

ISSN: 1694-8564
№ 9/1

“МАНАС” УЛУТТУК АКАДЕМИЯСЫ

ISSN: 1694-8564
УДК:-82-131
ББК:82.3
Э72

«ЭПОС» ЭЛ АРАЛЫҚ ИЛИМИЙ ЖУРНАЛЫ
№ 9 (1) – 2022-жыл
(Эл аралық илимий журнал)
«Манас» улуттук академиясынын басылышы
Бишкек, Кыргызстан

Бишкек-2022

ISSN: 1694-8564

№ 9/1

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ «МАНАС»

ISSN: 1694-8564

УДК: 82-131

ББК: 82.3

Э72

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ «ЭПОС»

№ 9 (1) – 2022 год

(Международный научный журнал)

Издание национальной академии «Манас»

Бишкек, Кыргызстан

Бишкек-2022

ISSN: 1694-8564
№ 9/1

NATIONAL ACADEMY OF “MANAS”

ISSN: 1694-8564
УДК:-82-131
ББК:82.3
Э72

INTERNATIONAL SCIENTIFIC JOURNAL «EPOS»
№ 9 (1) – year 2022
(International Scientific Journal)
A Publication of National Academy of «Manas»
Bishkek, Kyrgyzstan

Мезгилдүү илимий басылма
2016-жылдан бери чыгат
Мезгилдүүлүгү – жылына 4 ирет
ISSN 1694-8564
Журнал ээси: “Манас” улуттук академиясы” мамлекеттик мекемеси
Номер 1(9) 2022

Башкы редактор:
филология илимдеринин доктору Т.А. Бакчиев
Редактор:
философия илимдеринин доктору У.А. Асанова
Жооптуу редактор:
филология илимдеринин кандидаты Ж.М. Орозалиева.

Редакциялык кеңеш:

Ш.Б. Акмолдоева – философия илимдеринин доктору, Б.Н.Ельцин атындагы Кыргыз-Россия Славян университетинин тарых жана адабият теориясы кафедрасынын профессору, Бишкек, Кыргыз Республикасы;

А.А. Бакиров – филология илимдеринин кандидаты, Б.Н.Ельцин атындагы Кыргыз-Россия Славян университетинин тарых жана адабият теориясы кафедрасынын доценти, Бишкек, Кыргыз Республикасы;

Н.Д. Сартбаева – педагогика илимдеринин доктору, профессор, И.Арабаев атындагы Кыргыз мамлекеттик университетинин Лингвистика жана Манас таануу институтунун директору, Бишкек, Кыргыз Республикасы.

Редакциялык кеңештин чет элдик мүчөлөрү:

Ж. Брюле – PhD, Франция;

У.А. Донгак – филология илимдеринин кандидаты, Тыва гуманитардык жана колдонмо социалдык-экономикалык изилдөөлөр институтунун адабият секторунун башчысы, Россия Федерациясы;

В.В. Илларионов – филология илимдеринин доктору, М.К.Аммосов атындагы Түндүк-Чыгыш федералдык университетинин фольклор жана маданият кафедрасынын профессору, Якутия, Россия Федерациясы;

С.Г. Рзасой – филология илимдеринин доктору, Азербайжан Улуттук илимдер академиясынын Фольклор институтунун мифология бөлүмүнүн башчысы, Азербайжан Республикасы;

Н.К. Усеев – тюркология боюнча PhD, Эл аралык Түрк академиясынын илимий кызматкерi, Нур-Султан, Казакстан Республикасы;

Н.С. Чистобаева – филология илимдеринин кандидаты, Хакас Республикасынын Хакас тили, адабияты жана тарыхы илимий изилдөө институтунун фольклор секторунун башчысы, Россия Федерациясы;

Ж.С. Эшанкулов – филология илимдеринин доктору, Өзбекстан илимдер академиясынын А.Навои атындагы Мамлекеттик адабият музейинин директору, Өзбекстан Республикасы;

К.В. Яданова – филология илимдеринин кандидаты, Алтай Республикасы, Россия Федерациясы

Редакциялық коллегия:

А.А. Асанканов – тарых илимеринин доктору, Кыргыз Республикасынын улуттук илимдер академиясынын Б.Джамғырчинов атындағы тарых, археология жана этнология институтунун директору, Бишкек, Кыргыз Республикасы;

Н.Х. Бекмухамедова – филология илимдеринин кандидаты, Ош Мамлекеттик университетинин орус филологиясы факультетинин доценти, Ош, Кыргыз Республикасы;

К.И. Мамбеталиев – филология илимдеринин доктору, Эл аралық “Ала-Тоо” университетинин журналистика кафедрасынын профессору, Бишкек, Кыргыз Республикасы;

Ч.Т. Уметалиева – культурология илимдеринин доктору, музыкатаануучу-теоретик, Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясынын А.Алтымышбаев атындағы Философия, укук жана социалдық-саясий изилдөөлөр институтунун маданият жана искусство бөлүмүнүн башчысы, Бишкек, Кыргыз Республикасы;

Редакциялық кенештин чет элдик мүчөлөрү:

В.Е. Кузьмина – филология илимдеринин доктору, Россия илимдер академиясынын Сибирь бөлүмүнүн Филология институтунун Сибирь элдеринин фольклору секторунун башчысы, Россия Федерациясы;

Н.Р. Ойноткинова – филология илимдеринин доктору, Россия илимдер академиясынын Сибирь бөлүмүнүн Филология институтунун Сибирь элдеринин фольклору секторунун жетектөөчү илимий қызметкері, Россия Федерациясы;

И.В. Октябрьская – тарых илимдеринин доктору, Новосибирск мамлекеттик университетинин Гуманитардық институтунун археология жана этнография кафедрасынын профессору, Россия Федерациясы;

Дж. Пламтри – PhD., Борбордук Европа университетинин (CEU) доценти, Уллу Британия;

Т.М. Садалова – филология илимдеринин кандидаты, Алтай Республикасындағы ЮНЕСКО иштери боюнча улуттук комиссиясынын жооптуу катчысы, Россия Федерациясы;

Р.А. Султангареева – филология илимдеринин доктору, М.Акмулла атындағы Башкыр мамлекеттик педагогикалық университети федралдық мамлекеттик бюджеттик жөгоркү берүү меселесинде Башкыр фольклору илимий-изилдөө борборунун жетекчиси, Уфа, Россия Федерациясы;

Н. Van der Хейде – антропология боюнча PhD, Лейден университетинин профессору, Нидерланд Королдугу.

Редакциянын дареги: Бишкек ш., Рazzаков к., 8/1, 8/2

Тел.: +996 (312) 30-10-20, E-mail: mnsait.acad@gmail.com

Журнал Кыргыз Республикасынын Юстиция министрилигинде 2022-жылдын 7-мартында кайра каттоодон өткөн. ММК кайра каттоо күбөлүгүнүн № 2165

Международный научный журнал “ЭПОС”



Научное периодическое издание

Издается с 2016 года

Периодичность – 4 раза в год

ISSN 1694-8564

Учредитель журнала: Государственное учреждение национальная академия «Манас»

Номер 1 (9) 2022

Главный редактор:

доктор филологических наук Т.А. Бакчиев;

Редактор:

доктор филосовских наук У.А. Асанова;

Ответственный редактор:

кандидат филологических наук Ж.М. Орозалиева.

Редакционный совет журнала:

Ш.Б. Акмолдоева – доктор философских наук, профессор кафедры истории и теории литературы Кыргызско-Российского Славянского университета имени Б.Н.Ельцина, Бишкек, Кыргызская Республика;

А.А. Бакиров – кандидат филологических наук, доцент кафедры истории и теории литературы Кыргызско-Российского Славянского университета, Бишкек, Кыргызская Республика;

Н.Д. Сартбаева – доктор педагогических наук, профессор, директор Института лингвистики и масоведения при Кыргызском государственном университете имени И.Арабаева, Бишкек, Кыргызская Республика.

Иностранные члены редакционного совета:

Ж. Брюле – PhD., Франция;

У.А. Донгак – кандидат филологических наук, заведующий сектором литературы Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, Тыва, Российская Федерация;

В.В. Илларионов – доктор филологических наук, профессор кафедры фольклора и культуры Северо-Восточного федерального университета имени М.К.Аммосова, Российская Федерация;

С.Г. Рзасой – доктор филологических наук, профессор, заведующий отделом мифологии Института фольклора Национальной академии наук Азербайджана, Азербайджанская Республика;

Н.К. Усеев – PhD в области тюркологии, научный сотрудник Международной Туркской академии, г. Нур-Султан *Казахстанская Республика*;

Н.С. Чистобаева – кандидат филологических наук, заведующая сектором фольклора Государственного бюджетного научно-исследовательского учреждения Республики Хакасия «Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории», Хакасия, Российская Федерация;

Ж.С. Эшанкулов – доктор филологических наук, профессор, директор Государственного литературного музея имени А.Навои, Академия наук *Узбекистанской Республики, Узбекстанская Республика*;

К.В. Яданова – кандидат филологических наук, Республика Алтай, Российская Федерация.

Редакционная коллегия:

А.А. Асанканов – доктор исторических наук, директор Института истории, археологии и этнологии имени Б.Джамгерчинова Национальной академии наук Кыргызской Республики, Бишкек, Кыргызская Республика;

Н.Х. Бекмухamedова – кандидат филологических наук, доцент факультета русской филологии Ошского государственного университета, Ош, Кыргызская Республика;

К.И. Мамбеталиев – доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики международного университета “Ала-Тоо”, Бишкек, Кыргызская Республика;

Ч.Т. Уметалиева – доктор культурологических наук, музыковед-теоретик, заведующий отделом культуры и искусства Института философии, права и социально-политических исследований имени А.Алтымышбаева Национальной академии наук Кыргызской Республики, Бишкек, Кыргызская Республика.

Иностранные члены редакционной коллегии:

В.Е. Кузьмина – доктор филологических наук, профессор, заведующая сектором фольклора народов Сибири Института филологии Сибирского отделения Российской академии наук, Российская Федерация;

Н.Р. Ойноткинова – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири Института филологии Сибирского отделения Российской академии наук, Российская Федерация;

И.В. Октябрьская – доктор исторических наук, профессор кафедры археологии и этнографии Гуманитарного института Новосибирского государственного университета, Российская Федерация;

Дж. Пламтри – PhD, доцент, Центрально-Европейский университет (CEU), Великобритания;

Т.М. Садалова – доктор филологических наук, ответственный секретарь Национальной комиссии по делам ЮНЕСКО в Республике Алтай, Российская Федерация;

Р.А. Султангареева – доктор филологических наук, руководитель научно-исследовательского центра Башкирского фольклора в ~~Федерального Государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования~~ **Башкирский Государственный педагогический университет имени М.Акмуллы**, г. Уфа, Российская Федерация;

Н. ван дер Хейде – PhD в области антропологии, профессор Лейденского университета. Королевство Нидерланды.

Адрес редакции: г. Бишкек, ул. И.Раззакова 8/1, 8/2

Тел.: +996 (312) 30-10-20, E-mail: mnsait.acad@gmail.com

Журнал прошел перерегистрацию в Министерстве юстиции
Кыргызской Республики. Свидетельство перерегистрации СМИ №2165

Scientific Periodical Journal

Published since 2016

Frequency – 4 times a year

ISSN 1694-8564

The founder of the journal; State Agency National Academy "Manas"

Issue 1 (9) 2022

Editor - in - Chief:

Doctor of Philological Sci. Bakchiev T.A.

Editors:

Doctor of Philosophical Sci. Asanova U.

Executive Editor:

Cand. of Philological Sci. Orozalieva J.M.

Members of the International Editorial Council:

Sh.B. Akmoldoeva – Dr.of Philosophical Sci. Department of History and Theory of Literature of the Kyrgyz-Russian Slavic University named after B.N. Yeltsin, Bishkek, Kyrgyz Republic;

A.A. Bakirov – Cand.of Philological Sci. Senior Lecturer, Department of History and Theory of Literature of the Kyrgyz-Russian Slavic University named after B.N. Yeltsin, Bishkek, Kyrgyz Republic;

N.D. Sartbayeva – Dr. of Pedagogical Sci., Prof., Director of the Institute of Linguistics and Manas Studies, Kyrgyz State University named after I.N.Arabaev Bishkek, Kyrgyz Republic.

Foreign members of the Editorial Council:

Julien Bruhle – PhD, France;

U.A. Dongak Aldyn – Dr.of Philological Sci., Head of the Department of Literature, Tyva Institute for Humanities and Socio-Economic Research of the Russian Federation, Tyva, Russian Federation;

K.I. Illarionov – Dr.of Philological Sci., Professor, Head of the Department of Folklore and Culture of the Institute of Language and Culture of Peoples The North-East Federal University named after M.K. Ammosov, Russian Federation;

S.G. Rzasoy – Dr.of Philological Sci., Head of the Institute of Folklore and Mythology of the National Academy of Sciences of Azerbaijan, Professor, Azerbaijan Republic;

N.K. Useev – PhD in Turkology, Researcher of the International Turkic Academy, Nur- Sultan, Kazakh Republic;

N.S. Chistobayeva – Cand.of Philological Sci. Head of the Folklore Sector of the Khakass Research Institute for Language, Literature and History of the Republic of Khakassia, Khakassia, Russian Federation;

Zh.S. Eshankulov – Dr.of Philological Sci., Director of the A.Navoi State Museum of Literature of the Academy of Sciences, of Uzbekistan, Uzbekistan Republic

K.V. Yadanova – Cand.of Philological Sci., Republic of Altai, Russian Federation.

Editorial Board:

A.A. Asankanov – Dr of Historical Sci. Director of the Institute of History, Archeology and Ethnology

named after B.Jamgerchinov. National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic, Bishkek, Kyrgyz Republic;

N.H. Bekmukhamedova – Dr.of Philological Sci. Associate Professor, Head of the Faculty of Russian Philology, Osh State University, Bishkek, Kyrgyz Republic;

K.I. Mambetaliev – Dr.of Philological Sci. Professor of the Department of Journalism, Ala-Too International University, Bishkek, Kyrgyz Republic;

Ch.T. Umetalieva – Dr.of Culturological Sci. Musicologist-theoretician, Head of the Department of Culture and Arts, Institute of Philosophy, Law and Socio-Political Studies named after A.Altmyshbaev, National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic, Bishkek, Kyrgyz Republic.

Foreign Editorial Board:

V.E. Kuzmina – Dr.of Philological Sci. Head of the Folklore Sector of the Peoples of Siberia, the Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation;

N.R. Oinotkinova – Dr.of Philological Sci., Senior Researcher of the Folklore Sector for the Studies of Peoples of Siberia, the Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation;

I.V. Oktyabrskaya – Dr.of Historical Sci. Professor of the Department of Archeology and Ethnography of the Institute of Humanities, Novosibirsk State University, Russian Federation;

James Plumtree – Associate Professor (CEU) PhD, Great Britain;

T.M. Sadalova – Dr.of Philological Sci, Executive Secretary of the National Commission for the UNESCO in the Altai Republic, Russian Federation;

R.A. Sultangareeva – Dr.of Philological Sci. Head of the Research Center of Bashkir Folklore, ~~Federal State Budgetary Educational~~ Institution of Higher Education “Bashkir State Pedagogical University named after M.Akmulla”, Ufa, Russian Federation;

Nienke van der Heide – PhD,Professor, Leiden University, the Netherlands.

Editorial Office Address: I. Razzakov Str. 8/1, 8/2.

Tel.: +996 (312) 30-10-20, E-mail: mnsait.acad@gmail.com

The journal was re-registered at the Ministry of Justice of the Kyrgyz Republic. Mass media re-registration certificate No. 2165

МАЗМУНУ

ФОЛЬКЛОР

- 1-3 *Баш сөз*
4-9 *Фольклорист К.Райхлдин сөзү*
11-22 *Дүйшөнбаев П.* «Манас» эпосундагы адеп-ахлактық, этикалык талантардың учурдагы мааниси (Жедигер Саалайдын «Манас» дух» жыйнагынын негизинде)
23-31 *Дүйшөнбаев П., Үсөнбаева Ш.* Эр Кошойдун ақылмандыгынын Х.Ивгиндин эмгегинде чагылдырылуусу
32-41 *Ниенке ван дер Хейде.* Оюндары баатырдык. «Манас» эпосу Йохан Хейзингинин «Ойноп жаткан киши» трактаты аркылуу
42-55 *Тилек Шаршенбек уулу.* «Манас» эпосундагы сандардын семантикасы
56-68 *Хуббитдинова Н.А., Салихов А.Г.* Башкыр эпосундагы сыйкырдуу жардамчы Акбузат («Урал-батыр», «Акбузат», «Заятуляк жана Хиохылау» эпосторунун мисалында)
69-84 *Яданова К.В.* Топон суу легендасынын каарманынын атрибуту – чайык (Кош-Агач теленгиттеринин фольклордук материалдары боюнча)

АНТРОПОЛОГИЯ

- 86-101 *Кармыштегин Макелек Өмүрбай уулу.* «Манас» жана Ч.Айтматовдогу кыргыздын баланы адамдыкка жетилдириүү түшүнүгү

АДАБИЯТ ТАЛАНУУ

- 103-112 *Жумаева Г.* Байыркы ортоқ түрк жазма эстеликтерин изилдөөдөгү К. Артыкбаевдин ролу
113-120 *Мамбеталиев К.* Чынгыз Айтматов “жазуучу жана ойчул” маселесинин алкагында
121-130 *Мырзатаева Б.* Чынгыз Айтматовдун чыгармаларында салт-санаанын берилиши («Жамийла» повестинин мисалында саресепчилик салты)
131-139 *Орозалиева Ж.М.* Тазабек Саманчиндин ар тарааттуу мурастарынын бүгүнкү күндөгү мааниси
140-151 *Сыдыкова Р.* Айтматовдун чыгармачылыгы – кыргыз адабият таануусунда (трагедиядуулук маселесине карата)

ЛИНГВИСТИКА

- 153-166 *Макеева А.Э.* Кыргыз тилин башка тилдүү аудиторияда окутуудагы дивергенция, транспозиция учурлары
161-181 *Орозакунов А.Э.* Ички иштер органдарында жүргүзүлгөн иш кагаздардын айрым түрлөрү
182-197 *Усеев Н.К.* Байыркы кыргыз (Битиг) жазуусу: алфавиттик жана тилдик негиздеме
198-206 *Чазымова С.Ж.* Орус жана түрк тилдериндеги кайрылуунун этикеттик формулалары

ТАРЫХ

- 208-217 *Кененсариеев Т.* Кыргыз элинин мамлекеттүүлүгү (Салттуу манасчылар жана тарых: салыштырма анализ)

ФИЛОСОФИЯ

- 219-228 *Нусубалиева Г.Б.* «Манас» эпосундагы тагдыр, өмүр, өлүм: философиялык-антропологиялык аспект
229-239 *Разилова Д.Р.* Адамдын жаш курагына байланыштуу айтылган сандардын мааниси
240-245 *Авторлор жөнүндө маалымат*
246-254 *Макаланын авторуна коюлуучу талаптар*

СОДЕРЖАНИЕ

ФОЛЬКЛОР

- 1-3 *Предисловие*
4-9 *Приветственное слово фольклориста К.Райхла*
11-22 *Дүйшөнбаев П.* Современное значение морально-этических ценностей в эпосе «Манас» (На основе сборника Жедигера Саалай «Манас» дух)
23-31 *Дүйшөнбаев П., Усөнбаева Ш.* Отражение мудрости Эр Кошой в работе Х.Ивгина
32-41 *Ниенке ван дер Хейде.* Героизм в игре. Эпос «Манас» через призму трактата Йохана Хейзинга «Человек играющий»
42-55 *Тилек Шаршенбек уулу.* Семантика чисел в эпосе «Манас»
56-68 *Хуббитдинова Н.А., Салихов А.Г.* Волшебный помощник Акбузат в башкирском эпосе (на примере эпосов «Урал-батыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылу»)
69-84 *Яданова К.В.* Атрибуты персонажей в предании о потопе – чайык (по фольклорным материалам кош-агачских теленгитов)

АНТРОПОЛОГИЯ

- 86-101 *Кармышегин М.Ө.* Представления кыргызов о достижении ребенком совершеннолетия в эпосе «Манас» и произведениях Ч.Айтматова

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

- 103-112 *Жумаева Г.* Роль К.Артыкбаева в изучении древних общетуркских письменных памятников
113-120 *Мамбеталиев К.* Чингиз Айтматов в свете проблемы «художник и мыслитель»
121-130 *Мырзатаева Б.* Представление традиций в творчестве Чингиза Айтматова (традиция саресепчиклик на примере повести «Джамиля»)
131-139 *Орозалиева Ж.М.* Сего дняшнее значение многогранного наследия Т.Саманчина
140-151 *Сыдыкова Р.* Творчество Ч.Айтматова в кыргызском литературоведении (к вопросу о трагедии)

ЛИНГВИСТИКА

- 153-166 *Макеева А.Э.* Случай дивергенции, транспозиции при обучении кыргызскому языку в русскоязычной аудитории
161-181 *Орозакунов А.Э.* Виды делопроизводства в органах внутренних дел
182-197 *Усеев Н.К.* Древнекыргызский (битиг) алфавит: алфавитное и языковое обоснование
198-206 *Чазымова С.Ж.* Этикетные формулы обращения в русском и турецком языках

ИСТОРИЯ

- 208-217 *Кененсариеv Т.* Государственность кыргызского народа (Традиционные манасчи и история: сравнительный анализ)

ФИЛОСОФИЯ

- 219-228 *Нусубалиева Г.Б.* Судьба, жизнь и смерть в эпосе «Манас»: философско-антропологический аспект
229-239 *Разилова Д.Р.* Значение сакральных чисел, касающихся к возрасту человека в кыргызском мировоззрении
240-245 *Сведения об авторах*
246-254 *Требования к научным статьям*

CONTENTS

◀ FOLKLORE

- 1-3 *Foreword*
4-9 *Word of congratulation by the folklorist K. Reichl*
11-22 *Duyshonbaev P.* The Modern Meaning of Moral and Ethical Value in "Manas" (Based on the Work of Jediger Saalai' "Manas" Dukh")
23-31 *Duyshonbaev P., Usenbaeva S.H.* Reflections on the Wisdom of Er Koshoy in the Work of H.Ivgina
32-41 *Nienko van der Xeide.* Heroism at Play. The "Manas" Epic Through the Lens of Johan Huizinga's "Homo Ludens"
42-55 *Tilek Sharshenbek uulu.* Meaning of Numbers in the Epic of "Manas"
56-68 *Hubbitdinova N.A., Salikhov A.G.* The Magic Supporter Akbuzat in the Bashkir Epic (on the Example of the Epics "Ural-Batyrs", "Akbuzat", "Zayatulyak and Khyuhylu")
69-84 *Yadanova K.V.* Attributes of Characters in the Legend of the Flood – Chayik (based on Folklore Materials of the Kosh-Agach Telengits)

◀ ANTHROPOLOGY

- 86-101 *Karmishtegin M.O.* Kyrgyz People's Views on Becoming of the Child as Mature Man in the Epic "Manas" and in the Works of Ch.Aitmatov

◀ LITERATURE

- 103-112 *Jumaeva G.* The Role of K.Artykbaev in the Studies of Ancient Common Turkic Written Monuments
113-120 *Mambetaliev K.* Chingiz Aitmatov and the Problem "Artist and Thinker"
121-130 *Mirzataeva B.* Representation of Traditions in the Work of Chingiz Aitmatov (The Tradition of Accounting and Calculation of Natural Phenomena (Saresepchilik) on the Example of the Novel "Jamilya")
131-139 *Orozalieva J.M.* The Significance of T.Samanchin's Legacy in Modern Literary Studies
140-151 *Sydykova R.Ch.* Ch.Aitmatov's Creativity in Kyrgyz Literary Studies (Regarding the Issue of Tragedy)

◀ LINGUISTICS

- 153-166 *Makeeva A.E.* Cases of Divergence and Transposition in Teaching the Foreigners of the Kyrgyz Language
161-181 *Orozakunov A.E.* Certain Types of Office Work Conducted in the Internal Affairs Bodies
182-197 *Useev N.K.* Ancient Kyrgyz (Bitig) Alphabet: Alphabet and Language Basis
198-206 *Chazymova S.J.* Etiquette Formulas in Russian and Turkish Languages

◀ HISTORY

- 208-217 *Kenensariev T.* Statehood of the Kyrgyz People (Traditional Manaschi and History: A Comparative Analysis)

◀ PHILOSOPHY

- 219-228 *Nusubalieva G.B.* Fate, Life and Death in the Epic "Manas": Philosophical and Anthropological Aspect
229-239 *Razilova D.R.* The Meaning of the Expressed Numbers Depending on the Age of the Person
240-245 *Information about the authors*
246-254 *Requirements for scientific articles*

◀ УРМАТТУУ КЕСИПТЕШТЕР!

Биздин «Эпос» эл аралык илимий журналыбыз бүгүнкү күндө «Манас» улуттук академиясы илимий мекемеси сыйктуу эле өнүгүүнүн жаңы бир этабына кадам таштады. Бул жаңы бурулушка салым кошуп жаткандыгыңыздар үчүн сиздерге өзүмдүн жана академиянын атынан терең ыраазычылыгымды билдирем! Ошондой эле журналдын алгачкы санынын чыгышына ар тарааптуу көмөк көрсөткөн редакциялык кеңештин мүчөлөрүнө, редакциянын жамаатына таазим этем.

Журнал 2016-жылы “Манас” Ааламы”, (“Вселенная “Манаса” – 29.01. 2016, №2165) деген ат менен катталып, ушул эле жылы журналдын биринчи саны жарык көргөн. Кийинчөрөк 2019-жылы журнал кайра каттоодон өтүп, «Манас», Ч.Айтматов ааламы» («Вселенная «Манаса», Ч.Айтматова» – 19.09.2019, №2165) деген ат менен чыга баштаган. Бирок, айрым бир объективдүү жана субъективдүү себептерден улам, журнал 2020-жылы өз ишмердүүлүгүн токтоткон.

Бүгүнкү күнү биз журналдын ишин кайрадан жандандырып отурабыз. Мындан ары журнал “Эпос” деген аталыш менен жарык көрмөкчү. Тушоосу кесилип жаткан бул жаңы журнал башка илимий журналдар сыйктуу эле узак жана жемиштүү жолду аркалайт деген терең ишеничтебиз. Келечекте биздин журналдын беттеринен орун алуучу илимий макалалар жаңы ачылыштардын жана фактылардын башшаты болот деген ойдобуз.

Баарыбызга белгилүү болгондой, илим бул адамдын жашоо ишмердүүлүгүн жана табияттын мыйзамдарын чечмелеген руханий көрүнүш болуп саналат. Илимий ишмердүүлүктүн жүргүзүлүшү жана илимий иштердин болушунун өзү эле – адам турмушундагы руханий процесстердин бири. Илим – адамзат тарабынан жаралган, анда жашоодогу кубулуштардын баары кишинин ақылы аркылуу түшүнүүрүлөт. Мунун баары – илимдин деңгээли жана өнүгүшү – адам баласынын билиминин өнүгүү деңгээлине жараша болот дегенди түшүнүүрүт. Кубулуштарды түшүнүүрүү илимий мүнөзгө өтүшүү үчүн факты жана далилдер талап кылынат.

Илим – адам билиминин жана таанып-билилүү жөндөмдүүлүгүнүн жогорку формасы. Ошондой болсо да, кишинин ақылынан жогору турган табигый кубулуштар турмушубуздан орун алганын танууга болбайт. Биз өз сөзүбүздө илим бүгүнкү күнгө чейин түшүнүүрүп бере элек, ачыктай элек табигый кубулуштар жөнүндө кеп кылып жатабыз. Азыркы учурдан алып карасак, адамдын ақылы материалдык дүйнөгө байланган мезгилде, мынтай көрүнүштөрдү түшүнүүрүү иши жакынкы аралыкта ишке ашыши күмөн. Курчап турган дүйнөгө керектөөчүлүк позициядан туруп кыйратуучулук мамиле жасоо ақыры түбү адамдын өзүн-өзү жок кылуусуна алып барат. Мунун аягы адам цивилизациясынын кыйрашына жол ачат. Адамдын кадимки ақылы түшүнүүрүп бере албаган, илимий усулдар менен далилдене элек кубулуштарды жокко чыгарууга жана алардын адам турмушундагы ордун эске албай койгонго да болбайт.

Журнал негизинен фольклористика ошону менен катар эпостаануу багытына көнүл бөлөт. Бул дисциплиналар аралык багыт болуп саналат. Ошондуктан, изилдөө объектиси дүйнө элдеринин эпостору болгон илимий макалаларга “Эпос” журналынын беттеринен кецири орун берилет. Бүгүнкү күнү эпостордун мазмунун жана айтуучулук өнөр жаатын этнография, маданияттаануу, лингвистика, адабияттаануу, философия, тарых, антропология, психология сыйктуу бир катар илимдердин ақыркы жетишкендиктерин колдонуу менен изилдөө зарылчылыгы бышып жетилди. Чындыгында элдик эпостор жана айтуучулук өнөр бир гана фольклористиканын изилдөө объектиси эмес, ал башка илимий багыттардын да илимий объектиси болуп саналат. Дүйнө элдериндеги эпостордун проблемаларын изилдөөнү дисциплиналар аралык багытта жүргүзгөн илимий иштердин жыйынтыктарына артыкчылык берилерин да сиздердин эсициздерге салып кеткибиз келет.

“Эпос” журналынын бардык авторлоруна жаңы илимий бийиктиктөрдө багынтышына тилемешпиз!

Урматым менен “ЭПОС” илимий журналынын башкы редактору Т.А. Бакчиев

◆ ДОРОГИЕ КОЛЛЕГИ !

Наш научный журнал “Эпос” вступает в новую стадию своего развития.

Немного о журнале: журнал был зарегистрирован в 2016 году под названием «Манас» Ааламы» («Вселенная «Манаса» – 29.01.2016, №2165), и в этом же году вышел первый номер. В 2019 году журнал был перерегистрирован и стал выходить под новым названием «Манас», Ч.Айтматов ааламы» («Вселенная «Манаса», Ч.Айтматова» – 19.09.2019, №2165). Но из-за объективных и субъективных причин журнал прекратил свою деятельность в 2020 году.

Сегодня мы возобновили работу журнала. Но уже под названием «Эпос». Мы уверены, что журнал пройдет долгий и достойный путь вместе с Вами, дорогие коллеги. Мы уверены, что научные материалы на страницах нашего журнала станут началом новых научных открытий и фактов.

Научные исследования – это высшая форма человеческих знаний, которые служат прежде всего человеческим интересам. Но есть природные явления, не подвластные пока человеческим знаниям. Мы говорим о тех природных явлениях, которых наука не в состоянии еще объяснить. И вряд ли в скором будущем это произойдет, ибо нынешнее потребительское, а порой разрушительное отношение ко всему тому, что окружает человека может привести к краху человеческой цивилизации. То, что не подвластно человеческим знаниям, и не доказано научным путем, не значит, что этого нет или не существует.

Журнал акцентирует свое внимание на фольклористике, на научном направлении, являющемся междисциплинарным. Назрела потребность изучать эпос и сказительское искусство с помощью новых методов и подходов включая этнографию, культурологию, лингвистику, литературоведению, философию, историю, антропологию, психологию и др. Народный эпос и, тем более сказительское искусство, являются не только объектом фольклористики, но и других научных направлений.

Выражаю свою искреннюю благодарность членам редакционной коллегии, членам редакционного совета в подготовке данного номера журнала.

Желаю всем авторам новых научных свершений!

◀ DEAR COLLEAGUES!

Our scientific journal, as well as our institution – the National Academy "Manas", is entering a new stage of its development and you are also taking part in it. Let me express to you my deep gratitude on my own behalf and on behalf of our Academy. I also express my sincere gratitude to the members of the Editorial Board, members of the Editorial Board for providing all possible support in the preparation of this issue of the journal!

The journal was registered in 2016 under the name "Manas" Aalami" ("The Universe of Manas" – 29.01.2016, No. 2165) and the first issue was published in the same year. Later in 2019, the journal was re-registered and began to be published under the new name "Manas", Ch.Aitmatov aalami" ("The Universe of "Manas", Ch.Aitmatov" - 09/19/2019, No. 2165). But due to some objective and subjective reasons, the journal ceased its activities in 2020.

Today we have resumed the work of the journal. But already under the name "EPOS". And we are sure that the magazine will go a long and worthy way together with its other brethren. We are also confident that the scientific materials that will appear on the pages of our journal in the future will be the beginning of new scientific discoveries and facts.

We all know quite well that science itself is a spiritual phenomenon that tries to explain the laws of nature and human activity. In its very existence the science is a spiritual process. It is created by man, that means that the scientific explanation of phenomena becomes primarily as a human explanation, being available to human understanding. This tells us that the level of the development of science always depends on the level of development of human knowledge. And in order for an explanation to become scientific, it requires facts and evidence.

Science is a human interest, the highest form of human knowledge, which serves human need. But there are natural phenomena that are not yet an object to human knowledge. We are talking about those natural phenomena that science is not yet able to explain. And it is unlikely that this will happen in the near future, because the current consumer, and sometimes destructive attitude to everything that surrounds a person can simply take a position of self-defense or self-destruction, which can lead to the collapse of human civilization. What is beyond the control of human knowledge and has not been scientifically proven, it does not mean that it does not exist.

The journal focuses on epic studies. This is a scientific direction that is interdisciplinary. Therefore, the journal has the honor to publish the results of scientific research, the object of which are the epics of the peoples of the world. There has long been a need to study the epic and storytelling art with the help of new opportunities in ethnography, cultural studies, linguistics, literary studies, philosophy, history, anthropology, psychology, etc. After all, in fact, the folk epic and especially the storytelling art is not only the object of scientific research of folklore studies, but also the object of other scientific directions. And in this regard, we welcome the interdisciplinary approach in studying the problems of the epics of the peoples of the world.

I wish all the authors of our International Scientific journal "Epos" new scientific achievements!

"ЭПОС" ЭЛ АРАЛЫК ИЛИМИЙ ЖУРНАЛЫНЫН ЖАРЫЯЛАНЫШЫНА ЭҢ ЖАҚШЫ ТИЛЕКТЕР

“Гомер болсун үйрөнүүңө, суктандын,
Күндүз окуп, туну ойлорду агыткын.
Жетеленгин бутумдөргө, пикирге.
Андан ары башатына музанын.
Кылымдардан бери келген ушул тартип,
Өлбөстүктүн талабы – улуу мурас!”

Англис акыны Александр Поуптун 1711-жылдагы "Сын очерктеринен" алынган бул саптар XVIII кылымдагы Гомер эпосуна болгон жогорку сый-урматты билдириүү менен катар "Илиада" менен "Одиссея" чыгармасынын дүйнөлүк адабиятта ойногон негиздөөчүлүк ролун чагылдырып турат. "Илиада" жана "Одиссея" байыркы доордон бери сакталып калган эң байыркы эпостордон деле эмес, бирок алар байыркы грек коомунун жана андан кийинки Батыш цивилизацияларынын интеллектуалдык өнүгүүсүнө чоң таасириң тийгизгени анык.

Өлбөстүктүн талабы – улуу мурас! Муну А.Поуп өз окурмандарына багыттайт. Классиктер жана адабий сынчылар Гомердик эпопея грек билим берүү тутумунда кеңири жайылган зор күч э肯дигин жана азыркы мезгилиде да өз кадыр-баркын сактап калгандыгын көрсөтө алды.

4

XIX кылымда башталган салыштырмалуу изилдөөлөр көрсөткөндөй, байыркы гректердин эпикалык поэмалары маданиятта орчуңдуу орунду жалгыз әэлешпейт. В.В.Радлов биринчи болуп европалык окурмандарга "Манас" эпосунун кыргыз маданиятындагы борбордук ролун ачып көрсөттү. Ошондой эле В. Радлов Манастын айтуучусу менен Гомердик эпостордун аткаруучусу – аодистун ортосундагы окшоштукту да белгилеген [1]. Романтизм доорунда өзүнүн орто кылымдык эпикалык мурасын кайрадан ачышкан немис окумуштуулары В.Радловдун алгачкы окурмандарынын катарын толукташкан. Бирок, Генри Мунро Чадвик жана Нора К. Чадвик деген эки англичис окумуштуусу В.Радловдун тексттерин окуп чыгып, өздөрүнүн "Адабияттын өсүшү" (1932-1940) аттуу үч томдук әмгегинде "Татарлардын оозеки адабияты" деген атальштын астында баа бериши. В.Радловдун кыргыз айтуучулук өнөрү тууралуу байкоолору Гарварддык классик Милмэн Пэрринин Гомердик ырлар жөнүндөгү әмгегинде бир нече жол эскеришт. М.Пэрри Гомердик эпостун оозеки табиятын теренирээк түшүнүү максатында, кыргыз жана түштүк славян оозеки эпикалык салттарына кызыгуу арткан. 1930-жылдары кыргыздарга жетүү кыйынчылыкты туудурғандыктан, ал ошол кездеги Югославиянын аймагында жандуу оозеки поэзияны изилдөөнү чечкен. Анын түштүк славян (жана албан) баатырдык ырларын изилдөө жана чогултуу ишин окуучусу А.Лорд улантып, натыйжалда "Илиада" жана "Одиссея" сыйктуу эпостор оозеки жаралган, жайылтылган жана аткарылган эпостор иретинде жаңыча изилдене баштаган. Альберт Лорд 1960-жылы "Айттуучу" [2] атальшындагы классикалык әмгегин жазып, ал "оозеки формулаалык теория" катары белгилүү болгон.

ХХ кылымдын экинчи жарымынан тартып жандуу эпикалык оозеки салттарды изилдөө дүйнө жүзүнүн көптөгөн бурчтарында жүргүзүлүп келет. 1971-жылы өзбектердин, кыргыздардын, казактардын, комилердин, башкырлардын, балкарлар менен карачайлардын, осетиндердин, тажиктердин жана башка көптөгөн элдердин эпикалык поэзиясына арналган ("СССР элдеринин эпостору" 1992-жылдан баштап "Евразия элдеринин эпостору" деп кайрадан өзгөртүлүп аталган) эки тиляүү басылмалардын, башкacha айтканда мурунку Советтер Союзунун ар түрдүү эпосторунун орус тилине оодарылган котормолорунун абройлуу сериясы башталган. Индия субконтинентинин эпикалык оозеки салты тууралуу XIX кылымда гана белгилүү болсо да, акыркы элүү жыл ичинде басылма, котормо жана изилдөө жааты жигердүү иштөөдө. Ушундай эле нерсе Филиппиндерге, Жакынкы Чыгышка жана Түндүк Африкага, Сахаранын Түштүк Африкасына жана Кытайга да тиешелүү [3]. Бул оозеки эпостор кездешкен, жана ошондой эле байыркы, заманбап же дәэрлик заманбап эпосторго изилдөө жүргүзүлгөн географиялык аймактардын толук эмес тизмеси.

Акыркы жылдары ЮНЕСКО дүйнө жүзү боюнча бир нече эпикалык салттарды жайылтып, аларды "Адамзаттын материалдык эмес маданий мурастарынын өкүлчүлүктүү тизмесине" киргизди. Бул тизмеде монгол, араб жана ирандын эпикалык мурастары, ошондой эле түрк тиладүү элдердин бир катар оозеки эпикалык салттары, алардын арасында өзбектердин, түркмөндөрдүн, якуттардын, кыргызстандык кыргыздардын жана Кызыл-Суудагы кыргыз азчылыгынын эпикалык мурасы бар. Бул оозеки эпикалык каада-салттын баалуулугун жана маанилүүлүгүн тереңден түшүнүүгө алып келди жана оозеки мурастарды чогултууга, архивдөөгө жана жандандырууга жардам берди.

Эпос изилдөө бул маданий, тарыхый жана адабий изилдөөлөрдүн борбордук чөйрөсүнө таандык экендиги шексиз. Гомердик эпостор жана алардын таасири менен жаралган адабий эпосторго арналган көп журналдардын болушу бул жааттагы кенири изилдөөгө обөлгө түзүп, классикалык филология, адабият тарыхы жана сын жаатындағы атайын журналдарда оозеки эпикалык поэзияга да терең көңүл бурулуп келет [4]. Кыргыз Республикасынын Өкмөтүнө караштуу "Манас" улуттук академиясында басылып чыга турган "Эпос" аттуу жаңы журналдын оозеки поэзияны изилдеген, атап айтканда "Манас" эпосун изилдөө менен алектенген мекемеде, дале болсо жандуу оозеки эпикалык салты уланып келе жаткан өлкөдө жарыкка чыгышы кубандырат жана дүйнө жүзүндөгү эпос таануучулардын көңүл буруусуна, колдоосуна татыктуу.

Карл Райхл
Бонн университетинин Ардактуу профессору (Германия)

¹ Вильгельм Радловдун (В.В.Радлов) китебинин кириш сөзүн караңыз.

² Альберт Б.Лорд, Айтуючы (Кембридж, Массачусетс, 1960) [²-басылышы., компакт-диск менен, 2000]

³ Библиографиялык шилтемелери менен обзор. Карапыз: Карл Райхл, Оозеки эпос: Түшүнүктөн интерпретацияга чейин (Лондон, 2022) ²²⁸ – ²³³.

⁴ Адистештирилген тармактардагы журналдардан тышкary (Сахаранын түштүгүнөн Африкага, Түркия, Албания ж.б.) антропологияга, фольклорго, этнологияга жана этномузыкага арналган оозеки поэзия боюнча толук журналдардын катары жана оозеки эпостор оозеки салт болуп санаат. Бул онлайн журнал (тт.^{1,32}) Миссури университети тарабынан жарыяланып, ³³-томдон (2019) жана андан ары Гарварда университетинен жарыкка чыккан <<https://journal.oraltradition.org/>> . ²⁰¹⁶-жылдан баштап Якутск шаарында компьютер илимдерине арналган онлайн журнал М.К. Аммосов атындағы Түндүк-Чыгыш Федералдык университетинин "Жарчысы" илимий рецензияланган журналнын "Эпос таануу"сериясына жарыяланган <https://eposvfu.ru/index.php/>

**С НАИЛУЧШИМИ ПОЖЕЛАНИЯМИ В ПУБЛИКАЦИИ
НОВОГО МЕЖДУНАРОДНОГО НАУЧНОГО ЖУРНАЛА “ЭПОС”
НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ “МАНАС”**

*С наслаждением Гомера изучай,
Днем читай, а ночью размышляй.
Так формируя принцип и вкус,
Взойдешь туда, где бьет источник Муз.
Так сужденье строй,
Как требует извечный строй.*

Эти строки взяты из “Очерка критики” английского поэта Александра Поупа 1711 года. Они выражают высокое уважение к гомеровским эпосам в восемнадцатом веке, но это также отражает основополагающую роль, которую Илиада и Одиссея сыграли в мировой литературе. “Илиада” и “Одиссея” не самые древнейшие эпосы, сохранившиеся от античности, но они оказали огромное влияние на интеллектуальное развитие древнегреческого общества и последующих западных цивилизаций.

“Так сужденье строй”, – адресует А.Поуп своих читателей, и классики и литературные критики действительно показали, что гомеровские эпopeи были всепроникающей силой в греческой системе образования и сохранили свой престиж в современный период.

6

Как показали сравнительные исследования, начавшиеся в девятнадцатом веке, древние греки не единоки в том, что эпические поэмы занимают привилегированное место в их культуре. В.В. Радлов первым указал европейским читателям на центральную роль эпоса “Манас” в кыргызской культуре. В.Радлов также провел параллель между сказителем “Манаса” и исполнителем гомеровских эпосов, аоидосом (1). Немецкие ученые, заново открывшие собственное средневековое эпическое наследие в эпоху романтизма, были одними из превых читателей В.Радлова. Однако именно два английских ученых, Генри Манро Чедвик и Нора К. Чедвик, прочитали тексты В.Радлова полностью и дали стимулирующий обзор того, что они назвали “Устной литературой татар” в своем всеобъемлющем трехтомном труде “Рост литературы” (1932-1940). Замечания В. Радлова об искусстве кыргызского сказителя неоднократно упоминаются и в работе гарвардского классика Милмэна Пэрри о Гомеровских стихах. М.Пэрри проявил интерес, как к кыргызской, так и к южнославянской устной эпической традиции для лучшего понимания устной природы гомеровского эпоса. Поскольку в 1930-е годы было трудно достучаться до кыргызов, он решил изучать живую устную эпическую поэзию на территории тогдашней Югославии. Его исследование и сбор южнославянских (и албанских) героических песен продолжился его учеником А. Лордом и в результате такие эпосы, как “Илиада” и “Одиссея” начали изучаться по новому – с точки зрения эпосов, сочиняемых, передаваемых и исполняемых устно. Альберт Лорд написал классическую работу “Сказитель” в 1960 году (2), которая получила известность как “устно-формульная теория”.

Со второй половины XX века изучение живых устных эпических традиций ведется во многих уголках мира. 1971 году была начата престижная серия двуязычных изданий/русских переводов различных эпосов бывшего Советского Союза (“Эпосы народов СССР”, с 1992 г. переименованная в “Эпосы народов Евразии”), посвященные эпической поэзии узбеков, кыргызов, казахов, коми, башкир, балкарцев и карачаевцев, осетин, таджиков и многие другие. Устная эпическая традиция Индийского субконтинента, хотя и известная в девятнадцатом веке, интенсивно исследовалась в изданиях, переводах и исследованиях в течение последних пятидесяти лет. То же самое относится к Филиппинам, Ближневосточной и Северной Африке, в Африке к югу от Сахары и Китае (3). Это не исчерпывающий список географических областей, в которых встречаются устные эпосы и где проводятся исследования эпосов древних, современных или почти современных.

В последние годы ЮНЕСКО пропагандировала несколько эпических традиций во всем мире, включив их в свой «Репрезентативный список нематериального культурного наследия человечества». В этом списке – монгольские, арабские и иранские эпические наследия, а также ряд устных эпических традиций тюркоязычных народов, среди них эпическое наследие узбеков, туркмен, якутов, кыргызов и кыргызского меньшинства Синьцзяна. Это привело к повышению осознания ценности и важности устной эпической традиции и способствовало сбору, архивированию и возрождению устного наследия.

Не может быть сомнения, что изучение эпоса принадлежит к центральной области культурных, исторических и литературных исследований. В то время как гомеровские эпосы и вдохновленные ими литературные эпосы широко изучались, в том числе в специализированных журналах в области классической филологии, истории литературы и критики, есть место для большего количества журналов по устной эпической поэзии (4). Новый журнал “Эпос”, издаваемый в Академии “Манас” – в учреждении занимаются исследованием устной поэзии, в частности, изучением эпоса “Манас”. В стране приветствуется и заслуживает внимания живая устная эпическая традиция народов во всем мире.

