургандыгын Ч.Айтматовдун «Жамийла» повести аркылуу аныктап берүү бул макаланын негизги милдети болду. Чыгармадагы окуяларда аталган салттын ар кандай түрлөрү кездешкендиктен алар белгилүү бир иретке салынып, тизмектелип, мисалдар менен далилденди.

Өзөктүү сөздөр: аңчылык, малчылык, дыйканчылык, кол өнөрчүлүк

Аннотация: Основная задача данной статьи заключалась в том, чтобы с помощью повести Чингиза Айтматова «Джамиля» определить, что значительное место в области кыргызских традиций занимают трудовые традиции. Поскольку в эпизодах произведения представлены разные типы этой традиции, они систематизированы, перечислены и проиллюстрированы примерами.

Ключевые слова: охота, животноводство, сельское хозяйство, ремесла.

Annotation: The main objective of this article was to determine with the help of Chingiz Aitmatov's story "Jamila" that labor traditions occupy a significant place in the field of Kyrgyz traditions. Since the stories of the work represent different types of this tradition, they are systematized, listed and illustrated with examples.

Key words: hunting, animal husbandry, agriculture, crafts.

Кыргыздын эмгек салты өзүнчө түстө, өзгөчөлүктө өнүгүп, «өндүрүш» деген жалпы ат менен өндүрүш маданиятына, улуттук түстөгү өндүрүш жөрөлгөсүнө (адат, каада, тартип) чейин өсүп жеткен. Жөрөлгөлүү эмгек түрлөрү боюнча аңчылык, малчылык, дыйканчылык жана кол өнөрчүлүк болуп бөлүнгөн.

«Жамийла» повестинде өз доорунун эмгеги баяндалса да, эмгек шарты, түшүм алуу ыкмасы ошол эле кыргыз айылынын салттуу өндөрүш түрүн сактап калгандыгы менен көңүл бурдурат. «Жамийлада» жөрөлгөлүү эмгек түрлөрүнөн дыйканчылык эмгеги басымдуу баяндалып, өз кезинин өндүрүш зарылчылыгына ылайыкташкан ошол айылдагы эмгек түрү чагылдырылган. Андан бөлөк да кол өнөрчүлүктүн устачылык, уздук түрлөрү, малчылыктын жылкычылык чарбасы, дыйканчылыктын жаңы өндүрүш куралы - комбайн орокчулугун колдонгон. Ошол 40-жылдарда кыргыз айылы комбайн иштетүүгө жетишкени чыгармада баяндалган.

«Жамийла» повестинде эмгекчилер абдан оор иштерди жасаганы, улуу-кичүү, кары-жаш, бала да өз адамдык наркын оор эмгекти көтөрүү менен көрсөткөнүн Айтматовдук эмгекке болгон көз караш деп айтса болот. Эмгектин оорлугунан аялдар араба айдап, жаш балдар да он алты саат иштегени, орокчулардын: «ошол эгин майданында орокчулар куланөөк таңдан караңгы түнгө чейин, уюп сыздаган белин жазбай, орок тартып, жерге түшкон ар бир баш машакты кымындай балдардын колдору терүүдө» [1:101] деген сүрөттөөлөрүнөн өз кезинин эмгеги өтө оор абалда экенин билсе болот. Чыгармадагы эмгекти көрсөтүүдө кыргыз айылынын өз учурундагы эмгек, өндүрүштөрү, салттуу эмгектин түрлөрү менен таанышууга болот. Согуш жылдарындагы оорукта аштык кандай камдалганы, ал кездин дыйканчылык өндүрүшүнүн милдети жан багуу гана эмес, чыгармада айткандай:*«Ошол күндөрдө биздин баардык таткан-тергенибиз – фронттуку, ал биздин жеңиш үчүн берген тер менен каныбыз» [1:81].«Баардык эгин – фронт үчүн! – деп, ураан жазылган» [1:80]* дегендей өзгөчө ошол доордун дыйканчылыгын билүүдө тарыхый мааниси зор. Төмөндө «Жамийлада» баяндалган эмгек түрлөрүнөн мисал келтиребиз.

1)Дыйканчылык. Эгинчилик, аштык эгүү жумушун байыртадан бери эле кыргыздар «дыйканчылык» деген өндүрүш кесиби менен атап келген. Кыргыздын салттуу дыйканчылыгы тээ Эне-Сай кезинде эле өнүккөндүгү, өз жанын бага турган даражага жеткендиги тарых беттеринде таасын жазылып калган. Ал эми «Жамийла» повестинде айтылган дыйканчылык эмгеги 40-жылдардагы дыйканчылыктын түсүн көрсөтүп, дыйканчылыктагы эмгек куралдары бир аз жаңыланганы гана байкалбаса, калганы бүт эле кыргыз айылынын илгертен келе жаткан дыйканчылык жөрөлгөсү сакталганы билинип турат. Бирок, «Жамийладагы» эмгек жайынча иштелген эмес, өзгөчө кырдаалдын оор эмгеги экендиги чыгармада: «Өзгөчө эгин-жыйын келгенде аптасы менен үй бетин корбой, күн-түн кырманда, же болбосо эгин төгүп станцияда, жолдо бозуп жүрчүбүз» [1:63] деп айтылат. «Жамийлада», дыйканчылык боюнча мындай эмгектер баяндалган:

Орок оруу. Кыргыздын салттуу өндөрүш эмгеги катарында көбүнчө бышкан эгинди (арпа, буудайды), кээде чөптү оруп-жыйноу эмгегин көрсөтөт. Бул эмгек темирди суроо белгисинде ийип, анын сабын жыгачтан аштап жасаган «орок» деп аталган өндүрүш куралы менен иштелген. Орок менен иштегендерди «орокчу» аташкан.

«Жамийла» повестинде окуя дал ошол орокчулук эмгеги кызуу жүрүп жаткан мезгилде башталганы айтылып, чөп чабуу, эгин түшүмүн алууга аракет башталган кезде. Жамийланын өмүрлүк турмушунун башталышы да кандайдыр бир алдын ала белги берилген сыяктуу ошол кезге туташтырып баяндалган. Орокчулук эмгеги боюнча чыгарманын өзүндө мындай сүйлөмдөр айтылган:*«Мына ушинтип саратан талаа ороктун кызуусунан өрттөнүп турган күндөрдүн биринде...» [1:63], «Аңгыча Жамийла жеңем да орокто жүргөн жеринен келип калган экен» [1:78], «Азыр да ошол эгин майданында орокчулар куланөөк таңдан караңгы түнгө чейин, уюп сыздаган белин жазбай, орок тартып, жерге түшкон ар бир баш машакты кымындай балдардын колдору терүүдө» [1:101].*Бул баяндардан орок оруу абдан оор эмгек экени, анын үстүнө өзгөчө мезгилдин, ошол доордун орок оруу эмгегин «орокчулар куланөөк таңдан караңгы түнгө чейин» иштеген тарыхый жагдайды чагылдырганы да өз баасын кармап тургандай каралат.

Кырман алуу. Жаз мезгилинде үрөн салып эккен эгиндин түшүмү данды кызылдап алганды кырман алуу деп аталган. Кырман дегени, белгилүү көлөмдөгү (болжол менен 1000-1200 чарчы метр) каксоо жерди такырайтып чөбүн чаап, нымдалган топуракты үстүнө тегиз жайып, анын үстүн мөлө таш менен таптатып чыңап кырман үчүн деп атайын даярдаган жер

бети болгон. Кырман ыйык жер катары каралып, таза ит куш, малга булгатпай коруктап, атайлап коруп сакталат. Кырман алуу эмгеги мындай саамалыктар боюнча иштелет:

Кырманга салуу. Аңыздан орулуп, бооланып, үймөктөлүп кайсы бир деңгээлде аңызда кургаганда чийне, араба, төөгө жүктөлүп келип кырманга жайып, күндө айры менен оодарышып кургатат. Мындай кырманга эгинди жайып кургатуу эмгегин кырманга салуу деп атаган.

Кырман басуу. Кырманга салып койгон эгиндин сабагы, башы кургагандан кийин, кырмандын бир четине атайлап кырман тептирүүчү мамы орнотуп, ошол мамынын түбүнө тегеренме чагарак салып, 7-10 чакты унааны (өгүз, эшек, тайды) кошоктой чегерип, мамыны тегерете бастыруу үчүн төшөлгөн эгинди тепсетип айдап майкандатат. «оп майда» («өгүзгө майдалатуу» деген байыркы сөз) сөзү кийин кырман бастыруу аталып калган. Ошол майкандалган эгиндин сабагы саман болуп, башынан даны күбүлүп самандын ичинде калат.

Кырман сапыруу. Майкандан чыккан эгинди кырмандын дагы айдарым ыптасына үймөктөп коюп, шамал күтөт. Шамал дегени айдарым, сыдырым күчүндөгү гана жел болуп, шамал даражасына көтөрүлбөгөн күчтөгү жел болушу керек, ал улуу шамал, катуу шамал күчүндө болсо, данды шамал саманы менен кошо учуруп кетет. Жел жүргөндө айрыга (бешиликке) майкандалган эгинди сузуп алып асманга көкөлөтө ыргытып сапырат. Ошондо саманы алыс учуп, даны бери жагына түшөт. Мындай эмгек кырман сапыруу аталат. Кырман сапырууну көрүнгөн адам эле иштей албайт, атайын сапырыкка адистешкен кырманчы иштейт. Кырман сапыруу үчүн кечкурун, эрте мененки убакыттарда гана ойдогудай жел жүрөт. Ошол салтты жакшы өздөштүргөн Чыңгыз Айтматов кырман сапырууну: *«Түн кирип, жогортон соккон сыдырым тыйылып, кырман да тынчыды» [1:73].«Кырман тынч, үн эткен шамал жок» [1:110]. «Үн болуп тургансын карасаң, оо, алла, шамал жортпосо кырманда иш болмок беле, элдин баары үй-үйүнө кетишти» [1:110]* -деп, түндө жел жүрбөй тургандыгын көрсөткөн.

«Жамийла» повестинде кырман баяндалган окуялардын абдан чоп чордону болгон, ал тургай, кырман үй катары сүроттөлүп, окуянын негизги кейипкерлери болгон арабакечтер турак жай тутунган, бир күндүк жумуштарын баштаганда үйдөн чыккансып, кырмандан станцияга жөнөгөнүн, ал станциядан кайтканда кайра кырманга келгени тууралуу сөз болот. Окуяда Даниярдын, Сейиттин түнөгөн жери кырман, ал тургай, Жамийланын төркүнү да кырман сыяктуу, Данияр менен баш кошкон жери да кырман, аттанып кеткен жери да кырман болот. Кырман сөзү бүт чыгармада 33 жолу колдонулуп, алгылыктуу сөз катарында баяндалган. Айтматовдун кырманды мындай баса көрсөтүүсү жөндөн жон гана эмес, кырмандын салттык, маданияттык маанисин атайлап белгилеген жана ошол учурдагы эмгектин күчү канчалык экенин ачык-айкын чагылдырган.

Кызыл сузуу. Кырман алуу эмгеги түшүмдү алуунун баскычы болуп, кызылды түз эле каптарга салууну кызыл сузуу деп атаган. Кызыл сузууда сапыруудан түшкөн данды электен өткөрүп, «чарын» ажыратып, накай кызылданганда, кызылды дагы сыдырым желге күрөк менен сапырып кызылдап, дандын үстүнө түшкөн саман пырларды тазалаган соң «чечтөө» ырымын жасайт. Кызылды бир жерге чечтеп үйүп, анын үстүн тегиздеп, капталдарын таптап туруп, токтоо, элдин назары түшкөн кишиге кызылдын түбүнө садага малга бата кылдырып, малдын канын чечтеген эгиндин үстүнө ырымдап чачтырып, ал чечтелген кызылды бир түнөтүп, ага баба дыйкан, «боз кептер», келип конуп, кызылдын берекесин ашыруу катары ырымы жасалган. Кызылды сузардын алдында, бир чоң күрөк данды сузуп «Аккуланын акы үчүн» деп коюп коёт. Соңунда, кызылдын түбүн айылындагы жардыларга кайрымдуулукка бөлүп берип ырымдайт.

Кап көтөрүү. «Жамийла» повестинде каптарга салынган кызылды кырмандан түз станцияга ташуу эмгеги баяндалып, ал бүт окуянын өзөгү, эмгектин эң эле орчундуусу кап көтөрүү болгон. Баяндалгандай, үч араба күнүнө бир нече каптан эгинди станцияга жеткирип турган. Ошондо, эртең менен каптарды арабага жүктөө, жеткенде, каптарды трапка көтөрүп чыгып, кампага куюу болгон. Жоромолдоп айтканда, бир кап эгиндин салмагы 50 кило болгондо (аялдар менен балдардын оор көтөрүүгө алы жеткен салмак), бир арабага он кап 500 килодон эгин жүктөөсү мүмкүн. Ошол кап көтөрүүдө, адамдын чыдамкайлыгын, өжөрлүгүн сыноо бир эпизоддо баяндалып, аны адамдын кандай адам экенин түшүнүүнүн бир өлчөмү катары көрсөткөн. Анда Жамийла Даниярды сынамакка (илгерки салтта отун жардырып сынагандай) чоң карала капка эгин толтуруп, аны колдошуп көтөрүп келип атайлап Даниярдын арабасына жүктөп коёт. Ал чоң каптын салмагын чыгармада мындай айтат: *«Эгин ташыган каптардын арасында таардан тигилген, жети пуддук бир чоң карала кап бар эле. Аны ар дайым жеңем экөөлөп кампага жеткирип, жерге төкчүбүз,– айткени, бир кишинин алы келе тургандай эмес болучу» [1:83]*. Ал «жети пуддук» кап дегени, болжол менен 100kg чыга турган «сумбул» аталган кап болуп, ал Данияр үчүн намыска жараар сынак болгон. Ал чоң капты тамашага чалып көтөрткөн менен, Жамийла ошондон кийин өзүн күнөөлүү сезип, адамдык санатын туйгузуп алган эле. Кандай шарт болбосун адам адамдык ченемдерди эмгектен сынаганы ишенимдүү чыккан.

Араба айдоо. Кыргыз дыйканчылык өндүрүшүндө кийин кирген эмгектин түрү болуп, илгери кыргыздар каптагы эгинди төөгө, өгүзгө жүктөп, аралыгы жакын жерлерге аркасына көтөрүп алып кампага ташыган. Ал «Жамийла» повестинде болсо ошол учурдун шартына ылайык эгинди араба менен ташып жеткирүү эмгеги баяндалган. Араба айдоо үчүн арабанын шатысына бир атты чегерип, андан соң арабанын чоймосуна шартка жараша эки же бир атты кошток тарттырат. Ошондо араба айдоо үчүн экиден үчкө чейин атты башкарып арабаны сүйрөтүп жүрүүнү араба айдоо деп атаган. Арабаны демейде эркектер, ал жөн эле эркек эмес, атка чыйрак, атты багып-башкара билген, ат менен теңтайлаша алган эркектер гана айдай ала турган атайын жумуш болгон. Ал эми аялдардын араба айдайт дегени ошол доордун өзүндө ишенбей турган, аялдар үчүн өтө оор жумуш болгон, ошондон улам, Жамийланы башкарма араба айдасын дегенин укканда Жамийланын кайненесин: *«Аял деген качан эле араба айдачу эле?»* [1:64] -деп чочуткан жаңы эмгек болгон. Бирок, «тыкчыңдаган» чыйрак, төркүнү жылкычынын кызы Жамийла аргасыз арабакеч болот. Анын араба айдап кетерине башкарма эле эмес, Сейит да көзү жетип: *«Жамийланын эки атты башкарып, араба айдап кетишине мен эч кандай күмөн санаган жокмун»* [1:66] деп айтканы бар. Айткандай эле Жамийла араба айдоого чыккан биринчи күнү: *«– Ай, кичине бала, менин аттарым кайсы, бери жетеле! Камыттары кайсы эле? – деп машыккан арабакечтен бетер дөңгөлөктөрдүн шалкылдагын бутү менен тээп көрүп жатты»* [1:78] делет да, шар эле жүрүп кетет. Мына ошентип «Жамийлада» аялдар иштеген жаңы эмгектин түрү баяндалган. Чыгармада араба айдоонун кээ бир шаймандары да аталган, көбүнчө каамыт (аттын мойнуна салма), андан бөлөк, шамиян (чоймо арканды аттын омуроосуна тарттырган шакшакча жыгачтар), арабанын дөңгөлөгү, арабанын шадысы сыяктуу шаймандар араба айдоо эмгегине керектелет.

2) Малчылык. Кыргыздын салттуу, жөрөлгөлүү эмгек түрү болуп, «көчмөн малчылык» ата кесиби деген маанини берип, мал багуу маданияты калыптанган. Малчылык эмгеги дегенде, төрт түлүк малды багуу-башкаруу, көбөйтүү, анын түшүмдөрүн өз тиричилигине пайдалануу сыяктуу эмгектерге багытталган. Малчылык кесибинин түрдүү өнөрлөрүн, тажрыйбаларын өздөштүргөн. Малчылык эмгеги кыргыздын бардык адамдарына, атап айтканда, эр-аял дебей, балдардан тартып карыларга чейин эмгектенүүчү, жалпы улуттук деңгээлде жалпылашкан эмгек түрү болуп эсептелет. Малчылык эмгегинде, төрт түлүк малдан ким кайсыл түлүктү

бакса, ошол малдын багуучу адиси катары аталган, мисалы, кой бакканды - койчу, эчки бакканды - эчкичи, уй бакканды - уйчу, жылкы бакканды - жылкычы, тоо бакканды - тоочу атап, ошол чарбанын кесиптик адиси катары атаган. Ал эми төрт түлүк малды багуунун түрдүү ыкмаларын өздөштүргөн.

Жылкы багуу. «Жамийла» повестинде малчылык эмгеги негизги окуяга каражат болбогону менен, анын ичиндеги жылкычылык атайын айтылып, Жамийланын өсүп-жетилүүсүндө, анын мүнөзүндө жылкычылык чарбасынын таасири болгонун: *«Ал өзү кичинесинен жылкыда жүрүп өскөн, тээ боордо, Бакайыр айлындагы жылкычынын кызы эле.... балким жаштайынан атасы менен бирге ой-кырда жылкы айдашып, ат чапкылап жүрүп, өктөм өскөнбү, анын үстүнө, жалгыз кыз бала экен, айтор, Жамийланын жүрүш-турушунда кандайдыр кайраттуулук, эркекке таандык мүнөз бар»* [1:67] -деп көрсөткөнү жылкычылык эмгеги адамдардын ички дүйнөсүнө, мүнөзүнө сиңген салттуу эмгек экенин ырастап турат. Жылкычылык эмгегинде жылкыны үйүр-үйүргө бөлүп багуу шартын, ар бир үйүр жылкыга бирден айгыр салып башкаруу адистигин таамай сүрөттөп: *«Жайы менен жайлоодо түтүнгө ышталган жылкычылардын үйлөрү азыр чоң сайдын бууруп тарткан чабындысында тигинде-мында карайып, ак элечек, ак көйнөк кийгендей түтүндор чамгарактап этек-жеңин чубалжытып, той тойлогон аялдардай айылма-айыл койкөлүшөт. Тегеректе жылкы жайылып, бет-бетинче басып кеткен* ***үйүрүн*** *чогулта албай, тынчы кеткен айгырлар элтеңдешип азанашат, -жазга чейин эми ушунусу ушул: бээлер оной менен үйүргө токтобойт»* -[1:113] деп, жылкыны багуу, көбөйтүүдө үйүргө бөлүп багуу салттык ыкманы атайын баса көрсөткөн.

Ат багуу. Жылкычылык эмгегининин дагы бир чоң тармагы - ат багуу болуп, айгырлыкка койбогон, атайлап жумушка иштетүү үчүн белендеген жылкынын быштыдан жогору жаштагы эркегин, көбүнчө бычылганын «ат» атаган. Ат багуу, көбүнчө колдо багуу, ал жайдын күнү жайын жедирип жайлоодо семиртүү ыңгайлары менен багылган. Эмгек, турмуш тирчилиги үчүн иштетилген аттарды багуу, асыроонун (суутуу, жоорутпоо, Ж. Б.) өзүнчө түйшүгү, эмгеги болот.

«Жамийла» повестинде арабага кошулган аттарды багуу түйшүгү арабакечтердин өзүнө чегерилген. Ал жай айлары болгондуктан, түнү дайранын жээгине, сайдын боюна тушап коюп оттотуп багуу ыңгайын пайдаланганы баяндалган. Аны чыгармадан алып окусак: *«Аттарым мыкты болсун деп, көздөн далда алысыраак ойдуңдагы бедеге түндөп* ***тушап койчумун.*** *Эч ким аны билчү эмес. Бул жолу арабаны кырманга чыгарып коюп барсам, мен ээлеп жүргөн ойдуңда төрт ат* ***тушалып жүрөт...»*** *[1:73]. «Жээкте тушалган аттардын караандары тигинде, мында бириндеп, тынч» [1:76]. «сайдагы* ***тушалган*** *аттарды көздөй чуркаганымда, жүрөгүмдө күү чалып угулгандай» [1:93]. «Данияр ошол түнү аттарды жайытка өзү алып барып* ***тушаптыр»*** *[1:103]. «сайда* ***тушалган*** *аттарды көздөй чуркадым» [1:104]. «Аттарды бедеге* ***тушап коюп****, кайра келе жатканда сууга кайрылдым» [1:110].* Мына ушундай аттарды тушап, өрөлөп коюу, анын алыска кетип калбастыгын байкап туруу ыкмасы да болгон. Ат тушоонун да өзүнчө ыкмалары бар, ат чалынбагыдай, бошонуп кетпегидей, тушаган жерин жип кыйып жараланбагыдай абалда тушоону ат багуучу жакшы өздөштүргөн болот. Ушундай колдо багып, иштетип жаткан атты багуунун көптогон ыңгайлары пайдаланылат, тушап багууга жайыт жок болсо, аркандап коюп багат, аркандагыдай жайыт болбосо, анда атты акырга байлап чөп-жем менен багылат. Жем дегени, бүкүлү арпа, жүгөрү болуп, аларды жакшы тазалап, ташын терип, ат торбого белгилүү ченемде салып, аттын башына илип жегизет. Чөп-жем менен багуу, көбүнчө кыш мезгилинде болот. Атты асыроодо,минген, иштеткен аттарды суутуу, таптоо, аны жоорутпоо, атты ташыркатпоо, такалап иштетүү өзүнчө адистикти талап кылган

өнөрлөр болуп эсептелет. Атты такалоону атайын усталар аткарат. «Жамийлада» ат такалоо боюнча мындай сүйлөмдөр айтылган: *«Кашка аттын **такасы** шалкылдап калыптыр, жулуп таштачы..» [1:107], «Данияр аттын туягын эки тизесинин ортосуна кысып, **таканы** жулуп алып өйдө боло бергенде...» [1:107], «колундагы **таканы** сылап, нары четке басып кетти» [1:107]*деген сүйлөмдөрдө, иштеткен аттардын бутундагы такаларына дайыма байкоо салып, такасы түшүп калганды, такасы бошоп калганды кайрадан такалатуу атты асыроонун камылгасы болуп эсептелет.

Чөп чабуу. Малчылык эмгегинин чоң түрү - малга чөп камдоо эмгеги болуп, чөпкананы салуу, иреттөө, чөп чабуу, чөп жыйоо, чөптү сактоо, малга чөп берүү сыяктуу эмгектери иштелет. Чөпкананы даярдоо эмгегинде, жаздын алды менен чөпкананын ташын терүү, кык төгүү, суу коюу сыяктуу түйшүктөр айтылат. Чөп чабууда жайдын күнү чөп баш алган маалда чөпканадан, жайыттан чалгы менен чабуу, аны боолоо, чөмөлө кылып үйүү, ташуу жумуштары аткарылат. Чөп сактоодо как кургатып, суу өтпөгөн кепе, бастырмаларга жыйып сактайт. Малга чөп салуу да өзүнчө ыкмаларды талап кылган. Төрт түлүк малга чөп салып багуунун ыкмаларына окшошпойт. Аны малчылар жакшы өздөштүрүшкөн.

«Жамийла» повестинде окуя чөп чабуу, жыйноо кезине туш келет. Чөп чабуу эмгеги боюнча мындай сүйлөмдөр колдонулган:*«Баягы **чөп чабыкта** болгондор эсинден чыкпай жүргөн экен ээ...» [1:117], «өспүрүм балдар, колхоздо араба айдап, суу сугарып, **чөп чаап**» [1:62], «Бир жолу **чөп чабыкта**» [1:69], «Мен бери жакта арабанын үстүнөн **чөп түшүрүп** жатат элем» [1:70], «Кеч бешимде акыркы арабага **чөп басып** жатып Жамийланын тиги өчүн бара жаткан күндү карап тургаһын байкадым» [1:70]. «**Чөп баса** үйүлгөн арабанын үстүндө олтуруп» [1:71]. «**Чөп чабык** жаңы башталганда фронттон бир жарадар аскер кайтып келди деген кабарды айылдан чуркап келген бала сүйлөп берди» [1:74]. «**чөп чабыктагылар** ого бетер чуу түштү» [1:74], «чуулдаган **чөпчүлөрдүн** бир тобу айылга чаап барып да келишти» [1:74]. «Биз, **чөп чапкыч** машина айдаган балдар, Даниярды ошондо биринчи жолу көрдүк» [1:75], «Биздин колхоздун **чөп чабындысы** Күркүрөө суусунун ойдуң-бүйдүңдүү чоң сайында» [1:76]. «**Чөп чабынды** маал, тоо сууларынын кирген кези» [1:76]. «Ал дайыма так суунун жанындагы **үймөк чөптөргө** барып жата турган»* (76). *«Ал күнү иштен келе жаткан жоон топ **чөпчүлөр** кырмакга кайрыла калышты эле»* [1:96]. *«чоң үймөк чөмөлөгө айрыны ыргыра сайып...» [1:70]*. Жогорку сүйлөмдөрдө чөп чабуу, чөп чөмөлө кылуу, чөп ташуу сыяктуу эмгек түрлөрү баяндалган. Ошол кездин өз мезгилинде «чөп чапкыч машинени» кыргыз айылында колдонгону боюнча баяндалган маалыматтын тарыхый мааниси бар. Андан бөлөк, «Энгилчек , бадал , жапайы терекчелер , сары сойгок , күн карама, ак баш мия, жалбыз» деген өсүмдүктөрдүн аталышы да өсүмдүк уругун таанууга жакшы маалымат болуп берет.

3) Кол өнөрчүлүк. Кыргыздын салттуу, жөрөлгөлүү эмгегинин бир түрү - кол өнөрчүлүк. Кол өнөрү деген, колдун усталык, уздук өнөр менен буюм жасоо, чийки материалга иш кошуп керектүү нерселерди жасоо болуп эсептелет. Кол өнөрчүлүк белгилүү адистикти, жөндөм, шыкты талап кыла турган өзгөчө эмгектин түрү экендиги баарыбызга маалым. Анда, эркек кол өнөрчү «уста» деп аталса, аял кол өнөрчү «уз» деп аталган. Усталар бүт тиричиликке керектүү нерселерди, үйдүн тышкы иштерине керектүү буюмдарды жасаса, уздар бүткүл үй ичине керектүү буюмдарды, нерселерди жасашкан. Усталык жагы темирчи, жыгаччы деген эки устачылыкка бөлүнгөн. Ал уздар кийим тигүү, буюм жасоо, саймачылык сыяктуу иштер боюнча адистиктерге бөлүнгөн.

«Жамийла» повестинде окуянын жүрүшүнө керектүү болгон кол өнөрчүлүктөгү устачылык боюнча гана сөз болгон. Кыргыз айылындагы устачылык - ошол айылдын күнүмдүк

зарылчылыгына керектүү буюмдарды жасоо, бузулганын оңдоо иштерин жасаган. Чыгармада Сейиттин атасы Жолчубай жыгач уста, ал кишинин усталыгы боюнча: *«Карыган атам жыгач уста, колхоздун жүрүп турган ушул тактай араба, шады араба баарысы дээрлик ошол кишинин колунан чыгып турат» [1:63], «атам өзү чапкан алты канат боз үйдү...» [1:67]*деген сыяктуу баяндар айтылып, кыргыздын салттуу кол өнөрчүлүгү көрсөтүлгөн.

Демек, адамзат маданиятындагы эмгекке байланышкан улуттук түстөгү иштер ошол улуттун эмгек салты болуп саналган.

Мисалы, малчылыкта - төрт түлүктү багып, ак жана жүн-терилерин алуу, аны колдонуу ыкмалары, аңчылыкта - куш-тайган таптоо, салбуурунга чыгуу, аң алуу адаттары, дыйканчылыкта эгин эгүү, кызыл (дан) алуу шарттары, кол өнөрчүлүктө - усталык, узчулукта - оюу - чийүү өрнөктөрү, кочөттөрдү колдонуу өзгөчөлүктөрү ошол улуттун эмгек салты болуп эсептелет.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

1. Айтматов Ч. «Жамийла». «Шам» басмасы. 1999-жыл , 62-, 63-, 64-,66-,67-,69-,70-,71-,73-,74-,75-,76-,78-,80-,81-,83-, , 93-, 96- , 101- , 103- , 104- , 107-,110-,113- , 117-беттер.

2. "Кыргызстан" улуттук энциклопедиясы: 3-том. Башкы редактору Асанов Ү. А. К 97. Б.: Мамлекеттик тил жана энциклопедия борбору, 2011. 784 бет, илл. ISBN 978 9967-14-074 -5

3. Кадыров Ысмайыл. Кыргыз маданиятынан тамган тамчылар. –Б.: 2011. – 208 б.
4. Каада-салттар, ак баталар: «Эл адабияты» сериясынын 29-тому, «Шам», 2003.-400 б. – ("эл адабияты"). ISBN 9967-10-123-1
5. Акматалиев А. Баба салты, эне адеби (Элдик салт). – Бишкек-1993.-222 б.
6. https://www.sites.google.com/site/womanleadersjalalabad/pajdaluu-kenester/uluttuk-kaada-salt
7. https://www.super.kg/superstan/index.php?showtopic=27797&st=20
8. https://www.super.kg/superstan/index.php?showtopic=27797&st=20
9. *Т.* Максутов, А. Мырсабеков. Улуттук педагогиканын негиздери. Ош, 1986. 82-б.
10. http://www.sary-kol.ru/stati/etnikalyk-kyrgyzdar/kyrgyz-elini-rp-adat-kaada-salttary-zhana-b-g-nk-k-nd-n-zhashtary.html
11. Алимбеков А. Кыргыз элинде тарбия салты кандай эле? //Эл агартуу. -1998. № 5- 6. -46-52-беттер.
12. Алимбеков А. Кыргыз элинин билим берүү салттары. –Бишкек: Педагогика. 2001. -44 б. 13.Алимбеков А. Кыргыз этнопедагогикасы. Биринчи бөлүк. –Бишкек. 1996. -69 б.
13. Акматалиев А. Каада-салт: адамдык оң – терс сапат. –Бишкек: Бийиктик, 2002. - 400 б.
14. Айтымбетова Д. Жаштарды тарбиялоодогу ыйман-ынсап маселелери. //Билим жана тарбия. -2006. 1 (7). -61-63-беттер.

Женишгүл Абдырасулова,
филология илимдеринин кандидаты,
Ж.Баласагын атындагы Кыргыз улуттук университетинин
эл аралык мамилелер жана чыгыш таануу факультетинин доценти

"ЧЫҢГЫЗХАНДЫН АК БУЛУТУНДАГЫ" БИЙЛИК ЖАНА АДАМ ТАГДЫРЫ

Аннотация: *Макалада Чыңгыз Айтматовдун "Кылым карытар бир күн" романындагы көтөрүлгөн бүгүнкү күнөөгү ааламдык маселердин бири болгон адам тагдыры жана бийлик маселесинин ачылып берилиш өзгөчөлүгү талдоого алынат.*

Ачкыч сөздөр: *адам, тагдыр, бийлик, жашоо, жан дүйнө, философия, аалам, уламыш, реалдуу турмуш, фантазия.*

Аннотация: *В статье анализируется роман Чингиза Айтматова "И дольше века длится день", в нем поднимаются всемирные проблемы настоящего одним из которых является судьба человечества , а также особенности просвещения проблем властей.*

Ключевые слова: *человек, судьба, власть, жизнь, внутренний мир, философия, вселенная, миф, реальная жизнь, фантазия.*

Summary: *The article analyzes the Chingiz Aitmatov's novel "The Day Lasts More Than a Hundred Years", it raises global problems of the present one of which is the destiny of humankind and especially the problems of power.*

Key words: *human , destiny, power, life, inner world, philosophy, universe, myth, real life, fantasy.*

Дүйнө элдеринин адабиятында адам тагдырына кайрылган калемгерлер көп жана ар бири өзүнчө өзгөчөлүккө ээ. Улуу талант, кеменгер жазуучубуз Ч.Айтматов "Кылым карытар бир күн" романында жана кийин ага кошумча катары жазган "Чыңгызхандын ак булуту" чыгармасында адам тагдырына кайрылып, анын жан дүйнөсүн кылдат түшүнүп, адамдык нарктын баасын терең жана өзгөчө сүрөттөйт. Чыгармада реалдуу турмуш менен мифти, фантастикалык сюжеттерди жуурулуштуруп, байланыштырып, карапайым адамдын тагдырына кайрылып, анын бийликтин алдында алсыздыгын жана Бийлик-Кудайынын кудуреттүү күчүн баяндайт. Ошону менен бирге жаратылыш менен адамдын байланыш гармониясын терең иликтөөгө алып, адамдын жашоосу менен өткөргөн мезгилинин ортосундагы жашоо күрөшүн, ошол таймашта өз ордун кантип тапты жана андан кандай запкы көргөнүн жана каармандардын жан дүйнөсүндөгү тынчтык бербеген ички сырларын түпкүрүнөн ачып берди. Залкар жазуучунун чыгармаларындагы философиялык-интеллектуалдук тереңдиктин мааниси окурман үчүн өтө зор. Айтматовдун генийалдуу орошон ойлорундагы божомолдордун бүгүн чындыкка айланышына адамзат таң калбай калгандай. Өз чыгармаларында илимдердеги жаңы ачылыштарды жасагандыгын окумуштуулар белгилеп жүрөт жана аны илим өзү аныктап баасын берээр. Айтматовдун чыгармасындагы трагедиянын көп кырдуулугу, жалпы адамзаттын аң сезими, келечекти боолгоп көрө билген артыкчылыгы байкалат. "Кылым карытар бир күн" романында трагедиянын философиялык түпкү маңызы адамдагы адамдык касиетти таануу менен анда көп тармактуу ойлор жана идеялар камтылгандыгын байкоого болот. Ч.Айтматовдун жалпы чыгармаларында көркөм фантастика менен реалисттик турмуштагы адамдын жан дүйнөсүн көркөм изилдөө менен алардын ортосундагы ассоциативдүү байланыштарын, алардын эмоциясынын бизге белгилүү адабий үлгүлөрүнүн татаалдыгын түюп сезүүгө болот.

Ч.Айтматовдун чыгармаларына улам сүңгүп кирген сайын жаңы катмарын табуу менен андагы катталып жаткан терең ойлорун издөөгө шарт түзүлөт, демек Айтматовду өмүр бою окуп аягына чыгуу мүмкүн эмес, жашоонун өзүндөй чексиздикке эгедер экендигин баамдайбыз.

Чыгармаларында адам концепциясын ачууда эмбрион түйүлдүктөн жана бала чагынан баштап, эр жетип, инсан катары калыптанганга чейин, аны ар түрдүү кырдаалга салып, анын адамдык касиетин ачууда улам бир баскычын орду менен көркөм сүрөткер катары биринин артынан бирин ачып отурат. Турмуштагы адамдын өз ордун издеген жашоо үчүн болгон күрөшүндө күндөлүк жашоодо учураган түболүктүү түйүндөрүн издеп, таап, аларды реалдуу жана фантастикалык калыпка салып берет. Романдагы Абдуталип, Едигей, Казангап, Коспандар улут маданиятынын келечеги үчүн билгичтик менен кам көргөн, элдеги уламыштарды унутпай улап, урпактарга жеткирүүгө аракет кылган каармандар экендигин баамдоого болот. "Кылым карытар бир күн" романы өзгөчө философиялык маани-маңызына жараша өзгөчө ыкма менен жазылган саясий-трагедиялуу чыгарма десек аша чаппайбыз.

Окумуштуу О.Ибраимов аталган роман жөнүндө: "Роман получился самым политическим и, одновременно, наполненным глубоким философско-этическим и моральным содержанием произведением Айтматова. Вновь в эпицентр его гуманистических исканий был поставлен человек, в котором, как он сам однажды выразился, сфокусируется все, чем живет мир, общество. По убеждению Айтматова, человек – это некий сложный конгломерат прошлой и настоящей жизни, истории и той этнической среды или того народа, которому он принадлежит. Без этого он – ничто, химера, пылинка во всей вселенной. Особое понятие для Айтматова – человек второй половины XX века. Он – зеркало времени, частица этой сложной целостности, и его человеческий облик, кодекс его поведения целиком детерминированы всем сложным единством национальной идентичности, веры, морально-этических постулатов, которые он перенял, усвоил и которые, в конечном счете, определяют его непростой поведенческий статус." [3;171-172-б.] деп таамай белгилеген. Чыңгыз Айтматов адабий салтты таланттуу өздөштүрүү менен чыгармачылыгынын жаңыча багытынын булагын ачты. Автор жашоонун этнографиялык жактарын сүрөттөө менен адам жана бийликтин терең социалдык драмасын, жалпы адамзаттык философиясын ачык сүрөттөп бере алды.

Чыгармада тема алмашкан сайын:

"Бул кыйырда поезддер чыгыштан батышка, батыштан чыгышка байма-бай каттап турат...

Темир жолдун эки тарап кыйырында ээн талаа, эрме чөл Сары-Өзөк жатат.

Гринвич меридианы сымал бу кыйырда алыс-жакын аралыктын эсеби темир жолдон башталат.

Поезддер чыгыштан батышка, батыштан чыгышка байма-бай каттап турат..." деген рефрен баса белгиленип, кайталанып турат. Автор рефрен аркылуу чыгармадагы болуп жаткан окуялар чыгышта да, батышта дагы болуп жатканын сүрөттөйт.