Карл Райхл
Почетный профессор Боннского университета (Германия)

¹ См. Предисловие к книге Вильгельма Радлова (В.В.Радлов), изд.

² Альберт Б.Лорд, Сказитель (Кембридж, Массачусетс, 1960)[²-е изд., с компакт –диском, 2000]

³ Обзор с библиографическими ссылками см. в Карапайх, Устный эпос: от представления к интерпретации (Лондон, 2022 г.) 228 – 233.

⁴ Помимо журналов по специализированным областям Африка к югу от Сахары, Турция, Албания и т.д) и журналов, посвященных антропологии, фольклор, этнологии и этномузикологии одним из наиболее полных журналов по устной поэзии и устным эпосам является устная традиция. Это онлайн журнал; тт. ¹⁻ ³² были опубликованы Университетом Миссури, из тома ³³ (2019 г.) и далее он публикуется Гарвардским университетом <<https://journal.oraltradition.org/>>. С 2016 г. В Якутске издается онлайн журнал, посвященный компьютерным наукам: Серия “Эпосоведение” научного рецензируемого журнала “Вестник” Северо-Восточного Федерального Университета им М.К. Аммосова А.М.”<<https://eposvfu.ru/index.php/1>>

“ЭПОС”/ “EPOS”: BEST WISHES FOR THE PUBLICATION OF A NEW JOURNAL

*“Be Homer’s works your study and delight,
Read them by day, and meditate by night;
Thence form your judgement,
Thence your maxims bring*

These lines come from the English poet Alexander Pope’s Essay on Criticism of 1711. It expresses the high regard for the Homeric epics in the eighteenth century, but it also voices the foundational role that the Iliad and the Odyssey have played in the world literature. The Iliad and the Odyssey are not the oldest epics that have survived from antiquity, but they exerted an enormous influence on the intellectual development of ancient Greek society and the following occidental civilizations. “Thence form your judgement,” Pope admonishes his readers, and classicists and literary critics have indeed shown that the Homeric epics were an all-pervasive force in the Greek educational system and have maintained their prestige into the modern period.

As comparative research, beginning in the nineteenth century, has shown, the ancient Greeks are not alone in according epic poems a privileged place in their culture. Wilhelm Radloff was the first to point out to European readers the central role played by the epic of Manas in Kyrgyz culture. Radloff also drew a parallel between the singer of Manas and the singer of the Homeric epics, the aoidos. German scholars, who had re-discovered their own medieval epic heritage in the period of Romanticism, were among the first readers of Radloff. It was, however, two English scholars, Henry Munro Chadwick and Nora K. Chadwick, who read Radloff’s texts in full and gave a stimulating survey of what they called “The Oral Literature of the Tatars” in their comprehensive three-volume work *The Growth of Literature* (1932–1940). Radloff’s remarks on the art of the Kyrgyz epic singer are also repeatedly referred to in Harvard classicist Milman Parry’s work on Homeric verse. Parry found both the Kyrgyz and the South Slavic oral epic traditions of interest for a better understanding of the oral background of the Homeric epics. As it was difficult to reach the Kyrgyz in the 1930s, he decided to study living oral epic poetry in what was then Yugoslavia. His collection of and work on South Slavic (and Albanian) heroic songs, continued by his former assistant Albert Lord, resulted in a new evaluation of epics such as the Iliad and the Odyssey from the point of view of epics composed, transmitted and performed orally. Albert Lord has written the classic account of what became known as the “oral-formulaic theory” in his *The Singer of Tales* of 1960 .

Since the second half of the twentieth century, the study of living oral epic traditions has been carried out in many parts of the world. In 1971 a prestigious series of bilingual editions/Russian translations of the various epics of the former Soviet Union was started (“Epics of the Peoples of the USSR”, from 1992 called “Epics of the Peoples of Eurasia”), devoted to the epic poetry of the Uzbeks, Kyrgyz, Kazakhs, Komi, Bashkirs, Balkars and Karachays, Ossetes, Tajiks and many others. The oral

epic tradition of the Indian subcontinent, although not unknown in the nineteenth century, has been intensively researched, in editions, translations and studies in the course of the last fifty years. The same is true of the Philippines, the Near

East and Northern Africa, Sub-Saharan Africa, and China . This is not an exhaustive list of the geographical areas in which oral epics are found and where research on epics, ancient and contemporary or near contemporary, is being pursued.

In recent years the UNESCO has promoted several epic traditions across the world by incorporating them into its “Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity.” On this list are Mongolian, Arab and Iranian traditions, as well as a number of oral epic traditions of Turkic-speaking peoples, among them the epic heritage of the Uzbeks, the Turkmen, the Yakuts, and the Kyrgyz, both of Kyrgyzstan and of the Kyrgyz minority of Xinjiang. This has led to an increased awareness of the value and importance of an oral epic tradition and has encouraged collecting, archiving and revival activities.

There can be no doubt that the study of epics belongs to the central area of cultural, historical, and literary research. While the Homeric epics and the literary epics inspired by them have been much studied, also in specialized journals in the areas of Classical philology, literary history and criticism, there is room for more journals on oral epic poetry. A new journal published in an institution devoted to oral poetry and in particular, Manas studies and in a country with a still living oral epic tradition, is highly welcome and deserves the attention and support of epic scholars worldwide.

Karl Reichl
Professor Emeritus, University of Bonn (Germany)

¹ See the preface to Wilhelm Radloff [V. V. Radlov], ed. & trans., Proben der Volksliteratur der nördlichen türkischen Stämme. V. Der Dialect der Kara-Kirgisen (St. Petersburg, 1885). [Text volume and translation volume.]

² Albert B. Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge, MA, 1960) [2nd ed., with CD, 2000].

³ For a survey with bibliographical references, see Karl Reichl, *The Oral Epic: From Performance to Interpretation* (London, 2022), 228–233.

⁴ part from journals for specialized areas (Sub-Saharan Africa, Turkey, Albania etc.) and from journals focussing on anthropology, folklore, ethnology, and ethnomusicology, one of the most comprehensive journals on oral poetry and oral epics is *Oral Tradition*. This is an online journal; vols. 1–32 were published by the University of Missouri, from vol. 33 (2019) onward it is published by Harvard University <<https://journal.oraltradition.org/>>. Since 2016 an online journal devoted to epics has been published in Yakutsk: Серия «Эпосоведение» научного рецензируемого журнала «Вестник Северо-Восточного Федерального Университета им. М.К.Аммосова» <<https://epossvfu.ru/index.php/1>>

ФОЛАДКЛОР

FOLKLORE
ФОЛАДКЛОР

“МАНАС” ЭПОСУНДАГЫ АДЕП-АХЛАКТЫК, ЭТИКАЛЫК ТАЛАПТАРДЫН УЧУРДАГЫ МААНИСИ

(Жедигер Саалайдын “Манас” дүх жыйнагынын негизинде)

УДК: 82.31 (574.3)

Папан Дауышөнбаев

Кыскача мазмуну

Акын Жедигер Саалаевдин “Манас” дүх” деген поэмасынын өзөгүн “Манас” эпопеясы түзөт. Автор бүгүнкү күндүн көйгөйлүү маселелерин эпостун негизги идеяларынын контекстинде, “Манас” эпосундагы негизги кейинкөрлердин моралдык, нравалык, адеп-ахлактык сапаттарынын алкагында чечмелейт. Макалада “Манас” дүх” поэмасынын көркөм-эстетикалык табияты, азыркы учурдагы мааниси ачылып берилет. Акын өз чыгармасында канчалык деңгээлде эпостун көркөм жана эстетикалык каражаттарын, идеяларын пайдалангандыгына да басым жасалат. Ошону менен бирге акындын “Манас дүхка” чейин жарык көргөн бир катар жыйнактарындағы темага жакын лирикалық ырлары да талданат.

Негизги сөздөр: эркиндик, Манас, Семетей, Сейтек, Конурбай, кайыптар, лемурлар, калматар, космоинтеллектуалдар, чоролор.

СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ МОРАЛЬНЫХ, ЭТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В ЭПОСЕ “МАНАС”

(на основе сборника Жедигера
Саалайа “Манас” дұх”)

УДК: 82.31 (574.3)

Папан Дауышонбаев

Аннотация

В этой статье анализируется поэма Ж.Салаева “Манас” дух”, написанная по мотивам эпopeи “Манас”. Поэт рассматривает и интерпретирует сегодняшние животрепещущие проблемы в контексте основных идей эпопеи, и пытается раскрыть через поступки, взгляды, нравственные свершения и достижения главных героев эпопеи Манаса, Семетея, Сейтека и Каныкея и других. Насколько эти проблемы важны для нас? Насколько они созвучны реалиям нашей действительности? Что было в активе у автора до этой поэмы, каковы они в художественном и эстетическом смысле? Об этих вопросах идет речь в статье.

Ключевые слова: независимость, Манас, Семетея, Сейтек, Конурбай, кайыты, лемуры, калмыки, космоинтеллектуалы, сподвижники

THE MODERN MEANING OF MORAL AND ETHICAL VALUES IN “MANAS”

(Based on Jediger Saalai's
Collection “Manas” *“dukh”*)

УДК: 82.31 (574.3)

Duyshobaev P.

Abstract

This article is dedicated to the analysis of the poem by J. Salaev «Manas’, *dukh!*» («Live, sun») written on the basis of the motives of the epic Manas. The poet examines and interprets todays actual issues in the context of the main ideas of the epic, and tries to reveal through the actions, views, moral achievements of the main characters of the epic Manas: Semetey, Seitek, Kanykey and others. How important are these issues to us? How much do they correspond to the realities of our reality? what were the author’s assets before this poem, what are they in this artistic and aesthetic sense? These issues are discussed in the article.

Keywords: independence, Manas, Semetey, Seitek, Konurbay, kayypy, lemurs, Kalmyks, Cosmo-intellectuals, companions

Адабиятчы-илимпоз, академик А.С.Орлов айрым орус классиктеринин чыгармачылыкта Арына бир-эки сөз менен ташка тамга баскандай таамай мүнөздөмө-диагноз берчү экен. Анын аныктамасы боюнча, А.Пушкин – күн чубак, А.Блок – кусакеч, В.Маяковский – оратор, Б.Пастернак – гурман, Никитин – ямшик.

Андан ары айрым классиктерге жарменкелик жарнамачы, көшөкөр, ашкеби, хор баштагыч деген диагноздорду койгон [1, 420-б]. Академиктин диагноздору заардуу болгон менен классиктердин чыгармачылыктарынын негизги маани-мазмундарына, квинтэссенцияларына негизинен дал келет.

А.Пушкиндик чыгармачылыгы жылуулук чаккан, позитивауу энергия жана жарык маанай тартуулаган шоола, жарык. А.Блоктун ырларында кусалык, бук, турмушка нааразылык үстөмдүк кылат. Б.Пастернак эстетикалык гурман, көркөм сөздүн гурманы. Никитиндик чыгармачылыгын Орловдон башкалар деле ямшиктин ырына төнөшкен. Анткени, анын ырлары узак жолдо арабада муңайымдуу ырдап баратканды эске салат. В. Шкловский И.Буниндин ырларын шылдырап аккан кичине булакка салыштырган.

Орловдун ыкмасын улуттук адабиятбызга колдонсок, классиктерге, катардагы ақын-жазуучуларга кандай аныктамаларды берсе болот?

Аалы Токомбаевдин чыгармачылыгына — парторг, Темиркул Үмөталиевге — жылаңач баатыр, Сүйүнбай Эралиевге — такыба, Райкан Шүкүрбековго — жоро бозонун ырчысы, Жунай Мавляновго — маалим, Чыңгыз Айтматовго — романтик, Сооронбай Жусуевге — пропагандист, Шүкүрбек Бейшеналиевге — бөөш, Эсенгул Ибраевге — барабанчы, Төлөгөн Касымбековго — кыт куйма, Айткулу Убukeевге — жыпар киндик деген аныктамалар ылайык. Булардан сырткары айрымдардын чыгармачылыктарына “найнык”, “маңыз”, “мамадана”, “элетчилик”, “жулқунбай”, “кырчанғы” дегендер туура келет.

Бизде мурдатан календарлык ақын дегендер болгон. Алар: Кубаныч Акаев, Исабек Исаков, Барктабас Абакиров.

Биз буга календарлык прозачылар болгондугун да кошумчалайбыз. Календарлык ақындардын масштабдары, чыгармачылык циклери он эки айлык жылдын алкагы менен чектелсе, календарлык прозачылардын орбиталары күндөр, айлар менен эмес, саясий-социалдык кампаниялар, мезгилдин саясий, идеологиялык модалары менен өлчөнгөн.

Советтик мезгилде жамаатшаштыруу жана отурукташтыруу, колхоз-совхоздоштуруу, индустримальаштыруу, басмачыларга каршы күрөш, согуш, дың жерлерди өздөштүрүү, жумушчу, дыйкан таптарынын, интеллигенциянын типтүү образдарын түзүү деген сыйктуу ж.б. темалар дайыма актуалдуу болгон. Бул өңүттөн алганда Саткын Сасыкбаев, Насирдин Байтемиров, Сагындык Өмүрбаев, Шабданбай Абраманов, Анатолий Сальников, Федор Самохин сыйктуулар — календарлык прозачылар.

Бизде өз чыгармачылыгы менен философиялык бир координат-түшүнүктүү адабиятка, коомдук аң-сезимге киргизген ақындар бар. Алсак, Омор Султанов — чарчоо [12], Салижан Жигитов — теректер, эки коон бир дарбыз. Жигитовдун теректеринин шуудагы, аллегориялык түрдө мезгилдин шуудаган агымын айтып турат [2, 37-62-б].

Шайлообек Дүйшөев — кайдыгерлик жана эштекчилик, ағындылар. Ал “агындыларын” үч сап ырлардан баштап, анан кара сөзгө откөн [5], [4, 171-195-б], [5], [6]. Азыр айрымдар “чамындылар” деген түшүнүктүү жаратышты. Эми бирөө “жугундулар” дегенди киргизишсе, бул тема толук аягына чыгарылат, поэтикалык комплектисине ээ болот. Дооронбек Садырбаев — мусапырчылык [7]. Тынчтыкбек Нурманбетов — азап деген түшүнүктүү киргизди (8:3-104). [8, 3-104-б]. Булардын баары өз-өзүнчө философиялык координат, категория. Аларды чечмелеп, түшүнүүрүү үчүн бирден трактат же изилдөө жазуу керек.

Ақын Жедигер Салаев мына ушундай поэтикалык дүйнөгө әмнеси менен келди, өзүнүн кандай сөзүн кошту?

Ақын 1987-жылы “Жөрөлгө”, 1990-жылы “Беш түлөк”, 1993-жылы “Аргасыздык ырлары”, 201-жылы “Аттануу”, “Аламан” деген жыйнактарын чыгарган. 2020-жылы ырлардан, поэмалардан жана котормолордан турган “Манас” дүх” деген китеби жарык көрдү. Биз алгач ушул китеби жөнүндө сөз кылып, анан жогоруда айтылган жыйнактарынын айрымдарына токтолмокчубуз.

Адегенде белгилей кетчү нерсе, Жедигер Саалаевдин көпчүлүк ырларында турмуштагы жакшы нерселерге, көрүнүштөрө кубануу, ыраазы болуу менен бирге алардын утурумдугуна, отмөкетмелигине өксүк, бир өткөн нерсенин кайра кайрылбастыгына өкүнүч да кошо жүрөт. Автор салыштырмалуу туруктуу нерселер, көрүнүштөр жөнүндө жазса деле алардын жакшы жактары менен бирге терс жактарын да көрөт. Же ал турмушка дайыма дуалисттик амбиваленттүү сезимде карайт: жакшы нерселер жөнүндө айтып жатып, терс көрүнүштөр, жаман нерселер жөнүндө кантип айтып жибергенин өзү да байкабай калгандай сыйктанат. Биздин оюбузча, рационалдуу инсандын айланы-чөйрөгө карата позициясы ошондой болушу керек. Анткени, табийгат, турмуш полярдык карама-каршылыктагы жарыкчылык-карангылык, ак-кара, ысык-суук, өмүр-өлүм, жаштык-каралык, жамандык-жакшылык сыйктуу нерселердин ажырагыс бүтүндүгүнөн жана алардын бүтпөгөн күрөшүнөн турат. Бир нерседе эки көрүнүштүн катар жүргөнү адамдарда кубануу, суктануу менен бирге өкүнүчтүү, өксүктүү да жаратат. Маселен, жаштыктын күчү, сулуулугу улгайгандарда суктануу менен коштолгон позитивдүү реакцияларды, ассоциацияларды жаратат. Бирок, өздөрүндөгү андай сапаттар, касиеттер кайрылгыс болуп өтүп кеткендиги, жаштар да убагында өздөрүндөй карып-арып, алдан-күчтөн тайышарын ойлогондо, өкүнүчкө кошо өксүк сезимдердин пайда болусу да мыйзам ченемдүү көрүнүш. Өлкө, эл, бала – нормалдуу адамдарда сыймыкта-нуучу сезимдерди жаратуучу объектилер. Бирок, ар кандай себептерден улам алардын тескери сезимдерди жараткан учурлары да турмушта аз кездешпейт.

Мындай дуалисттик жана амбиваленттүүлүк Жедигер Саалаевдин биз сөз кылганы жаткан китебинде гана эмес, андан мурдагы жыйнактарындағы ырлардын, поэмалардын көпчүлүгүнө мүнөздүү болуп саналат. Бул өңүттөн алганда ал улуттук поэзияга “оптимисттик өксүк” темасын киргизди десек жаңылбайбыз.

“Манас” дүхтә “Мен кыргызмын” деген поэма бар. Ал:

“Мен – кыргызмын, ошонума мактанам,

Эм не десе, “Жөн эле.” деп актанам” [9, 29-б], – дейт. Андан ары:

“О, кыргызым, “эрдигиң бар, эсиң жосок...”

Элдигиң бар, эчтемеден ишиң жосок [9, 29-б], – деген жыйынтыкка келет.

Жыйнактагы негизги “Арыбагын, күн!” Мухтар Шахановдун “Цивилизациянын адашуусу: мезгилдин адеп-ахлагы жөнүндө сага”, “Эс-тутумду жазалоочу космоформула: Чыңгыз хан менен кеткен сыр” [13]. чыгармасында эле публицистикалык поэма. Айырмасы: М.Шахановдун аталган чыгармалары тарыхый ретроспективалык турмуштук көрүнүштөрдү көнүри алкактан алган эпикалык чыгармалардан болсо, Ж.Саалаевдин поэмасы баш-аягы жыйнак, бир гана императивдүү темага багындырылган притчадай чакан чыгарма. Андагы императивдүүлүк Кыргызстандын жаңы тарыхы, “Манастагы” адеп-ахлактык, этикалык, руханий дөөлөттөрдүн тутумунан каралат. Анын квинтэссенциясын “биз Манастын тукумдарынан болгон менен ага азыр татыктуу боло албай жатабыз” деген өксүк ой түзөт. Күн жерге жылуулук берген планета гана эмес, космикалык күчтөрдүн, мезгилдин да символу. Автордун Күнгө кайрылуусун аллегориялык мүнөздөгү мезгилгө, түбөлүктүүлүккө кайрылуу деп кабылдаса да болот. Адегенде автор кыргыздар Күндүн балдары, Күндөн бүткөн деген улуттук рухтуу, абрайду көтөрүүчү реверенстарды жасап:

“Биздин элди көптөр бүгүн,

Күн эли деп атоодо!

Чындал эле күчөп барат бул аңыз,

Кыргыз элин күн эли деп угабыз” [9, 34-б], – деп келип, анан канаттуу

адамдар, лемурлар, кайыптар, Семетей, Манас, кырк чилтен, Манастын төрөлүшү, кытайлардын аны билип, тынчтары кетип, жаш Манасты өлтүрүү үчүн издегендери баяндалып, автор “Манаска” ушунчалык ишенгиси келгендигине басым жасап, андан, боз үйдөн әлибиздин азыркы саясий, экономикалык жана адеп-ахлактык көйгөйлөрүн чечүүгө жардам бергидей сапаттарды, касиеттерди издейт.

“Манасты”, өткөндөрдү айтканда, акын оптимист болсо, реалдуу азыркы учурга келгенде, пессимисттик маанай үстөмдүк кылыш кетет.

Эки жолку ыңқылаптын өлкөмө,

Эми болор жемиши...

Эми болсо экен жемиши!
 КМШда жыйырма жыл ичинде,
 Жыйып аяк-баштарын,
 Карап туруп көз күйөт,
 Кээ бир өлкө гүлдөп-өсүп жатканын!
 Кайран элим,
 Кайтса экен убараң!
 Көрүп туруп,
 Кабыргасы кайышканын калкымдын,
 Урлагымын Манастын деп айткандан,
 Кээде чыны уялам! [9, 74-б].
 Ўгу кетип Урумга,
 Кызы кетип Кырымга....
 Эл өзү издең жан багуунун айласын,
 Алооке хан чаптай туруп Ала-Тоо
 Аңғырады.
 Айкөл Манас кайдасын?
 Эгемендик эл күткөндөй болгон жок,
 “Эл өкүлү”, “чондор” көрдү пайдасын! [9, 75-б].
 Андан ары автор өзүнө өзү:
 “Абалтадан жараткан
 Жакшы көргөн пендесин

Сыноодон көп өткөрөт!” [9, 76-б] – деп өзүн өзү кайраттандырып, кайрадан оптимисттик маанайга өттөт. Мында автордун белгилүү деңгээлде өзүн зордоп, оптимист болгусу келгени байкалат. Анткени, ар кандай нормалдуу мекенчил адамдын өз мекендершеринин ата-бабалардын рухий дөөлөттөрүнөн, нуска, салттарынан гана эмес, цивилдүү дүйнөнүн эреже-тартилтеринен да четтеп, деградациялык көрүнүштөргө кирип бараткандыгын көрүп кабыргасы кайышат, бирок “кардайын десем жалгызсын, каргабайын десем жалкыттың” деп айтЫлгандаи, канчалык кабыргасы кайышып, нааразылыгы артса да, жаман сөз айткысы, эртеңкиден үмүтүн үзгүсү келбейт. Жөн эле ага бара албайт. Анткени, Ата мекен, эл бирөө эле. Азыркы абал канчалык жанын кейитип, терс ойлорду жаратпасын, көз карандысыздыктан берки мезгил андай үмүт-кутүүлөрдүн канчасын таш кантырбасын, баары бир өлкөсүнүн эртеңкиси жакшы болоруна өзүн зордоп болсо да ишенидигиси келет. Чын эле үмүтсүздүк – шайтандын гана иши. Ал эми акын үмүтсүз, ишенимсиз жашай албайт.

Ага далил катары поэмадагы “Космоинтеллектуалдар”, “Манас” дастан адамзатын аруулайт” деген бөлүмдөрүн көрсөтсө болот.

“Манасты” айткын, муну мындай коёлу!
 Сөздүн күчү менен элин аруулап,
 Кырсык, оору-сыркоолордон дарылап.
 Кыргыз эмес, адамзатты шер Манас,
 Дастан болуп, колдойт эми ар убак! [9, 84-б]

“Алтын доорго” адамзаты өтүүгө,
 Айкөл азыр болуп турат көпүрө [9, 85-б].

“Манас”, кыргыз – аруулуктун башаты,
 Манасчылар – адамзаттын тазасы [9, 84-б].

Андан ары “алтын доор” же акыр заман келет, ал адамдардын аракеттерине жараша болот. Кайыштар да кайра жарык дүйнөгө келип, кыргыздарга жардам берет. Ниетти, жан дүйнөнү, пейилди тазартып, күпүлдөтүп “Манас” айтуу – анын бир формасы, ал тазартуучу, кайра жаратуучу күчкө ээ деген жыйынтык чыгарат.

“Алтын доор” деген “Бейиштин аралындай”, “Утопия” өлкөсүндөй эле адамзаттын идеалдуу

коому жөнүндөгү утопиялык түшүнүк. Социалдык утопиялык адабий эстеликтерде алгач адамзаттын “алтын доору” болгон, анан ал деградацияланып, “күмүш”, “коло”, “жез” доорлорго алмашкан. Акырындан ал деградация адамзатты “темир” доорго туш кылган. Андан төмөнү – таш доор. Алардын окуулары боюнча, адамзат илимий-техникалык жактан улам алдыга озгон сайын нравалык, адеп-ахлактык жактан артка кетүүдө. Утописттердин пикирлери боюнча, адамзат жарыкчылыктан биротоло жок болуп кетпөөсү учун адамдар “алтын доордун” моралдык, адеп-ахлактык бийиктикерине кайтуулары зарыл [20, 78-81-б].

Ж.Саалаевдин көз карашы боюнча, “Манас” фольклордук чыгармалардын туу чокусу гана эмес, “алтын доордун” рухий, этикалык дөөлөттөрүн социалдык жана философиялык түшүнүктөрүнө ширелген идеал, анда азыркыларга гана эмес, келечектегилерге да жан азық, жол көрсөткүч маяк болуп берүүчү дөөлөттөр жетишерлил. Автордун ишеними боюнча, “Манасты” окуп, “Манасты” утуп, андагы бийиктик идеалдарга ыйманды, жан дүйнөнү түздөп, пейилди ондол, лемурлардын, кайыптардын жана баатырлардын дұхтарында алга умтулса, кыргыздар азыркыдай экономикалык, социалдык, моралдык жана адеп-ахлактык кризистерден тез эле чыгат. Өзү гана кризистерден чыкпастан “Күн элине” айланып, башка әлдерди да кыйынчылыктардан чыгарууга жардам берерине болгон ишеними автордун поэмадагы “Космоинтеллектуалдар” деген бөлүмүнде айтылат.

Космоинтеллектуалдар деген сөз,
“Көз ачылуу”, кайып менен келүү кез.
Кыргыз элин туюп жүргөн дилинде,
Түш келтириет төңири.
Адам колу жете элек,
Сырын эч ким чече элек илимге!
Оо, ошондо, кереметтер башталат!
Убакытты, мейкиндикти,
Өткөн, учур, келер чактын бардыгын,
Кыргыз өзү башкарат! [9, 77-б].

Улуттук дүйнөтаанымда, әлдик оозеки чыгармачылыкта дүйнө: 1. Жарык дүйнө, 2. Караңғы дүйнө, 3. Кайып дүйнө деп үчкө бөлүнөт [11, 175-б].

Кайыптар деген философиядагы, адабияттагы әзотерикалык түбөлүктүү категория, түшүнүктөрдөн. Кайып – араб тилинде гай-ба жок болуп кетип, көрүнбөй жашоо дегенди билдирет. Шеиттердин окуусу боюнча, Аалы пайгамбардын 12 мууну өлгөн эмес, кайып болуп кеткен, кыямат кайымдын алдында алар кайрылып келишип, жер жүзүнө адилеттик орнотушат [18, 139-б].

“Сейтекте” Каныкей, Бакай, Семетей, Айчүрөк, Күлчоро, Кененим, Асылбача, Бөлөкбай уста, Көкбөрүнүн баласы Коёналы, Алманбеттин Нур атасы, Манастын сөөгү кайып болуп кетет. Фольклордо арбактар, Кыңыр, Кызыр, кырк чилтен, Илияс кайыптык түшүнүктөрдөн. Әлдик оозеки чыгармалардагы сүйүктүү кейипкерлерин гана эмес, жаныбарларын да өлтүргүсү келбей, качандыр бир убакта кайрылып келет деген үмүттө кайып кылып жиберген. Алсак, эпопеядагы Желмаян, Кумайык, Ак шумкар, Ачбуудан да кайып болуп кетишет. Ал эми Семетей кайып болгон жеринде кайра калат. Эсенкандын кула бәэси бир жылда бир жоголуп, кереметтүү кайып айтып менен үйүгүшүп, Алгараны, Ачбууданды, Аккуланы тууйт.

Мындаидай түшүнүктөр индия элиниң эпосу “Махабхаратада” да бар. Анда Юдхитхира деген кейипкер кайып болуп кетет. Ал азыркы Латын Америкасынын мифологиялык реализм, магиялык реализм деп аталган адабиятына да мүнөздүү болуп саналат. Алсак, Маркестин “Жалгыздыктын жуз жылы” романындағы Ремедиос сулуу да шамал менен асманга көтөрүлүп кайып болуп кетет [19, 236-б]. Айтматовдун “Ак кемесинин” акыркы эпизодунда деле бала кайып болуп кеткен сыйктанат [16, 338-339-б]. Анын акыркы “Тоолор кулаганда” романындағы Жаабарстын өлүгү да кайып болот [17, 473-б]. Шекспирдин Гамлетине да атасынын арбагы кайып дүйнөдөн келип, аны ким өлтүргөнүн айтат [14, 35-36-б]. Мындаидай көрүнүштөр орус адабиятында Н.Гоголь, Ф.Достоевский, М.Булгаков сыйктуу жазуучулардын чыгармаларынан да кездешет.

Бул тууралуу XX кылымдын уулуу жазуучуларынын бири Хорхе Борхес: “Сүрөткерлердин миадети турмушту түздөн-түз чагылдыруу эмес, реалдуу турмушка параллель өзүнчө көркөм дүй-

нөнү түзүү”, – деген [15, 15-6]. Мифологиялык реализм ыкмасында жазылган көркөм чыгармаларда жарық, караңғы, кайып дүйнөлөрдүн ортосундагы айырмачылыктар деле салыштырмалуу эле. Андай чыгармаларда өлгөндөрдүн арбактары тириүлөр менен аралашып жүрө берет. Буга Латын Америкасындағы Габриель Гарсия Маркес, Хорхе Борхес, Карлос Фуентес, Хулио Кортасар сыйктуу сүрөткерлердин ушул темаларда жазылгандары мисал.

Кыргыздын дүйнө таанымындағы чилтендер, кыдыр, кызыр, арбактар деген түшүнүктөр жакшы нерселерди гана колдошот. Алар эки дүйнөгө ары-бери өтүп журө беришет. Белгилүү деңгээлде Умай Эне, Камбар Ата, Чолпон Ата, Ойсул Ата, Зенғи Баба, Чычаң Ата сыйктуу түшүнүк-координаттар да кайып дүйнөдөгүлөрдөн. Барын санаганга убакыт жок, чычкандардын колдоочусу – Чие Ата, тооктордуку – Тұтұ Ата, ақылдын колдоочусу – Улама, билимдикі – Сурама. Философ Г.Аалиева “Кыргыз фольклорундагы эзотерика” деген әмгегинде андай 89 колдоочуну көлтирген [11, 99-102-6].

Элибиздин мындан ишенимин “Манастагы” Кыз Сайкал да ырастап турат. Ал Манаска ашык болот, бирок Каныкейге күндөш болгусу келбей, ага тийүүдөн баш тартат. Аркы дүйнөгө барғанда, сенин аялың болом деген жооп айтат. Ошондуктан Саалаевдин “Кыз Сайкалдын махабаты” деген чакан балладасын “Арыбагын, Күн!” поэмасынын логикалык уландысы катары кароо зарыл.

Поэмадагы лемурлар темасы жөнүндө айтсак, Г.Аалиеванын әмгегине ылайык, лемурлар мындан 200-300 миллион жыл мурда жашап өткөн, бойлору 20 метр, төрт колдуу, үч көздүү атланттык адамдар болушкан экен. Ал: “Манас лемур-атланттардын баатыры болгон, Семетей – атлант-арийлердин, Сейтек – кийинки арийлердин баатыры”, – деген гипотезаны айтат [11, 54-6]. Хомо сапиенс мындан 40 миң жыл мурда пайда болсо, кыргыз элинин калыптанғандыгына 2300 жыл, “Манас” эпопеясынын жарагандыгына 1025 жыл толду деп жүрсөк, аны жүздөгөн миллиондогон жылдар мурдагыларга алып барып тогоштуруу балдардын жомогуна окшоп кеткенсийт.

Бирок, лемурлар жөнүндөгү кыялый идеалдын коомдук аң-сезимде, фольклордо жашап келгендиги факт.

Автордун жыйнактагы апасы, атасы, ден соолугу, достору, тааныштары жана башкалар жөнүндөгү ырлары, “Эл эмне дейт? Же интернеттеги итчиликтер” деген публицистикалык, “Бейит башындағы ыймандағы сыр” деген реквиемдик поэмасы жакшы менен жамандык дайыма бирге жүрөрүн ырастап турат. Мында анын курсташ досу, ақын Өмүрбек Тиллебаевге арналган ыры эсте каларлык:

Ырлары да дал өзүндөй жупуну,
Жасалмасы, көйрөңдүгү жок такыр.
Шаштай, бастай китеттерин утуру,
Текчелерде анын орду бош жатыр.
Жатакана, жаштык кайда, ох, сонун...
Кәэде гана көрөм сени теледен.
Эл ақыны болду кәэ бир досторум,
Эл ақыны боло турган сен элең! [9, 110-6]

Ақын учурдаун көйгөйлүү маселеси болсо эле “Манаска” кайрылып, аларды анын адеп-ахлактык, жаратмандык бийигинен карап, элегинен өткөргүсү келет. “Бейит башындағы ыймандағы сыр” деген поэмасында да “Манаска” кайрылып:

“Баатырбыз бүт Айкөл атам Манастай,
Баарын билип сөзгө такпыз, чеченбиз.
Бирок, недир бул заманга жараشتай,
“Әрдиги бар, эси жок” эл эженбиз” [9, 164-6], – деп жыйынтык чыгарып,

“Арыбагын, Күн!” поэмасынан үзүндү да көлтириет.

Минтип поэмаларды салттуу формалардан баштап, аナン речитативдерге айландырып, аナン ак ырдын формасына өтүп кетип, ортолоруна эпостон үзүндүлөрдү кыстармалап же мозаикага айландыруу автордун айтайын дегендерин күчтөүп, көркөмдүк сапатын, эмоционалдуулугун артырганга гана жардам берет.

Автор үчүн “Манас” – байыркылардан калган мурас, адабий эстелик гана эмес, азыркылар үчүн инсандык, адеп-ахлактык сын-ченем, байгер, гармониялуу келечекке же “алтын доорго” алып баруучу көпүрө болуп да саналат.

Мындаи жыйынтыкты колдогондор да, кошулбагандар да болушу мүмкүн, бирок автордун көз карашы ушундай.

Жогоруда айтылгандардан Жедигер Саалаев жалан публицистикалык мүнөздөгү акын дегендей пикир жаралышы да мүмкүн. Белгилүү деңгээлде анын да чындыгы бар. Бирок, ал дайыма активдүү жарандык позицияны тутунган, коомдогу терс көрүнүштөргө кайдыгер карап тура албаган публицист-мекенчил гана эмес, адамдардагы жакшы сезимдерди терең чагылдырган лирик акын да болуп саналат. “Манас дұхтан” башка китептеринин негизинде бул жаатта да кыскача пикирибизди айта кетсек дейбиз.

“Беш түлөк” жыйнагындагы “Монолог” деген ырында:

“Араңарда жасакы да бар, жаман бар,
Бардыгыңар сак-саламат болгула!
Мен силерге бакыт тилейм адамдар,
Мага дагы ак жол каалап койгула!” [21, 113-6]

Экинчи “Аял жөнүндө ода” деген ырында:

“Сен жосқ болсоң кыска менин кулачым,
Аял заты: сөздүн айтсак ырасын.
Бир мәэrimди күндөн алса адамзат,
Экинчисин өзүң төгүп турасың” [21, 114-6], – деген саптар бар. Бул чыныгы поэтикалык ыр саптары. Мындаи ырлар аз эмес, алардын катарына “Күз”, “Жалаяк жайыланған үй”, “Кетпейсиң ата түшүмдөн” деген ырларды кошсо болот.

Жыйнактын өзөгүн “Ак муз” деген поэма түзөт. Ал чакан то бөлүктөн турат. Көркөмдүк, эстетикалык деңгээли жогору, айтайын деген ойлору жеткиликтүү. Айрым куплеттерине көңүлүнүздорду буралы.

Алакандай болгон менен айылым,
Анын табы ойнот менин канымда.
Качандыр бир үгар элдер дайынын,
Даңқтанууга акысы бар анын да [21, 134-6].

Эл артында көрүп бизди кечигип,
Бөбөктөрүм келет ана чуркашип.
Апам шашып кийбей чыгат кепичин,
Башыбыздан айландырат суу чачып [21, 140-6].

Сагынышкан ээсин тоскон күчүктөй,
Шамал менин этек-жесеким жулмалайт.
Туулган жердин суугу, бирок, үшүтпөйт,
Ар бир тал чөп мага колун булгалайт [21, 142-6].

Мен – космонавт, аалам кезип айланган,
Ак-Муз болсо – бул бүтүндөй жер шары.
Келечегим өз колума байланган,
Аны менен аман бармын мен дагы [21, 154-6].

“Ак муз” нукура айыл турмушун чагылдырган, эч кандай жасалма, алып учма көрүнүштөрү жок, чын дилден жараган поэтикалык чыгарма.

Ушундай эле ырлар акындын “Аргасыздык ырлары” деген жыйнагында да аз эмес.

Эрдиги бар, эси жосқ...калк элебиз
Элге жүртка баарынан март элебиз.
Жалгыз күрмө, жапжалгыз шым кийсек да,
Жашырабыз “байбыз” деп калп эле биз [22, 17-6].

“Хан менен дербиш” балладасы – салттуу формада жазылган, ийине жеткире иштелген техникалык, эстетикалык жактардан кынтыксыз чыгарма.

“Элиме” деген ырында:
“Эмнеге эл болбойбуз деп арданмак,
Тургай кайра алды-алдынан тал карман.
Адатынча уруулашип, жиктешип,
Кайран кыргыз турат бүгүн дардаңдал” [22, 17-б].
“Табияттын мыйзамында ката бар” деген ырында:
“Эр жигитке жары дайым жараишпайт,
Чечендин бар жармач досу кеби жок,
Ажал недир жасакшылардан адаашпайт,
Даанышмандын күрбусу көп, төңү жок” [22, 18-б].

Бул жыйнакта “Жаштык”, “Токой ыры”, “Күндү тоскон балалык”, “Жаз”, “Айылым”, “Күрөш ыр”, “Аруу жан” сыйктуу эсте каларлык ырлар бар.

Ж.Саалаевдин акын катары артыкчылыгы: ал күндөлүк турмуштагыларды бурмалабай, көргөнүн, билгенин, сезгенин гана жазат. Бул жагынан ал – экзистенциалист. Аны 1987-жылы чыккан “Жөрөлгө” деген жыйнагы да ырастайт. Мага андагы “Гезит чыгаруу” деген ыры жагат.

Гезит – жөн гезит эмес,
Өлкөнүн өмүрүнүн да бир күнү.
Андыктан,
Үтүр дагы мааниге ээ,
Бүт сүйлөм же бир тамга чекит эмес.

Мына ушундай маанайдагы журналист түнү менен кыйналып гезит чыгарып, эртеси гезиттин жаңы санын алыш үйүнө баратса:

Ал аңгыча жаши жигит алды дагы.
Колумдагы гезитти сурап калды.
Сурады да күйгүзүп кара жанды,
Колундагы кепичти ороп алды [23, 9-б].

Бул саптар адеп караганда юмордой көрүнгөн менен анда журналисттик кесиптин өзгөчөлүгүнө мүнөздүү трагедия да жатат. Анткени, канча мээнет, чыгармачылык илхам жумшалса да, гезиттин өмүрү кыска, ал ашып кетсе бир жума жашайт.

Макалабызды авар элинин улуу акыны Расул Гамзатовдун бир ыры менен жыйынтыктагыбыз келет.

Адатынча туяктары таш жсанып,
Жер чапчылап, туylабастан аргымак.
Кадимкидей күлүп турду кашкайып,
Башын ылдый жерге салып салбырап.

Ат тулкусу, төгүлгөн жал бетеге,
Жалын болуп тургансыды көзүмө.
“Капырай бу ат да күлөт экен ээ?”
Деп таң калып суроо бердим өзүмө.

Бірас эле ким калбасын ага таң,
“Күлө турган мунун эмне жөнү бар?”
Дегенчелик жасын барып карасам,
Күлбөй эле ыйлап турат жаныбар.

Тулку бою чынында эле жалындал,
Эки көздө мөлтүлдөгөн жаш турат.
Мен күлгөндө, сен да боорум, жаңылба,
Жакыныраак келип кара жасакшылап [10, 117-б].

Таланттуу чыгармачылдар жазгандарга үстүртөн гана көз жүгүртпөстөн жакыныраактан үнүлө карап, ньюанс, подтекстерине чейин аңдап, түшүнүү зарыл. Чыныгы акындар нерселерди, көрүнүштөрдү даңазалап жатып, өксүк-өкүтүн да чыгарышы мүмкүн. Аны Жедигер Саалайдын чыгармалары ырастап турат.

Поэзияда кеп санда эмес, сапатта. Эгерде чыгармаларынан мыкты деген то ыр табылса, ал жакшы акын. Жыйырма мыкты ыры болсо, мыкты акын. Сүйүнбай Эралиев, Байдылда Сарногов, Салижан Жигитов, Тургунбай Эргешов, Аман Токтогулов, Шайлообек Дүйшееев сыйктуу авторлордун 15-зодан мыкты ырлары бар. Элүүдөн ашык мыкты ырлары барлар – улуу акындар. Грузин элинин улуу акыны Николас Бараташвили кыска өмүрүндө болгону 36 ыр, бир чакан поэма жараткан. Жедигер Саалайдын барагына келип турган убагы. Буга чейинки жыйнактарынан мыкты деп айтарлык 15 ыр табылат. Калганын келечек көрсөтөт.

› ПАЙДАЛАНЫЛГАН АДАБИЯТТАР:

- Аалиева Г. Эзотерика в кыргызском фольклоре. – Б.: тип. УУЖ, 2019. – 406 б.
- Айтматов Ч. Собр. Соч. в 10-томах, т.2, Белый пароход. – Б.: 2018. “Улүү тоолор”, 558 б.
- Айтматов Ч. Собр. Соч. в 10-томах, т.5, Когда падают горы. – Б.: 2018. “Улүү тоолор”, – 504 б.
- Гамзатов Р. Менин Дагестаным. – Б.: 2005. (кот. А.Токтогулов) Повесттер 1-2 китеп, 448 б.
- Дүйшөев Ш. Арабадагы ыр. – Б.: 1999. – 384 б.
- Дүйшөев Ш. Агындылар 1-2. – Б.: “Учкун”, 2014. – 568 б.
- Дүйшөев Ш. Агындылар. Үчүнчү китеп. –Б.: “Туар”. 2016. – 540 б.
- Дүйшөев Ш. Шамал. – Б.: “Шам”, 2006. – 224 б.
- Жедигер Саалай. “Манас” дух. – Б.: “Туар”, 2020. – 232-б.
- Жигитов С. Жылдар жаңырыгы. – Ф.: “Кыргызстан”, 1987. – 124 б.
- Капто А.С. Философия мира: истоки, тенденции, перспектив. – М.: 1990. – 432 б.
- Книга песчинок. Фантастическая проза Ленинской Америки. пер. С испанского. – Л.: “Художественная литература”, 1990. – 416 б.
- Лихачев Д.С. Заметки и наблюдения: Из записных книжек разных лет, Л.: Советский писатель, 1989. – 608 б.
- Маркес Г. Сто лет одинчества. Повести и рассказы. – М.: “Прогресс”, 1979. – 588 б.
- Нурманбетов Т. Азаптын элүүнчү ыры. Ыр-новеллалар. – Б.: “Бийиктик”, 2009. – 320 б.
- Нусубалиева Г. “Манас” эпопеясындагы өмүр жана өлүм философиясы (Канд. диссерт. кол жазма), – Б.: 2019. –178-б.
- Саалаев Ж. Аргасыздыктын ырлары. – Б.: 1993. – 78-б.
- Саалаев Ж. Беш түлөк. – Ф.: “Адабият”, 1990. – 112-б.
- Саалаев Ж. Жөрөлгө. – Ф.: “Кыргызстан”, – 280-б.
- Садырбаев Д. Визитка. – Б.: “Эркин тоо”, 1992. –80 б.
- Султанов О. Чарchoонун жүзүнчү ыры. Ырлар, поэмалар. – Ф.: “Кыргызстан”, 1982. – 288 б.
- Шаханов М. Заблуждение цивилизации (Сага о нравах эпохи). Космоформула карающей памяти (тайна, унесенная Чингизханом). – Астана.: Фолиант, 2003. –512 б.
- Шекспир У. Собр.соч. в 8 томах, т. 8. – М.: “Интербук”, 1994. Гамлет, пер: Б.Пастернака, –672 б.

ЭР КОШОЙДУН АКЫЛМАНДЫГЫНЫН Х. ИВГИНДИН ЭМГЕГИНДЕ ЧАГЫЛДЫРЫЛАУСУ

УДК: 82.31 (575.2)

Папан Дүйшөнбаев
Ширин Үсөнбаева

Кыскача мазмуну

Макалада түрк жазуучусу жана изилдөөчүсү Хайреттин Ивгиндин “Манас – Алтай тоолорунун арстаны (Мифологиялык эпос-роман) деген чыгармасындагы Эр Кошойдун акылмандыгы жана баатырдыгы, андагы таалим-тарбия берүүдөгү, элдик педагогикага мүнөздүү мыкты сапттар, алардын эмгектеги орду жасана ролу талданат. Байыркы кыргыздарды башкарып, туура жол көрсөтүп, элди сактап, коргоодо Бакай, Кошой, Бай, Акбалта, Баймырза, Каныкеј сыйктуу акылмандардын ролдору чоң болгондугу атамган эмгектин мисалында талданып, иликтенет. Алардын тилдерин албай, акыл-насааттарына, нускаларына көнүл бурбагандар кандай кесептерге туши болгондугу Көкөтөйдүн ашияна байланышкан окуялар аркылуу ачылып берилет. Ошондой эле Хайреттин Ивгиндин эмгегинин түзүлүшүнө жасана мазмунуна, анын улуу эпосту чөт элдик окурмандарга жеткирүүдөгү маанисине, бул бағыттагы дүйнөлүк тажрыйбага да саресеп жасалат.

Негизги сөздөр: Алтай, Ысык-Көл, Каркыра, Манас, Кошой, Бокмурун, Жолой, Конурбай, Көкөтөйдүн аши, Нескара, күрош, ат чабыш

ОТРАЖЕНИЯ МУДРОСТИ ЭР КОШОЙ В РАБОТЕ Х.ИВГИНА

УДК: 82.31 (575.2)

Папан Дүйшонбаев
Ширин Усонбаева

Аннотация

В статье анализируется труд известного турецкого писателя и фольклороведа, культуролога Хайреттин Ивгина “Манас” – Алтай тоолорунун арстаны (Мифологиялык эпос-роман) (“Манас” – лев Алтайских гор (Мифологический эпос-роман) составляющие его части, основное содержание, особенности интерпретации и толкования поведений ряда основных действующих лиц эпоса, как Манас, Бакай, Акбалта, Бай, Кошой, Бокмурун, Кукетай и др.. В статье уделяется большое место Эр Кошою, который отличается от других не только богатырским сложением, но и с большим умом и мужественностью, который по сути является духовным вождем кыргызского народа. Он воспитывает людей не только словами, но и личными примерами: поступками, действиями в каждойодневной жизни. В статье раскрывается его истинно народно-педагогические качества.

Ключевые слова: Алтай, Иссык-Куль, Каркыра, Манас, Кошой, Бокмурун, Джолой, Конурбай, Нескара, поминки Кукетая, борьба, конное состязание

ON REFLECTION OF ER KOSHOY'S WISDOM IN X.IVGINA'S WORK

УДК: 82.31 (575.2)

Duishenbayev P.
Usenbaeva Shirin

Abstract

The article is dedicated to the analysis of wisdom and heroism of Er Koshoi reflected in the work of Turkish writer and researcher Hayrettin Ivgin "The Lion of the Altai Mountains (Mythological Epic-Novel)", the best qualities of education, folk pedagogy, their place and role in the work. The role of such sages as Bakai, Koshoi, Bai, Akbalta, Baimyrza, Kanykei in governing, guiding and protecting the ancient Kyrgyz people is analyzed in the example of this work. The consequences of those who disobeyed them and did not pay attention to their advice and instructions are revealed through the stories of Kokotoi. The structure and content of Hayret Ivgin's work, its importance in conveying the great epic to foreign readers, as well as the world experience in this field will be reviewed.

Keywords: Altai, Issyk-Kul, Karkyra, Manas, Koshoi, Bokmurun, Joloy, Konurbay, Kokotoi's Feast, Nescara, wrestling, horse racing

“Манас” эпосун дүйнөлүк негизги тилдерге которуп, чет элдиктерге жеткирүү – маанилүү мильттерден. Бирок, дүйнөдөгү фольклордук чыгармалардын эң көлөмдүүсү болгон адабий эстеликти толугу менен чет элдик окурмандарга жеткирүү өтө эле татаал иш. Ал бир жагынан руханий туу чокубуздун ашкере көлөмдүүлүгү менен түшүнүрүлсө, экинчи жагынан азыркы постиндустриалдык мезгилде эпикалык чыгармалардын дароо таанылып, окурмандардын колдоосуна ээ болуп кетүүсү кыйын. Анткени, эпикалык доор, эпикалык-мифологиялык көркөм ой жүгүртүүнүн, эпикалык-мифологиялык аң-сезимдин мезгили эбак өткөн. Азыр эпикалык чыгармалар прагматик окурмандар тарабынан адабий эстеликтер катары гана кабылданат. Таралыусу, популярдуудугу жагынан кесипкөй жазма адабияттын мыкты үлгүлөрү менен атаандаша албай тургандыгын “Калевала”, “Махабхарата”, “Рамаяна”, “Алпамыш”, “Давид Сасунский” сыйктуу эпостордун, скандинавия элдеринин фольклордук чыгармаларынын мисалдарынан көрүп келе жатабыз.

“Манастын” Сагынбай менен Саякбайдын айтуусундагы варианттары 3 томдон, Жүсүп Мамайдыкы 18 китептен турат. Биз эпосту популяризациялап таратууда, чет элдиктерге жеткирүүдө башка өнүккөн элдердин тажрыйбаларын дыкат үйрөнүп, биринчи кезекте ошолорго таяныштыбыз керек. Исландиялыктардын сагалары (баяндары) бир нече кылымда калыптанып, кагазга түшүрүлгөн, алардын баардыгы 50-бо томдон кем эмес, турмуштук бардык көрүнүштөр боюнча сагалар бар [1, 10-б]. Ирландиялыктардын сагалары деле тематикасы, көлөмү боюнча алардан калышпайт [2, 548-б]. Алардын баары толугу менен дүйнөдөгү бир да чет тилге которулган эмес, башка тилдерге тандалып алынгандары, кыскартылган варианттары гана которулуп басылууда [1, 23-544-565-792-66]. Финндердин (карелдерди да) “Калеваласынын” жыйналып, алгач өзүнчө китеп болуп чыгарылгандағына 200 жылга жакында (1835-жылы чыккан), бирок карелдердин айрым рунилери, кара сөз түрүндөгү баяндаралары 1828-жылдан баштап орус тилине которулуп, биринчи толук жыйнагы 1849-жылы, экинчи жаңы композициясы 1970-жылы жарыяланган [3, 5-18-б].

Индилердин улуу эпостору “Махабхарата” менен “Рамаяна” да чет элдик окурмандарга акырындал жогоруда айтталынчай татаал процесстерден кийин жеткен [4, 549-550-б]. Мында ыр түрүндөгү көлөмдүү фольклордук чыгармаларды чет элдик окурмандарга жеткирүү этап-этап менен ишке ашат, башкача айтканда, адегендө чыгармадан үзүндүлөр, анын кыскача маани-мазмунун, көркөмдүк-эстетикалык өзгөчөлүктөрүн чагылдырган кара сөз түрүндөгү маалымдамалар, маалыматтык баяндар которулуп, басылат.

Жыйынтыктап айтканда, тийиштүү институттар, котормочулар, басмалар “Манастай” кеңирсиген эпос окурмандардын арасында кызыгууну жаратмайынча, толук которуп, басуулары кыйын. Чет элдиктер түгүл, республикабызда деле окурмандар окуганга, өздөштүргөнгө жеткиликтүү болсун учун, эпостун кыскартылган варианттары басылууда [5]. Анын негизинде драмалар, поэмалар, роман да жазылды [6]. Ал эми улуу эпостун кыскача мазмунун баяндама түрүндө элге жеткирүү аракети 1940-жылдарда башталган. Чыгаан изилдөөчү жана педагог Зияш Бектенов “Манасты” кара сөз менен жазып чыккан. 1948-жылы Ташым Байжиев экөө “Кыргыз адабияты” (фольклор) [7, 5-б] деген окуу китебин түзүшсө, анын эң чоң бөлүгү “Манас насааты” деп аталып, анда үчилтиктин кыскача мазмуну берилген. Бирок, улуу эпосубуздун мазмунун чет элдиктерге жеткирүү боюнча Кыргызстанда жана чет жактарда андай аракеттердин көрүлбөй келаткандыгын кейиштүүлүк менен белгилей кетүүбүз керек.

Бул өңүттөн алганда Түркиянын белгилүү жазуучусу жана элдик оозеки чыгармалар, каадасалттар жана мифология боюнча изилдөөчүсү Хайреттин Ивгиндин “Манас – Алтай тоолорунун арстаны (Мифологиялык эпос-роман)” деген китебинин кыргызча басылып чыгарылуусу жакшы саамалык. Ал 1981-жылдан тарта “Манас” эпосун изилдеп, бул максатта Кытай Эл Республикасынын кыргыздар жашаган Кызыл-Суу автоном районунда болуп, атактуу манасчы Жүсүп Мамай менен таанышып, Пекин университетинде да бул багытта иликтеп-изилдөө иштерин жүргүзүп, алардын негизинде 2005-жылы аталган китепти түрк тилинде чыгарган. Китеп “эпос-роман” деп аталган менен көркөм чыгарма эмес, ал чет элдик окурмандарды эпостун мазмуну, сюжети жана негизги каармандары менен тааныштыруу максатында жазылган. Стили, баяндоо ыкмасы боюнча хрестоматиялык маалымдамага окшогон чыгарма. Ал Түрк Кызматташтык жана координация агенттиги (ТИКА) тарабынан кайра басылып, өткөн жылы кыргызча которулуп чыгарылды [8].

Эмгек 2009-жылы Орусиянын Адабият академиясы тарабынан Пушкин атындагы сыйлыкка та-
тыктуу болгон. Автор жөнүндө айтсак, Хайреттин Ивгин адабий, маданий темалардагы 70ке жа-
кин китептин жана 2,5 миндей макаланын автору.

Китепте Манастын төрөлгөнүнөн тартып, анын эр жетип, хан болуп шайланып, кыргыз элин
бириктирип, аларды Алтайдан Ала-Тоого алыш келгенге, анан жарадар болуп, өлгөнгө чейинки
өмүрү, элдин эркиндигин сактап, баскынчылардан арылтуу боюнча күрөшү баяндалат. Эпос-ро-
манга Жүсүп Мамайдын жана кызыл-суулук башка манасчылардын айтууларындағы вариантар
негиз кылышын алынгандыктан, биздеги классикалык вариантардын сюжеттеринен бир аз өз-
гөчөлөнгөн жерлери бар, бирок олуттуу айрымачылыктары жок. Ар эпизод, окуя өзүнчө темага
бөлүнүп, андагы окуялар кыска, так баяндалат. Бул жагынан аны эпос менен тааныштыруучу маа-
лымдама катары караса да болот. Кытайлык кыргыздарда Манастын сегизинчи муунуна чейин
айтылса, эмгек Манас баатыр өлүп, Каныкейдин Букарга кеткенге даярданусу менен аяктайт.

Биз мында улуу эпосубуздуң Х.Ивгиндин кара сөз түрүндөгү вариантында Кошой баатырдын
бейнеси элдик таалим тарбия жана педагогика, этнопедагогикалык жана экологиялык жактан
кандай чечмеленгендигин гана талдайбыз.

Дүйнө элдеринин дәэрлик бардык фольклордук чыгармаларында тарбиялық, адеп-ахлактык
компонент күчтүү. “Махабхарата” – чыныгы элдик адамдын сапаттары кандай болушу керекти-
гин даңазалаган, ичи акыл-насааттарга, нускаларга толтура баатырдык-дидақтикалык эпос [4,18-
6]. Исландиянын, Ирландиянын сагаларында таалим-тарбия жана адеп-ахлактык маселелер, адам
менен жаратылыштын ортосундагы мамилелер аябагандай чоң орунду ээлэйт [1, 11-14-6]. Ал эми
“Манас” эпосунда бул маселелер Манастын жана анын акыл кошуучулары болгон Акбалта, Бай,
Бакай, Кошой, Алманбет, Каныкей сыйктуу бир катар негизги кейипкерлердин иш-аракеттери,
бейнелери аркылуу ачылып берилет. Алардын арасында улуу эпостун бардык вариантарында
Кошойдун образы өзгөчө чоң орунда турат. Ошон үчүн чыгаан манастаануучу, Кыргыз эл муга-
лими Бектур Исаков “Саякбайдын Кошою”, “Сагынбайдын Кошою”, “Жусуп Мамайдын Кошою”,
“Молдобасандын Кошою” деп бир нечеге бөлгөн [9, 342-6]. Алардын Кошойго байланышкан эпи-
зоддорунда айрым майда-чүйдө айрымачылыктар болгон менен негизгисине келгенде бардыгы-
ныкы бирдей же Кошой чексиз баатыр гана эмес, жанда жок акылман, тубаса тарбиячы педагог,
аутэкологиясы бүтүндүгү менен айырмаланган инсан болуп саналат.

Хайреттин Ивгиндин эмгегинде да айкөл Манастан кийин Кошой баатырга жана акылманга
choң орун берилген. Анда Кошой Манастын кыргыздарга хан болуп шайланышынан тартып айкөл
баатырдын акыркы сапарга узатылышына чейинки эпизоддоруна катышат. Манас курутайдан
кийин кырк чоросун ээрчитип алыш, Төцир-Тоонун этегинде сепил куруп, чачыраган кыргыздар-
ды топтол, кытайлар менен калмактарга каршы күрөшүп жүргөн Эр Кошойго барат. Ал Мана-
сты Ысык-Көлгө келип тосуп алыш, анан өзүнүн коргонуна алыш барып, белиндеңи алтын курун
чечип баатырдын мойнуна илип, Алоокенин кордуктары, ар жактарда тентип жүргөн кыргыздар
жөнүндө баян куруп, аягында мындей дейт: “Эй, Манас! Алтайдагы кыргыздарды чогулуп, бул
жакка кел да, ата-бабаңдын мекени болгон Ала-Тоо жергесин дүшмандан куткар. Биз сага ишенип
турабыз, биздин куткаруучубуз – сенсин. Кыргыз журтуңду чачыратпай, бир байрактын алдына
топто, Манас!” [8,39-6].

Кошойдун акылы менен Манастын кыргыздарды гана эмес, жалпы түрк элдерин бириктири-
гендеге кылган аракети эмгектин “Манастын түрк элдеринин башын бириктириүү аракети” [8, 40-6]
аттуу бөлүмүндө жана андан кийинки бөлүмчөлөрүндө ачылып берилген. Манас атасы Жакып
менен араздашып кеткенде, бир айылга барып, баба дыйканга жолугуп, эки жыл дыйканчылык
кылат. Андан жыйнаган эгинге Баба дыйканын акылы менен нойгуттардын бийи Карача кандын
жылкыларынын арасындағы кула тайды сатып алат. Ал кийин атактуу Аккула деген ат болот.
Биз мындан жана башка эпизоддордон Манастын дайыма аксакалдардын, билгилердин сөздөрүн,
акылдарын угуп, ошого жараша иш кылганын көрөбүз. Кошойдой эле Манаста да элдик педагоги-
ка, таалим -тарбия каны менен бүткөн.

Адатта күндөлүк турмушта өсүп келаткан жаш муундарга акыл-насааттарын, нускаларын айт-
кандар аз болбайт, бирок суу дагы бардык жерге сине бербегендей эле, айткан акыл-насаат деле бар-
дык адамдарга жуга бербейт. Аны биз китептеги Бокмурунга байланышкан эпизоддордон көрөбүз.

Романдын үчтөн эки бөлүгүн Көкөтөйдүн ашына арналган окуялар түзөт. Ага чейинки окуялар, эпизоддор маалыматтык мүнөздө кыска берилсе, Көкөтөйдүн өлгөнүнөн тартып, Манастын жарадар болуп, дүйнөдөн кайтканга чейинки окуялары кенен-кесири сүрттөлөт. Көкөтөй өлөрүндө әлге-журтка, кыргыздардын башын коштурууга кылган эмгегин айтып, асыранды баласы Бокмурунду ордуна кан кылып шайлап, өзүнө мурда болбогондой күмбөз тургузуп, аябагандай көп әлдин катышуусунда аш берүү жөнүндө керәэз калтырат. Мына ошол Көкөтөйдүн ашына камданууда, аны көп әл чакырып өткөрүүдө Кошойдун акылмандыгы гана эмес, чыныгы эрдиги да өзгөчө даана көрүнөт. Бокмурун аш берердин алдында аксакалдарды, Кошойду чакырып, ашты кантип өткөрүү керектиги жөнүндө акылдашканда, Кошой биринчи кезекте Манасты чакыртып, ага ашты башкартууну, анан кыргызга эзелтен душман болуп келаткандарды, ичи караларды ашқа чакырбоону, алар келсе, бир шылтоо таап, жаңжал чыгарышары жөнүндө кенеш берет. “Бокмурун балам! – дейт ал ага. Акылыңа кел! Шашкан шайтандын иши, акылга салбай иш кылба, элинди кыйын күнгө туш кылба, балам! Акыл менен сабырдуулук – адамдын досу. Кытай, калмак, манжуулар аш деген салтты билишпейт. Өч алуу -ар дайым алардын башкы максаты. Аларды бул ашқа чакырба!” [8,139-6]. Бирок, Бокмурун Кошойдун ашты Каркыра жайлоосунда өткөрүү жөнүндөгү сунушуна гана көнөт, калган сөздөрүнө кулак салбайт. Аттүгүл атасынын ашына Манасты да чакыrbайт.” Бул ашты берүү чечимин кабыл аларда мен алп Кошой менен Баймырза баатырга кенешип, алардын акыл кебин уктум, – дейт ал туш тарапка чабармандарды жөнөтүп жатып. Алардын айтканын аткарууга көп аракет кылдым. Ошентсе да, мен өз оюмда бекем туруууну жана кытай, калмак жана монголдордун аттуу-баштууларынын баарын атам Көкөтөй кандын ашына чакырам деп чечтим. Мен бул чечимден кайтпайм жана алардын баарын чакырам. Келбей турган болушса, Көкөтөйдүн көк байрагы алардын жеринде желбireйт. Кабар жеткендin баары ашқа келиши керек. Келбей турган болсо, каарыма аламын, ким экенине карабай, кара кыргын саламын. Жети кабат жердин түбүндө болсо да келишсин” [8,142-6].

Бир да әлдин салтында ашқа, тойго же конокко минтип ультиматумдук опузалоо түрүндө чакыруу болбосо керек. Мындаидай көрүнүш акыл-эске, адамкерчиликке да сыйбайт, бирок, тилемкке каршы, турмушта мындаидай көрүнүштөрдүн ачыктан ачык болбосо да, көшөгөлөнгөн формалары жетишерлил әле жолугат. Кыргыздын эски, жаңы тарыхында өздөрүнүн авантюристтик иштери, сөздөрү менен әлдин башына баләэ алып келгендер аз болгон эмес. Мына ушундан улам бир автордун Бокмурундуң андай иштерин улуттук комплекстердин бир көрүнүшү катары карап [10], айрым конкреттүү мисалдарды көлтиргенинде жүйөлүү негиздер бар деп ойлойбуз.

Бокмурун Кошой баатырдын тилин албайт. Башка әлдердин билермандарына гана эмес, кыргыздардын уруу башчыларына, баатырларына да ушундай ультиматумдук провокациялык чакырыктарды жөнөтөт. Биздин мында айтайын дегенибиз, аштагы жаңжалдын негизги себеби, буга чейин айтылып, жазылып жүргөндей, жарыштардагы, сайыштардагы, оюндардагы тартип бузууларда, курулай намыс талашууларда эмес, Бокмурундуң жөндүү акылды, кенешти укпай, өзүнүн чектен чыккан иш-аракеттеринин жыйынтыктарын, кесепттерин эске албаган алабармандыгында, же тагыраак айтканда, Телибайчылыктай әле, Бокмурунчулукта, анын комплекстеринде болуп саналат. Аны белгилүү манасчы С. Касманбетов әң туура байкаган. “Азыр оюмда “Манас” эпосундагы жаман иш жасаган адамдар тууралуу жазайын деп жүрөм, – деген ал 2013-жылы кабарчы З.Ажыматов менен болгон интервьюсунда. Алар әл арасында көп айтылбайт. Мисалы, Көкөтөйдүн Бокмуруну тууралуу. Анын кылбаганы жок. Эгер ал Кытайларды, калмактарды Көкөтөйдүн ашына чакырбаганда, анда чоң Казат болмок эмес. Маселе ушунда жатат” [12].

Хайреттин Ивгиндин чечмелөөсүндө, Бокмурундуң Кошой, Баймырза сыйктуу акылмандардын кенештерин укпастан, дос-душманды айрыбастан, өзүн-өзү билип, агрессивдүү ашкере мактансаак болуп кеткендиги кийинки трагедиялуу окуялардын келип чыгышына себеп болот. Бул жагынан Бокмурун Телибай тентек, Ажымулук сыйктуу әле әлдик педагогиканын, Кошой, Бакай, Каныкей сыйктуу акылмандардын антиподорунан.

Кошой Манас сыйктуу әле айкөлдүгү менен айырмаланган кейипкерлерден. Бул жагынан да ал әлдик педагогиканын, адеп-ахлактын үлгүсү. Анткени, әлдик ыймандаулук, адеп-ахлактык түшүнүктөргө ылайык, чыныгы жакшы адам башкалардын кемчиликтерин кечиримдүүлүк менен кабыл алып, эч качан ага очөшпөөсү, сабырдуу, көтөрүмдүү болусу зарыл. Кошойдо андай сапаттардын

бардыгы бар. Бокмурун тилин албай койгондон кийин, ал ага өөчөшүп, кетип калса да болмок. Бирок, Кошой антпейт. Чакырылганда келе баштаганда Конурбайдын, Нескаранын өтө эле көп аскер менен келгендин көрүп сактана, кооптоно баштайт. Чыңдығында эле Нескара кыргыздардын Эр Кошой баштаган Эр Төштүк, Музбурчак, Көкбөрү, Козубек, Малабек, Сынжыбек сыйктуу баатырларына, акырында Бокмурундуң өзүнө ачыктан ачык тийишип, опузалап коркутканга өтөт. Мына ошондо гана Бокмурун Кошойдун тилин укпай, ашкада душмандарын да чакырып, чоң ката кетиргендигин түшүнөт. “Оо, кан Кошой абам! Бул кытай менен калмактын баләэсинен кантит кутулабыз, – дейт ал ага келип, – Сиздей болгон акыл кебин айткандардын сөзүн укпадым. Өзүм казган чункурга өзүм түштүм. Чакырган конокторумдан иттер көрбөгөн кордукту көрүп отурам... Эй, касы келсе маңдайга, карыштыра кармаган, алп Кошой! Бул баләэден кантит кутудам, мага жол көрсөт. Акыл-кеңешти укпай, көргүлүктүү көрбөдүмбүү, душмандардын колуна өзүм түшүп бербедимби... Эмне кылсам, кан аба? Кан аба, жардам берчи, жол көрсөтчү!...” [8,157-158-6]

Бокмурунчулук деген эмне? Жогоруда аталган автордун жыйынтыгы боюнча [10], ал өз иш-аракетинин түз жана кыйыр натыйжаларын, кесепеттерин алдын ала болжолдоп көрө билбеген, аны аңдап түшүнбөгөн, элдик педагогиканы, таалим-тарбияны эске албаган алантазар алакөөдөндүк, мактанчаактык. Ошол эле мезгилде ал эл арасында ынтымактын жоктугунун да символу. Эгерде Бокмурун жөндүү сөзү моюндан, ынтымакка көнгөндө, Көкөтөйдүн ашы көп чырдын башына айланмак эмес. Бул тууралуу эмгекте: “Ошентип, кыргыздар үчүн Көкөтөйдүн ашы чыр-чактын башы болду. Конок катары келгендер талоончулук кылышп, душмандашып кетишти” [8,210-6], – деп айттылат.

Татар окумуштуусу Рафаэль Безергиновдун аныктамасы боюнча, тилекке каршы. ала көөдөн-дүк, мактанчаактык, куру намыскөйлүк түрк элдеринин көбүнө мүнөздүү болуп саналат. Ошондуктан түрк элдери тактикалык маселелерде женүүчү болгон менен стратегиялык маселелердин көбүнөн утуулуп келген дейт ал [11, 46-48-6].

Бокмурунчулук кыргыздар барда жок болбой турган, Абыке, Көбөш, Тазбаймат, Кыргыл чал, Көзкаман, Телибай тентек, Асан кайгы сыйктуу эле түбөлүктүү социалдык тип. Элдик оозеки чыгармаларда андай типтер жетишерлик. Кыргызстандын жаңы тарыхында эле андай бир катар типтер жогорку бийликтеги келип кетишти, күндөлүк турмушта андай типтер кадам сайын жолугат.

Бокмурун Кошойдун акылы менен Манасты чакыртып келип, ашкада башчы кылгандан кийин гана тартып орноп, Конурбай андан кечирим сурайт. Бокмурун өзү бекинген жеринен чыгып, ашкада аралашат. Калмактардан Жолой күрөшкө чыкканда, кыргыздардан эч ким ага даабайт. Кошой Сакытайды, Эр Чегишти, Керекилди, Эр Жамгырчыны, Эр Көкчөнү, Эр Төштүктүү, Көккоёнду көндүрө албай, акырында ага каршы өзү чыгат. Экөөнүн күрөшүнө эмгекте чоң орун берилген. Ал аркылуу автор сексен бешкө чыккан Кошойдун намыс үчүн өз өмүрүнө да кайыл экендин көрсөткөн. Кошой Жолойду жеңет. Манас Конурбайга каршы эр сайышка чыкканда, Кошой ага ылайыктуу ат издеп, акыры Алманбеттин Сараласын жактырат [8, 196-6]. Бул жерде автор Кошой акылман, баатыр гана эмес, эң мыкты сынчы-саяпкер да болгондукун көрсөткөн.

Кошой Көкөтөйдүн ашынан кийинки жаңжалдарда, согуштарда Манастан кийинки аскербашы катары да чагылдырылат. “Экинчи тараптан алп Кошой башында турган кыргыздардын колун баштап, Манас баатыр калмактардын чегин көздөй келе жатты” [8, 243-6]. Жашы токсонго жакындааса да Кошой чабыштарга, согуштарга катышып, айрым баатырлардан сыйндарды да угат. Алманбет, Сыргак, Чубак баштаган баатырлардын көбү курман болгондо, алардан айрылуунун кайгысын да тартат. Бирок, ал мурдагыдай эле кайратынан жазбайт, кебелбайт. Анткени, алп Кошой акылманың, баатырдыктын гана эмес, кайраттуулуктун, сабырдуулуктун да үлгүсү болуп саналат.

Жарадар Манас өлүм алдында жатып, Каныкейге бириңчи кезекте алп Кошойго кабар бердирүүнү айтат. “Бардык иштерибизди өз орду менен алышп барган Катагандын каны Кошой алп келсин бул жерге. Элемандын Эр Төштүгү болсо, ал да келсин. Кан досум Үрүмдүн каны Көкбөрү бул жерде болсо, ал да келсин. Бала кезимден жанымдан чыкпай, кеп-кеңешин берип, кыйын кезде да жалгыз таштабаган Бакай алп келсин” [8, 352-6]. Мындан Манастын өзүнөн кийинки эл эгеси, жүрт башчысы катары алп Кошойду эсептегени көрүнүп турат.

Манасты акыркы сапарга узатар алдында, каралуу Каныкей андан акыл сурайт: “Кошой ата! Мен азыр өтө кайгырып турам. Манастын алты тууганы бул жерде жүрүштөт. Мен өзүмдү көргрө

жер таппай, кайғы-мундан акылымдан азып турал, туура чечим чыгара албай калышым мүмкүн. Менин өчүп бараткан отумду тутантыңыз, эсиме келтире турган кеп-кеңештерицизди айтыңыз. Бул ниети каралар жаман иш кылып жибериши мүмкүн. Колунан келсе, мени дароо өлтүрүүнү каалап турушат... Мага жардам бериз, Кошой ата!" [8, 355-6].

Ошентип, Хайреттин Ивгиндин китебинде Манас эрдиктин, баатырдыктын, Алманбет чыныгы достуктун символу болсо, алп Кошой инсандык мыкты сапаттары аркылуу айланасындагыларга үлгү болуп, аларга гана эмес, жалпы элге туура жол көрсөткөн акылмандыктын, элдик педагогиканын жана даанышмандыктын символу катары көрсөтүлгөн. Улуу эпостун негизги вариантындағыдай, Ивгиндин китебинде да Манас баштаган баатырлардын көптөгөн кемчиликтери айтылат, аны окурмандар жакшы билишет. Алсак, Манас ачуусу тез келме ала көөдөн, Алманбет ашкерे таарынчак, Сыргактын ичи тардык жагы бар, бирок алп Кошойдун бир да кемчилигин көрө албайбыз. Ал аркылуу элибиз баатырдыктан да акыл менен ыймандын, адеп-ахлактын жогору турарын көрсөткүсү келген. Аны Хайреттин Ивгин өз эмгегинде адекваттуу чагылдырган.

› ПАЙДАЛАНЫЛГАН АДАБИЯТТАР:

- “Манас” – кыргыздардын баатырдык эпосу. түзгөн: Бексултан Жакиев. – Б.: “Би-йиктик”, 2011. – 238-б.
- “Манас” “Семетей”, “Сейтек” (Хрестоматиялык окуу китеп). түзгөн: Мар Байжиев. – Б.: “Седеп” фонду, 2011. – 416-б. ж.б.
- “Махабхарата”. “Рамаяна”. Пер. с санскрита. – М.: БВЛ “Художественная литература”, 1974. – 608-б.
- Ажыматов З. Төкмө абын, манасчы / З.Ажыматов, Сапарбек Касмамбетов – Б.: “Жаңы Ағым” гезити, 2013 -ж., 5-март
- Байжиев Т. Манас насааты./ Т.Байжиев, З.Бектенов – Б.: “Седеп” фондусу, 2005.– 168-б.
- Безертинов Р.Н. Вектор татарского направления, – К.: 2006. – 120-б.
- Жакыпбек А. Тенири Манас. Эпос өзөктүү роман., – Б.: “Кыргызстан”, 1995. – 560-б.
- Садыков Ж. Айкөл Манас //“Ала-Тоо”. – Б.:–1995. – 248-б.,
- Дүйшөев Ш. Эки дөөнүн күрөшү. –Б.: “Туар”, 2016.– 208-б.,
- Жедигер Саалай. “Манас дух”. – Б.: “Туар”, 2020. – 232-б.
- Исаков Б. Айкөл Манастын улуу көчү. 1-китеп. –Б.: “Гүлчинар”, 2018. – 910-б.
- Серов С.Я. Великая поэма севера в.кн. “Калевала”. –Л.: “Лениздат”, 1984. – 574-б.
- Смирнов А.А. Древнеирландский эпос.(жогорудагы китепте) –. 864-б.
- Стеблин-Каменский М.И. Исландские саги., В книге: Исландские саги. Ирландский эпос. /М.И.Стеблин-Каменский, А.А.Смирнов – М.: БВЛ, “Художественная литература”, 1973. – 864-б.
- Хайреттин Ивгин. Манас – Алтай тоолорунун арстаны-(Мифологиялык эпос-роман). –А.: ТИКА, 2020. – 360-б.
- Чилтегин Б. Бокмурунчулуктун улуттук комплекси жана кесепеттери. (Хайреттин Ивгиндин “Манас – Алтай тоолорунун арстаны” деген романынын негизинде)// “Майдан” –10.03. 2021. №9 (493).

ОЮНДАГЫ БААТЫРДЫК. «МАНАС» ЭПОСУ – ЙОХАН ХЕЙЗИНГДИН “ОЙНОП ЖАТКАН КИШИ” ТРАКТАТЫ БОЮНЧА

УДК: 398.22

Ниенко ван дер Хейде

Кыскача мазмуну

Тарыхчы жсана маданият таануучу Йохан Хейзингинин 1938-жылы окурман журтчулугунун көңүлүн өзүнө бурган “Ойноп жаткан киши” деген аталыштагы трактаты “Манас” эпосуна карата болгон түрдүү муундардын, кесиптердин жсана улуттардын өкүлдөрүнүн эбегейсиз кызыгууларынын себебин ачып берет. Маданиятты чагылдыруунун негизин түзгөн оюн элементи “Манастын” баяндоо практикасында да, жомоктордун мазмунунда да арбын. Оюн элементтинин потенциалын изилдеп жатып, оюн учурундагы күчтүү жсамааттык сезим кубаныч менен кайгыны чогуу баштан откөрүүдөн пайды болорун түшүнөбүз. Мындай жсамаат сыйкырдуу чөйрөдөн чыгып, акыйкаттык, ыйыктык жсана жасашоону татыктую кылган нерселерди урматтоо идеяларына негизделген альянстарды түзөт. Чыр-чатак болгондо, дал ушул альянстарга таянууга болот.

Негизги сөздөр: “Ойноп жаткан киши”, Йохан Хейзинг, «Манас» эпосу, муундар, баяндоо, жомоктор, маданий экспрессия, кайги, сыйкырдуу чөйрө,

ГЕРОИЗМ В ИГРЕ. ЭПОС „МАНАС“ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ТРАКТАТА ЙОХАНА ХЕЙЗИНГА «ЧЕЛОВЕК ИГРАЮЩИЙ».

УДК: 398.224

Ниенко ван дер Хейде

Аннотация

Трактат “Человек играющий”, которым историк и культуролог Йохан Хейзинга привлек внимание читателей в 1938 году, объясняет нам причину сильной привлекательности эпоса “Манас” для людей разных поколений, профессий и национальностей. Элемент игры, который является основополагающим для культурного самовыражения, присутствует в изобилии как в практике повествования Манаса, так и в содержании сказок. Исследуя потенциал игрового элемента, мы обнаруживаем, что сильная сплоченность сообщества возникает из совместного переживания радости и печали во время игры. Это сообщество выходит за пределы магического круга и формирует альянсы, основанные на идеях справедливости, святости и уважения к тому, что делает жизнь достойной жизни. Когда возникает конфликт, именно на эти альянсы можно положиться.

Ключевые слова: “Человек играющий”, Йохан Хейзинга, эпос «Манас», поколения, повествование, сказки, культурное выражение, печаль, магический круг.

HEROISM AT PLAY. THE “MANAS” EPIC THROUGH THE LENS OF JOHAN HUIZINGA’S “HOMO LUDENS”

УДК: 398.224

Nienko van der Xeide

Abstract

*The “Homo Ludens” thesis that a historian and culturologist Johan Huizinga has brought to our attention in 1938, opens up our understanding of the strong appeal the Manas epic has held for people from different generations, professions and nations. The play element that is fundamental to cultural expression is abundant in both Manas narration practises and the tales’ contents. Exploring the potential of the play element, we find that a strong sense of communities that emerges from the shared experience of joy and sadness in play. This *communitas* carries on beyond the magic circle and forms alliances based on ideas of fairness, sacredness, and respect for that what makes live worth living. When conflict arises, it is these alliances that can be relied upon.*

Key words: “Homo Ludens”, Johan Huizinga, Manas epic, generations, narration, tales, cultural expression, sadness, magic circle

Introduction

Why does the “Manas” epic appeal to so many, such different, people? Is it the gripping narrative of the tale? The artistic use of archaic language and alliteration? Is it the rich description of the history and culture of the Kyrgyz people? Is it the spiritual wisdom and ceremonial attire? Its potential for unifying the nation? Or might there perhaps be a quality that underlies all of these separate elements that brings lovers of history, art, ceremony and belonging together in their enjoyment of the Manas epic?

An attempt at finding an underlying force is undertaken by exploring the ideas of the famous Dutch historian and culturologist Johan Huizinga, who proposed in 1938 that perhaps the most defining aspect of our human species is not our cognitive ability, nor our ability to build and create, but our innate tendency to play. Perhaps we are not so much *homo sapiens*, nor even *homo faber*, but rather best defined as *homo ludens*. In Huizinga’s view, our disposition to play may be the most fundamental of our motivations in virtually all aspects of our lives. Playing is, of course, a behaviour that we share with other animals. Interestingly however, in humans, it becomes wrapped up in culture. Whereas human play is often seen as an activity of children, Huizinga convincingly shows that the play element is ever present in the adult realms of law, war, science, art and religion. As Huizinga says: ‘... civilization is, in its earliest phases, played. It does not come from play like a babe detaching itself from the womb: it arises in and as play, and never leaves it.’ (Huizinga, 1949:173)

What then does Huizinga mean when he speaks of ‘the play element’? In his own words, play ‘is an activity which proceeds within certain limits of time and space, in a visible order, according to rules freely accepted, and outside the sphere of necessity or material utility. The play-mood is one of rapture and enthusiasm, and is sacred or festive in accordance with the occasion. A feeling of exaltation and tension accompanies the action, mirth and relaxation follow.’ (Ibid:132) In this definition, or rather, this listing of main characteristics, play stands out as a highly ambiguous activity. It is both free and guided by rules, it brings us both enthusiasm and tension, it is outside the sphere of necessity, but as fundamental part of our nature, we cannot escape our disposition to play.

It is the realm of epic poetry in which the play element of human culture is perhaps most clearly visible. Huizinga himself devotes many words to poetry, and epic poetry in particular, in his seminal book *Homo Ludens, A Study of the Play Element in [5, 1949] Culture* (1949[1938]). This calls for an exploration of the usefulness of Huizinga’s framework for understanding why the Manas epic has had, and remains to have until this day, such strong appeal to a wide array of people.

But before we start, we need to address a weakness in Huizinga’s work, stemming from the historic context of his writing. In his book *Homo Ludens*, Huizinga consequently distinguishes between ‘*the child, the animal, the savage and the seer*’ (ibid:121) on the one hand, and the civilised person on the other. Cultural expressions of non-European peoples are time and again referred to as ‘primitive’, or even ‘savage’ by Huizinga. Although in tune with the evolutionist vogue in the days of his writing, Huizinga of course makes a grave mistake when he categorises human beings born outside what he considers ‘modern’ and ‘civilised’ societies as ‘primitive’ and on equal footing to animals and children. Not only does that degrade the so-called primitive to a human being forever stuck in adolescence (ibid:60), it also robs the so-called civilised person of the enjoyment of the ludic - arousing in turn an aggressive resentment towards the Other that fuels the suppression and legitimises the exploitation that has continued for centuries.

Interestingly, the evolutionary sting can quite easily be taken out without losing Huizinga’s profoundest insight: that culture is not born from play, but ‘in play and as play’ (ibid:122). For Huizinga, culture does not *transcend* play, it is deeply rooted in play and expresses itself as play. Therefore, one can disregard Huizinga’s assertion that ‘*For the savage, with his extremely limited powers of logical co-ordination and arrangement, practically everything is possible*’ (ibid:129) as ignorant, ethnocentric and racist, and still agree with his subsequent observation that ‘*Myth and poetry both come from the play-sphere and therefore are tinged with a certain element of humour*’ (ibid:129). In fact, Huizinga’s enthusiastic descriptions of poetry from Malesia, China, the arctic circle and ancient Greece evoke awe and respect in the reader, rather than contempt and disdain. Furthermore, Huizinga himself makes clear that playing should not

automatically be considered as an activity that takes place in a *lower* realm than that of ‘civilisation’. When it comes to myth and poetry, he states, it might be possible that playing lifts it up to heights where the rational mind cannot follow [4, 1952]. All taken together, I think we may conclude that Huizinga’s most interesting observations still stand when the evolutionist angle is extracted.

Epic Narration As a Form of Play

Returning to Huizinga’s definition of play, it is easy to align its various aspects with the practice of Manas epic narration. The first defining factor, that play takes place in bounded time and space, finds its expression in the typical narration for an audience seated in a circle. The magic circle (*toovercirkel*) that Huizinga so often highlights is archetypical for Manas narration as well. This recurs in movies such as Manaschi (1965) and Kurmanjan Datka (2014), when the narrator sits crossed-legged on a felt carpet at the *tör*, the most respected place in the yurt, or outside around a fire. His audience, also seated cross-legged on felt carpets, forms the magic circle in which the narrated events can unfold in the imagination of audience and narrator alike. The late Great Manaschi Kaba Atabekov once told me: ‘When I narrate, my child, I see the story happening in front of me, like a movie. I see the heroes fighting and when it becomes too sad, I cry – and you may start crying too.’ With the advent of Soviet cultural practices, Manas narration was moved to a stage, the narrator sitting on a chair, facing the audience and a group of judges who decided which narrator would take home the prize. The magic circle became less clearly defined, but the space – be it a village club or the capital’s Philharmonic building – was still bounded.

The power that the magic circle holds can be understood as the demarcation of the liminal from the profane (c.f. Turner 1974). Inside the circle, the participant has moved away from everyday life and has entered a liminal space, in which unexpected things may happen, and other rules apply. Inside the circle, hierarchies may be upturned: the narrator, often a person from a common background, can directly or metaphorically criticise the powers that be, who are now reduced to the passive role of listeners. Social identities shift, as the narrator impersonates, and the audience identifies with, men and women from a wide variety of social positions, incorporating their perspectives into their view on the world. The shared experience, be it imagined, of war, heartache, childbirth, victory, joy and loss create an unspoken *communitas* between those present in the magic circle of epic narration. They become united in a connection that carries on outside the magic circle, as we will see later on.

A second aspect of Huizinga’s description of play, boundedness in time and the ability to start over again, to play once more, i.e. the idea of the *magic cycle*, also features prominently in Manas epic narration. In the 20th century, Manas tales became imagined as belonging to a trilogy, a set of tales around the hero Manas, his son Semetei and his grandson Seitek, that has a particular order. Each narration can start at a different episode in this sequence, but the trilogy stands, in the way that a book that stands on the shelves can be opened on any page. Although the storyline is imagined as fixed, each narrator has the freedom to ‘play’ in his or her own fashion, employ their own words, add their own details and maintain their own focus. The consequence of this is that the tale alters each time it is narrated – but that does not mean the epic *itself* alters. Like a game of chess that by its unique course does not alter the game of chess itself, epic narration is ‘played’ time and again, each time in the very same, yet absolutely unique, way. In each game, rules are needed to keep the game bounded in time and space, and to make it repeatable – still, this does not rob the participants of their freedom to play as they deem best.

Freedom also lies in the fact that players can always decide not to play any longer. However, this may not be without social consequences. Huizinga sharply remarks that the spoilsport, the one who does not play along, is more strongly rejected than the cheat, who merely breaks the rules, but does not challenge them. The hypocrite is frowned upon, but the prophet is punished (Huizinga 1949:12). This element too can be found in the practice of Manas narration. A Manas narrator who claims to have received a traditional vocation dream, but in fact has not, is more easily tolerated than a narrator who uses a different syllable scheme, speaks of different allegiances of main characters and claims a different kind of transmission from the spiritual world.

According to Huizinga, the main characteristic of play is that it is *fun*, that it exalts enthusiasm and mirth. This must be regarded as the most salient of Manas epic narration as well. The immersion into the rhythm and tone of the chant, the bodily experienced rapture (from goosebumps to altered brainwave frequencies [6, 2011.]) and the connection that narrators and audiences reportedly feel with the spiritual world all make the reciting of and listening to the Manas epic an experience that one wants to undergo again and again.

It is also this immersive aspect that has made the Manas epic so vital in rallying protesters in the three popular revolts that have occurred since the dissolution of the Soviet Union. The uprising of April 2010 that resulted in the removal of president Kurmanbek Bakiyev, but not after 86 protesters were killed by snipers, were pervaded with Manas symbolism. First of all, imagery of Manas and his knights was evoked to muster courage. RFE/FL-journalist Venera Djumataeva reported how many insurgents took inspiration from the Manas, and quotes an old schoolfriend saying: "*I've been living in the mountains for several months now, making contact with our legendary ancestors in an attempt to repair the Kyrgyz people's spirit,*" she said with a straight face. "*We have to revive the legendary Manas's heroic spirit in us in order to be able to overthrow this corrupt regime.*" (Djumataeva 2010) Secondly, Manas narrator Talantaaly Bakchiev tells of how he and two fellow Manaschis succeeded in calming down the outrageous crowd that stormed the White House on April 8. As a crowd of thousands stood ready to trample all that was on their path, Bakchiev and other Manaschis convinced the civilian guards to let them in. The Manas narrators sat down on the front stairs and began to narrate the epic. As the crowd stormed in and moved directly towards them, they sang from the top of their lungs. The protesters startled and one by one, they sat down to listen to the story that was being told. For one hour, the protesters and Manaschis were united in a Manas narration, and then the crowd slowly dispersed (Bakchiev, 2020:104). The agonistic exaltation that the crowd had built up as they were chanting in the square was countered by the rapture that the familiar Manas melody excited.

Poetry, as the play with words in its purest form, makes a strong appeal on human attention. Huizinga notes this when he discusses an old Frisian law text in which prose is suddenly transferred to poetry lines. He argues that we should not see this as an act of playfulness, but rather as proof that this part of the text is connected to the sacred, as '*it testifies to the original unity of poetry and sacred jurisdiction*' (Huizinga 1949:128). When things truly matter, the force of play, as used in poetry, is amassed. It is '*the innate human need of rhythm, harmony, change, alternation, contrast and climax*' that, once coupled to '*a spirit that strives for honour, dignity, superiority and beauty*', creates '*noble play*' (ibid:75). Furthermore, the play with imagery, so crucial to poetry and epic narration, opens the mind to particular ways of knowing, or, as Huizinga brings forward when he quotes Francis Bacon: '*Poesis doctrinae tam quam somnium - poetry is like a dream of philosophic love*' (ibid:119).

Play in the Epic Tales

The play element can clearly be traced in the practice of epic narration and its reception. Can the play element also be found in the tale itself? The answer can be given immediately, and is a firm yes. In many crucial events of the tale, play takes centre stage. Let us consider only two of them and look at them in depth. I will use Walter May's translation of Saginbai Orozbakov's version, that was published for the 1,000th anniversary celebration in 1995, as my source. This may not be the most scholarly sound edition on a word-for-word level, but it is an enjoyable read and renders a good representation of the storyline.

The first example of play in the storyline of the Manas epic that I want to examine up close is the episode where Manas, only eleven years old, meets up with four young lads (May 1995, Volume I, line 5000 and further). In the foothills of the Altai mountains, they entertain themselves by slaughtering and eating three of the foals from the large herd that they are responsible for, and playing games of *ordo* and *toguz korgol*. Other youngsters join in the fun, and two teams of 16 players are formed for a good game of *ordo*.

Ordo is a game that is played until this day by children and adults alike. It features as one of the games at the Nomad Games that have been organised since 2018 [³] In *ordo*, the battle to conquer the

ordo (headquarters) of the khan is re-enacted. A circle in the sand represents the territory of the khan. Inside the circle, ankle bones of sheep impersonate the khan and his warriors. Teams of players throw a cow's ankle bone into the circle to try and knock the khan out in order to win the game. *Toguz korgol* [3.], another game that is played at the Nomad Games, is an intellectual board game in which sheep droppings (*korgol*) are distributed among nine (*toguz*) holes in the board. In the epic, Sagïnbai claims that Manas brought ordo and toguz korgol to the Kyrgyz – immediately followed by the formula 'What is the truth in these words, what a lie / Only great Allah above may know' (line 5088/5089).

When the youngsters are immersed in the game, shouting out loudly in their excitement, the enemy comes barging in. A caravan of some fifty Kitai and Kalmaks on camels storms across the playing field, ignoring the magic circle drawn by the youngsters. This caravan was sent as an envoy by Esen-Khan, the Beijin ruler to check out the Kyrgyz son that his fortune tellers have been giving him disturbing news of. As the envoy encounters a group of kids feasting and playing games like sons of khans, they are ignorant of who they have in front of them, and see no qualms in destroying the playing field altogether. This enrages Manas and his fellows.

Let us pause here and consider for a moment why is it so obvious to people of all ages and from all cultures that what happened here is a severe breach of dignity and a clear *casus belli*. The disregard for the magic circle and for the state of immersion into the game is a direct disregard for the humanity of the youngsters. The villains destroy what makes life worthwhile: games, fun, laughter, the shared experience of play. He who destroys play destroys what gives life its meaning. Also, brushing aside the games that so thrilled and immersed the youngsters is a direct attack on their honour. More so than even the hated spoilsport, the one who upturns a playing field assumes a dominance that cannot be accepted from a player's mindset. There is no other option than to fight.