Романда Абуталиптин аянычтуу өмүрү баяндалат: "Алматынын түрмөсүндө да бир терезеде, бирок темир менен тордолгон терезеде, бу күндөрү күнү бою жарык өчкөн жок. Бир ай болду. Абуталип Куттыбаев шыптагы күндүр-түндүр жаркыраган бу электр жарыгынан анык азапты көрүп бүттү. Баркырап жанганы ушунча, көздү жейт, мээни жейт, көздөрү небак чычаладай кызарып чыккан, башы коргошун куюп салгандай, көтөрүлбөйт, а көзүн жумса мээге ийнедей сайылган күчтүү лампичке тободо чакчаят да турат, биртике бир эс алып, биерде эмне жатам, мени эмне кылбайсың деп атышат дегенди ойлоп алууга бурсат келтирбейт. Түнүндө башын көйнөгү менен жаап, дубалга бет буруп жатайын дегиче эшиктин үңүрөйгөн көзүнөн карап турган надзиратель камерага шарт кирип келет да, тактай текчеден жерге жулкуп түшүрүп: "Дубалды карабай жат, башыңды жаппа сволочь! Власовчул чочко!" деп башка-көзгө тепкилеп жиберет" [1; 394-395-б.]. Абуталиптин өткөн өмүрүндө балдарга билим берди, согуш учурунда туткунга түшүп, анан Югославиянын партизандарына кошулуп, фашисттерге каршы согушуп, аман келгени Бийлик-Кудайына жаккан жок. Анткени Бийлик-Кудайынын талабы күчтүү болгон. Туткунга түшпө, туткунга түшкөндөрдүн баары кылмышкер, туткунга түшсөң өлүшүң керек, бул күнөөң үчүн кылмыш жазасына тартыласың. Абуталип: "менин күнөөм

жок, туткунга түшсөм, анымды актап алар иш жасадым – югослав партизандарга кошулуп, колума курал кармап, фашисттер менен салгылашып жүрдүм, жарадар болдум, капым тогулду, согуш бүткөн соң текшерип тескей турган депортация комиссиясы дегендин калбырынан оттүм, согуштан келип ак ниетим менен колуман келишинче иштеп жүрөм деп, койчу, башка да ушул сыяктууларды айтып актанат. Бирок анын айтканы-айтпаганы, актанганы-актанбаганы сокур тыйынга турбайт." [1: 415-б.] Абуталиптин өмүрү - бийликтегилер үчүн саясий чоң иштин башталышы болгон. Анын аркасынан дагы капчалаган тагдырлар тебеленээрин ал сезген жок. "Мамлекет лаулдап күйүп жаткан меш, отуну – адам. Адамды жагып турбаса от өчот. меш меш болуудан калат. Бирок адамдын өзү да мамлекетсиз жашай албайт. Мешке от болуп күйүп берүүгө өздөрү шыкакчы. Меш бар жерде от жагар бар. Ал отундан мешке тынбай салып турууга миңлеткер. Дүйнөнүн өзү ушундай жаралган." [1: 415-б.] Демек, мамлекет менен адам биринен бири ажырагыс, мамлекет адам үчүн кам көрө турган машина, анын тагдырын дагы каалагандай калчайт. Карапайым адам акыйкатка жетүү жолунда женишке жетпестен, жеңилээри мыйзам ченемдүү көрүнүш, анткени ал бийлик алдында алсыз. Аалам өтө кең дүйнө жана коп кырдуу татаал байланыштардан турат, адам ийгилигин дагы, трагедиясын дагы көтөрот, аптпеске чарасы жок. Айтматов романда каармандынын тулку боюна батпаган азап-тозокту көтөрүүгө жеткирүү менен, ак менен каранын күрөшүн, жакшы менен жамандын, адилеттүүлүк менен адилетсиздиктин кагылышын көрсөтөт.

Ч.Айтматов чыгармада "Сары-Өзөктогү олүм" деген уламышта Чыңгызхандын заманына токтолуп, тээ алмустактан бери келе жаткан Бийлик-Кудайынын адилетсиз ишин тымызын салыштырат. Мында: "Күн батыш тарапта жаткан өлкөлөрдү чаап алмакка жүрүшкө аттанып, артынан түмөндөгөн кол ээрчитип, Азиянын уч-кыйырсыз улуу мейкиндигин дүңгүрөтө басып жүрүп келе жатып, Сары-Өзөккө келгенде Чыңгызхан буйдала калды. Мунун себеби – кишини олүм жазасына тартууга туура келди. Бири – жүз башы жигит, экинчиси – саймачы келин... [1:418]. Күн Батышка бараткан Улуу Жүрүшкө эч бир жан, эч бир нерсе кылдай да кедерги болбош керек! Атүгүл Чыңгызхан жүрүшкө бараткан жолдо бала торолбосүн деп буйруп салган" [1:425]. Мындай буга чейин кулак угуп, коз корбогон буйрукка баары аргасыз макул болушту. Чыңгызхан бардык бийликти колуна алып, жада калса Көкө-Теңирди да өзүнүн бийилигине баш ийдиргиси келди. Ал ааламды эле эмес, анын бийлиги аалам алкагынан чыгып асмандагы Кудайга жетти. Чыңгызхан бала төрөлбөсүн деген Жарлыгын жарыялады, аны кудай гана билчү иш экендигин билгиси дагы, уккусу дагы келген жок. Күчүнө ишенип, өзүн Кудай менен барабар койгусу келди. Теңирди дагы оз бийлигине баш ийдиргиси келди. Автор: "Көкө-Теңир жер үстүнөн "Ал каалагандай башкар!" деп, Чыңгызханга бүт бойдон эле берип койсо болбойбу, же Чыңгызхандан күчтүү, Чыңгызхандан да татыктуу адам барбы. Жок, андан татыктуу пенде али туула элек. Төгөрөктүн Төрт Бурчун былк эттирбей кармап турууга андан күчтүү адам али жок. Адам баласы аттуунү бүт багындырсам деп отурат каган. Теңирден мына ушуну сурап келатат. Мингип суроого кай пенде батына алмак!" [1: 433-б.] деп сүрөттөйт.

Каган жашоо мыйзамынын акыйкаты Кудай баарын таразалаарын унутту. Кээде Теңирдин каарына калып жүрбөйүн, деп кооптонгон күндөрү болот, бирок ал учурда Чыңгызхандын денеси муздап, бир саамга дем алалбай, бийлигинин алдында калтырап турган элге бир аз жеңилдик бере коймоюу бар. Канча убакыт отсө да былк эттирбей улам чаап алган элдерин озүнө багындырып, чаап келе жаткандыктан Теңирдин уулу экенине даана ишенет. Улуу Каган аркылуу Көкө-Теңир өзүнүн иштерин аткарып жаткандай сезет. Бул сюжетте Чыңгызхандын образы менен Таңсыкбаевдин образы катар коюлат. Таңсыкбаев озүнүн жылдызын көбөйтүш үчүн, бийлигин жогорулатыш үчүн, ак жеринен кылмышкер кылып Абуталипке капкан салып, аны каралап, ал аз келгенсип, башка дагы Югославиядагы партизандык отрядда бирге кызмат кылгандарды күнөөлөп, алардан дагы душмандарды таап чыгып, Совет мамлекетин душмандардан тазалоо ишине активдүү катышкандыгым үчүн деп

жогору жактан чоң сыйлык күтөт. Ушунчалык өзүнүн тапкыч, көрөгөч экендигине маашырланат. Бөтөнчө Абуталипти Кызыл-Ордого алып бараткапда озгочо озүнө ишенет. Мындай табышмактуу дүйнөнүн алдында адам алсыз макулук экендигин, ал али сезе элек. Ал жолдо Куттыбаев үчүн эми калган өмүрүндө аз болсо да үй бүлөсүн, Зарипа менен уулдары Даул менен Эрмекти алыстан болсо да бир көрүү жетиштүү, калган өмүрү эч нерсеге арзыбасын түшүндү. Ал татаал тагдыр жолунда аркы өмүрүн башкача чечүүгө өтөт. Мында автордун өмүр, өлүм жөнүндөгү философиялык концепциясы келип чыгат. Өзүн поездин алдына таштоо менен Абуталип, табиятка түбөлүк кошулат, азаптын дагы аягы болуу керек. Муну автор "Сары-Өзөктөгү өлүм" деген уламыш менен катар коюп сүрөттөйт. Чыгармада Чыңгызхандын тууларындагы ажыдаарларга жан киргизип саймалаган саймачы кыз Догулаң. Эрдене менен өткөргөн күндөрүн эстеп:

"- Эсимде, бир жолу сен сүйгөнүнө кошула албай калган бир кыздын арманы деп ырдап бербедиң беле. Жайыкка чогуп өлгөн тура бечара.

- Ооба ошондой бир эски ыр бар.

- Мен ушул кыздын арманын саймага түшүрсөм деп жүрөм, Эрдене. Элестетсең сууга чөккөндөн кийинкисин – чокту да кетти, суу бетинде из да калган жок, майда гана толкундар тегерете жайылып баратат, жээкте көк чөп, куш-паранда, бирок кыз жок. Кайгысын көтөрө албай кете берди" [1: 450-б.], деп сүроттөйт. Демек, армандуу кыздын тагдырына окшоп Абуталип дагы кайгысын көтөрө албай өзүнүн боюн поездин алдына таштады. Аны уккан Тансыкбаевдин алдына койгон планынын бырын-чырыны чыгып, анын тилеги орундалбады.

Чыңгызхан үч адамдын тагдырын өзү чечти. Эрдене – ата, Догулаң – эне, алардын ортосунда – бала, табияттын мыйзамы ошондой. Атын да кунандай туйлаган жигит болсун деп Кунан коюшкан. Эки жаш кагандын жардыгына карабай балалуу болушту. "Теңирим наристеде не күнөө, наристенин багын ачып, бизге байсалдуу жол бере көр!"-, деп тилейт Эрдене. "Жарыкчылыкка келген ар бир наристе бу Теңирдин өзүнүн керемети, а Теңир түпсүз, уч-кыйырсыз Асман, ким бу жер үстүнө ким жаралыш керек, ким жашаш керек – муну ошо Асман билет." [1: 454-б.], деген Эрдененин оюн эч нерсеге арзыбады. Романда автор кенен масштабдуу түбөлүктүү адам жана бийлик темасына кайрылды. Эрдене алдына чоң милдет койду, татаал карама-каршылыктарга, тоскоолдуктарга бет алды. Муну менен автор жалпы адамзаттык проблеманы сүрөттөп, анын негизинде жаңы маанидеги масштабдуулукту, эпиканы жаратты.

Романда: "Кагандын оюн бир гана нерседе – дүйнөнү түгөл басып алмакта, дүйнөгө түгөл бийлик орнотмокто. Өлүм ак, айла жок, бирок өзү өлгөн менен таш бетине, аска бетине чектирип жаздырган анын буйруктары калмак, буйрук аткарылып турса, демек, анын өлбөгөнү, бийлигинин көзү тирүүсүндөй күчүндө турганы... Калети жок аска бетин жылмалап, так ошо жерге ойдуруп жаздыруу керек – мына адамдын өлбөстүгүнүн бир амалы. Сөзүңдүн турганы – өзүңдүн турганың. Эдилге жетсин кол, ушу кышта так ошерде мен акылдуумун деген улама чечен, көзү ачык олуянын баарын чогултуп алып, дүйнөнү бүт солк эттирбей кармап тура турган бийлик жөнүндөгү ойлорун айтат, кийинки муундар кың дебей аткаруучу буйруктарын берет, ошонун баарын айдан ачык кылып, таш бетине жаздырат. Ал сөздөр бул дүйнөнү оодарып түшөт, астын-үстүн кылат, дүйнө титирейт, кагандын таман алдында турган болот. Мына ошол улуу максат үчүн ушу жүрүшкө аттанып олтурбайбы: кыбыр эткен жапдын баары ушул максатка кызмат кылсын, бу максатка эмне кедерги болсо ошо замат жок кылынат." [1: 456-б.]. Бийлигинин күчүн ааламга жайып, аны мыйзам кылып жазууну кыялданган каганга суук кабардын жетиши, каган үчүн, анын бийлиги үчүн кутүүсүз болду. Бала төрөлбөсүн деген катуу буйрук берилген, бирок ал бийликтин баш мыйзамына кудайдын буйругу баш ийбегенин каган ганыгысы да келбейт. Дүйнөнү түгөл багындырам деп бараткан бийликкордун буйругун аткарбагандарга бир гана жаза - өлүм. Мына бийликтин күчүнүн адамдын жанын титиреткен, үрөйдү учурган коркунучтуу жагы ушул, анын алдында баары алсыз. Бирок, андан дагы жогору

турган Кудай бар, бийлигине чиренгендер аны тааныгысы келбейт, реалдуу турмушта да так ошондой экендигин автор тымызын сынга алат.

Чыңгызхандын төбөсүндө колдоп жүргөн ак булут, Эрдене менен Догуланды төөгө дарга асканда кагандан ооп, оомат наристе Кунанды күндүн ысыгынан калкалап калгандыгы сүроттолот. Эрдене менен Догулаң ак сүйүүнүн курманы болду, балалуу болгондугу үчүн кагандын каарына калып өлүм жазасына тартылды. Бирок каган жогорку кудайдан өз жазасын алды, анткени аны колдоп төбөсүндө жүргон ак булут ошол наристе Кунанга ооду. Сары-Өзөктүн ээн талаа, эрме чөлүндө, алсырап өзүн жоготуп бараткан Алтун асмандагы ак булутту сезип, Кунан чыркыраганда аны эмизсе сүт чыгып, кайрадан анын жашоого болгон кызыгуусу артып, бул жарык дүйнөнүн кызыкчылыгы кайра тутанып, эне болуп, жашоонун асылдыгын сезүү менен андан аркы өмүр жолун уулу менен улантат. Чыңгызхандын ооматы Кунанга ооду, наристенин ата-энесинин күнөөсү жок экендиги ушуну менен далилденди, ал эми тарыхтын айлампасында тагдыры оор мезгилге туш болгон Абуталиптин дагы ак экендиги, акыры кеч болсо дагы тастыкталды. Демек, жогорку күч баары бир таразалап, ар бир нерсени ордуна коёрун автор белгиледи. Чыңгызхан олдү бирок анын сөөгү кайда коюлганы белгисиз бойдон жер менен жексен болуп жок болду, тагдырдан өз жазасын алды. Демек, жашоодо бийликтен жогору турган күч бар экен, карапайым адамга катуу каарын төккөн бийликкорлор акыры Көкө-Теңирден өз жазасын алаарын Ч.Айтматов "Чыңгызхандын ак булуту" чыгармасында дагы бир ирээт таамай белгилеген.

Таңсыкбаев дагы Чыңгызхан сыяктуу убактысы келгенде жазасын алды. Анткени бийлик адам сыңары карыйт экен, ал эч кимге түбөлүк түркүк болбойт. Абуталип акыры акталды, бирок ал учурунда бийлик-Кудайынын курмандыгы, айыпсыз-айыптуу болду. Ал бийликке каршы турууга алы дагы, адамдык дарамети дагы жетмек эмес, акыры жашоодон үмүтүн үзүп, өзүнүн жанын кыюга аргасыз болду. Абуталип азаптуу окуяларды башынан кечирип, үй бүлөсү үчүн өмүр сүрүп, алар үчүн жан үрөп, жашоосуна балдары шоола болуп, алыс жактарга алар менен чогуу качып жүрүп деле тагдырдын жазмышынан кача алган жок. Чыгармада тарых жолундагы адам менен коомдогу дайыма кайталанып туруучу ак менен каранын, утуу менен утулуунун, мансаптуу менен мансапсыздын, куруу менен кыйроонун ортосундагы күрөш кадыресе реалдуу чагылдырылат.

Албетте, Ч.Айтматов көркөм чыгармачылыктын өтө бийик деңгээлдеги жаңы мейкиндиктерин ачты, бул кийинки муун үчүн өзгөчө бир эстетикалык сабак. Романда каармандардын ар биринин индивидуалдуу, өзгөчө оң жана терс сапаттары турмуш процессинде орчундуу милдет аткарууга айланат. Сүрөттөлгөн окуялар бирин бири алмаштыруу менен улам татаалдап, комуско ассоциативдүү байланыштар трагедияны аралап, реалдуу турмуш менен миф бирин бири толуктайт. Айтматовдун дүйнөлүк адабиятка кошкон салымы XX кылымдан кийинки доорлордо улана турган тарыхый жолу жөнүндөгү ойлору, өзүнүн табият таануу тажрыйбасы менен философиялык көз караштарынын жыйынтыктары бир бүтүнгө айланып жуурулушуп кетет. Романдагы реалдуу турмуш, миф баары жаңыча метафоралуу ааламга айланат.

Романда бийлик ээлери, тактап айтканда жогорку даражалуу кызматтагылар, кедерги саясат менен акылсыз буйрук, алардын кесепети, алардын адамды кыйратуучулук жактары тууралуу проблемалардын табияты жөнүндө кеп козголот. Аталгандардын баардыгы учурда дагы орчундуу маселеге айланып, күчүн таасирин жоготпой келе жаткандыгын автор сынга алат. Башка Токойтөш планетасында бийлик деген жок, адамды кордомой деген жок экендигин, ал жерде эки гана проблема, планетасын ичтен күйүүдөн сактоо жана адамдардын өмүрүн узартуу керек деген эки гана проблема бар экендигин фантазиялык сюжетте берет. Жер планетасындагы адамдарда ушундай гана көйгой болсо, согуш деген, бирин бири өлтүрмөй жана башка дагы толтура кылмыштуулукту жок кылса деген кыялын ар бир чыгармасында берет. Өзөктүк сюжет

жер менен асмандагы Токойтөш планетасындагы фантастикалык сюжет менен туташат. Жер менен башка планеталыктардын адамдын өмүрүн канткенде узартуу керек, жер планетасын канткенде сактап калуу керек деген паритет 1-2 жана 2-1 деген учкучтардын адамзат тарыхында кандай улуу маселелерди козгоп жаткандыгын "Кырчоо" операциясы жерликтерге шек бербоо үчүн, аларды жок кылуу боюнча уюшкандуу түрдө иш алып барышат.

Автор адамдын жан дүйнөсүнө тынчтык бербеген адамдык наркты, адамдык сапаттын ар түрдүүлүгүн ачып берди. Батыш менен Чыгыш маданиятын синтездештирип корком сүрөттөп берди. Ч.Айтматовдун бийик терендик наркын дүйнө жүзү таанып отурат. Демек, кайсы гана заман болбосун, кандай гана мезгил болбосун акын, жазуучулар адамдын табиятына кайрылат. Адам темасы учурда да, андан кийин да абадан актуалдуу болуп кала берет. Анткени жашоонун жүгүн, жакшыны дагы, жаманды дагы жараткан, жаратылышты коргогон дагы, талкалаган дагы адамдын гана колунан келет. Канчалаган кылымдар бою адамдардын үстүнөн адам бийлик жүргүзүп, анысы аз келгенсип, аны өз курмандыгына чалып келет.

Ч.Айтматов: "Эң зор капитал – бул элдин нравалык маданияты" деген. [2: 123]. Дүйнөлүк генийдин - дүйнөлүк мааниси дагы ушунда. Автор чыгармада каармандарын улам жаңы сапаттык белгилери менен байытып сүрөттөп отурат. Прозада ойлоо менен сезимди туюнткан кара сөздүн чебери адамдын жана жаратылыштын микро жана макро дүйнөсүндөгү байланыштардын гармониясын ачып берет. Улам убакыт өтсө дагы, Чыңгыз Айтматов XXI кылымдын жээгинен улам арыласа дагы, чыгармалары кылымдардан кылымдарга актуалдуулугун эч жоготпойт, кайра окурмандары улам жаңы ачылыштарын таап жарыялай берет деп биз ишенебиз, анткени Айтматов темасы - түбөлүктүү тема.

Ал эми Айтматовдун чыгармачыл дүйнөсү адамзат үчүн учу кыйырсыз миңдеген жылдар изилдене турган, көргөндөн көрө элеги көп, уккандан уга элеги көп табышмактуу планета катары бааланып, жүздөгөн жылдарды карыткан, адамзаттын улуу тагдырынын туу чокусун багындырган бийлик менен адам тагдырынын айныксыз күрөшүн сыпаттаган түбөлүк темасы катары миңдеген жылдарга окурмандардын жүрөгүнөн түнөк таап, алар менен түбөлүк жашап, келээрине жол салып, узак сапарында ак булуттардай сапары карыбастап жолун улаарына ишенебиз.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

1. Айтматов Ч. Чыгармаларынын он томдук толук жыйнагы. / -Бишкек: "Улуу тоолор", г. 2018. -519-бет.
2. Айтматов Ч. Биз дүйнөнү жаңыртабыз, дүйнө бизди жаңыртат./ -Фрунзе: "Кыргызстан", 1988. -399-бет.
3. Ибраимов О. Айтматов последний писатель империи. Жизнь и творчество. / -Астана: "Гылым", 2018. – 335-бет.

Папан Дүйшөнбаев,
"Манас" жана Ч.Айтматов Улуттук академиясынын
айтматовтаануу бөлүмүнүн башкы адиси,
Эл аралык Айтматов сыйлыгынын ээси

АЙТМАТОВДУН ЧЫГАРМАЛАРЫНДАГЫ ТАКТООГО МУКТАЖ ЖАГДАЙЛАР ЖЕ АЙТМАТОВТААНУУДАГЫ КӨЙГӨЙЛҮҮ МАСЕЛЕЛЕР

Кыскача мазмуну: Макалада Ч.Айтматовдун орус тилинде жазылган "Сипайчи" "Восхождение на Фудзияму" драмасын, ", "И дольше века длится день", "Плаха", "Когда падают горы" романдарын, "Ода величию духа" диалог-китебин кыргызчага которууда бурмалоолорго жол берилгендиги, алардын кыргызча тексттеринин ичинде да каталардын көп экендиги, деги эле улуу жазуучунун мурастарын иликтеп, илимий жактан чечмелеп, комментариялап окурмандарга адекваттуу жеткирүүдө чыныгы мекенчилдик, кесипкөйлүк, жоопкерчилик сыяктуу сапаттар жетишпей жаткандыгы, анын чыгармаларынын академиялык толук жыйнагын даярдап, бастыруунун зарылчылыктары жөнүндө маселелер козголот.

Негизги создөр: Сыпайчы. Котормо. Бурмалоо. Селпаячы. Кыямат. Баталга. Аман Токтогулов. Ашым Жакыпбеков. Адекваттуу. Эквивалент. Подтекст. Толук. Жыйнак. Академиялык. Абдылда Мусаев. Корней Чуковский.

Аннотация. В статье раскрываются существенные недостатки перевода с русского на кыргызский язык таких значимых произведений Ч. Айтматова, как рассказ "Сипайчи", драма "Восхождение на Фудзияму", романы "И дольше века длится день", "Плаха", "Когда падают горы", книга- диалог "Ода величию духа". Следует отметить, что и в названиях упомянутых произведений были допущены серьезные искажения, не говоря о художественных минусах. При таких обстоятельствах говорить о равноценности перевода оригиналу не приходиться. В статье также поднимается вопрос о необходимости издания полного академического собрания сочинений писателя, в котором можно было бы устранить и не допустить разного рода наслоений в текстах его произведений. В целом для нынешнего состояния айтматоведения не хватает профессионального подхода, ответственности, научной скурупулезности и целеустремленности.

Ключевые слова: Сипайчи. Перевод. Искажение. Плаха. Аман Токтогулов. Ашым Жакыпбеков. Адекватность. Эквивалент. Подтекст. Полное собрание сочинений. Академический. Интонация. Абдылда Мусаев. Корней Чуковский.

Abstract. The article reveals the significant shortcomings of translation from Russian to Kyrgyz language such significant works of Chingiz Aitmatov, as the story "Sipaychi" drama "Climbing mount Fuji", novels "And lasts longer than a century day", "Scaffold", "When mountains fall", a book - dialogue "Ode to the greatness of the spirit." It should be noted that the names of these works were seriously distorted, not to mention the artistic disadvantages. In such circumstances, we cannot say that the translation is equivalent to the original. The article also raises the question of the need to publish a complete academic collection of the writer's works, in which it would be possible to eliminate and prevent various kinds of layers in the texts of his works. In General, the current state of Aitmatovs studies lacks a professional approach, responsibility, scientific scrupulousness and purposefulness.

Keywords: sipaychi, translation, distortion, scaffold, Aman Toktogulov, Ashym Zhakypbekov, adequacy, equivalent, subtext, complete works, academic, intonation, Abdylda Musayev, Korney Chukovsky.

1953-жылы "Киргизстан" адабий альманахынын № 2-санына Чыңгыз Айтматовдун "Сипайчи" деген аңгемеси жарыяланган. Ал жаш талапкердин басылмаларда жарык көргөн төртүнчү көркөм чыгармасы. Ага чейин "Советская Киргизия" гезитинин 1952-жылдын 6-апрелиндеги №42-санына "Газетчик Дзюйо", жогоруда аталган адабий альманахтын 1952-жылдагы № 2 санына "Ашым", "Комсомолец Киргизии" гезитинин 1952-жылдын 17-августундагы № 99-санына "Мы идём дальше" деген аңгемелери жарык көргөн. Жаш жазуучунун 1950-жылдардын башталышындагы алгачкы аңгемелеринин тобу "Советская Киргизия" гезитинин 1954-жылдын 11-апрелиндеги № 86-санына чыккан "На богаре" деген чакан аңгемеси менен жыйынтыкталат. Алардын бардыгы гезиттик маалыматтардын, ар кандай жазуучулардын чыгармаларынын таасирлеринде жазылган үйрөнчүк аңгемелер.Биз бул макалада алардын бардыгына токтолбойбуз, мында "Сыпайчы" аңгемеси жөнүндө гана сөз кылабыз.

Мен айыл жеринде чоңойдум, айылдын турмуш шарттарын, ага байланышкан нерселерди жакшы эле билем деп эсептегенге омоктуу негиздер бар, кийин университеттин кыргыз тили жана адабияты бөлүмүн бүтүп, акыркы убактарга чейин ар кандай гезиттерде иштедим, бирок, кыргыз тилинде "сыпайчы" деген сөз барын уккан, же анын бир жерде колдонулгандыгын көргөн эмесмин. Албетте, Ч.Айтматовдун алгачкы аңгемелеринин арасында "Сыпайчы" деген чыгармасы бар экендигин угуп жүргөм, бирок аны атчан аскер жөнүндө экен деп ойлогом. XYIII-XIX кылымдарда Кокон хандыгындагы, Бухара эмирлигиндеги кызыл кийиниишкен тандалма атчан аскерлер "сыпайлар" деп аталган. Жекече түрү-"сыпай". Ч.Айтматовдун аталган аңгемесин окугандан кийин ал сөздүн этимологиясына, семантикасына, тарыхына кызыгып, тийиштүү булактарды карап чыксам, "сыпайчы" деген сөздү 1970-1980-жылдарда С.Жигитов менен С.Өмүрбаев өз чыгармаларында колдонушуптур (1:249), бирок аларга чейин жана алардан кийин кыргыз акын-жазуучуларынан бир да автор андай сөздү колдонгонун кезиктирбедим. Биздин оюбузча, алар Ч.Айтматовдун аталган чыгармасы менен таанышкандан кийин ал сөздүн семантикасына, этимологиясына көңүл бурбастан механикалык түрдө колдонушса керек. Эгерде алар ал сөздүн түпкү формасына кызыгышып, тактаптырышса, алар да, андан кийин аларды ээрчиген котормочулар да жаңылышмак эмес.

К.Юдахиндин Кыргызча-орусча (2:777), Орусча-кыргызча (3:845) сөздүкторүндө, "Кыргыз тилинин түшүндүрмө сөздүгүндө" (4:561), "Кыргыз тилинин синонимдер, антонимдер, омонимдер сөздүгүндө",(10 :94,162,295), "Кыргызча-орусча. Орусча-кыргызча сөздүктө" (11:111,671), орус тилинин түшүндүрмө сөздүгүндө (5:624) жана этимологиялык сөздүгүндө (9:434) "сыпайчы" деген сөз жок.Кыргыз менен казактын лексикаларында формасы, мааниси окшош сөздөр көп, же эки тилдеги сөздөрдүн 90 пайызга жакыны окшош. Мүмкүн, мындай сөз аларда бар болду бекен деп казак-орус сөздүгүн карасак, анда да жок экен (5:752). "Сыпайчы" деген сөз Х.Карасаевдин "Өздөштүрүлгөн сөздөр" деген китебинде гана бар. Анда: **"Сыпай (ир.) -өзөндү, дарыяны, бөгөй турган үч буттуу шаты жыгач.Бул үч буттуу шаты жыгачтын арасына чырпык, куурай салып, таштар менен бастырып өзөндү бөгөгөн. Илгерки замандан бери келе жаткан ыкма"** деп жазылган. Фарс тилинде "сепайечи" деп айтылат, се-үч, пайе-бут, аяк, буларга кыргыз тилинин "чы" мүчөсү уланган. Ал эми убагында жаш Айтматовго чоң таасирин тийгизген (ал жөнүндө өзүнчө сөзгө арзыйт П.Д.) Өзбекстандын

эл жазуучусу М.Шевердиндин 1947-жылы жарык көргөн жыйнагындагы "Сипайчи" деген аңгемесинде бул сөз: "сипай, или се-поя,-что в переводе на русский язык значит треножник, - применяется на реках и каналах Средней Азии тысячилетиями" (6:554) деп чечмеленет. Демек, "сыпайчы" се-паячинин орусча формасы,транскрипциясы, ал кыргызча атам замандан бери селпая, селпаячы деп аталып келет. Лексикабызда мындай сөздөр бар. Түштүктүн айрым жерлеринде селпая орнотуу — "бука", "бука байлоо" деп да аталат. Алсак, Жалал-Абад облусунун көп жерлеринде ошондой. Ал эми "селпая" деген сөз алгачкы маанисин жоготуп, "сел көп каптаган жер" жер деген маанини билдирип бараткан аймактар да бар. Улуу тилчи Х.Карасаевдин ырастоосу боюнча, "селпая" айрым жерлерде "кара буура" деп да аталат (29:423,424).

Се-паячы орус тилинин фонетикалык өзгөчөлүгүнө ылайык, М.Шевердиндин аңгемесиндегидей, ага сыпайчи же сипайчи болуп кирсе, грамматикалык жактан кыргызча "селпаячы" деп аталганы туура болот. Бирок, тилекке каршы, улуу жазуучу үйрөнчүк кезинде М.Шевердиндин аңгемесине таасирленип, "Сипайчи" деп орусча жазган аңгемени Ч.Айтматовдун көзү өткөндөн кийин Мырзаян Төлөмүшов,анан Т.Токтогазиев, А.Абдылдаева, Т.Бекболотов үчөөсү өз котормолорунда кыргызча так ошондой аталышта кайталашса (8), анын улуу жазуучунун 10 томдук чыгармалар жыйнагына чейин кирип кеткендиги — улуттук адабиятчылар жана айтматовтаануучулар үчүн гана эмес, жалпы окурмандар үчүн кейиштүү көрүнүш. Анткени, улуу жазуучунун чыгармаларын, жыйнактарын басмаларга даярдагандар жок дегенде алардын аталыштарын дыкат караншаса, ичиндегилер жөнүндө эмнелерди айтууга болот?

Маданият, анын ичинде тил — этностордун кылымдар бою байланыштарынан калыптанат."...надеюсь, англичанин не надорвет свою душу, узнав однажды, что его словарь, которым он бесконечно гордится, больше чем наполовину состоит из романских слов. И француз не отчается, узнав что язык Виктора Гюго и Стефана Малларме содержит 30% арабизмов и 30% германизмов" (12:40). Орус тилинин лексикасынын 5-7 % пайызын түрк тилдеринен кирген сөздөр түзөт. Алсак, есаул, караул, барабан, орда, армада, атаман, шаровар, баян, дзот, чин, тайна, казна, туман, аркан, буран, толпа, кулак, прах, кровать, солома, таволга, баран, чинар, алый, курдюк, чайник, барс, кинжал, сель, миска, кинжал, шуба, тумак деген сыяктуу сөздөр түрк тилдеринен кирген (13:93-101). Орус тилинде кеңири колдонулбаган "сипайчи" да ошондой сөздөрдөн болуп саналат.Орус тилиндеги тексттерди кыргызчага которгондо: курдюукту – куйрук, кумысты- кымыз, деньгини—тенге, акча, сундукту — сандык деп жазгандай эле "сипайчы" да "селпаячы"болуп которулушу керек.

Ч.Айтматов алгачкы аңгемелерин гана эмес, "Гүлсараттан" ("Новый мир", 1966, № 3) кийинки чыгармаларынын бардыгын орусча жазды. Аларды убагында Аман Токтогулов, Ашым Жакыпбеков сыяктуу кыргыз тилин мыкты билген, өздөрү да кайталангыс ырларды, макалаларды, аңгемелерди жана повесть, романдарды жараткан усталар которуп, автор өзү редакциялады. Академик А.Акматалиевдин айтымында, алгач автор чыгармаларын өзү которууга аракеттенген, бирок ал котормо болбой эле жаңы варианттарга айлана бергендиктен андай аракеттерин токтотууга аргасыз болгон.

Мурдагы Союзга кирген республикаларда Васил Быков, Чингиз Гусейнов, Роллан Сайсенбаев сыяктуу белгилүү жазуучулар өз чыгармаларын орус тилине өздөрү которушкан. Бир катар украин (О.Гончар, М.Стельмах), казак (Г.Мүсрепов, А.Нурпеисов, О.Боркеев) жазуучуларынын чыгармалары авторлордун катышуусунда которулуп келген. Ал эми Ч.Айтматовго орус тилинде жазылган чыгармаларын кыргызчага өзү которгонго, биздин

жекече пикирибизче, эки тилдин ортосундагы лексикалык, туюнтмалык жана пластикалык гана эмес, адабий тажрыйбадагы тарыхый жана социалдык өлчөөсүз айрымачылыктар да себеп болсо керек. Анткени, орус адабий тилинин калыптангандыгына эки жүз жылдан ашык убакыт өтсө, кыргыз адабий тилин негизинен Ч.Айтматовдун замандаштары, курбалдаштары (Т.Сыдыкбеков, У.Абдыкаимов, К.Жантөшев,Т.Касымбеков ж.б.) калыптандыра башташкан. Ал процесс азыр да уланууда.

Орустарда кандай экендигин билбейбиз, ал эми кыргызда жан-жаныбарларды антропоморфтоштуруу болгон менен коштошуу салты жок. Бул оңуттон алганда "Прощай, Гульсарынын" алегенде "Жаныбарым, Гүлсары" деп айтылып жүрүп, он жылдан кийин кыргыз тилине "Гүлсарат" болуп которулгандыгы туура. Андан кийинки "Белый пароход" сөзмө сөз "Ак кеме" болуп которулду. Ч.Айтматовдун орусча жазган чыгармаларын кыргызчага которгондо мааниси бузулуп, мазмунуна шайкеш келбей калган учурлары- "Восхождение на Фудзияму" драмасынан башталган.Казак драматургу Калтай Мухамеджанов менен биргеликте жазылган бул драма алгач 1973-жылы Москвадагы "Современник" театрына коюлуп, кыргызча 1976-жылы сахналаштырылып, Кыргыз драма театрында бир нече жолу көрсөтүлгөндөн кийин алынып, ошондон кийин киносу тартылгыча дареги чыкпай калган. Биз анын саясый себебине эмес, драманын котормосунун атындагы оркойгон катага көңүлүңүздөрдү бурабыз.

"Восхождение на Фудзияму" деген тизмектин сөзмө сөз кыргызча мааниси "Фудзиямага чыгуу" же "Фудзиямага чыкканда". Ал 1976-жылдан бери "Фудзиямада кадыр түн" деп аталып, автордун чыгармаларынын топтолмолоруна, жыйнактарына (14:404) ошол аталышта басылууда. Ал жазуучунун 1982-1984-жылдары чыгарылган 3 томдугунда "Фудзиямадагы кадыр түн" деген аталышта кирген. "Кадыр түн" деген диний, сакралдык маанидеги түшүнүк. Ислам дининде ал түнү Мухаммед пайгамбарга дүйнөнүн келечегин аныктаган Куран жиберилген деп эсептелгендиктен, ал түн мусулмандар үчүн ыйык катары эсептелет. Рамазан айынын 27-күнүнө ооган түнү (2020-жылы 19-майдан 20-майга оогондо тосулду) орозо кармагандар таң аткыча уктабай жаратканлан жакшы нерселерди тилек кылышып, күнөөлөрүн кечирүүнү суранышат. Ал жакшы көрүнүштөр, жагымдуу эмоциялар менен ассоциациялашат ("кадыр түн сындуу жаркырап, калкыма нуру тийген күн", "кадыр түнүмсүң, тобомдо жарык күнүмсүң", "чын көк жалдын биридир, кадырдын жарык түнүдүр" ж.б. (2:314). Чатактуу, жанжалдуу нерселер, алар жөнүндө сөз козгоо — Кадыр түндүн максатына, философиясына ылайык келбейт, аны менен сыйышпайт. Ал эми "Фудзиямада кадыр түндүн" мазмуну жана маңызы, квинтэссенциясы эмнеде?

Бир кезде балдар үйүндө бирге тарбияланышып, кийин университетте, согушта да бирге болушкан төрт курбу аялдары менен совхоздун башкы агроному Досбергендин үйүнө конокко келишип, анан табиятта эс алганы дөбөгө чыгышат. Араларында балдар үйүндө аларды окуткан Айша апа да болот. Дөбөнү ошердеги окумалдардын бири Фудзияма деп атай салат. Фудзиямадагы эс алуу эч кимге ысык-суугу жок тамаша, кер какшыктар, чымчышуулар менен башталып, анан "ал мугалим Мамбеттин демилгеси, экиленген актриса Гүлжандын, курбуларга детдомдо таалим тарбия берген Айша апанын коштоосу менен кимдин ким экенин тастыктаган ретроспективдүү анализ- чегинүүгө, азыр кайда экендиги белгисиз, бир кезде мыкты ырларды жазып, көптөн үмүттөндүргөн Сабырдын рухунун алдындагы "ачык сотко" айланып кетет" (15:117). "Ачык сотто" убагында Сабырдын үстүнөн жазалоочу органга арыз жазып, аны окуудан чыгарттырып, саясый жалаа менен куугунтуктаганга себепкер болгон адам да курбулардын арасында экендиги ачык болот. Курбулардын дөбөдөгү жолугушуусу- Досберген каалагандай, ымала достукту жана мамилени бекемдөө менен эмес,- чыр, жанжал, акыр аягында бири-бирин дагы саткан чыккынчылык менен аяктайт. Бул оңуттөн алганда драманы кыргызча

"Фудзиямадагы ачуу чындык" же "Фудзиямадагы абийир соту" деп атаса чыгарманын мазмунуна шайкеш келмек. Анткени, драмада "кадыр түн" деген түшүнүккө ылайык келгидей позитивдүү эч нерсе жок. Дөбөдө курбулардын адамдык, абийир-ахлактык жактан кандай начар адамдардан экендиги дагы бир жолу ачыкка чыгат. Айша апа, Досберген, трагедиялуу акын Сабыр үчөөсүнөн башкасы окурмандарга, көрүүчүлөргө эч кандай жылуу сезим калтырбайт.