Manas handles the situation by drawing the disrupters into the game and then turning it into a real life fight with fatal consequences. He jumps into the ring and flicks ankle bones towards the camels, shouting: 'Don't let your camels trample our ring!' The Kalmaks, not impressed by this eleven-year old boy, ask themselves: 'Are these bones bullets, or what?', and trample on, straight through the playing field. Now, Manas reaches for his stick, swings it at one of the ankle bone and sends it flying towards a camel's leg, who falls crippled to the ground. The Kitai leader of the envoy angrily orders Manas be seized, but instead, Manas takes hold of the Kitai, grabs his golden belt and beheads the man with his bare hands. Manas then orders his comrades to kill all Kitais but leave the Kalmaks alive. The fifty camels are taken by the youngsters and distributed as booty, while red blood flows in the ordo ring...

The second episode that is worth closer investigation is the moment Almambet comes into Manas' life (May 1995, Volume II, line 9300 and further). I will tell the plot first before analysing it from a *homo ludens* perspective. A main theme in the epic is the profound comradeship between Manas and Almambet, the man closest to his heart, the knight he relies on the most. This particular episode starts when Almambet, a lost soul, rides the lands all alone, looking for a home. He has just been betrayed by Kökchö, a khan he admired greatly after Kökchö took him in when he fled his native Kitai land. When Almambet arrives at the site where Manas and his companions are camped, Manas is overjoyed. Here is the man whose arrival was foretold in his dreams. How can he convince this fabulous warrior to stay and join their company? Manas, now thirty years old, gathers his companions and tells them they must draw an ordo circle and start playing games. They must laugh out loud – but not allow Almambet to join them, no matter how much he wants to. Five other companions are to ride with Almambet and escort him to Manas. When Almambet is brought before Manas, Manas lavishes him with presents. Not only does he present the newly arrived man with many horses, he also bestows his own beloved horse Akkula on this stranger. Furthermore, Manas' armour Akkube, his rifle Akkelte, and his spear Sirnaiza, all the animated attributes that uphold Manas' power, are handed over to Almambet. In an act of excessive gifting reminiscent of the potlatch ceremonies of indigenous peoples from the North American west coast, Manas gives all that he has to the man he wants to win over.

As they sit down to feast on the sumptuous meal before them, one of the companions, Serek, comes up to Manas and reminds him that it would be improper not to run races when a Khan visits them. Quickly, horse races are organised. Almambet is in the position to run Manas' famed steed Akkula, but

as the jockey cannot handle the unrivalled *tulpar*, Almambet tells him to ride Sarala instead. The horses are off, when suddenly Serek realises that they have not named a prize yet. All that can serve as a prize has already been given away to Almambet. This is a big problem – until twenty young companions step forward and say that they will be the prize. Whoever wins the races will win their service and loyalty. When Sarala comes in first, fifteen of the young men willingly give themselves to Almambet, pledging their allegiance to him and taking care of his every need. The other five knights are divided among the owners of the horses who came in second and third.

When the race is still in full force, Manas tells Almambet that he should not mistake all of the honour bestowed on him for an attempt to bind his free will. Almambet is free to go wherever he wants, Manas claims, and he can take all his gifts with him. Manas even suggests a number of places Almambet could go, perhaps he could return to Kökchö and make amends, or travel west to meet the Arabs? After he has won the race, Almambet takes two days to consider whether he will stay or go, and then decides to affiliate with Manas' companion. This is celebrated at the encampment of Manas' parents with more feasts and horse races.

Let us now consider how the play element is crucial in forging alliances that last a lifetime, turning men into allies who will give their own lives to protect the other. First, we see that Manas instrumentalises the fun and laughter that is aroused by his companionship to arouse the desire of Almambet to join. He asks his companions to *play* that they are playing, so as to appeal to Almambets unfulfilled desire to be immersed in *communitas*, while they themselves remain in control and work out Manas' strategy successfully. A double layer of the play element is thus administered, of which the audience is made aware. The audience is thus drawn into the game «Manas» is playing.

Secondly, the potlatch element of excessive gift giving that features prominently in Manas' plan to entice Almambet can be connected to the play element, as Huizinga does himself. For Huizinga, the potlatch is an example of an agonistic game, a game of two contestants who display how much they have to give, and even to destroy, because they can easily do without it (Huizinga 1949:58). In the case of Manas who gives all that upholds his power to Almambet, Manas not only demonstrates how greatly he honours Almambet, but also how independent from his animated resources he considers his authority to be. Interestingly, after deciding he will stay and join the forces of Manas, Almambet returns the steed Akkula under the explicit recognition that Manas himself is endowed with power, might, authority, and fame. Thus, Almambet restores the order that his entrance had upset, making his arrival into sheer enrichment of the social fabric of Manas' companionship.

The horse races that follow provide an occasion for the men to experience *communitas*, to live through emotions of excitement, hope, fear and victory together. Joy is shared, nobleness is shown, allegiances are pledged. Thus, a bond is forged on a deep level a communion, a connection that can never be undone and that can later be relied upon in battle. The event of the horse race is a moment in time that carries on outside the circle, it is a binding moment, unfolding in the freedom of the game. When the prize for the race turns out to be a group of young men who offer their servility to the winner, Almambet is drawn into the companionship in a way that cannot be disregarded without causing everlasting hostility. Thus, the horse races are more than just a metaphor for battle, they build up the preconditions for victory.

An important addition to the tale comes in the finale of the introduction of Almambet into the social group that Manas has formed. In the horse races that are organised to celebrate Almambets milk brotherhood [7. 1995] with Manas, Almambet is not the winner. Maanike, the famed horse that belonged to khan Kökötöi comes in first, and Manas' steed Akkula comes in second. Almambet's Sarala only takes fourth position – and because of this modest position, we know that Almambet's arrival will not disturb the social order that worked so well for the Kyrgyz over the past years.

The “Manas” Epic in the Play Frame

Gregory Bateson has stated that play can only occur when the participants, human or animal, communicate to each other in one way or the other that ‘this is play’ (Bateson 1955). Through a subtle set of metacommunicative tools, we all, human and non-human alike, know when we are entering a

play frame. The dog who softly bites the other dog's ear knows: this is play. In the same way, as soon as the Manas narrator exclaims the first 'eeeeeh-heeeey!', we know that we are entering the play frame of epic narration. We are lifted up into a heroic world where different rules apply. Courage, nobility and valour are celebrated here. We will hear about the ways of the Kyrgyz ancestors, we will find out about their philosophies and morals, we will be enraptured through a dazzling display of alliteration, rhythm and rhyme, we will experience a sense of community and feel connected to something greater than ourselves.

Opening our play register opens us up for the force of history, art, community and spirituality that the Manas touches upon. I daresay that the suggestion of Johan Huizinga that above all, we are *homo ludens*, man the player, is more than clearly demonstrated by the strong appeal of the ancient and living practise of Manas epic narration to a multitude of people around the world. Listening to the tale connects us to those aspects of our ludic nature that also drives our experience of the fair, the sacred, the viable, the valuable and the fun. It binds us together in a *communitas* that lives on long after the narrator's voice has died down.

► REFERENCES

- Bakchiev T. Skazitelskii Dar. B.: Turar, 2020.
- Bateson G. A theory of play and fantas//Psychiatric Research Reports. 1955. – №2. – P. 39–51.
- Djumataeva V. 2010. The Roots of Kyrgyzstan's Uprising. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.rferl.org/a/Commentary_Roots_Of_Kyrgyzstan_Uprising/2022430.html
- Huizinga, J. Homo Ludens, Proeve eener Bepaling van het Spel-element der Cultuur. Haarlem: H.D. Tjeen Willink & Zoon. 1952.
- Huizinga J. Homo Ludens, a Study of the Play Element in Culture. London: Routledge & Kegan Paul. 1949.
- Kyrgyz Core. 2011.
- May W. Manas Volume I & II. M. & B.: Muras, 1995.
- Turner V. Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology. Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies, 60, no. 3, 1974.

“МАНАС” ЭПОСУНДАГЫ САНДАРДЫН СЕМАНТИКАСЫ

УДК: 398.224

Тилек Шаршенбек уулу

Кыскача мааниси

Сандар башаламандыктан тартылкеп өтүүнүн жышишанасы катары элдик ақылмандыктын өнүгүүшүнө терең из калтырган. Туруктуу сөз айкаштарын талдоодо үч, жети, тогуз, кырк ж.б. сыйктуу сандар башкалардан бөтөнчөлөнүп тургандыгы байкалат. Бул сандардын маданий коддор экенин жсана күчтүү семантикага ээ экендигин ишенимдүү түрдө айтууга болот. Бул ойду фольклордук тексттердеги маалыматтар да тастыктайт. Изилдөөчүлөрдүн арасында бул сандардын тобун “ыйык”, “сокралдуу”, “символикалык” деп атоо – кеңири жайылган көрүнүш. Макалада “Манас” эпосундагы сандардын сан атоочтуктан тышкаркы семантикасын тактоого аракет жасалат. Изилдөө Сагымбай Орозбаковдун варианты боюнча жүргүзүлгөн.

Негизги сөздөр: “Манас” эпосу, фольклор, сандар, этимология, семантика

СЕМАНТИКА ЧИСЕЛ В ЭПОСЕ “МАНАС”

УДК: 398.224

Тилек Шаршенбек уулу

Аннотация

Числа, как символ перехода от хаоса к порядку, оставили глубокий след в развитии народной мудрости. При изучении устойчивых выражений выделяются такие числа, как три, семь, девять, сорок и.т.д. Можно с уверенностью сказать, что эти числа являются культурными кодами и имеют мощную смысловую силу. Эта мысль подкрепляется и данными фольклорных текстов. Среди исследователей принято называть эту группу чисел “священными”, “сакральными”, “символическими” и.т.д. В статье делается попытка выяснения семантики чисел в эпосе “Манас” кроме их числительной функции. Исследование основывается на варианте Сагымбая Орозбакова.

Ключевые слова: Эпос “Манас”, фольклор, числа, этимология, семантика

MEANING OF NUMBERS IN THE EPIC OF MANAS

УДК: 398.224

Tilek Sharshenbek uulu

Abstract

Numbers, as a symbol of the transition from chaos to order, left a deep mark on the development of folk wisdom. Parsing regular expressions of three, seven, nine, forty, etc. shows that the numbers differ from each others. It can be said that these numbers are cultural codes and have strong semantics. This idea is supported by the data of folklore texts. Among researchers, it is customary to call this group of numbers "sacred", "symbolic", etc. The article attempts to clarify the semantics of numbers in the epic "Manas" in addition to their numeral function. The study is based on the version of Sagymbay Orozbakov.

The article attempts to clarify the semantics of numbers in the epic "Manas" - in the mirror of the Kyrgyz worldview, except for their numeral function. The research is based on the version of Sagymbay Orozbakov's Manas.

Key words: *Manas, folklore, numbers, etymology, semantics*

Сандар эсептөө жана саноодон башка да функцияларга ээ. Кәэ бир сандар кайсы бир сенбетерден улам маданий семантикага ээ боло тургандыгы маалым.

Кыргыз жана текстеш элдердин дүйнө таанымында жети ата, жети токоч, кырк чоро, кырктын кыры сыйктуу түшүнүктөрдөгү “жети”, “кырк” сандары маданий коддор экенин, башкалардан бөтөнчө мааниге, семантикалык күчкө ээ экенин ойой эле түшүнүүгө болот. Изилдөөчүлөрдүн арасында сандардын бул тобун “сакралдык”, “быык”, “символикалуу” деген атальштар менен атоо кенири жайылган. Бул көрүнүш тууралуу жасалган изилдөөлөрдү карап, сандын символикасы, же дүйнөтаанымдык символикасы дүйнө элдеринин дәэрлик бардыгына мүнөздүү экенин көрүүгө болот. Мисалы Пифагордун монадасынын (бир) Кудайды символдошурушу, алты учтуу Давут жылдызы, жети кабат асман (Исламда), чыгыш маданиятындагы инъян эки башталышы, он үчтүн Батыш жана популярдуу маданиятта ийгиликсиздиктин саны болушу ж.б. Ушуга байланыштуу аркандай маданияттарда, коомдордо сандарга байыртан бери чоң маани берилген.

БИР. Бир саны дүйнөлүк маданиятта Кудайдын бирдиги, бүтүндүк, башталыш, башчы сыйктуу маанилерге ээ[1] Курамында бир саны катышкан фразеологизмдерден жана макал, ылакаптардан бирдин төмөнкүдөй маанилерин белгилөөгө болот: 1) жетиштүүлүк, көптүк: жакшы атка бир камчы, жаман атка миң камчы, бир кумалак бир карын майды чиритет, 2) бирдик, бүтүндүк, окшоштук: бир женден кол чыгаруу, бир боор, бир ооздон, жан бирге, бир казанда кайноо, бир бет, бир жерге күл төгүү, бир калыптан күйгандай 3) белгисиздик: бир сырдуу, бир убак, 4) аздык, кемдик, чакандык: кандын да бир татым тузу кемиптири, баатырдын атын алыстан ук, жанына барсан бир киши, бөрү карыса бир койлук алы бар, бир ууч, бир ичеги 5) бүткөндүк, туруктуулук: дарак бир жерде көгөрөт, бир жаңсыл болуу, бир калыпта, 6) коркунуч, баләэ: бирди көрүү, бирдин ичинен чыгуу, бир кокуй ж.б.

“Манас” эпосундагы бир саны: аздыкты [113.1[2]; 360.1; 138.3 ж.б.], көптүк жана чекти [153.1; 260.1; 290.1 ж.б.], Кудайдын сыйпатын [314.5; 38.5; 129.5 ж.б.], белгисиздикти [364.5; 558.5;], биримдикти [320.1; 404.5; 416.5 ж.б.], баләэ[3] жана кесепетти [230.5; 484.5; 121.5 ж.б.] туюнтууда колдонулганын байкоого болот. Мисалы, биримдик, бирдикти айттууда бир саны төмөнкүчө колдонулган:

Өлүп калсак кырылып,
Бир чүнкүрга тололук.
Тиругү болсок жыыйылып,
Бир дөбөдө бололук. [320.1]

Ал эми, Кудайдын бирдигин белгилөөдө бир саны төмөнкүчө катышкан:

Көкөтөй түүсүн аштады,
Көңкү аскерди баштады.
Бир Кудайга жалбарып,
Көзүн ыйлап жаштады. [129.5]

Булардан тышкary бир менен үч, беш, жүз, миң сандарынын карама-каршылыгы менен аздык жана көптүк маанилерин берилген [81.6; 166.3, 80.6; 33.3].

ЭКИ. Эки саны көбүнесь терс түшүнүктөр менен байланышканы көңүлдү бураг. Алсак, эки ача (бирдей эмес, карама-каршы), эки анжы (бир чечимге келе албаган, олку-солкуулук), эки жүздүү (айткан сөзү менен кылган иши башка болгон адам), эки сүйлөө (убаданы аткарбоо, калп айттуу) сыйктуу элестүү сөздөрдөн жана “Сөзү экинин иши да чеки”, “Эки кочкордун башы бир казанда кайнабайт”, – деген макалдардан эки санынын негативдүү, карама-каршы түшүнүктөрдү ўюштурууда колдонулганын байкайбыз.

Жогоруда белгиленген эки санынын карама-каршылык маанисине токтоло турган болсок, Манастын атасы Жакып перзент күтө албай жүргөн учурда, экинчи аялы Бақдөөлөт мындаид түш көрөт:

Туурдагы туйгуну
Турна моюн, жез канат,
Тумшугу болот, боо манат.
Үйдөн туруп талпынса,
Үйүмдөгү *эки* күш
Кайра качып жалтанат,
Ушу кандай түш экен?

Бул жердеги эки күш сөз айкашын Бақдөлөттөн төрөлгөн эки уул – Абыке менен Көбөшкө жасалған алгачкы шилтеме деп түшүнсөк болот. Эпосто бул каармандар Манастын әлиниң чыккан ички душмандар болуп әсептелет. Аларга эпосто “эки арам” деген атальш берилген. Манастын уулу Семетейде да Құлчоро менен Канчоро башта ынак жолдоштор болуп, кийин ортолорунда араздашуулар пайда болот. Натыйжада Құлчоро он, Канчоро терс каармандардан болот. Демек, эки элемент бир образ кейпинде терс түшүнүктүү (Абыке+Көбөш=эки арам) жана бир бүтүндүк ичиндеги эки элемент өз ичинде карама-каршылыкты (Құлчоро X Канчоро) билдириши ыктымал. Ушундан эки санына ыйгарылган айырма, карама-каршылык сыйктуу маанилер эпостогу мисалдарда тастыкталып отурат.

Эпосто Жакып уул тилеп сойгон малдарынын ичинде эки төө бар, эт эки күн бышат, эки күн тартылат, Чыйырдынын талгагы жолборстун жүрөгүн жеп, эки аяк шорпосун ичкендөн кийин канат, Манас эки колуна толтура кан ченгелдеп туулат, Манас әмчек әмгендө әкинчи соргону суу чыгат, Манастын тоюндагы ат чабышта байгеге эки төөгө артылган алтын сайылат, Көкөтөйдүн ашында алты там алтындын экөөсү ачылат ж.б.

“Манас” эпосунда эки саны санак миңдетинен тышкary карама-каршылык [303.1; 353.1; 250.4 ж.б.]; бөлүнүү [350.1; 20.3; 101.3 ж.б.]; сезим-түйгуларды дene мүчөлөрү аркылуу билдириүүдө [128.1; 223.1; 18.4 ж.б.]; убакыт-мөөнөт[4] [18.1; 162.1; 342.1 ж.б.] билдириүүдө колдонулган.

ҮЧ. Үч саны дүйнө жана түрк әлдеринде маданий семантикага ээ сандардын бири. Макал, ылакап, фразеологизмдерде үч саны көптүктүү, чекти, кемчиликсиздикти туюнтарат. Мисалы, ма-калдардан: “Ат баспайм деген жерин үч басат”, “Бир көргөн – билиш, эки көргөн – тааныш, үч көргөн – алыш”, “Үч кыз – ата-энеге күч кыз”, ал эми фразеологизмдерден: үйдүн ичин үч көтөрүү, үч көчкөндөй болуу, үч уктаса түшкө кирбекен ж.б. бар.[5]

“Манас” эпосунда үч саны катышкан учурлардын айрымдары булар: Чыйырды Манас боюна бүткөндөн кийин үч айдан кийин жолборстун жүрөгүнө талгак болот, Манас төрөлүп, оозандыр-ганды үч карын май жайт, Алмамбет төрөлгөндөн кийин аны үч ай Изат деген аял багат, үч жашка чейин өз энесин тааныбайт, Бәэжинди чалгынга үч чоро кетет (Алмамбет, Чубак, Сыргак). Булар-дан тышкary: үч уруу казак, үч күн, үч маал, үч кулжа, үч бышты, үч жолборс, үч канат, үч бөлүн-гөн жол, Үч-Кайын, Үч-Күш, Үч-Турпан, Үч-Суу, Үч-Арт ж.б. бар.

“Манастагы” үч санынын мындаicha маанилерин белгилей алабыз: жогорку чек жана тоолуктук [138.1; 200.1; 529.6 ж.б.]; сапардын, жолдун мөөнөтү [283.4; 131.5; 526.5 ж.б.] маанилерин туюнтууда колдонулган.

ТӨРТ. “Манас” эпосунда төрт саны катышкан төмөнкүдөй учурларды белгилөөгө болот: бала Манас Ошпурдун козусун кайтарып жүргөндө төрт калмак бала келип чыр салат: Абунасыр кожо Манаска күдайдын төрт мукиреб (жакын) периштеси тууралуу айтып берет (Азырейил, Жабраил, Мекейил,, Ыспрапил): Нуукер дөө аскери Манас менен беттешүү үчүн Оркун дайрадан төрт сал жасап өтөт: Жапес уулдарынын саны төрт, ирденип, сес көрсөтө баштаган кыргызды кытайлар төрт бурут, төрт чанттуу деп атат: Абунасыр кожо Орго каньын тукумунан төрт ата өткөндөн кийин төгөрөккө чаң салчу Тинмочор (Темучин/Чыңгыз хан) чыгарын айтат: Ногойdon төрт уул болот: Орозду, Бай, Үсөндү, Жакып: Алмамбет кошулганды, Манас атадан төрт бир тууган бол-гонун айтып сүйүнөт (Манас, Алмамбет, Абыке, Көбөш) ж.б. Булардан тышкary төрт аяр, төлгө ташты төрт бөлүп саноо, төрт кадам, төрт уруу, төрт бөлүнгөн жол, төрт керик ж.б. бар.

“Манас” эпосундагы сандардын семантикасы төмөндөгүдөй маанилердө ачылган: убакыт, зат әсеби [96.2; 136.3; 558.5 ж.б.]; уруу жана туугандыктын өзгөчөлүгү [20.3; 171.4; 449.6 ж.б.]; төрт түлүк мал [117.1; 148.1; 528.5]; жаныбарлардын жашы жана өзгөчөлүктөрү [163.1; 247.1; 1746 ж.б.]; ар та-рап[6] [74.2; 280; 472.6 ж.б.].

АЛТЫ. Кыргыз жана казак макал-ылакаптарында алты саны жогорку чек, арбындыкты бил-диргендигин көрүүгө болот. Алсак, кыргыз.: “Атадан алтоо болсо да, бир жалгыздык башта бар”; “Атадан алтоо туулса да сыйлашпаса жат болот”; “Арачыга – алты таяк”; казак: “Алты ай бақсан арықты бір түн үріндиңгән өлтірепі”; “Алты бала таппай ана атамайды”; “Алты ага бірігіп эке болмас, жеті жеңге бірігіп ана болмас”. Кыргыз тилиндеги: алты сан (бүт дene), алты саны аман (аман-эсен), алты кырдын ары жагында (алыс) сыйктуу фразеологизмдерден да алтынын жогору-

дагы маанисин көрөбүз. Бул көрүнүштү ассонанс (алты ата, арачыга алты, алты ай) менен түшүндуруүгө болот эле. Бирок, биз алтынын семантикасынын кыйла кенен экендигин белгилеп, оюбузду бир катар болжодор менен далилдегенге аракет кылмакчыбыз.

Аталган сан “Манас” эпосунда эң жыш колдонулушка ээ. Алты катышкан айрым учурларды төмөнкүчө тизмелей алабыз: Жакып Манас төрөлгөндө той берип, ат чабыштын баш байгесине алты кара коёт; Манасты алты ай Ошпурга малайлыкка берүүнү көздөштөт; Манастын козу кайтарып жүргөндөгү оюнуңда өзү менен кошо алты бала болот; Жакыпты эли кан көтөрмөк болгондо, алты кулач ак кийизге отургузмак болушат; аялар алты ооз апсун окуп, сыйкыр кылышат; алаш алты элден куралат; уруштар көбүнчө алты күнгө, жортуулдар алты ай, же жылга созулат; Нааман (Намангандын) менен Бәэжиндин аралыгы алты айлык жол; Абунасыр кожо атасын балага алты кaryзы бардыгын айтат; Акун кандын алты датка беги болот; Үсөндү (Көзкаман) кытайдын тилин алты жылда үйрөнөт; Көкөтөйдүн алты там теңгеси болот; Бокмурун Көкөтөйдүн ашында алты күн табак тарттырат; Конурбай Мааникерди сураганда Бокмурунду чакырып, алты жайсаң барат; Эр Төштүктүн Чалкуйругу жерге түшүп чыкканда, жети жанынын алтысынан айрылган болот; чоң казатка аттанарда, алты кан Манаска каршы чыгышат; Манастын аталаш инилери “алты арам” деген ат менен белгилүү ж.б. Булардан сырткарды: алты алаш, алты бөлөк арал, алты зубун калмак, алты кытай, алты дорго, алты ат, алты качыр, алты бөлөк калаа, жер-суу аттарынан: Алты-Шаар, Алты-Өзөн, Алты-Суу ж.б. бар.

Алты санына мынчалык маани берилишинин себеби боюнча төмөнкүдөй божомолдорду келтирүүгө болот:

- 1) Жогоруда белгиленгендей, үч саны жогорку чекти билдириген алгачкы сандардын бири. Ал эми, дагы да күчтүү маани бериш үчтүн эки эсесин айтуу керек болгон ($3+3=6$).
- 2) Элдик чыгармачылыктын тигил же бул өзгөчөлүгүнө баа берип жатып, андагы манасчы/айтуучу факторунун да маанисин унуттоо зарыл. Сагымбай Орзбаковдун вариантында алты санынын маданий маанисинин өнүктүрүлүшү (пайда болушу деп айтуудан алышызы) манасчынын өздүк дүйнө таанымы менен да тыгыз байланышта болушу ыктымал. Атап айтканда, Сагымбай 15-16 жаштарында “түш көрүп” манасчы болот [11; 259]. Демек, манасчынын өздүк вариантынын калыптана баштаган учуру XIX к. аяк ченине туура келет. Бул учурда (1983-84-жж.) Орус падышчалыгынын келгиндерди көчүрүп келүү саясаты уланып, кыргыз жергесинде маданий ооши-кыйыштар болуп турган. Кыргыздардын жана жалпы эле Борбор Азия элдеринин руханий турмушундагы ислам дининин ролу басымдуу болгон. Ыбырай Абрахманов Сагымбай манасчы тууралуу эскерүүсүндө манасчынын динге ар кимди көп үгүттөгөндүгүн, эски молдолор менен көп сүйлөшүп, алардан пайдалангандыгын айтып, анын: “Динди да төгүлтүп айта берейин, угуп, элдин көнүлү бурулсун”, – дегендигин белгилейт. [28; 65][7] Ырасында Сагымбайдын мейли “Манасында”, мейли жөнөкөй ырларында болсун динге ыктагандыгын көрө алабыз. Ушул жагдайды эске алуу менен “Манас” эпосундагы алты санынын мааниси ислам дининдеги бул санга байланышкан түшүнүктөрдөн улам кеңейгендигин айтууга болот. Атап айтканда, Ыйык Курандын Араф сүрөөсүнүн 54-аятында, Юнус сүрөөсүнүн 3-аятында Алла Таала дүйнөнү алты күнде жараткандыгы айтылган [3; 201]. Ыйык Куранда адам баласынын жаратылышина байланыштуу алты аят бар, Мухаммед пайгамбар 632-жылдын алтынчы айында көз жумган, энеси көз жумганда пайгамбар алты жашта болот, пайгамбар энесинин курсагында алты айлык кезинде атасы өлгөн, биринчи аялынан алты балалуу болгон, алтынчы кылымда пайгамбар болгон, Исадан алты кылым кийин келген, ыймандын алты шарты бар.
- 3) В.А. Горделевский: “Түрк элдеринде беш – бир учурларда санактын чеги болгон”, – деген пикирин билдириген [4; 147]. Бул көрүнүш адамзат колдонгон эң жөнөкөй жана дәэрлик бардыгы тарабынан колдонулган манжалар менен эсептөө ыкмасынан улам пайда болгон болуу керек. Эгер бир учурларда беш саны санактын чеги болгон деген ойду туура деп эсептесек, ага кошуулган бир сан чектен ашкандыктын саны болору шексиз. Демек, алты санынын арбындык, ашыкчалык жана башка маанилеринин себеби ушул.

“Манас” эпосундагы алты санынын көптүк, арбындык [155.1; 242.1; 1451 ж.б.]; узак мөөнөт [175.1; 267.1; 201.5 ж.б.]; алыстык, кендиңк [101.1; 140.4; 1456 ж.б.]; аздык [272.1; 53.3; 307.2 ж.б.]; эл, уруу өзгөчөлүгү [221.1; 202.1; 1178 ж.б.]; 7) муун [267.4; 280.4; 1776 ж.б.] маанилерин туюнтууда колдонулган.

ЖЕТИ. Түрк тилдеринде жети молдук, кенендик, окуялардын толумдуулугун билдирет [27; 584]. “Манас” эпосунда жети саны көздешкен төмөнкүдөй учурларды белгилөөгө болот: Жакып бала тилем, жети уй сойдурат; Чыйырдынын толгоосу башталганда, минип, сүйүнчүлөп барышсын деп, Жакып кырк бышты жана жети кур ат камдатат; Манас кан көтөрүлгөндө, ак кийизге салып, жыйынды жети айлантышат; Каныкейдин жети канизеги бар; Ооган менен кармашка баратканда, Алмамбет жети кез кийиздин үстүнө отуруп жай чакырат; Манас Көзкамандардын маңгулдан кийип келген кийимдерин жети төөнүн отунуна өрттөтөт; Көзкамандар ууландырып, жарадар кылышканда, Манас Сыргак менен Серекти Айганга жиберип, өзү менен жети убакытка (күн, ай же жылга) кубулуп кетет; Манас жарадар жүргөндө, Каныкей түш көрөт, түшүндө бир адам баатырдын келер маалы жети деп үч ирет айтат. Каныкей мунун бир жетиси жети күн, бир жетиси жети ай, бир жетиси жети жыл деп жоруйт; Каныкейдин казына каткан үцкүрү бир дуба окуганды жети күн же жети ай же жети жылга бекийт; Төштүктүн Чалкуйругу жер астына жети жылга түшүп, Көкөтөйдүн ашында чабылганда, жер үстүнө чыкканына жети күн болот; анын жети жаны болот; Бәэжинге карай жолдо кол Уркундан өткөндөн кийин, жети күн өргүйт; Эсенкан Макел-Малгунга жети калдай жиберип кабар берет ж.б.. Булардан тышкary: жети күн, жети кадам, жети бөлмө шаар, жети доотай бий, жети туу, жети кесе суу, жети санат (санак), жети мыскыл суу, жети баш, жети жедет, жети илегер ж.б. бар.

Эпостогу жети санынын маанилерин төмөнкүчө бөлүштүрүүгө болот: арбындык [117.1; 131.1; 309.1 ж.б.]; мифтик жандыктардын өзгөчөлүктөрү [221.4; 76.6; 1524 ж.б.]; ишенимдик жөрөлгө, салт жана ошондой эле магиялык иш-аракеттердин саны [398.1; 50.4; 76.5 ж.б.]; муун [58.4; 253.2; 1776 ж.б.]; мейкиндик [17.2; 140.2; 515.5 ж.б.]; мөөнөт [178.1; 338.1; 51.5] ж.б.

СЕГИЗ. Э. Тенишев сегиз диний жана мифологиялык түшүнүктөр менен байланышы бар э肯дигин белгилейт: бай.үйг. sekiz qata arvasun “дубаны сегиз жолу окусун”, sekiz balyq uluslar “сегиз шаар жана конуш”, sekiz türlüg ölüm “сегиз түрлүү өлүм”, sekiz çajto “Сегиз Чайто” – мифтик шаар, sekiz jükmek – будда сутрасынын аты, каз. segiz bejiş “сегиз бейиш” [27; 586]. Аты аталган окумуштуу азыркы түрк тилдеринде сегиз санынын жеткилеңдүүлүк жана толуктук мааниси бар э肯дигин байкаган: түр. sekiz köse olmak “кумарга батуу”, карачай балкар. segiz ijnek asyrama da, semiz inek asyra (мак.) “сегиз уй баккыча, семиз уй бак”, sekiz eçkige seksen teke “сегиз эчкиге – сексен теке”, каз. bir syrly, sekiz kyrly “бир сырдуу, сегиз кырдуу”, dos egiz duşpan segiz “дос – эгиз, душман – сегиз”, өз. sanamay sakkiz deme “санабай сегиз дебе”, чув. čei şynnän kuşä sakkär şavat “митаамдын көзү баарын сегиз санайт” [27; 587]. Кыргыз тилиндеги “Эсин болсо эчки бак, эчки тууйт эгизди эки жылда сегизди”, – макалындағы сегиз санынын мааниси жогорудагы мааниге үндөш э肯дигин айтууга болот.

Кыргызда согумга бата берилгенде минтип айтылат:

“Коюң козулап эгизден,
Эчкиң тууп **сегизден**.
Майдан колуң кептесин,
Согумуң болсун семизден” [6; 312].

Э. Тенишев тиңдик маалыматтарга таянып, түрк әлдеринде “төрт буттуу” жумушчу атты, ал эми “сегиз буттуу” күлүк атты символдоштурган деген пикиринин айтат [27; 586]. “Манас” эпосундагы сегиз кур ат түшүнүгү бул айтылган ой менен байланыштуу болушу ыктымал. Жакып минип барып, Манастын төрөлгөнүнүн сүйүнчүлөшсүн деп камдаган кырк кара боз аттын жанына сегиз кур ат да байланат:

“Кырк киши кетти чапкылап,
Элүү киши таласа
Жакыптын жаны калабы?!
Кермеде **сегиз** кур атты
Кез келген минип чуратты”. [141.1]

“Манас” эпосунда сегиз саны катышкан айрым учурлар төмөнкүлөр: Манастын сегиз аяры болот; Шоорук кан Манаска сегиз күндөн кийин багынат; Алмамбет сегиз жашынан окуй баштайды ж.б. Жусуп Мамай Манастын сегиз муунуна чейин баяндайт.

ТОГУЗ. Э.Тенишев азыркы түрк тилендеги тогуз ар кандай учурларда символдук көптүктүү билдириерин белгилейт: түр. dokuz babaly “никесиз төрөлгөн бала”, dokuz düğüm altynda “тогуз байлам артында” (жашыруун), dokuz köyden kovulmuş “тогуз айылдан куулган” (жөн жүрбөгөн), dokuz yorgan eskitmek “тогуз жууркан эскиртүү” (көп жашоо), түркм. doquzy dolmaq “жакшы жашоого жетишүү, бейгам турмуш”, як. toğuz ataxta:x suol xa:nna “жолдун кооптуу тогуз имерилишине даярдык” [27; 588]. Уйгурлардын On bala içinde bir molla bolsa, bala molla boldu, on bala içinde tokkuzi molla bolsa, bala bala boldu. “Он бала ичинен бир бала молдо болсо, бала – молдо болот, он бала ичинен тогузу молдо болсо, бала – бала болот”, – деген макалы бар. Башкыр тилендеги тогуз саны төмөнкү маанилерде колдонулат: 1) үчтүн үчкө көбөйтүлүшү; 2) аяк, чек, жыйынтыктаалгандык (тогуз айлык кош бойлуулаук); 3) белгисиз көп сан, көптүк [20; 15].

Кыргыз тилендеги тогуз толгоо бир келүү, тогуз жолдун тоому сыйктуу фразеологизмдерден да тогуздун жогоруда белгиленген маанисин айкын көрүүгө болот.

“Манас” эпосунда тогуз символикалык күчтүү мааниге ээ сандардын бири. Эпосто бул сан катышкан айрым учурлар төмөнкүлөр: Жакып түшүн жоруп, Манас төрөлөрүнө арнап тогуз бээ сойдурат; Чыйырдынын толгоосу тогуз ай, тогуз күн болгондо башталат; Манас тогуз жашка чыкканда, Ошпурга малайлыкка беришет; тогуз жашында кырк чилтенге жолугат; тогуз жашында алгачки жолу калмактар менен кармашат; Манас кан көтөрүлгөндө, Жакып тогуз күн той берет; Кыз Сайкалдын найзасы тогуз кулач болот; Акун шаа Манастын колу келе жатат дегенде, Карабулта төцирге курмандык чалып, жардам тилем үчүн, байталдан тогуз кылып айдатып барат; Орго канга жардамга кетип курман болгон Илебин кандын агасынын кызы Буудайбекти тогуз жолдош кызы менен тартууга берип, калмактар жан соогат сурапат; кыз атын (Каныкей) тогуз ат берип угушат; Көкөтөйдүн кырк кез темир сандыгынын ачкычы тогуз, тили жүз ж.б. Тогуз саны катышкан төмөнкүдөй түшүнүктөр бар: тогуз жолдош, тогуз күн той, тогуз жолдош кыз, тогуз угуз, тогуз кабат балек (асман), тогуз канат үй, тогуз күндүк жол, тогуз жылкы, тогуз қула байтал, тогуз төө, тогуз кара.

“Манас” эпосундагы тогуз санынын маанилерин төмөнкүчө тизмектей алабыз: түгөлдүк, толуктук, көптүк [129.1; 286.1; 303.2 ж.б.]; мөөнөт [398.1; 107.4; 88.6 ж.б.] байге жана союш жандыгынын саны [116.1; 148.1; 210.5 ж.б.].

ОН. Түрк элдеринде он санынын символизми салыштырмалуу жупуну. Түрк тилендеги он менен манжа сөзү биргеликте көптүктүү билдириген бир катар туруктуу сөз айкаштарын уюшулган: on parmağını kandil edip yakmak “өтө берешендик кылауу” (с.сөз он манжасын шам кылып кармоо), on parmağında on marifet “ар түрлүү өнөр ээси” (с.сөз он манжасында он өнөр), on parmağı on kara “айгак, жалаачы” (с.сөз он манжасында он кара). Кыргыз тилендеги ою онго бөлүндү (санаа тартты) фразеологизминде да көптүктүү көрө алабыз.

“Манас” эпосунда он күш, он канат үй, он бала, он калмак, он жөөт сыйктуу түшүнүктөр бар. Ондуң эпостогу көптүк [269.1; 442.5; 1564 ж.б.] аздык [123.4; 270.5 ж.б.]; он калмак, он сарт, он жөөт [катары менен: 203.1; 259.1; 268.5] сыйктуу кээ бир калк өкүлдөрүнүн айрым кырдаалдардагы саны сыйктуу маанилерин белгилөөгө болот.

ОН ЭКИ. Он эки байыркы астрономия, астрология жана хронологияда мейкиндик жана убакытты символдоштурган негизги сан болгон. Ошол себептен он эки ай, он эки зодиак белгиси, он эки жылдыз тобу, он эки жаныбардын аты менен белгиленген он эки жыл ж.б. бар [18; 94].

Кыргыз тилендеги бул сан толуктук жана жеткилеңдүүлүктүү билдиригендигин төмөнкү туроктуу сөз айкаштарынан байкасак болот: он экиден бири жок, үрүп чыгар или жок, он эки тозок бир келүү, он эки мүчө ж.б.

“Манас” эпосундагы он эки саны кезиккен учурлар төмөнкүлөр: Манас он эки жарым жашында Эсенкан жиберген чаалгынчы-соодагерлерди камалайт; Панус кан бийлеген Ташкен он эки капка болот; Кашкар бир шаар жана он эки аймактан турат ж.б. Эпосто, он эки уруу кыргыз, он эки баатыр, он эки аяр, он эки түрлүү, он эки канат боз үй ж.б. бар.

КЫРК. Э.Тенишев кырк санынын түрк тилдеринде толуктук, бүтүндүк жана чек билдирерин белгилейт: түрк. kırk defa söyledi “кырк жолу айттым” kırk evin kedisи “баардык үйдө өз киши” (с.сөз кырк үйдүн мышыгы), kyrk jylin başında “кырк жылда бир”, түркм. kırk yılda bir gışın günü qıra tüysli, kırkısı da gılıksız “кыштын күнү кырк түрдүү, ар бири бир сырдуу”, kırk kişi bir canina, kiuylık kişi bir canina “кырк киши бир жакта, көк бет киши бир жакта”, kırıkka yarila almam bit inde “кырк бөлүнүп кете албайм”, kırk törlö höyläü “кырк түрдүү айттуу” ж.б. [27; 59]. Жогорудагы мисалдарды кыргыз тилиндеги кыңыр иш кырк жылда билинет, кырк кырдау (өнөрлүү), кырк шырык (жамаачыланбаган жери калбаган) сияктуу фразеологизмдер менен толуктай алабыз. А.Ө.Гүвөнч кырктын элдик чыгармачылыкта, мистицизмде, фразеологизмдерде, макалдарда жана элдик ишенимдерде көп кездешкендигин белгилеп, бул көрүнүштү диний ынанымдарга байланышкан сандык символиканын жашоодо чагылдырылышы деп түшүндүрөт. Автор өз изилдөөсүндө кырк даярдык жана жыйынтыктын саны деген бүтүмгө келет [3; 86].

Кырк сөзүнүн этиологиясы так эмес[8]. Э.Гүрсой Наскали “Манас” эпосундагы кырк санынын маанисин иликтеп жатып, кырк – сан гана эмес, көптүк жана бүтүндүк билдирген белгисиз атооч кызматын аткарған деген бүтүмгө келет [4; 147].

Кырк “Манас” эпосунда да маанилик жүккө ээ сандардын катарына кирет. Бул сан катышкан төмөнкүдөй учурларды белгилей алабыз: Жакыптын кызматкер балдарынын саны кырк; Мендибай Жакыптын атын издең кеткенде, кайыптан келген кырк балага жолугат; Жакып түшүн оңуна жоруп, той бергенде кызматка кырк киши тургузат; Манастын төрөлгөнүн сүйүнчүлөп минип барышсын үчүн, Жакып кырк кара боз бышты камдайт; Манас бала кезинде жолугуп, кийин да аны коргоп жүргөн кырк чилтен бар; Манастын кырк чоросу бар; кырктын башы – Кыргыл чал; Көкчөнүн кырк жолдошу бар; Ырамандын ырчы уулу: “Ырамандын ырчы уул, Ычкыры бапик (көкүл) кырк муун”, – деп сүрөттөлөт, Көкчө менен таарынышкан Алмамбет Алтайдын чети менен кырк күн жол жүрөт, кыргыз кырк уруу деп айттылат, Көкөтөйдүн кырк ашын кырк күн окутмак болушат, каршы чыккан алты канга Манас кырк күндө адына келүүлөрүн буюрат ж.б.

“Манас” эпосунда кырк саны билдирген маанилер төмөнкүлөр: чоролор, чилгендер, жолдоштор [III.1; 183.1; 301.1 ж.б.]; көптүк жана арбындык [100.1; 189.5; 48.6 ж.б.]; кырк уруу кыргыз [392.1; 289.4; 277.5 ж.б.]; мифологиялык убакыт, мөөнөт [183.1; 542.5; 391.6 ж.б.]; өзгөчө жаш, курак [43.2; 63.4; 52.5 ж.б.].

АЛТЫМЫШ. Алтымыш санынын символдук мааниге ээ болгон бир кыйла сан сияктуу эле толуктук жана арбындык мааниси басымдуулук кылат. Андыктан, алтымыштын айрым башка маанилерин да белгилөөгө болот.

“Манас” эпосунда алтымыш саны катышкан учурлардын айрымдары төмөнкүлөр: Жакып түшүндө алача моюн ак шумкардын бутуна алтымыш кулач жибек боо байлайт.

Байжигит Жакыптын түшүндөгү бул көрүнүштү туулачу баласынын алтымыш жашка чыкканча жүрт сураган кан болот деп жоройт; түрк элдери кытайга алтымыш жыл букара болот; Жакып менен Бай (Ногайдун уулдары) алтымыш жылча мурун айрыльшкандан кийин жолугушат; Нескаранын ажына жини алтымыш деп айттылат; Орго кан менен урушта Илебин кан Көкчөнү алтымыш жеринен жаралайт; Акунбешимдин кудайына курмандыкка чалынчу киши керек экендигин алтымыш жигит жарыя кылат; Алоокенин алтымыш уулу болот; Шоорук кандын алтымыш нөкөрү бар; Айган кан алтымыш кулач зынданга салынып жазаланат; Көкөтөйдүн ашына элдерди алтымыш түрдүү тил билген Айдар чакырат; Көкөтөйдүн ашында алтымыш ат байге алат ж.б. Булардан тышкary алтымыш уруу алаш, алтымыш кулач ажыдаар, алтымыш жаш, алтымыш ак боз бәэ, алтымыш айры бугу, алтымыш чанач кымыз, алтымыш наамачы ж.б. бар.

Алтымыш санынын эпостогу көптүк, арбындык [323.2; 91.6; 518.5 ж.б.]; жаш, курак[9] [122.1; 71.3 ж.б.]; алтымыш уруу алаш же кыргыз [53.3; 62.5 ж.б.]; мифтик жандыктар [89.1; 261.2; 461.5 ж.б.]; мифологиялык мөөнөт [252.1; 214.2; 230.4 ж.б.] маанилерин туюнтыканын белгилөө мүмкүн.

ЖЕТИМИШ. “Манас” эпосунда мурдагы сандарда да байкалгандай жетимиштин кырдаалга жараша арбындык, ашыкчалык билдиргендин байкоого болот. Эпосто жетимиш саны катышкан айрым көрүнүштөр төмөнкүлөр: Жакыптын жергесинде жетимиш үй адам жашайт; Эсенкан

Алтайга чалғынга жиберчү әлчилер жетимиш күндө барып тапшырмасын алышат; Орго кандын жетимиш сыйкырчысы болот; Жаркент жетимиш шаардан турат ж.б.

Жетимиштин эпостогу маанилерин төмөнкүчө тизмектей алабыз: абындық, жетиштүүлүк [62.2; 94.4; 1195 ж.б.]; элдин саны[10] [117.1; 17.3; 118.3 ж.б.]; мифологиялык мөөнөт [262.1; 212.5 ж.б.]; эзелки ата-бабалар [256.3; 134.4 ж.б.]; көп тил билгендиктиң белгиси.[11]

ТОКСОН. Токсон кыргыз дүйнөтаанымында узун өмүр менен байланыштырылат.[12] “Манас” эпосунда токсон саны катышкан учурлардын айрымдарын төмөнкүдөй белгилей алабыз: Жакып бала тилем той бергенде токсон кой сойдурат; Манастын төрөлүшүнө арналган тойдо токсон бээ союлат; өзбектер токсон уруу деп айтылат; Кыз Сайкал менен Манастын эрөөлүндө байтеге токсон жылкы коюлган болот; Акун шаа Манастын колу келе жатканын угуп токсон жигит чаптырып шериктештеринен жардам сурайт; Алоокенин аскери токсон туулуу; Акунбешим паашанын Боон деген сыйкырчысынын токсон балбаны болот; Акунбешим менен согушта Манастын Көйүш аттуу аяры Кегети деген аяр койгон отту өчүрүү үчүн Илептин кара кудугун ташытканда, токсон күн суу кантайт ж.б. “Манаста” токсон бээ, токсон дорго, токсон кулач найза, токсон жаш, токсон көчө, токсон мерген, токсон сарпай, токсон таман ордо (оюн), токсон нөкөр, токсон баштуу үй ж.б.. бар.