Мында айрымдар драма орусчадан которулгандан кийин автор тарабынан редакцияланып, "Фудзиямада кадыр түн" деген атты ал өзү койгон деп айтуулары да мүмкүн. Бирок, биз драма алгач орус тилинде театрга коюлуп, жарыяланып, анан айрым өзгөртүүлөр менен кыргыз тилине которулгандыгын же чыныгы академиялык оригинал орус тилиндеги болуп эсептелерин, бир чыгарманын эки оригиналы болбой тургандыгын, тарыхчылардын тили менен айтканда майораттык укук (бир туугандардын ичинде жашы улуунун артыкчылыгы, мында биринчи жарык көргөндүн деген мааниде) "Восхождение на Фудзияма" тургандыгын, кыргызчасы жаңы варианттык макамда болбогон соң, котормодо орус тилиндеги оригиналдын аты, духу адекваттуу сакталуусу — академиялык милдеттүү талаптардан экендигин айткыбыз келет. Бул Ч.Айтматовдун мындан кийин сөз кыла турган чыгармаларына да тийиштүү болуп саналат.

Орустун белгилүү жазуучусу П.Проскурин өзүнүн адабий, философиялык ой жүгүртүүлөрүндө адабиятты: а) фактографиялык, фотографиялык, б) алдын ала сезип, тынчсыздануучулук (предчувствия) деп экиге бөлгөн (16:7). Булардын ичинде да агымдар көп, аларга кайрылбайбыз, мында айтарыбыз, фактографиялык, фотографиялык адабият турмуштагыларды адекваттуу чагылдырууга, көркөм каражаттар менен констатациялоого аракеттенсе, экинчи багыттагы чыгармаларда кайсыл мезгил чагылдырылбасын, аларда автордун коомдо, адамдардын психологияларында боло турган тектоникалык өзгөрүүлөрдү алдын ала сезип, санааркап, тынчсыздануу маанайы үстөмдүк кылып турат. Маселен, Л. Толстой Россиядагы падышалык режимди, социалдык түзүлүштү чыгармаларында сындаган, же крепостнойлук укуктагылардын, 1861-жылдан кийин эркиндик алгандардын оор абалдарын көрсөткөн эмес. Башкаруучу чөйрөдөгүлөрдүн айрымдарынын өзгөчө ачкөздүктөрүн, адеп-ахлактык деградацияга учурагандарын чагылдырган менен "Согуш жана тынчтык" романында падышаны романтикалык, көтөрүңкү маанайда сүрөттөгөн. Бирок романдарында, повесттеринде, публицистикалык чыгармаларында сүрөткерлик тубаму менен өзгөрүүлөрдүн зарылдыгын сезип, жарым жартылай көрүп билип, тынчсызданып, санааркоо, эсхатологиялык сезимдери күчтүү болгондуктан В. Ленин аны "орус революциясынын күзгүсү" (17:85) деп атаган.

Совет адабиятында 1920-1940- жылдарда фактографиялык, фотографиялык, романтикалык көрүнүштөр үстөмдүк кылып келсе, 1950-жылдардан коомдогу процесстерге сын көз менен карап, андагы айрым негативдүү нерселер чоң сыноолорго туштуктуруп, өзгөрүүлөргө мажбурлай тургандыгын аңдап-сезип, бир жагынан анын зарылдыгын түшүнүп, жактырып-колдосо, экинчи жагынан кандай жыйынтыктарга алып келерине ишенбей тынчсызданып, санааркоо сезиминдеги чыгармалар пайда боло баштаган. Анын классикалык үлгүлөрү катары Л.Леоновдун "Орус токою" романын, В.Овечкин, Г.Радов, С.Крутилин, В.Астафьев, В.Белов, Г.Троепольский, Ю.Трифонов сыяктуу авторлордун алгачкы чыгармаларын көрсөтүүгө болот. Андай маанай "Гүлсараттан" тартып Ч.Айтматовдун чыгармачылыгында да кеңири кулач жайып,тереңдөөгө өткөн. Ага анын "Ак кеме", "Фудзиямада кадыр түн", алардан кийин 1980-жылы "Новый мир" журналынын № 11 санына жарыяланган "И дольше века длится день" романын көрсөтсө болот. Ал айрым учурларда

"Буранный полустанок" деген аталышта да басылып келди (18). Кыргызча котормосу "Кылымга тете күн", Кылым карыткан күн", "Кылымдан да узак күн", "Бороондуу бекет"деп аталып жүрүп, жазуучунун кыргыз тилинде чыккан алгачкы көлөмдүү жыйнагына "Кылым карытаар бир күн" (19: 5) деген аталышта киргизилген. Андан бери ошол аталышта басылууда.

Романда бороондуу бекетте бир күндө болуп өткөн окуялар чагылдырылат. Анда мурдагы замандарда, андан кийинки мезгилдерде болуп өткөн окуялар да бар, бирок алар өзүнчө эмес, көркөмдүк, эстетикалык жана философиялык жактан бороондуу бекетте болуп өткөн бир күндөгү окуяларга багындырылган. Ошондуктан романдын кыргызча котормосун "Кылым карыткан күн" же "Кылымга тете күн" деп атаган чыгарманын логикасына, философиясына төп келмек. "Кылым карытар бир күн" деген, башталганда эле романдын ыргагынан сезилген императивдик мүнөздөгү өткөн чакка айланып бараткандай эмес, болобу, болбойбу дегендей, бошоң маанидеги арсар чакты билдирет. Б.Пастернактын ырынын бир сабы болгон "И дольше века длится день" арсар чагы, шеги, күмөнү жок эле, сөзмө сөз которгондо " Кылымга тете күн" дегенди ырастап, бекем ишенимди билдирип турат. Ал аталган акындын ырынын тутумунда да ошондой. Романдын аты мындай өзгөрүүгө учураган соң ичи кандай болду экен?

Бул тууралуу жана Ч.Айтматовдун башка чыгармаларынын котормолору жөнүндө айта тургандар абдан көп, чакан макалада алардын бардыгы жөнүндө сөз козгогонго мүмкүн эмес, биз мында өз пикирибизди ырастоо үчүн бир эле мисал келтирели. Романдын орусча оригиналындагы биринчи сүйлөмү мындай: **"Требовалось большое терпение в поисках добычи по иссохшим буеракам и облысевшим логам"** (20:9). Бул кыргызчага минтип которулган: **"Какшыган жыбыт коңулунан, ыраңы учкан жылга боорунан жем издеп чабытташ оңой кашкөйлүк эмес"** (21:5). Мында адегенде эле көзгө түшкөн нерсе, "буеракам" менен логам" деген сөздөр көптүк маанини билдирсе, котормодо жекече мааниге өтүп кеткен. "Кашкөй" деген аныктама адамдарга карата гана айтылат, жан-жаныбарларга колдонулбайт. Ал эми бул жерде тумшугуна илинерлик бир нерсе издеп жүргөн карышкыр жөнүндө сөз болууда. Орусча сүйлөм пластикалык, подтексттик чоң күчтө жыйрылган пружинадай чыңалып, андан ары да ошондой ыргакты, чыйралууну шарттап турса, анын кыргызча котормосунда андай чыңалуу, ыргак жок. Орусчасындагы подтекстти гана эмес, пластикалык ыргагын да жоготуп, констатациялык маанидеги бошоң сүйлөмгө айланып калган. Биздин оюбузча, сүйлөм: **"Какшыган кокту-колоттордон, жылаңач жылга-жыбыттардан тумшукка илинерлик бир нерсени табууга аябагандай чоң чыдамкайлык керек"** деп, же ушуга окшош тондо, ыргакта которулса, ал оригиналына ыргагы, мазмуну жагынан кыйла жакындашмак.

2018-жылы орус, кыргыз тилдеринде чыгарылган "толук" деген макамдагы чыгармалар жыйнактарынын тутумунан алганда Ч.Айтматов бардыгы болуп 30 көркөм чыгарма, Дайсаку Икеда, Мухтар Шаханов менен биргеликте 2 диалог-китеп жаратса, алардын үч-төртөөсүнөн башкасы орус тилинде жазылып, анан ар кандай убакыттар өткөндө ар кайсы адамдар тарабынан кыргыз тилине которулган. Алсак, "Ботогоз булак" 1960-жылы, "Делбирим" 1961-жылы, "Кызыл алма" 1964-жылы орус тилинде жарык көрсө, алар толук бойдон биринчи ирет 1981-жылы кыргыз тилинде чыккан "Делбирим" жыйнагында жарыяланган. Ал эми "Гүлсараттын" кыргыз окурмандарына жетишине 12 жыл талап кылынса, "Ак кеме" 8 жылдан кийин которулуп басылган. Дегинкисинде 1960-жылдардан 1970-жылдардын аягына чейин Чыңгыз Айтматовдун чыгармаларын кыргыз окурмандарына жеткирбөө боюнча республиканын жетекчилери тарабынан тымызын көрсөтмө болгонбу же дүйнөгө белгилүү болуп, атак даңкы жылдан жылга күчөп жаткан автор өз чыгармаларынын эне тилинде

басылышына кызыккан эмесни, айтор, анын ошол мезгилдерде орус тилинде жарыяланган чыгармаларын убагында кыргыз окурмандарына жеткирүү боюнча эч кандай аракеттер жасалбагандыгы кашкайган чындык.

"1963-жылы калемгердин "Саманчынын жолу" жыйнагы кыргыз тилинде жарык көргөн боюнча 1978-жылга чейин дээрлик он беш жыл кыргыз окурмандары улуу жазуучунун чыгармаларын кыргыз тилинде окушкан жок.- деп жазат бул маселе жөнүндө адабиятчы Садык Алахан.- Анан калса жаңыдан орусча жазылып жарык көрүп жаткан "Гүлсарат" (1966) да, "Ак кеме" (1970) да, "Эрте жаздагы турналар" (1975) да, "Деңиз жээгин бойлой жорткон ала добот" (1977) да кыргыз тилинде жарык көрбөдү, же мурда кыргыз тилинде жазылган чыгармалары кайрадан басылып чыкпады" (22:33). С.Алахандын ырастоосу боюнча, Ч.Айтматовдун көпчүлүк чыгармалары кыргыз тилинде чыга электе Германияда, Болгарияда чыгармаларынын эки томдуктары, ал эми Түркияда үч томдук чыгармалар жыйнагы жарык көргөн (22:33). Буга кошумча катары Ч.Айтматовдун 1952-1954- жылдары орус тилинде республикалык мезгилдик басылмаларга жарыяланган алгачкы беш аңгемеси туптуура 65 жылдан кийин же 2018-жылы которулуп чыгарылгандыгын эмне менен түшүндүрүүгө болот? Саботажбы же кыргыз окурмандарына жана жазуучуга карата жасалган кыянаттыкпы? Алар тууралуу убагында автор өзү же анын чыгармаларын ар кандай оңуттордо чечмелеп, наамдарды, даражаларды алып, тиричиликтерин өткөрүп келаткандар эмнеге маселе көтөрүшүп, коомчулуктун көңүлүн бурушкан эмес?

Мында Ч.Айтматовдун кыргызча чыгармалар жыйнагынын алгачкы 3 томдугу деле анын орусча чыгармалар жыйнагынын 3 томдугу менен параллелдүү түрдө чыгарылгандыгын (Чингиз Айтматов, собр. соч. в 3-х томах, М.1982-1984., "Молодая гвардия"), же мазмуну жагынан анын дубликаты болгондугун белгилей кетүү зарыл.

Кыргызстандын ошол убактагы жетекчилигинин жана анын жазма-басмаларды тейлеген билермандарынын Манасты эсинен чыгарып жиберген Тазбайматтай болуп, Ч.Айтматовдун чыгармаларын бастырып чыгарууну унутуп коюшкандары же атайылап кыргыз окурмандарына жеткирбөөгө болгон аракеттери (эгерде 1978-жылы жазуучунун 50 жылдыгы белгиленбесе, мүмкүн "Гүлсарат" жыйнагы деле чыкмак эмес) улуу жазуучунун көңүлүн биротоло суутуп, аны чыгармалары кыргыз тилинде кандай чыгып жаткандыгына биротоло кайдыгер кылып таштаса керек. Бул биринчи гипотеза. Экинчиси, автор орусча жазылган чыгармаларын өзүм котором деген максатта жүрүп, ага чолосу тийбей же котормосун баштаса эле жаңы варианттарга айланып кете бергенден жадап, анан юбилейлик мааракеси жакындаганда аргасыз ал ишти башкаларга тапшырган окшойт.

Ч. Айтматов Лениндик сыйлыкка татыктуу болгондон кийин "Манас –Атанын ак кар, көк музу" деген бир публицистикалык очеркин гана өзү которгон (27), ал эми калгандарын публицистикалык макалаларына чейин башкалар которушкан.

Ачыгын айтуу керек, жогорудагы эки гипотезада тең чындык бар. Эгерде Кыргызстандын ошол убактагы саясый, жазма-басма бийликтегилеринин көздөрү түз болсо, жаңыларын котортушпаса да мурда кыргызча чыккандарын бир нече жолу кайра бастыртышмак. Ал убакта улуу жазуучунун чыгармалары орус тилинде жыл сайын эң кеминде 10-15 жолудан басылып турган. Ошол убакта адабий мейкиндикте парадоксалдуу бир кырдаал түзүлгөн: Ч.Айтматовдун чыгармалары мектептердин, ЖОЖдордун филология факультеттеринин окуу программаларына киргизилген менен анын кыргызча китептери Н.Чернышевский атындагы республикалык китепканадан башка эч жерден табылчу эмес.

Антип он беш - жыйырма жылдан бери жыйылып келаткандарды кыргыз окурмандарына дароо жеткирүүгө болгон шашылыш аракеттин эпкини, комплекси кийинки чыгармаларына да өткөндүгү ачык эле байкалат. Же ток эгери, ичиндеги көркөм тексттер түгүл, айрым учурларда романдардын, диалог-китептердин аталыштары кыргызчага которулганда оригиналына шайкеш келбей калгандыгын, эмнегедир андай көрүнүштөргө автор өзү да, көптөгөн айтматовтаануучулар да көңүл бурушпагандыгын ачык айтышыбыз керек. Улуу жазуучунун негизги чыгармаларынын котормолорунун оригиналга шайкеш келбеген учурлары "Кылым карытар бир күндө" гана эмес, андан кийинки чыгармаларынын котормолорунун да ар бетинен жолугат. Жазуучунун көркөм чыгармаларынын котормолорунун тексттерине үңүлгөнгө макаланын аянты жол бербейт, чындыгында ар чыгарма өзүнчө салыштырып изилдөөнү талап кылат, биз бул жерде аталыштары жөнүндө гана сөз кылуудабыз. Темабызды улантсак, жазуучунун 1980-жылдардын ортосунда чоң резонанска ээ болгон романы- "Плаха". Анын сөзмө сөз котормосу - баталга, же өлүм жазасына тартылгандардын башын коё турган жыгач (3:559). Орусча жарылган жыгачтын бир жагы, өлүм жазасын аткаруучу жай, илгерки заманда өлүм жазасына тартылгандын башын коюп, кесүүчү жыгач да баталга деп аталган (5:450). Ал 1986-жылы "Новый мир" журналынын № 6,8,9 сандарына жарыялангандан кийин тездикте А.Жакыпбеков, А.Токтогулов тарабынан которулуп, "Ала-Тоо" журналынын 1987-жылдагы № 11, 1988-жылдагы № 1,2-сандарына жарыяланган. Романдын кыйла коломдүү экендигин эске алсак, андай оперативдүү оодармага жазуучунун ага чейинки жана андан кийинки бир да чыгармасы арзыган эмес.

"Плаха" деген сөздүн орус тилинде чектелген, конкреттүү маанини туюнтарын айттык. Же ал "Баш кесээрде" же "Жарыкчылыктан кетээрде" деген эле так маанини билдирет. Ал эми "Кыямат" деген акыр заман, топон суу, зилзала дегендей кеңири масштабдагы түшүнүк.Романда окуялардын локалдуу чөйрөлөрдө өсептелүү адамдардын жана айбанаттардын катышуусунда өткөндүгүн эске алганда романдын кыргызча аталышы ашкере иретензиялуу мүнөзгө айланып кеткен. Жазуучу С.Раев 2018-жылы "Топон" (Раев С., "Топон", Б."018. "Турар", 280 б) деген романын жарыялады. Анда жер бетин топон суу басып, кыямат кайым жүргөндүгү чагылдырылгандыктан ага аты шайкеш келет. Ч.Айтматовдун сөз кылынып жаткан романынын орусча аты маанисине төп келген менен кыргызча аталышы андан алыстап кеткен.

Жазуучунун Дайкасу Икеда менен болгон диалогдорунун жыйнагы 1991-жылы япон тилинде чыкса, ал 1994-жылы орусчага которулуп "Ода величию духа" деген аталышта басылган. Аны адабиятчы А.Мусаев кыргызчага которуп 2016-жылы "Улуу рухтун одасы" деген аталышта китеп кылып чыгарды (23). Ал ошол бойдон жазуучунун 10 томдук чыгармалар жыйнагына да кирди (24). Өзүңүздөр көрүп турасыздар, котормочунун эрки менен диалог-китептин аталышы теңирден тескери болуп калган. Ал "Рухтун улуулугуна ода" же "Рухтун улуулугуна таазим" деп аталса оригиналга жакындамак. А.Мусаев жекече автор катары өз деңгээлине жараша которуп, китеп кылып чыгарды дейли. Бирок, андай оркойгон катаны Ч.Айтматовдун "толук" деген макамдагы юбилейлик чыгармалар жыйнагын түзгөндөр кантип байкабай калышкан? Эгерде дүйнөгө белгилүү эки инсандын тарыхый-философиялык, культурологиялык жыйнагынын атынан ката кетип жатса, ичиндегилери кандай которулган?

Улуу жазуучунун алгач 2006-жылы "Дружба народов" журналынын № 7 санына "Когда падают горы" деген аталышта жарыяланып, А.Пазылов, анан С. Сталиев которгон романы да "Тоолор кулаганда" деген оркойгон ката бойдон кайра-кайра басылууда. Убагында М.Шолоховдун "Поднятая целина" деген романы "Которулгон дың" деп сөзмө сөз которулгандай эле, эки автор тең анын атын сөзмө сөз которуп салышкан. Кыргыз тилинде дын

жер көтөрүлдү деп айтылбайт. Дың жер бузулуп, айдалат. Айтматовдун аталган романы "Сардал кыз" деп да аталып жүрдү.Дегинкисинде Ч.Айтматовдун орусча жазылган чыгармаларынын көпчүлүгүнүн кыргызча так атына дароо ээ болбой, ар кандай варианттарда атала берүүсүнө көнүп деле калганбыз. Сөз кылып жаткан романга кайрылсак, нормалдуу кыргыз эч качан "тоолор кулады" деп айтпайт. Тоолор урашы мүмкүн, бирок кулабайт. Таш кулайт, доңкөч кулайт.Атка же төөгө минген адам гана кулайт.

Башка тилдерден бөтөн авторлордун чыгармаларын которгондо ал тилди жана чыгарманын жаралуу тарыхын жакшы билбегенден улам элемантардык каталарга жол берилгендиги кыргыз адабиятында түгүл, бай тарыхы, тажрыйбасы бар орус адабиятында деле жетиштерлик кездешет. Англис тилин мыкты билген жазуучу, акын жана адабиятчы К.Чуковский котормолордогу элемантардык каталар жөнүндө "Высокое искусство" деген атайын изилдөө китеп да чыгарган (25). Алсак, АКШнын Мэриан Фелл деген котормочусу А.Чеховдун бир макаласындагы орустун белгилүү акыны К.Н.Батюшковду "батюшка" деп түшүнүп алып, атактуу поп, гнюй дегенди -гений, "Каштанканы" – каштан жыгачы деп которуптур (25:15).

Түрмөдөгүлөрдү ташыган темир тордуу машинаны орустарда "обезьянник", "воронка" деп коюшат. Англияда андай машина кара түстө болгондуктан алар аны "Черная Мария" деп тергешсе, аны айрым орус котормочулары негритянка Мария деп түшүнүп которушкан учурлары да болгон. Украин тилинде "гоните" деген сөз "жените" деген маанини билдирсе, Павло Тычинанын ырларын которгондор "гоните его прочь!" деп которуп салышкан (25:12).Кыргыздын айрым котормочулары убагында орустун "рука руку моет" деген идиомасын "кол колду жууйт" деп которушкан.Туура эквиваленти- "кол ийрисине тартат".

Убагында Ф.М.Достоевскийдин "Идиот" романы кыргызчага "Көк мээ" деген атта которулуп чыгарылган (28).Идиот орус тилинде чындыгында эле акмак, макоо, жинди деген маанини билдирет. Ал эми чындыгында орустун улуу жазуучусу өз романын орус сөзү менен эмес, гректин idiotsng деген сөзү менен атаган. Анын бизче мааниси- бөтөн адам, элден качкан, обочолонгон дегенди билдирет. Байыркы гректер философторду идиот дешчү экен. Философторду, жалгыз жүргөндү жакшы көргөндөрдү макоо же көк мээ дегенге болбойт. Көп ойлонгон окумуштуулардын, чыгармачылдардын көбү жалгыз жүргөндү жакшы көрүшөт, алар көп адамдарга аралашып жүрүшсө деле ички дүйнөлөрү жалгыздыкта калат. Ошондуктан Ф.М.Достоевскийдин аталган романын кыргызча "Көп ичиндеги жалгыз" же жөн эле "Бөтөн адам" деп атаган грекче сөздүн маанисине, улуу жазуучунун романынын философиясына шайкеш келмек. Баарынан кызыгы, романды кыргызча "Көк мээ" деп аташып, аннотациясында **"Орустун гениалдуу жазуучусу, бүткүл дүйнөлүк адабияттын классиги Федор Михайлович Достоевский бул романында адеп-ахлактуулуктун тунуктугу менен дүйнө жүзүн кайра курууну эңсеген, эң сонун адам князь Мышкиндин образын ташка тамга баскандай чагылдырат"** (28:2) дешип "Көк мээ" деген аталышты кайра жокко чыгарып салышкан. Мындай чыгарманын атына, затына аннотациясы карпы келген парадокс адабиятта сейрек кездешет болуш керек.Анын үстүнө Ф.Достоевскийдин чыгармаларында социалисттик мезгилде трафаретке айланган "эң сонун" дегидей оң кейипкер жоктугун эске сала кетүү зарыл.

Бирок, Ч.Айтматов биз үчүн жогоруда айтылгандардай бөлөк- бөтөндөрдөн эмес, маданиятыбыздын, дүйнө таанымыбыздын туу чокуларынын бири деп эсептелген дүйнөлүк масштабдагы улуу жазуучубуз жана ойчулубуз. Аны ар кимибиз өз деңгээлибизге түшүрө тартып, анималтайын чыгара бербестен мурастарына жогорку деңгээлде кесипкөй жана компетенттүү мамиле жасоо калыптандырылуусу, бир жазмакер Пушкиндин чаптамай

котормосун окуп алып: "аны эмнеге эле мактайсыңар. Пушкининер деле Абдрасул Токтомушевдей эле акын турбайбы" деп айткандай болбошу керек. Бизде деле Айтматовдун чыгармаларынын котормолорун окуп арасат, күдүк ойлордо жүргөндөр аз эмес. Айрымдардан "мен Айтматовдун чыгармаларынын орусчасын гана окуйм, кыргызчасын окусам эле бир нерсе жетпегенсип турат" дегендерин да угабыз.Айтматовдун кыргызча котормолорунун орус тилинде жазылгандарынын лексикалык байлыгына, пластикалык жана түюнтүү мүмкүнчүлүктөрүнө, философиялуулукка чыйралтылган океандын деминдей ыргагына, саканын ичине уютулган коргошундай ар абзацынын салмагын арттырып турган күчтүү подтекстине, чыныгы көркөм чыгармаларга мүнөздүү дагы-дагы башка бир катар касиеттерине жана сапаттарына толук шайкеш келбегендигинен улам белгилүү деңгээлде окурмандардын көңүлдөрүн суутуп жаткандай. Бул өзүбүздүн байкообуз, көз карашыбыз. Эч кимге таңуулабайбыз. Анын үстүнө биздеги котормо мектебинин орус адабиятынын котормо мектебинен кыйла төмөн экендигин эч ким танбайт болуш керек. Сөзгө мамиле кылуу жагынан алардын деңгээлине жакындай да албайбыз. Бул темаларда ойлор, байкоолор көп, бирок аларды айта бергенден абал өзүнөн өзү өзгөрүп кетпейт.Конкреттүү иш аракеттер керек. Алар кайсыл багыттарда жүргүзүлүүсү зарыл?

Жогоруда айтылгандай көрүнүштордү ырааттуу жонго салуу үчүн биринчи кезекте төмөндөгү милдеттерди жүзөгө ашыруу талап кылынат:

1. Жетиштүү квалификациялары жана тажрыйбалары бар адистерден атайын комиссия түзүп, биринчи кезекте жазуучунун кыргызчага которулган көркөм чыгармаларынын бардыгын орусчаларына салыштырма сыдыргы-талдоодон өткөрүп, конкреттүү сунуштарды даярдоо зарыл. Анын негизинде айрым чыгармаларын кайра котортуу маселеси күн тартибине коюлушу толук мүмкүн.

Андан кийин ушундай эле тартипте диалог-китептерине, публицистикалык макалаларына, интервьюларына, эпистолярдык мурастарына киришүү керек.

2. Өкмөттүк деңгээлде атайын комиссия түзүп, жазуучунун чыгармаларынын академиялык толук жыйнагын чыгарууга киришүү зарыл. Алсак, Өзбекстанда Хамид Алимжандын, Айбектин, Гафур Гулямдын, Казакстанда Мухтар Ауэзовдун, Сабит Мукановдун, Бабыржан Момышуулунун андай жыйнактары алда качан (айрымдарыныкы советтик мезгилде) эле чыккан. Биз алардан алда канча салмактуу жазуучу-ойчулубуздун, чоң мамлекеттик ишмердин чыгармаларынын академиялык толук жыйнагын чыгарууга киришмек түгүл, ойлоно да элекпиз. Ал аябагандай көп убакытты, эмгекти талап кылат, болжолубузда, академиялык толук чыгармалар жыйнагын чыгарууга 10-14 жылдай убакыт керек. Бирок, мааракеси келгенде баягы эле басылып жүргөндөрүнүн баш аяктарын жакшылап караштырбай тапырата бастыра коюп, окурмандарга кармата бербестен обьектиге, предметке чыныгы илимий өңүттө, кесипкөй, окурмандарга да урмат менен мамиле жасоого мезгил жетти.

Нарк-насилдери ар кандай диссертация атпайлар деле көбөйтүлө берсин, бирок алардан да улуу жазуучунун чыгармаларынын кыргызча котормолорун жогоруда айтылгандардай кемчиликтерден арылтуу зарыл болууда.

3. Ч.Айтматов студент болуп жүргөндө М.Бубенновдун "Ак кайын", В.Катаевдин "Полктун уулу" деген чыгармаларын кыргыз тилине которгон, бирок алар эч жерге басылган эмес. Ал котормолордун кол жазмалары кайда? Адатта жазуучу –акындар кол жазмаларын сакташат, үйрөнчүк мезгилде жазылгандарды өзгөчө аздектешет.Эгерде алар жазуучунун архивинде сакталып калса, аларды алып, китеп кылып чыгаруу керек.

Элдар Айтматовдун айтымында, жазуучунун архивинде баштап, бирок бүтпөгөн дагы 3-4 чыгармасынын кол жазмалары бар. Бүтпөгөн "Кар жана алтын" повестинин кол жазмасын басмага даярдаганыбызда анын айрым барактары жоголуп кеткендигине күбө болдук. Ал эми дүйнөгө белгилүү чыгармаларынын айрымдарынын кол жазмалары балдарында, бир туугандарында болсо, копчулугунуку кайда экендиги белгисиз. Аларга кошо бүтпөгөн чыгармаларынын кол жазмалары да жоголуп кете электе, мамлекет аларды инвентаризациялап, сактоого алуусу керек. Ч.Айтматовдун урматына одаларды арнагандан мурда анын "чарбасын" тартипке келтирип, ага карата чыныгы илимий кесипкөй мамиле жасалуусу, калыптандырылуусу зарыл.

Академик, адабиятчы Д.С. Лихачев "илимде маселени туура коюу, иштин жарымы" дегендей ойду айтып, андан ары: "Иногда заслуга правильной постановки вопросов может оказаться даже более важной, чем нечеткий ответ" (26:299) дейт.

Көптөн бери көбүбүз билсек да билмексен, көрмөксөн болуп, бири-бирибиздин көңүлүбүзгө карап жүрө бергенден айтматовтаануу гана жабыр тартууда. Бул жааттагы жарым кылымдан ашык убакыттан бери топтолуп келаткан көйгөйлөрдү ачык айтып, аларды четтетүү боюнча чама-чаркыбыз жеткендерге киришүүгө эбак мезгил жеткен. Биз аягына толук чыгара албасак, кийинкилер улантышат. Эң негизгиси, азыр ал иштерди баштоо чоң маселе болуп турат.

Бул маселеге башкалар да үн кошушуп, байкоолорун, ойлорун, сунуштарын айтышса, акырындап бирдиктүү, иштиктүү позиция иштелип чыгылып, калыптанып, ал айтматовтаанууну сапаттык жактан жаңыртууга өбөлгө түзөт деп үмүттөнөбүз.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

1. Карасаев Х., Өздөштүрүлгөн сөздөр, Ф., 1986, КСЭнин Башкы редакциясы, 424 б.

2. Юдахин К.К., Кыргызча-Орусча сөздүк, В двух книгах, Около 40000 слов., М. 1985., "Советская Энциклопедия", кн. 2, 480 с.

3. Юдахин К.К., Орусча-Кыргызча сөздүк 51000 слов, Б., 2000, "Шам", 992 с.

4. Кыргыз тилинин түшүндүрмө сөздүгү, редакторлор: Абдулдаев Э., Исаев Д., Ф. 1969., "Мектеп", 776 б.

5.Ожегов С.И., Словарь русского языка. Около 57000 слов, изд. 16-е исправл. Под редакцией Н.Ю.Шведовой, М. 1984., "Русский язык", 797 с.

6.Казакско-Русский словарь, около 50 тыс.слов, под ред: член корр. НАН РК Сыздыковой Р.Г., проф. Хусаина К.Ш., Алматы, 2008., Дайк-Пресс, 962 с.

7. Шевердин М.И., Избр. Произведения в 6-томах, т.1,Ташкент, 1969, изд.имени Гафур Гуляма, 670 с.

8.Айтматов Ч., 1. Алгачкы аңгемелер, Которгон Толомушов М., Б., 2018, "Турар", 76 б., 2. Айтматов Ч. Аңгемелер, которгондор: Токтогазиев Т., Абдылдаева А., Бекболотов Т., Б. 2019, "Полиграф-бумресурсы", 68 б.

9.Шанский Н.М., Иванов В.В. Шанская Т.В., Краткий этимологический словарь русского языка, М., 1971, "Просвещение", 542 с.

10. Кыргыз тилинин синонимдер, антонимдер, омонимдер сөздүгү, Түзүүчү А.Супатаева, Б. 2015., "V.R.S." company, 336 б.

11. Кыргызча-орусча, Орусча-Кыргызча сөздүк, Б. 2015., "Кыргыз Энциклопедиясы", 744 б.

12. Сулейменов О., Кочевники и культура: Казахский эксперимент. В книге: Эссе. Публицистика. Стихи. Поэмы.АзиЯ., А-А., 1990., "Жалын", 592 с.

13. Нусупов Ч.Т., Истоки Кыргызской государственности и Евразия., Б. 2003., Кыр.нац.ун-т. 166 с.

14. Айтматов Ч., Чыгармаларынын 8 томдук жыйнагы. 3-том. Б.2008., "Бийиктик". 480 б.

15. Дуйшөнбаев Н., Дүйшөнбаев М., Чыңгыз Айтматовдун экологиялык этикасы. Б. 2005., "Шам". 336 б.

16. Проскурин П., Порог любви. Роман-Газета. М. 1987., №15. "Печатный двор". 80 с.

17. Ленин В.И., Лев Толстой орус революциясынын күзгүсү. В.И.Лениндин чыгармалар жыйнагы.-деген китепте. Ф., 1974. "Мектеп". 704 б.

18.Айтматов Ч. Буранный полустанок (И дольше века длится день). М.Роман-Газета. 1982., № 3 (937). 112 с.

19. Айтматов Ч., Чыгармаларынын 8 томдук жыйнагы. 4 т. Б.2008., "Бийиктик". 544 б.

20.Айтматов Ч., Полное собр. соч. в десяти томах. 3 т., Б. 2018.,"Улуу тоолор". 472 с.

21. Айтматов Ч., Чыгармаларынын 8 томдук жыйнагы. 4-том. Б.2008., "Бийиктик". 542 б.

22. Алахан С., Чыңгыз Айтматовдун алгачкы аңгемелери. Б.2013. "Полиграф-ресурс". 124 б.

23. Айтматов Ч., Икеда Д., Улуу рухтун одасы. которгон Мусаев А., Б. 2016. "Фаст-Принт".

24. Чыңгыз Айтматовдун чыгармаларынын 10 томдук толук жыйнагы., т. 6., Б. 2018., "Улуу тоолор". 624 б.

25.Чуковский К.И., Высокое искусство. М. 1988. Советский писатель. 352 с.

26. Лихачев Д.С., Заметки и наблюдения: Из записных книжек разных лет., Л. 1989. "Советский писатель".608 с.

27. Гилязетдинов И., Айтматовдун өмүрү үлгү болгон. "Майдан". 10.06. 2020. № 17 (452).

28. Достоевский Ф.М., Көк мээ., Ф.1984.,"Кыргызстан". 744 б. Которгон: Б.Сагымбеков. рецензиялагандар: К.Даутов. О.Ибраимов.

29. Карасаев Х., Хусейннаама (Баштан өткөндөр). Б.2001. "Кыргызстан" басма үйү. 486 б.

Макелек Өмүрбай уулу,
филология илимдеринин доктору, КЭР
Үрүмчү шаары. meykin05@mail.ru

КЫРГЫЗ ОЙЛОМУНДАГЫ «ОБОН» ТҮШҮНҮГҮ (ДАНИЯРДЫН «ОБОНУН» КАЙРА ТЫҢШАГАНДА...)

Кыскача мазмун: Жарым кылым мурда жазылган Ч.Айтматовдун «Обон» (кийин «Жамийла») повестиндеги «обондун» сыйкырын, касиетин табуу жана адамзаттын ички дүйнөсүн байытууга, адамдын табигый жакшы жагын ачууга ошол «обондун» кудурети, кубаты жетиши мүмкүнбү деген суроолордун тегерегиндеги маселелерге бул макалада жооп берүүгө аракет жасалды.

Өзөктүү сөздөр: обон, күү, сүйүү, адам, ички дүйнө, дил, сезим

Аннотация: В статье рассматривается вопрос о том, достаточно ли мощи «мелодии» в повести Чингиза Айтматова «Обон» (позже «Джамила»), написанном полвека назад, чтобы раскрыть магию и свойства «мелодии» и обогатить внутренний мир человечества. Была сделана попытка ответить.

Ключевые слова: мелодия, мелодия, любовь, человек, внутренний мир, сердце, чувства

Annotation: The article examines the question of whether the power of the "melody" in the story of Chingiz Aitmatov "Obon" (later "Jamila"), written half a century ago, is enough to reveal the magic and properties of the "melody" and enrich the inner world of mankind. An attempt was made to answer.

Key words: melody, melody, love, man, inner world, heart, feelings

Ч. Айтматов мындан жарым кылым мурда адамзаттын дилин, ички дүйнөсүн «обон» ыңгайы менен да толуктаганы, ачканы болот деген чоң ойду ортого коюп, адамдын рухий адам болуусуна «обон» аркылуу чыгармачылыктын чакырыгын салып, «Обонду» (кийин «Жамийланы») жарык улаган. Ошол «Жамийлада» айтылган сөзү жок «обондун» кандай сыйкыры, касиети бар болду экен? «Обон» адамдын адам болуусуна, ички дүйнөнү байытуу, адамдын табийгы жакшы жагын ачуусуна каражат болууга күчү, кубаты жетиши мүмкүнбү, анын негизи барбы? Ал кайда? - дегендин жообун иликтеп, бул макала «обондун» күчү,«обондун» көлөмү, «обондун» мазмундары боюнча сөз кылат.

1. «Обондун» күчү. «Обон» (кийин «Жамийла») бул дүйнөгө келгенине быйыл туптуура 62 жыл болуп, беш мүчөл жашын жашаптыр. Ошол беш мүчөл жашоосунда, дүйнөгө таанылып, жер бетине жайылып, мыкты сөздөр менен макталып кетти. Ошону менен кошо, «Жамийланын» күпүрү (ушагы) да кошо жүрдү. Биздин айылда бир сөз бар «бирөөнүн күпүрүн кылса, анын күнөөсү жеңилдейт» деген, көрсө бир эле тил менен эмес, дүйнөдөгү көптөгөн тилдерде «Жамийланын» күпүрү айтылды, ошондон уламбы, «Жамийланын» күнөөсү жеңилип, жер бетине абдан жеңил тарап кетти окшойт. Биздин сөз ушул «Жамийланы» мактаткан жана ушагын айттырган «Обон» болду окшойт деген жорумда болмок. Себеби, мейли окурман болсун, изилдөөчү, адабиятчы болсун «Жамийладагы» Даниярдын «Обонун» кабылдоосу оор болгону ушул күнгөчө билинип келди. «Обондун» оор болуп турганы анын сөзү жок «Обон» гана болгону, ошол сөзү жок «Обон» Жамийланы жетелеп кеткени, ал тургай

бүт жер бетине кездиргени болду. Мына 62 жыл ойлонсок да, кайра эле ошол «Обондон» сөз козгоп, аны кайра тыншагыбыз келип жатканыбыз, ага карата түшүнүгүбүздү мына эми да минтип айтып олтурганыбыз «Обонду» кабылдоо, түшүнүүнүн оорлугун көрсөткөнү катары каралышы керек.

«Жамийлада» айтылган сөзү жок «Обондун» кандай сыйкыры, касиети бар болду экен? «Обон» адамдын адам болуусуна, ички дүйнөнү байытуу, адамдын табийгы жакшы жагын ачуусуна ушунчалык таасир корсөтүүсү мүмкүнбү? Менимче, «Жамийланы» оор түшүнүп, же такыр эле ушул күнгөчө түшүнбөй жүргөнүбүз ушул «Обондун» касиетине, күчүнө түшүнүк жетпей жүробү? -деген суроо туулат. Суроонун жандырмагын табуу үчүн «Обондун» адамга болгон кубатын, күчүн байкоо керектей көрүнөт. Башка элде деле «обондун» күчү ошондой болсо болгондур, бирок кыргыз обондун күчүнө, кубатына ишенет. Айтматов атаган «Обонду» кыргыз «үн» (мисалы, обондун жакшысын «булбул үндүү» десе, өлүмдө кошокту «үн чыгарды») деп да айткан, кийинче, кесиптик атоо менен «күү» аталып, эмикинин «музыкасы» сыяктуу маани берип келет. «Үн» жалпы аталмасынан «обон» көркөм мааниси менен бөлүнүп чыккандай.