Эпосто токсон санынын төмөнкүдөй маанилерин белгилөөгө болот: элдин урууларынын саны [12.3; 476.5; 88.6 ж.б.]; союш, байге өлчөмү [116.1; 106.3; 1219 ж.б.]; көптүк, арбындык [131.2; 16.4; 152.4 ж.б.]; желдет же балбан саны [443.5; 88.6]; мифологиялык мөөнөт [218.4; 175.6 ж.б.]; белек, кийит ж.б. көптүгү [107.3; 210.5; 1474].

МИҢ. Мин саны кыргыз тилиндеги бир топ макал жана фразеологиялык бирдиктерде катышып, көптүк, арбындык мааниге келген. Дээрлийк бардык учурларда башка сандар сыйктуу эле, бул сандын да сандык мааниси көмүскөдө калып, жогоруда белгиленген мааниси басымдуулук кылган-дыгын белгилөөгө болот. Мисалы макалдардан: “Билеги күчтүү бирди жыгат, билими күчтүү минди жыгат”, “Жакшы атка – бир камчы, жаман – атка мин камчы”, “Бир барган жериңе мин жолу салам айт”. Фразеологизмдерден: миндин бири, мин толгонуу, мин алакетке түшүү, мин кылган менен, мин мертебе тобо. Түрк тилинен мисал бере турган болсок, bin dereden su getirmek “бирөөнү алдоо үчүн көп нерсе айттуу” (с.сөз мин жылгадан суу ташуу), bin rişman olmak “мин өкүнүү”, bin tarakta bezi olmak “бир учурда бир канча иш менен алектенүү” (с.сөз мин таракта бөзү бар) ж.б.

Мин саны “Манас” эпосунда гипербола каражаты катары колдонулганын байкоого болот:

“Айланасы мин кулач
Аземдүү коргон салдырып,
Алтындан накыш ойдуруп,
Жубардан минаа койдуруп”. [220.3]
“Кетек дөө күп баккан,
Мин өгүздүн отунун
Ачууланса бир жаккан”. [223.3]

Иликтөөгө алынган варианнта азыркы кыргыз тилинде сан атооч катары колдонулбаган, бирок сандык мааниси фольклор тилинде байкалган сан, азар, түмөн, илек[13] өндүү сөздөр бар. Булар сан атоочтук функциясы менен катар эле, жогорудагы мин-дей эле гипербола/күчтөмө каражат катары колдонулганын байкайбыз.

Сан. Н.Чечейбаева фольклордо сан он минди билдириерин белгилейт [29; 9]. Сагымбайдын вариантында бул маалыматты тастыктаган төмөнкүдөй саптар кездешет:

“Атаң бабаң санатын
Абирет алгын окуган.
Он мин болсо сан деген,
Он санды билген кишини
Ордолуу орчун кан деген”. [270.3]

Жакып перзент күтө албай жүргөнүн арман кылып, айдаган жылкысынын сан болгондугун айтат, Илебин кандын кырк сан эли Көкчөгө багынат, Айкожо алаш уругунан Манас аттуу баатыр чыгып, колу алты санга толуп, каапырдын туусун жыгат деген аят-хадисти пайгамбардан укканын айтат, Бакай “атка минсе ак жолтой, атышкан жоодо сан колдой” деп сүрөттөлөт, Эр Сыргак

“Санды көрсө шашпаган, санды көрсө бир өзү, жалгызынын деп качпаган”, – деп сүрөттөлөт, Эсен-кан Манастын колу келе жаткандыгын угуп, Макел дөөдөн жардам сурал, (башка жаныбарлардын арасында) союшунан алты сан ит камдатат ж.б.

Сан кыргыз тилиндеги санаасы санга бөлүнүү, сайда саны жок сыйктуу фразеологизмдерде байкалгандай, көпчүлүк учурда арбындыкты билдириүүчү тилдик каражат катары колдонулган.

ТҮМӨН. Бул сөздүн жалпы кабыл алынган мааниси – он миң. Э.Тенишев түмөндүн эски мааниси көптүк тууралуу түшүнүк менен байланышкандыгын белгилейт [26; 178]. Бул сан азыркы кыргыз адабий тилиндө колдонуудан чёттесе да, фольклордо бар. К.Юдахин “Кыргызча-орусча сөздүгүндө” түмөндүн маанисин он миң жана эсеп жеткис көп деп аныктап, төмөнкүдөй тилдик материалдарды мисал келтирген: “Бирдики – минде, миндики – түмөнгө” (макал), азар түмөн, түмөнү түрүлгөн бай же түмөнү жерден түрүлгөн бай, түлкү жүрбөс түмөн (эл жок, ээн жер) [9; 281]. Сагымбай Орозбаковдун вариантында түмөн миллиондуу билдириет [270.3].

“Манас” эпосунда азар түмөн (азар – ого эле көп) [9; 27], санды түмөн, түмөн токой, түмөн суу жана жогоруда белгиленген түлкү жүрбөс түмөн сыйктуу түшүнүктөр бар. Бул сан аскердин, элдин санын (бардык учурда көптүгүн) билдириүү үчүн колдонулган. Эпосто түмөн эсеп ыкмасынын бир бөлүгү катары, алты түмөн (алтымыш миң), кырк түмөн (төрт жүз миң), тогуз түмөн (токсон миң) деп да колдонулган.

Ар бир сан дүйнөнүң аңдап-түшүнүү системасы алкагында тарых жана маданият, тилдин эволюциясы, элдин каада-салты тууралуу маалыматтарды камтыйт. Ошондуктан, тилдик дүйнө таанымдын күңгөй-тескейлерин аныктоодо сан түшүнүгүнүн изилдениши маанилүү.

Эсептөө ыкмасы боюнча бир учурларда жогорку сан болуп эсептелинген сандардын символдук маанилери күчтүү болгон. Алсак, түрк тилдеринин тарыхый салыштырма грамматикасында жети санынын жет (жетер чек) этишинен келип чыккандыгы болжолдонгон [26; 169]. Демек, жети бир учурларда эсептин жогорку (жеткен) чеги болгон. Бул көрүнүш тилдик-тарыхый эс-тутумда калып, “Жетинин бири – Кыңыр”, жердин жети түбүү, жети ата сыйктуу фразеологиялык бирдиктерде чагылдырылган.

Айрым сандардын кыргыз жана жалпы түрк элдеринде кандаидыр бир маданий семантикасы салыштырмалуу аз белгиленген. Мисалы, алты саны. Бул сан “Манас” эпосундагы сандардын ичинен эң көп кездешкен сан болуп эсептелинет (~363 ирет). Көңүл бурагын башка бир жагдай – эпостун курамында сан, илек, түмөн, топ сыйктуу эсептик атальштардын болушу. Булар эпосто өз алдынча чечмеленген. Алсак, сан=он миң, илек=жүз миң, түмөн=миллион, топ=он миллион. Ушул жана жогоруда белгиленген эсептик сан атоочторго байланышкан көнүри изилдөө зарылчылыгы бар.

Кыргыздын каада-салттарында, оозеки чыгармачылыгында, жер-суу атальштарында сакталып, ишенимдик, маданий семантикалык мааниге ээ болгон сандарды (үч, жети кырк ж.б.) “Манас” эпосунда да маданий бирдик катары кароого болот. Булардан тышкary эпосто бир, эки, беш, алты, алтымыш, сан, түмөн сыйктуу сандар да маданий семантиказа ээ.

Шилтемелер:

1. Башкырларда бир - бүтүндауктун (бир бүтүн дүйнө), болгондуктун (бир жер бар болчу дешет), башталыштын (күкүктүн биринчи сайрашы), топтолушкан күчтүн (бир тамчы тер), аномалдуу табигый көрүнүштөрдүн (бир / жалгыз көздүү, бир мүйүздүү) жана ыйык жандыктардын (жалгыз ак күү) символу болуп эсептелет [34; 9].
2. Изилдөө Сагымбай Орозбаковдун вариантынын академиялык басылышына (I-VI томдор) жана 2010-жылкы толук басылышына таянат. Алгач китептин бетинин номери, андан соң тому араб цифрасы менен берилет, толук басылыштын жөн гана бети көрсөтүлөт. М.: 1840.
3. “белгисиздик” мааниси.
4. Эпосто эки күн, эки ай, эки жыл, эки убак сыйктуу убакыт бирдиктери бар. Элдик чыгармачылыктын үлгүлөрүндө мындай көрүнүш үч санынын (үч күн, үч түн, үч ай) өзгөчөлүгү болуп саналат. “Манас” эпосунда үчтүн бул өзгөчөлүгү сакталган, ошол эле учурда түшүн-

дүрмөсүн берүүгө али мүмкүнчүлүгүбүз болбогон эки санынын убакытты көрсөтүүдө жыш колдонудушун белгилемекчибиз.

5. Анатолия түрктөрүндө чыдоонун чеги үчкө чейин *bir hatır, iki hatır, üçüncüye vur yatır* “бир эсте, эки эсте, үчүнчүдө ур тепсе”. Уч санынын башкырлардагы төмөндөгү маанилери белгиленет: 1) дүйнөнүн вертикалдык катмарын аныктап, мейкиндик түшүнүгүн чагылдырат (жердин алды, ортосу, асман); 2) мифологиялык убакыт (üs kün, üs ton, yütslau - үч күн, үч түн уктоо) 3) башталыш, орто жана аятын билдириген толук ирет - үч жолу кайталануу, үч зат, дубалардагы буюмдардын көрүнүшү (üs türlü ep - үч түрдүү жип) [35; II-12]. Якут тилинде üs “үч” “көп”, “бардыгы” деген мааниде колдонулуп, бул сандын бир мезгилдерде эң жогорку сан болгондукун көрсөтүп турат: üs saxa tyla oppuk, üs dojdu baryta biler “үч тарап тең билет, үч якуттун кеп кылганы ушу”. Якуттардын üs saxa kuoluta (үч якуттун салты) дегени “якуттардын жалпы салты” дегенди билдирет [27; 582].

6. Кыргыз тилиндеги төгөрөктүн төрт бурчу, казак тилиндеги дүнениң төрт бурышы, түркчөдөгү dünüpapin dört bisağından “дүйнөнүн төрт бурчунан” сыйктуу туруктуу сөз айкаштары буга мисал. Ушундан улам “Манас” эпосундагы төрткө бөлүү сөз айкашын көп бөлүктөргө бөлүү, төрт катар – көп катар, ал эми, төрт айры жолду ар кайсы багытка алыш барчу жолдордун айрылыши деп түшүнүүгө болот.

7. Улуу манасчы Сагымбай, Башкы редактор: К. Жусупов, түзгөндөр: М. Төлөмүшев, Ш. Дүйшееев. Сүрөтчүсү: Т. Коомбаев. Б.: «Ала-Тоо», 1992, 63, 65-б.

8. Б.А. Серебренников менен А.М. Щербак бул сандын *qırgık деген архетибин көрсөтүшкөн. Кырктын этимологиясын аныктоого болгон аракеттердин көпчүлүгү ишенимдүү эмес. Алардын арасынан В. Шоттун гипотезасы негиздүүрөөк болуп саналат. Ал кыркты qırgıq (сындыры) деген сөздөн “бөлүк, сынык” деп чечмелеген. В.А. Горделевский кырк саны тууралуу: “Хаммер белгилегендей түрктөрдө 4 жана 40 сандары сыйкырауу үчкө ээ. Бирок төрт (4) жана кырк (40) сөздөрүнүн арасында бирдиктер менен ондуктардын туура келүүсүн көрсөткөн эч кандай байланыш жок. Демек, “кырк” сөзү аркылуу белгилүү бирдиктер эмес, “көптүк” сан туюнтулган (сөздүн аятындағы к тыбышы көптүктү бидириши мүмкүн)”, – деп айтат.

9. Алтымыш өзгөчө курак жаш болуп эсептелет. Бул жаштан кийин эркек киши “пайгамбар жашына барып калган” же алтымыш үч жашта болсо, “пайгамбар жашында” деп айтылат. Изилдөөбүз жүргүзүлүп жаткан вариантын ээси Сагымбай Орозбаков алтымыш үч, пайгамбар жашында көз жумган (1867-1930).

10. жетимиш үй, жетимиш түтүн, жетимиш шаар ж.б.

11. Көп тил билгендиктүн өлчөмү, белгиси: “Манаста” жетимиш эки тил деп да кезигет. Көп тил билүүнүн белгиси жетимиш саны менен өлчөнүшү Адам алейхиссаламдан келет. Ал дүйнөнүн бардык тилдеринде, же жетимиш тилде сүйлөй алгандыгы айтылат [2; 205].

Жетимиши эки түрлүү тил
Жеке билген кемек чал. [81.2]
Жетимиши бөлөк тил берип,
Эл жасаган сен кимсиң? [88.5]
12. Балдарыңдын мингени,
Кара кашка тай болсун.
Тоодак этин ашагын,
Токсонго чыга жашагын.
Улар этин ашагын,
Узак өмүр жашагын.
Оомийин! [6; 344] – деп бата берилет.

13. Бул боюнча караңыз: Т. Sarşenbek uulu, Manas Destanı'daki Bazı Sayı Yapıları ve Sayı İsimleri Üzerine Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, Sayı: 4/1 2015 s. 122-137.

► ПАЙДАЛАНЫЛГАН АДАБИЯТТАР:

- Aksoy Ö. A. Atasözleri ve deyimler sözlüğü, II Deyimler sözlüğü, 4.baskı, TDK yayınları, Ankara: 1984. – 968 s.
- Çoruhlu Y. Türk Mitolojisinin Anahtarları, İstanbul: 2000. – 237 s.
- Güvenç A.Ö. Kırk Sayısının Halk Edebiyatı Ürünlerinde Kullanımı Üzerine Bir inceleme, Atatürk Üniversitesi Turkiyat araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sayı 41, Erzurum: 2009. – 85-97
- Gürsoy-Naskali E. Manas Destanı'nda Kırk Yiğit (Niçin Kırk Yiğit?), Manas 1000 Bişkek Bildirileri Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara: 1997. – 124 s.
- Гордеевский А.В. Числительное 50 в турецком языке (К вопросу о счёте в тюркских языках)// Известия Академии Наук Союза ССР, 4-том, вып. 3-4. 1945.
- Древнетюркский словарь/ редакторы: В. М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А.М. Щербак. – Л.: Наука, 1969. – 676 с.
- Қаада-салттар баталар// "Әл адабияты" сериясы, 29-том. А. Акматалиевдин жалпы ред. астында; КР УИА, – Б.: "Шам", 2003. – 400-б.
- Кыргызско-русский словарь: А-К. Составил К.К. Юдахин. – Ф.: Советская энциклопедия, 1985.
- Кыргызско-русский словарь: Л-Я. Составил К.К. Юдахин. – Ф.: Советская энциклопедия, 1985.
- Манас энциклопедиясы: Том 1, – Б.: 1995.
- Манас энциклопедиясы: Том 1, Б.: 1995.
- Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу (Сагымбай Орозбаковдун варианты буюнча). түзгөндөр: Самар Мусаев, Абдылдажан Акматалиев. – Б.: Хан Тенир, 2010. – 184-б.
- Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу (Сагымбай Орозбаковдун варианты буюнча). 1-китеп, – Б.: 1995.
- Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу (Сагымбай Орозбаковдун варианты буюнча). 2-китеп, – Б.: 1995.

- Манас, Кыргыз элинин баатырдык эпосу (Сагымбай Орозбаковдун варианты боюнча). 3-китеп, –Б.: 1995.
- Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу (Сагымбай Орозбаковдун варианты боюнча).. 4-китеп, – Б.: 1995..
- Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу (Сагымбай Орозбаковдун варианты боюнча) 5-китеп, – Б.: 2006.
- Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу (Сагымбай Орозбаковдун варианты боюнча). 6-китеп, – Б.: 2006.
- Маслова В.А. Когнитивная лингвистика (учебное пособие) Минск: ТетраСистемс, 2004. –256 с.
- Маслова В.А. Лингвокультурология (учебное пособие для студентов высших учебных заведений) – М.: «Академия», 2001.– 208 с.
- Муратова Р.Т. Символика чисел башкирском языке: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – М., 2009.
- Маратова Р.Т. Этнокультурная символика чисел в башкирском языке. Урало-алтайские исследования. – 2011. – № 2 (5), – С. 53-70
- Севорян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: общетюркские и межтюркские основы на букву “Б”. – М.: Наука, 1978. – 348 с.
- Севорян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: общетюркские и межтюркские основы на буквы “Ж”, “Ж”, “Й”. – М.: Наука, 1989.– 291 с.
- Севорян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: общетюркские и межтюркские основы на гласные. Москва: Наука, 1974.
- Тенишев, Э.Р. “Категория числа”; Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Морфология.отв.ред. Э.Р. Тенишев, – М.: Наука, 1988.– 560 с.
- Тенишев, Э.Р. Символика чисел; Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика: 2-е изд. доп. отв.ред. Э.Р. Тенишев. – М.: Наука, 2001.– 822 с.
- Ууу манасчы Сагымбай/ түзгөндөр: М. Төлөмүшев, Ш. Дүйшөев. – Б.: “Ала-Тоо”. 1992.
- Чечейбаева Н.Ө. Кыргыз тилиндеги сан атоочтор, – Ф.: Илим, 1978.– III 6.

БАШКЫР ЭПОСУНДАГЫ СЫЙКЫРДУУ ЖАРДАМЧЫ АКБУЗАТ

(«Урал-баатыр», «Акбузат»,
«Заятуляк жана Хыгыхылуу»
эпосторунун мисалында)

УДК: 398.22

Хуббитдинова Нэркэс Ахметовна
Салихов Ахат Губаевич

Кыскача мазмуну

Эпосто баатырдын түрүктүү жан шериги аты экендиги белгилүү. Ат душман жсана ар кандай жиндер менен салгылашууда анын эң жасын жсана ишенимдүү жардамчысы болот. Башкыр элдик эпосунда ушундайча берилет. Макала башкыр эпосундагы канаттуу Акбузаттын эпикалык жардамчынын сүрөттөлүшүнө жсана анын көркөм-эстетикалык функцияларын аныктоо тарыхын изилдөөгө арналган. Улуттук фольклордо мындай жардамчынын образы жсомоктордо жетиштүү изилденген. Бирок, эпосто бул көз карашта, тактап айтканда, анын тарыхый-эпикалык эволюциясында канаттуудан канаттуу атка, андан ары катардагы атка айланып кеткени али изилдене элек. Бул боштукуту толтуруу аракети, изилдөөнүн илимий жсаңылыгын билдирем. Натыйжада, канаттуу аттын образы, анын эпостогу көркөм-эстетикалык милдеттери ачылган. Айрыкча авторлор канаттуунун ат чымчыкка, ошондой эле асмандағы аттан суу астындагы атка айланышын, кийин кайра жердеги жашоого ээ болушунун натыйжасында пайды болгон мифологиялык образдын семантикалык негиздерин карап чыгышкан.

Негизги сөздөр: эпос, жардамчы, Акбузат, канаттуу ат, баатыр, трансформация, Урал-баатыр, Хаубан, Заятуляк.

ВОЛШЕБНЫЙ ПОМОЩНИК АКБУЗАТ В БАШКИРСКОМ ЭПОСЕ

(на примере эпосов
«Урал-батыр», «Акбузат»,
«Заятуляк и Хыгхылу»)

УДК: 398.22

Хуббитдинова Нэркэс Ахметовна
Салихов Ахат Губаевич

Аннотация

В эпосе, как известно, неизменным спутником героя является его конь. Он был его самым близким и преданным помощником в битве с врагом и разной нечистой силой. Таким он представляется и в башкирском народном эпосе. Статья посвящена изучению истории, трансформации эпического помощника крылатого Акбузата в башкирском эпосе, выявлению его художественно-эстетических функций. В национальной фольклористике образ подобного помощника достаточно изучен в сказках. Однако в эпосе он в данном ракурсе, а именно, в его историко-эпической эволюции, когда из эпоса в эпос он трансформировался из птицы в крылатого коня, а затем в обычного скакуна, еще не подвергался исследованию. Попытка восполнить этот пробел, а именно подвергнуть отдельному анализу данный образ, представляет научную новизну исследования. В результате, был раскрыт образ крылатого коня, выявлены его художественно-эстетические функции в эпосе. В частности, авторы рассматривают семантические основы данного мифологического образа, образованного вследствие трансформации птицы в коня-птицу, а также из небесного коня – в подводного скакуна, который затем вновь обретает земную жизнь.

Ключевые слова: эпос, помощник, Акбузат, крылатый конь, герой, трансформация, Урал-батыр, Хаубан, Заятуляк.

THE MAGIC SUPPORTER AKBUZAT IN THE BASHKIR EPIC

(on the example of the epics
"Ural-batyr", "Akbuzat",
"Zayatulyak and Khyuhylu")

УДК: 398.22

Hubbitdinova Nerkes Akhmetovna
Salikhov Akhat Gubayevich

Abstract

In the epic, it is known that the hero has a permanent name of a soul mate. He is the enemy and will become his closest and most loyal supporter in the battle with various demons. This is how Bashkir is given in the folk epic. The article is devoted to the description of the winged Akbuzat's epic supporter in the Bashkir epic about the history of determining his artistic and aesthetic functions. In national folklore, the image of such an assistant is sufficiently studied in fairy tales. However, in the epic from this point of view, namely in its historical and epic evolution, the transformation from a bird into a horse with wings, and then into an ordinary horse, has not yet been studied. The attempt to fill this gap represents the scientific novelty of the study. As a result, the image of the winged horse with its epic artistic and aesthetic tasks was revealed. In particular, the authors examined the semantic foundations of this mythological image, which arose as a result of the fact that the bird acquired earthly life after becoming a horse, as well as from a celestial horse to a horse under water.

Keywords: epos, assistant, Akbuzat, winged horse, hero, transformation, Ural-batyr, Khauban, Zayatulyak.

БЛАГОДАРНОСТЬ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и АН РБ в рамках проекта № 19-412-020008 «Архаический эпос башкирского народа: художественно-стилистический аспект (эпосы “Уралбатыр”, “Акбузат”, “Заятуляк и Хыухылу”»

Введение

Система образов в эпическом произведении, как и в любом фольклорном произведении, дуальна. Одним из положительных персонажей является помощник главного героя, эпического в частности. Актуальность исследования состоит в том, что образ волшебного помощника в сказке чаще всего исследовался трудах В.Я. Проппа [1], А.Н. Киреева (Кирэй Мэргэн) [2], М.Э. Джимгирова [3], Н.В. Новикова [4], М.Х. Мингажетдинова [5], А.И. Алиевой [6], Э.Б. Овалова [7], Н.Т. Зарипова [8] и др. В башкирском эпосе данный образ наделяется особенными художественно-эстетическими функциями, имеет эпико-эволюционную историю, выявление и изучение которых представляется актуальным и своевременным. В башкирской филологической науке он затрагивался лишь в отдельных параграфах глав монографий [9; 8; 10]. В данной статье впервые предпринята попытка рассмотрения крылатого коня Акбузата в башкирском эпосе с раскрытием его идейно-художественных, художественно-эстетических своеобразий и особенностей в историко-культурном пространстве. Акбузат является тем персонажем, который выходит за рамки одного эпоса, «кочует» из эпоса «Урал-батыр» в «Акбузат», а затем и в эпос «Заятуляк и Хыухылу», а также упоминается в других памятниках. Везде он является основным помощником главного героя и выполняет в произведениях важные художественные функции. Изучение данного персонажа в эпическом памятнике сегодня позволит в современной фольклористике обобщить и проанализировать имеющиеся достижения в этом направлении, а также дополнить и углубить знания о системе образов башкирского эпоса в художественно-эстетическом аспекте. Целью статьи является выявление и изучение художественно-эстетических функций, художественной значимости образа крылатого коня Акбузата – помощника эпического героя в башкирских народных эпосах «Уралбатыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылу». Для достижения поставленной цели решались задачи, которые заключаются в раскрытии места коня в жизни народа, в судьбе мужчины-воина, о чем поется в песнях, выявлении художественных своеобразий мифического героя-помощника, рассмотрении его функционального начала, эволюции и видоизменяемости на историческом фоне в башкирских эпосах «Урал-батыр», «Акбузат» и «Заятуляк и Хыухылу», а также его художественных особенностей как связующего звена упомянутых произведений.

Методами исследования являются сравнительно-сопоставительный, сравнительно-исторический, аналитический методы анализа. Теоретической базой послужили труды и наблюдения ученых, работающих в этом направлении. Так, проблема места и роли помощников в волшебной сказке достаточно подробно рассмотрена в трудах В.Я. Проппа [Пропп, 2000], в целом, в исследованиях ученых, изучавших этот вопрос в сказках различных народов, в частности (работы А.Н. Киреева (Кирэй Мэргэн) [2], М.Э. Джимгирова [3], Н.В. Новикова [4], М.Х. Мингажетдинова [5], А.И. Амисовой [6], Э.Б. Овалова [7], Р.С. Липец [11], Н.Т. Зарипова [8] и др.).

Практической значимостью работы является то, что основные выводы, материалы исследования могут быть использованы в вузах гуманитарного направления при изучении спецкурсов и спецсеминаров по фольклору разных народов, могут найти применение в процессе учебно-методической деятельности при создании учебников, учебных пособий по истории и культуре Башкортостана, башкирскому фольклору, литературе и языку.

Основная часть

Известно, что эпос является результатом длительного коллективного творчества не одного поколения, поэтому у него нет конкретного автора, творца. В создании эпоса огромную роль играли лиро-эпические песни, которые появились как отклик на происходящее или на прошлые исторические события, сыгравшие огромную роль в судьбе народа. Через некоторое время острота событий притупляется, эмоции утихают, и рождается эпическая песня. Схожесть тем и героев, логическая цепочка развивающихся событий приводит к образованию циклов, складывающихся в эпос, в котором еще наблюдается ритуальность, сакральность, но усиливается героическое, реалистическое начало [12, с. 56-57; 13, с. 457].

В основе древнего эпоса часто лежит миф, при помощи которого люди пытались познать окружающий мир, в нем даются объяснения, ответы на вопросы о том, что откуда пошло, произошло. Опыт познания мира приобретался по мере развития жизни, в процессе эволюции, как души, так и тела. Как верно отмечал Е.М. Мелетинский, «в мифах отражен реальный трудовой опыт племени и его историческое прошлое. ... борьба с природой и межплеменные столкновения часто сливаются и как бы проецируются в «мифическое время», сводясь к однократным актам деятельности мифологических первопредков, которые олицетворяли родоплеменной коллектив [14, с. 24]. Например, в башкирском эпосе «Урал-батыр» героическое начало также сливается с мифологическим воззрением народа. Потому что «именно мифологизация сюжета, поступков главного героя обеспечивает эпическую широту, эмоционально-экспрессивную, тематико-содержательную наполненность, глубоко мотивированную структуру и, более того, национально-этнический колорит текста» [15, с. 219]. Из эпоса в эпос наблюдается переход от чисто мифологического в эпическое отражение, фольклоризации реальных событий и т.д. [15, с. 219] Трансформацию и изменение переживают и мифо-эпические образы. Таковыми также являются помощники главного героя, конь в данном случае.

Вопрос о волшебных помощниках в башкирском эпосе – кубаирах на сегодня не раскрыт подробно и всесторонне. Он затрагивался в работе М.М. Сагитова «Мифологические и исторические основы башкирского народного эпоса» [10]. В данной статье нами сделана попытка выявить и проанализировать образ боевого помощника главного героя в башкирских народных кубаирах и иртеках – эпических поэтических и прозаических памятниках старины – «Урал-батыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыгухылу» в контексте теории и взглядов В.Я. Проппа относительно данного вопроса. В исследованиях ученого нас, прежде всего, интересует мифо-эпический или мифо-героический эволюционный характер коня, который раскрывается постепенно из сюжета в сюжет.

Образ коня из эпоса становится более выразительным и изменяется в соответствии с историческим фоном согласно концепции Я.В. Проппа, когда он видоизменяется с развитием историко-хозяйственных отношений, изменением общественно-экономических формаций и т.д. Надо сказать, что «волшебные помощники принадлежат к той обязательной сюжетной категории, которые оказывают движущую силу сюжетно-мотивных звеньев и являются универсалиям, как сказочных, так и эпических систем» [16, с. 172], которые принято называть эпической культурологией, под которой, прежде всего, понимается связь эпоса с другими жанрами фольклора (а также

с различными видами искусств), сказками в данном случае [17]. Следовательно, сказочные волшебные помощники выполняют в эпосе значимые идеино-эстетические, художественные функции, которые способствуют динамичному развитию основного сюжета. В рассматриваемых эпосах тот же конь из мифологического образа принимает вид эпического, героического, персонифицируясь и репрезентрируясь под стать главному герою – батыру. Необычного крылатого коня может оседлать только настоящий бесстрашный батыр.

В исследованиях В.Я. Проппа особый интерес представляет анализ образа лошади, которая является традиционным художественным элементом в эпосотворчестве многих тюркских, тюрко-монгольских народов, в частности, башкир, для которых данное животное всегда имело важное значение в жизни и быту. «Вряд ли есть необходимость доказывать, что конь, лошадь, вступает в человеческую культуру и в человеческое сознание позже, чем животные леса», писал он, в частности [1, с. 142]. «Все эти образы коней несут на себе печать сказочно-мифологических черт, восходя к древнему архетипу» [18, с. 4].

Башкирский ученый-фольклорист М.М. Сагитов также указывал на важность включения в новое хозяйствование диких животных: «Приручение, одомашнивание диких животных было значимым шагом в эволюции хозяйствования человека, способствовало переходу из первобытнообщинного строя к классовому обществу, развитию общественно-экономических отношений» [10, с.6]. В башкирском народном творчестве самым распространенным героическим tandemом является союз батыра и его боевого коня, которым пронизаны исторические песни, кубаиры, легенды и предания, пословицы и поговорки. Конь всегда был спутником башкира, как в мирной жизни, так и во время военных походов.

*Когда едет в сраженье победит,
С ним верный конь приходит домой.
А если им придется в землю лечь,
Их слава пролетит над землей –*

так, поется в башкирской народной песне «Азамат» [19, с. 127]. Судьба мужчины была связана с судьбой лошади и потому так и пели:

*Мухортый конь мой весело идет,
Хоть пот уже давно прошел сквозь спину
Едет (юноша) с Урала славу обретет,
Куда б его не занесла судьбина [19, с. 120].*

Поэтому не удивительно, почему башкирский народный эпос изобилует образами коня. В эпосах «Урал-батыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылу», а также в кубаирах «Акхак-кола», «Кара-юрга», «Кунгыр-буга» и др. конь чаще всего выступает волшебным помощником главного героя. В более архаичных из них произведениях он изображается крылатым скакуном Акбузатом, издревле жившим в Небе и затем спустившимся на землю, чтобы подчиниться и служить достойному себе батыру. Другими словами он «несет в себе архаическиеrudименты, как умение летать, покровительствовать, приносить удачу» [18, с. 13]. Крылатый конь, как мифо-эпический образ, является характерным поэтическим элементом для тюркского эпоса в целом. Так, в мифологическом малом эпосе «Карач Кокул баяны» изображается крылатый конь:

*Смотри, не упади случайно,
У меня под мышками есть крылья –
Крепко держи в руках уздечку [18, с. 8]*

Относительно образа крылатого коня интерес представляют наблюдения В.Я. Проппа, который указал на следующее. Со временем «новые формы (мышления) вступают в конфликт со старым мышлением. Новая форма хозяйства вводит новые образы. Эти новые образы создают новую религию – но не сразу. Происходит в языке наименование коня птицей, т.е. перенос старого слова на новый образ. То же происходит в фольклоре: конь облекается в птичий образ. Так создается образ крылатою коня». Далее он продолжает: «Мы знаем теперь, что «лошадь» означала в доисторические времена и «птицу», но «птица» семантически связана с «небом», и заменить «лошадь» на земле в человеческом быту и материальной обстановке доистории, конечно, птица не могла». То есть происходит ассимиляция одного животного другим [1, с. 142-143].

Если одним из помощников в волшебной сказке, например, может выступать Самригуш – царь птиц, который помогает герою выбраться из подземелья, то в кубаире «Урал-батыр» действует его прообраз – царь птиц Самрау, о котором уже не упоминается как о летающей птице. Хоть он напрямую и не помогает герою, но дарит ему крылатого коня Акбузата [20, с. 319–320]. Вот как о нем говорит Хумай:

Хумай: «*В огонь попадет – не сгорит,
В воде не утонет [он],
Ветру не даст угнаться за собой,
Не устрашится гор и скал,
Кроме храброго егета, никого
Равным не признает себе,
Ударит копытом – горы рассыплются в прах,
Поскачет – моря рассечет,
В трудностях и в невзгодах
Станет сподвижником твоим.
В небе рожденный и и выросший там,
Не имевший потомства на земле...» [20, с. 319].*

Другими словами, крылатый конь вначале жил в Небе – обители и царстве царя птиц Самраукош. В эпосе так говорится о моменте опускания коня на землю:

Все живое в ужас ввергая,
Словно летящая звезда,
Разгоряченный тулпар Акбуз
С неба слетел, говорят,
Когда предстал таким Акбуз,
Весь майдан был изумлен:
«Уши, словно шило, навострил,
Грива расчесана, как у девушки, [волос к волоску],
Ноздри – словно башкунак⁶,
Зубы – как дольки чеснока;
Грудь – как у кречета, узок в боках,
Ноги тонкие, лекие,
Медью отливают, как у зайца, глаза,
Шея – словно изогнувшаяся змея,
Двойная макушка, челюсть узка,
Шея – длиною в колас⁷,
Глаза – как у сокола, как у орла,
Ход высокий, вскинута голова...
Словно хваткий волк,
Глазами влажными сверкает...
Поскачет – птицей взлетит,
Облако пыли оставляя за собой» [20, с. 334].

Как верно отмечает В.К. Орозбекова, «Детализация в описании свойств и качеств коня – характерное свойство эпической поэтики, именно подробное описание выносливости, красоты и особого бега коня позволяет сказителю уровнять его со свойствами и качествами богатыря. Конь – органическое продолжение богатырской силы» [18, с. 6]. Потому что только настоящий батыр-богатырь достоин оседлать такого же сильного и мощного, как он сам, скакуна. Кажется, что народ, при описании его портрета, вложил весь свой поэтический талант и эстетический вкус, умение ценить красоту и великолепие. Вот как изображается убранство Акбузата в одноименном эпосе:

⁶Емкость для воды, изготовленная из кожи с головы лошади;

⁷Расстояние между вытянутыми руками, сажень.

*Седло в золоте и серебре;
Подпруга булгарская на нем,
Чепрак – в жемчугах,
Шпоры его – все в узорах,
Из оленьей кожи – пряжка,
Стремена – из серебра,
Из золота лука седла,
Украшенная сердоликом;
На луке змеится плеть,
Приторочен к седлу хурджун;
Сафьяном отделанный по краям
Нагрудник на коне и т.д.*

Другими словами, сказитель, как истинный башкир, имел лошадиную душу – ат йэнле – и это позволило его со вкусом и со всем красноречием репрезентировать, поэтизировать портрет и убранство коня. В основе этого описания лежит культурная антропология народа, связанная с этнографическим показателем всех особенностей и своеобразий украшений в убранстве иноходца. По мнению сказителя, знающего толк во всем этом, настоящий батыр Так, крылатый конь Акбузат, по-Проппу, лошадь-птица слетела с неба на землю. В эпосе она как птица парит по небу, перелетает многие расстояния. Подчинившись батырской силе Урала, он стал служить ему верой и правдой. При необходимости батыр, издав звук, призывает его к себе, и конь мчит его по месту назначения быстрее ветра. Конь батыра также наделен человеческой речью, разговаривает со своим хозяином, предупреждает об опасностях, наделен способностью предвидения, предсказания. Так, в башкирском эпосе «Акхак-кола» конь видит во сне веший сон:

*–Прошлой ночью я видел сон,
Большой вертел видел я,
На конце вертела огонь видел я –
К чему бы это, спутники мои? –*

так вопрошают он табун лошадей, которые истолковали его к беде, что незамедлительно и случилось [20, с. 452-453]. В эпосе «Заятуляк и Хыухылу» Тулпар – верный друг Заятуляка – заранее успевает предупредить его о надвигающейся беде: «Братья замышляют убить тебя этой ночью. Когда наступят сумерки, я подойду к твоей кибитке. Ударишь меня разок плетью по бокам, и мы скроемся из их глаз». Так все и происходит: конь вовремя уносит прочь своего хозяина, чем и спасает его жизнь [20, с.420].

В эпосе «Акбузат» крылатого коня мы встречаем уже в подводном царстве падишаха – царя Шульгена. Из произведения мы узнаем, что после смерти Урал-батыра, его похитил старший брат Шульган, который позже обосновался на дне озера. Он подчинился герою эпоса Хаубану, когда понял, что перед ним стоит истинный батыр:

*–Егет, если ты батыр земли,
Если ты и есть Хаубан-батыр,
То среди круглокопытных табунов
Я и есть конь-тулпар,
Грива моя силу тебе даст,
Если меч в руки возьмешь;
Если подпалишь волос из моего хвоста,
Прискаку я к тебе,
Конем твоим буду в бою [20, с. 390].*

И, действительно, стоило подпалить волос, выдернутый из хвоста тулпара, как он тут же являлся перед батыром.

Причине смены «места жительства» крылатого коня, спустившегося с неба, В.Я. Пропп также нашел объяснение. «Эту связь с водой он (конь. – Н.Х.) также разделяет со своими европейскими и азиатскими собратьями – с индийским Агни и с греческим Пегасом. Правда, этот морской конь несколько необычен в сказке, встречается сравнительно реже и не всегда является помощником ге-

роя. Он появляется по ночам и портит сенокос, съедает и топчет сено, и братья отправляются его подкарауливать», писал ученый [1, с.151]. Относительно Пегаса он установил, что «образ коня, выходящего из воды, не может быть первичным, он должен был получиться исторически, и процесс этот для Греции прослежен» [1, с. 51]. Другими словами, в древнегреческих мифах репрезентируется процесс его перехода в подводное царство, а затем его вознесение в небо в виде созвездия Пегас. Мотив вознесения коня в Небо и превращение в созвездие известен эпосу тюрко-монгольских народов. Как пишет Р.С. Липец, в алтайском эпосе наблюдается, как «конь превращается в звезду (Чолмон, Чолпон, Чормон; у башкир – Сулпан. – Н.Х., С.А.). Обычно он делает это временно, если бессилен помочь хозяину в неравном поединке. Так, в алтайском эпосе конь Темичи-Ерен оставил поле битвы своего хозяина с горой-зверем Каракулой и «прилип к основанию неба под видом Белого Чормона», а затем вернулся... По-видимому, образ коня-звезды как-то связан с астральным культом и «небесными конями». Ещё более сложны превращения такого рода в якутском эпосе: «Обратил свою лошадь Северной Медведицы (Арангас суулус), узду поручил Плеядам (Юргяль), седло поручил блуждающей звезде (Кындыс), недоуздок поручил Венере (Чолбонг)» [11].

Мотив вознесения мифического скакуна в небо прослеживается и в образцах башкирского народного творчества, о чем говорил в своих исследованиях М.М. Сагитов. Так, известен культ лошадей Бузат и Харат, отраженных в древних космогонических легендах, эпосе башкир. Согласно такой легенде и кубаири «Урал-батыр», крайние две звезды в созвездии Большой Медведицы, известной у башкир, как Оло Етеган-йондоз, называются именами этих лошадей – Бузат и Харат. Они якобы привязаны цепью к Полярной звезде (Тимер-казык). Как гласит легенда, всю ночь их гоняет семеро волков из созвездия Малой Медведицы – Кесе Етеган-йондоз, но никак не может догнать и к утру погоня якобы прекращается. И так повторяется каждую ночь [10, с.51]. Как видим, данный мотив вознесения коней в небо является универсальным художественным элементом и выступает частью эпической культурологии.

Возвращаясь к перемещению коня из одного пространства в другое, из одной стихии в иную, скажем, что в башкирском народном эпосе «Урал-батыр» данный исторический процесс перехода также ясно прослеживается: мифический помощник героя Акбузат сперва жил в небе, в царстве птицы Самрау, затем спустился на землю, служил самому из самых смелых и удалых батыров на земле Уралу, позже, по стечении обстоятельств, был вынужден окунуться в пучину озера царя Шульгана. В последнем случае Акбузат, оказавшись во владениях злобного Шульгена-падища одноименного озера, вынужден был служить ему. В эпосе «Акбузат» повествуется о том, что по ночам этот падишах выезжал из озера верхом на этом скакуне, который «вспоминал своих батыров (Урал-батыр и его сыновей. – Н.Х., С.А.) и, рванувшись, бил крыльями, от взмаха его крыльев поднималась буря, которая разрушала горы и скалы и все переворачивалось вверх тормашками...» [20, с. 380]. Так, Акбузат, скучая по земным батырам, желает вырваться из темного мира и ждет нового героя. Им становится потомок Урал-батыра Хаубан-батыр, который по происшествии многих лет, наконец, приходит к нему на помощь. В этом деле батыру помогает дева вод Наркас, дочь Шульген-падища, которая обещает отдать ему Акбузата взамен на свободу (Хаубан поймал ее в облике золотой утки, когда она всплыла на поверхность озера).

Егет, меня отпусти
И, не оборачиваясь, ступай вперед!
Разномастными табунами
Выйдут лошади [из озера] – жди!
Коровы, которых время доитъ,
С мычанием выйдут без телятъ,
Не спеша выйдут овцы [затем],
С блеянием выйдут, без ягнятъ;
С шумом рассекая озерную гладъ,
Поднимая бурю на земле,
Выйдет Акбуз – покровитель всего скота,
Выйдет последним он,
Терпеливо дожидайся его.

*По лбу погладишь его –
С тобой он заговорит.
Все, что пожелаешь, желание твое
Безотказно исполнит он [20, с. 377].*

При этом она ставит условие, что весь скот не выйдет пока она сама не нырнет в озеро и запретила ему обернуться назад что бы он не услышал: «Выслушав утку, Хаубан поверил ей и отпустил. Выйдя [из озера], не оборачиваясь, пошел, говорят, вперед, как научил [его] утка. Как только он отошел немного, послышалось ржание лошадей, блеяние овец, мычание коров. [Потом] вдруг подул ветер, буря поднялась. Хаубану трудно стало идти. Растерялся он, не знал, что делать. Наконец не выдержал – оглянулся назад. Посмотрел – глазам своим не поверили: из озера выходили стада, покрывая всю землю. Этот был как раз тот миг, когда Акбузат показался по шею из воды. Как только заметил Акбузат, что Хаубан обернулся, снова скрылся в озере. Животные, увидев, что Акбузат нырнул, давя друг друга, все до единого тут же нырнули вслед за Акбузатом в озеро, говорят» [20, с. 379]. В следующий раз батыр со скакуном встретились уже в подводном царстве Шульгена. Только тогда он смог приручить его. В эпизоде встречи двух героических персонажей эпоса «Акбузат» – Хаубан-батыра и Акбузата – описывается следующим образом. Сперва конь пытается испугать батыра, то ударить его передними ногами, то лягнуть задними, устрашающее ржать и мотать головой. Но едет, нисколько не испугавшись, потрепал его по крупу и сказал, глядя прямо на него:

*—Объездивший не одного жеребца,
Я –батыр с Урала, Хаубан;
Коней, что не любят батыров,
Я резал и мясо их съедал.*

*Наркас, неуязвимую для стрелы,
Я –меткий стрелок –подбил,
Страну под названием Урал
От врагов охраняю я –Хаубан.*

«И тогда Акбузат присмирил, говорят». После этого конь, поняв, что перед ним стоит настоящий батыр, подошел к нему и склонил перед ним свою голову [20, с. 389]. После этой встречи Акбузат начал верой и правдой служить Хаубан-батыру и вершить с ним правые дела, бороться со злом и очищать земли Урала от нечистой, вражеской силы.

В данном случае подводный мир, подводное царство представляется потусторонним миром, адом. «Посещение конём ада и полёты его на небо, деятельность целителя, всевозможные превращения — всё это заставляет сопоставить архаичный пласт эпоса тюрко- и монголоязычных народов, когда эти образы и ситуации уже проникли в него, с древними шаманистскими легендами и практикой» [11]. Таковым он изображается и в башкирском народном творчестве: что неизвестно, то имеет демоническое либо чудесное начало. Так, в эпосах Акбузат то возносится в Небо, то опускается в подземное царство Шульгена, репрезентирующего собой зло и темные силы, ад в ином смысле. Водяная дева Наркас так и говорит герою Хаубан-батыру, вознамерившему победить ее отца:

*—Едет, называя батыром себя,
Говоришь так, будто можешь горы разбить,
Не знаешь ты дивов [tex],
Что стерегут страну моего отца.
Собравшему дивов и пяриев
И все существа подводные
Держащему в руках –
Шульгену, падишаху озера,
Кто ты, чтобы угрожать? [20, с. 383]*

Мир, полный дивов, пяриев и проч. нечисти, действительно, в представлении народа репрезентируется потусторонним миром.

В эпосе-иртэке (эпическое произведение со смешенными прозаическими и поэтическими формами) «Заятулык и Хыухылу» герой Заятуляк также находит его на дне озера, но уже другого – озера Асылыкуль. Хотя данный подводный падишах и не изображается демоническим существом, но и он управляет пяриями, мифическими существами, которые, например, в подводном царстве за одну ночь возвели копию горы Балкантау, по которой заскучал попавший в тот мир Хаубан. Но и падишах озера Асылыкуля также владел Акбузатом, которого он дарит егету. Ведь он женится на его дочери – деве вод – Хыухылу. Во время выхода из пучин озера вслед за молодыми, оседлавшими Акбузат, вышли косяк лошадей, который разошелся по родной земле, однако в эпосе умалчивается о дальнейшей их судьбе. Здесь прослеживается мотив «награды водяного царя» земного егета подводным царем в знак уважения, что является традиционным элементом для фольклора в целом [21, с. 61; 22, с. 138].