Кыргыздын «обон» күчүнө ишенүүсүнүн чоң далили, жөө жомокторунан башка бардык рухий дүйнөсүнө (чыгармаларына) өзүнчө обон чыгарып, ал чыгарманы адам, айбанга, тегеле табиятка орток нерсеге көтөрүп алганынан көрсө болот. Алсак, Эмгек айтым чыгармаларынын өзүнчө обондору бар, мисалы, кой телүү, «Оп майда», «Бекбекей» сыяктуу малчылык, дыйканчылык эмгегинде айтылуучу айтымдар түз эле айбандарга каратылган болуп, аларга сөзүн түшүнөт деп үмүт кылуунун ажаты жок, алар обонго мойуп, дилинен ийип, жериген кой козусуна алынат (жоошуйт), түндөсү «Бекбекей» обонун уккан короодогу мал жуушайт, ал кырман тебүүдө мамыга айлана баскан айбан (өгүз) «Оп майда» обонунун ыргагы менен айдоосу жеңилденет. Булар «обондун» айбандын ички дүйнөсүнө таасир эткенине мисал боло алат (уйга музыка тыншатып сааса ийип кетет дейт азыркынын изилдөөсү). Ал эми кыргыз «обон» менен туулуп, «обон» менен өлөт дегени да, баркырап үн салып жерге түшкөн ымыркай «Алдей бобогүм» обону менен сооронот, ал ичер суусу бүтүп, оо дүйнөгө жөнөгөндөрдү да «кошок» күйүт обону, боздоо, какшоо, эчкирүү менен узатып, сыйнатып бүтөйт, өлүүчү жерлигинде тынч жатат. Көрсө, ал экөөнө тен обондун сөзүнүн ажаты жок да. Ал эми, күндөлүк жашоодо чыгарылган ырлар (акындардын чыгармалары) обонго салынгандан кийин анан канат жасап учуп жөнөйт да, дилге жете барат. Ал Айтматов «обондун» күчү менен адамдын ички дүйнөсүн толтуруп, дилин ачып, тагдырын белгилетип жатканынын негизи ошол кыргыздын руханий жашоосундагы «обондун» наркын, кубатын билгендиги, ага ишенгендиги такоол болгон десек, Айтматовдун сөзү жок «обондун» күчүн корсөткөн оюнун этегине эрмеше барган болобуз. Тегинде, «Жамийла» аталган чыгарманын адамзатка айтайын дегени да ошол «обондун» күчүн көрсөтүү болгон. Мына как ошондуктан бул чыгарма алгач жарык көргөндө «Обон» деп тема койгону атына заты топ келген Айтматовдук ойду туюнткан тол тема болгон экен. Себеби, «Обондун» өтө чоң салттык жана маданияттык арка көрүнүшү бар болчу.

Айтпай болбойт, чыгарма «Жамийла»деген тема менен аталгандан кийин, окурмандын, изилдөөчүлөрдүн көңүлү Жамийлага, анын өз башына өзү ээ болуу эрктүү махабатына гана үйрүлүп, чыгарманы тек «ашыктык сүйүү» баяны деген жагына оодуруп карап, «Обондун» адамзатка кандай таасир көрсөткөнүн баяндаган улуу ой, чыгарманын өзөгү көмүскөдө кала бергендей көрүнөт. Иш жүзүндө Жамийланы Жамийла кылган, ооба өз тагдырын өзү чечүү курбатына жетиштирген «обондун» күчү болчу. Корсо, Жамийла мал-дүйнө, кызыкчылык жагын таштап, «обонду» ээрчип, улам өзгөрүп олтуруп, соңунда өз тагдырын белгилеш курбатына жетет, ал Сейит болочок турмушка галынган, адамдын ички дүйнөсүнө сүктанган

рухий адам болуп. Даниярга: «капырай, ушунун баарын ал кайдан үйрөндү, кайдан укту экен?» [1:94] деп таң калган ички дүйнөңү (рухту) кабылдоочу болуп чыга келет. Алар «обондон» адамдын «чоң сүйүүсүн, ак сүйүүсүн, ак жүрөк сүйүүсүн, таза сүйүүсүн» туят. Мындай адамдын ички дүйносүнө өзгөрүү жасап жаткан как эле ошол «обондун» күчү, «обондун» касиети болгон. «Обон» адамзат рухунун чоң жапсары катары саналат, адамзат өз акылын тапкандан тартып, рухун издеп, аны адамдын адам болуусуна, маданий адам болуусуна, ички дүйносүн байытууга каражат кылып келиптир. Ал эми адамзат ошол рухун, ички дүйносүн байытууга ар түрдүү ыңгайларды колдонгон, алсак, дин ыңгайы, түрдүү тарбия ыңгайлары колдонулганы белгилүү, бирок Айтматов «Обон» ыңгайын рухту байытуу, рухту ачууга каражат кылганы, анын мисалын Данияр, Жамийла, Сейиттерден көрсөтүп бергенин тек Айтматовго таандык гана ыңгай болгон деп атасак болот.

Айтматов «обонду» адамдын ички дүйнөсүн байытуу, адамдын адамдыгын таанытууга каражат кылуусунун негизи барбы, ал кайда? дегендин жообун айтуунун мааниси бар. Себеби «обондун» тарыхый жана реалдуу негизи кыргыз эли ичинде маданияттык, салттык даражага көтөрүлүп жеткен. Андан сөз козгосок, кыргыз салтында сезимди туюнтуунун, атап айтканда, кубанычын, муңун, күйүтүн, көөнүн, сүйүүсүн билдирүүнүн көркөм ыңгайларын калыпташтырган. Сезим — адамдын ички дүйнөсүнөн чыккан, адамдын адам болуусун анын ички сезиминин кандайлыгы менен ченей турган чоң таразасы. Алсак, боорукер, таш боор деген адамдык мүнөздөр адамдын ички сезими, дили белгилеген адамдык мүнөздөр, аны Айтматов: «эгерде ал дити супсак, жүрөгү муз болсо, жаратылыш аны кандай гана таңдайы жок обончу кылбасын, ал азыр минтип ырдай албайт эле» [1:92] деп айткандай, адамдын ичи адамдын кандайлыгын белгилөөчү тараза, кыргыз ата сөзүндө «адамдын сыртына карабай, ичине кара» дегени да адамдын дили, ички сезимине карап кандай адам экенинин тааны дегени тура.

Дагы бир ченем, адамдын ички дүйнөсү бай болсо, сезими онончо күчтүү болуп, анын туюу, туюнтуусу да күчтүү болот экен. Мында атайлап айта турган нерсе, адамдын ички дүйнөсү дегени сезими менен акылы экен. Ушул экөөн бир адам ар кандай убакытта шайкештирип, экөөн элдештирип тең алып жүрүү, ийгиликтин, ишинин илгери басуусунун такоолу катары каралышы, ошону менен ченелиши керек болгон.

Кыргызда сезимди туюнтуунун берекеттүү ыңгайы обон салуу, атап айтканда, муңга да обон салуу (кошок обондору), кубанычка, сүйүүгө да обон салуу (ырдоо) болгон. Ар кайсысына өзүнчө обон чыгаруу салты калыпташкан. Алсак, муң обондору боздоо ыргагын негиз кылса, кубаныч, сүйүү обондору сайроону негизги ыргак кылган. Табият кучагында табият мүчөлөрү менен коюн- колтук жашаган кыргыздар обонду табияттан оздоштүргөн, тууραган сыяктанат. Болуп да тоо-таш, шамал, кадыресе айбандардын чыгарган үндөрүн тууроо аркылуу обон салганы көрүнөт. Алсак, муң обондору шамалдын улушу, бөрүнүн улушу, тоонун боздошунан, үйдүн өкүрүшүнөн тууρап алынган. Ал эми кубаныч, шаттыкты суунун доошу, канаттуулардын сайраны, күкүк-сейнептин сайрашышуусун эликтегени сыяктууларды көрсөтүүгө болот.

Кыргыз ички сезимин туюнтуучу обон ыңгайын колдонгондо, эки түрдүү: бирөө, сөз коштогон обон; дагы бирөө, сөз коштобогон карандай обон болгон. Кыргыз обонду аткарууда комуз, кыяк, чоор сыяктуу үндүү аспаптар менен аткаруу жана жөн эле доош менен аткарууну адатка айланткан. Комуз менен аткарууну «күү, комуз күүлөрү» деп атаган. Кыргыз күүлөрү да кара күүлөр (сөз коштобогон), обон күүлөр (сөз коштогон) деп бөлүнгөн. Кара күүлөрдүн тарыхы абдан узун болуп, жалпы элдик деңгээлге айланган салттуу күүлөр, анда айтылган «кара» сөзү байыркы тилде «чоң» деген маани берип, чоң күүлөр эсептелет. Обон күүнү табияттан алган дегендин бүт негизи бар. Алсак, комуз күүсүнүн чыгуу тегин айткан уламышта «комуз как» деген чөптүн шамалда дирилдеген, боздогон үнүн тууρап, биринчи комуз обону (күүсү) чыгарылган деп айтылат. Ал дагы бир уламышта «күүнүн башы Камбаркан» аталып,

Камбаркан аттуу жигит өзүнүн сүйгөн кызынан айрылып калып, талаа-токой кезип, өзүн жоокатып жүргөн кезде, токойдо жыгылган как карагайдын бутагына түлкүнүн ичегеси тартылып калып, ал курган кыл болуп турган болот. Ал кыл шамалда муңдуу обон чыгарып турганын Камбаркан угуп, туюп, ошону туурап, комузду карагайдан чаап, ага кыл тартып обон (күү) черткен экен деп айтылат. [3:505] Ошондон «Камбаркан» күүсү арбып, «атып таап черткенге (темасын таап) —алтымыш эки камбаркан, эсебин таап черткенге —элүү эки камбаркан» болуп бизге жеткен. Корсо, обондун (күүнүн) чыгуусу качандыр адамдын ички сезимин, дилин туюнтуу менен байланышып келгени көрүнөт.

«Жамийлада» обондун адамдын сезимин, ички дүйнөсүн туюнтуусу кыргыздын жөрөлгөлүү салтын түп кармаган. Айтматовдук чексиз ой менен обондун касиети, обондун кубаты, керемети өтө бийиктикке көтөрүлүп, табият менен адамдын ички дүйнөсүн, адам менен адамдын ички дүйнөсүн (дилин) байланыштыруу, андан улам жаңы адам болууга жетелөө, таалынтуу деңгээлине жеткирген. Бүткүл чыгарманын дүйнөлүк өлбөс чыгарма болушуна «обондун» (күүнүн) күчтүү берилүүсү себеп болгону даана көрүнгөн.

2. «Обондун» көлөмү.«Жамийладагы» баянда, Даниярдын обону жалгыз гана Жамийлага арналган ашыглыктын обону эмес, же бир күнү гана обондогон кокустук обон эмес, ал чамасы, баш-аягы тогуз күнгө улантылган, үч чоң айлампа менен үч чоң мазмунду камтыган: анын алдынкы үч күнү бир айлампа болуп, мазмуну «чоң сүйүүнүн» обондору (күүлөрү) болгон; андан кийинки үч күндүк бир айлампа, мазмуну арман-муң обону (күүлөрү) болгон; соңку үч күндүк бир айлампа, мазмуну махабаттык сүйүү обону (күүлөрү) болуп, чыгарманын өзүндө «капырай, ушунун баары» деген коптукту туюнтуучу көлөм менен Данияр обондогон.

Ушул жерде өзгөчө түшүндүрө турган бир жагдай, ушул күнгө чейин «Жамийлада» айтылган Даниярдын обону бир күндүк, же бир жолку ашыглыктын гана, атап айтканда, Жамийлага арналган сүйүү обону болгон деген ой окурманды, изилдөөчүлөрдү чулгап жүрөт. Мындай ойго чулгануу, Айтматовдун «обондун» кубатын, касиетин, адамдын ички дүйнөсүн козготуу курбатын ачуу максатын түшүнбөстүккө, чала моноп түшүнүүгө алып барганы ушул кезде деле билинип жүрөт. Иш жүзүндө, жогоруда айттык Даниярдын обону тогуз күнгө созулган, үч айлампада, үч чоң мазмунду камтыган обондор экен, төмөндө үч жактан «обондун» бир канча күн улантылганын, ал үч айлампа (мазмун) менен айтылганын баса белгилеп көрсөтпөсөк, кээ бир окурман оңой ишене бербес.

Ар бир айлампа башталганы. «Обондун» үч айлампа экени анын убакты-маалы, башталгандагы көрүнүштү сүрөттөөсүнөн байкаткан. Атап айтканда, ар бир айлампа (мазмун) башталганда кайсыл маалда, каерде келе жатканын айткан баяндап билдирген. Алсак, «обондун» биринчи айлампасы (мазмуну) башталганда: «Жылдыздар ушиитип толгондо, биз канчыгай аралап келе жатканбыз» [1:88] деп баштайт да, бул айлампа соңуна чыкканда: «толукшуп ырдап келе жаткан Данияр бир убакытта үнүн бийик закымдата келип, ырын чорт токтотту да, аттарга ала-сала камчы уруп, айдап жөнөдү» [1:92] болуп, ал күнкүсү аякталганын айкын айтат, ал экинчи айлампа (мазмун) башталганда: «Ал күнү биз адаттагыдай станциядан чыгып, айылга кайтып бара жаткан элек. Асманда жылдыздар төгүлүп, түн кирип калган кез» [1:101] деп тигил биринчи айлампа күнкү башталыштан бөлөкчө убакыт (түн кирген маалда), канчыгайда эмес (айылга кайткан кайсы бир жолдогу) орунду көрсөткөн. Үчүнчү айлампа (мазмун) башталганда: «Түн эки жакка сүрүлүп, өзөнгө жарык төгүлүп, талаанын гүлдөгөн бети ачылгандай, ушул кең талаанын ортосунан мен сүйүшкөн эки жашты көрдүм» [1:101]. Үчүнчүсү алдынкы айлампаларга окшобогон орун «кең талаанын ортосунда» баратканы

(Айтматовдун чыгармадагы баянында: «Жыйырма чакырымдай боз талаа», андан ары дайыма айтылып жаткан «Кара-Токонун капчыгайы» болуп экоо эки башка жол мерчеми болгон. Ал убакыт «түн эки жакка сүрүлүп» калган маалда болот.

Бул айлампалардын башталышындагы убакыт, оруңдардын окшобостугунан болек, дагы мындай сүйлөмдөрдөн «обон» бир канча күнгө созулганын билдирип кеткен. Алсак: «Ушул күндөн тартып биздин турмушубузга бир түрлүү жаңы бир нерсе кошулгандай болду» [1:93] деген сүйлөм биринчи айлампа обон бүткөндөн кийинки таасират баяны болуп, ал күндүн кийинки күндөрү барлыгын билдиргени болчу. Андан да: «капчыгайдан өтүп, өзөнгө чыкканда Жамийла **ар качан** арабадан түшүп, жөө басат» [1:98].«Коңүлү толкуп, обонго жаңы балкыган Жамийла **ар дайым** үйинтип жакындай барганда, өзү да билбей Даниярга акырын колун созчу» [1:99].«Жамийла экөөбүз анын артынан ээрчип келаттык. **Бул жолу** эмне үчүндүр, Даниярдин обону ботөнчө бир назик күйүт менен жалгыздыктын арманына толуп, адамдын жүрөгүн эреркетип, муңканттты. Көзүмө ысык жаш чайылып, тамагым жанаша буулду» [1:101]. «Мени **дайыма** алда эмнеге сонуркатып, кандайдыр жакшы сезимдер жүрөгүмө толуп, өз алдымча сүйүнтүп жүрдү». Бул сүйломдордогу кара тамга менен белгиленген «**ар качан, ар дайым, бул жолу, дайыма»** деген сөздөрдөн «обондун» көп күн, көп жолу болгонун билгенге болот. Обондун коп жолу болгонуп, ар күнү станциядан айылга кайтып бара жаткан жолдо: «капчыгайга качан жетер экенбиз деп, кечки салкын менен тогулгон Даниярдин обонун угууга ынтызар болуп, чыдамым жетчү эмес» деген ынтызарлыгы да «обондун» күнүгө уланып жатканын түшүнтүүчү баян эле.

Ар бир айлампада мазмундун алмашуусу. Мазмундун алмашканын чыгармада: «Өмүрү угуп көрбөгөн кереметтүү обондор, бирине-бири куюлушуп, биринен бири өтүп алмашууда» [1:91] деп айкын айтат да, биринчи айлампадагы улам алмашылып айтылган «обон» «жалгыз бирөөгө гана арналган сүйүү эмес, кандайдыр андан да зор, андан да алп, турмуш-жашоонун өзүнө, жан берип, жан жараткан ааламдай жерге, жарык дүйнөгө болгон өлчөмү жок чоң сүйүү!» [1:92] деген ааламды, элди-жерди сүйгөн обондор түрмөгү биринчи айлампанын мазмуну болгон. Ал экинчи айлампанын мазмуну «назик күйүт менен жалгыздыктын арманына толуп» [1:101] турган «күйүт жана арман» обондор түрмөк мазмуну болгон. Эми үчүнчү айлампа: «Бул обон башкаларга окшобогон ашыктыктын, махабаттын жаңы обону болду! [1:101] деген «сеекетпай» обондору эле. Мында «башкаларга окшобогон» дегени, алдыңкы эки айлампа мазмунга окшобогон мазмун экенин билдиргени болчу. Ал тургай «обон» жалгыз-жалкы эмес экенин чыгарманын өзүндө: «Капырай, ушунун баарын ал кайдан үйрөндү, кайдан укту экен?» [1:94] -деп таң калтырган көп «обон» (күү) тууралуу ачык айткан.

Ар бир айлампа «обонго» Жамийланын ой-аракет жообу. Чыгармада, үч айлампалуу «обондун» чегин ажыратуучу дагы бир чоң билдирүү, ар бир айлампа бүткөндө, Жамийланын ой жана аракетин сүрөттөө болгон. Алсак, биринчи айлампа «обон» бүткөндө, Жамийла өз арабасынан түшпөй түнжураган ойго кетет. Аракети, эртеси Даниярдын жанына барып «чеч үстүңдөгүнү» деп көйнөгүн жууйт. Экинчи айлампада Жамийла ойго чумулуп «селейип, сендиректеп» жолдун ортосунда туруп калат. Аракети, жөө басып Даниярдын арабасын жандай барып, ага колун узатып, аны сылагысы келет. Ал үчүнчү айлампада «обонду» угуп ойго басылып бара жаткан Жамийла дароо «башын көтөрдү да» болуп чечкин ойго өтөт. Аракети, Даниярдын арабасына ыргып чыгып олтуруп, башын Даниярдын ийнинне кошуп, андан ары обон салып бара жаткан аны жүрөгүнө басып кучактайт.

Жогоруда, «Жамийлада» айтылган «обон» үч айлампада, үч мазмунда болгон дегенди ортого салгандай, аны чыгарманын өзүнөн далил көрсөткөндөй болдук. Эми төмөндө, «Жамийладагы» ошол үч чоң мазмундагы обондор эмнелер болгонун ичкерилей

оюмча, канчалык ысык көрүп, шыгы түшкөн жалгыз бирөөгө гана арналган сүйүү эмес, кандайдыр андан да зор, андан да алп, турмуш-жашоонун өзүнө, жан берип, жан жараткан ааламдай жерге, жарык дүйнөгө болгон өлчөмү жок чоң сүйүү! Көрсө, ал ушул сүйүүнү көкүрөгүнө сактап өчүрбөй, ошону менен жашаган адам экен. Эгерде андай эмес башкача болсо, эгерде ал дити супсак, жүрөгү муз болсо, жаратылыш аны кандай гана таңдайы жок обончу кылбасын, ал азыр минтип ырдай албайт эле» [1:92] деген түшүнүккө жетишет. Көрсө, обон сөз коштоого үлгүртпой толкуганы, обондун мазмуну чоң сүйүү, ооба, «жалгыз бирөөгө гана арналган сүйүү эмес, ...жан жараткан ааламдай жерге, жарык дүйнөгө болгон өлчөмү жок чоң сүйүү» экенин баамдашат.

Айтматовдук чексиз ойдо адамзаттын сүйүүсү «чоң сүйүү» (сүйүү, ак сүйүү, ак жүрөк сүйүү, таза сүйүүдөн бөлөкчө) деген дагы бир жогорку чендеги сүйүүгө аныктама берип, чоң сүйүү: ааламды, жерди, табиятты, бардык эле табияттын мүчөлөрүн, жарык дүйнөгө, жашоого болгон сүйүүсүн «өлчөмү жок чоң сүйүү» -деп бөлүп көрсөткөн.

Ушул ой менен жоруганда, Даниярдын биринчи күнкү, алгачкы обону «чоң сүйүүнү» баяндоо болуп, бул күнү салган обон «ал кыргызчага, казакчага да окшобойт, бирок тыңшап отурсаң, бул обондо байыртан бир боордош кыргыз менен казактын тандалган төл обондору ширетилип кошулгандай туюлат. Обон, бирде, казактын уч-кыйры жок ай талаасындай кенен агымда жайкалып көйкөлсө, бирде кыргыздын зоокалуу тоолорундай, бийик заңгырап көколойт» [1:91] болуп, «тобосу ачык асман, тошу түктүү жерди» даңазалаган эң байыркы, кыргыз менен казак бир атадан бөлүнө электеги улуу күү, өчпөс обон эле. Эми биринчи айлампадагы обондорду, анын мазмунун, темасын кийинки элге жетип, белгилүү болгондоруна жорусак, Данияр ушул биринчи күнү, биринчи айлампада эң байыркы обондордон (күүлөрдөн) «Камбаркандан» тартып, кыргыздын «Эли-жерди даңазалаган күүлөрү» деп аталган күүлөр тобунан (обон түрмөгүнөн), аз дегенде бир эт бышым убакыт «көкөлөткөн». Атап айтсак,байыркы «Манас күүлөрү», «Туран күүлөрү», «Найман күүлөрүнүн» обондору болуп, «кыргыз менен казактын тандалган төл обондору ширетилип кошулгандай» обондор эле. Дагы андан ары улай, «Өмүрү угуп көрбөгөн кереметтүү обондор, бирине-бири куюлушуп, биринен бири өтүп алмашууда» [1:91] деген сыяктуу алмашкап обондор (күүлөр) «Ала-Тоо, Керме-Тоо, Багылдыр-Тоо, Тагылдыр-Тоо, Сары-Арка, Ысык-Көл» күүлөрүнүн обонун созуп, соңунда, Саламат Садыкова азыр обондоп ырдап келе жаткан «Кыргыз жерин —А-л-а- Т-о-о ак калпагын кийген кезде...» деп көкөлөтүп:«толукшуп ырдап келе жаткан Данияр бир убакытта үнүн бийик закымдата келип, ырын чорт токтотту да, аттарга ала-сала камчы уруп, айдап жөнөдү» [1:92] менен токтотот.

Биз ушул айлампадагы обондорду «чоң сүйүүнүн» обондору (күүлөрү) деген топко бөлүп айтканыбыз ошол. Ал эми ушул «чоң сүйүүнүн» обондорунун (күүлөрүнүн) айлампасын уккандан кийин, Жамийла менен Сейитте кандай таасир болгонун чыгарманын өзүнөн алып көрсөк: «Жамийла козголуп да койгон жок. Башын бир жагына кыйшайткан калыбында терең кыялга чөгүп, нес болгон сыяктуу ошол бойдон былк этпей отура берди» [1:92] болуп, бул күнү ар ким өз арабасында олтурган бойдон. Жамийлада башка аракет жок ичтен ийиген калыпка келет, ал Сейит: «Ушул күндөн тартып биздин турмушубузга бир түрдүү жаңы бир нерсе кошулгандай болду. Мени дайыма алда эмнеге сонуркатып, кандайдыр жакшы сезимдер жүрөгүмө толуп, өз алдымча сүйүнтүп жүрдү» [1:93] дегендей бул биринчи айлампа обондору аларды сезим, туюмга бөлөгөн мазмундар болгон деп белгилесек болот.

Ушул эле «чоң сүйүүнүн» мазмунун, ушул эле айлампаны Данияр үч күн удаа станциядан кайра кайтып, капчыгайды өрдөгөндө баштап, улантып турган күндөрдү Сейиттин сөзү менен ырастасак: «Эртең менен кырмандан жөнөгөндөн тартып, станцияга келип, кайра жолго

чыкканча, капчыгайга качан жетер экенбиз деп, кечки салкын менен төгүлгөн Даниярдын обонун угууга ынтызар болуп, чыдамым жетчү эмес» [1:93] деген баяндан обон күнүгө, бир канча күнгө уланганын, Сейит күндө ошол мааалга ынтызар болгонунан билүүгө болот. Чынында, бул айлампадагы «чоң сүйүүнүн» обондору (күүлөрү) өтө мол, кадыресе нече күндөп эмес, нече айлап обондосо да соңуна чыкмак эмес. Жамийла бул мазмунду угуп болгондон кийин (үч күн удаасы менен), мүнөзүндө өзгөрүү болгонун Сейит минтип баяндайт: «Ал эми Жамийланын өзгөргөнү эмне! Баягы тамашакой, шайыр мүнөз келин эмне үчүндүр жоошуп түшүп....кандайдыр жакшы бир нерсеге ичи жылыгансып, ошого сүйүнгөн оңдүү туюлат» [1:95]. Чын эле айтып коёо турган бир нерсе, бул жерде «обондон» улам Жамийладагы ар бир өзгөрүүнү, аракетти окурманга байкатып жатканыбыз, анын Данияр менен кетиши өзүнө арнаган бир ашыглык ыр менен, же бир күн, бир жолу гана обондогон ырдан таасирленип кеткенинен эмес, ал нече күндөп Даниярдын обонун угуп, анын бүт ички дүйнөсүн толук түшүнүүгө жетишкен, өзүнүн ички дүйнөсү менен кармашууга жетерлүү убакыт болгонун, ар бир айлампадагы обонду укканда, анда ар башка сезим, аракеттер болгонуна окурманды көңүл бурдурууну көздөп турабыз. Айтмак, «чоң сүйүүнүн» жогорку айлампадагы обондорун уккандан кийин, Даниярга ичтен ыланып гана калбай, Жамийла аракетке өтөт, мурда көзгө да илип койбогон Даниярга: « —Алдагы үстүңдөгү көйнөгүңдү чечсең боло! Берчи бери, жууп берейин», [1:96] -деп Даниярдын көйнөгүн жууйт. Бул Жамийланын биринчи баскычтагы Даниярды кабылдаш аракети эле. Ал эми Сейит болсо, ички дүйнөсү менен «чоң сүйүүнүн» эмне экенин таасын таанып: «... өз эли-журтун, туулган жерин мындай сүйгөндүк, мындайча өлчөмү жок сагынуу, көп жылдар бою алыста, четте жүрүп, көрүүгө зар болуп, эңсеген адамдын жүрөгүндө гана жаралып, пайда болорун өз акылымда түшүнүп да жүрдүм. Мен үчүн Даниярдын бул обондоруна анын жер кыдырып, жол-жолдо жетимче жүргөнү да, Россиянын көп азаптуу кан майдан талааларын басып өткөндөрү да элестетилчү. Мүмкүн, ата мекен жөнүндөгү ушул жалындуу обондор ошондо туулган чыгар. Мындай учурларда, Даниярды угуп олтуруп, астындагы боз топурак кең талаа жерди, адам баласы ушунчалык сүйгөнү үчүн, жата калып аны өз энеңдей бек кучактап, өпкүлөгүң келет» [1:94] деген ачылыш ойго келет.

Айтматовдун аталган чыгармасы аркылуу жетер максаты Сейиттен мындай эки жактан таасын көрүндү: бироо, адамдын дилин ачууга болот деген максат (чакырык) андан көрүнүп: «Мына ошондо биринчи жолу менин жүрөгүмдө кандайдыр жаңы бир нерсе ойгонуп, көкүрөктөгү дегдеткен эңсөө кыстап» [1:95] келди деген ачылыш көрүндү: экинчи, «чоң сүйүү» (ата мекенди, жерди сүйүү) адамдын дилинде качан да, кайда болбо кошо сакталып, ички дүйнөнүн байлыгы болуп жүрүү керектигин түйганынан: «мен дагы ушул жер келбетин, жер көркүн Даниярча сезе билип, сүйө билип, аны мен дагы ушинтип...» [1:95] сүйсөм деген туюмунан көрүндү. Бул Айтматовдук чексиз ойдун окурманга, дегеле адам баласына айтканы адамдын ички дүйнөсү ошол адамдын кандайлыгын, кандай болорун белгилей турганын, «күндө жаңы адам болуу» (Ч. А.) үчүн күндө дилин «чоң сүйүүдөн» ачуусу, сүйүүнү оболу «чоң сүйүүдөн» баштоосу керектигин табыштаган «чыгармачылыктын алгачкы чакырыгы» (Ч. А) эле.

2) **Муңдук-Зарлыктын обондору (күүлөрү).** Бул Даниярдын обондорунун экинчи айлампасы болуп, бул айлампаны баштаганды минтип сүрөттөйт: «Капчыгайдан өтүп, өзөнгө чыкканда Жамийла ар качан арабадан түшүп, жөө басат. Мен дагы анда арабадан түшөм — анткени, обонго эрип шашпай жөө баскан эң бир сонун жыргал!» [1:98]. Мында окурманга алдын ала байката турган нерсе, сүрөттөөдө колдонулган «ар качан» деген сөздөн бул айлампа да нече күнгө созулганын, ал биринчи айлампадагы обондорду укканда, ар кимиси өз арабасында олтуруп уккан болсо, бул экинчи айлампа башталгандан угуучу экөө «жөө басып» угуу аракети коштолгону болгон.

Кыргыздын жөрөлгөлүү адамдык салты жакшылыктуу иштердеги салттар жана жамандык иштердеги салттар болуп эки чоң айрыкта калыптанган. Ал эми жамандык иштери дегенде, өлүм — муңдук, жоктук — зарлык, оору — кордук болгон. Ушул үчөөнүн ички сезимдеги тыгынчыгын чыгарууда, көкүрөктү каптаган толкунду чыгарууда да кыргыз обонго салып, боздоп чыгарган, аны «муңдук-зарлык» күүлөрү (обондору) деген чоң топко болгон. Анын ичинде, муңдуктун обондору кошоктор, угузуулар, жоктоолор, керээздер деген сыяктуу түрлөргө бөлүнгөн.Ал эми зарлык-кордук арман обондору (күүлөрү) дагы өзүнчө, ал тургай, күүнүн башы ушул «муңдук-зарлыктан», жакынынан айрылган күйүттөн чыкканы (мисалы, Камбаркан, Ботойлор) уламыштарда айтылып, ошол күйүттөр, армандар адамдын ички дүйнөсүнүн бир капталын ээлеп келген, аны чыгаруу үчүн кыргызда көптөгөн обон, кара күүлөр жаралган.

«Жамийлада» Даниярдын «муңдук-зарлык» обон айлампасы башталганын мындай: «Ал күнү биз адаттагыдай станциядан чыгып, айылга кайтып бара жаткан элек. Асманда жылдыздар төгүлүп, түн кирип калган кез. Айлана жымырап тынч, болгондо Даниярдин обону гана өзөндүн үстүнөн созолонуп, алыска жайылып жатты. Жамийла экөөбүз анын артынан ээрчип келаттык. Бул жолу эмне үчүндүр, Даниярдын обону бөтөнчө бир назик күйүт менен жалгыздыктын арманына толуп, адамдын жүрөгүн эркелетип, муңкантты» [1:101] - деп белгилейт. Ал эми бул айлампада «муңдук-зарлыктын» нече түрдүү мазмундагы обону айтылган: муңдук күүлөрдөн ботосу өлгөн боз ингендин боздогонунан чыккан «Ботой» күүлөрү («Куу ингендин ботою», «Маш ботой», «Жаш ботой», ж. б), «Карача мергенге кошок», «Карагул ботом» сыяктуулар; зарлык күүлөрдөн «Абышканын арманы», «Кыздын арманы» сыяктуулар Даниярдын обонунда Куу инген сыяктуу боздолуп, кыз арманын өкүрип айтып, улам шаңшыганда, муңду арабада олтуруп угууга Жамийланын ичи түтпөй, бүткүл зили козголуп, ичи эшерилип, күйүтү ичтен түтөп, тигил муңга боздоп, зарлыкка какшап, кордук арманына шаңшып жаткан Даниярга барып, жакынынын өлүмүнө кошок кошуп боздоп жаткан бирөөн моюндан кучактап «кайрат айтып» соороткондо окшош Даниярды сооротксу, күйүт, арманын бөлүшкүсү келди. «Арабадан түшүп, жөө басат» да, өз арабасын чубоого калтырып, акырын обон салып жаткан Даниярды жандай басып келет: «... жакындай барганда, өзү да билбей Даниярга акырын колун созчу. Бирок шаңшып ырдаган Данияр аны байкачу эмес...Жамийланын колу ошол сунулган бойдон ылдый түшүп, арабанын кырына барып тийгенде, ал эсине келе түшкөндөй селт этип, колун тарта коюп, ордунан жылбай туруп калчу» [1:99] болуп, муң-зар обондун адам жүрөгү чыдагысыз күчү Жамийланы селейтип, сендиректетет. «Жолдун ортосунда селейип каткан Жамийла, ошондо жүрөктү элжиреткендей, муңга чайылган, жалынычтуу көз караш менен бир топко чейин Даниярды узата карап анан кайра артынан сендиректей келет» [1:99]. Ал эми, Сейит «муңдук-зарлыкты» укканда:«Көзүмө ысык жаш чайылып, тамагым жашка буулду» [1:101] дейт. Чын эле, кыргыз бул «муңдук-зарлыктын» ичтеги сезимин чыгарууда бөтөнчө обондорду, алсак, кошоктун обондору боздоп, мункаpып, ушкүрүнүп, өкүрип, өксүп нече ыргакта айтылган, адамдын жүрөгүн гана эмес, сай сөөгүн сыздатат. Тайлагынан айрылган ингендин боздошу, айды карап теңирге муңун айтып улуган бөрүнүн доошу, кандайдыр шамалдын заттарга сүртүлүүсүнөн чыккан өзөндөөсү арман күүлөрүнүн башаты болгон. Атап айтканда, адамдын ички дүйнөсү деп аталган дүйнөсүн ошол эле «муңдук-зарлык жана арман» толтуруп, адамдын адам болуусу кубанычты гана билүү эмес, кадыресе күйүттү, оорчулукту көтөрүүсүнөн да билинген. Мында Даниярдын ички дүйнөсү бай дегендин бир бөлүгү ушул сөөк сыздаткан муң-зарды алып жүргөнүнөн бааланган. Ал эми, буларды уккан экөө да ички дүйнөсүнүн табийгы кубаты аларды сезинүүгө, туюуга жетиштүү болуп чыкты. Ал Айтматовдун чыгармасы адамдардын ички дүйнөсүн жакшылык-жамандык менен байытууга, ал бай ички дүйнөнү туюуга адамдарды даяр жүрүүгө чакырганы болчу. Айтмак, экинчи

айлампадагы Даниярдын обонунан кийин, Жамийлада Даниярга кол сунуу аракети көрүлгөнүн окурман даана байкаса. Жамийланын Данирды кабылдашы улам жакындап бара жатканын билет.

3) **Ашыглыктын, махабаттын обондору (күүлөрү).** Бул Даниярдын обондорунун үчүнчү айлампасы болуп, аталган айлампаны баштаганды минтип сүрөттөйт: «Бул обон башкаларга окшобогон ашыктыктын, махабаттын жаңы обону болду!» [1:101]. «башкаларга окшобогон» дегени, алдыңкы эки айлампадан бөлөкчө дегени эле. Айтматов «сүйүүнү» нече түргө бөлүп, бардыгы сүйүү аталганы менен, «чоң сүйүү» (жогоруда бөлүп көрсөтүлдү), ашыглык «сүйүү» дегенди айырмалады.Чын эле, «сүйүүнүн» аткара турган милдети, көлөмү жагынан караганда айырмаланууга тийиш. Ал эми ашыглыкты, ооба «сүйүшүү, жакшы көрүшүүнү» да кыргыз салтында, айтымында «ак сүйүү, ак жүрөк сүйүү, таза сүйүү» деп айырмалаган. Алсак, «ак сүйүү» деген шартсыз сүйүү болуп, тирчиликтин шартына багынбаган, жан дил сүйүүсү болуп, Айтматов көрсөткөн Данияр менен Жамийланин сүйүүсү дилин сүйүшүү болгон, дилинен бири-бирин кабыл кылгандар болуп эсептелет. Ал «ак жүрөк сүйүүнүн» дагы бир аталышы «адал сүйүү» болуп, башка бирөөнү ойлобогон, үй-бүлөгө, жубайлар бир-бирине ак жүрөк, адал сүйүшүп карыгандарга каратылган. Ал эми «таза сүйүү» дегени, бирөөн таза, чын көөнүнөн гана жакшы көргөн, ага карата напси агытпаган сүйүү болуп, Айтматов Сейиттин Жамийланы сүйүшүнөн көрсөткөн. Аны «балалыктын сүйүүсү» деп да атаган. Ошону Сейиттин өз оозунан уксак: «мен өзүм дагы Жамийланы сүйгөнүмдү түшүндүм. Ооба, балким бул балалык кездеги менин эң таза, нaristе сүйүүм болгон чыгар!» [1:115] дейт, ал бул сөздү Данияр менен Жамийла ээрчишип кетип жатканын көргөн кезде, ыйлап шолоктоп жатып айтат.

Кыргыздын ички сезимди туюнтуу салтынын чоң бир бөлүгү ушул ашыглыкты, махабатты ырдоо, обонго салуу, күү менен чертип туюнтуу болгон. Кадыресе, бул адамзат көркөм чыгармачылыгынын өлбөс темасы болуп келгенинен болсо керек. Данияр обондогон обондордун үчүнчү айлампасы ашыглык сүйүүсүн туюнткан, байыркы жөрөлгө, байыркы ашыглык кара күүлөрүнөн эле. Ашыглык күүлөрүн кыргызда «секетпайлар» деген (секетиңе кетейин деген жалынма) жалпы ат менен атаган. Секетпайлардын обону негизинен табиятты эликтөөнү башат кылган. Болуп да канаттуулардын «секетпай» обондорун өздөштүргөнү таасын байкалат. Үндүн, обондун эң жакшысын «булбул үндүү» деп койгону да ошондон. Көрсө, канаттуулар жубун сайроо менен издеген. Кайсыл канаттуунун обону (үнү) күчтүү, уккулуктуу чыкса, ошону жубайлыкка жаратуу, ага кош баш болуу адатын карманган. Ал тургай, кыргыздын «секетпай» обондорунун (күүлөрүнүн) чоң бир тобу «куш абаз күүлөр» деп аталат. Анда «Ак тамак-көк тамак», «Күкүк күүлөр», «Булбул күүлөр» деген сыяктуу залкар күүлөр жаралган. Ошол куштун үндөрү аркылуу махабатын туюнткан. Кыргызда эң эле айтылуусу «Күкүк менен Сейнеп» деген чоң күү болуп, анда эки куштун махабаты жомоктолгон.