Интересно, что в произведении не повествуется о дальнейшей судьбе этого чудесного косяка лошадей – породы озера Асылыкуль. Народную недосказанность (возможно, что память народа утратила этот момент) попытался «дополнить» известный русский лексикограф и бытописатель с голландскими корнями В.В. Даль, который создал литературную повесть на основе рассматриваемого башкирского иртэка «Заятуляк и Хяухылу» под названием «Башкирская русалка» и опубликовал в журнале «Москвитянин» (1843). Автор не только перевел на русский язык башкирский эпос, но также литературно его обработал, дополнил обширным введением, новыми сюжетными линиями, образами. Эпизод с мотивом «выхода косяка лошадей из-под воды» у В.В. Даля наделен идеино-эстетической значимостью. В частности, относительно данного эпизода в авторской повести говорится следующее: «От этих лошадей, подарка ачулинского падишиха, произошла порода лучших димских башкирских коней», — говорит автор. Но тут же, как бы в подтверждение реальности происходящего и призывая верить в это слушателей, далее поясняет: «Ныне порода эта перевелась и переродилась; ныне лошади хотят корму и с трудом перемогают зиму на тебе-невке да на каизе, на рублёных древесных сучьях; древняя порода, которую славились димские башкиры со времени Зая-Туляка, бывала сыта с одного гону, а корму не спрашивала» [23, 185]. Другими словами, В.В. Даль, добавив от себя легенду о необычности димских лошадей, их дальнейшей судьбе, как бы придерживается своего стиля бытописателя и описывает топонимику местности, этническую особенность истории происхождения того или иного явления в жизни народа [22, с. 139]. Так, из подводного царства Акбузат перемещается на землю и становится зчинателем особой породы башкирской лошади.

Заключение

66

Таким образом, проведенное исследование позволяет нам сделать следующие выводы. Лошадь/конь, будучи одним из первых одомашненным человеком животным, занимал важное место. Он всегда был не только помощником в быту, но и верным спутником башкира-воина во время различных военных походов. Таким он художественно изображается как в песне, так и в эпическом творчестве, чаще в образе крылатого скакуна Акбузата. Его развитие и видоизменение можно проследить из эпоса в эпос: в «Урал-баатыр» е онreprезентируется как лошадь-птица, в «Акбузате» е он все еще крылатый конь, но уже переместился в подводное царство владыки Шульгена, а в «Заятуляк и Хыухылу» герой его также встречает в подводном мире, но уже без крыльев. В художественно-эстетическом функциональном отношении он призван быть помощником главного героя – батыра. Он также является связующим звеном упомянутых эпических памятников, в чем заключается его внесюжетная идеино-художественная функциональность. Изучение мифического помощника крылатого коня Акбузата, как и других помощников героя, помогло бы «раскрыть глубоко архаические коды этносов и обнаруживает универсальные элементы эпических систем» [16, с. 172], что определяет перспективы дальнейшего исследования.

› СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Пропп Я.В. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2000. – 336 с.
- Киреева А.Н. Отражение мифологических воззрений в эпическом творчестве башкирского народа // Эпические жанры устного народного творчества. Ученые записки. Сер. филол. – № 13 (17). – Уфа: Изд. БашГУ, 1969. Вып. 33. – С. 5–20.
- Джимгиров М.Э. О калмыцких народных сказках. – Элиста: Калм. кн. издат-во 1970. – 104 с.
- Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. – А.: Наука, 1974. – 254 с.
- Мингажетдинов М.Х. Башкирские народные сказки // Башкирское народное творчество: Волшебно-героические сказки // Сост., введен. и comment. – М: Мингажетдинова, А. Харисова. – Уфа: Баш. кн. издат., 1976. Т.2. Кн. 1. – С. 6–28 (на баш. яз.).
- Алиева А.И. Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. – М.: Наука, 1986. – 276 с.
- Овалов Э.Б. Мотив «помощник героя» в версиях эпоса «Джангар» // Эпическая поэзия монгольских народов // Ред. Биткеев Н. Ц. – Элиста: КНИИФЭ, 1982. – С. 50–56
- Зарипов Н. Т. Башкирские богатырские сказки (эстетика жанра). – Уфа: Китап, 2008. – 239 с.
- Рязапов Р.Ф. Мифологические основы башкирских эпических памятников. – Уфа: Гилем, 2006. – 182 с. (на баш. яз.)
- Сагитов М.М. Мифологические и исторические основы башкирского народного эпоса. – Уфа: Китап, 2009. – 280 с. (на баш. яз.).
- Липец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М.: Наука, 1984. – 264 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kronk.spb.ru/library/lipets-rs-1984-15.htm> (дата обращения: 15.07.2022 г.).
- Беседовский А.Н. Историческая поэтика. – Л.: Наука, 1940. – 648 с.

- Хуббитдинова Н.А., Юлдыбаева Г.В. Художественно-эпическая трансформация древнего эпоса об Айне и Гайне в этногенетическую легенду гайнинских башкир// *Oriental Studies.* – 2020. – № 13. – Is. 2. – С. 455–464.
- Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. – М.: Наука, 1963. – 460 с.
- Султангареева Р.А. Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции. – Уфа: Башк. энцикл-ия, 2018. – 520 с.
- Убушкиев Д.В. Волшебные помощники в калмыцком и тувинском эпосе// *Новые исследования Тувы.* – 2019. – №4. – С. 165–175.
- Бурыкин А.А., Басангова Т.Г. Индивидуализация образов персонажей как средство композиции и сюжетообразования в калмыцком героическом эпосе «Джангар» // *Альманах «Studia culturae».* – №3. СПб. Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С.79-94 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://shttp://iculture.spb.ru/index.php> (дата обращения: 1.03.2020).
- Орозбекова Ж.К. Культ коня в художественном составе эпоса «Манас»: Автограф. дис. канд. филол. наук. – Бишкек, 1994. – 23 с.
- Башкирское народное творчество: песни: в 12 тт. / Сост., авт. вст. сл., ком. С.А. Галин. – Уфа: Китап, 1995. Т.8. – 400 с.
- Башкирский народный эпос: Эпос народов СССР / Сост. А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов, А.И. Хаоисов; авт. исслед. А.С. Мирбадалева, авт. ком. А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов. – М.: Наука, 1977. – 518 с. (на рус. баш. яз.).
- Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М.: Наука, 1975. – 191 с.
- Даль В.В. Башкирская русалка // Башкирия в русской литературе / Сост., авт. вст. сл., комм. М.Г.Рахимкулов. – Уфа: Башк-ое кн. издат-во, 1989. – 210 с.
- Хуббитдинова Н.А. Художественно-эстетическая презентация мифологического образа водяной девы в башкирском народном эпосе (на примере эпосов «Акбузат» и «Заятуляк и Хыухылу») // *Филология и человек.* – 2021. – №2. – С. 134–142.

ТОПОН СУУ ЛЕГЕНДАСЫНЫН КААРМАНЫНЫН АТРИБУТУ – ЧАЙЫК

(Кош-Агач теленгиттеринин
фольклордук материалдары
боюнча)

УДК: 398,221

Яданова Кузелеш Владимировна

Кыскача мазмуну

Макалада топон суу жөнүндөгү уламыш-чайыктын вариантынын жана версиялары, адамдардын ыйык тоолорго кантип чыгышы, сел жүргөн мезгилден сакталып калып, табылган буюмдар тууралуу оозеки баяндардын автор тарабынан Алтай Республикасынын Кош-Агач районунун айылдарынан жазылып алынгандыгы жөнүндө сөз болот. Илимий эмгекте уламыштардын жана оозеки аңгемелердин каармандарынын жана топон суу учурунда ыйык тоонун чокусунда калып калган нерселердин атрибуттary: казан, кайык (кеме), калак, сал, кайык (кереп), бешик (кабай) ж.б., ошондой эле казан лексемасынын этиологиясы чечмеленет.

Автор, казан лексемасы аныгында QA-/ QАδ-/ cas-/ kaz-/ кач – уңгусунан келип чыккан, идиши, идиши-аяк, териден жасалган идиши / дарактын кабыгынан жасалган идиши деген жыйынтыкка келет. Металлургиянын өнүгүшү менен элдер жез, күмүш, коло, темир, чоон, ал эми алюминийден идиши-аяк, ашкана идиштерин чыгара баштаганы айтылат. Мүмкүн, оозеки аңгемелер, топон суу тууралуу уламыштар – чыныгы табигый кырсыктын эскерүүлөрүнүн жаңырыгы. Буга ылайык эмгекте жергилүктүүлөрдүн оозеки чыгармачылыгы жана алардагы белгилүү топонимдер эске-рилет.

Негизги сөздөр: топон суу жөнүндөгү уламыш – чайык, оозеки баяндарлар, ыйык тоолор, теленгиттер, алтай фольклору, Кош-Агач аймагы, Алтай Республикасы.

АТРИБУТЫ ПЕРСОНАЖЕЙ В ПРЕДАНИИ О ПОТОПЕ – ЧАЙЫК

(по фольклорным
материалам кош-агачских
теленгитов)

УДК:398.221

Яданова Кузелеш Владимировна

Аннотация

«В статье рассматриваются варианты и версии предания о потопе – чайык и устные рассказы о том, как люди поднимались на священные горы – ыйык и находили предметы, сохранившиеся со временем потопа, записанные автором в сёлах Кош-Агачского района Республики Алтай. В научной работе описываются атрибуты персонажей в предании и устных рассказах: казан, лодка (кеме), весло (калак), плот (сал), судно (кереп), детская колыбель (кабай) и т.д., которые остались со временем потопа на вершинах священных гор, а также рассматривается этимология лексемы казан.

Автор приходит к выводу, что, очевидно, лексема казан производная от основы QA- / QАδ- / кас- / каз- / қач - в значении: «сосуд, посуда, ёмкость, сделанная из кожи / коры дерева». С развитием металлургии люди стали производить посуду, кухонную утварь из меди, серебра, бронзы, железа, чугуна, алюминия. Возможно, устные рассказы, предание о потопе являются отголосками воспоминаний о действительно произошедшем стихийном бедствии. Эти произведения имеют местное происхождение, в них упоминаются известные топонимы».

Ключевые слова: предание о потопе – чайык, устные рассказы, священные горы – ыйык, теленгиты, алтайский фольклор, Кош-Агачский район, Республика Алтай.

ATTRIBUTES OF CHARACTERS IN THE LEGEND OF THE FLOOD – CHAYIK

(based on folklore materials
of the Kosh-Agach Telengits)

УДК:398.221

Yadanova Kuzlesh Vladimirovna

Abstract

The article / tells about the versions and versions of the legends about the flood chayik, oral stories about how people ascend the rised mountains preserved during the mudflows, which were recorded by the author from the villages of the Kosh-Agach district of the Altai Republic. The scientific works mention the attributes of the characters of legends and oral histories, as well as what remains on the top of the holy mountain during the flood: a cauldron, a boat, an oar, a raft, a boat, a kayak and a cradle.B. The etymology of the Kazan lexeme is also interpreted.

The author comes to the conclusion that the token of the cauldron originates from the QA / QAδ--/ kas-/kaz-/kach/.in the meaning-container: dishes, dishes, leather dishes / Dishes made of tree bark. With the development of metallurgy, the countries began to produce copper, silver, bronze, wrought iron, cast iron, aluminum dishes, kitchen utensils. Perhaps oral histories, legends about the flood are echoes of memories of a real natural disaster. These works are the works of local residents; they mention well-known toponyms.

Keywords: the legend of the flood-chayik, oral reports, sacred mountains-sacred, telengites, Altai folklore –Kosh-Agach region, Altai.

Кош-Агачский район (*Кош-Агаш аймак*) расположен в юго-восточной части Республики Алтай, на стыке границ России, Монголии, Китая, Казахстана. Административный центр района – с. Кош-Агач (*Кош-Агаш*). Основную часть населения Кош-Агачского аймака составляют этническая группа южных алтайцев – теленгиты и казахи. В последней трети XIX в. казахские роды, в результате обострения земельного вопроса и ограничения пастбищных угодий, начали переселяться в Горный Алтай из Прииртышья, Монголии и Китая [23, с. 5; 37, с. 93].

Теленгитский диалект относится к одному из южных диалектов алтайского языка и входит в киргизско-кыпчакскую группу восточнохунинской ветви тюркских языков. Казахский язык принадлежит к кыпчакской группе западнохунинской ветви тюркских языков [3, сс. 19-20].

Кош-Агачские теленгиты расселены по долинам рек: Чуй, Аркыт (Аргут), и кроме общего названия *теленгит* (теленгит), именуют себя по месту проживания: Чуй киши / Чуй улус («человек из [долины] р. Чуй» / «люди из [долины] р. Чуй») / Чуй ичинин кишиси («обитатель долины р. Чуй»), Аркыт ичинин кишиси («обитатель долины р. Аркыт»).

Запись образцов фольклорной традиции и лингвистических материалов производилась на диктофон, расшифровка, перевод текстов с теленгитского диалекта алтайского языка на русский язык выполнены нами. Материалы научных экспедиций хранятся в личном архиве автора. Наряду с другими материалами нам удалось собрать топонимические предания (более 70 текстов), предания о потопе – чайык (более 50 текстов), устные рассказы о восхождении на священные горы – ыйык (более 10 текстов) и др.

Собирание и изучение местного фольклора каждого района даёт целостную картину бытования традиционного фольклора целого народа, проживающего в определенной территории. До сих пор мы имеем фиксации только отдельных образцов, к сожалению, не выявлен репертуар отдельных носителей традиции, отдельных поселений, отдельных районов. Локальные особенности проявляются в преданиях: о потопе, о священных горах, о реках, о местностях; в устных народных рассказах, повествующих об уникальных природных объектах: о камнях-следовиках, мегалитах, шаманских лиственницах (*кам тыт*) и т.д.

В современном мире, в эпоху глобализации и высоких технологий, традиционный фольклор приобретает пассивную форму бытования, некоторые фольклорные жанры находятся на стадии исчезновения. Носителями богатого устного народного творчества теленгитов выступают в основном исполнители 1920-1950 годов рождения, которых каждым годом становится всё меньше и меньше. Задача исследователя-фольклориста: собрать как можно больше полевых материалов, систематизировать их, сопоставить с другими фольклорными традициями, что расширит возможность рассмотрения развития и изменения текста во времени и пространстве; сохранить народное достояние для будущих поколений.

Тюркские и монгольские народы с давних времён поклонялись священным горам. Древние тюрки почитали высокую гору Бодын-инли, что в переводе на китайский язык означает: «дух покровитель страны» [5, с. 231]. В «Сокровенном сказании монголов» повествуется о том, как Тэмучжин, спасшись от меркитов на горе Бурхан-Халдун, поклялся почитать её и совершать обряд поклонения [22, сс. 97-98; 31, с. 24].

Алтайцы издавна молились высоким вершинам гор: Бабырган, Йүч-Сүмер (*Юч-Сюмер*) / Кадын-Бажы / Белуха, *Ял-Мёнкү* (*Дъал-Мёнку*), Кабак-Тайга⁸ и др. [14, сс. 196-197; 15, сс. 10-13; 19, сс. 365-374]. Священная гора являлась не только родиной для определенного племени, рода (*сёök*), но и защитницей, спасительницей и покровительницей. На вершинах гор люди скрывались и оборонялись от захватчиков, спасались от стихийных бедствий.

«Каждая Гора для алтайского народа – это живой Дух, Дух-щит, защищающий его от ненастья, природных катастроф, вражеского нападения, а также горы являются средоточием духовного ядра человека, резервуаром его жизненной силы, поскольку с гор берут начало реки» [11, с. 250].

⁸Бабырган – гора находится на левом берегу реки Катунь. Йүч-Сүмер (*Юч-Сюмер*) – алт. «три вершины», «три пика», Кадын-Бажы – «верховые реки Кадын (Катунь)» – алт. названия горы Белуха. Белуха – одна из крупнейших горных вершин России (выс. 4506 м над ур.м.). Памятник природы РА, внесён в Список Всемирного культурного и природного наследия ЮНЕСКО (объект «Алтай – Золотые горы») [28, с. 109; 10, с. 142]. *Ял-Мёнкү* (*Дъал-Мёнку*) (алт. букв. пер. «грива-ледник») – вершина Семинского горного хребта. Кабак-Тайга – гора расположена на территории Улаганского р-на РА.

К главным священным горам – ыйык жители Кош-Агачского района относят: Үйык-Сайлугем (*Сайлугёмнин ыйыгы / Сайлугемнин ыйыгы*), Үйык-Кёкёрю (*Кёкёрүнин ыйыгы*), Үйык-Ирбисту (*Ирбистүнин ыйыгы*), Үйык-Тепсен-Баш (*Тепсен-Баштын ыйыгы*), Үйык-Ак-Туру (*Ак-Туруунин ыйыгы*), Үйык-Чийнелю (*Чийнелүнин ыйыгы*). Священная гора Үйык-Сайлугем (алт. *сайлу* – букв. имеющий гальку + *хем* / *кем* – букв. «река с галькой или мелководная река» [30, с. 280]) расположена к востоку от районного центра – Кош-Агач; Үйык-Кёкёрю (алт. *kök* – синий, голубой; др. тюрк. *kök* – небо; небесный; алт. *örö* – верх, верхняя часть; высь; *kök örö* – букв. «синий верх» [30, сс. 69, 231], «небесная высь»; по другой версии ороним образован от *kök örög* (алт. *örög* – дворец, храм) – «синий дворец») [4, с. 100] находится на северо-востоке от Кош-Агача примерно в 15 км; Үйык-Ирбистү (алт. букв. «имеющий снежных барсов – ирбис») расположена на юго-западе от районного центра; Үйык-Тепсен-Баш (алт. *тепсен* – котловина небольших размеров на склонах гор и вершинах [30, с. 308], *баш* – алт. букв. «голова»; «вершина») – юго-западнее от Кош-Агача, Үйык-Ак-Туру / Үйык-Актру (алт. *ак* – белый, *туру* – «стоянка, местопребывание, стойбище... Ак туру – букв. «белое стойбище, стоянка» [30, с. 127]; по другой версии: *ак* – белый, белоснежный, *туру* – убежище, прибежище диких животных в горах от ненастяя, *ак туру* – «белоснежное прибежище») находится на территории Курайского сельского поселения к западу от Кош-Агача. Священная гора Чийнелю (*Чийнелү – алт. чейне / чийне* – «Марын корень» или «пион уклоняющийся»; *чийнелү / чийнелю* «имеющий Марыны корень») расположена на территории Джазаторского сельского поселения Кош-Агачского района Республики Алтай.

Горы: Ак-Туру, Ирбисту, «Кокоринский Үйык»⁹, «Сайлугем» (Сайлугем), «Чийнелу» (Чийнелю) внесены в перечень объектов культурного наследия Республики Алтай [45, сс. 189–190]. «Священные территории и объекты Республики Алтай, представляя неотъемлемую часть культурного ландшафта, являются одними из базовых аспектов культурного наследия» [44, с. 318].

Местные жители сообщили нам, что раньше священные горы – ыйык почитались отдельными алтайскими родами – сёök (сёök): Үйык-Сайлугем была родовой горой рода *саал / сагал*, Үйык-Кёкёрю почитали люди из рода *кёбёök* (*кёбёök*), Үйык-Ирбисту – сёök *кыпчак* [25; 33, сс. 75–76].

В Кош-Агачском районе бытуют варианты и версии предания о потопе – чайык с основным сюжетным ядром: раньше во время потопа люди спаслись, поднявшись на священные горы (Үйык-Кёкёрю (*Үйык-Кёкёрю*) / Үйык-Ирбисту (*Үйык-Ирбистү*) / Үйык-Тепсен-Баш (*Үйык-Тепсен-Баш*)). На вершинах этих гор остались от того времени обломки плота / лодки и осколки казана / казан.

Чайык болгон, [уулустар] Кёкёрүнин ыйыгында аргаданган теди не... Йүстүнде кошту јаан кара касан арткан неме теген. Кёбёктөрдин ыйыгы. Эм бодогондо, эң ле бийик Кёкёрүнин ыйык, ўстүнде де кошту јаан, элбек неме болбой ол. – «Был потоп – чайык, говорили, что [люди] спаслись на [горе] Үйык-Кёкёрю. Рассказывали, что на вершине [горы] остался огромный чёрный казан. Үйык рода кёбёök¹⁰. Так если подумать, то самая высокая [гора] – Үйык-Кёкёрю, и на [её] вершине, наверное, есть очень большое, широкое [место]» [Т. К. Урелова, с. Мухор-Тархата; текст № 7¹¹; 62, с. 108]¹².

В некоторых повествованиях о потопе рассказчики поясняют, что один из жителей, поднявшись на вершину горы (во многих случаях в поисках скота / табуна лошадей или с целью обнаружить там казан / лодку), находил обломки лодки / плата или осколки / часть казана (6 текстов). В

⁹«Кокоринский Үйык» – очевидно, под этим названием имеется в виду Үйык-Кёкёрю (*Кёкёрүнин ыйыгы*). В свод объектов культурного наследия РА также вошли: «гора Табын-Бого-Оло», «гора Теспен-Бажы» [45, с. 190]. Под «горой Теспен-Бажы», вероятно, подразумевается священная гора Тепсен-Баш (*Тепсен-Баш*). Гора Таван-Богдо-Ула (монг. «Пять священных гор») расположена в области схождения границ России, Монголии и Китая. В Монголии на государственном уровне официально признан и утвержден в качестве священных целый ряд горных вершин, испокон веков, почитавшихся монголами [16, с. 104; 17, с. 133]. Государственная церемония обрядов сакрализации и поклонения священным горам проводится с участием Президента Монголии вместе с правительством [58, сс. 64–69]. «Цель сакрализации горы – воздаяние благодарности и поклонение духу горы, и объявление рек, животных и растений неприкосновенно-священными. Каждая священная гора имеет своих духов-покровителей, которым поклоняются через обряды и посвященные им молебны» [26, с. 29].

¹⁰Кёбёök (*кёбёök*) – алтайский род – сёök (сёök); один из многочисленных родов в Кош-Агачском р-не РА. Священная гора Үйык-Кёкёрю почитается не только людьми из рода кёбёök, но и другими жителями Чуйской долины.

¹¹ЗА, и далее приводятся ссылки на тексты, опубликованные в научном исследовании: Яданова К.В. Предания, устные народные рассказы благодатной земли Эре-Чуй / Науч. ред. Т.М. Садалова. – Горно-Алтайск, 2021. – 204 с. [62].

¹²ЗА, и во всех случаях запись, расшифровка, перевод фольклорных текстов с алт. яз. на рус. яз. произведены нами. В скобках указывается от кого записан текст и место записи.

других устных рассказах: местные жители пытались подняться на вершину священной горы, но, не достигнув цели, с половины пути возвращались назад (5 текстов). В двух текстах: школьники / один человек, поднявшись на вершину горы, ничего не нашли. В одной записи: люди принесли с вершины Ыйык-Тепсен-Баш алты кулакту күлөр касан – «бронзовый казан с шестью ушками», в другой записи: спустили с горы лодку, сохранившуюся со времени потопа, и оказалась лодка в деревне Чаган-Узун¹³ [62, сс. 102-148].

Например: *Ыйыктың башында касан туру деп турган сарлыкчылар. Бир дедушка сарлык таппай калала, Ыйыктың башынга чыкканус дийт эки уулула. Чыкса, очокты тургусала, касан аскойон туру дийт. Касан бар дийт оның ўстүндө, ол белде. Бу ла бистин Ыйыктың башында касан бар дийт анда. Очокту касан бар, оның кийинде, оның жаңында јөлөкөйгөн мындый не таш бар дийт, жалбак, мындый кырлу.*

Ол касах киши кошту кайкап келген не: «Кудай! Бу Ыйыкка ёлбөён күнде чыктус адысты јединип! Бастра јердин ўстүнен сарлыкты таппай калала, сарлыкты көрөр деп чыгарыста, сарлык та көрүнбөди, касан туру» – деп түштү. Мындый ташы бар дийт не, ол ташта анның сүрү бар дийт.

«Яководы – сарлыкчи рассказывали, что на вершине горы Ыйык¹⁴ находится казан. Один дедушка рассказывал, что, не найдя яка – сарлык, поднялся на вершину Ыйыка вместе с двумя сыновьями. Поднялись, говорит, [а там] казан поставлен на очаг (очок), [как будто] варится еда. Говорит, на её вершине есть казан, на том хребте. На вершине этой же нашей [священной горы] Ыйык, говорит, там находится казан. [Там] есть казан с очагом, говорит, сзади [к очагу] прислонён такой широкий камень, имеющий такие грани.

Тот человек-казах¹⁵ пришёл очень удивлённый же: «Кудай¹⁶! На эту [гору] Ыйык взобрались кое-как, ведя коней на поводу, чуть не погибли! Не найдя яков – сарлык по всей земле, когда поднялись [на вершину Ыйык], чтобы посмотреть [нет ли там] яков, яков же не видно, а казан стоит», – так говоря, спустился. Говорит, что есть [там] такой камень, на том камне [нарисован] образ дикого животного» [Т. Лепетова, с. Теленгит-Сортогой; текст № 38; 62, с. 131].

Персонажи в предании о потопе – чайык пользуются атрибутами: казаном, лодкой (*кеме*), веслом (*кайык*), плотом (*сал*), судном (*кереп*), детской колыбелью (*кабай*) и т.д., которые остались со времени потопа на вершинах священных гор. Основное средство их передвижения во время потопа – лодка (*кеме*), плот (*сал*).

В двух текстах предания подробно описывается, как во время потопа люди строили плот: [Осоодо] байа сал эткен..., сал деп байа жалбак агаши, осоо эмди чилеп јос јаралтурал эмес, осоо малтала ла жандай чаап-чаап, агышты мнайта буула колбоп колбойло, байа суудың ўстүне јүр жат не, ол агыш чөнбөс. – «[В прежние времена] делали плот – сал..., плотом – сал называют плоские доски, ведь раньше обтёсывали брёвна не так как сейчас, раньше только топором обтесав-обтесав, брёвна вот так соединяли верёвкой и так ведь плавали по воде, эти брёвна не тонули» [К. К. Дугашева, с. Бельтир; 62, с. 146].

Төнөриле јер – кёк, жаңыс тудуш: ўстү кёк, алты кёк суу болгон. Байа сал этклеген ол тушта черденен кесип, кыл армакчыла булаганы једер тийт: кыл армакчы киререн, а кайыш армакчы чирийле, чойилерер эмтир тийт, жарылерер. – «Небо и земля – всё [было] полностью синим, [всё] слилось: наверху – синее [небо], внизу – синяя вода. Тогда стали строить плот, срубая жерди – черде, когда стали обвязывать [брёвна] шерстяной верёвкой – кыл армакчы¹⁷, говорят, получилось: шерстяная верёвка – кыл армакчы подошла, а кожаная верёвка – кайыш армакчы прогнив, говорят, оказывается, растягивается, лопается» [Ж. Ундуланова, с. Чаган-Узун; 62, сс. 124-125].

В одной записи лишь упоминается, что люди строили плот: *Анаң ол кошту жаан чайык чыгарда десе, албаты коруланып, сал эткен эмтир, плот. Ол салды эдөле, баса улустар онор отуруп шишен, мал-ашын алгылат...* – «Потом, когда случился сильный потоп, люди, спасаясь, оказывается, строили плот – сал. Построив этот плот, люди сели туда, взяв [с собой] свой скот...» [К. М. Самтакова,

¹³Чаган-Узун (Чаган-Оозы) – село в Кош-Агачском районе Республики Алтай.

¹⁴Ыйык – одно из названий священной горы Ыйык-Кёкёрю (алт. Кёкөрүнүг ыйыгы). Ыйык (алт.) – букв. 1) священный, святой, почитаемый, посвященный духам-хозяевам; 2) священная гора; 3) священное животное, посвященное духам-хозяевам. Зд. используется в значении «священная гора».

¹⁵Зд. приводится буквальный перевод: касах киши «человек-казах».

¹⁶Кудай (алт.) – «Бог, божество, господь». Зд. в значении: «О боже!»

¹⁷Кыл армакчы – шерстяная верёвка, сплетенная из конского хвоста, из хвоста яка – сарлык.

с. Теленгит-Сортогой; 62, сс. 116–117]. В другом тексте «русский человек», прибывший из других мест, построил лодку – кеме, спас от наводнения несколько человек [62, с. 105].

Один исполнитель уточняет, что «на вершине Тепсен-Баш находятся лодки, сделанные из шкуры яка – сарлык» [25; 62, с. 123]. По-видимому, рассказчик имел в виду лодку с деревянным каркасом, обтянутую шкурой яка или других животных. В древние времена шкура, кожа животных, кора деревьев были первыми материалами для строительства плавательных средств. Древние тюрки снимали чулком шкуру крупного рогатого скота и изготавливали бурдюки-плоты (*сал*) для переправы через реки [12, с. 482; 61, сс. 189, 203]. «Плоты с платформами на надутых шкурах были широко распространены на Среднем и Ближнем Востоке, в Индии, Тибете, Западном Китае и Монголии, Северной Африке» [39, с. 6].

Жители Кош-Агачского района поведали нам, что на вершине священных гор – Ыйык-Кёкёрю (в 10 записях) / Тепсен-Баш (в 7 записях) / Ирбисту (в 1 записи) имеется лодка – кеме (лодки – кемелер) / часть лодки (кемениң жартығы) / обломок лодки (кемениң жарығы), плот – сал (плоты – салдар) / обломок плота, оставшиеся от потопа [62, сс. 143–148].

В двух текстах говорится, что на вершине Ыйык-Кёкёрю находится лодка с вёслами (кеме жартығы) [62, сс. 112–113], в другой записи: казан и весло – кайык [62, сс. 109–110]. В одном предании уточняется, что на вершине Ыйык-Кёкёрю лежит прогнивший плот (чирикалан сал) и «часть казана» (касанның жартығы) [62, сс. 116–117].

В единичных записях жители упомянули, что на вершине горы Оргу-Тыт находится «прогнившие обломки плота» (чирикалан салдың сеги) и «обломки казана» (касан жарығы) [62, с. 138–139], на священной горе Ыйык-Чийнелю осталось от потопа судно – кереп [62, с. 129].

Двое рассказчиков сообщили нам, что во время наводнения люди плавали на лодках между священными горами. В одном тексте: жители плавали на лодках между горами Ыйык-Ирбисту и Ыйык-Кёкёрю, в другом – из горы Ыйык-Кёкёрю плавали в гости к людям, живущим на горе Тосунту¹⁸ [62, с. 144].

В трёх записях во время сильного наводнения люди используют большой казан вместо лодки: сев в казан, добираются до вершины Ыйык-Кёкёрю / Тепсен-Баш [тексты №№ 25, 31–32; 62, сс. 121, 124–125].

Түкү канча да чакта чайык, суу болгон. Суу көдүрилип келгенде бу јердинг бастыра кесик улус бошогон, а ол касанга отуралан улус мнайтран чыга-чыга ол сууга ол кырдың башына..., ол [кырды] «Кёкөрүнин ыйығы» деп адакойон, ол кырдың башына касанла кошо чыкпарат улус арткан. [Ол улус] анаң бери ойто мында түшкен түкү та канча јылда? – «Давно в каком-то веке было наводнение, [всюду] вода. Когда вода поднялась, многие люди из этих мест умерли, а те люди, которые сели в казан, так поднимаясь-поднимаясь по воде [добрались] до вершины горы..., которую называли «Ыйык-Кёкёрю», люди, которые в казане добрались до вершины этой горы, остались [живы]. Потом [те люди] обратно спустились, в каком году это [было]?» [М. Уванчиков, с. Кокоря; текст № 25; 62, с. 121].

В тексте № 31 І. Ундуланова¹⁹ начала свой рассказ – куучын о строительстве плота людьми во время потопа, затем продолжила своё повествование о казане: [Сойон улус] он эки кулактуу касанла кемелеген тийт. Ол Тепсен-Баштың башына чыккан... байа улус андый неме эдалып, сойон улус болгон тийт. – «[Люди-сойон], говорят, поплыли в казане с двенадцатью ушками, гребя вёslами. Они добрались до вершины Тепсен-Баш..., те люди сделали такое, говорят, это были люди-сойон» [І. Ундуланова, с. Чаган-Узун; текст № 31, 62, с. 124–125].

Сын рассказчицы, В.С. Ундуланов, также упомянул о казане, как о средстве передвижения во время наводнения: Касан, анда [Тепсен-Башта] кошту јаан касан бар, улустар ого отурала, кемелеп јүреерен неме дешкител куучындашар. – «Казан, там [на горе Тепсен-Баш] есть огромный казан, люди сев в него, управляя вёslами, поплыли, так рассказывали» [В.С. Ундуланов, с. Чаган-Узун; текст № 32; 62, с. 126].

Очевидно, до нас дошла версия предания о потопе, в котором повествуется, что люди спаслись от наводнения с помощью казана. Исследователь-фольклорист, Ю.И. Смирнов, вер-

¹⁸ Тосунту (Тосынту) – священная гора – ыйык, находится в окрестностях с. Ташанта Кош-Агачского р-на РА; вероятно, образовано от алт. тозын (тел. диал. тосун / тосын) – «пыль», туу – гора, Тосунту (Тосынту) – «пыльная гора».

¹⁹ Алтайское имя исполнителя Јылчы (Дыбылчы).

но отметил, что продуктивное бытование какого-либо жанра, его разновидности или даже отдельного произведения неизбежно порождает версии-истолкования, обработки и перелицовки текста, с изменением ролей персонажей, с заменой имён, мест действия и прочими переделками [47, с. 8].

В двух вариантах уточняется, что люди во время потопа, забрав с собой казан, поднялись на плоту / на лодке на вершину горы Ыйык-Кёкёрю / Тепсен-Баш [тексты: №№20, 27; 62, сс. 116, 122].

В большинстве текстах указывается прямое назначение казана: во времена потопа (по другой версии: во время войны) люди, найдя убежище на вершинах священных гор, готовили пищу в казане. Исполнители, рассказывая предание, часто используют в речи глагол касандын – «готовить еду в казане»: Чайык бол[гон], түкү Кёкөрүдин ыйыкта албатының тыны калган тийт не. Ондо јаан касан бар тийт, тогус кулакту күлер касан. Ондо касандын, анаң ол Кёкөрүдин ыйыкка албатының тыны калган тийт. – «Случился потоп, народ спас свою жизнь на [горе] Ыйык-Кёкёрю, так же рассказывали. Там, говорили, есть большой казан, бронзовый казан с девятью ушками. Там готовили еду в казане, там, на [вершине] Ыйык-Кёкёрю, народ выжил, [так] рассказывали» [Э. Таханова, с. Ортолық; текст № 11; 62, с. 116].

Только в одном устном рассказе сообщается, что казан, найденный на вершине Тепсен-Баш, жители применили в качестве самогонного аппарата, готовили в нём молочную водку – аракы [текст № 42; 62, с. 136].

Во многих записях предания о потопе и в устных рассказах о том, как люди поднимались на священную гору, подчеркивается большой размер казана: «большой казан» (*јаан касан*), «очень большой казан», «огромный казан» (*кошту јаан касан*), «обломок огромного бронзового казана» (*кошту јаан күлер касаның оодығы*), «ушко – кулак от большого казана» (*јаан касаның кулагы*), «казан с девятью ушками» (*тогус кулакту касан*), «бронзовый казан с девятью ушками» (*тогус кулакту күлер касан*), «казан с шестью ушками» (*алты кулакту касан*), «казан с двенадцатью ушками» (*он эки кулакту касан*), «тай казан» (*тай касан*), «огромный казан, куда помещалась туша ста овец» (*јұс койдың эди бадар кошту јаан касан*).

В двух текстах предания *тай казан* находится на вершине Ыйык-Кёкёрю, по одной версии, во время войны [текст № 24; 62, с. 120] по другой версии – во время наводнения [текст № 4; 62, с. 104] люди готовили пищу в большом казане – *тай казан*. Кёкөрүнің ыйык башында албаты касанданған кошту јаан тай казан бар діер, Ыйыктың башында. – «На вершине Ыйыка, говорят, находится огромный тай казан, [в нём] народ готовил еду на вершине Ыйык-Кёкёрю» [М.А. Самунов, с. Кокоря; текст № 4; 62, с. 104].

На вопрос: «*Тай казан* – это какой казан?», исполнитель ответил: «*Тай касан* тегени кошту јаан, же күлер касан не, јаан мындый. *Тай аттың* эди баттуран касан ол, иие. Бир јылкының эди бадар керек не, *тай казан* дегени... – «*Тай казан* – это огромный [казан], ну, бронзовый казан же, большой такой. В этом казане помещалось мясо жеребёнка по второму году – *тай*, да. *Тай казан* – это такой казан, куда помещалась туша одной лошади...» [М.А. Самунов, с. Кокоря; 62, с. 104].

Житель с. Ортолық, М.В. Таханов, сообщил нам, что на вершине Ыйык-Кёкёрю находится «огромная лодка» и огромный казан, куда помещалось мясо ста овец [62, с. 115].

На размер казана указывает и количество ручек котла: чем больше ручек, тем объемнее казан. В четырёх записях: на вершине горы Ыйык-Кёкёрю / Тепсен-Баш находится «казан с девятью ушками» (*тогус кулакту касан*), в трёх вариантах предания – «бронзовый казан с девятью ушками» (*тогус кулакту күлер касан*). В одном устном рассказе: на вершине горы Тепсен-Баш Таңдын и Бордын обнаружили «казан с шестью ушками» (*алты кулакту касан*), «казан с двенадцатью ушками» (*он эки кулакту касан*) [текст № 42; 62, с. 136].

Рассказчики во время повествования используют в речи устойчивые сочетания слов: «казан с девятью ушками» (*тогус кулакту касан*), «бронзовый казан с девятью ушками» (*тогус кулакту күлер касан*), «казан с шестью ушками» (*алты кулакту касан*), «казан с двенадцатью ушками» (*он эки кулакту касан*). Кулак буквально переводится как «ухо, ушко», кулакту касан – «казан с ушками». Один исполнитель объяснил нам, что раньше огромный «казан со множеством ушек – кулак» поднимали одновременно несколько человек: Тогус кулакту јаан касан болгон деп уккам... Туткасы тогыс не айландаира, јаңыс киши көдүрбес, көп улус көдүрер. – «Слышал, что был большой казан с де-

вятыми ушками... Ведь [было] девять ручек вокруг [казана], одному человеку не поднять, поднимают много людей» [А.Я.Тулинов, с. Ортолык; текст №50; 62, с. 144].

Бронзовыми массивными котлами со множеством ручек пользовались древние скифы. При раскопках царского кургана Солоха на Днепре археологами обнаружены бронзовые котлы на конической подножке: с шестью, четырьмя и двумя ручками. В самом большом котле находились кости коровы; котёл средних размеров содержал кости быка, меньший – барана [27, сс. 23, 35–36].

А.П.Манцевич, описывая каталог археологических находок, отмечала: «Среди известных котлов скифской эпохи нет двух абсолютно одинаковых; они отличаются друг от друга формой, числом ручек или орнаментом» [27, с. 36].

М.Л.Швецов, рассматривая в своей статье особенности котлов из погребений средневековых кочевников, предположил: «Захоронения с казанами принадлежали, вероятно, представителям родовой и племенной аристократии кочевого общества, а казаны, как и боевые наборные пояса, являлись атрибутами, подчеркивающими высокое социальное положение умерших» [59, с. 202].

Таким образом, очевидно, казан был важным предметом в жизни кочевников, выполняя социальную функцию единения рода. Во время празднеств в огромном общинном котле готовили пищу для всего рода.

В одном тексте указывается цвет казана: «огромный чёрный казан» (*кошту јаан кара касан*): *Чайык болгон, [улустар] Кёкөрүнгө ыйыгында аргаданган теди не...* Устюnde кошту јаан кара касан арткан неме теген. Кёбөктөрдүнгө ыйыгы. – «Был потоп, говорили, что [люди] спаслись на священной горе Ыйык-Кёкёрю. Рассказывали, что на вершине [горы] остался огромный чёрный казан. Ыйык [рода] кёбёк» [Т.К. Урелова, с. Мухор-Тархата; текст № 7; 62, с. 108].

Местные жители сообщают, что на вершинах Ыйык-Кёкёрю / Тепсен-Баш / Ирбисту находится осколок от казана (*касанның оодыгы*), обломок казана (*касанның сыныгы*), часть казана (*касанның жартыгы*): «*Байа улустың касаны сынган, [Тепсен-Башта] касанның да сыныгы жаткан*» – дешип ай куучындаш турткан...». – ««Казан тех людей разбрался, лежали [на горе Тепсен-Баш] и обломки от казана” – так [люди] рассказывали...» [М. Таханова, с. Чаган-Узун; текст № 51; 62, с. 145].

Анаң суу араайнаң-араайнаң јабысан, јабысан, бир канча улус артып [калган]. Онок ондо [Кёкөрүнгө ыйыгында] касанның жартыгы бар деп турткан, сал да бар деп, је чирикалан иштекалан. – «Потом вода понемногу-понемногу стала [всё] убывать и убывать, остались [от потопа] несколько человек. Потом, говорили, что там [на горе Ыйык-Кёкёрю] находится часть казана, есть и плот, ну, прогнивший такой» [К.М. Самтакова, с. Теленгит-Сортогой; текст № 20; 62, сс. 116–117].

В одной записи повествуется, что на вершине горы Балкаш²⁰ имеются «осколки казана» (*касанның оодыктары*): Бистинج јерде чайык болгон... Щир јерден ле угут турал мен, анда бу Чаганда Балкаштың тайгасын башында касанның оодыктары бар, чайык болгон, улус чыккан деп. Оны маа Диятров Бокын деп киши осоо куучындалан... – «На нашей земле был потоп – чайык... Слышал [от людей] из верхних мест, что там, в Чагане, на вершине горы Балкаш есть осколки казана, что был потоп, что люди поднимались [на вершину горы Балкаш]. Об этом мне раньше рассказывал человек по имени Диятров Бокын» [А.В. Эдешев, с. Курай; текст №35; 62, с. 128].

Некоторые рассказчики утверждают, что на священных горах, кроме обломков казана, находятся и обломки от детской колыбели [тексты №16, 34; 62, сс. 114, 127]: Ол Кёкөрүдинг ыйыкка јетире кабайлу балалу андый киши кемеле барган эмтир тийт. Ол Кёкөрүдинг ыйыгының башында касан јарыгы бар, анда кабайдың оодыгы бар. – «Рассказывают, что человек с младенцем в колыбели, оказывается, добирался на лодке до Ыйык-Кёкёрю. На вершине [горы] Ыйык-Кёкёрю есть обломок казана, обломок от детской колыбели» [Б.М. Найденова, с. Мухор-Тархата; текст №16; 62, с. 114].

В другом тексте говорится, что на священной горе Ыйык-Тобошок остались от потопа треснутый казан, обломки детской колыбели, осколки стрел [текст №34; 62, с. 128].

Из текстов предания становится ясно, что люди спаслись от наводнения благодаря: плоту (сал), лодке (кеме), островку суши на вершине священной горы – ыйык, котлу, на котором готовили еду. При этом в трёх текстах предания казан служит средством передвижения во время потопа. Рассмотриме происхождение слова *казан* и краткую историю этой древней посуды.

²⁰ Гора Балкаш (алт. букв. «грязь», «глина») расположена вблизи села Чаган-Узун Кош-Агачского р-на РА.

²¹ Гора Тобошок находится вблизи с. Кош-Агач и с. Теленгит-Сортогой Кош-Агачского р-на РА.

Этимология лексемы «казан» в алтайском языке

Казан – литой металлический котёл с полукруглым дном, используется для приготовления блюд с древних времён и до настоящих дней многими тюркскими и монгольскими народами. С казаном связана целая история и культура народа. Древние тюрки в момент перекочёвок возили котлы с собой со всем домашним скарбом. Во время праздничных пиршеств и свадеб для приготовления блюд из мяса для большого количества гостей пользовались казанами огромных размеров – *тай казан*. В период военных походов в котлах готовили еду для многочисленных воинов. Во времена Османской империи янычаров объединял общий котёл – *kazan*. «Казаном» называли и каждый отдельный полк бывших янычар [60, с. 187; 42, сс. 367-368]. В особых котлах варились ритуальное мясо жертвенных животных, предназначенных божествам и духам-хозяевам. Ритуальный бронзовый *тай казан* с десятью отвесными ручками находится в мавзолее Ахмеда Ясави в г. Туркестан Республики Казахстан [35, с. 34].

В тюркских языках котёл – *казан* / қазан / *касан* / *хазан* / *qazan* [1, с. III; 42, сс. 367-368; 60, сс. 187-188], в монгольских языках: *xaisu(n)* – «котёл, горшок», калм. *хэсн*, ойр. *хэсн* – «котёл», бур. *устар. хайсан* «котёл», бур., монг. *тогго* «котёл» [60, сс. 188; 43, с. 98; 32, сс. 150-153; 20, с. 587; 6, с. 436; 54, с. 395].

В алтайском языке: *јес казан* – «медный котёл», *күлөр казан* – «бронзовый котёл», *темир казан* – «железный котёл», *чой казан* – «чугунный котёл». Многие исследователи ошибочно высказывают предположение о производности *казан* «котёл» от глагола *кас-* (*каз-*) со значением «рыть, скрести» и т.д. [60, с. 187].

Лексема *казан*, вероятно, генетически связана с древнетюркскими словами: *QAS* в значении «кора, кожура» [12, с. 430], *QAZ* – «кора дерева» [12, с. 439], *QASİQ* – кожа, кожура; кора [12, с. 430], *QASUQ* – I. кора дерева; II. мех, бурдюк, турсук из конской шкуры [12, с. 431], *QAđiZ* – кора дерева [12, с. 404], *QA* «сосуд, посуда», *QAčA* – «посуда» [12, сс. 399-400].

В алтайском языке: *кааза* – «кора, береста; берестяной; кааза айыл – айыл, покрытый корой», *кайың* – «берёза; берёзовый» [36, сс. 65, 68]; в широком языке: *казың* – «берёза» [24, с. 21; 46, с. II6]. *Кайың* / *казың* этимологически связано с *кааза* «кора, береста» / *QAS* «кора, кожура» / *QAZ* – «кора дерева». Семантические модели: “«кора, береста» → название дерева / «берёза», “материал → предмет из материала” распространены в тюркских языках [60, сс. 214, 277]. *Кааза* обозначает древесную кору, из которой изготавлялась посуда и другие предметы. По-видимому, в ранний период корневая основа *QA-* / *QAđ-* / *кас-* / *каз-* / *қас-* имела значение: «посуда, сосуд, ёмкость», предмет – «вместилище», изготовленное из коры дерева, бересты, кожи. Сравните: як. *ха* – «футляр, мешок»; уйг. диал. *қача* – «сосуд», «чашка», «глиняная миска»; [60, с. 342]; *казан*. *каса* – «каменная чашка, глиняный горшок» [42, с. 348].

Деревянные ритуальные сосуды были найдены в царских курганах скифской эпохи в северном Причерноморье [27, сс. 23, 26], в курганах пазырыкской культуры в Горном Алтае [29, с. 9; 40, сс. 71-72; 57, с. 69]. Алтайская деревянная посуда изготавливается из кедра (*мөш* / *jүрүк*), берёзы (*кайың* / *казың*), бересты (*тос*), берёзового нароста (*ур* / *кайыңның уры*), лиственницы (*тыт*), осины (*аспак*), сосны (*карагай*) и тополя (*терек*) [40, с. 199; 56, сс. 83-84; 21, с. 23].

Лексема *казан*, очевидно, производная от основы *QA-* / *QAđ-* / *кас-* / *каз-* / *қас-* в значении: «сосуд, посуда, ёмкость, сделанная из кожи / коры дерева». С развитием металлургии люди стали производить посуду, кухонную утварь из меди, серебра, бронзы, железа, чугуна, алюминия.

Серия котлов, найденных в Горном Алтае, относится к скифскому, гунно-сарматскому и тюркскому времени [48, с. 34]. В скифское время (VIII-II вв. до н. э.) древние «пазырыкцы» пользовались металлической посудой, серебряными сосудами и специальными на поддонах бронзовыми, так называемыми «скифскими» казанами [29, с. 12; 18, с. 165; 50, с. 151; 52, с. 7].

Древнегреческий историк Геродот в своём труде «История» писал, что скифы в больших котлах варили мясо жертвенных животных, отделанное от костей. Кости складывались вокруг котла и сжигались [8, сс. 201-202]. «Во время ритуалов котёл выполнял посреднические функции между людьми и духами (божествами), осуществляя в этот момент связь между мирами [38, с. 147]. Очевидно, казаны скифами применялись не только для ритуального назначения, но и для приготовле-

ния повседневной пищи. «Бронзовые котлы на поддоне, благодаря своей надежности и удобству, длительное время использовались в культовых и бытовых целях в степной зоне Евразии» [50, с. 151].

В археологических памятниках Горного Алтая гунно-сарматской эпохи (II в. до н.э. – V в. н.э.) обнаружен бронзовый котёл на конической ножке – поддоне [49, с. 14; 56, с. 85] и медный котёл с П-образными ручками и поддоном с треугольными прорезями [53, с. 38-39].

В древнетюркский период (VI-VIII вв.) на территории Алтая жили тюркоязычные племена теле и тюкю. Они были искусными металлургами, изготавливали: железные наконечники стрел, мечи, сабли, панцири, кольчуги, железные котлы – как круглые подвесные, так и снабженные конусообразным поддоном [51, с. 38; 50, с. 151].

В современное время широкой популярностью пользуются чугунные и алюминиевые казаны. В сельской местности Республики Алтай в каждом доме имеется чугунок / чугун – горшок, котёл из чугуна для приготовления пищи. Северные алтайцы – чеканцы и кумандинцы, чугунок называют: казанак (казан + уменьш. афф. - ак) [21, с. 51], южные алтайцы – кёши – «чугун», кёши казан (кёши казан) – «чугунный котёл». Кёши, по-видимому, образовано от кёо – «сажа, копоть, уголь»; кёши казан – букв. «закопчённый котёл». Кёши казан / казанак ставится в печь и готовятся традиционные блюда алтайской кухни: наваристый суп из ячменя / перловки с бараньими рёбрышками – кёчё (кёчё), картошка с мясом – куурдак, колбаса из бараньих кишок – ёргём (дъёргом), колбаса из конских кишок и сала – казы-карта, баранья голова – койдыг бажы и др. В больших чугунных котлах с полукруглым дном (алт. казан / касан) жарится мучное блюдо – боорсок, варится большое количество мяса. Чугунные казаны полусферической формы используются и при перегонке молочной водки – аракы [56, с. 86].

Таким образом, можно привести следующую словообразовательную схему: **QA-** / **QAδ-** / **QAS-** / **QAZ-** «кора, береста», «кожа» → **QA-** / **QAδ-** / **kas-** / **каз-** / **қач-** «сосуд, посуда, ёмкость» → **казан** «котёл».

В разговорной речи алтайцев слово *казан* используется в значении «еда / блюдо в казане». Самые распространенные устойчивые словосочетания с *казан* в алтайском языке: *казан азар* – букв. пер. «готовить / варить казан», имеется в виду: «готовить блюдо в казане», *казан тургузар* – букв. пер. «ставить казан», имеется в виду: «ставить казан в печь», «готовить еду в казане», *казан кайнаjam* – букв. пер. «казан варится», имеется в виду: «пища в казане готовится», *казан кайна[n] калды* – букв. пер. «казан сварился», имеется в виду: «блюдо в казане сварилось», *казанга тус салар* – «посолить казан», имеется в виду: «посолить еду в казане», *казан аш jam* / *казан ажып jam* – букв. пер.: «казан закипел и переливается через край», имеется в виду: «бульон в казане закипел, поднялся к краю казана и переливается через край», *казан сакыыр* – букв. пер. «ждать казан», имеется в виду: «подождать, когда сварится блюдо в казане» и т.д.

Рассмотрев происхождение слова *казан*, мы пришли к выводу, что *казан* как средство передвижения в предании о потопе, вероятно, выступает в своем первоначальном значении: «ёмкость, выдолбленная из дерева» или «ёмкость, сделанная из коры дерева, бересты, кожи». В древности люди с помощью плавучих предметов – «поплавков» (дерева, связки тростника, надутого бурдюка, глиняного горшка, тыквы, пустых ёмкостей) преодолевали водные преграды вплавь [39, с. 6]. «Поплавки из древесины, тростника, пустых ёмкостей известны у народов Индии, Египта, Центральной Африки, Калифорнии, Австралии, Океании» [39, с. 6].

Лексема *кайык* в алтайском языке: «весло», в других тюркских языках: «лодка», «паром», «корабль», «большое судно» [42, с. 94; 60, с. 212], очевидно, также производная от: **QA-** / **QAδ-** / **QAS-** / **QAZ-** «кора, береста», алт. *кайың* – «берёза» / дерево. *Кайык* образовано по той же семантической модели: «материал → предмет из материала», «обозначение материала → вместелище из этого материала» [60, с. 105]. Таким образом, можно предположить, что слово *казан* генетически связано с *кайык* – «весло», «лодка». Для тюркских языков характерно соответствие интервокальных согласных: д ~ т ~ δ ~ з ~ ы ~ р [60, с. 213].

Исполнители, рассказывая предание о потопе, в конце текста добавляют, что атрибуты персонажей: *казан*, лодка – *кеме* / *плот* – *сал* и т.д. остались на вершине горы. В трёх устных рассказах местные жители / школьники поднимались на священную гору, чтобы найти подтверждение услышанному, с надеждой увидеть предмет, сохранившийся со времени потопа. Эти устные рассказы

по содержанию являются продолжением предания о потопе – чайык. Предметы, оставшиеся со временем потопа и обнаруженные жителями, подтверждают реальность событий, происходивших в предании. Поэтому некоторые тексты предания о чайык и устных рассказов тесно соединены между собой и составляют полноценное произведение.

Например, рассказчица из с. Теленгит-Сортогой, У. Мешкеева, поведав нам предание о потопе, тут же добавила, как бы в подтверждение сказанному: *Эки-яңыс улус байа тегинде оны көрөр деп барып көргөн*. «Албаты јаткан јер, је байа јаан кулакту касандардың сыныгы, андый неме бар» – дешип ле айдатан. – «Раньше один-двоих человек, решив посмотреть это [место], отправились [на Ыйык-Кёкёрю]. “[Это] место, где жили люди, ну, [есть] там обломки казанов с большими ушками, есть такое” – так же говорили» [У. Мешкеева, с. Теленгит-Сортогой; текст №2; 62, с. 103].

Возможно, устные рассказы, предание о потопе являются отголосками воспоминаний о действительно произошедшем стихийном бедствии. Эти произведения имеют местное происхождение, в них упоминаются известные топонимы.

Сюжеты предания о потопе распространены по всей территории Республики Алтай [7, сс. 124–126; 34, с. 205; 2, сс. 42–46; 41, с. 208]. Жители Улаганского района считают, что плот (сал), на котором люди спаслись во время потопа, находится на озере возле священной горы *Jetи-Köl* (*Дьети-кёль*)²² [13, с. 174; 33, сс. 130–131]. По другой версии, во время наводнения народ спасся на вершине горы *Jал-Möңкү* (*Дъал-Мёнку*) [33, с. 130].

Предания о построении людьми плотов / ковчегов и нахождении их после спада воды на высоких горах присутствуют у многих народов. Общеизвестны библейские сюжеты о всемирном потопе и Ноевом ковчеге, древние мифы о потопе [55, сс. 324–327; 9, сс. 138–143].

²² *Jetи-Köl* (*Дьети-Кёль*) – букв. «семь озёр», священная гора расположена на территории Улаганского р-на РА.

› ИСПОЛЬЗУЕМЫЕ ЛИТЕРАТУРЫ:

- Абдина Р.П.Наименования посуды и кухонной утвари в хакасском языке //Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2021. – Т. 14. – Вып. 4. – С.109-114.
- Алтай кеп-куучындар / Сост. Е.Е. Ямаева, И.Б. Шинжин. – Горно-Алтайск: 1994. – 415 с. – на алт. яз.
- Баскаков Н.А. Алтайская семья языков и её изучение. – М.: 1981. – 135 с.
- Бидинов К.А. Алкалган ырыс очогы (үлгерлер ле куучындар). Благословенный очаг счастья (стихи и рассказы)). –Горно-Алтайск. 2007. – 120 с. – на алт. яз.
- Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.: – Л.: 1950. – Т. I.– 380 с.
- Бурят-монгольско-русский словарь / Сост. К.М. Черемисов. – М.: 1951. – 852 с.
- Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. – 2-е изд. – Горно-Алтайск: 1993. – 270 с.
- Геродот. История в девяти книгах / Пер., примеч. Г.А. Стратановского. – Л.: 1972. – 600 с.
- Гончарова А.А. Несказочная проза народов Камчатки. – Петропавловск-Камчатский: 2009. – 183 с.
- Горбатовский В. Природные святыни России. – М.: 2013. – 248 с.
- Демчинова М.А. Значение гор в алтайской песне // Актуальные проблемы современной алтайской фольклористики. Сборник научных трудов. – Горно-Алтайск: 2017. – С. 249-253.
- Древнетюркский словарь / Ред. В.М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. – Л.: Наука, 1969. – 676 с.
- Дьяконова В.П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). – Горно-Алтайск: 2001. – 224 с.
- Екеева Э.В. Сакральная топография Алтая // Диалог культур: поэтика локально-го текста. – Горно-Алтайск: 2014. – С. 196-203.
- Екеева Э.В. Природно-культовые объекты Республики Алтай // Природно-культовые объекты и археологические памятники Республики Алтай / Э.В. Екеева, Н.А. Константинов, Е.А. Константинова, А.В. Эбель. – Горно-Алтайск: 2015. – С. 5-72.
- Иванов А.В. Сакральные территории как хранительницы традиционных ценностей евразийских народов (на примере плоскогорья Укок на Алтае и долины Эрдэнэбурэн в Западной Монголии) // Новые исследования Тувы. – 2011. – № 4. – С. 103-116.
- Иванов А.В. Священные земли монгольского и Российского Алтая и отношение к ним местного населения // Монгольский мир между Востоком и Западом. – Новосибирск: 2014. – С. 132-144.
- История Республики Алтай / Гл. ред. А.П. Деревянко. – Горно-Алтайск: 2002. – Т. 1. – 360 с.
- Каланчина И.Н. Белуха – пространственная ось Евразии // Үлкен Алтай элемі – Мир Большого Алтая – World of Great Altay. – 2018. – № 4 (3) – С. 364-375.
- Калмыцко-русский словарь / Под ред. Б.Д. Муниева. – М.: 1977. – 768 с.
- Кандаракова Е.П., Соенов В.И. Материальная культура алтайцев. – Горно-Алтайск: 1994. – 32 с.

- Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием MONGOL-UN NIGUČA TOBČIYAN. ЮАНЬ ЧАО БИ ШИ. Монгольский обыденный изборник. – М-Л.: 1941. – Т. I – 619 с.
- Коновалов А.В. Казахи Южного Алтая: (Проблемы формирования этнической группы). – Ама-Ата: 1986. – 168 с.
- Курпешко-Таннагашева Н.Н., Апонькин Ф.Я. Шор-қазақ пазоқ қазақ-шор ўредиг сөстүк: Шорско-русский и русско-шорский словарь. – Кемерово: 1993. – 149 с.
- Маикова А.А., Кудачинова И.В. Природные и культурные ландшафты // Айль-дашев Н.Д., Алмашев Ч.Д., Ачимова А.А., Кудачинова И.В., Маикова А.А., Мамыев Д.И., Мамыева Н.А., Сарбашева С.Б., Юркова Н.А. Природа и культура без границ / Колбулу ар-бүткен ле культура. – Горно-Алтайск: 2015. – С. 10-34.
- Манцевич А.П. Курган Солоха. – Л.: 1987. – 143 с.
- Маринин А.М. Белуха // Республика Алтай. Краткая энциклопедия / Гл. ред. А.С. Суразаков. – Новосибирск: 2010. – С. 109.
- Модоров Н., Тадыев П. Из прошлого Горного Алтая. – Горно-Алтайск, 1976. – 64 с.
- Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. – Горно-Алтайск: 1979. – 399 с.
- Монголдордың эржинелүү кеп-куучыны / Т.М. Садалова коччурген. – Алтайск: 2010. – 190 с. – на алт. яз.
- Мулаева Н.М. О некоторых наименованиях посуды и кухонной утвари в калмыцком языке (на материале «Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса “Джангар”») // Монголоведение (Монгол судал). – 2018. – № 13. – С. 145-165.
- Несказочная проза алтайцев / Сост. Е.Е. Ямаева, Н.Р. Ойноткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова. – Новосибирск: Наука, 2011. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30). – 576 с.
- Никифоров Н.Я. Аносский сборник. – 2-е изд. – Горно-Алтайск: 1995. – 263 с.
- Нуртазина Н.Д. Религиозный туризм в Казахстане: история и современные проблемы // Современные проблемы сервиса и туризма. – М.: 2009. – № 4. – С. 25-37.
- Ойротско-русский словарь / Сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тощакова. – 2-е изд. – Горно-Алтайск: 2005. – 316 с.
- Октябрьская И.В. Казахи Алтая. История и современность // Этнографическое обозрение. – М.: 1997. – № 6. – С. 92-102.
- Плетнёва Л.М. Бронзовые «скифские котлы» из с. Дзержинское (Томская область) // Вестник Томского государственного университета. История. – 2016. – № 4 (42). – С. 144-149.
- Подмаскин В.В., Турмов Г.П. Лодки народов мира в визуальной антропологии (по материалам XIX – XXI вв.). – Владивосток: 2014. – 304 с.
- Полосьмак Н.В. Всадники Укока. – Новосибирск: 2001. – 336 с.
- Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. – 2-е изд. – Горно-Алтайск: 2005. – 1026 с.
- Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. – СПб., 1899. – Т. II. – Ч. 1. – 1052 с.
- Рассадин В.И. Общемонгольская лексика по разделу интерьер, домашняя утварь и посуда в халхаском, бурятском и калмыцком языках // Вестник калмыцкого университета. 2017. – № 1 (33). – С. 97-101.
- Садалова Т.М., Самушкина Е.В. Священные территории Республики Алтай //

- Проблемы истории, филологии, культуры. – 2012. – № 3. – С. 317–324.
- Свод объектов культурного наследия Республики Алтай / Сост. Ойношев В.П., Урбанова С.Е. – Горно-Алтайск: 2013. – 288 с.
- Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / Сост. В.И. Вербицкий. – 2-е изд. – Горно-Алтайск: 2005. – 496 с.
- Смирнов Ю.И. Местные традиции. Уровни опознания местного // Локальная специфика и жанровые формы фольклора. – Кемерово: 1992. – С. 3–8.
- Соенов В.И. Археологический словарь Горного Алтая – Горно-Алтайск: 1993. – 151 с.
- Соенов В.И. Археологические памятники Горного Алтая гунно-сарматской эпохи (описание, систематика, анализ). – Горно-Алтайск: 2003. – 160 с.
- Соенов В.И., Трифанова С.В. Два котла и наконечник копья с Горного Алтая // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. – Горно-Алтайск: 2006. – Вып. № 3–4. – С. 150–156.
- Суразаков А.С. Предания старины глубокой: Научно-популярный очерк. – Горно-Алтайск: 1985. – 80 с.
- Тайны древних курганов Алтая (Пазырыкская культура). Альбом // Сост. В.Э. Кыдыев. – Горно-Алтайск: 2000. – 112 с.
- Тиштин А.А., Горбунов В.В. Горный Алтай в хуннуское время: культурно-хронологический анализ археологических материалов // Российская археология. – 2006. – № 3. – С. 31–40.
- Тодаева Б.Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна (По версиям песен «Джангара» и полевым записям автора). – Элиста, 2001. – 493 с.
- Топоров В.Н. Потоп // Мифы народов мира / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: 1980. – Т. 2. – С. 324–327.
- Трифанова С.В. Традиционные предметы быта древнего и современного населения Алтая // Эбель А. В., Трифанова С.В., Константинов Н.А. Культура населения Алтая эпохи древности и средневековья: проблемы реконструкции и сопоставления с традиционной культурой алтайцев. – Горно-Алтайск: 2018. – С. 75–91.
- Феномен алтайских мумий / В.И. Молодин, Н.В. Полосьмак, Т.А. Чикишева и др. – Новосибирск: 2000. – 320 с.
- Цэдэв Н.Х. Священная гора Сутай и обряды, связанные с ее государственной сакрализацией // Алтай – Гималаи: Традиционные знания и инновации в развитии горных и предгорных регионов Евразии. – Барнаул: 2015. – С. 64–69.
- Швецов М.Л. Котлы из погребений средневековых кочевников // Советская археология. – 1980. – № 2. – С. 192–202.
- Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «К» (- «Г») и «Қ» (- «^{Киң}» ~ «К»). Выпуск первый / Отв. ред. Г.Ф. Благова. – М.: 1997. – 368 с.
- Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С». – М.: Восточная литература РАН, 2003–446 с.
- Яданова К.В. Предания, устные народные рассказы благодатной земли Эре-Чуй. – Горно-Алтайск: 2021. – 204 с.

› СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- алт.** – алтайский
букв. – буквально, буквальный
бур. – бурятский
диал. – диалект
зд. – здесь
казан. – казанское наречие татарского языка
калм. – калмыцкий
монг. – монгольский
ойр. – ойротский
пер. – перевод
р. – река
РА – Республика Алтай
тел. – теленгитский диалект алтайского языка
р-н – район
рус. – русский
см. – смотри
уйг. – уйгурский
уменыш. – уменьшительный
устар. – устарелый
яз. – язык
як. – якутский

АНTHROPOLOGY

АНТРОПОЛОГИЯ

ANTHROPOLOGY

“МАНАС” ЖАНА Ч. АЙТМАТОВДОГУ КЫРГЫЗДЫН БАЛАНЫ АДАМДЫККА ЖЕТИЛДИРҮҮ ТҮШҮНҮГҮ

УДК: 821.512.154:398

Кармыштегин Макелек Өмүрбай уулу

Кыска мазмуну

Адамдын адам болуу процессинде кыргыз ақылмандуулугу “баланы башынан, келинди жашынан” деген түшүнүктүү карманып келген. Мындағы “баланы башынан” дегени, адамдын тубаса курбатын бала көзден ачыу, баланын ички рухун жана дөнө мүчөсүн жетилдирүү аракетин башынан баشتтоо дегени эле. Ушул түшүнүк “Манас” жана Ч.Айтматовдун чыгармаларында өтө айкын көрсөтүлгөн. Бул макалада ушул эки улуу дөөлөттөгү кыргыздын баланы адамдыкка калыптандыруу түшүнүктөрү бири-бири менен тутумдашип турганын көрсөтүүгө далалат жасалды.

Негизги сөздөр: бала, адамдык, жетилдирүү, оюн, эмгек, рух.

КОНЦЕПЦИЯ КЫРГЫЗСКОГО НАРОДА ПРИ СОВЕРШЕНСТВЕ РЕБЕНКА В ЭПОСЕ “МАНАС” И В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Ч.АЙТМАТОВА

УДК: 821.512.154:398

Кармыштегин Макелек Омурбай уулу

Аннотация

Кыргызская народная мудрость с незапамятных времён придерживалась концепции "Ребёнка учи с пелёнок, жену с домашнего порога". Сегодня, говоря о значении пословицы, можно подчеркнуть важность семейного воспитания. В семейной среде подход к народной мудрости может влиять на ум и образование ребёнка, создавая идеальный результат воспитания зрелого, духовного человека. Эта концепция отражена в эпосе "Манас" и в творчестве Ч.Айтматова. В статье раскрывается насколько взаимосвязаны идеи концепции развития ребёнка в кыргызском обществе в эпосе и в произведениях великого писателя.

Ключевые слова: ребёнок, концепция, воспитание, игра, труд, дух.

87



THE CONCEPT OF THE KYRGYZ PEOPLE ~~WITH~~ THE PERFECTION OF THE CHILD IN THE EPIC “MANAS” AND IN THE WORKS OF CH. AITMATOVA

УДК: 821.512.154:398

Karmyshtegin Makelek Omyrbay uulu

Abstract

Since time immemorial, Kyrgyz folk wisdom has adhered to the concept of "Teach a child from the cradle, a wife from home." Today, speaking about the meaning of the proverb, one can emphasize the importance of family upbringing or education. In a family environment, the approach to folk wisdom can influence the mind and education of the child, creating the ideal result of an upbringing of a mature, spiritual person. This concept is reflected in the epic "Manas" and in the works of Ch. Aitmatov. the article reveals how interconnected are the ideas of the concept of child upbringing in the Kyrgyz society through the content of the epic and the works of the great writer.

Key words: concept, upbringing (education), child, work, spirit.

“Манас” – байыркы кыргыз рухунун туу чокусу” (Ч. А.) болгондо, деги кыргыздын руху қырғыздын? Ал жашоодо кандай иштеп келди дегенди иликтөө, ажыраттуу зарыл. Мында кыргыздын баланы адамдыкка (адам болууга) жетилдириүү түшүнгүү кыргыз рухунун негизи катары саналышы керек. Себеби, кыргыздын бала жетилдириүү ыңгайы кылымдардын чыпкасынан өткөн, кадырлесе адамзаттын адам болуудагы изденүүсүнө ашташкан түшүнүк болгон. Адамзат өзүн таануу акылы киргенден тартып эле “адам болуу” деген түбөлүк тема боюнча мээ чагып ойлонуп, изденип, адам болуу боюнча көптөгөн ыңгайларды колдонуп келгенин окурман өз жашоосунда ачык туюнган. Адамдыкка (адам болууга) жетилдириүү дегендеги “жетилдириүү” сөзү “адамдын адамдык табиятын ачуу” деген түшүнүк болуп, баланы “адамдыкка жетилдириүү” аракети, эң оболу, өзүнүн аракети аркылуу түз жетилүү жана кыйыр түрдө жаралган шарттан пайдаланып, өзүнүн ички, тышкы табиятын ачуу аракети экен. Акыл сүйөр куугунчулар (философтор) адамды ички руху (духу), сырткы дene күчү жагынан тубаса ченемсиз күчтүү (курбаттуу) жаралган өзгөчө болумуш дегенге ишенидип келет. Эмки кеп адам мына ошол ченемсиз тубаса күчтү кантип ачып алуу, жетилдириүүдө болуп, аны ачуу, жетилдириүү ар бир адамдын жан киргенден тартып эле аракетине карата, ошого жараша болот экен. Бала тээ курсакта жаткандаты “кыймылынан” баштап, өзүнүн күчүн жетилдириүү, күч теңсөө аракетин баштайт экен. Бул сөздү 19-кылымдагы Германдык атактуу “адам жетилдириүүнү” таануучу Фридрих Фрёбель (Friedrich Wilhelm August Fröbel, 1782–1852) ымыркайдын аракетинин башталышы – “баланын жерге түшкөндө биринчи баркырап үн салышы, бутун жерди көздөй серпип, тепсейин деген аракети, колун серпип, алакан жазып кармоого аракеттенүүсү” – ымыркайдын өзүндөгү тубаса күчтү жетилдириүү баштоосунун аракети катары эсептейт. Кыргыздын баланы адамдыкка жетилдириүү ыңгайы боюнча, баланын тубаса бар болгон күчүн жетилдириүүнү, мүмкүнчүлүгүн ачууну баланын өз аракетине сүйөнүүсүнө койгон. Ошого шарт түзүп берген “табигый жетилдириүү”, эркүү өстүрүү ыңгайын колдонгон деген аныктама берсе болот. Бул аныктаманы айттуудагы таянчыбыз кыргыз руху чогултуулган “Манастагы” жана ага мурастуулук кылган Ч.Айтматовдун чыгармаларындагы балдардын адамдык жолго түшүүсү табигый процесс катары каралат. Ооба, бул процесс аларды окутуу, же кайсы бир тарбиячылардын таасири менен болбайт. Профессор Л.Үкүбаева: “Жаш адамдын инсандык калыптанышынын татаал процессинде элдик педагогиканын мааниси алда канча зор. Ал тарбия жамаатында жазылган ар кандай үгүт-насыят окуулардан таасирдүү жана бийик турат. Конкреттүү турмуштук кырдаалдарда, каармандардын тикеден-тике аракеттеринде терең көрсөтүлөт”, – деген. Өзүнүн тубаса жөндөмүн ачуу аракеттери аркылуу бала курак, өспүрүм курак, адамдыкка жетилүү түшүнүктөрү пайда болду.

“Манас” соң жомогунда жана Ч.Айтматовдун чыгармаларында өз түшүндагы оорчуулукту, атап айтсак Манас кезиндеги баатырлыкты, Ч.Айтматов түшүндагы карапайым элдин катаал кезеңдеги (согуш кезиндеги) турмуш, өндүрүш, тиричиликтин оорчуулугун бүт өспүрүм балдарга көтөртөт. Кыргыздын бул эки улуу руханий дөөлөтүндө балдарга жашоонун жүгүн жүктөө, оорчуулукту көтөртүү дал ошол кыргыздын жөрөлгөлүү баланын табияты боюнча адамдыкка жетилдириүү түшүнүгүн бар. Ооба, ошондон улам, бул эки улуу дөөлөттө окшош эле балдар өспүрүм курагында эл жүгүн көтөргөнү, көтөрткөнү менен эки көркөм дөөлөт бир жакадан баш чыгарган бирдиктүүлүктүү көрсөтүп турат. “Манастагы” Манас баштаган сегиз муундун 8-12 жаш курамындагы баатырлык жомогу, Ч.Айтматовдун чыгармаларындагы өспүрүм балдар адамдын акылы жетпеген оорчуулукту көтөрүүсүн, апартуу го деп гана адабияттык термин менен туюнтууга аргасыз болгон менен, бирок кыргыздын кылымдан берки баланы адамдыкка жетилдириүү түшүнүгүн бирөөн бирөөн улап айтканыбыз кыргыздын ички дүйнөсү, салт-санаасы жагынан улантылып жатканын көзгө кармаганыбыз болчу. Төмөндө бала жана өспүрүмдердүн “Манас” жана Ч.Айтматовдо адамдыкка кайсы жактардан жетилүү аракети болгонун, ал тургай, балага койгон талап бир жерден чыкканын балдардын аракеттеринен алыш көрсөтсөк, эки улуу дөөлөттө баланы адамдык катарга кошуу түшүнүгүнүн бирдей тутумун кармайбыз. Кыргызда баланын жетилүүсү эки курак баскыч боюнча жүргөн:

1.Бала курактагы жетилүү. Бала курактагы адамдык табиятты жетилдириүү, көбүнчө баланын өзүнүн табигый жаратылыш мүчөлөрүн өнүктүрүү, жетилтүү аракеттери болуп, баланын көрүү,

угуу, жыттоо сезими, колу менен кармоо, буту менен тепсөө аракетин бала табигый жөндөмү менен иштейт. Кыргыз 1-7 жаш куракты “бала” деп атаган. Бала куракта тубаса ички дүйнөсү (руху) жетилүү жана тышкы дene мүчөлөрүнө күч кириү аракети башталган курак деп каралат. “Манаста” баланын курсакка бүтүшүнө “зар болуу” кыргыздын урпакка ошончо маани берүүсүн байкатканы, ал курсакка бүткөндөн кийин “талгак кандыруу” аракети баланын ичтен жетилүүсүнө керектүү кубат элементтери менен камдаганы катары көрүнөт. Мисалы, “Манаста” Чыйырды эненин талгагын кандыруу үчүн жылкычы күндөп-түндөп жол жүрүп, жолборстун журөгүн алыш келиши (С.Орозбаковдо), жалпы айыл салбуурунга чыгып, жолборстун журөгүн, зумуруктун көз майын, шердин тилин жана этин (С.Каралаевде, Ж.Мамайда) таап келип камдоо аракети баланы “корек азык” (ичтен кубаттандыруу) менен камдап, ичтен жетилдириүү аракети болгон. Ал Манас жерге түшкөндө табигый жетилүү аракети өзгөчө көрүнүп, баланын дene олбуруу, салмагы бөтөнчө (он беш жашар баладай) туулганын, Сагынбай манасчы: “Каканак суусу шар этти,\ Баланын үнү бар этти,\ Карынды катуу сүзгөнү,\ Эки колун толтура\ Кан ченгелдеп түшкөнү.\ Бала жерде туйлады,\ Бар-бар этип ыйлады”, – деп Манастын бул дүйнөгө келгендеги адамдык жаратылышиңда бар болгон күчтүү үнүнөн, туйлаган аракетинен байкатканы, Ал тургай, ал күчтү эми туулган Манасты жерден алган катындар: “Ой-бой татай нетти!?” – деп,\ Отуздагы жигиттей\ Колун сууруп кетти, – деп,\ Татай көтөк, нетти! – деп, Так кырктағы кишидей\ Тартып бутун кетти”, – деп ымыркай Манастын күч ченеми чексиз экенин айкын сезишет. Бул ымыркайдан даана байкалган ал күч адамдын жаратылышиңда ушундай чексиз кубат бар экенин, адам табиятында ачылуучу өзгөчө мүмкүнчүлүгү жатканын Манастын төрөлүү мерчеми менен көрсөтөт. Ошого жараша кыргыздар баланы жетилдириүүдө адамдагы мына ушундай ченемсиз күчтү ачуу аракеттерин жаратуу керектигин, баланы жетилдириүү анын табиятын ачуу деген түшүнүктүү калыптандырып, кыргыздын бала “катарага кошуусу” табигый мүмкүнчүлүгүн ачуу аракеттери экенин баамдатат.

Бала курак мезгилиниң бөбөк кезецинде баланы жетилдириүүнү ар бир айлык курагында жетилүү мерчемдерине дыкат байкоо салып, көрүү (көзүн ачып калышы), күлүү (кулүшүп калышы), кармоо (колун сермел калышы) аракеттери белгилүү алларда болуп жатабы деп сергек байкоо салуу менен, табигый жетилдириүү шарттарын жаратууну салтка айланткан. Колуна жеңил конгуроо, жылаажын карматуу, өбөк коюп олтургузуу, ылайыктуу жерге баланы бош коюп таманынан сүйөп жөрмөлөтүү, андан соң каз-каз тургузуп, андан кемелине жеткенде, бечел калтыrbай бастыруу, бастырууда атайын тушамышын кыноу аземин өткөрүү сыйактуу аракеттерди ата-эненин тынбай жасап турушу баланын ички рухий дүйнөсү (кулүү, тили чыгуу ж.б) менен тышкы дene мүчөлөрүнүн (балтыр эти толуу) табигый жетилүүсүнө күндө көз салуу болгон. Кыргыздын бала куракта адамдыкка жетилүү түшүнүгү “Манас” жана Ч.Айтматовдо мындај жактарынан көрсөтүлгөн:

a) *“Атаң барда эл тааны, атың барда жер тааны”*. Кыргыз акылмандуулугундагы баланын табигый жөндөмүн жетилдириүүнүн чоң иш-аракетинин бирөө баланы тайга мингизүү салтын калыпташтырганы болгон. Эркек бала 5 жашка чыкканда, тайга мингизүү аземин өткөрүп, тизгинди колуна карматып (адамдык укугун берип), ошондон баштап, баланы ички жактан (рухун), сырткы жактан (денисин) “жетилдириүү” шартын түзүүнү салтка көтөрүп, “Атаң барда эл тааны, атың барда жер тааны” деген кыргыз акыл сүйөрлүгүнүн (философиясынын) түшүнүгүнү айланып, ал урпактан-урпакка уланган баланы адамдыкка жетилдириүүнүн, баланын табиятын ачуунун улуттук деңгээлдеги ыңгайы болгон. Ата баланы тайга мингизүү аземинен кийин, атайын ашкад-тойго алыш барып, балага эл таанытуу, салт көрсөтүү ишин гана алыш барат. Мында балага атайын тарбиялоо ишин алыш барбай, тек эл-жер таануунун шартын гана түзүп, баланын көрүп-билип жетилүүсүн өз табигый ачылуусуна коёт. Тай мингизип, тизгинди карматуу “Манаста” азэм катары айтылбаганы менен атасы Жакып бала Манасты кула кунанга мингизип алыш ээрчитип жөнөгөнү (козу кайтартуу эмгегине): “Бармакка бала кубанды,\ Бай Жакып келип токутту,\ Кула чабдар кунанды.\ Ээрчитип Жакып алганы \ Эрмек кылып баланы” деген саптарда айтЫлган. Мына бул бала Манастын элден башкача, аштан-тойdon гана эл-жер тааныбай, баладан бөлөкчө, адамзаттын түпкү аракети эмгекке аттаган, кадыресе салт боюнча тизгинди өзү кармап, турмуштун улуу жолуна түшүп, ата ээрчигени эле. Бул аттануусу бала Манастын адамдыкка (адам болууга) жетилүү эркүү аракетинин башаты катары атайын белгиленген. Бул салтты Ч. Айтматов өз доорунун шарты,

турмушу менен айкалыштырып, атайын баланы адамдыкка жетилдириүү маанисіндеги кыргыз түшүнүгүн айтуу максатында жарык көрсөткөн “Эрте келген турналар” чыгармасында төмөнкүдөй чагылдырган: Султанмуратты бала курагында атасы аш-тойго гана эмес (ошол кезде андай шарт да жок), Жамбыл шаарына ала барып, жолдо араба айдоонун тизгинин карматып, жол таанытканы; баланын эсинен чыккыс ажайыпкананы көрсөтүүсү; “Ат чабар” аталган Жамбыл базарын кыңыртканы; кыйышк күзгүлүү күлкүканага киргенде боору ооругucha күлгөнү; ажайыпканадан пилди, аюу, маймылды, не бир түркүн жаныбарды көргөнү; алардын аттарын сурап, аты менен затын накташтырып таануусу. Натыйжада бул иш-аракеттер баланын ички дүйнөсүнүн (руху) эл жерди (айбандарды) таанууга (Инкамал-апайдын Цейлон жөнүндөгү сабагын кошкондо) жетилүүсү үчүн мол шарт түзүлгөн.

“Ак кемеде” балага атасы ээрчиp, эл-жер таануу мүмкүнчүлүгү болбогону менен анын колундагы “аұрбұ оюнчугу” аркылуу чөлкөм таанууга жетиштирген. Ал эми “Дениз бойлой жорткон Ала-Дәбөттө” бала атасы менен кошо кайык тизгинин (калагын) кармап, океан кыңырып, аңчылык әмтегинен адамдык жолго түшкөн. Аны ошол адамдык жолго салып койгондор баланын өз тубаса жөндөмү менен жәэкке чыгып, эл катарына кошулуусуна ишенгендер эле.

б) *“Бала болсо шок болсун, шок болбосо жок болсун”*. Кыргыздын баланы адамдыкка жетилдириүү түшүнүгүнде “шок болсун” сыппаттамасы баланын аракетине коюлган негизги талап болуп, бул талап баланын руху жана денеси аракет-кыймыл аркылуу жетилет дегенди баса белгилеген түшүнүк болгон. Бул талапты олуж Ақбалта бала Манаска: “Болсун бала шок болсун, шок болбосо жок болсун”, – дәп ушул эле Ақбалтанын сөзүн манасчы Саякбай Карапаев андан ары тактыйт: “Әркек балаң шок болсун, \ Шок болбосо ал бала, \ Туулганча жок болсун. \ Эркек балаң эр болсун, \ Эр болбосо ал бала, Туулбай кара жер болсун”. Дагы бир жеринде ушул айттышты баса белгилеп: “Әркек бала шок болсун, \ Мал бағаар уул болгончо, \ Бар болгончо жок болсун.” (алынды, С. Карапаев “Манас” электрондук варианты) Баланын түпкү табиятын ачып, жетилүүсүн көздөгөн жөрөлгөнү айткан Ақбалтанын сөзүндөгү “шок” сөздү кыргыз ақылмандаулугу “чыйрак, тууштуу” деген мааниде көлдөнгөн. Бала курак кезиндеги баланын шоктук менен туушун ачуусу негизинен “баланын ойношуунан” болгон, шоктук оюндан көрүлгөн.

Оюн аркылуу балага рух киргизүү жана дене мүчөлөрүн “Балтыр эти толо элек, \ Балбан чагы боло элек” кезин жетилдириүү аракети болгон. Бул сөзүбүздү дагы Германдык атактуу адам жетилдириүүнү таануучу Фридрих Фрёбелльдин айтканы менен ырастасак: “Баланын ойношуунан анын келечектеги ички дүйнөсү көрүнөт. Себеби, адамдын эң таза сапаты менен эң ички идеясы ошол ойногон оюнунан жетилет жана ошондан көрүнөт”, – дейт да, оюн аркылуу балага рух кире турганнын айкын көрсөткөн. Окумуштуунун ушул аныктамасы кыргыз балдарынын оюн аркылуу ички жана тышкы кубатын жетилдириүү жөрөлгөсүн көрсөтүп айткандай туулат. Кадыресе, кыргыздын ата сөзүндөгү “казандын кайнашынан, баланын ойношуунан” деген накыл кеп казандын кайнашынан тамак колго тиеринен үмүт кыл, баланын ойношуунан адам болорун күт деген маанини ырастап турат. Кыргыз балдарынын оюндары – утушуу, чендешүү, басакелешүү. Алар ички дуухун, дене мүчөсүн чыңалта турган оюндарды ойногон. Эң эле көрүнүктүүсү чүкө оюну болуп, ал чүкө оюнунун кайсы түрү болбосун, а кыздар үчүн топ таш оюнунун түрлөрү бүт эле утушуу, намыс талашуу, өнөгөсүн көё бербөө аракет оюндары болгон. Ал эми эр күрөш сыйктуу балбандыкка (дене чыңалтууга) жетилүү оюндарын ушул бала курагында эле баштаган. Кыргыз балдарынын оюн аркылуу жетилүүсү “Манас” соң жомогунда бала Манастын оюн ойношуунан көрсөтүлгөн. Алсак, бала Манас козу кайтартууга чыккан биринчи күнү балдарды уюштуруп, балдардын курсагын козунун этине тойгузуул: “Тойдуңарбы кардыңар? \ Кардың тоюп алган соң! Үйгө не үчүн бардыңар? \ Алты бала чогулдук, \ Нак ушул жерге жатабыз, \ Ашык оюн атабыз”, – дәп үйүнө балдарды кетирбей, таң аткыча чүкө ойношот (шоктонушат). Мына ушундан көрүнгөндөй, бала Манаска чүкө оюнунун басекеси, оюн эрежелери эчак рух болуп киргени байкалат. Андан да, Манас өспүрүм куракка киргенде, жылкы багуу жумушуна катышат. Ошондо балдарды атайын уюштуруп: “Кылганынын баарысы! Оюн-күлкү тамаша, \ Бетегесин жулдуруп, \ Белгини жерге урадуруп, \ Беш чүкөнү бир дешип, \ Белсенип ордо кир дешип, \ Сызып алып сыйыкты, \ Кыйлача кылып кызыкты... \ Жалпак жыгач чаптырып, \ Чараларын оюшуп, \ Бир жагына бир тогуз, \ Бир жагына бир тогуз,

Үй чыгарып коюшуп, \ Ою менен олтуруп, \ Ташын салып толтуруп, \ Тогуз коргоол ойгону, \ Ордо, тогуз коргоол деп, \ Жаш Манас кылып койгону, \ Баштаптыр Манас ордону, \ Ордо деген оюнду, \ Бизге мурас койгону”, – деп ордо, тогуз коргоол оюнду Сагымбай манасчы жаш Манас ойлоп тапкан оюн деп айтат. Ушул эки оюндуң ойноо эрежелери, уюмдук курамы, жыдымай тартиптери (эл башкаруу жосуну сыйктуу) абдан катаң, ордо куруп “хан атмайды” (демократиясы) тартип гана болбой, акыл, согуш өнерү сыйктуу көптөгөн көсөм болоор билимдери бар. Ал эми балдардын оюн тартибинин катаалдыгын Ч.Айтматов “Гүлсаратта” “чикилик” оюнунан атайын белгилеп: “Утулган бала ызасынан көзүнөн жаш тегеренди, бирок оюн шарты катаал” (аткаруу гана керек) дегени бар. Көрсө, баланын оюну адамдын табиятындагы акылын ачуу, ички дүхтүү жетилдирүүгө, ооба, азыркынын тили менен айтканда, психологиялык, физиологиялык жактан чыңалып чыгууга абдан жараган.

Оюндан балага рух кирет деген түшүнүктүү кыргыз балдарынын оюндары ырастайт. Намыс талашуу, мөрөй талашуу, күч теңдешүү, жеңүү-жеңилүү руху оюндан жетилип, оюндан кирген. Оюндуң уюшуу, топтун таламын талашуу руху өтө күчтүү болгон. Оюндан уюшууга ураан чакыруу да “Манастан” чыкканын С.Каралаев баса белгилейт. Манас бала курагында балдарды жыйнап алыш ойноп жатканда: “Кунан чаап, \ Ойноп бакырып, \ Балдардын бакырыгын байкаса, \ Манастан ураан чакырып” турганын көрсөттөт. Ал эми кийинки кыргыз балдарынын жөрөлгөлүү оюндарын алсак, түндөсүү айдыңда ойноло турган “ак чөлмөктө” күн жиликти (кийин ошончолук акталган жыгачты) белгилүү аянтта оюнчулар нече топко уюшуп, ар бир топ өздөрүнүн ыйык көргөн айбандарынын атын (же уруу атын) ошол уюшкан топтун аты кылып кооп, кандаидыр катаал эрежелүү жеңүү-жеңилүүнү упай менен эсептей турган оюн болот.

Ошондо айдың талаага белгилүү марадан ыргыткан “ак чөлмөктүү” ким таап алса, ыргыткан марага карай өз тобунун ураанын чакырып алыш качат. Бирок, башка топтогулар аны жылдырбай тороп, өз тобундагылар аны арачалап, катуу талаш, ким күчтүү майданы курулат. Ушул оюндарды ураан чакырууну биринчи жолу чыныгы турмушка, кунан минген өспүрүм Манас жайыт талашкан жоого киргенде колдонуп, өзү Манастан ураан чакырып киргенде: “Астындагы сур кунан\ Атына камчы салганы, \ Манас, Манас, Манас! деп, Ошо жерде баатырың\ Чабуул кооп калганы. \ Баары бирдей бакырып, \ Кылканадай найза жапырып, \ Башка сөз келбей оозуна, \ Манастан ураан чакырып” кетишет. Уюшууга чакырган ураандын негизи ошол “Манастан” чыкканын күбөлөйт. Ушундан караганда, оюндан кирген рух жашоодо колдонулаганы билинип турат. Жогоруда Германдык окумуштуу Фридрих Фрёбел “адамдын эң таза сапаты” баланын оюнунан калыптанат дегендей, кийин Манас “акылында кеми жок, акылы менен жүрт алган” баатыр болуп жетилүүсүнө ойногон жана жараткан оюндары негиз болуп берген деп айтсак, оюндан балага рух кирет деген сөздү Манас менен бекемдеген болобуз.

Ал эми Ч.Айтматовдун чыгармаларында баланын ойношунан ички дүйнөсү байып, жаманжакшыны балага даана ылгатканын чагылдырган чыгармасын “Ак кеме” деп эле атасак болот. Андагы аты айтылбаган баланын ойногону түз эле табияттын өзү, таштарга ат кооп, анын “бири жакшы, бири жаман, митаам, куукаптал, макоолору бар” деп алардын мунөзүн айрып таанып, ошол таштар менен ойнот; “Бала чөптөрдү да кыял-мүнөзүнө жараша бөлүштүрүп алган, жакшы көргөнү бар, жаман көргөнү бар, атүгүл ачуулусу да жок эмес. Мисалы, көк коко тикен – айыгышкан душманы. Ал эми чырмоок, шыралжын, тулаң – анын дайыма ойной турган чөптөрү. Асманда ойногон буулутту байкап, “бир эле буулуттан миң түркүн сүрөт көрүнгөнүн тиктеп, өзүн ойнотот. “Ошентип, кошуулуп ойноор курбусу жок, жалгыз баланын дос-душманы деп тапканы, дүйнө деп көргөн-бакканы – ушулар”. Мына ушундай баланын ойношун кең табияттын өзү менен ойноткон Ч.Айтматовдук чексиз ой баланын баягыл эле табиятындагы акылын, заттарды (көргөн-бакканын) айрып-билиүү жөндөмүн табияттан түз көрсөтүп (китептен окутуп жүрбөй), анын рухун ачып (дос-душманы деп тапканга жетилдирип), кадырлесе тосмо көлмөдө киринип ойношунан табиятында таза баланы ого бетер аруулап, бул көр дүйнөнүн жаман-жакшысын тандоо курбатын жетилдирет. Орозкул кейиптөнген коомдун “коко тикендерине” бала элдешкис жоо болуп, жанын ошол адамдыкты, табиятты бузуучу “бузукулардын” жасаган “кан майданына” сайып, жамандыкка бет орой эрөөлгө чыгат. Жашоосун Орозкулдуң колуна карматып, күнкор, кор турмуштун тепсендиси болуп жашаган таятасы Момун, таежеси Бекейлерден “бала ойлогон акыйкатчылыктын

жазасын чоңдор билбейт тура” деп үмүтүн үзүп, аларды “көргөн күнүң курусун!” деп кол шилтөөгө чейин барат. Баланын өзү аңсаган дүйнөсүнө адамдыгын сактаган боонча жөнөй бериши, баланын жети жыл жашаган жылт эткен өмүрү, “жок” деген сөзгө тили келбей, “элпек” атыгып өткөн кор таятасынын 70 жашынан кадырлуу болорун Ч.Айтматовдун “баласы” туонтат. Баланын адамдыкка жетилүү белеси “кор, кар” турмушка дити чаппаганы, анда калгысы жоктугу жагынан көрүнгөн. Балага андай дит (эрк) “Манастан” мурас калган түрү бар. Айтсак, жаш Манас 8 жаш кезинде коркуп, кор турмушка көнбөсүн атасына мындай айткан: “Коркуп жүрүп бирөөдөн\ Мен короого малды жыйбадым, \ (атасынын көрү андай малга!) Жалынып жүрүп бирөөгө\ Мен жайытка малды жыйбадым! \ Арбытып айыл жыяйын, \ Аманат жанга бир өлүм, \ Намыс үчүн кыяйын. \ Короого кончу жыяйын, \ Корксо да жанга бир өлүм, \ Арбак үчүн киййын”, – деген рух “Ак кемедеги” Ч.Айтматовдун баласына да киргени айкын көрүнгөн. Ошол жаманга, мал-дүйнөгө кор болбоо руху – адамдыкка жетилүү жолу, Манас жолу, тууштуулуктун, диттүүлүктүн жолу болуп, “шок” (тууштуу) балдар гана ошол жолду карманат деген түшүнүк кыргыздын баланы адамдыкка жетилдириүү түшүнүгү болчу.