Кыргыз «секетпайлар» күүсүнүн (обонунун) дагы бир чоң капталы жалпысынан «Жаштык» күүлөрү деп аталган. Анда «Жаш кыял», «Жаш тилек», «Жаш кербез» деген сыяктуу күүлөрдүн сөзүн коштобосо деле кары-жаш бардыгы түшүнүү деңгээлинде жалпылашкан. Андан бөлөк, көлөмдүү чыгармаларга айланган «Кулмурза менен Аксаткын», «Ак Мөөр» сыяктуу ашыглыктын күүлөрү элге жалпылашкан. Данияр үчүнчү айлампада мына ушул обондорду созгон. Ушул жолу Даниярдын обонун козгоп, аны ырдоого сүрөгөн Жамийланын өзү да башында «секетпайдан» баштап ырдап: « Шай оромол бир байлам, Жанымда жүрсөң садагам... » [1:89] деген эле, эми Даниярдан «Секетпайлар» обон айлампасын укканда, болуп да «Күйдүм чокту» созуп жатканда, Жамийла мээсин эмес, дилин ээрчүүгө аргасыз болду, бөтөнчө

аракетке өттү: «Даниярдын үнү акырын басаңдап келип кайра бийик көкөлөп, түнкү талаага жаңыдан мукамдуу илебин төккөндө, Жамийла башын көтөрдү да, басып бара жатып, арабага ыргып минди. Даниярдын жанына отура калып, козголгондон корккондой, колун көкүрөгүнө кыса, отурган ордуна катып калды. Эми эмне болот дегендей туюк ой менен, жолдун четине ылдамдап, мен алардан көзүмдү айырган жокмун. Жамийла анын жанына отурганын Данияр билген жок окшойт, ага караган да жок, ырдаганын токтотпой уланта берди. Бир аздан кийин Жамийланын колдору акырын жазыла берип ал Даниярга бой салып, сүйөнө калды да, башын секин гана анын ийнине койду» [1:101].

Обондун (күүнүн) күчү ар кандай оор тандоонун капшабында жүргөн Жамийланы Даниярга ыктата тарттканда, ал өз аракетин башкара албас болуп, тек дилинин, ички дүйнөсүнүн кулу болуп калган эле. Өзү Даниярга башын коюту (куштар сайрашын кош баш болгондой), өз табиятын тапты. Адамдын ички дүйнөсүнүн кызыкчылыгы сүйрөп кеткенин түйбай да калды, эмне болсоң ошол болго, жүрөгүнүн эркине таштады. Ал Данияр да Жамийла өзүнө башын койгондон баштап, эми «секетпайын» жеке өзүнө, Жамийлага түз эле: «сүйүүнү Данияр бүт бойдон токпой-чачпай Жамийлага берип, Жамийлага арнап жатты» [1:102]. Ал Жамийланын өзү ээ боло албаган аракети алда качан андан ары кетип: «Жамийла Даниярды бек кучактап, бир оокумга аны жүрөгүнө кысып калган экен» [1:102]. Бул көрүнүштү карап турган Сейит: «Мен аларды карап Жамийла менен Даниярды тааныбай жаттым» [1:102] деген өзгөчө абал көрүлөт. Бирок бир аздан соң Жамийланын ички дүйнөсүн мээси ойготот да: «Бирок ошол эле жерден чочугандай кийин боло берди да, арабадан секирип түштү» [1:103] болуп, Жамийла Даниярды кабылдоонун ички дүйнөсү менен сырткы дүйнөсүнүн кармашына түшүп кетет. Аралыкта нече күндөп Жамийла ички кайчылыктын «толгоосун» тартат. Бирок Жамийлада ички камылга, ага коштоп «обон» арбаган ички дүйнөнүн керемети Даниярдан үзө албады, мындай кенен, адамзатка түбөлүк керек болгон «сүйүүгө» жеткенин түйдү. Соңунда, түндөсү кырмандагы саманды төшөнүп жаткан Даниярга: «— Данияр, мына мен өзүм келдим! -деди ал акырын шыбырап» [1:111]. Жамийланын бул «мен өзүм келдим» деген сөзү кылымды жирең чыккан сөз болду, ушул сөз кыргыз ургаачылары үчүн өтө оор, абдан кымбат сөз эле. Өзү жигитти издеп барган «Семетейде» аккуу кебин кийип «эр издеген» Айчүрөк гана болчу, айтмак, ушул сөздү айтуу эркиндигине, күчүнө жетишүү үчүн, кыз-келиндер канчалаган күйүт, арман тепсөөрүнүндө калбады беле. Мына Айтматовдун чексиз оюу, «обон» аркылуу ушул сөздү айттырды. Адамдын ички дүйнөсүнүн бай экенин билдирүү, аны көрсөтүү, ички дүйнөсүн ачуунун ачкычын Айтматов «обондон» жасаганына адамдын акылы таң кала турган иш болду. Тигине ал ачкыч менен Жамийланын дили ачылып, дагы бир ички дүйнөсү бай кампага өзү келип олтурат.

С. Байгазиев айткандай: «миң сырдуу Даниярдын айкөл жан дүйнөсүн Күркүрөөдө жалынга окшош жалбырттап күйгөн Жамийла гана тааный алууга» [7:78], жөн айыл келини адамдын ички дүйнөнөсүн түшүнүүгө жетти. Тигине, айылда эле жүргөн өспүрүм Сейит: «жер үстүндө жашоонун өзү канчалык жыргал экенин билгенсидим» [1:112] деген муратты карманып, жашоону ошончо сүйүп чыга келди. Майнап, Айтматовдун «обонунун» күчү, берекети Л.Үкүбаева белгилегендей: «Адам адамдыгын сактап калышы керек жана башкаларды да адам болууга чакырышы, тарбиялашы керек!» [8:86] деген максатка жооп берди. Ошентип, Айтматов кыргыздын ички дүйнөсүн анын обонунан (күүлөрүнөн) дүйнөгө көрсөтүп, кыргыздын тышын эмес, ичин жер бетине таанытты. «Жамийланын» дүйнөлүк чыгарма болуп кетүүсү да «обондун» адамзатка керектүүлүгүнөн болду деп айтса болот

Макалада автордун лексикалык
жана стилистикалык
өзгөчөлүктөрү сакталды

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

1. Айтматов Ч., Б. «Жамийла», «Шам» басмасы, 1999-жыл , 62-, 88-, 89- , 90-, 91-, 92-, 93-, 94- , 95- , 96- , 98- , 99- , 101- , 102- , 103- , 111- , 112- , 115-беттер.

2. А. Кайбылда уулу. «Кыргыз күүлөрү». Борбордук Азия университети. 2011-жыл, 1-китеп 40-бет.

3. К . М . Өмүрбай уулу. «Кыргыз адабият тарыхы», Шинжаң эл басмасы. 2005-жыл, 505-бет.

4. А. Ж. Хесчелдин (A.J.Heschel) «адам ким?» «Гуйжов басма тобу, Гуйжов эл басмасы», 2009- жыл, 71- бет.

5. Йе Жу. «Конфуцийдин акылы», «Кытай заттык буюмдар басмасы», 2005- жыл, 231-бет

6. Жаң Шин.«Сонун жашоо, кадырлуу адамдык» аттуу макаласы, «Атактуулардан үзүрлөнүү» журналынын 2009- жылдык 1- сан 18- бет

7. Байгазиев С. «Ч. Айтматов: Жамийла менен Данияр кыргыз ренессансынын каармандары» аттуу макаласы, «Айтматов окуулары 2015» эл аралык илимий- практикалык конференциясынын материалдар жыйнагы 78-бет.

8. Үкүбаева Л., «Чыңгыз Айтматовдун чыгармачылык ийгилигинин сыры» аттуу макаласы, «Айтматов окуулары 2015» эл аралык илимий- практикалык конференциясынын материалдар жыйнагы 86-бет.

САЛЫШТЫРМА ИЗИЛДӨӨЛӨР

Л.Х. Мухаметзянова,
г. Казань, Россия,

lilmuhat@mail.ru

«ЖИВЫЕ» ЭПИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ «МАНАСА» В ПАРАЛЛЕЛИ С КНИЖНЫМ ЭПОСОМ ТАТАР

Аннотация. Статья поднимает тему взаимосвязи эпического творчества тюркских народов, исследует историю распространения книжной разновидности жанра эпоса у татар в Поволжье. Автор обращает внимание на устное и письменное бытование эпоса в народе, проводит мысль о том, что дастанное эпическое творчество, сохранившееся у татар Поволжья почти исключительно в книжной форме, возникло в недрах устного сказительства, характерного некоторым тюркским народам. Как полнокровный образец «живой» сказительской традиции эпического творчества и истоков татарского книжного эпоса автор выдвигает устно-исполняемую эпопею «Манас» кыргызского народа, проводит параллели между устным и книжным тюркским эпосом, книжный эпос поволжских татар рассматривает как эпическое творчество, продолжавшее функционировать в репертуаре письменной культуры народа и одновременно поддерживающее тесную связь с тюркским «живым» эпосом.

Ключевые слова: эпос, традиция, книжный, устный, сказитель.

L.Kh. MUKHAMETZYANOVA,
KAZAN, RUSSIA,
lilmuhat@mail.ru

"Living" epic traditions of "Manas" in parallel with the book epic of the Tatars

Annotation. The article raises the theme of the relationship of the epic creativity of Turkic peoples, explores the history of the spread of the book variety of the epic genre in the Volga region. The author draws attention to the oral and written existence of the epic among the people, holds the idea that the given epic creativity, preserved by the Tatars of the Volga region almost exclusively in book form, arose in the bowels of the oral narrative characteristic of some Turkic peoples. As a full-blooded example of the «living» storytelling tradition of epic creativity and the origins of the Tatar book epic, the author puts forward the verbally executed epic «Manas» of the Kyrgyz people, draws parallels between the oral and book Turkic epic, considers the book epic of the Volga Tatars as an epic creation that continued to function in the repertoire of writing culture of the people and at the same time maintaining a close relationship with the Turkic «living» epic.

Key words: epic, tradition, book, oral, storyteller.

При определении жанра эпоса важным фактором является то, что текст должен прозвучать непосредственно из уст исполнителя-сказителя. Классические образцы эпоса в живом исполнении сохранились у ряда тюркских народов. Например, певцы-импровизаторы киргизской эпопеи «Манас», т.е. манасчи – не просто исполнители, но и творцы, создающие исполняемый им текст в процессе пения. Исполнение «Манаса» – архаический вид синкретического искусства. На примере киргизского «Манаса» перед нами воплощается элементарная схема живого эпоса, отражающего в широком эпическом плане народную жизнь. Здесь участвуют все три грани жанра, характерные для «живого» эпоса – наличие акциональности, вербальности и присутствие текста.

В творчестве импровизатора в зависимости от звучания звуков принято строить текст при помощи специального подбора слов. Взяв в основу сходство звуков, он исполняет текст,

таким образом добивается благозвучия и фонетической гармоничности своего выступления. Пример такого аллитерационного (alliteratio – лат., звучание) стиха, начинающегося на определенный звук, мы находим в киргизском «Манасе»:

Баздышам тентушка соога ыргыткан,
Беежинге барса жол салган,
Баздышам беш жуз киши кошуу алган.
Байбише калды сарайда,
Балдарын асар далайда,
Жоомокто сиздей кимде бар,
Саната Манас болбосо,
Сайганы сиздей кимде бар [1, с. 393 – 394].

Здесь сказитель-манасчи, опираясь на удобство произношения и добиваясь благозвучия, запоминания, выстраивает строки, начинающиеся на один и тот же звук, затем переходит к другому звуку. Подобная фонетическая организация стиха использовалась для построения эпического текста с целью достижения отточенности смысла манасчи, придания тексту особой звуковой выразительности.

Эпос народными мастерами слова создавался устно и непосредственно исполнялся перед слушателями. Условия реализации эпоса требовали быстрого сосредоточения и импровизированного использования рифмованных строк, что почти невозможно совершить споминутно. Именно поэтому народные певцы прибегали к такой форме стиха, где вовсе необязательно соблюдение равенства стихотворных строк и существование рифмы, все решает аллитерация, которая основана на созвучности звуков в начале строк. Такими традиционными методами в народном дастане выражалась народная идеология, доносилась мысль сказителя:

Атсалому алейкум,
Амансызмы, жан бабам?
Арманын айтсын – мен балаң,
Мен – мусапыр, бир Кедай,
Мужун айтып зарлаган... [2, с. 40]

В своем содержании «живой» эпос неплохо сохранил ритуально-мифологическую функцию. Героические сказания, например, исполнялись при выезде на коллективную охоту, перед предстоящим сражением с врагом, во время общеплеменных молений и народных праздников и т. д. Например, известно подобное исполнение «Манаса» перед киргизами, уходящими в поход или же «Кобланды» перед казахами и т.д.

Но сегодня, за редким исключением, некогда обладавший ритуально-мифологическим контекстом и магико-обрядовыми функциями эпос под влиянием научно-технических достижений испытал существенные идейно-функциональные и структурные изменения. Тем не менее и в наш век наблюдаются попытки восстановления отдельных архаичных традиций сказителей, по сей день живущих в генах некоторых народов. Речь идет о свободных от магии обрядах, практикуемых, например, у киргизов, саха-якутов, узбеков, казахов, каракалпаков, башкир и др. тюркских народов, которые создали у себя школы сказительства и систематически проводят специальные состязания народных певцов-сказителей.

Доведение импровизатором эпического текста в традиционном стиле до современной публики объясняется требованием времени, связанным с тягой продолжения и сохранения достижений своих отцов и дедов. Классические образцы архаического «живого» эпоса, идущие из глубины веков, сохранились у ряда тюркских народов. Киргизы, например, сегодня вправе гордиться своим «Манасом», казахи – версиями «Шора-батыра», они же и узбеки – «Алпамышем», казахи, ногайцы – «Кузы-Курпячем» и др., саха-якуты – своими многочисленными олонхо, башкиры – «Урал-батыром», а также сказителями – народными представителями, доносившими до народа «живой» эпос в различных вариантах. В фольклористике у некоторых из этих народов еще в 30-х гг. XX в. была поставлена проблема эпического исполнителя, роль сказителя в эпосе исследовалась наравне с текстом жанра как его неотъемлемый атрибут [3, с. 7 – 46].

Богатой на первичные вербальные тексты территорией, где живут дисперсно расселенные по всей России татары, можно назвать Сибирь. Эпос сибирских татар в общем плане, бесспорно, – достаточно богатое, в полном смысле слова синкретическое устное

творчество. Татарский народ гордится устно бытовавшим и зафиксированным из уст сибирско-татарских сказителей «Алпамышем», «Кузы-Курпячем и Баянсылу», «Йиртюшлек», отдельными устными вариантами «Идегея» и др. дастанами. У сибирских татар деревень Саз ягы, Тара, Бараба сохраняются многочисленные хикаяты и отрывки из дастанов, посвященные алыпам, мергенам и батырам. В них рассказывается о тех, кто, надев летучие лыжи, мгновенно преодолевает большие расстояния, кто далеко и метко стреляет, кто побеждает в сражениях иноземных алыпов, кто во время охоты встречается в лесу с различными мифическими существами, с кем случаются невероятные с сегодняшней точки зрения приключения. Большинство текстов, включенных в академический сборник «Татар халык иҗаты. Дастаннар» («Татарское народное творчество. Дастаны») [4, с. 29 – 89, 101, 136 – 150 и др.] записаны из уст татароязычных сказителей, проживающих в Сибири. Известно, что здесь еще в XIX – начале XX вв. были известные чичяны, такие как старик Ямешкэ, Рамазан Ильясов, которые могли декламировать на протяжении всей ночи. «Мешек-алып», «Йэстэй Монкэ», «Кадыш-мерген», «Кара Кюкель», «Йиртюшлек», «Ак Кубек», «Кузы-Курпяч» и несколько десятков вариантов «Идегея» – это устные дастаны, записанные именно у сибирских татар. Их язык – разговорный, в нем преобладает особенность восточного диалекта татарского языка.

В этих краях и сегодня встречаются рассказчики коротких хикаятов про охотников, Алыпа, мифических существ. Всего несколько лет назад во время фольклорной экспедиции, организованной Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Татарстана, в деревнях, где проживают сибирские татары, были записаны несколько произведений устного эпического творчества, такие как «Хикаят о болоте Катерпет», «Хикаят о нугайском золоте и племени Котык», «Бухарские шейхи и святые астаны», «Старуха-пери Изурчык» и др. образцы эпического фольклора в различных вариантах. (Записи хранятся в архиве ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, результаты экспедиции были опубликованы на страницах периодической печати [5, с. 176 – 181]). Эти короткие, односюжетные эпические памятники следует рассматривать как некую форму, характерную для современности, как текст, передаваемый в устной форме. Говоря о них, еще возможно вести речь об использовании импровизатором напевно-музыкальной формы исполнения и стихотворной речи. Традиция создания эпического текста в стихотворной форме и напевного декламирования текста на основе народного стиха у сибирских татар до сих пор сохранилась.

Территориальная, географическая разобщенность татар способствовала историческому формированию и развитию у разных этнических групп, компактно проживающих на разных территориях, тех или иных культурных традиций. Этот многовековой процесс хорошо прослеживается на примере развития жанра эпоса. В то время, когда сибирские татары сказывали устные дастаны, татары Поволжья отдали предпочтение книжной разновидности. Это неопровержимый факт, представляющий жанр эпоса в различных его разновидностях у одного и того же народа. Сравнительная активность у сибирских татар искусства сказительства в жанре эпос-дастан и использование народных приемов в его создании и распространении – это явление общей закономерности, характерной для эпоса киргизов, ногайцев, казахов, а также алтайцев, шорцев, якутов, тывинцев, хакасов и др. народов, живущих на бескрайних Евразийских просторах. Это – эхо и определенная часть общих традиций.

Полнокровное дастанное творчество устного вида характеризуется синтезом музыкального исполнения, выступления сказителя и воспринимающей эпос аудитории. Текст, являющийся результатом именно такого творчества, в фольклористике оценивается как первичный «живой» вербальный текст, основанный на сугубо традиционных методах народных эпос-дастанов. Искусство импровизации – характерный признак исполнения живого эпоса, само слово «эпос» ассоциируется с творчеством мастера слова – речитативного и музыкального исполнителя объемного текста перед народом.

В Поволжье таких мастеров слова называют чичянами. Они активно участвовали на состязаниях в меджлисах, декламируя хикметы, стихи и истинный сказитель всегда одерживал победу. Правильность, убедительность и наглядность пословиц, которые он употреблял как изречение в своем выступлении, дали чичяну возможность вмешиваться даже в судебные процессы. Поэтому чичяна приглашали не только на свадебные застолья, но и для разрешения конфликтов в стране.

Что касается эпоса поволжских татар, нельзя не заметить то, что с давних времен наблюдается отделенность эпоса от обрядов. Напевного исполнения большого произведения перед народом в связи с каким-либо обрядом или крупным событием у казанских татар, как у киргизов и казахов, к примеру, не было. Если обратиться к истории, во время подготовки к обороне Казани, например, нигде документально не зафиксировано напевное исполнение эпос-дастанов чичянами-сказителями. В связи с этими событиями, основываясь на сведениях историков, мы знаем, что в то время здесь было принято лишь играть на музыкальных инструментах без словесного сопровождения [6, с. 125]. Этот факт напоминает о том, что уже в начале XVI в. у казанских татар не пользовалась популярностью устная разновидность эпоса.

Чичян Поволжья обычно не сказывал объемные эпические произведения. Например, репертуар таких талантливых татарских чичянов, как Сабирзян-акын, Байчыгави, Кашшафутдин Мензелеви, Хусаин Нугай и других был насыщен народными песнями, афоризмами, притчами-хикметами, сказками, но объемные дастаны в их творчестве не прижились. Справедливо будет признать, что поволжский чичян исполнял несколько иную функцию, чем доведение эпоса до внимания публики.

Татарский народ, в особенности средневолжские татары, издревле обладали письменной культурой. У них стихотворных дастанов, видимо, не было или они были, но оказались забытыми. В результате чего у поволжских татар, во-первых, развивается тяготение к тюркским дастанам, бурное развитие получают крупные волшебные и героические сказки, во-вторых, широкое место начинают занимать книжные дастаны. Отсутствие «живой» устно-импровизационной разновидности жанра дастана у татар Поволжья восполняет книжная разновидность дастанного эпоса.

Несомненно, неоценима роль носителей живой эпической традиции народа в создании, сохранении и популяризации национального эпоса. Исполняющий эпос манасчи, например, завораживает своим мастерством, исключительной памятью, искусным обладанием сложной схемой сюжетного развития «Манаса», эпической широтой дыхания, своим пением истинно фольклорного текста и т.д.

Но образ автора-переписчика книжного эпоса интересен по-своему. В глубине души он такой же сказитель, только письменный. Описанные ими герои – искусные певцы, эпизоды глубоко пронизаны фольклорными мотивами, сам переписчик занимает промежуточное положение между певцом-творцом и его произведением, т. е. вариантом эпоса на тот или иной известный сюжет. Качество книжного дастана как эпического текста в варьированном письменном исполнении творца напрямую зависит от умений этого творца, т. е. автора-переписчика, который должен эмоционально чувствовать связь произведения с вековыми традициями народа. Только тогда текст приобретает вид исконно народного дастана. А по сохраненному в письменном виде творению письменного творца-сказителя, т. е. рукописи можно догадаться о его грамотности и познаниях.

В большинстве случаев творения переписчиков дастана были предназначены для коллективных читателей, точнее, отличающиеся своей популярностью сюжеты, такие, как дастаны о Юсуфе, о Тахире и Зухре, о Туляке читались вслух домашними чтецами или любителями-рассказчиками перед определенной аудиторией. У поволжских татар те, кто доводит дастан в устной форме, часто напевно читали стихотворную часть либо исполняли песнь героя. Это подтверждают включенные в сборник «Татар халык иҗаты. Дастаннар» («Татарское народное творчество. Дастаны») тексты сказаний среднего и небольшого объема, а также образцы приложенных мелодий таких эпических песен, как «Алыпмамшән» («Алыпмамшан»), «Кузы Көрпәч» («Кузы-Курпяч»), «Сәйфелмөлек» («Сайфульмулюк»), «Йосыф китабы» («Книга Юсуфа»), «Таһир жыры» («Песнь Тахира»), «Бүз егет» («Буз егет») и др., записанных у информантов [7, с. 376 – 383]. Такие памятники представляют собой короткий текст рифмованной ритмической или же прозаической речи фабульного характера, очень часто имеющий много общего с более объемным и совершенным книжным вариантом на этот же сюжет. О татарских чтецах дошли до нас скупые сведения – о том, что «такой-то информант стихотворные части такого-то дастана сказывает с напевом» или же о том, что он или она «эпические песни из известного дастана исполняет устно». Такие факты говорят о том, что книжным дастанам не совсем чуждо музыкальное исполнение, присущее, например, киргизскому «Манасу». Здесь была традиция исполнения стихотворной части некоторых

дастанов под дутар, домбру. Однако, эта традиция никак не может претендовать на конкуренцию с настоящим живым исполнением текста у киргизов. Для духовной жизни и психологии татар, воспитанных на традициях письменной культуры, более приемлемы были книжные дастаны, рассчитанные на восприятие через чтение, нежели исполняемый сказителем устный эпос. Известные в тюркском и нетюркском мире эпические сюжеты, перекочевав в Поволжье и приобретая книжную форму, переживали еще одну жизнь, распространившись в форме книжных дастанов. Книжным дастанам татарского народа несомненно посчастливилось – по сравнению с устно-традиционным и не записанным, следовательно, забытым эпосом их судьба отраднее, так как они в виде многочисленных рукописей и печатных книг живут и поныне.

В фольклоре ряда тюркоязычных народов эпос издавна играл роль катализатора и кода-определителя, отражающего уровень развития самого крупного жанра. Развитие с давних пор у поволжских татар дастанного эпоса совершенно по другому пути внесло свои существенные изменения и в образ сказителя. Исходя из вышеизложенного, приходим к выводу, что в книжном эпосе татар чичян не выделяется ни как автор-импровизатор, ни как исполнитель своего произведения перед аудиторией. Зачастую в них автор вовсе не указывается и в его роли практически выступает переписчик, переработчик дастана, он же является и создателем того или иного варианта дастана на известный сюжет. А функцию донесения текста книжного дастана до окружающих или публики брали на себя чтецы-любители и умельцы книжного напевного чтения из народной среды. В книжных дастанах роль носителя эпической традиции народа, слегка перешагнув устно-исполнительскую функцию, приобрела иную форму. Стиль книжных дастанов имеет веками устоявшиеся в общетюркском эпосе каноны и черты, в то же время для них характерно органическое сплетение с письменной культурой, составляя своеобразный сплав двух начал – индивидуального и фольклорного.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Отрывок по: Ауэзов М. Собрание сочинений в 5-и томах. Т. 5. М.: Худож. лит., 1975. С. 393 – 394.

2. Кедейкан. Эр табылды. Эпостор. Фрунзе: «Кыргызстан» басмасы, 1970. Б. 40.

3. Гацак В. М. Эпический певец и его текст // Текстологическое изучение эпоса. М: Наука, 1971. С. 7 – 46.

4. Татар халык иҗаты. Дастаннар. Казан: Татар. кит. нәшр. 1984. Б. 29 – 89, 101, 136 – 150 и др.

5. Л.Х. Мөхәммәтҗанова. Х. Дастаннар ватаны син, Себер! // Казан утлары. 2018. № 7. Б. 176 – 181.

6. Рычков П.И. Опыт Казанской истории с древних и средних времен, соч. Петром Рычковым. СПб., 1767. С. 125.

7. Татар халык иҗаты. Дастаннар. Казан: Татар. кит. нәшр. 1984. Б. 376 – 383.

УДК (UDC) 811.1/8

Monica Perotto,

Bologna University, Bologna, Italy

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ БИЛИНГВИЗМ: ПРОБЛЕМЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА И ТВОРЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ

LITERARY BILINGUALISM: PROBLEMS OF THEORY AND CREATIVE PRACTICE

Abstract

The problem of translation as perevod avtora both in the Soviet and post-Soviet period can find an adequate explanation in the dynamic of Russian language policy and sociolinguistic processes developing inside the national republics from 1920s up to now. In this paper I shed light on the so-called "literary bilingualism" in the Soviet Union, an area, where social bilingualism was a historic reality and vertical diglossic relations were established between languages and literatures. National languages were used as local "low" varieties, while Russian language was the official "high" variety of the Union. Ajtmatov represents the typical Soviet writer, symbol of the fusion (slijanie) of the national and Russian literary spirit, derived from "one-way bilingualism" (odnostoronnee dvujazychie), the most widespread form of language contact in the USSR. As Guseinov pointed out, there are several forms of bilingual writing in the Soviet and post-Soviet space. Grutman's theory of vertical or horizontal linguistic relations in self-translation can help to explain this particular context. After Perestrojka we note a visible change in relations between Russian and national titular languages, leading to an upsetting of the above-mentioned vertical hierarchy and the recovery of official status for the national languages and literatures. National contemporary writers of the post-Soviet area, trying to operate in a profoundly changed literary and publishing reality, must adapt to a new linguistic dominance configuration, including the change of linguistic repertoire and interests of the readers.

Keywords: *Literary bilingualism, self-translation, bilingual writer, diglossia, Russian language and literature, National languages and literatures, language policy, language planning.*

Введение

В последние 10-15 лет на Западе все более активно растет научный интерес к художественному билингвизму в его разных аспектах. Данный феномен наблюдается в следующих проявлениях: как индивидуальная творческая практика, связанная с биографией писателя (Бродский, Набоков, Беккет, Дорфман и др.), в форме автоперевода или так называемого «перевода автора», а также как тенденция национальной литературы, развивавшаяся в условиях многоязычия и вызванная глобальными изменениями.

Научные исследования, посвященные прежде всего переводческой деятельности билингвальных авторов, расширяются и обогащаются новыми теоретическими направлениями. В Европе открываются новые исследовательские центры и базы данных (с 2002 г. Helena Tanqueiro заведует центром "Autotrad"), издаются коллективные монографии, новые электронные библиографические указатели, организуются семинары и конференции.

Тем не менее канадский лингвист Т. Ван Болдерен подчеркивает, что в научных исследованиях в области автоперевода продолжает иметь место ряд критических аспектов: не всегда даются четкие определения феномена (автоперевод как процесс, как результат данного процесса или и то и другое); не анализируются все возможные жанры, а только конвенциональные художественные произведения; не все авторы исследуются (предпочтение в основном отдается западным авторам и авторам-мужчинам, в то время как произведения восточных писателей и написанные женщинами анализируются недостаточно); также не всегда ясно, почему авторы переводят самих себя и каким образом [23].

Очень важное замечание исследователей касается отсутствия связи в научном анализе художественного билингвизма между Востоком и Западом. Несмотря на то, что российские научные исследования в этом направлении значительно продвинулись вперед за последние десятилетия, на Западе эти работы практически не известны [4, 10, 18, 19].

С 1939 г. произведения национальной литературы на русском языке или на родном, национальном, а также критические статьи к ним переводились и издавались в журнале «Дружба народов», который был малодоступен зарубежной аудитории.

Сначала в Российской Империи, а потом на советском и постсоветском пространстве социальное двуязычие являлось исторической реальностью. Литературные языки, действующие на этой территории как языки культуры, литературы и образования, были разные, но динамика межъязыковых отношений всегда определялась по вертикали. В Российской Империи и в Советском Союзе языком межнационального общения был русский, поэтому большинство писателей других национальностей являлись билингвами и писали на русском языке, реже сами переводили свои произведения с родного языка на русский или писали о своем опыте «автопереводчиков» [13,15]. Несмотря на существование широкой сети профессиональных переводчиков и активное использование подстрочника, встречались интересные случаи автоперевода.

В настоящей работе дается обобщенная картина такого явления как автоперевод в СССР и РФ в разрезе языковой политики до-и постсоветского периода и прослеживается динамика автоперевода в творчестве некоторых национальных двуязычных писателей в свете новых теоретических моделей.

Теоретическая картина

В Российской Империи и в Советском Союзе преобладало одностороннее двуязычие: ситуация, при которой несмотря на то, что у нерусских народов родным оставался их собственный национальный язык, а советская литература создавалась более чем на 90 разных языках [15, с.14], доминирующим при этом являлся русский по схеме диглоссии.

Согласно теории психолингвистики, билингвизм является способностью использовать для общения две языковые системы [23, с.19], и под этим подразумевается, что писатель билингв может говорить и писать на двух языках. В действительности же выбор языка, на котором автор создает свои произведения, т.е. языка творчества, является обусловленным такими факторами как образование писателя, его лингвистический репертуар, а также престиж, входящих в него языков. Так, например,один из самых известных в Советском Союзе национальный двуязычный писатель Чингиз Айтматов до 38-летнего возраста создавал свои произведения как на родном киргизском, так и на русском языке, а после выхода в 1966 году повести «Прощай, Гульсары!» перешёл в основном на русский язык.

Уровень владения двумя языками у него был до такой степени высок, что в его случае можно без сомнения говорить о двух родных языках. Он сам подтверждает, что «в детстве

человек может органически глубоко усвоить два параллельно пришедших к нему языка, а может быть и больше, если эти языки были равнодействующими с первых лет. Для меня русский язык не в меньшей степени родной, чем киргизский, родной с детства, родной на всю жизнь.» [1, с.27]. На самом деле успех его произведений, написанных по-русски, начался после выхода повести «Джамиля» (1957), после того как писатель уже два года отучился на Высших литературных курсах в Москве.

Канадский лингвист Р. Грутман определяет явление автоперевода как не только индивидуальное, но прежде всего как социальное решение автора, продиктованное контекстом, в котором он пишет. Грутман утверждает, что выбор автора происходит в зависимости от вертикальных асимметрий лингвистических отношений, вызывающих явление инфраавтоперевода, когда автор переводит с доминирующего - более престижного языка - на миноритарный, или, наоборот, супраавтоперевода, если автор переводит свои произведения на доминирующий язык, находящийся выше по статусу [11, 12]. Очень редко лингвистические отношения строятся на основе горизонтальной симметрии внутри репертуара, т.е. на паритетной основе. Вертикаль лингвистических отношений отмечается и внутри Российской Федерации между русским как государственным языком, языком межнационального общения – highvariety, и национальными языками - lowvariety.

Среди национальных писателей, которые передали анализ своего опыта билингвального творчества, азербайджанский двуязычный писатель Чингиз Гусейнов считает, что

творческие стратегии билингвальных писателей мотивированы двумя причинами:

- лингвистической, когда у билингвального писателя абсолютно свободное владение

двумя языками;

- социолингвистической, экстралингвистической, когда общество или страна в которых он живет и пишет, двуязычны.

Иногда художественный перевод обусловлен первой причиной, иногда второй, иногда обеими. Как показывает сам Гусейнов в своих научных трудах, в России можно выделить следующие виды билингвального творчества:

1. Творчество на национальном языке и авторский перевод на русский и наоборот (первые произведения Айтматова, творчества Анара, Друце, Быкова);
2. Параллельное творчество на национальном и русском языках без автоперевода (пример киргизского драматурга Байджиева);
3. Временный или постоянный переход писателя с двуязычия на одноязычие (последние произведения Айтматова);
4. Творчество лишь на русском языке, несмотря на то, писатель причисляется к национальной литературе [13, с. 8-9]. Эта самая многочисленная группа, в которую входят такие писатели как Пулатов, Рытхэу, Айпин, Санги, Искандер.
5. Не билингвизм, а «переключение кода»: Толстой писал в том числе и по-французски. Несмотря на то, что французский был доминирующим языком русского дворянства, тем не менее данная практика не получила широкого распространения в русской литературе XIX в.

Если билингвальный писатель может выбрать по сугубо личным причинам определенную типологию творческого процесса, то в советское время решение национальных авторов писать свои произведения на русском языке (группа 4) некоторыми литературными

критиками объяснялось отсутствием письменной традиции на родном языке и получением

писателем высшего образования на русском языке. В теории Грутмана отмечается, что типичной для процесса супраавтоперевода является возможность обращения писателя к широкой публике, что исключается на родном миноритарном языке, как отмечает также Гусейнов [13, с. 9].

Успех национальных писателей, писавших по-русски, нередко вызывал у соотечественников упреки в измене национальным традициям или в «творческом эгоизме» [19, с. 92]. Французский ученый Казанова напротив находит в процессе супраавтоперевода положительный аспект для национального писателя, определяя его как «передачу литературного капитала его народа» [7].

Автоперевод как процесс и результат этого процесса

Двуязычный писатель, по мнению Ч. Гусейнова, находится всегда между двумя полюсами - диктатом читателя и диктатом языка: «Тут диктат как читательский (его ожидания), так и языковой – наличие качественных различий между языками, традициями, историей, «аурой» слов и понятий» [15, с. 498].

Для одних писателей, выбравших путь автоперевода или творчества на неродном языке, этот процесс может быть как простым и приятным, так и тяжелым и болезненным.

Ч. Айтматов, например, уверял: «Я пишу свои книги на киргизском и русском языках. Если книга написана вначале на киргизском, я ее превожу на русский, и наоборот. При этом я получаю глубочайшее удовлетворение от этой двусторонней работы» [1, с. 110]. В творчестве Айтматова писатель – мост, и эта метафора прекрасно выражает одновременно и цель и результат творчества национальных писателей.

В эмиграции у писателей иногда возникает своего рода художественная диглоссия. Замечательным примером работы по этой схеме является творчество Иосифа Бродского, который в изгнании продолжал писать стихи на русском, а прозу, очерки, сочинял на английском, что, по словам автора, приносило ему своего рода облегчение: «писать на этом языке – как мыть ту посуду: полезно для здоровья»[6, с. 325].

Путь автоперевода напротив может быть трудным, тяжелым. В книге о русской литературной эмиграции первой волны во Франции E. Beaujour пишет об усилии автоперевода, вызванном скорее всего не языковыми трудностями, а эмоциональной интерференцией. [5, с. 40].

В процессе автоперевода нередко происходит слияние традиций русской и национальной литератур. Данное явление может быть очень продуктивным для их развития и обогащения, так как приводит к новой типологии художественных жанров, таких, например, как роман-сказка («Белый пароход» Айтматова), мифологическая повесть, повесть-притча («Когда киты уходят» Рытхэу), повесть-легенда («Однажды очень давно», Байджиев).

Владение двумя лингвистическими и культурными системами выводит национальных писателей за пределы национальной, иногда устной эпической литературы на родном языке до универсального уровня поэтики и эстетики. Так, в повести «Первый учитель» (1962) Айтматов совершает настоящую работу переоформления поэтических образов, где киргизская культура соединяется с советской: молодой киргизский джигит приближается к образу советского комсомольца, и другие типичные реалии киргизской культуры адаптируются к реалиям советской жизни.

Данное слияние происходит только в случае координативного двуязычия писателя, что было типично для советского периода в республиках Советского Союза.

В современном постсоветском пространстве, в так называемом «ближнем зарубежье» роль русского языка все чаще вытесняется национальным языком и развивается субординативный билингвизм, где русский используется как второй или даже третий язык. Языковая и образовательная политика (language policy и language planning) определяют направление литературного развития, выбор писателей и вкус читателей. Молодое поколение отдает предпочтение изучению английского языка, нежели русского, и все меньше читает на русском языке. В республиках СНГ русский язык продолжает выполнять роль linguafranca и все больше становится рабочим языком, но не языком культуры народа. Литература на национальном языке активнее распространяется и издается по сравнению с советским периодом, но рынок национальных изданий остается по-прежнему бедным, а тиражи мизерными. Выбор писателями автоперевода часто продиктован чисто практическими соображениями: например, отсутствием профессиональных переводчиков либо их слишком высокими гонорарами, по словам киргизского писателя Т.Мадылбая. Сегодня еще часто продолжает применяться подстрочник и тесное сотрудничество с переводчиком, что является неизбежной деятельностью также и для многих европейских авторов.

Автоперевод исключается, когда билингвизм угрожает процессу идентификации народа (характерны в этом направлении позиции эстонского писателя Мати Хинт) или мешает распространению его национальной литературы, как считается в Грузии [22]. Продолжают прибегать к русскому языку только те писатели, которые стремятся выйти за узкие рамки национальных границ.

С другой стороны, редким явлением оказывается переход от супраавтоперевода к инфраавтопереводу, при котором писатель переписывает свой «второй оригинал» на национальном языке [15,с.390]. Для оживления своей культуры и исчезающего языка писатели часто предпочитают прибегать к зарубежной помощи (так, в начале 90-х годов Рытхэу был вынужден печатать свои работы в Германии и Швейцарии), в том числе и к помощи иностранных ассоциаций.

Заключение

Автоперевод как творческий процесс в литературе представляет собой следствие распространенного плюрилингвизма в глобальном мире. Писатели все чаще оказываются в условиях мультиэтнического контакта, но используемые ими языки не всегда имеют равный престиж и стандартизацию, поэтому выбор творческого языка иногда зависит отязыковой политики страны. Таким образом, особого внимания заслуживает динамика развития художественного билингвизма как лингвистического и культурного явлениян в советское и в постсоветское время. К сожалению, западные и восточные исследования данного феномена остаются до сих пор достаточно изолированными.

Если применить к советской эпохе теорию Р. Грутмана, основанную на схеме вертикальных отношений между языками лингвистического репертуара, можно интерпретировать явление автоперевода как процесс супраавтоперевода, при котором выбор в пользу престижного доминирующего русского языка позволяет нерусскому национальному писателю передать более широкой публике литературное наследие своего народа. Процесс остранения от национального художественного материала нередко позволял писателю обогатить собственные поэтические образы и их развитие за счет сближения с интернациональными культурными моделями. Благодаря творчеству Ч. Айтматова и М. Байджиева в Киргизии данный процесс произвел своего рода «литературную альфабетизацию» страны.

В постсоветское время преобладает противоположный процесс инфраавтоперевода, когда возрождение национального суверенитета приводит к защите национальной культуры и титульных языков. На литературном рынке, несмотря на экономический кризис, все

активнее развиваются национальные издательства, и это стимулирует молодых авторов писать на родном языке. Автоперевод все более ограничивается писателями, получившими образование в советское время и обладающими высоким уровнем координативного билингвизма. Вытеснение русского национальным языком вызывает развитие субординативного билингвизма и снижение профессионального уровня художественных переводов. Писатель колеблется между двумя ориентирами: необходимостью удовлетворения языковых традиций и приобретением широкой читательской аудитории. Очевидно, что развитие его творческого пути во много зависит от политических, национальных и глобальных тенденций. В этом отношении русский язык мог бы сыграть еще немаловажную роль как язык культуры, способствующий слиянию и взаимному обогощению литературных моделей.

REFERENCES:

1. *Ajtmatov Ch. (1988) Stat'i, vystupleniya, dialogi, interv'ju [Essays, speeches, dialogues, interviews]Moskva: Agenstvo Pechati Novosti.*
2. *Arquez M.R., D'Antuono N. (editors) (2012) Autotraduzione: teoria ed esempi fra Italia e Spagna(eoltre) [Self-translation: theory and examples between Italy and Spain] Milano: LED*
3. *Autotraduzione autotraduccion self-translation (Bibliography on self-translation up to 2013)(XIV edition, ed. by JulioCésar Santoyo, Eva Gentes) Available: https: app.box.com s 7o2zwpyr7ootksi4soev (10.02.2017)*
4. *Bachtikireeva,U.M.(2009)Tvorcheskaya bilingval'naya lichnost' (osobennosti russkogo teksta avtora tjurkskogo proischozhdeniya) [Bilingual creative writing: particular features of Turkish authors' text in Russian] Astana: CBO i MI.*
5. *Beaujour E.K. (1989) Alien Tongues: Bilingual Russian Writers of the First Emigration, Ithaca and London: Cornell University Press.*
6. *Brodskij I. (1999) Poltory komnaty. Sochineniya Iosifa Brodskogo [A room and a half. J. Brodsky's Selected works], Sankt Peterburg. Pushkinskij Fond.(V)316-354.*
7. *Casanova P. (2002) Consécration et accumulation de capital littéraire. Actes de la recherche en sciences sociales(144), 7-20.*
8. *Khazankovich Ju. G.(2009) Bilingvizm kak protsess mezhkul'turnoy kommunikatsii i ego funktsionirovanie v proze malochislennyh narodov Severa i dal'nego Vostoka [Bilingualism as intercultural communication process and its dynamics in the prose of Northern authors]. Vestnik Yakutskogo Gosudarstvennogo Universiteta(6, 1), 101-106.*
9. *Ceccherelli A., Imposti G.E., Perotto M. (editors) (2013), Autotraduzione e riscrittura. [Selftranslation and rewriting] Bologna: Bononia University Press.*
10. *Dadazanova M.(1984) Both Are Primary: An "Author's Translation"is a Creative Re-creation. Soviet Studies in Literature, XX (4) 67-79.*
11. *Grutman R. (2011) Diglosia y Autotraduccion "Vertical" (En y Fuera de Espana) X.M. Dasilva, H. Tanqueiro (editors). Aproximaciones a la autotraduccion [Diglossia and Vertical Selftranslation. Approximation to self-translation], Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, 69-91.*
12. *Grutman R. (2013) Beckett e oltre: autotraduzioni orizzontali e verticali. Autotraduzione e riscrittura [Beckett and beyond: horizontal and vertical self-translations. Self-translation and rewriting] Bologna: Bononia University Press, 45-61*
13. *Gusejnov C. (1972) Problema dvujazychnogo chudozhestvennogo tvorchestva v sovetskoj literature [The problem of bilingual literary creation in Soviet literature] Moskva: Izvestiya.*
14. *Gusejnov C.(1987) O dvujazychnom chudozhestvennom tvorchestve: istoriya, teoriya, praktika*

//Voprosy Literatury [On bilingual lieterary creation: history, theory and practice] (9) pp. 79-112.
15. Gusejnov Č.(1988) Ètot zhivoj fenomen. Sovetskaja mnogonatsional'naja literature vchera i segodnya.[This live phenomenon. Soviet multinational literature yesterday and today] Moskva: Sovetskijpisatel'.
16. Gusejnov Č. (2009)Mimoysee – navstreču, Moskva: Sovetskij pisatel'.
17. Lagarde C., Tanqueiro H. (editors) (2013), L'Autotraduction aux frontière de la langue et de la culture Limoges: Lambert Lucas ed.
18. Mikhailovskaya N.(1984) Bilingualism in Soviet Literature //Soviet Studies in Literature (XX: 4)51-66.
19. Osmanova Z.G. (1993) Sovremennye aspekty literaturno-chudozhestvennogo dvujazychiya //Sposobnost' k dialogu, chast' pervaya. [Contemporary aspects of literary bilingualism. // Attitude for the dialogue, first part] Moskva: Nasledie. Nauka, 76-104.
20. Perotto M. (2013) Oltre Ajtmatov: sulla pratica autotraduttiva nelle repubbliche sovietiche Autotraduzione e riscrittura [Beyond Ajtmatov: Notes on Self-Translation in the Soviet Republics Self-translation and rewriting] Bologna: Bononia University Press, 183-195.
21. Perotto M. (2013)Bilinguismo letterario e autotraduzione in URSS: il caso degli scrittori nazionali di origine turcofona G. Moracci, A. Alberti (editors). Linee di confine. Separazioni e processi di integrazione nello spazio culturale slavo [Literary bilingualism and self-translation in the USSR: the case of Turkophone national writers] Firenze: Firenze University Press, 369-387. Available:
http://www.fupress.com/archivio/pdf/2713_6338.pdf(10.02.2017)
22. Perotto M. (2014) Bilinguismo letterario e politica linguistica nell'area postsovietica: il caso georgiano // C. Montini (editor) La lingua spaesata. Il multilinguismo oggi [Literary bilingualism and language policy in the post-Soviet area: the case of Georgia The disoriented language. Multilingualism today] Bologna: Bononia University Press, 163-179.
23. Van Bolderen T. (2013) La (in) visibilità dell'autotraduzione: ricognizione critica degli studi sulle traduzioni autoriali Autotraduzione e riscrittura. [The (In) visibility of Self-Translation: a critical État des Lieux of Self-Translation research Self-translation and rewriting] Bologna: Bononia University Press, 153-166.
24 Vereshchagin E.M. (1969) Psihologicheskaya i metodicheskaya charakteristika dvujazychiya [Psychological and methodological chacteristics of bilingualism] Moskva: izd. Moskovskogo universiteta.

Information about the athor:
Monica Perotto is research fellow and assistant professor of Russian language and linguistics at the Department of Modern Languages, Literatures and Cultures at Bologna University. She is the author of the monograph Lingua e nazionalità nelle repubbliche postsovietiche (1996) and has written articles about translation, discourse analysis, sociolinguistic problems of Russian language, bilingualism and language policy in Georgia and Central Asia, the role of Russian language in the USSR and CIS. She has published a book on Russian immigration in Italy (Lingua e identità nell'immigrazione russofona in Italia, 2009) including the study of code switching and code mixing strategies in oral immigrant speech. She has worked at the RSUH University of Moscow during the Erasmus Mundus grant period (2010, 3 months) and is coordinating a double degree study program with this university. At the moment she is a member of the Tempus project ALLMEET, Actions of Lifelong Learning addressing Multicultural Education and Tolerance in Russia (http://www.allmeet.org.ru/).
Her web page: https://www.unibo.it/sitoweb/monica.perotto).
E-mail: monica.perotto@unibo.it.
Некоторые публикации:
Perotto M.(2009). Lingua e identità dell'immigrazione russofona in Italia. Napoli: Liguori ed.
Перотто М. (2010) "Двуязычие и миграции в русскоязычных общностях". Language and Society in Present-Day Russia and other Countries, International Conference. June 21-24.

Moscow: Russian Academy of Sciences, vol.1, 193 - 199.
Perotto M. (2014). "Post-Soviet Russian Speaking Diaspora in Italy: Results of a Sociolinguistic Survey", L. Ryazanova-Clarke (ed.) The Russian Language Outside the Nation, Edinburgh: Edinburgh University Press, 143-165
Perotto M. (2015). The presence of the Italian language in the linguistic landscapes of Moscow. in: Dimensions of Sociolinguistic Landscapes in Europe. Materials and Methodological Solutions. Frankfurt am Main, PETER LANG, pp. 263 – 282
Perotto M. (2015). "Evidence of attrition in second-generation Russian Speaking immigrants in Italy". Russian Journal of Communication, vol.7, Issue 2, 242-247

ТАРЫХ

Абдрахман Алымбаев (Байас Турал),
"Манас" жана Ч.Айтматов
Улуттук академиясынын
кыргызтаануу бөлүмүнүн башчысы,
тарых илимдеринин кандидаты

АРАТТАРДЫН "ТҮПКҮ АТА ЖУРТУ"

АННОТАЦИЯ: Бул макалада араттардын (арийлердин) түпкү ата журту жана арийлерге тиешелүү этникалык топтордун кыргыздар менен болгон этномаданий байланыштары тууралуу илимий пикирлер айтылат. Буга чейин арийлердин түпкү ата журту тууралуу байыркы Иран жана Индиянын уламыш-мифтеринде гана ар кандай маалыматтар берилип, ал уламыш-мифтерде айтылган маалыматтар 18-кылымдан тарта европалык жана орус окумуштуулары тарабынан ар кандай чечмеленип келген. 21-кылымдын башынан бери карай түрк тилдүү элдердин окумуштуулары да ДНК илиминин маалыматтарына таянып, бул теманы изилдоого өз салымдарын кошо баштаашты. Макала, арий урууларынын байыркы огуз уруулары менен болгон этникалык жалпылыгына жана түпкү ата журтуна карата айтылган кыргыз тилиндеги алгачкы илимий изилдөөлөрдүн бири болуп саналат. Түпкү ата журт жана байыркы кочмондор тууралуу арий мифтериндеги маалыматтар түрк-монгол тилдүү элдердин уламыштарында айтылган маалыматтар менен салыштырылып изилденди.

Негизги сөздөр: Арий, арат, тур, сак, сармат, скиф, динлин, огуз, кыргыз, усун, сери, сарыг, пуру, бурут, түрк, монгол, Угуз хан, Иафес, Түрк ата, Туран, Серика, Алтай, Ысык-Көл, Сибирь, Теңир, Ахура Мазда ж.б.

АННОТАЦИЯ: В статье представлены научные взгляды на происхождение аратов (ариев) и этнокультурные связи арийских этносов с киргизами. До сих пор только древнеиранские и индийские мифы о происхождении арийцев породили различные мифы, которые по-разному интерпретировались европейскими и российскими учеными с 18 века. Но с начала 21 века ученые тюркоязычных народов основываясь на результаты ДНК, также начали вносить свой вклад в изучение этой темы. Статья является одним из первых научных исследований на кыргызском языке об этнической общности арийских племен с древними огузами и их родиной. Сведения в арийских мифах о родине и древних кочевниках изучались в сравнении с данными в легендах тюрко-монгольских народов.

Ключевые слова: Арий, арат, тур, сак, сармат, скиф, динлин, огуз, кыргыз, усун, сери, сарыг, пуру, бурут, тюрк, монгол, Угуз хан, Иафес, Тюрк ата, Туран, Серика, Алтай, Ысык-Куль, Сибирь, Тенир, Ахура Мазда и др.

ANNOTATION: This article provides scientific views on the origins of the Arats (Aryans) and the ethno-cultural ties of the Aryan ethnic groups with the Kyrgyz. So far, only ancient Iranian and Indian myths about the origins of the Aryans have given rise to various myths, which have been interpreted differently by European and Russian scholars since the 18th century, but since the beginning of the 21st century, they have been based on DNA. Scholars of Turkic-speaking peoples have also begun to contribute to the study of this topic. The article is one of the

first scientific studies in the Kyrgyz language on the ethnic commonalities of the Aryan tribes with the ancient Oguzs and their homeland. The information in the Aryan myths about the native land and ancient nomads was compared with the information in the legends of the Turkic-Mongol peoples.

Keyword:Ariy,Arat,Tur,Sak,Sarmat,Skif,Dinlin,Oguz,Kyrgyz,Usun,Seri,Saryg,Puru,Burut,Turk,Mongol,UguzKhan,Iafes,TurkAta,Turan,Serika,AltaiYsykKul,Siberia,Tenir,AhuraMazdaand others.

Борбор Азия элдери алгач "огуз", кийин "тур"[3.1990.] деген аталыштар менен белгилүү болушкан. Б.з.ч. Y111-Y11к.к. тарта жогорку элдердин урпактары: "сак" – "сармат" – "скиф" деген аттар менен тарыхый аренага чыгышат.

Борбор Азиянын байыркы элдери тууралуу алгач маалымат берген булак Иран арийлеринин ыйык китеби «**Авеста**» болуп саналат. Ал негизинен кудайларга арналган гимндерден турат. Бул жазма булакта Борбор Азиянын байыркы элдери «арийлер» жана «турлар» деп, жалпы жонунан бири бирине карама-каршы эки этностун аталышы катары учурайт. Бирок, аларды атактуу тарыхчы Л.Гумилев эки башка этнос катары карабайт. Ал арийлер тууралуу өзүнүн «Этногенез жана жердин биочөйрөсү» деген эмгегинин түшүндүрмөсүндө: «Иранды Туранга каршы коюу, т.а. зороастризмди кабыл алган отурукташкан арийлерди дөөлөргө сыйынууну сактап калышкан көчмөн арийлерге карама-каршы коюу («идеологиясы») арабдар басып алганга чейин (Y11 к.) маанисин жоготкон эмес»[11.1999.575.] деп жазган. Башкача айтканда, анын жазганы боюнча, «жаңы ишенимди кабыл алгандар – ирандыктар, ал эми эски ишенимин сактап калгандар - турандыктар»[12.1993.46.] деп аталып калышкан. Бул идеяны кийинчерээк тажик окумуштуусу Рахим Масов да улантып: «Арийлер менен турлар өздөрүнүн тили, дини жана расалык көрүнүшү боюнча бир эле эл, болгону отурукташкан арийлер өзүнүн өнүгүү темпи боюнча мал баккан көчмөн турлардан алдыда болгон»[17.2001.14] деген пикрин билдирген.

Арий темасына өмүрүн арнаган атактуу англичан тарыхчысы Ч.Гордондун пикири боюнча да, «индустар менен ирандыктар бир элдин эки бутагы болушкан» [10.2010.].

Ал эми Ж.Неру кызына жазган каттарында: арийлердин мезгилинде Европа уктап жаткан жапайы аймак болгонун кайра-кайра белгилеген.

X1X кылымда жашаган орус окумуштуусу А. П. Чайковскийдин жазганы боюнча да Турандын байыркы эли «арий расасына» таандык калк. Дээрлик 200 жылдан ашык убакыттан бери европалык окумуштуулар издеп таппай келатышкан арийлердин түпкү «ата журту» Туран аймагы болуп саналат. «Арий уруулары дал ушул Борбор Азиядан чыгып кетишкени тууралу маалыматтар алардын салт боюнча айтылып келаткан уламыштарында айтылган»[26.1859.5.].

Автор өзүнүн бул монументалдуу эмгегинде арий расасынын түпкү «ата журту» байыркы Туран аймагынын бир бөлүгү болгон Ысык-Көл өрөөнү [26.1859.165-174.] экенин далилдөөгө аракет жасаган. Андан да эң кызыгы - арийлердин бул жерде жашаган бир уруусу «**Пуру**» деп аталганын, ал, кече 19 кылымга чейин жунгарлар тарабынан «**Бурут**»[26.1859.24-27.161.] деп аталган эл болушу мүмкүн экенин жазган.

Биздин изилдөөлор боюнча, байыркы Туран элдери турларга чейин жалпы «огуздар» деп аталганын жогоруда айттык. Анткени, А. Байтурдун айтканы боюнча да, «кээ бир

маалыматтарга караганда, түрк элдери адегенде жалпы **«огуз уруулары»** деп аталып, алардын түпкү атасы **Угуз хан** болгон»[7.1992.10.]. Дал эле ушул сыяктуу маалымат С. Закировдун эмгегинде[13.1996.] да айтылат.

Туран аймагында жашашкан байыркы элдер тууралуу биринчи маалыматты «Зенд Авеста» берет. Бул тарыхый булак берген кабар боюнча, улуу кудай Ахура Мазда «**16 мамлекетти**» негиздегени баяндалган. Бирок, бул жердеги Ахура Мазда жараткан өлкөлөрдүн «тизмесине» Туран аймагында жашашкан көчмөн элдердин «шаарлары» менен «мамлекеттери» кирген эмес. Анткени, Туран аймагынын көчмөн элдери Ахура Маздага эмес, Көкө Теңирге сыйынган элдер эле. Алар Ахура Мазда эмес, Көкө Теңир жараткан калктар болчу.

Ошентип, А. П. Чайковскийдин пикири боюнча, азыркы кыргыз эли жашаган аймак байыркы арийлердин "түпкү ата журту" болуп саналат. Өз мезгилинде, Азиянын алыскы бир тоолорунун арасынан орун алган бир "табышмактуу" өрөөн тууралу Геродот мындай бир маалымат жазып калтырган: «Азияда айлана-тегереги, беш капчыгайы бар кырка тоолор менен куурчалган бир түздүк бар. Бир замандарда бул түздүк хорезмдиктерге тиешелүү болгон. Түздүк хорезм, гиркан, парфян, саранги жана фаманай элдеринин жерлерине чек аралаш чөлкөмдө жатат. Азыр эми ал жер Перс падышасына баш иет. Ошол айлана-тегереги тоолор менен тосулган түздүктөн чоң **Акес** дарыясы агып чыгат. Мурун, ошол туюк өрөөндөн агып чыккан ал Дарыя беш салаага бөлүнүп, беш капчыгай аркылуу агып өтчү да, жогоруда аты аталган элдердин жерлерин суу менен камсыз кылчу. Эми бул аймак перс падышасынын колуна өткөндөн кийин абал өзгөрдү. Падыша капчыгайдын оозун жаптырып, сууну тосуп салды»[9.1972.]. Натыйжада суу агып чыкпай, туюк өрөөндө көл пайда болду да, ылдыйкы түздүктө жашашкан элдер падышага акысын төлөп, анан сууну пайдалана турган болушту. Муну менен перс падышасы казынага өтө көп акча түшө турган бир булактын көзүн ачты.

Мына ушул «түздүк», орус окумуштуусу А. П. Чайковскийдин изилдөөсү боюнча **Ысык-Көл** өрөөнү болуп саналат. Биз, Геродот жазган ал өрөөн – Фергана өрөөнү болушу да мүмкүн деген ойду айтар элек. Албетте, бул маселе дагы тереңдеп изилденүүгө тийиш.

Усундар жана серилер

Огуз, тур, сак элдеринен кийин б.з.ч. доорлордо Туран аймагын жердеген эл **усундар** болуп саналат. Алардын өлкөсүнүн ордосу да дал ушул Ысык-Көл өрөөнүндө жайланышкан.

Кытай булактары боюнча, «усундар эгин эгип, бак өстүрүп, дыйканчылык кылышпайт, алар малдарын айдашып, бир жерден экинчи жерге жайыт которушуп, көчүп жүрүшөт. Жашоо турмушу хунндардыкына окшош. Жылкыны көп кармашат, байларынын 4 миңден 5 миңге чейин жылкылары бар. Эли каардуу, ач көз, кырс, жырткыч мүнөз келишет. Усун көчмөн элдердин арасында күчтүү бийлиги бар ордолордун бири болуп саналат»[8.1851.66-67.].

Белгилүү окумуштуу Н.А.Аристовдун жазганы боюнча: «Усундар азыркы кара кыргыздардын түздөн түз ата-бабалары болуп эсептелет; алардын элдик аты – «кыргыз». Ал эми «усун» б.з.ч. 3-кылымда Энесай кыргыздарынан бөлүнүп чыккан көчмөн уруулар союзунун аталышы, ал саясий термин[8.1851.219.]. Ошентип кытай тарыхындагы маалыматтарга караганда, "кыргыздар менен өңү-түсү бирдей усундар, VIк. баштап кыргыз деген аталыш менен белгилүү боло башташат"[5.2001.136.].

«Бир убактарда енисей кыргыздары менен Тянь-Шань кыргыздары бир эле эл болгон. Алар б.з.ч. 3-кылымда экиге ажырап. бир бөлүгү XY111к. чейин Енисейде калып. экинчи бөлүгү адегенде Танну кырка тоосунун түштүгүнө оол өткөн да. кийинчерек хунндардын кысымы астында батыш Тянь-Шанга келип туруп калышкан»[5.2001.136.]. Сырткы көрүнүшү боюнча «динлиндер. хакастар жана усундар көк көз. сары чач. ак жуумал элдер болушкан»[5.2001.133.].

Н.Бичурин келтирген дагы бир кытай тарыхынын маалыматы боюнча. «усун се элинин бир уруусу болот… Бул эл - сейлердин урпактары»[8.1851.71.]. Көпчүлүк окумуштуулардын жазгандары боюнча. **«се», «сей»** сак элинин аталышынын кытай тилиндеги берилиши. Бирок. Н.Аристов Бичуриндин бул маалыматын ката деп эсептейт да: «усундар се элинин уруусу болгон эмес» деп жазат. Анын оюу боюнча. бул эки элдин «бир расага тиешелүү болушу - ал усундун се элинен келип чыкканын көрсөтпөйт»[5.2001.134.]. Автор бул жерде: "усундар «сак» элинен келип чыккан эмес" деген ойду айткысы келген.

Жогорку ойго карчы пикир көрүнүктүү окумуштуу Зуев тарабынан айтылган. Анын маалыматы боюнча. «се» - «сак» элии эмес. байыркы тарыхка **«сир»**[14.1960. 106.] деген ат менен түшкөн элди билдирет. Бул илимий пикирди кыргыз тарыхчысы К. Э. Осмонов да колдоп. кытай булактарына «се» деген ат менен түшкөн элди «сир» (сер) деп түшүнүү керек[19.2002.75.] дейт.

Птолемейдин жазган маалыматына караганда түндүк-батышынан Скифия. түштүгүнөн Имай тоолору менен чектешкен «**Серик**»[20.1940.] деген өлкө бар. Ал байыркы түрк тилиндеги эле «**сары», «сарыг**»[19.2002.73.] деген сөз.

Ушул ойго байланыштуу Н. А. Аристовдун: «түрк урууларынын ичине кеңири таралган сару уругу түрктөр менен динлиндердин аралашмасы болуп эсептелет»[4.1896.397.] деп жазганы бар. Ал эми К.Э.Осмоновдун пикири боюнча. байыркы замандарда Борбордук Азия жана Түштүк Сибирде жашашкан «ак жуумал» түрк уруулары динлиндерге тиешеси жок эле өздөрү «сары». «сарыглар» деп аталышкан [19.2002.72.]. Көпчүлүк окумуштуулардын болжолдоруна караганда. Птолемей жазган «сери-исседондор» (ор: «серские исседоны») «сары усундар» экени шексиз.

«Хан мезгилинде усундар. хуннлар менен Батыш элдери жашаган аймактын ортосунда жашашкан»[16.1961.69.]. Бул эл тууралу Плиний: «Серлер бойлору бийик. чачы сары. көздөрү көк. үнү орой. тили түшүнүксүз эл келет»[27.1961.351.]деп жазат.

Бирок. К.Э.Осмоновдун пикири боюнча. бир замандарда **серлер** деп Сары Өлкөнүн (Кытайдын) жашоочулары катары кытайлар өздөрү да аталышы мүмкүн. Бул учурда Птолемейдин «сери-исседондору» «сары усундарды» гана түшүндүрбөстөн. усун Кытайын (Серди). башкача айтканда. усундар жашаган Кытайды (Серди) да түшүндүрөрү шексиз»[19.2002.73.].

Чынында. ушул күнгө чейин бизге белгисиз. тарых илиминде али тактала элек элдердин бири «Серика» өлкөсүнүн эли. Ал жөнүндө Птолемей минтип жазган: «Серика түндүк-батышында Скифия. түштүгүндө ээлиги Индиянын Ганг дарыясына чейин созулуп. чыгышынан белгисиз бир эл менен чектешет. Серика өлкөсүнүн мындай шаарлары бар: Данна. Пиала. Асмирайя. Троана. Исседон. Серский. Аспакара. Дросаха. Палиана. Тагура. Абрагана. Даксата. Оросана. Отторокара. Солона. Серастолица»[20.1940.6.16.].

Туран өлкөсүнүн тарыхынын көп учурлары бизге белгисиз. ал эми «Серика» өлкөсүнүн тарыхы Туранга салыштырмалуу коп сырлары ачыла элек татаал табышмак? Мисалы. усундар б.з.ч. 2-кылымда Жети-Өзөн аймагында жашап жатышкан көчмөн элдер катары кытай булактарына катталган.

К.Э.Осмонов. И.Бичуриндин: «Се үйү менен Усундун нике союзу…» деген сөзүн мындан ары «Сир үйү менен Усундун нике союзу…» же кыскача: «Усундун Сир үйү» деп окуу керек экенин айтат[20.1940.74.].

Кытай тилинде «р» тыбыш жок экени белгилүү. ошондуктан жаш тарыхчынын жогорку тактоосу туура деп ойлойбуз. Сыягы. түпкү теги бир бул эки уруу кайрадан кошулушуп. күчтүү союз түзүшкөн окшойт?

Мына ушул жерден «сарыг», «саруу» этнонимдери «сары түстү» түшүндүрөрүн айтуу менен бирге. «усундун» этимологиясына да токтолуп кетүү керек деп ойлойм.

Н.Аристовдун ою боюнча. көнтөгөн түрк уруулары өздөрү жээгин бойлоп жашаган дарыялардын аттары менен аталышкан. Мисалы. карлыктар – Карлык. лебединдер – Лебедин. тубалар – Туба дарыяларынын аталыштарынан улам уруулар да ушундай аталышат. Дал ушул сыяктуу эле усундардын этникалык ысмы да. алар түштүккө кеткенге чейин жашашкан Июс жана Сон дарыяларынын аттарынан улам ушундай аталып. кытай тарыхына «Июс-Сун» деп. өзүнүн жашаган аймактык аталышы менен түшүшү мүмкүн[5.2001.219.].

Башка бир пикирлер боюнча. «усун» монгол сөзү. Ал түрк тилиндеги "су". кытай тилиндеги "шуй". тибет тилиндеги "чу" деген сөздөр менен тектеш. мааниси «сууну» билдирет. Демек. **усун – «суу эли»** же **«чачтуу эл»** деген мааниге ээ. Анткени. монгол тилинде усун – «чач» дегенди да түшүндүрөт. Усундун дагы бир мааниси Страбон жазган Асия же Асиан деген сөздөр менен да байланыштуу. Анын маалыматы боюнча. **асна** же асиандар Яксарттын ары жагында жашашкан сактар менен жанаша турушкан [5.2001. 220.].

Кытай тарыхчысы Ян Шыгунун жазганы боюнча. «усундар өздөрүнүн сырткы көрүнүшү боюнча батыштын башка элдеринен айырмаланып турат. Азыр ал жерде жашап жатышкан маймылга окшош. көк көз. жээрде сакал түрктөр алардын урпактары болуп саналат»[5.2001.220.].

Ошентип Түштүк Сибирдин «көк көз. сары чач. ак жуумал» элдери кытай тарыхына **«усун»** жана **«динлин»** деген аттар менен түшкөнүн көрөбүз. Тарыхта ушул эки элдин түпкү теги тууралу талаш-тартыштар дагы деле аягына чыга элек. Окумуштуулардын кээ бири бул элдерди «фин расасына» жатат десе. экинчилери аларды «арий расасына» таандык элдер экенин белгилешет. Үчүнчүлөрү «түрк тилинде сүйлөгөн» элдер дешет.

Мисалы. Н.Аристов шилтеме берген Кастрендин айтканы боюнча. «фин. түрк жана самоед уруулары ак жана сары расаларды бириктирип турган байланыштыруучу топ болуп эсептелет. Алардын ата мекени Об. Иртыш жана Энисей дарыяларынын башталышындагы Алтай жана Сайан чөлкөмү болуп саналат. Түрктөр менен самоеддерге тууган финдердин ата журту да дал ушул өлкөдө экени шексиз»[5.2001.198.].

Н.Аристовдун маалыматы боюнча. В.Радлов «динлиндерди түрк уруусу»[5.2001.199.] деп эсептейт. Ал. энесайлыктар байыркы маданияты өнүккөн бир элдин урпактары экенинен шек кылбайт жана ошондой эле байыркы ак жуумал элдер менен фин расасына жаткан элдердин туугандыгын да танбайт. Бирок. Риттердин. байыркы замандарда индогерман

уруулары Сибирге келип, ал жерде алар белгилүү бир маданиятты түзүп, андан кийин түштүктөн каптап кирген көчмөндөрдөн кырылып жок болгон деген оюна кошула албайт.

Үчүнчү багыттагы теория – ал «арий теориясы». Флоренскийдин пикири боюнча, Сибирдеги коло дооруна тиешелүү маданият арий расасынын түндүк бутагына жаткан келт, герман, литва жана славяндарга таандык. Алар Сибирге, арий элдеринин түпкү ата мекени болгон Орто Азиядан келишкен; келттер менен германдар батышка эртерээк журт которуп кетишип, а славяндар болсо, бул жерде көпкө чейин жашап калышкан. Б.з. 1-2 кк. гана алардын бир бөлүгү Сибирди таштап, гунн жана болгарлардын ата-бабалары менен бирге Уралдан ары батышка ооп өтүшкөн[6.1888].

Кээ бир окумуштуулардын жазгандары боюнча, «арий уруулары Сибирди жердеп турган учурда, ал жерде монголдор да, татарлар да болгон эмес»[5.2001.199.].

Н.Аристовдун пикири боюнча, байыркы «Сибир расасынын сүйрү баштуулугу» анын арий расасына таандык экенин жеткиликтүү далилдеп бере албайт. Анткени, ал жерде арий расасына жатпаган сүйрү баштуу башка раса бар экени да аныкталган. Бирок, анын: "Орто Азия арийлердин түпкү ата журту", "ушул жерден алардын тарашы жана бир бөлүгүнүн Түштүк Сибирге келиши" деген ойлору, ал Бэнфэянын "арийлер Кара деңиздин түндүк-чыгышынан тараган" деген оюндай эле илимий болжол[5.2001.200.].

Андан ары Аристов, Флоринскийдин, Түштүк Сибир эли арий расасына жаткан деген ою туура эмес дейт. Тескерисинче, Н.Бичурин жазгандай, "түрктөр менен монголдор бул аймакта байыртан бери жашашкан жергиликтүү элдер болушкан". Ал эми динлиндерди болсо, ал "монголдор" деп эсептеген [8.1851.443.]. Ал шилтеме берген кытай тарыхынын маалыматтарына караганда, «Чыгыш океандан Каспий деңизине чейинки Азиянын ортоңку тилкесин ээлеп жаткан элдер, бул чөлкөмдө алар байыртан бери эле жашап келатышат» [8.1851. Y111].

Албетте, биздин максатыбыз: серлер менен усундар арий расасына жаткан же жатпаган эл экенин далилдөө эмес. Биздин максатыбыз - байыркы Борбор Азияда ушундай аталыш менен жашаган баба элдердин болгонун кабарлоо гана. Анткени, биз Кыргыз санжырасын изилдегенде Туран аймагында жашашкан дал ушул сак, сармат, скиф, усун жана сери элдеринин уламыштарына жана мифтерине көбүрөөк таянабыз.

Угуз каган менен Түрк атанын мекени кай жерде болгон?

Санжыраларда Угуз кагандын жана Түрк атанын «ата журту» тууралу сөз болгондо, алардын жашаган жери Ысык - Көл өрөөнү экени айтылат.

Мисалы, Рашид ад-дин жазган баянда эски түрктөрдүн жердеген жери ушул **Улуу Тоо** арасы. Ал минтип жазат: «Олжай хан дархан талаалык эле. Жайлоосу Ор жана Кер деп аталган өтө бийик тоолордо болчу»[21.1993.389.].

Ал эми Түрк атанын ысмы менен байланышкан санжыралар да ал ушул Ысык – Көлдүн жээгинде жашаганын кабарлайт. Ал тууралу Абулгазы Бахадурдун санжырасында так айтылган: «Түрккө "Йафес уулу" деп ылакап ат коюшту. Ал адептүү жана акылдуу киши эле. Атасынан соң көп жерлерди кыдырып көрдү да, бир жерди жактырып анда конуш кылып турду. Бул күндө ал жерди Ысык - Көл дешет. Кереге үйдү ошол чыгарды… **Кара хан** атасынан соң бүткүл элге падыша болду. Ар тагы жана Кер тагы бу заманда **Улук Тоо** жана **Кичик Тоо** деп

айтылат, ал аны жайлаар эле. Кыш болгондо Кара-Кум жана Сыр-Суунун жакасын кыштай турган…»[2.1993.389.].

Тоголок Молдонун санжырасы боюнча да, Түрк атабыздын сөөгү ушул Ыйык Өрөөндө жатат[23.1993.389.]. Бизге белгилүү санжырачылардын ичинен Осмоналы Сыдык уулунун маалыматы да ушундай: «Яфастан төрт уул болуп, **улуусу Түркдүр**. Атасы Яфас офат болор алдында улуу уулу Түркту ордуна дайындап, кайтпас сапарга кетти. Эми Түрктүн өзүнөн баштап тогуз уулу падыша болду. Түрк ичинде тогуз калмак ошондон калды. Түрк акылдуу, адептүү адам эле. Атасынан соң көп жерди коруп, бир жерди жактырып, ошондо турду. Бул убакта ол жерди **Ысык - Көл** дейди»[22.1993.389.].

Ал эми молдо Сабыр ажы менен белгилүү окумуштуу Омор Сооронов которгон «**Насаб-наама**» аттуу 1855-жылы Кудаяр хан жаздырган санжырада Кара хан Могол хандын уулу катары берилип, анда кыргыздардын теги мындай айтылат: «Нух пайгамбардан Йафас, андан Түрк, андан Түток, андан Элже хан, андан Дебоку хан, андан Күйүк хан, андан Аланча хан, андан Могол хан, андан Кара хан, андан Угуз хан, андан Тоо хан, андан **Кыргыз хан**"[18.2003.20.].

В. Бартольдун пикири боюнча, мифтик Түрк атанын Ысык-Колго келиши жөнүндөгү маалыматты, огуздардын Жети-Өзөнгө келиши тууралу кабар катары кароо керек[25.1990.12.]. Санжырада жазылган маалыматтарды сүрүштүрө эсептеп чыкканда, Түрк атанын тукумдары (анын бири Кыргыз хан) Ысык-Көлдүн жээгине келгенине **2839** жыл болгону белгилүү болот. Бул маалымат китептин аннотациясында да жазылган. Ал эми китептин ичиндеги маалымат: **3461 жыл** мурун **Йафастын уулу Түрктүн** балдары көбөйүп, Ысык-Көлдүн айланасына батпай, батышты карай тарап, кобү Дашти-Кыпчак талаасына кеткенин кабарлайт[18.2003.20.].

Бул санжыра мурун эч жерде жарыяланбаганы үчүн биз атайын ага өзүнчө шилтеме берип, колдондук. А негизи ислам таасирине кабылган санжыралардын дээрлик баары бурмаланган. Ошентип Угуз каган менен Түрк ата тууралу маалыматтар ушундай чаташ. Ошондуктан түпкү тек тууралу кеп кылганда, мүмкүн болушунча ислам таасиринен алыс турган чыгармаларга таянганыбыз туура.

С. Закиров шилтеме берген Укаев Арундун санжырасы боюнча, кыргыздар Асмантоо, Бермет, Туздуукөл, Сарыөзөн деген жерлерди жердеп жүргөн **Сак** деген элден таралат[13.1996.39.].

Ушул эле китепте **Балык Кумар** уулунун санжырасы берилген. Анын айтканы боюнча, «Угуздардын мамлекети батыш жагы Аму дарыясы, Каспий колү, түндүк жагы Эдил, Жайыкка созулуп, Арал көлү менен чектелди. Чыгыш жагы Опол суусу, Котон калаасы, Үрүмчү, Манас болгон. Андан нары Алтай тоосу, Иртыш суусуна чейин кирген»[13.96.58.].

Демек, «огуз санжырасы» боюнча улуу бабабыз – Угуз кагандын, «түрк санжырасы» боюнча Түрк атанын журт кылып жашаган жана «сөөгү жаткан» жер – Ысык - Көл өрөөнү. Б. а. азыркы Кыргыз жери, ал түрк элдеринин түпкү ата конушу, кийинки урпактарынын киндик кан тамган жери, ыйык жер.

Ысык - Кол өрөөнү, ошондой эле Угуз кагандан кийин анын балдары: Күн хан, Ай хан, Жылдыз хан, Көк хан, Таг хан, Тенгиз хандар журт кылып жана алардын тукумдары жашап жаткан жер. Демек, **Ысык-Кол өроонү – «түпкү ата журт»**. Улуу Ордо тигилип, улуу хандар конуш кылып отурган Ыйык Өрөөн.

Менимче, улуу Эносто жана санжырaларда Угуз кагандын ысмынын «түп ата» катары айтылып келатышы тегин эмес? Анан калса, ушул күнгө чейин «огуз» атын өчүрбөй алып келаткан эки элдин бири (экинчиси - гагауз) Кыргыз экендигин, жөн гана окшоштук деп айтууга болбойт. Андан башка, Абулгазынын санжырасы боюнча, Угуз хандын «Сархы»[2.1993.18.] аттуу дагы бир небереси бар эле. Белгилүү манастаануучу окумуштуу Т.Абдыракуновдун далилдөөсү боюнча, Угуз кагандын оңол «Сархы» (Сарыг) неберасинен тараган урпактардын бир бөлүгү Түркмөн элинин ичиндеги «Сарык» жана «Эр Сары», экинчи бөлүгү Кыргыздын Сол канатына кирген ири уруунун бири – Саруу[1.1990.109-113.] болуп саналат.

Бул өрөөн, ошондой эле табышмактуу «мүйүздүү хандар» менен «узун кулак» хандар жашаган байыркы аймак.

Бул өрөөндүн түбүндө байыркы шаардын калдыгы бар экенин археологдор изилдеп келишүүдө. Академик Плоских жазгандай, бул Колдүн түбүндө «Кыргыз Атлантидасы» [15.2003.53-58.] өз сырларын катып, ачылар убагын күтүп жатат.

А балким бул Көлдүн түбүндө чынытгы Атлантиданын калдыгы жаткандыр? А балким чын эле бул Өрөөн титан Иапет жана анын улуу уулу Атлант жашаган түпкү ата журт болгондур? Чынында, кандай карабайлык, бул Ыйык Өрөөн "түпкү ата журт" экенин дээрлик бардык санжыралар айтат.

Ошентип, санжырачыларга ишенсек, анда Угуз бабабыз болжол менен мындан **4800 жыл** мурун жашап өткөн улуу инсан. Демек, ал б.з.ч. 2800 жыл мурун өмүр сүрүп, жашап өткөн инсан.

Ошентип, биз байыркы араттар (арийлер) менен байыркы кыргыздардын жашаган жерлерин салыштырып карап, изилдөөнүн натыйжасында "Авестада" айтылган араттардын алгачкы ата журту байыркы замандарда – "Туран", кийинки мезгилде "Борбор Азия" деп аталган кеңири аймак экенин, анын ичинен азыркы кыргыз эли жердеген территория жыйынтыкка келдик.

Акырында жалпылап айтар сөзүбүз бул:

1. Арийлердин этникалык аталышы "огуздар" болгон;
2. Турандык көчмөн огуздар сыяктуу эле "арий" деген аталыш менен тарыхка түшкөн алардын чачырап кеткен бөлүктөрү да оздорүнүн башкы тотеми катары "буканы" жана "уйду" ыйык тутушкан. Иран огуздарынын тилинде ал – "гоп", түрк огуздарынын тилинде ал "көкүз", "огуз" формаларында айтылган;
3. Огуздар сыяктуу эле арийлер да аскер адамдарын "иттер" (сакчылар) жана "бөрүлөр" (жоокерлер) деген аталыштар менен белгилешкен;
4. Туран аймагында жашаган көчмөн огуздар "арий" сөзүн "арат" формасында колдонушкан, ал сөз ("арий", "арат") алгач: "көчмөн малчы", кийинчерек "жоокер адам", "эр адам" деген маанилерди билдирген;
5. Байыркы огуздардын бир бутагы катары кыргыздардын да арийлерге түздөн түз тиешеси бар;
6. Бүгүнкү генетика илиминин маалыматтары да, кыргыздардын канында (ДНК) байыркы арий элдерине тиешелүү 63.4% кап сакталганын белгилөөдө;
7. Байыркы арийлер жашаган аймакта бүгүн да алардын бир урпактары болгон кыргыздар жашашууда.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

1. Абдыракунов Т.. Бабалардан калган сөз. -Ф.. Адабият. 1990.
2. Абулгазы Бахадур хан. Шежире-и түрк. -Казан. 1824.
3. Авеста. Избранные гимны. Пер.с авестийского и комментарии проф. И.М. Стеблин-Каменского. -Душанбе. Адиб. 1990.
4. Аристов Н.А.. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численность.\\ Живая старина. — 1896. — Год шестой. вып. III-IV
5. Аристов Н.А.. Усуни и кыргызы или кара кыргызы. -Б.. Фонд «Сорос - Кыргызстан». 2001.
6. Археологический музей Томского университета. -Томск. 1888г.. Предисловие. Примечание.
7. Байтур А. Кыргыз тарыхынын лекциялары. 1 –китеп. -Б.. Мамлекеттик "Учкун" концерни. 1992.
8. Бичурин (Иакинф) Собрание сведений о народах обитавших в Средней Азии Часть 1-2 Санкт-Петербург-1851.
9. Геродот. История. 3. 117.
10. Гордон Ч.. Арийцы. -М.. Центрополиграф. 2010.
11. Гумилев Л.Н. Этногенез жана жердин биочөйрөсү. -Б.. 1999.
12. Гумилев Л.Н.. Древняя Русь и Великая степь. -М.. «Мысль». 1993.
13. Закиров С.. Кыргыз санжырасы. Кыргыз энциклопедиясынын башкы редакциясы. -Б.. 1996.
14. Зуев Ю.А.. Тамги лошадей из подвластных княжеств.\\Труды института Истории. археологии и этнографии АН Каз. ССР. -Алма-Ата. 1960.
15. Кыргызы исторические предания и легенды. -Б.. Инновационный центр «Архи». 2003. Сост: А.Газиев. С.А.Арыстанова. В.Плоских. Под.ред. академиков А.Ч.Какеев и В.М.Плоских.
16. Кюннер Н.В.. Китайские известия о народах Южной Сибири. Центральной Азии и Дальнего Востока. -М.. 1961.
17. Масов Р.. Туран – это не Туркестан. \\ Авеста в истории и культуре Центральной Азии. -Душанбе. 2001.
18. Насаб-наама. Мамлекеттик тил фонду.-Б.. 2003. Чагатай тилинен которгондор: молдо Сабыр. Омор Сооронов.
19. Осмонов К.Э.. Древние тюрки в скифском мире.-Б.. 2002.
20. Птолемей. География. Y11. 16. \\ Древние авторы о Средней Азии. Ташкент. 1940.
21. Рашид ад-дин. Сборник летописей. СПб. 1858. \\Жыйнак: Кыргыздар китебинин 1-т. Кырг. которгон: Ч.Өмүралиев.
22. Сыдык О.. Мухтасартарых Кыргызия. \\Жыйнак: Кыргыздар. 2-т. Б.. Кыргызстан. 1993. Түз: К.Жусупов.
23. Тоголок Молдонун санжырасы. \\Жыйнак: Кыргыздар. 2-т. -Б.. Кыргызстан. 1993.Түз: К.Жусупов.
24. Тургуналиев Т.. Байыркы көчмөн кыргыз цивилизациясы. Бишкек. "Турар".2017.
25. Шаакерим Кудайбердиулы. Родословная тюрков. киргизов. казахов и ханских династий. Алма-Ата. Жазушы. 1990.
26. Чайковский А.П.. Родина народов арийской расы. 1859.
27. Хенинг Р.. Неведомые земли. М.1961.

УДК 894.341

Жылдыз Бакашова,
Кыргыз Республикасынын Алыкул Осмонов
атындагы Улуттук китепканасынын директору,
филология илимдеринин доктору, профессор
j.k.bakashova@gmail.com
ORCID 0000-0002-9031-2651

КЫРГЫЗ АДАБИЯТЫНДАГЫ КӨРКӨМ ШАРТТУУЛУК ТАБИЯТЫ

Кыскача мазмуну:

Макаланын автору көркөм чыгарма турмуштагы типтүү көрүнүш — кубулуштарды чагылдырары белгилүү экендигин белгилейт, бирок кээде ал өзүнүн кандайдыр бир идеясын берүү, бекемдөө үчүн типтүү эмес, атүгүл таптакыр эле бейреал кубулуштарды деле сүрөттөөнү толук ыктымалдыгын айтып, аны бекемдөө үчүн Ч. Айтматовдун "Гүлсарат" повестин мисалга алган. Анда Ч. Айтматовдун Гүлсарысын турмуштагы Гүлсарынын көчүрмөсү катары эсептөөгө болбойт. Турмуштагы Гүлсары чыгармадагыдай трагедиялуу өлүмгө дуушар болбойт эле, тынч гана жүрүшү мүмкүн, атүгүл анын кантип өлгөнүн жазуучунун өзү дагы билбеши мүмкүн.

Макалада көркөм чындыктын өзөгүн турмуштук факт түзөөрүн, бирок ал жашоодогу чындыктын көчүрмөсү эмес экендигин, ал эми көркөм образ – калемгердин эстетикалык идеясына ылайык турмушту кайра жаратуу деген пикир айтылат да, жада калса тарыхый чыгарма деле шарттуулуктан буйтап өтө албасы Т. Касымбековдун "Сынган кылыч" тарыхый романынын мисалында иликтенген.

Ошондой эле "Манас" баш болгон эпостордон тарта кыргыз адабиятындагы белгилүү жазуучулардын чыгармаларында көркөм шарттуулук кандай орун алган, шарттуулуктун табияты жана кайсы түрү болсо дагы алардын чыгармаларында кездештирүүгө болоору кеңири далилдер менен көрсөтүлгөн.

Ачкыч сөздөр: адабият, фольклор, көркөм адабият, көркөм адабияттагы шарттуулук, көркөм образ

ПРИРОДА УСЛОВНОСТИ В КЫРГЫЗСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Краткая аннотация

Автор в данной статье на примере повести Ч. Айтматова «Прощай, Гульсары!» раскрывает актуальную проблему соответствия жизненной действительности и действительности художественной.

Автор пишет, что нельзя считать образ айтматовского Гульсары точной копией Гульсары реального. Трагическая кончина прототипа персонажа повести Гульсары в реальной жизни протекала вполне обыденно, да и сам автор вряд ли знал все подробности смерти

животного. Если в реальной жизни такого не может быть, то в художественном произведении подобное вполне допустимо.

Художественная истина – это факт жизни, но не копия реальности жизни, а художественный образ – это необходимая реальность поэтически и художественно изображать жизнь человека во всех ее проявлениях. Даже любое историческое произведение также не лишено в той или иной степени элементов условности, что видно на примере исторического романа Т. Касымбекова «Сломанный меч».

На примере эпоса «Манас», а также произведений известных писателей кыргызской литературы, автор статьи отмечает, что прием условности как необходимая реальность помогает поэтически и художественно изображать жизнь во всех ее проявлениях, обогащает новыми формами и приемами контекст отечественной литературы.

Ключевые слова: литература, фольклор, художественная литература, условность в художественной литературе, художественный образ

THE NATURE OF CONVENTION IN THE KYRGYZ LITERATURE

Abstract

The author of this article is based on the example of Ch. Aitmatov's story "Farewell, Gyulsary!" reveals the actual problem of the correspondence between life and artistic reality.

The author writes that the image of Aitmatov's Gyulsary cannot be considered an exact copy of the real Gyulsary. The tragic death of the prototype of the character in Gyulsary's story in real life proceeded quite routinely, and the author himself hardly knew all the details of the death of the animal. If in real life this cannot be, then in a work of art this is quite acceptable.

Artistic truth is a fact of life, but not a copy of the reality of life, but an artistic image is a necessary reality to poetically and artistically depict human life in all its manifestations. Any historical work is also not devoid of conventions to one degree or another, as can be seen from the example of the historical novel "Broken Sword" by T. Kasymbekov.

Using the epic "Manas" as an example, as well as the works of famous writers of Kyrgyz literature, the author of the article notes that the method of the convention as a necessary reality helps to poetically and artistically depict life in all its manifestations, enriches the context of national literature with new forms and methods.

Key words: literature, folklore, fiction, convention in fiction, artistic image

Поэтиканын орчундуу проблемаларынын бири — көркөм адабияттагы шарттуулук. Бул проблемага келгенде, көркөм чыгарманын табият —маңызы, милдети жана максаты, образ жана прототип (кеңири алганда, көркөм чындык жана турмуштук чындык) өңдүү өз ара байланышкан, бири —бирин шарттап турган маселелерге кабылабыз.

Орус сынчысы В.Г.Белинскийдин "Турмуш ал өзүнчө кооз, бирок ал өзүнүн формасы жагынан эмес, өзүнүн мааниси менен, өзүнүн элементтери менен, өзүнүн мазмуну менен кооз. Бул жагынан алганда, болмуш анык алтын, бирок тазалана элек руда жана турпакка аралаш

алтын. көркөм чыгарма "турмуш алтынын" тазалайт, аны кайтадан эритип, чырайына чыгарып коёт, көркөм чыгарма жаңы жана жок турмушту ойлоп чыгарбайт, ошол болгон, бар жана келечек турмуштан даяр материалдарды, даяр элементтерди, кыскасы — даяр мазмунду алат: аларга ар бир бөлүгү бири —бирине ылайык келген жана бардык жагынан биздин назарыбыз жете турган өзүнө ылайык форма берет. -" [1] дегенине биз толугу менен кошулабыз.

Биринчиден, көркөм чындыктын өзөгүн турмуштук факт түзөт, бирок көркөм чындык турмуштук чындыктын тикеден —тике, жөнөкөй көчүрмөсү эмес. Көркөм образ — бул кооздук мыйзамына, тигил же бул калемгердин эстетикалык идеалына ылайык турмушту кайра жаратуу. Демек, көркөм чындык менен турмуш чындыгы бири — бирине дал келе бербейт. Экинчиден, көркөм чындык турмушка караганда кооз жана көрктүү келет. Дагы бир өзгөчө жагы, көркөм чыгарма өзүнүн турган турпаты менен образдуу, шарттуу, б.а., " чыгармада (көркөм кенте — Ж.Б.) бүтүндөй мазмун образдуу болууга тийиш, бул аны мазмунунун образдуулугу эпизоддуу гана көрүнүш болуп саналган кептин башка түрлөрүнөн айрып турат" [2-18].

Бул ойлорго ынануу үчүн Ч.Айтматовдун айтылуу "Гүлсарат" повестинен алынган үзүндүлөргө назар буралы:

"Жакындан бери чоң айгырлар эркелетип чакыргандай окуранып, байталды имерчиктей турган болду. Бирок байтал чунаңдап алардан качып чыгат. Экөө эки жерге ойноп кетет да, бири —биринин жалын кашып, мойндашып турганды жакшы көрөт. Байтал али бала эле, кексе айгырдын каалаганын биле элек. Гүлсары да бала эле, али үйүргө кире элек. Ойго эчтеме кире элек, экөө тең дүйнөнүн бейкүнөө балдары эле азырынча.

...Экөө жыттанып калды, жумшак жылуу эриндери менен байтал аны аймалап жиберди. Ойноок бышкырып, айгырак Гүлсарыны чакыргандай болду... Каны катып суусап турат. Аттиң, байтал ага суу апкелип берер болсочу. Акыры тору байтал желе —жорто кайра кетти. Караанын караңгы түнгө сиңип кеткиче Гүлсары артынан томсоруп карап турду. Келди да кетти. Айгырактын көзүнөн жаш мөлтүлдөдү. Мончоктоп тумшугуна чууруп, аяк астына үнсүз таамп жатты... Гүлсары жорго ошентип өмүрүндө бир ыйлады [15]..." Келтирилген үзүндүлөрдө жылкылар (Гүлсары жана тору байтал) жөнүндө сөз болуп жаткандыгын баамдоо анча деле кыйын эмес, бирок ушул эле маалда алар өздөрүнүн табият — насилине коошо бербегендигин, б.а., жылкы өзүнө —өзү окшошпой жаткандыгын да байкайбыз. Алар куду эле адам сыяктуу, мурдуна жаңыдан жыт кирип келаткан өспүрүмдөрдөй өз ара ысык мамиледе болуп, бири — бирин эркелетишет, бирок тереңдеп кетишпейт, анткени экөө тең — "дүйнөнүн бейкүнөө балдары ", адам сыяктуу ички үйгү —түйгүнү башынан кечирип, бири экинчисинен жардам күтүп, аттиң...деп арман кылат.

Улуу жазуучу Л.Н.Толстой 1866—жылдын 27—ноябрында өзүнүн күндөлүгүндө «Акын өзүнүн табиятындагы эң жакшы нерселерди турмуштан ажыратып алат да өз чыгармасына киргизет. Ошол себептүү анын чыгармасы көрктүү, турмуш көркөсүз» [3],- деп айткандай эле, арийне турмушта мунун бири да болушу мүмкүн эмес, бирок көркөм чыгармада болбой койбой турган көрүнүш экендигин да тана албайбыз. Анткени жылкы жазуучуну жылкы катары (биологиялык жандык катары) анча деле кызыктыра албайт, ал, баарыдан мурда, адамдаштырылган жылкы катары кызыктырат. Гүлсары менен тору байталдын ары жагында адам тагдыры, каармандардын, жазуучунун өзүнүн ички күйүтү, ой — санаасы, мамилеси жатат. Демек, Гүлсары — бул жылкы эмес, адам да эмес, ал көркөм образ. Анын эстетикалык жүгү да, биздин жан дүйнөбүзгө бүлүк түшүрүп, акыл экчөөгө мажбурлаган кудурет — күчү да мына ушунда.

Эми Гүлсарыны Гүлсары кылып, бизди санаага батырууга өбөлгө түзгөн каражаттар жөнүндө бир — эки өөз сөз. Бул жагына келгенде, белгилүү окумуштуу А.А.Потебнянын апперцепция [4, 48-б.] тууралуу пикиринен буйтап кете албайбыз. Ал сөздү апперцепциянын каражаты катары карап келип, мында адам жаны нерсени мурда белгилүү болгон, аңдалып — билинген нерселерге анча — мынча окшоштуруу, салыштыруу аркылуу таанып — билерин белгилеген жана апперцепциянын жогорку — үчүнчү— тепкичи катары сөздөрдү образдуу

колдонууну көрсөткөн. Апперцепциянын үчүнчү тепкичинде сүрөткер чыгармачылыгын көрсөтүп, объективдүү түрдө өз —ара анча деле жалпылыгы жок нерселерди бири—бири менен байланышта, карым — катышта карайт да, бул аркылуу образды байытат жана терендетет. Чындыгында эле, бир образды экинчи образ менен салыштыруу, карым — катнашта караоо ал образга жаңы касиетти берерин Гүлсары ырастап турат. Жогоруда белгилегендей, ýзүндүлөрдөгү айрым сөздөр, сөз айкаштары, айтымдар (экөө эки жерге ойноп кетет, бала эле, томсоруп, көзүнөн жаш моңтулдоду ж.б.у.с.) сүрөттөлүп жаткан нерсенин ал —абалын туура эмес (б.а., алар турмушта мындай болушу мүмкүн эмес) көрсөтөт, бирок ушул эле маалда алар апперцепциянын каражаты катары образды так, жеткиликтүү берүү менен, аны терендетип, күчөтүп да тургандыгын да танууга болбойт.

Өйдөдө, негизинен, жалпы эле жылкы аттуунун баарынын көркөм чыгармада өзүнө өзү окшобой калгандыгы жөнүндө кеп болду. Эми Гүлсарынын жеке керт башына келели. Ч.Айтматов өзүнүн эскерүүлөрүндө, маектеринде бала чагында айылда Гүлсары деген көз жоосун алган жоргонун болгонун дайым эле айтып келген. Ушундан улам мындай бир суроо туулат: ошол Гүлсары чыгармадагы Гүлсары башынан кечирген турмуштун баарын өткөргөнбү, б.а., эки Гүлсарыны опокшош карап, Айтматовдун Гүлсарысын турмуштагы Гүлсарынын тикеден—тике көчүрмөсү катары эсептөөгө болобу? Албетте, болбойт. Мына өйдөдөгү үзүндүлөргө кайрадан кайрылып көрөлү: турмуштагы Гүлсарынын аруу сезими жогорудагыдай ойгонушу мүмкүн эмес, балким, тору байтал турмушта болбой калышы да толук ыктымал. Акырында турмуштагы Гүлсары чыгармадагыдай трагедиялуу өлүмгө дуушар болбой эле, тынч гана жүрүп кетиши да мүмкүн, атүгүл анын кантип өлгөнүн жазуучунун өзү да так билбей тургандыгы ажеп эмес. Айтор, улам тереңдеп барган сайын, көркөм чындыктын "жалгандыгы" чубалжып чыга берет.

Бул жерде көркөм чындыктын мындай "жалгандыгы", дааналап айтканда, шарттуулугу өзүнүн табият — маңызы боюнча турмушту турмуштун дал өзүндөй берүүгө милдеткер болгон тарыхый чыгармалардан да айкын көрүнөрүн атайы айта кетүү абзел. Мындай чыгармаларда "сүрөткер ал же бул окуяны сүрөттөгөндө, ошондой эле ал же бул тарыхый инсандын таржымалын, ишмерлигин, жүрүш — турушун көрсөткөндө чындыктан анча алыстай албастыгы, окуялардын масштабы жана мааниси, тарыхый ишмерлердин саясый көз караш жана туткан жолу, коомдун, элдин турмушунда ойногон ролу тарыхтын берген баасына ылайык бузбастан сүрөттөлөрү [5] белгилүү. Бирок, буга карабастан, тарыхый чыгарма деле шарттуулуктан буйтап өтө албайт, мунун бир далили катары аларда тарыхый адамдар менен катар жазуучу ойдон чыгарган каарман — адамдар да катышарын көрсөтүүгө болот. Айталы, Т.Касымбековдун "Сынган кылыч" [16] тарыхый романында Абил бий, Айзада, Бекназар, Теңирберди, Сарыбай өңдүү турмушта жашабаган каармандар катышат, атүгүл булардын айрымдары чыгармада көрүнүктүү орунду ээлешет, ошондой эле алар куду турмушта жашап өткөн адамдар сыяктуу эле Мусулманкул, Нүзүп, Шералы ж.б. тарыхый адамдар менен кадимкидей эле жолугушуп сүйлөшөт, ар кандай мамиле — алакада болот. Эмне үчүн тарыхый роман да чындыктан четтеп, ойдон чыгарылган адам каармандарды кошууга муктаж болот?

Бул суроого жооп берүүдөн мурда, Т.Касымбековдун "Дил маегинен" үзүндү келтире кетели: "...Экинчи бир маселе ошол совет доорунда "социалисттик реализм" методун чагылдырып бизге мыйзам катары таңууланган. Тарыхты тап күрөшүнүн позициясында чагылдырыш керек эле. Тап күрөшү дегенде эле эл бийлегендердин баарынын эл менен болгон мамилесин, трагедиясын жокко чыгарып, эзүүчү катары калкка каршы коюп, аларды жаманатты кылыш керек болгон. Соцреализм ошону талап кылган. Карапайым элди жаз, тарыхты ошолор жаратат, а тиги баатырлар, хандар биринчи планда турбайт деп жатып, биздеги көптөгөн жазуучулар көрүнбөгөн адамды жазам деп өтө эле майда —барат окуялар менен чектелип калган... Соцреализмдин казанында кала берген. Биздин Мухтар Ауэзов да Кунанбайга каршы Деркембайды көтөрүп чыгууга, Алексей Толстой болсо Петр 1ге анын кол алдында иштеген Меньшиков деген кулду каршы коюуга мажбур болушкан. Мен ошол жолдон кантип айланып өтүүнү издедим. Ордо менен карапайым элдин тикеден—тике беттешүүсүн жазбасам да, ордонун салакасы тийген, азып — тонгон, кыйналган элдин турмушун жаздым, Сарыбайдын, Мадылдын, Айзаданын образы аркылуу бердим" [6, 3-б].

Үстүртөн караганда, жазуучунун айрым каармандарды оюнан чыгарууга ошол учурдагы саясат, соцреализмдин талабы гана себепкер болгондой көрүнөт. Албетте, буга чын эле тарыхый кырдаал, саясат өз таасирин тийгизгендигин да танууга болбойт, бирок негизги себеп: акыры барып эле көркөм чыгарманын табият—маңызына, коoздук мыйзамына, шарттуулукка такаларын өзгөчө белгилей кетүү абзел. Жазуучу баарыдан мурда, көркөм зарылдык — муктаждыктан улам чындыктан буйтап кетүүгө, шарттуулукка барууга (өйдөдө: каармандарды ойдон чыгарууга) мажбур болот. Айталы, Абил бий, Бекназар, Сарыбай өңдүү ойдон чыгарган каармандар болбогондо, Шералы, Мусулманкул, ж.б. тарыхый адамдардын, жалпы эле ошол доордун толук кандуу көркөм образы жаралбай калмак. Бул — бир. Экинчиден, аталган романдагы жасалма каарман адамдарды деле биз куду турмушта жашап өткөндөй кабыл алабыз, алардын жашоо — турмушу, татаал тагдыры, ой-санаасы биздин сезимибизге катуу таасир этип, кадимкидей тынчсыздандырат, сезимибизди козгоп, ой әкчөөгө аргасыздандырат. Үчүнчүдөн, бул чыгармада ким ойдон чыгарылган каарман, ким тарыхый адам экендигин айрып болбойт, баары эле турмушта дал ошондой жашап өткөндөй таасир калтырат, кимиси чыныгы, кимиси жасалма экендиги атайын иликтөөлөр аркылуу гана аныкталышы ыктымал. Кыскасы, өйдөдө аты аталган «жасалма адам — каармандар» «Сынган кылыч" романынын идеялык көркөмдүк беделин кыйла эле арттырып турарына, жазуучу аларды көркөм муктаждыктан кошконуна ишенбей кое албайбыз. Дагы бир мисал: тарыхый инсандар Кутузов, Наполеон менен жолугушкан, ойдон чыгарылган Андрей Болконскийсиз да атактуу "Согуш жана тынчтыкты" элестетүү өтө кыйын. Демек, бул фактылардын өзү эле чындыкты дал өзүндөй берүүгө милдеткер болгон тарыхый чыгармалар да шарттуулуктан буйтап өтө албастыгына, деги эле шарттуулук кайсы гана көркөм чыгарманын болбосун кан — жанын түзөрүн тастыктап турат.

Ал эми "Гүлсарат" повестиндеги Гүлсары — бул, баарыдан мурда, Ч.Айтматовдун Гүлсарысы экендигин да атайын белгилей кетүү жөн. Образ деген объективдүү дүйнөнүн субъективдүү чагылдырылышы экендиги белгилүү, ал эми бул болсо, өз кезегинде, образ — бул субъективдүү, индивидуалдуу аң —сезим, туюм, күйүт, санаркоо ж.б. дегендик да болуп саналат. Айталы, турмуштагы Гүлсарыны Айтматовдон бөлөк да сүрөткер жазышы толук ыктымал, бирок ал Айтматовдон башкача жазары бышык. Арийне, сүрөткердин максатына, коoздуктун мыйзам — талабына ылайык, анда деле Гүлсары адамдаштырылмак, бирок Танабайлаштырылышы күмөн. Демек, "Гүлсаратгагы" Гүлсары адамдаштырылган гана эмес, айтматовдоштурулган да болуп чыга келет. Ошентип, жалпыдан жекеге өткөн сайын көркөм чыгарманын шарттуулук табияты даана ачыла берет жана ал (шарттуулук) жазуучунун эстетикалык идеалы, тажрыйбасы, көз карашы, жалпы эле маданий — руханий деңгээли менен тикеден—тике байланышта болору, атүгүл ага көз каранды экендиги ырасталат. Акырында адабият таануу илиминде "көркөм чындык" деген түшүнүктүн (терминдин) жаралып, жашап жатышынын өзү эле кандай гана көркөм чыгарма болбосун турмушту күзгүдөй тикеден — тике албастыгына, шарттуу экендигине күбө болуп турат деген жыйынтыкка келебиз.

Эми эмне үчүн турмушту дал өзүндөй көрсөтүү мүмкүн эмес деген негизги сурообузга кайрадан кайрылуу муктаждыгы туулуп отурат. Бул суроого келгенде, окумуштуу А.Н.Савченконун төмөнкү пикирине кошулбай кое албайбыз: " Не может быть знаковых средств, дающих возможность передать образ во всей его целостности и индивидуальном своеобразии" [7, 22-б.]. Бирок мындан турмушту ийне — жибине чейин толук берүүгө мүмкүнчүлүк түзгөн каражаттар болбогондугу үчүн гана шарттуулук жаралат экен деген бир жактуу пикирге келүү натуура. Кеп, мында, баарыдан мурда, турмушту дал өзүндөй берүүгө зарылдыктын жоктугунда жатат, анткени окуяны ийне — жибине чейин сүрөттөп жаза берсек, анда көркөм чыгарма эмес, а тажатма эсеп — кысап отчету жаралары бышык. Демек, сүрөткерден баарынан мурун образды кармай билүү, б.а. көзгө көрүнгөндүн баарын термелеп жаза бербей, эң урунттуусун ирген алып (образдын уюткусун таба билип), аны кыска жана элестүү сүрөттөө — коoздук мыйзамына шайкеш бере билүү талап кылынат. Жазуучунун чеберчилиги да дал ушул образды кармай билүүдө жатат, бул жагынан алганда, адабиятчы С.Жигитовдун мындай бир пикири өтө орундуу: " Кээ бир кыргыз акындарынын көп сөздүүлүгүнүн, көзгө көрүнгөндүн баарын божурап санай беришкенинин себеби: алар өздөрүнүн кыялында жаралган образдын же образдуу ойдун уюткусун (ядросун) чапчаң кармай

албай, үнөмдүү таамай сөздөр менен кагазга түшүрө албай калышып, анан ядронун айланасында улам—улам тегеренип, образдын тышкы белгилерин, жышаандарын, көрүнүшүн санай беришет окшобойбу. Ушундан улам сөздөрдүн экстенсивдүүлүгү пайда болот, б.а., сөздөр онсуз көбөйүп, реалдуу мазмун аябай аз чыгып калат». Демек, тиги же бул чыгармада конкреттүү образ (көркөм идея) жок болсо, анда сөздөр экстенсивдүүлүккө өтүп, чар тарапка жайылып, карандай көлөмгө күчүн чыгарат.

Ошентип, көркөм адабият турмушту образдар аркылуу чагылдырат, ал эми образдар өзүнүн турмуштагы прототиптерине дал келе бербейт, б.а., алардан айырмаланып турат. Мына ушул айырмачылык — реалдуулук менен аны адабиятта, искусстводо чагылдыруунун, сүрөттөөнүн дал келбегендиги — шарттуулук же биринчи шарттуулук деп аталат. Бирок дал келбегендигине карабастан, биз толук кандуу ар бир көркөм чыгарманы дал турмуштагыдай кабыл алабыз, буга көркөм чыгарманын табият —маңызы өбөлгө түзөт. Жогоруда айткандай, сүрөткер турмуштук фактыны көркөм образдын жардамы менен кайрадан жаратат, бирок мындай кайра жаратуу анын (көркөм образдын) бүкүлдүгүнө залал келтире албайт, б.а., кадыресе эле кайрадан жаратпастан, а "бүкүл түрдө кайрадан жаратып чыгат" [8, 172-173-б.]. Дааналап айтканда, "дүйнө — бул бир —бирине өз ара чырмалыша байланышкан, өтмө катар карым — катышта болгон кубулуштардын, көрүнүштөрдүн, окуялардын жыйындысы. Муну менен катар ар бир кубулуш, буюм, ж.б. ар кандай карым — катнашка карай сансыз белгилерге, касиет — сапаттарга ээ жана ал белгилер, касиет — сапаттар да өз ара чырмалышып турат. Кыскасы, башкалардан бөлүнүп, өз алдынча жашаган, "капаста жаткан" эч нерсе жана эч бир белги, касиет — сапат жок, болушу да мүмкүн эмес.

Көркөм жалпылоо же образ дал ушул өз ара чырмалыша байланышкан, өтмө катар карым — катышта болгон нерселердин, белгилердин, касиет — сапаттардын кайталангыс индивидуалдуулугун сактоо менен, бүкүл бойдон берет: турмушта бөлүнбөй турган нерсени ал бырчалап бөлүп таштабайт, белгилүү бир кырдаал үчүн гана зарыл болгон нерсени же белгини зордук менен өз эркинче тандап алып, калган нерселерди же белгилерди (албетте, булар тигилер менен чырмалышып турат эмесни) ыргытып жибербейт [9]. Дал ушул бүкүлдүгү менен көркөм образ таанып — билүүнүн башка бир ык —амалынан — илимден айырмаланып турат.

Акырында көркөм чыгарманын бүкүлдүк касиетине мисал келтирүү менен, кеп болуп жаткан проблемага тиешелүү болгон дагы бир маселеге токтоло кетүү зарылчылыгы туулуп отурат. Акын Сооронбай Жусуевдин "Курманжан датка" аттуу ыр түрүндөгү романын окуганыбызда, көз алдыбызга Курманжан датканын ой — санаасы, ички уйгу — туйгусу, ырай — пешенеси, деги эле анын бүтүндөй турпаты жандуу, бүкүлү түрдө тартылат. Албетте, акын мында Курманжан датканын өмүр жолун ийне —жибине чейин тизмелеп чыкпагандыгы, болгону анын турмушундагы урунттуу, маанилүү учурларын гана иргеп алып, кыялында кайра жаратып чыккандыгы, б.а., шарттуулук ык —амалын колдонгондугу айтпаса да белгилүү. Ошентсе да өзгөчө белгилей кетчү бир жагдай бар: окуяны санай берүү сүрөткер үчүн канчалык зарыл болбосо, окурман үчүн да ошондой эле зарылчылыгы жок. Анткени адамга ашкере кыял — фантазия бүткөн: ал бир нерсенин урунттуу, маанилүү белги — касиетин көрүп туруп эле, ошол нерсени өз кыялында бүкүлү бойдон жаратып алууга кудуреттүү келет [10, 118-б]. Демек, окурман сүрөткердин жетегинде калган мажүрөө, пассивдүү жан эмес, а чыгарманы жаратуучу да болуп саналат, чыгарманы окуп жатканда аны автор менен бирге жаратып жаткан да болот. Ушундан улам сүрөткерди шарттуулукка барууга белгилүү бир деңгээлде окурмандын өзү да аргасыздандырат ДЕГЕН бүтүмгө келебиз.

Жогору жакта шарттуулуктун биринчи түрү жөнүндө гана кеп болду. Бирок муну менен катар сүрөткерлер оңойлук менен буйтап өтүп кете албаган, өзүнчө сөз кылууга толук арзый турган шарттуулуктун дагы бир түрү бар. Ал адабият таануу илиминде экинчи шарттуулук деп аталып жүрөт жана аны жалпы жонунан кубулуштарды, адам мүнөздөрүн жалпылоонун кайманa ык — амалы катары карасак болот. Ойдөдө белгилегендей, көркөм образ турган турпаты менен образдуу, т.а., образдуулук анын табият — маңызын түзөт. Ошентсе да, образдуулукту, дааналап айтканда образдуулуктун башталышын күчөтүү [11, 118-б.], айтайын деген оюнун эмоционалдык таасирин ого бетер арттыруу үчүн акын — жазуучулар

шарттуулуктун экинчи түрүнө да кайрылууга мажбур болушат. Шарттуулуктун мындай түрүнө аллегория, символ, фантастика, гротеск, ошондой эле метафора, метонимия, синегдоха ж.б. кирет. Ал эми оозеки чыгармачылыктын жанрларынан болсо миф, легенда, тамсил, жомоктор да экинчи шарттуулукка таандык деп эсептелип жүрөт.

Шарттуулук фольклордук жана реалисттик деп да экиге бөлүнөт да, бири фольклордо, экинчиси реалисттик адабиятта өздөрүнө таандык кызматты аткарышат. Албетте, булардын ичинен фольклордук шарттуулук биринчи жаралгандыгы, б.а. ал шарттуулуктун байыркы формасы экендиги айтпаса да түшүнүктүү. Байыркы заманда, б.а., таанып — билүүнүн төмөнкү баскычында адам өзүн жаратылыштан ажыратып карай алган эмес: адамга кандай касиет — сапаттар, белгилер таандык болсо, анын баары толугу менен жаратылышка да мүнөздүү деп ойлошкон. Мунун жөнөкөй эле далили: эпостордо, жөө жомоктордо айбанаттар кадимкидей эле адамча сүйлөп, алар менен мамиле — катнашта болот. "Төштүктө", мисалы, Чалкуйрук деген ат ээси менен адамча сүйлөшүп, ага кызмат кылса, "Кожожашта" кайберенден жеңилип калган атасынын кунун куул. Кожожаштын баласы Молдожаш анын кызына үйлөнөт. Кыскасы, адам менен табиятты бири — биринен ажыратуу өтө кыйын [12]: табият деле адам сыяктуу кайгырат, күлөт, ыйлайт, адам менен куду адам сыңар мамиле катышта болуп, аларга боордош — тугандык сезимин билдире алат.

Өнүгүүнүн кийинки этаптарында адам өзүнүн нарк — насилин тереңирээк аңдап билип, өзүн табияттан ажыратып кароого жетишет да, жаратылыш менен адамдын ортосунда ажырым башталат. Бирок адам жаратылышты биротоло эле "колдон чыгарып жиберген жок, табият, айбанат, мурункуга караганда башкачараак түрлөнүп, бөлөкчөрөөк сырдуу тартып, адамдар ортосундагы өз ара мамилени көрсөткөн кайманалуулукка (атайын жасалган образдарга) айлана баштады.

Ошентип, турмушту таанып билүүнүн мажес — мажүрөөлүгүнөн улам табигый түрдө жаралган шарттуулук бара—бара көркөм сөз ээлери атайлап колдоно турган ыкмага, каражаттарга айланат. Кайсы гана сүрөткер болбосун образ жаратууда, чыгарманын идеялык — көркөмдүк сапатын арттырууда шарттуулукка атайлап кайрылууга муктаж.

Шарттуулук искусстводо байыркы мезгилден бери эле жашап келе жатат. Анын өзүнчө өнүгүш эволюциясы бар. Алсак, Грецияда драмалык текте мезгилдин, оруңдун, кыймылдын бирдиги сакталган. Театр ачык асмандын алдында орун алган. Бул турмуштук көп көрүнүштөрдү сахнага алып чыгуунун татаалдыгынан улам келип чыккан. Мисалы, театр сахнасында поезддин өзүн табигый түрдө көрсөтүүгө таптакыр мүмкүн эмес. Бирок шарттуулук ык — амалынын натыйжасында мунун бир айласын табышкан. Айталы паровоздун кыйкырган үнүн угузуу аркылуу поезддин көркөм элесин берүүгө жетишишкен. Мындай мисалдарды сандап таиса болот. Кыскасы, театр сахнасын шарттуулуктун уюган жери деп айтууга туура келет. Буга улуу акын А.С.Пушкиндин төмөнкү сөзү да айкын күбө: "Изо всех родов сочинений самые неправдоподобные сочинения драматические" [12. 95-б.].

Реалисттик искусство да шарттуулукту аттап өтө албайт жана анын аткара турган кызматы да ар түрдүү. Бул тууралуу далай белгилүү сүрөткерлер, сынчы — адабиятчылар бүгүнкү күнгө чейин айтып келишет, биз сөзүбүз кургак болбос үчүн алардын айрымдарын кыстара кетүүнү эп көрдүк.

"Все должно быть по существу жизненно, не обязательно все должно быть жизнеподобно. Среди многих форм может быть и форма условная" [12. 95-б.] (А.Фадеев).

"Условность вообще свойственно искусству, и художники социалистического реализма используют не только "обычные", но подчас очень сложные формы художественной условности" [12. 95-б.] (Л.Новиченко).

Шарттуулук романтикалык стилдик багыттагы жазуучуларда мол орун алары көп эле булактарда белгиленип жүрөт. Бирок чыныгы көркөм шарттуулукту формалисттик агымдагы шарттуулуктан айырмалай билүү зарыл. Аталган агымдын өкүлдөрү адам баласынын фантазиясына бүткөн жакшы касиеттерди ашыкча абсолютташтырып, акылга сыйбаган, эч

кандай идеялык — көркөмдүк жүк көтөрбөгөн бирдемелерди ойлоп табышкан да, шарттуулукту шарттуулук үчүн гана жаратышкан. Арийне, бул коомдук мыйзамынан четтөө эле, б.а., "было бы не совсем верно сделать условность самоцелью и подчинить ей всю систему изобразительных средств, принципы создания эстетически значимых, подлинно художественных образов... Условность ради условности увела бы художника от создания реалистических образов и создала бы почву для формальных поисков" [12, 107-б.]. Демек, шарттуулук менен образдуулукту бири—биринен ажыратып кароого болбойт, экөө бири—бирин шарттап турат.

Шарттуулуктун көркөм образ ачуудагы зор маанисин тастыктаган мисалдарды кайсы элдин адабиятынан болбосун көп эле учуратабыз. Анда адегенде орус адабиятына назар буралы. М.Ю.Лермонтов "Демон" поэмасында библиялык мифти пайдаланып, ошол аркылуу эркиндикти эңсеген идеяны туюнтат. Ал эми Гоголь "Мурун" аттуу чыгармасында гротескини абдан ыктуу колдонгон. Анын каарманы мурдун жоготуп жиберип, аны издеп жүрүп, кайра таап алат. Мында ошол коомдогу ыпластык менен пастык сынга алынган. Салтыков — Щедрин "Бир шаардын тарыхы" романында да кызыктуу апыртып сүрөттөөнү колдонот. Шаар башчысы Брудастыйдын башы денесинен бөлүнүп турчу экен. Ээси аны көздө чыгарып алып, механизмдерин оңдотуш үчүн устага алып барып берип турат. Автомат — баштын дайыма айтып тура турган бир — эки сөзү бар: бирөө "чыдай албайм", экинчиси "талкалайм". Жазуучунун тирүүлөй куйкалаган шылдыңы, идеясы бара—бара дайын болот: көрсө, Брудастыйдын башы баш эмес эле бирдеме экен, ага каалаган нерсени салып койсоң деле жарапа берет. Ошентип, бул шарттуу образ аркылуу автор адамдык кейп, касиет, сапатынан тумтак ажырап калган адамдын көркөм элесин таасын тартат. Гротеск аркылуу апыртып сүрөттөөнү В.Маяковский да "Апыкча чогулушчулар" аттуу сатирасында абдан ыктуу колдонгон. Андагы жарымы башка жыйынга катышып отурган "жарты кишилер" аркылуу советтик түзүлүш мезгилиндеги бюрократизмди чебер ашкерелеген. Ошондой эле бул жерден автордун туңгуюктан жол тапкан чеберчилигин, ал чеберчилиги шарттуулукка тикеден — тике байланыштуу экендигин, б.а., шарттуулуктун дагы бир мүмкүнчүлүгү айкындалгандыгын да айта кетүү абзел. Шарттуулуктагы мындай касиетти белгилүү окумуштуу Т.Аскаров да өз мезгилинде даана белгилеген эле: "Там, где вещи и явления нельзя изобразить, передать ни в какой адекватной их реальным свойствам форме, условность возникает как способ, форма выражения этого невозможного" [13, 59-б.].

Кимди, эмнени гана жазбасын, көркөм адабият аттуунун баарында шарттуулуктун болмогу — мыйзам ченемдүү көрүнүш. Буга байланыштуу М.Горькийдин Данкосу эске түшөт: Данко өз жүрөгүн сууруп алып, андан күйүп турган жалын аркылуу токойдогу караңгылыктан жол ачып, элди чыгарып кетет. Демек жазуучу шарттуулукту элге кызмат кылуунун чыныгы үлгүсүн көрсөтүү, деги адамдык вазийпасын ак дилинен туя да, актай да билген адамдын адамдыгын көкөлөтүп даңктоо үчүн колдонгондугу көрүнүп турат.

Ал эми кыргыз адабиятына келе турган болсок, мында деле шарттуулукту тастыктаган жаркын мисалдарды элдик оозеки чыгармачылыктан да, профессионал адабиятыбыздан да көп эле учуратабыз. Өңгөсүн айтпаганда да, "Манас" баш болгон улуу эпосторубуздан шарттуулуктун кайсы түрүн гана кездештирүүгө болбойт дейсиз. Мисалга, Алмамбеттин жайчылыгы, Каныкейдин алтымыш асый Тайторуну чабышы — символдук шарттуулук. Жесир катын Каныкей ал ырымды төлгө катары тутунуп, андан оң жооп алган. Ошондой эле Айчүрөктүн аккуу кебин кийип алып, жер кыдырып учушун шарттуулуктун классикалык үлгүсү катары карасак болот. Ал эми Тоголок Молдонун "Жер жана анын балдары" аттуу белгилүү поэмасынын атынын өзү эле шарттуулукка айкын мисал. Ал эми анын мазмуну менен тааныша келгенде, оюбуздун тууралыгына ынанабыз: чыгармада жаратылыш, анын көрүнүштөрү адамдаштырылып (жандандырылып), алар адамдар сыяктуу эле өз —ара карым — катышта болуп, куду адамча сүйлөшөт. Демек, акын жандандыруу ыкмасын колдонуп, жаратылыштагы бардык көрүнүштөр бири — экинчиси менен байланыштуу, бардыгы адамдын жашоосунун булагы деген идеяны элестүү кыйытат. Ушул сыяктуу эле ой, б.а., адам менен жаратылыштын байланышы, биримдиги жөнүндөгү көз караш элдик ырлардагы шарттуулук аркылуу да туюндурулат:

Букардын тоосу бурулуш.
Бурулуп учат улуу куш.
Бурулуп мага келе кет.
Муңдууга салбай кыйын иш.

Мазмун менен форманын өзгөрүшү шарттуулукка да өз таасирин тийгизери, анын жаңы формаларын жаратары белгилүү. Бирок, ошентсе да, совет доорундагы кыргыз адабиятындагы шарттуулуктун кыйла коп бөлүгү оозеки чыгармачылыктан оошуп келгендигин белгилей кетүү ш. Алсак, булбул менен гүл, алгыр куш менен ак кептер, бүркүт менен кулаалы, алтын менен күмүш, ай менен күн ж.б., көптөгөн фольклордук, символикалык традициялуу образдар профессионал акындарыбыздын поэзиясында деле туруктуу жолугат. Мисалы: Ж.Бөкөнбаевдин "Ажал менен ар намыс" аттуу романтикалык поэмасындагы шарттүү туюнтмалар өлүм менен өмүрдүн ортосундагы күрөштү туюндурат. Ал эми А.Токомбаевдин "Өз көзүм менен" поэмасында А.Твардовскийдин "Муравья өлкөсүндөгү" колхозу жок жерди издеген каарманга окшогон Нурбай деген адам бар.

Арийне, профессионал кыргыз адабиятындагы шарттуулукка мисал болчу материалдарды санап чыгуу да мүмкүн эмес. Залкар акын А.Осмонов тарабынан шарттуулуктун түрлөрү кандайча колдонулганына гана кыскача токтолсок, акындын "Аксаткын менен Мырза уул" поэмасындагы сүйүшкөн эки жаштын мүрзөсүнүн үстүнө өсүп чыккан кош кайың да, "Эшимкандын терегинде" терек да шарттуу образ болуп саналат: мунун биринчиси тунук махабаттын өлбөстүгүнүн символу болсо, экинчиси согушка карата болгон элдик көз караш жана кара ниет адамдардын акыры жакшылык корбосун кыйытып турат:

Саргайбайт, мындан ары түк кайгырбайт.
Кайгылуу кабар берип кайгыланбайт.
Ак ниет адилдиктей өлбөй жашайт.
Жан курбум, сен да барып, бир көрүп кайт.

Ал эми "Карагул" аттуу поэмада кайберен менен Тумаш мерген адамча сүйлөшөт, б.а., табият жандандырылат. А.Осмоновдун "Жоготтум" жана "Менин үйүм" аттуу ырларында да шарттуулук ыкмасы зор чеберчиликте колдонулган. Биринчисинде "жоголгон тоонун" ордуна пайда болгон Орто—Токой суу сактагычы тууралуу айтылса, экинчисинде лирикалык каарман — оору, ачарчылык жана тынчтык өңдүү шарттуу каармандар менен жолугушуп, аңгеме курат. Алгачкы экөөнү эшигинин алдына жолотпой алыс кубалайт да, үчүнчүсү менен дос, туугандыкка шерттешет. Муну менен катар акын конкреттүү бир контекстте айрым сөздөргө өзгөчө бир түр, боек берип, аларды маанилик жактан да, көркөмдүк жактан да байытканын көрөбүз. Буга анын автордук— жекече метафоралары, таамай салыштыруулары айкын күбө. Мисалы:

Малына күчүм жетпейт деп,
Аксак бут аяз аландайт.
Калкына алым жетпейт деп,
Жыланайлак чилде жаландайт.

Же болбосо:

"Келген — кеткен конуп, түнөп өтсүн" деп,
төрт бөлмөлүү ырдан бир там салайын".
"Кайыркүлдө карыз шамал бар бекен,
Бир кап шамал карыз алып келейин"

— сыяктуу саптардагы алды сызылган сөздөр, сөз айкаштары, айтымдар ырдын ажарын ачып, көркөмдүгүн арттырып турат.

Өзүнүн идеясын элестүү берүү үчүн акындар табият кубулуштарына кайрылып, аларды жандандырып келгендиги белгилүү. Айталы, орус акындары: Пушкин деңизге, Лермонтов булутка кайрылышкан. Мындай жансыз кубулуштарга кайрылуу кыргыз акындарынын көбүндө эле, ошонун ичинде А.Осмоновдо да көп, белгилүү бир деңгээлде өзгөчөлөнүп турат:

андап — кээде ойго келбеген, күтүүсүз жандандырууларды учуратабыз. Мисалы, ал колхоз бакчасына келип, аны менен сүйлөшөт, бакча:

Эки өмүр, эки жазым бар:
Бирөөн өзүм жашайм дейт,
Бирин ырым жашайт дейт

—деп жооп берет. Ал эми акындын Ысык — Көл жөнүндөгү ырларында табиятты жандандыруу ыкмасы арбын жолугат. Мисалы "Женишбектеги":

Күчү ошол, күйбөй турган суу болсо да,
Көк түтүн, ала буурул жалын чыгат

— сыяктуу сантар көл Миңбай атанын муңун кошкон турганын каймана түюнтат.

А.Осмоновдо адам —аалам, жер менен киндиктеш, тутумдаш, булар бири —бирисиз жашай албайт деген ой дайыма түйүндөлүп турат:

Күн болбосо, жер да болбос, ай болбос,
Ай болбосо, турмуш көркү шай болбос.
Июль түнү бешик жасап өрүктөн,
Баатыр эне жылдыз тууган айга окшош.

Көл болбосо, жел да болбос, жер оңбос,
Жер болбосо, жемиш болбос, эл болбос,
Күз болгондо арча бешик жасатып,
Баатыр эне өмүр берген жерге окшош.

Мында көп балалуу эненин образын бериш үчүн А.Осмонов жердин шарттуу символун пайдаланган. Жер — эне баатыр — эненин таянычы, тиреөчү, ага жашоо, өмүр берет.

Өйдөдө айтылгандардан улам, биз дагы В.Дмитриевдин оюна кошулуп, : «...адабий чыгармада жеке эле шарттуу образдар болбойт. Ошондой эле турмушту бир гана " таза " сүрөттөө да эч мүмкүн эмес. Кээде булардын биринин экинчисине үстөмдүгү болот, б.а. кандай болгон күндө да адабияттагы шарттуулук дайыма турмушка окшош болушуна муктаж. Ал эми турмушка окшоштук шарттуулуктун колдоосуна муктаж» [14, 21-б.].-деп, төмөнкүдөй бүтүмгө келебиз:

1.Көркөм образ, кеңири алганда, көркөм чыгарма турушу менен шарттуу, турмушту турмуштун дал өзүндөй берүүгө материалдык мүмкүнчүлүк да жана муктаждык да жок. Турмушту ийне —жибине чейин жаза берүү көркөм образдын эмес, а тажатма эсеп —кысап отчеттун жаралышына алып келет. Кеп, нерсенин урунттуу жерин коро билип, аны кыска жана таасын берүүдө жатат. Ошондой эле ийне —жибине чейин сапап чыгууну окурмандар да талап кылбайт, анткени бир нерсенин урунттуу, эң маанилүү касиет —сапатын көрүп туруп эле, ошол нерсени өз кыялында бүкүлү бойдон жаратып алууга адам жөндөмдүү келет.

2. Көркөм образ кандай гана шарттуу болбосун, баары бир биз аны чындай, турмушта кудду ушундай болгондой кабыл алабыз. Мындай кабылдоого көркөм чыгарманын табият — маңызы, дааналап айтканда, анын **бүкүлүлүк** касиети өбөлгө түзөт.
3. Шарттуулуктун эки түрү бар, экөөнү бири — биринен ажыратып кароого болбойт. Экөөнүн милдет функциясы бирдей жана алар өз ара эриш —аркак кызмат кылат.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

1. Белинский В.Г. Полн. Собр. Соч., т.4. [Текст] / В.Г.Белинский. – М.,1954. – 675 с.
2. Васильева А.Н. Стилистические разработки по русской классике [Текст] / А.Н.Васильева. - М.,1975. – 180 с.
3. Толстой Л.Н. О литературе [Текст] / Л.Н.Толстой. - М.,1955. – 290 с.
4. Кондаков Н.И. Логический словарь — справочник, второе, исправленное и дополненное издание [Текст] / Н. И.Кондаков. - М.,"Наука", 1975. – 720 с.,
5. Борбугулов М. Адабият теориясы [Текст] / М. Борбугулов. - Бишкек, 1996. - 266 б.
6. Касымбеков Т. Дил маек [Текст] / Т. Касымбеков // "Ордо" (газ.). -1997. ▪ №2. - Б. 3.
7. Савченко А.Н. Речь и образное мышление [Текст] / А.Н.Савченко // Вопросы языкознания. -1980. - № 2. - С. 22.
8. Жигитов С. Жаңычылдык жолунда [Текст] / С.Жигитов. - Фрунзе: "Кыргызстан", 1975. - 188 б.
9. Усубалиев Б. Көркөм чыгармага лингвостилистикалык илик [Текст] / Б.Усубалиев. - Бишкек, 1994. - 119 б.
10. Аскаров Т. Эстетическая природа художественной условности [Текст] / Т. Аскаров. - Фрунзе: "Илим", 1966. - 157 с.
11. Дмитриев В. Реализм и художественная условность [Текст] / В. Дмитриев. - М., 1974. – 279 с.
12. Пешковский А.М. Вопросы методики русского языка, литературы и стилистики [Текст] / А. М. Пешковский. - М.,1930. – 158 с.
13. Аскаров Т. Эстетическая природа художественной условности. — Илим. — Фрунзе: — 1966. 95 — 6.
14. Дмитриев В. Реализм и художественная условность. М., 1974, 21-6.
15. Айтматов Ч. Гүлсарат: Повесттер [Текст] / Ч. Айтматов. – Фрунзе: Кыргызстан, 1978. – 643 б.
16. Касымбеков Т. Сынган кылыч: Тарыхый роман [Текст] / Т. Касымбеков. – Ф.: Кыргызстан, 1979. – 566 б.

Султан Турсуналиев,
кандидат философских наук, зав.отделом айтматоведения,
Национальная академия «Манас» и Ч. Айтматова,
tursunaliev.sultan@mail.ru, 0555 977255, 0777 778530,
720040, г. Бишкек, ул. И.Раззакова 8/1, 8/2,
Кыргызская Республика

Султан Турсуналиев,
философия илимдеринин кандидаты,
айтматов таануу бөлүмүнүн башчысы,
«Манас» жана Ч. Айтматов Улуттук академиясы,
tursunaliev.sultan@mail.ru, 0555 977255, 0777 778530,
720040, Бишкек ш., И.Раззаков көч., 8/1, 8/2,
Кыргыз Республикасы

Sultan Tursunaliev,
candidate of philosophy,
head of the department of aytmatology,
National academy of «Manas» and Ch. Aitmatov,
tursunaliev.sultan@mail.ru, 0555 977255, 0777 778530,
720040, Bishkek, I. Razzakov st., 8/1, 8/2,
Kyrgyz Republic

ПРОБЛЕМА ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОГО ВНЕДРЕНИЯ КЫРГЫЗСКИХ ЭПИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В СИСТЕМУ ДОШКОЛЬНОГО И СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация. Главной целью анализа является осмысление возможностей внедрения в дошкольную и школьную образовательную систему Кыргызской Республики эпического "обряда посвящения" как институционально-воспитательных сообществ (дошкольное общество «Эр Төштүк» (4-6 лет), детское общество «Сейтек» (1-4 кл.), подростковое общество «Семетей» (5-8 кл.), юношеское общество «Манас» (9-11 кл.)). Актуальность данной инициативы заключается в придании современной дошкольной и школьной системе образования Кыргызской Республики национально-этническую идентичность в условиях отсутствия национальной идеологии.

Ключевые слова: дошкольное воспитание, школьное воспитание, кыргызские эпосы, обряд посвящения, мифоэпическая инициация, просвещение.

МЕКТЕПКЕ ЧЕЙИНКИ ЖАНА МЕКТЕПТИК БИЛИМ БЕРҮҮ СИСТЕМАСЫНА КЫРГЫЗДЫН ЭПИКАЛЫК БААЛУУЛУКТАРЫН ИНСТИТУЦИОНАЛДЫК ЖАКТАН КИРГИЗҮҮ МЕСЕЛЕСИ

Кыскача мазмуну. Анализдин негизги максаты болуп Кыргыз Республикасынын мектепке чейинки жана мектептик билим берүү системасына институционалдык-тарбиялык коомчулук катары каралган («Эр Төштүк» мектепке чейинки коом (4-6 лет), «Сейтек» балалык коому (1-4 кл.), «Семетей» өспүрүм коому (5-8 кл.), «Манас» жаштык коому (9-11 кл.)) эпикалык "өстүрүү салтын" киргизүү мүмкүнчүлүгү эсептелет. Бул демилгенин актуалдуулугу улуттук идеологиянын жоктугуна байланыштуу шартта Кыргыз Республикасынын заманбап

мектепке чейинки жана мектептик билим берүү системасына улуттук-этникалык иденттүүлүктү берүүдө жатат.

Түйүндүү сөздөр: мектепке чейинки тарбия, мектептик тарбия, кыргыз эпостору, өстүрүү салты, миф-эпостук инициация, илимий агартуучулук.

THE PROBLEM OF INSTITUTIONAL IMPLEMENTATION OF KYRGYZ EPIC VALUES IN THE SYSTEM OF PRESCHOOL AND SECONDARY EDUCATION OF THE KYRGYZ REPUBLIC

Abstract. The main purpose of the analysis is to understand the possibilities of introducing the epic rite of "initiation" into the preschool and school educational system of the Kyrgyz Republic as institutional and educational communities (preschool society "Er Toshtuk" (4-6 years), children's society "Seitek" (1-4 years), adolescent society "Semetey" (5-8 years), youth society "Manas" (9-11 years)). The relevance of this initiative is to give the modern preschool and school education system of the Kyrgyz Republic a national and ethnic identity in the absence of a national ideology.

Keywords: preschool education, school education, Kyrgyz epics, rite of passage, mythoepic initiation, enlightenment.

Задумываясь о подрастающем поколении, порой удивляешься тому факту, как в разные времена негативно воспринимались их нравы со стороны старших. Великие философы и древние памятники прошлого оставили нам в наследство целый "цветник" своих впечатлений о молодежи. Сократ еще в V веке до н.э. негодовал относительно того, что молодежь, которая его окружала, привыкла к роскоши, отличается дурными манерами, презирает авторитеты, не уважает старших, а дети спорят со взрослыми, жадно глотая пищу и изводя учителей. На глиняном горшке, хранившемся 3000 лет в развалинах Вавилона, имеется надпись относительно древнеегипетской молодежи, которая растлена до глубины души и не похожа на молодежь былых времен, поскольку не может сохранить великую египетскую культуру. Более того, в египетских папирусах от II века до н.э. также осталось одно назидательное изречение о том, что мир достиг критической стадии, ибо дети больше не слушаются своих родителей, а значит, конец мира уже наступил. Чуть позже греческий поэт и рапсод Гесиод в 720 году до н.э. сокрушался оттого, что если невыносимая, невыдержанная, ужасная молодежь, которую он знал, в грядущем сможет взять власть в свои руки, то он утратит всякие надежды касательно будущего своей страны.

Мы эти мысли привели не для аппликации, хотя, по правде говоря, они скорее несут частный характер. К примеру, если взять греков, то они, разумеется, этнически никуда не делись, поскольку существуют и сегодня. Но на наш взгляд, здесь есть два аспекта, на которые следует обратить внимание. С одной стороны, несмотря на опасения умных греческих философов, великая греческая культура, философия, наука, медицина, демократия, искусство, литература, театр, архитектура были сохранены. Более того, мы считаем, что где-то негативные отзывы древних мыслителей-эллинов о своей молодежи, возможно, были напрасны, поскольку они не знали о том, как опережали свое время и от действий их потомков фактически ничего не зависило. Ведь в сохранении огромного духовного и интеллектуального наследия греков приняло участие все человечество, которое по сей день применяет непревзойденный их опыт. И в этом плане факт остается фактом: от древних греков в цивилизационном плане мы получили всё! Но с другой стороны, на рубеже веков произошли большие изменения в сознании и менталитете самих греков, ибо если в древние времена греки (ионийцы, эолийцы, ахейцы, дорийцы, стоявшие во главе десятков других этнических групп) в основном придерживались традиционных форм мышления с развитой и богатой мифологией, а в средние века – пережили

"темное время", то в наши дни они идентифицируются в основном в качестве христианских православных, гораздо меньше – католиков. Сегодня есть и тюркизированные греки (ислам), как след от Османской экспансии, длившейся почти четыре столетия. Этот момент, относящийся к тюркократии, с нашей точки зрения, имеет важный смысл при осмыслении последующего развития греческого сознания. Ибо затем греков особо не коснулись успехи эпохи Возрождения и науки Просвещения, западные промышленные революции, хотя до этого буквально все было подготовлено именно эллинами. В итоге, как пишет А. Фиада, почти выброшенные из современности греки, вот уже более ста лет пытаются догнать Запад [13]. Судя по публикациям в прессе, даже вхождение в Европейскую семью (в основном в валютную, а не политическую зону) грекам ничего хорошего не дало, поскольку оно привело их к финансовому кризису и почти к потере национального суверенитета [1, 9]. И это происходит сегодня на родине некогда великих мудрых греков, которые с высоты цивилизованных людей смели говорить: "кто не грек, тот варвар"!

Думая об этом, невольно осознаешь, что это касается и нас – кыргызов, сумевших не только выжить в суровых условиях кочевья и горного рельефа, но и сотворить большое множество эпических произведений с сохранением сказительского искусства, которое многими народами утеряно. В этом плане, следует сказать огромное "спасибо" нашим предкам, совершившим большой творческий подвиг, устно передав великолепную поэзию сказового жанра последующим поколениям. И здесь мы хотели бы особо выделить мотив преемственности, поскольку в эпосах данный сегмент относится к ключевым, если исходить с точки зрения воспитания потомков в духе эпической инициации. Как известно, кыргызы своих детей воспитывали строго, с ранних лет вовлекая их во взрослую жизнь, делая ставку на приобретение самостоятельности, умения, навыков и твердости характера своих чад в качестве транзита собственного опыта, который себя оправдывал. Из мифоэпической формы воспитания неофита, включающего схему "рождение-инициация-обретение семьи-смерть", точь в точь воплощающую архетип самой жизни, мы особую интонацию делаем на втором отрезке – инициации, так как именно на этом поворотном пункте осуществляется обряд посвящения неофита по тетраде "ребенок-дитя-подросток-юноша". Кстати, в советское время социальные формы его эпической инициации (социализация-созревание-возмужание-зрелость) хорошо ложились на почву коллективно-социалистических форм посвящения (октябренок-пионер-комсомолец-коммунист), которые даже совпадали в возрастном плане (от 6 до 9, от 9 до 13, от 14 до 26 лет и далее). Тут самое главное заключается в том, что такая форма давала качество и результат, притом очень эффективный. Поэтому в послевоенное время у кыргызов появилась по-настоящему великолепная интеллектуальная (научная, художественная, политическая) элита (вершиной стало явление Ч. Айтматова), на которую дети и молодежь считали за честь равняться. И нужно особо подчеркнуть, что это была заслуга многовековых кыргызских поколений "кнута", которые сумели выдержать жесткие, а порой авторитарные требования к ним, как в номадическое время, так и в советский период. Однако после распада СССР и в наши дни ситуация изменилась, поскольку на замену жестких методов воспитания наших "отцов и дедов" пришло другое время, которое преподносит нам появление новых неофитов – поколения "пряников", которые вырастают уже на "тепличных" ценностях глобализма и либерализма, акцентирующих свое внимание на индивидуализм и материальный достаток, при отрицании традиций и обычаев этноса.

Говоря о них, следует обратить внимание на некоторые современные исследования. В них утверждается, что утрата ценностных ориентаций, глубинных элементов традиционной культуры обладает трагическим характером, так как в таких случаях обрывается связь между поколениями, их мировосприятием и мировидением [12, с. 97]. Применительно к молодым кыргызам под влиянием глобализации происходит процесс отказа от старого. Притом он идет

быстро, решительно, зримо, который относится как традициям, так и к смене ценностных, культурно-ориентационных, нравственных идентичностей молодежи [11, с. 100, 102]. Сюда также следует отнести то, что социально-экономическая трансформация общества предъявляет новые требования к образованию молодежи, которых трудно удовлетворить в ухудшающейся ситуации учреждений системы образования и при слабой структуре общества [10, с. 191]. По мнению экспертов, уровень преступности среди молодежи остается стабильно высоким. Молодые граждане не посещают культурные мероприятия, светские школы, уходят в мечеть, а их ценности не складываются в системную иерархию. При этом они очень амбициозны и хотят получать высокую зарплату. К примеру, на 2015 год 35% молодежи не знали, что будет с ними завтра. По официальным данным, около 100 тысяч молодых граждан являются безработными, многие из них вовлечены в теневые сферы заработка. Большинство трудовых мигрантов – это лица до 28 лет. Слабость государства приводит их к миграции из Кыргызстана. Были случаи, когда некоторые уезжали в Сирию, и число таких граждан (по данным МВД), превышало 150 человек. Негативной тенденцией стало то, что 43% молодежи очень много времени проводят в Интернете и социальных сетях [6].

Все эти сведения дают основание считать, что происходит существенная трансформация в сознании подрастающего поколения кыргызов, в котором сталкиваются традиционные, религиозные и глобалистские ориентации. Говоря иначе, современный неофит больше делает ставку на личный интерес и индивидуализм, в то время как наши предки – на общие коллективные нормы, отталкиваясь от морально-этических ценностей народного опыта. Но более всего нас не может не волновать тот факт, что в последнее время в школах обычным явлением становится подростковый рэкет, а профилактика самоубийств и суицидальное поведение среди школьников не прекращается, ставшее головной болью родителей и педагогов. Налицо психологические причины подросткого сознания, где основными мотивами аффективного поведения становятся неосознанные принципы "обратить на себя внимание", "испугать взрослых", "желание доказать свою исключительность", источниками которых являются обычные эмоции: обида, страх, одиночество, гнев, непонимание окружающих. Звучит странно, но в мифоэпической традиции кыргызов подобные формы поведения были бы оценены как бессмысленный и крайний побег от трудностей, поскольку в эпико-традиционной форме неофит, наоборот, успешно преодолевает их, выносит урок, становясь победителем как внешних, так и личных барьеров.

Исходя из этого, для более плавного воплощения в жизнь эпико-традиционной аксиологии кыргызов мы считаем возможным обсудить вопрос о внедрении в дошкольную и школьную образовательную систему республики институциональную форму эпической инициации (от лат. initiation – совершение таинства, здесь в качестве действия, позволяющего ребенку или подростку перейти на более высокую ступень развития в системе социальной группы) как воспитательно-образовательного, просветительского, объединяющего и стимулирующего инструмента современных неофитов. Этот взгляд предполагает также идею сохранения и развития эпико-традиционной и этнической идентичности кыргызов среди подрастающего поколения.

В этом смысле, эпопея «Манас» занимает ключевую позицию в духовной культуре кыргызского народа. На сегодняшний день в Кыргызстане имеется определенная историко-этнографическая, филологическая, фольклористическая, литературоведческая, лингвистическая теоретическая база, подтверждающая данный тезис. В недавнем прошлом в педагогическую и образовательную систему высшего образования республики был введен учебный предмет "Манасоведение". В разработку его методологии приняли участие манасоведы, филологи, фольклористы и ученые гуманитарного направления Кыргызстана [2, 3, 4, 7, 8, 14]. Вместе с тем, в наши дни определенную актуальность приобретает еще более

расширенный вариант освоения «Манаса», который включал бы три этапа: дошкольный, школьный, вузовский. Именно первые два направления (дошкольный, школьный) являются объектами нашего внимания. Жизнеспособность этих проектов мы видим не только в преподавании «Манаса» в дошкольном и школьном образовании, но и во внедрении институциональных форм в целях воспитания подрастающего поколения. Это – дошкольное общество «Эр Төштүк» (4-6 лет), детское общество «Сейтек» (1-4 кл.), подростковое общество «Семетей» (5-8 кл.), юношеское общество «Манас» (9-11 кл.), которые будут функционировать на территории Кыргызской Республики. Эти проекты также востребованы двумя обстоятельствами. Во-первых, в целях реализации Указа Президента Кыргызской Республики от 31 января 2019 года. Там говорится, что «богатое культурное наследие давнего и недавнего исторического прошлого и сейчас, и в будущем должны составить духовную базу кыргызской национальной государственности, стать моральным стержнем и путеводной звездой в деле воспитания подрастающих поколений» [5]. Во-вторых, это исходит с предыстории вопроса. Как известно, в 1994 году Генеральная ассамблея ООН объявила 1995 год празднованием тысячелетия эпоса «Манас». В 2003 году Комитетом всемирного культурного наследия ЮНЕСКО проект "Искусство акынов-сказителей эпосов как составная часть всемирного наследия человечества" был провозглашен Шедевром всемирного культурного наследия. В 2011 году был принят Закон Кыргызской Республики об эпосе «Манас», регулирующий вопросы, связанные с его сохранением, развитием и популяризацией. В 2012 году была принята Национальная программа по сохранению, изучению и популяризации эпоса «Манас» на период с 2012 по 2017 годы, одним из ожидаемых результатов которой явилась разработка и внедрение учебной программы «Манасоведение». В 2013 году трилогия «Манас», «Семетей», «Сейтек» была включена в список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО. Следует отметить, что в школах с кыргызским языком обучения с 2011 года был введен курс «Манасоведение». Данный предмет проводится с 5 по 11 классы.

Отсюда, с нашей стороны предлагается не только изменение формата преподавания, но и практическое внедрение эпического мотива посвящения неофита в дошкольное общество «Эр Төштүк» (4-6 лет), детское общество «Сейтек» (1-4 кл.), подростковое общество «Семетей» (5-8 кл.), юношеское общество «Манас» (9-11 кл.). На наш взгляд, разработка этих проектов отвечает двум основным целям. Во-первых, способствует сохранению самобытности национально-этнических, культурно-исторических традиций кыргызского народа, дальнейшему развитию его эпического наследия, бережному отношению к наследию предков, преемственности поколений. Во-вторых, проекты преследуют духовное воспитание и объединение детей дошкольного возраста и учащихся средних учебных заведений Кыргызской Республики путем введения в действие воспитательно-нравственной, образовательно-просветительской программы «Эр Тоштүк", «Сейтек», «Семетей» «Манас». И для их реализации требуется внедрение в воспитательно-идеологическую практику дошкольного и среднего образования этико-эстетических, нравственно-возвышенных, культурно-просветительских, доблестно-патриотических эпических ценностей кыргызского народа, связанных в основном с эпико-традиционной спецификой становления эпического героя как сложившегося духовного человека.

В реализацию проектов мы включаем разработку масштабного теоретического (интерактивные, академические, мультимедийные способы, изготовление аудиовизуальных, учебно-просветительских, познавательных материалов по сказительскому воплощению мотива рождения и посвящения эпического героя, анимационные ролики, научно-публицистические фильмы по сюжетно-эпическому обряду взросления) материала. Также требуется подготовка практического материала с изменением имеющегося возрастного формата. То есть, теоретическое и практическое освоение эпических мотивов со стороны детей дошкольного

возраста начинается с 4-х лет, а учащихся школ – с 1 по 11 классы. Здесь мы предлагаем разработку внешних эпических символов (об этом ниже) дошкольного общества «Эр Тоштүк (4-6 лет), детского общества «Сейтек» (1-4 кл.), подросткового общества «Семетей» (5-8 кл.), юношеского общества «Манас» (8-11 кл.) и создание комплексного учебного, учебно-методического курса с практическим применением.

С нашей точки зрения, новизна проектов и ожидаемый эффект от их внедрения заключается в том, что они (проекты) способствует позитивному восприятию эпического мотива инициации и обряда посвящения со стороны детей дошкольного возраста и учащихся школ, и позволяет воспитывать их в духе культурно-традиционалистских ценностей. Для этого мы инициируем предусмотреть подготовку трехступенчатой учебной и прикладной программы «Эр Төштүк» (4-6 лет), «Сейтек» (1-4 кл.), «Семетей» (5-8 кл.), «Манас» (9-11 кл.). Разработка первой ступени является начальной стадией, в которой через учебные программы преподается мотив биологического и физического становления эпического героя (от рождения до конца детства) с внедрением в дошкольное общество «Эр Төштүк (4-6 лет) и детское возрастное сообщество «Сейтек» (с 1 по 4 кл.). Вторая ступень представляет собой промежуточный этап, в котором посредством преподавания реализуется мотив взросления и социализации (от детства до отрочества) эпического героя с внедрением в подростковое возрастное общество «Семетей» (с 5 по 8 кл.) Третья ступень является завершающей стадией, в которой за счет учебных ресурсов осуществляется мотив био-физического, социального и духовного становления (от подростка до юноши) эпического героя с внедрением в юношеское общество «Манас» (с 9 по 11 кл.). При этом учебная часть проектов представляет собой академические (наглядные пособия, методички), интерактивные, мультимедийные занятия (аудио, видео). Они предназначаются для использования во время уроков, а также для самостоятельного обучения.

Разработка сюжетных сценариев, портретно-художественных форм эпических образов (детство, отрочество, юность эпического героя), предназначенных для анимационных роликов, научно-публицистических фильмов, будут применяться в отношении дошкольного и школьного возраста. Сюда входят съемки живого сказителя-манасчи, исполняющего мотивы рождения, взросления, формирования Манаса, Семетея, Сейтека, Эр Төштүка как фактор био-физического, социального и духовного становления личности, а также съемки интерактивного и мультимедийного видео с теоретическим и практическим учебным материалом. Прикладную часть проектов мы видим в разработке символов и атрибутов (значков, знамен, речевок, девизов, клятвенного текста, наименования классов именами эпических героев), соревновательных конкурсов (виды игр, имеющиеся в эпосах, сюжеты театрализованных представлений), предназначенных для практического внедрения.

Выводы. Таким образом, мы особый акцент делаем на светское понимание мотива "инициации" неофита, отбрасывая мистические, шаманские и религиозные аспекты кыргызских мифоэпосов. Говоря иначе, такой подход способствует обретению ребенком или юношей нового имиджа, открывающего завесу к адаптации в новой коллективной среде. При этом общеизвестно, что обряд посвящения (переход индивида из одного статуса в качественно другой статус) мифоэпического героя не только является спецификой кыргызских сказаний, но и широко распространен в мировой мифологической и эпической культуре («Гильгамеш», «Песнь о Нибелунгах» и т.д.). То есть данный мотив – явление не только национальное, но и общемировое, и может применяться в преподавательской и воспитательной практике. Отсюда, создание дошкольного общества «Эр Тоштүк» (4-6 лет), детского общества «Сейтек» (1-4 кл.), подросткового общества «Семетей» (5-8 кл.), юношеского общества «Манас» (9-11 кл.) позволит поэтапному вовлечению и интегрированию школьников не только в эпический формат взросления, но и обрести чувство общего родства и близости между собой. Следует отметить, что при современном внедрении эпической формы институционального и

коллективного воспитания неофита ставка делается не на "традиционно-маскулинный" тип ("щит и меч", "разум и чувство"), а на его трансформацию в светский "цивилизованно-феминный" тип, приоритетом которого станут не "вера и религия", не "мистика и эзотеризм", а "книга и знание", "просвещение и наука"! "Жребий брошен" – выбор за обществом!

ЛИТЕРАТУРА

1. Асламова Д.Развалят ли греки Евросоюз изнутри. https://www.kp.kg/daily/24474.4/632085/, 15.04.2010
2. Бакчиев Т.А. Манасоведение: Курс лекций. – Б.: "Кут-Бер", 2012. – 176 с.
3. Бакчиев Т.А. Манасоведение: Учебное пособие для вузов. – Б.: "Текник", 2013. – 161 с.
4. Бакчиев Т.А. Манасоведение: Учебное пособие для высших учебных заведений // Республиканский молодежный центр "Манас". – Б.: "Кут-Бер", 2012. – 164 с. (на кыргызском яз.)
5. Для воспитания подрастающего поколения // Слово Кыргызстана. Общенациональная газета Кыргызской Республики. 5 февраля 2019 г.
6. Кутуева А. В Кыргызстане определили проблемы молодежи: ей сложно сделать карьеру, у нее нет культурных ценностей, она проводит очень много времени в социальных сетях. https://24.kg/obschestvo/9626/, 27.03.2015
7. Манасоведение: учебное пособие // К. Иманалиев, Р. Кыдырбаева, А. Бакиров, Ж. Орозобекова, Т. Бакчиев, Н. Бекмухамедова. – Бишкек: Изд-во КРСУ, 2011. – 184 с.
8. Манасоведение: учебник для школ, специальных средних и высших учебных заведений. – Б.: 2013. – 384 с. (на кыргызском яз.)
9. Михаилидис Т. Что дало грекам членство в Евросоюзе. https://matveychev-oleg.livejournal.com/743729.html, 12.06.2013
10. Сальпиева Э.Б. Роль менталитета кыргызов в воспитании молодежи // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. – Новосибирск: "Капитал", 2018, № 3. – С. 189-192
11. Урумкулова Н.Т. Влияние процесса глобализации на идентичность кыргызской молодежи // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. – Новосибирск: "Капитал", 2017, № 10. – С. 100-103
12. Фенько А.Б. Дети и деньги: особенности экономической социализации // Вопросы психологии, 2000. - №2.
13. Фиала А. Эти странные греки. – М.: Эгмонд Россия Лтд, 2000. – 72 с.
14. Хрестоматия по "Манасу" // Б. Турал, Г. Мурзахмедова, Т. Мүлкүбатов, Т. Тургуналиев. – Б.: 2013. – 260 с. (на кыргызском яз.)