в) “*Көрө-көрө көсөм болуу, сүйлөй-сүйлөй чечен болуу*”. Баланын сүйлөө жөндөмү тубаса бар болуп, “иңа!” деп баркырап үн салып жерге түшүү менен ал жөндөмүн туонта алган. Ымыркай көзүн ачкандан баштап анын угуу мүчөлөрү да өнүгө баштайт э肯. Ошондуктан ачuu доошту уккан ымыркай көзүн жума, селт эткен сезимин билдире алган. Ушул тубаса жөндөмүн билген ата-эне бала канча ымыркай болсо да ага чоң кишиче сүйлөй берүү табигый адатка айланган. Ошону менен баланын тили чыгуу, сөз үйрөнүү, сөздөр аркылуу заттарды таануу, көргөнүн сүрөттөп баяндоо шарты жаралган. Эне дайыма ымыркайга чоң кишиче сүйлөй берип, бышы кулак кылып тил чыгаргандыктан, баланын тилин “Эне тил” атаган көрүнөт.

Көрүү менен сүйлөө балада тең өнүккөн. Көргөн нерсесинин атын сурап билүү баланын сөз үйрөнүү жөндөмүн жетилдириүү аракети болгон. Кыргыздар баланын жөн эле тили чыкканга тоопук кылбай, кадырлесе баланын чечендик жөндөмүн жетилдириүү түшүнүгүн бекем карманыптыр. Заттардын атын сурап билүү, табышмак, жанылтмач айтуу, санжыра сүйлөө, жөө жомок айтуу аркылуу бала өзүнүн чечендик жөндөмүн ачууга шарт түзгөн. Чечендик – сөз билүүдө гана эмес, ата-бабадан калган баалуу нерселерге бышы кулак болуу, аны дилине кыт кылып куюп алуу менен жетилтүү жөрөлгөсү да болгон. Ал жөрөлгө бала Манастын сөз сурап тегин билүү, заттарды, түшүнүктүү билүү менен барышын Сагымбай манасчы бала Манастын мындай үч суроосун мисал катары көрсөтүп айткан. Биринчи сураган сөзү, бала Манас тунгуч козу кайтарууга чыккан күнү козунун күйругун үзө тарткан ит кейиптүү нерсени көрүп: “Бул эмине? – деп сурайт”. Анда козу кайтарууга үйрөтүүчү өзүнөн чонураак бала Чегебай: “Атасынын көрү деп,\ Аты мунун бөрү деп,\ Коё берсе эркине\ Кете берет тоо жакка\ Бул козунун баарын жеп”, – деп бөрүнүн атын, анын мүнөзүн түшүндүрөт; Экинчи сураган сөзү, атасы Жакып жайытын тартып алган калмактан коркуп турганда, атасынын тегин сурайт: “Сенин түбүн кимден болчу деп,\ Түрмөгүн, айтып койчу деп,\ Тегин кимден болчу деп,\ Терип айтып койчу деп,\ Тегин бала сурады” Тегин, ата санжырасын сураганы ата-теги ушундай коркунчаакпы дегенди билгиси келген. Үчүнчү сураган сөзү, жайыт талашта атасын урган калмакты бала Манас укурук менен чапканда өлүп калат, ошондо атасы зарлап, анын кунун кантип төлөйбүз деп коркуп турганда, бала Манас: “Эй, атаке, – деп айтат, \ Курулай корктуң дегеле, \ Кун дегениң эмине?” – деп кун төлөө деген түшүнүктүү тактап билет.

Ч.Айтматов чыгармаларында да бала суроо аркылуу сөз үйрөнүү, жомок менен бышы кулак болуу, “Манас” жомогунан рух алуу, тек санжырасынан бала түбүн билүүнү чыгармаларында атайлап, арнап айтуу менен, “Манастагы” баланын адамдыкка жетилүү түшүнүгүн улап кеткен. Алып айтсак, баланын ички дүйнөсүн ачууга атайдын арнап жазган “Ак кемеде”. “Бул баланын эки жомогу боло турган” деген жомогу жана ойной турган дүрбүсү аркылуу “өзүнчө сүйлөй бергенге көнүп калган” деген сыйктуу сүйлөй-сүйлөй чечен болуу, ички дүйнөсүн ачуу мүмкүнчүлүгү ачылган. Бала “Төө таш, Бөрү таш, Ээр таш, Таңке таштардын” кебетеси эмнеге окшоштугунда карай ат коюп алышы, дүрбүсүнө түшкөн чөлкөмдөгү табият мүчөлөрүнүн атын-затын билип сүйлөгөнү, таятасы айтып берген бөрүнү айла менен жеңген “Чыпалак баланын” жомогу, ата-тек санжырасы “Мүйүздүү бугу эне” жомогун, төкпөй-чачпай кайра “атасына” айтып берүү

даражасына жеткен күйма қулактыгы баланын өз жаш курамындағы сүйлөй-сүйлөй чечен болуу белесин көрсөткөнү әле.

2) “Атадан артык болуу”. Ар кандай баланын көздөгөн марасы “атадан артык болуу” болуп, ал үчүн кыргыз “санжыра” деген түбүн териштирип айткан өзгөчө баян ыкмасын калыпташтыра алган. Санжыра тукумун кууш, теги менен сыймыктануу аракети болуп, баланы адамдыкка жетилүү (адам болуу), ата-бабанын оорагы менен рухун ойготуу, дилин ачуу, баланы ички табиятын ачууга кызмат кылып, шарт түзүп келген. Кыргызда “үч бала” – атадан кем, атага тең, атадан артык бала болуу ченемин ата менен, теги кандайлыгы менен таразалаган. Бала мына ушундагы “атадан артык болууга” табиятында бар болгон жөндөмүн ачуу аракетин жасаган. Ошондан улам, бала жети атасын билүүнү адамдык каада катары кабыл алган. “Жети атасын билбegen күл” деген ата сөз калыптанган. Жети атасын айтып бере албаган улуу кишиге төрдө орун болбогон, көсөө (билимсиз) чал атыккан. Ошого адамдыкка (адам болууга) жетилүүдө ата тегин кууш (андан ашуу), ата теги менен оорактанып жашоо түшүнүгү дилге орногон. Бул дилге кыт болгон түшүнүк “Манастын” негизинде кылымдан сакталып элге жетип турган. “Манаста” кан майданда, жекеме-жеке беттешкенде, “тек атасын терип айтуу, түп атасын түрүп айтуу”, ошону менен жоону сүрдөнтүп, өзүнө руханий кубат кылууга, психологиялык чабуулга ата-баба оорагын (арбагын) колдонгон.

Адамдыкта ата менен сыймыктануу жөрөлгөсүн тутунуп келүүнүн үлгүсүн Ч.Айтматовдон көрсөтсөк толумдуу болот. Ч.Айтматов өз адамдыгында (адам болуусунда) “Манас” бабасы менен сыймыктанып келген. Ооба, Ж.Бакешова менен Р.Жумабаевдин “Айтматов ааламында”: “Кыргыз элинин касиети, тили, маданияты, улуу “Манас” эпосубуз алп жазуучунун ар дайым рухий тиреги болгон” деген аныктамасы эп сөз болгон. Ч.Айтматовдун өзүнүн айтуусунда, өспүрүм кезинде (13 жаш) “Манасты” биринчи жолу уккандан тартып, аны идеал, рух тутунуп жашаптыр. Аны өзү мындей айткан: “Манас” жомогун (эпосун) ойлой калсам...мартабам артып, байманам ташыгандай өзүмчө эле кудундап, териме батпай кетем”. Манас баба менен сыймыктануу жөрөлгөсү жалпы улуттук деңгээлде кылымдан бери кыргыз тукумуна жалпылашканын Ч.Айтматовдун өзүнүн айтканынан уктук. Ал айтып эле койбой, чыгармаларында ошол жөрөлгөнү кейипкерлерине улап, эң жакшы нерселерди “Манастан” алып көрсөтүү аркылуу кейипкерине, окурманына “Манас” рухун жайылта жүргөн. Ч.Айтматов өз чыгармачылыгында “Манас атанын ак кар, көк музу”, “Кайрылып күштар келгиче” деген “Манас” рухун түз жайылаттуучу чыгармаларды жазгандан бөлөк, ата-бабанын тек-түбүн билүү жөрөлгөсүн карманууну белгилөө максаты менен “Ак кемеде” атайлап “Мүйүзүү Бугу эне” аңызын киргизип, кыргыз тегин териштирсе, ал баланын өзү “Ак кемедеги” айтылыштагы “атасы” менен оорактанып, аны руханий кубат, ага көрүшүүнү жашоо мураты кылгандастан, жети жашын жетимиш жашка тете адамдыкка жетилдире алды. Ал эми “Атадан калган түяк” аңгемесинде кыркынчылар баланы “Качан болбосун кармап алыш сен кимсиң, кайдансың, кай уруктансың дешип, суракка алыш жүрүшөт” деген баян менен бала үчүн тегин билүү анын өсүшүнө, рухунун жетилүүсүнө отө чоң таасир этерин атайлап көрсөткөн. Кинодо баланы кучактап олтурган апасы тигил согушта эрдик көрсөтүп жаткан жоокерди “сенин атаң” ошол деп гана кулагына шыбырап койгон. Анчейин сөз менен атанын өлүмүнө ыйлоо эмес, анын эрдигине оорактанып, рух кирип, аны менен мактандып, ал эрдикти как өзүндөй туурап чыга келишин баланын рухун ачууда ата оорагы башкacha орунда экенин өзгөчө белгилеген. “Эрте келген турналарда” Султанмурат: “Карагылачы, атамын аттары го!” – деп кыйкырып жиберди”. Атасы Бекбай менен, анын баккан аттары менен оорактанып, ошондогу оорчулукту женцил көтөрүү рухун Султанмураттан көрсөтүп койду. Ал эми, “Жамийлада” аксакалдар Даниярдын тегин териштирип, анын тегин унутпай жүргөнүнө ыраазы болушуп: “Жаңы тууган Данияр, – деп, “Эмнеси болсо да, элдер анын кайтып келгенин туура таап” урматтоо көзү менен карашып: “А, бечара, туз-насиби бар экен, акыры өз элин издеп келгенин карачы!” – дешип кабыл алышкан.

Чыгармаларында “Манас” (ата-баба) рухун чагылдырууда, эң баалуу нерселерди “Манаска” жана анын рухуна теңеп айтуу жагынан Ч.Айтматовдун алдына чыгар адам жок болгонун айтса болот. Алсак, бала жетилдирүүнүн үлгүсүн көрсөтүү үчүн атайын жазган чыгармасы “Эрте келген турналар”. Ушул бир гана чыгармасын алыш сүйлөсөк, мында Манас деген сөз 8 жерде, Чубак деген сөз 3 жерде, чоро сөзү 7 жерде, андан бөлөк да Семетей, Айчүрөк ысымдары айтылган. Дегинкиси,

бул сөздөр жөн эле айтылбастан, ошол кейипкерге, окуруманга рух катары айтылган. Мисалы, чыгармада эң жакшы атты сыпаттаганда теңегени: “Манастын тулпарын таптап туру дедиңер беле?” (“Эрте келген турналар”); “Чубак баатырдын эле тулпарында!” (ошондо!) айттылып, аттардын мартабасы Манастагы аттар менен көтөрүлгөн. Маанилүү жумушка аттанган адамдын сүрүн, сыйнын жокорку ченемге көтөрүүдө: “Балдарга азыр алдында башкарма эмес, соот кийген, каарынан жер жарылган, кадимки көк жал Манас өзү турганда көрүндү. Өздөрү болсо Манастын чоролору сыйктанды. Бир колдо калкан, бир колдо кылыш турганда сезиши. Манас өзү жардыгын айткан бул баатыр чоролор ким эле?” – деген теңө менен, катаал кезеңде Ак-Сайга дың жерди айдоого жөнөгөн кошчу беш өспүрүм баланын жумушунун өтө кастарлуу экенин, өз кезиндеги ошол иштин маңызуулугун бийиктетип, кошчулардын руху ченемин ушундай бийиктике көрсөтөт. Керек болгондо, аларды бала аatabай, “чоро” деп айттып, биринчи чоро ким экенинен, бешинчи чорого чейин атын атап тааныштырганы кошчу балдардын оорагын “Манастагы” чоролор рухуна тартып жеткирген. Ал сүйүнүн бийик ченин “Сен ошону сүйөсүңбү? Экөөңөр Семетей менен Айчүрөк-сүнөрбү?” (ошондо) деп көрсөтөт; ал тоонун мартабасын “Манас атанын керме тоосу” деп залкар too каадасына көтөрөт. Ал “Фудзиямадаты кадыр түн” драмасында: “Манастан чубак кем бекен”, “Апай, менин жанымда Манас да, Семетей да жүргөн эмесе” деген сүйлөмдөр, “Сократты эскерүү түнү же...” драмасында 8 жерде Манас ысмы атальып, “Манасты жатка айтаар элем” деген сыйктуу сүйлөмдөр колдонулган.

Ч.Айтматовдун чыгармаларында Манастын рухун жеткириүү түз эле колдонуу жана “Манастагы” кейипкерлердин кыймыл-аракеттерин элестетүү жолу менен чыгармадагы кейипкерлердин аракеттерин, рухун күчтөтүү максатында колдонуу болуп эки түрдүү жол менен иштелген. Жокоруда түз колдонгонун мисалдар менен белгиледик. Эми чыгармаларында кейипкерлеринин рухуна, кайратына, дитине “Манас” рухун киргизгендериине мисал келтирели. Аккула атты адамчалоо рухун Гүлсарраттан көрсөткөн. Аны өзү: “Улдуу “Манаста” да атка байланышкан залкар психологиялык бөлүктөр бар...анын бир бутагын Гүлсарат повестиме пайдаланган элем”, – дегени бар. “Саманчынын жолунда” Толгонайдын атка минип басмачыны кууп жөнөгөн рухун алыш чыгууда, Каныкейдин: “Кайран жеңец Каныкей, \ Желкеге чачын түйүптур, \ Эркекче чапан кийиптир” (Ж.Мамайда) болуп аттанган көрүнүш тартылган. Ч.Айтматовдун чыгармаларында балдардын – Авалбек, “Ак кемедеги” бала, Султанмурат, Сейит, Кириск, Кемелдердин – адамдык табиятын ачууда Манастын, Семетейдин, Сейтектин, Кененимдин жана Манастын кийинки урпактарынын балалык кездеги адамдык табиятын колдонот. Ал эми ушул эле, “атадан артык бала болуу” түшүнүгүн даана көрсөтүү үчүн, кыргыз акылмандаулугу атайылап айкөл Манасты олужа Акбалтадан, же акылман Барайдан туултаганы (ушул эле сыңары Эр Төштүкту Эламандан, Курманбекти Тейитбектен туултаканы), кийин Манас баатыр жеңе албаган “ата жоосун” Семетей жеңгени, Семетейди мертикткен ички жоону (Кыясты) Сейтек жылас кылганы, Сейтектен ашынган Кененимдин ат көтөргүс болушу (бабаларын ат көтөргөнү менен) менен түшүнүүргөн. Ч.Айтматов “балдарын” атадан артык болууга умтултуп, заманынын оор жүгүн көтөртүп, адамда ушундай жөндөм, чыдамкайлык болот э肯 дегенди окуруманына көрсөтө алды. Атадан артык болууда, ата менен сыймыктануу – мына ошол кырыгыз руху. Ал “Манаста” сакталып, Ч.Айтматовдун чыгармалары менен көркөм, элестүү жайылып чыккан.

2. Өспүрүм курактагы баланын жетилүүсү. Кыргыз акылмандаулугу баланын 8-15 жаш кезеңин “өспүрүм” курак деп атаган. Бала ушул курагында, ички дүйнөсү, тышкы дене мүчөсү абдан өсүп жаткан кезеңи болгондуктан, “өспүрүм”, өсө турган кези деген атальш менен атайын белгилеп айткан. Бул куракта ички дуух атырылып, жаны (руху) ичине батпай, эч нерседен коркпос, бардык нерсеге катышкысы, урунгусу келип турган, дене мүчөсү чоңоюп, аш-азыкка тойбой турган курак экен.

Бул курагында “Манас”: “Ар бир түрлүү иш кылат, \ Ага-инисин көзгө илбей. \ Болуп турат кээ күнү\ Байлоодо буудан мингендей\...Кыялына келгенин\ Кылбай асты койбогон,\ Дубана көрсө уруптур, \ Асасын тартып алыштыр, \ Азапка бөөдө салыштыр,\ Кожону көрсө коркутат, \ Бир сабаада кымызды\ Колуна берсе бир жутат”. Дагы бир айттымда: “Урунаарга тоо таппай,\ Урушаарга жоо таппай,\ Жулуп алаар баш таппай,\ Тиштээрине таш таппай,\ Эң кызыгып ээлигип,\ Токтоно албай жээлигип” чыга келет да, ошол жоруктары менен “Чоң Жинди” атына заты төп келген бала

болот. Бул өспүрүмдүн “өсүп турган” курагындагы кыял-жоругун, ички дуихунун атылып турганын бала Манастын үлгү көрсөткөн эле. Кыргыз акылмандуулугунда ушул курактагы баланын ченемесиз жөндөмүнүн жетилүүсүнө дыкат мамиле жасаган. Германдык атактуу “адам жетиддириүүнү” таануучу Фридрих Фрёбель мындейдеген. Баланы эриген шам же чоподон жасалган ылай катары көрүп, ар кандай чоюп, түрдүү кебетеге түшүрө турган кылууга болбайт. Ар ким өзүнчө чоймолоп журуунүн орауна, тоо гүлү өзүнчө өсө бергендей, өспүрүмдү адамдык катарга (адам болууга) кошуу, ички руху жактан, ошондой эле тышкы дene мүчөлөрүнүн жетилүүсүнө ылайык келген чойрө менен камдоо, баланын табиятына баккан шарттарды гана түзүп берүү керек. Муну Ч.Айтматов да баланын адамдыкка жетилүүсү, анын нарктуу чыгуусу кандай чоңойгону, жашоодо ага кандай чойрө жаратып берүүгө көз каранды болот деп айтканы бар. Кыргыздын баланын өспүрүм курагындагы адамдыкка жетилүү түшүнүгү “Манас” жана” Ч.Айтматовдо мындейдай:

1) Катыктыруу. Баланын тубаса табиятын ачууда “баланы бышыруу” керек болгон, ал балага болгон чоңдордун, ата-эненин жоопкерчилиги, камкордагу эсептелген. Баланы катыктыруу дегени ички дүйнөсүн (психологиясын), тышкы дene-мүчөсүн чыңдоону көздөйт. Ал үчүн адамзаттын жолуна, ата-бабанын жолуна түшүү керек. Ал жол – турмуш, эмгек. Ошондо гана адам катарына кошулат деген кыргыздын түшүнүгү. Катыктырууда коомго кириүү аркылуу ички дүйнөсүн (рухун) чыңалтуу, эмгекке катышуу аркылуу тышкы дene-мүчөсүн жетиддириүү болгон. Кыргыз ата-эне балдарын катыктырууну баланын табигый жетилүүсүнө (өнүгүп-өсүүсүнө) мүмкүнчүлүк жаратып берүү (С.Байгазиев айткандай, томогосун алып агытуу) катары караган. Катыктыруу жолу эмгекке салуу болгон. Ошол эмгек аркылуу коомго, турмушка киришиүү, ошону менен ар кайсы жактардан жетилет деген түшүнүктүү карманган. Ушул түшүнүктөн бала Манасты катыктыруу боюнча мындейдай саптар айтылган: “Жайлодогу койчуга \ Алты ай малай берели,\ Эркелетип олтурбай,\ Катыктырып көрөлү.\ Сөз айттууга жатыксын,\ Сөөгү бышып катыксын”,- деген саптар кыргыз рухунун бала жетиддириүү руху эсептелинет. Көрсө, өз кезинин чоң байы, зарлап жүрүп көргөн баласын Жакып ата, Чыйырды эне “малайлык” эмгекке кыйганы, баланы катыктыруу кыргызда абдан катаал жөрөлгөгө айланган талап болгонун көрсөтүп турат. Ошол эле мүмкүнчүлүктүн жообун күтүп турган бала Манас аны кубанычтуу кабылдап: “Чоң эмесмин, баламын,\ Жообунду ата аламын.\ Токтобоймун, барамын.\ Байкуш болоор нээтим жок, \ Мал табууга барамын”, - дейт. Бала Манас ушул турмушка “катыктыруу” аракетинде козу багуу, андан да катаал эмгек – жылкы багууга катышат. Козу кайтарган балдардын турмушун көрүп, андан ары жылкы багуу эмгегинин аркасы менен “жайыт талаш” эпизоду аркылуу үстөмдүк кылган адамдар жана басынган адамдардын коомуна аралашат. Козунун душманы бөрү экенин биринчи жолу өз көзү менен көрүп, ошол биринчи көргөн “жоосунан” балдар коркуп качканда: “Коркоксун, кайра качтың деп, \ Акылыңдан шаштың деп, \ Кыжыры кайнап эр Манас, \ Кулагынан алайын, \ Өлбөгөн жерде калайын! \ Мунун атын бөрү дейби деп, \ Адамды бөрү жейби деп”, - барып бөрүнү куйруктан алууга кол салат. Бул Манастын “жоого” биринчи кол көтөрүшү болгон.

Бала Манас адамдыкка (адам болууга) жетилүүнүн башатын эмгектен баштаганы – кыргыз элинин баланын тубаса жөндөмүн ачып жетиддириүү түшүнүгүнүн күбөсү. Баланын эркүү жетилүүсү С.Байгазиев айткандай “тумандуу педагогиканын башаты алда качан эле “Манастан” башталгандыгын күбөлөйт”.

“Баланы катыктырып” адамдыкка (адам болууга) жетиддириүү боюнча кыргыз түшүнүгү Ч.Айтматовдун “балдарында” өтө күчтүү көтөрүлгөн. “Эзелтен чечилбеген улуу талаш,\ Канткенде адам уулу адам болот” (Ч.Айтматов) дегендеги “канткенде” деген табышмагынын жандырмагы катары адамдын бала кезинdegи катыгуусунан болот дегени эле. Чын эле, Айтматовдун балдарды жазышынын сыры да ошол түпкү жандырмактан болгон деп айтсак болот. Ч.Айтматовдун “балдары” катыгуу процессинде оорчуулукту (эмгекти) чыдамкайлык менен көтөрөт, демейде өспүрүм куракта “колдон келбес” иштерди алар мойнуна алат. “Жамийлада” Сейит, “Эрте келген турналарда” Султанмурат, “Бото көз булакта” Кемел сыйктуу балдар өз тушундагы тиричиликтин жүгүн көтөрүшү Манас жана анын урпактарынын өспүрүм кезинdegи баатырдык жомокторун элестетет. Ч.Айтматов өспүрүм балдарын өз кезинин баатырлары (“Эрте келген турналарда” беш чоро деп атаган) катары көрсөтө алган. Ал балдар эмгектин оор жүтүн гана көтөрүп калбай, кадыресе керек

болосо, жоого (ууруга) бет орой чыгууга даяр рухта чыга келишет. Алсак, “Эрте келген турналарда” өспүрүм Султанмурат “чоро башы” болуп, дың жер ачуунун оор әмгегин иштөө менен кошо, ошол эле эгин эгүү әмгегинин бүт жооптуулук жумушун көтөрөт. Ал тургай кези келгенде, анда бала Манастай эч нерседен коркпос, жалтанбас атылып турган ички рух бар экенин байкатат. Түндөсүү уурулар балдарды уктаган жерлеринен байлап-матап, ооздорун тыгындал таштап, кош айдаган аттардан уурдал жөнөгөндө, матоодон эптеп бошонуп, каруу-жарактуу, өспүрүмдөн нече күчтүү эки чон уурунун артынан кантем деп эч кимден сурал жүрбөй, эч кандай жалтанбай, шар эле аттуу кууп бара жатканын: “Анын жан жолдошу – Чабдар! Түндүжиреп, шукшуралуп учту, жаныбар!” – деп сүрттөйт. Ал жүрүшүн кудум бала Манас атасынын жылакысына тийген жоону куугандагы: “Кара жанын жаш Манас, \ Карыштап кетип баратат, \ Астындағы ак сур ат\ Арыштап кетип баратат” сыйктуу элесте көргөзөт. Дагы окоштура карасак, бала Манас алгач козуга тийген бөрүнү көргөндө: “Күжүру кайнап эр Манас,\ Кулагынан алайын,\ Өлбөгөн жerde калайын”, – деп тап берип, куйруктоого кол сунат. Эми ач бөрү ыркырап Султанмуратты көздөй ыкыс бергенде: “Султанмурат катуу кыйкырып. бөрүнү токтотту да, Чабдардын жүгөнүн шыптырып ала койду. Жүгөндү колуна ороп жиберип, ооздукту салмоорлоп кармады. Эми анын куралы ушу жүгөн болуп калды”, – деген баянды окусак, бул эки улуу дөөлөттө балдардын өспүрүм курактагы эч нерседен коркпос, жалтанбас тубаса ички дуухунун бар экенин, адамдын андай ички дууху качан керек болгондо, ошондо чыгарын дагы бир жолу ырастап, баланы катыктырууда, адам катарына кошууда мына ушундай катаал шарттардын барсканында согуп катыктырын күбөлөп турат.

Әмгек менен баланы катыктырууда Ч.Айтматов “балдарын” аябайт. “Жамиилада” Сейит чон адамдар менен (Данияр сыйктуу) кошо иштеп, арабанын аттарын багуу, кап көтөрүү, араба айдоо жумуштарын эртеден кечке иштеп, күндөп-түндөп кырманда жүрөт. “Эрте келген турналарда” Султанмурат баштаган балдардын ат багуу, ат таптоо, ээн талаада, аба ырайы шарты начар күндердө кош айдаганын адабияттагы “апыртма” деп айттууга болбойт. Ал эң эле машакат әмгекти “Бото көз булакта” Кемелге иштетет. Анын әмгек иштегенинен да, өспүрүмдүн таза жүрөгү кабылдагыс Абакирдин “айбандык” мүнөзү Кемелге көтөрө алгыс руханий басым болот. Өспүрүмдүү ушундай оор әмгек, руханий басым менен ички дүйнөсүн (рухун), дene мүчөсүн катыктыруу жөрөлгөсү “Манастан” баштап (бала Манасты “малайлык” әмгекке кыйганы) салтка айланганын даана баамдаган. Ч.Айтматов чыгармаларында “балдарын” аябай оорчулукка салып катыктырганы көрүнөт.

Чын эле, өспүрүмдүү абдан катыктыруу салтына атактуу жазуучу Түгөлбай Сыдыкбеков да “Көк Асаба” романында атайын “Жетилюү” деген тароосу менен кайрылаган. Анда Эр-Киши баласы Жаш-Тегинди катыктырганда оболу жылкычыларга кошуп: “Жылкычы болчу уул ээрде (ат үстүндө) уктайт. Ээрде уктачу уул эл багар” деген талап менен катыктырат. “Жаш-Тегин адегенде ээрде уктай албай каалгып, башы шылак этип, ээрдин кашын уруп, ээги томпоюоп жүрдү”, – деген машакатты чегет. Ошентип, Жаш-Тегинди катыктырууда, “Өскөн жайы ээр, көргөнү ат жалы, укканы байыркы өткөн эр баяны” менен кыргыздын баланы адамдыкка жетилтүү салтын айтканы бар.

Өспүрүм балдарды адамдыкка жетилдириүүнүн катыктыруу жүрүшүндө, “Манастагы” жана Ч.Айтматовдогу өспүрүмдөрдүн ички дүйнөсү турмуш, коом аркылуу байып, эл-душман, кас-дос, жер, байлык жөнүндө эң эле баштапкы жана түбөлүк эстен чыккыс түшүнүккө жетишет. Адам болуунун тегеле басар туура жолуна түшкөндүн майнабынан кийин “малайлык” әмгекке катыккан өспүрүм Манас кыргыз акылмандыгында адам болуунун кылда учундагы даражасы “айкөл Манас” болуп жетилет. Ал бекем катыгуудан өткөн өспүрүм Султанмурат. Бул тууралуу белгилүү окумуштуу Y.Култаева жергиликтүү адамдардын турмуш чындык далилдерине таянып айткан: “Султанмурат Чыңгыз Айтматовдун өзү көрүнөт”, – деген жоромолуна макул болсок, анда, дүйнөгө таанылуу ойчул Ч.Айтматов кантип жетилип чыкканына ким болсо да кубө боло алат.

2) “Женилди жерден алуу, оорду колдон алуу”. Өспүрүмдүү адамдыкка (адам болууга) жетилүүсүндөгү алгачкы процесс боору жумшактыкка, боор берүүгө жетилүүсү болгон. Кыргыз акылмандуулугунда “боорукерлик” деген атайын адамдык мүнөздүү белгилөөчү термин колдонулган. “Эне сүтүн әмген” адамдан боору катуу чыкпайт, адамдын табияты тубаса жакшы деген түшүнүктүү кальпташтыра алган. Кыргыз акылмандуулугу өспүрүмдүү “женилди жерден алуу, оорду колдон

алуу” боорукерлик мүнөзүн жетилүүсүнө эң жакшы чөйрө зарылдын зарылы деп. Мал бактыруу аркылуу табият менен таанышшуу, табиятты байкоо, айбандардын мүнөзүн билүү (кыйынчылыкка кабылганда, “чыдабай эчкиче маарап салбай, чыдап, койчо онтоо мүнөзүн), тоонун токтоо, суунун алпейим, жумшак, аракетчили, ал эми айбандардын табиятка шайкешме касиетин билүү чөйрөсү менен даярдашкан. Өспүрүм куракта турмушка, коомго киргендөн кийин, адамга, табиятка, ата-энеге, бир туугандарга боорукер мүнөздүү калыптандыруу эң башталкы адамдык негиз болуп, ошол негиз болгондо гана “женилди жерден алуу, оорду колдон алуу” сынарындагы боорукерлик мүнөз калыптанат деген түшүнүккө жетишкен. Коомго жаңыдан эле кирген өспүрүмдүү кандай жумушка салуу, кайсыл мүнөздөгү адамга кошуу өтө олуттуу иш болгон. Кыргыз ақылмандуулугу балага таза чөйрө жаратып берүүдө, дүйнө философиянын тең атасы Аристотель айткан: “Бала кичине кезинен жаман жорук, жаман нерседен оолак туруп, иритки, бузуку, азыткы иштер көзүнө урунбай, кулагына чалынбай турган болушу керек”, – дегенди практиканы колдоно алган. Ал үчүн бала Манаска камдаган жетилүү чөйрөсүн өрнөк катары айтсак, бала Манасты койчу Ошпур жана Кадоо дегендерге: “Ошпур деген койчу бар, \ Оңдоп койсун ушулар” деп, атайлап алып барып: “Кээде ач болсун, кээде ток, \ Кеби тийсе ур да, сок”, – деп бекем тапшырат. Ошолордун балдары менен кошо (Кадоонун баласы Чегебай менен кошуу кайтарып) турмуштун ысык-сүүгүн башынан өткөрүп, турмуштун эң төмөн катмарындагы адамдардын адамга, табиятка болгон боорукерлигин, таза дилин көрүп, ошондон өзүнө негизги мүнөз калыптандыруу үчүн чөйрө жараткан. Мына ошол адамдык жолго салуунун жакшы чөйрөсү Манасты табиятка боорукер, ымалалуу мамиле жасоо мүнөзүн калыптандырат. Кийин ошол мамилесинин жообу катары, Манастын Аккула атасы өмүрлүк “жан шерик” болот, баатыр Манасты коштоп жүргөн колдоочулары үстүндө канаттуу, астында сойлоочу, жандай чуркаган кайберендер болуп, табият менен адам бир тулкулашкан күчтүү да, сүрауу да, жарашыктуу маанай жаралган.

Ошого Манас жуурулушуп өмүр бою элинин “женилини жерден алып, оорун колдон алган” адам болуп жетилет. Алсак, Манас өспүрүм курагында “жерден алар женили” мал багуу болуп, эң алгачкы кошуу кайтаруучу әмгекке: “Байкуш болоор нээтим жок, \ Мал табууга барамын”, – деп шыр жөнөгөнү, ал оорду колдон алганы, атасынын жайытын тартып алып, жылкысын чаап сүрүп жөнөп, “Он калмактын бирөөсү, \ Озунуп келип Жакыпты \ Оройго камчы салганына” каршы турруп, өспүрүм Манас алгач жолу атасын бирөөлөрдүн урган оорчулугун “колго алып”, атасын урган калмактын башчысын: “Укурукту учунан кармап алганы \ Калмактын Кортук башчысын \ Качырып келип жаш Манас \ Как төбөгө салганы” баяндалат. Өспүрүм кезинде атасынын оорун колдон алганы – ошол “көз карандылыктан, корлуктан” бошоткону. Манастын атасы Жакып ошондон кийин басмырлоодон женилдейт. Манас эр жеткенде, элдин женилини “жерден алганы” “кемпирлер куйрук карабай, келиндер табак жалабай” калган бейпил турмушка жеткирүүсү, ал элдин оорун колдон алганы, басып жаткан баскынчыдан жерди бошоткону болгон.

Ч.Айтматовдун чыгармаларында “балдарга” адамдардын, табияттын “женилини жерден, оорун колдон ала турган” адамдык сапатка тарбиялайт. Табиятка боор берүүнү “Ак кемедеги” “Мүйүзүү Бугу Эне” аңызы аркылуу бала адам менен табияттын өтө жакын байланышына ишенгидей кылышып, баланын дили берилигидей даражага жеткирип, балдарда табиятка карата бир “энелик сүттү актай турган карыз” (бугу эненин адам баласын баккан) бар экенин сездирген. Табияттын “оорун колдон алуу” энени коргогондой коргоо деген ишенимге чегерип, “Ак кемедеги” бала табияттын оорун колдон алууга дилинде макул, бирок шайы келбекендиктен, өзү да табиятка кошуулуп, балык болуп кетүүнү тандаш эркин өзү алып кала алган. Табиятка балдарды телүүдө, жакындык боорун берүүгө ишенидирүүдө, “Дениз бойлой жорткон Алла-Дөбөттө” ал Айым-Балык энеден күдөр үзбөө быякта турсун, адамга зыяндуу делген чычканда да бала Кристекке “тууган” кылып”, Чычкан аке экенине эне жомогу аркылуу ишенидирип, ошол акеси өмүрүн күткара турган сууну алып келээри-не ишенип, сусап каны каткан сайын кайра-кайра “Чычкан аке, суу берчи!” деп какшап айтып кыйналган жанын жооккатканы, адамга табият качан да ажат экенин балдарга какшап көрсөткөнү эле. Ал “Эрте келген турналарда” ит кууп камап, “Түлкүдө амал калган жок” болуп турган жагдайда да, түлкүнүн “жан соогосун” кабыл алып коргойт. Түлкү демейде жагымдуу образ эмес болгону менен, Ч.Айтматов түлкүнү өспүрүмгө: “Күйгөн чоктой жылтыр кара кызыл көздөрү, жерге тийбей сунулган үлпүлдөк жибек куйругу, агыш тарткан көкүрөк-чабысы, көзгө илээшпей лыпыйладаган

бармактары”, – деп суктанаарлуу аяй көрүнүштө тартуулайт. Ушундай сулуу жанга кимдин кол салууга дити жетмек! “Султанмурат тийбесин тұлқу да билип өткөндөй болду” болуп, тұлқу адам баласына ишенди (балким биринчи жолу ишенип жаткан чыгар). Султанмуратка ишениген тұлқу анын жанынан эле батыл булт өтүп кете берди. Ушуга окшош табияттын ишенимин адам баласы актоо керектигин Ч.Айтматов чакырык салып жатат да, мындай “өлтүрбөө” идеясы адам баласынын табияттын “оорун колдон алганы” әсебинде саналат.

“Эрте келген турналарда” өспүрүм Султанмураттын өз чөлкөмүндөгү әлдин, өз үйүнүн “женилил жерден, оорун колдон алууну” иштегенин өрнөк катары көрсөткөн. Анда өз учурунун оор шартында, әл тиричилигинин жүргү өспүрүмдөрдүн мойнуна түшкөн. Андагы әлдин колдон ала турган әң оорчудугу әгин, курсак тойгузуу болгон. Султанмурат мына ошол оорчудукту колдон алганын атايын белгиленген. Ал әми өз үйүнүн “женилил жерден, оорун колдон алууну” атасы аскерге кеткендөн кийин өзүнө табигый мидет катары кабылдаши ушул жагындағы өз курбатын жетилдирип жаткан аракети катары каралат. Кыргыз акылмандыгында: “түндүк – ата, казан – эне, күл чачары – бала”. “Түтүн – тиричилик, коломто – ырыс” болуп ыйыкталган. Ушул ыйыктардан куралган бир үй-бүлө бирдигин “үй” (чогулт) әле дей бербей, “түтүн” атаган. Түтүндуң түйшүгү оор, бардык бүлө аракетке келгенде гана чамгарактан түтүн булатайт. “Үйдүн түтүнүн булатып туруу”, отун очүрбөө, казанды коломтодон түшүрбөй туруу жашоонун уланып турганын, аркасында мурасчысы бар экенин белгилейт. Кыргызда “акылдуу отко карайт, акмак казанга карайт” деген ата сөзүн өспүрүм дили ачылгандан әле билет. Качанкы тарыхтан бери “от” адамзаттын табылгасы, үйдүн оор жумушу болуп келиптири. Аны Султанмурат жөрөлгө катары мойнуна алып: “...очоктун отун очүрүп басып кетмек беле” деген мидетти өзүнө чегерип, тәэ алыскы Туюк-Жарга барып отун (куурай) алып, әки көтөрүмдү эшекке (Карагерге) “артканда, кулагы да, күйругу да көрүнбөй калды” дегендей баса жүктөп, ал бир көтөрүмүн Султанмурат өзү аркалап көтөрүп жөнөйт. Өспүрүмдүн өз билгилиги менен жасап жаткан бул отун көтөрүүсү “оорун колдон алуусу” табигый (әч ким буюрабаган) адамдыкка жетилүү аракети катары каралат. Ал үйдүн женилил жерден алуу үчүн апасынын түйшүгүн кантып женилдесе болот деп ойлонгон. Апасы ооруп жатып калганды: “Кандайсын, апа? Эмне кылайын, бирдеме керекпи?” – деп сурал турганы өспүрүмдүн энеге күйүмдүүлүгү. Ал иниси Ажымураттын Карагер деп ардактап жүргөн кодигин мингенге үйрөтүп берип, иниге боор берүүсү “женилди жерден алгандай” кичигирим жумуштай көрүнгөнү менен, өспүрүмдүн адамдыкка жетилүү жолунун түз бара жатканын, кадыресе тубаса бар болгон боору-керлик, жалпылап айтканда, өспүрүмдөгү сүйүү дилинде денеси менен кошо өнүгүп-өсүп жатканын көрсөтүп турат.

“Женилил жерден, оорун колдон алууга” жетилүү түбүндө адам баласынын боорукерлиги, сүйүсүнүн жетилүүсүнө алып барат. Ааламды сүйүү, табиятты сүйүү негизинен аларды аёо, коргоо жагынан жетилсе, анда ал адамды сүйүү адамга адамча мамиле кылуу, улууну урматтоо, кичүүнү ызаттоо жагынан жетилгенче керек болот. Эми ата-энени сүйүдө күйүмдүүлүк жагы жетилиши керек. Дагы бири, адамды сүйүү, өспүрүм курактагы ашыглык сүйүүсү менен өмүрлүк жоро издеө сүйүүсү, кызды эңсөө табияты да “бозойлордуң сүйүүсү” болуп жетилет. Мына ушул айтылган сүйүлөрдүн бардыгы дene мүчөсүнүн жетилүүсү менен кошо табигый жетилип, ушул сүйүлөр жетилгенде, анан ошолордун “женилил жерден, оорун колдон алуу” сиягындағы адамдык улуу жолго байсалдуу бара жатканын көрсөтө алат.

Ч.Айтматов өспүрүм курактагы (бозой кездеги) ашыктыктын ойгонуусун, кызга сүйүсүн билдириүүдө адамдык каада, салттык жосун, әң таза ой менен болуусун белгилеп, өспүрүмдөрдү таза сүйүгө чакырык салган. “Эрте келген турналардагы” Султанмураттын, “Ботогөз булактагы” Кемелдин кызга болгон ашыглык табияттарынын ойгонуусу алардын ошол курактагы физиологиялык жетилүүсү болсо, әми алардын жакшы көргөн кызга болгон мамилесинен, сүйүсүн билдириүүсүнөн адамдык сапаттарынын жетилүүсү көрүнгөн. Ч.Айтматовдук ойдун улуулугу кыз каадасын, кыз башынын кымбаттыгын (“Мырзагүл кыз башы менен жолугушууга аракет кылмак беле”), “кыздын кырк чачы улуулугун” кадырлаганы, барктаганы жагынан дагы бир көрүнгөн. “Эрте келген турналардагы” Султанмураттын ашыктыгынын башшы өтө таза, кызга сүйүсүн билдириүүдө кыргыздын салттуу каадасы колдонулган. Бир парталаш әле кызга сөз айттуунун абдан оорлугу, кийиңдиги, катка жазып билдириүүдө, кандай сөздөрдү колдонууда өтө аярлык менен мамиле жа-

саганы, ал жазган катын да түз эле карматпай, иниси аркылуу сунганы кыздын кадырынын көз кайкыткан бийиктигин белгилесе, кыздан жооп күтүүнүн зарыктырмалыгы, кыздын “мақул” деген сөзүнүн жети кабат темир коргондон да бекем болуп, кыздын кыздай удуулугу ошол бекемдигинде экендиги аркылуу ырастаган. Ал кыздын колуна алакан тийгизүү ушул жарыктыктын көлкүгөн бактысына колу малынганга тете. “Ушунча жыл бир класса бирге окуп жүрүп, кыздын колу мынчалык сезимтал, мынчалык сырдуу экенин билбептир” деген сезиминен дагы бир жолу кыздын наркы, кадыры көтөрүлгөн. А кыздын колу да сураганга сунула бербей, каадасы, назы менен кадырын сактаганын атайын көрсөткөн. Мырзагүл аттамчыкка (аттамакка) шылтоолоп, ошол кыямды тандап, Султанмурат: “Абайла, жыгыласың”, – деп колун зарыга сунуп, турмуштун аттамагынан жыгылбоону эскертип турган. Мырзагүл жыгылатпас ишенимдүү колду туюп, бардык сөздү кашкандаш айтып олтурбай, “– Мына”, – деди да, төрт бүктөлгөн жұзаарчы берди. – Сага”. Жұзаарчы болгондо да сырдуу “S + M” деген тамгалар менен сыймалантган. Кыздын “Жұзаарчы” (жұз жооулук) берүүсү жашоосун өз колу менен тандап, өз башына ээ экенин билгизип, өмүрүн арнаган адамына өз колу менен сыймалаган жұз жооулук берет. Ал жұз жооулук кыздын өмүр сыры, кыз башынын намысы болуп, аны кандай кадырласа (дайыма алып жүрсө), кыздын кадырын коргогонго тете болот. Султанмурат кыз кадыры жұзаарчыны коргоо үчүн “кан майдан куруп найза кезегендей”: “Айрыны кезей кармап тура келди” болгону чыныгы жигиттик мүнөз болчу. Жұзаарчы берүү кыргыз салтында тәэ Каныкей әнеден калган каада болгон. “Манас” чоң жомогунда, Каныкей Манас баатырга жуучулукка келген чоро Абдылдадан: “Койнуңа муну сала бар, \ Каныкей берген белек деп, \ Арстаныңа ала бар”, – деп жұз жооулук берет. Анда Абдылда: “Колуна алып белекти, \ Абдылда жооулук карады, \ Ар форуму ажайып, Айран болуп таңданды” деген укмуштай сыймалаган жұз жооулук болот. Аны Манас баатырга алып барып: “Каныкей берген жооулукту\ Кармата берди колуна. \ Бетин ачып карады, \ Берен Манас таң калды. \ Кеп кылган болуп кабылан\ Как жүрөккө басканы” кыз кадырын дилине катканы эле. Өспүрүм курактан баштап кызды кадырлоо, барктоо мүнөзүн жетилдириүү адамдыкка жетилүүнүн зарыл түшүнүктөрүнүн бирөө болгон. Башынан таза башталган, адамдык каадалары сакталган жубайлар “женилип жерден, оорун колдон алууну” түбөлүк тутунуп өтүшөт деген кыргыздын өспүрүмдүү өстүрүү түшүнүгү “Манас” жана Ч.Айтматовдо купулга толгудай көрсөтүлгөн.

› ПАЙДАЛАНЫЛГАН АДАБИЯТТАР:

Friedrich Wilhelm August Fröbel “Адам жетилдириүү” – КЭР. – “Кытай эл агартуу басмасы”, (кытайча) 2006. – 9-19-39-6.

Үкүбаева, А. “Чыңгыз Айтматовдун каармандарынын көркөм дүйнөсү” – Б.: 2008. – 83-б.

Орозбаков, С. “Манас” – Б.: “Хан-Тенцири басмаканасы”, 2010. – 33-34-47-48-49-54-58-59-60-73-76-83-88-6.

Айтматов, Ч. 2-том. Гүлсарат – Б.: “Бийиктик”, 2008. – 314 бет.

Айтматов, Ч. 3-том. – Б.: “Бийиктик”, 2008. – 17-19-21-35-61-200-204-221-225-229-233-234-244-246-249-275-279-беттер.

Айтматов, Ч. 8-том. – Б.: “Бийиктик”, 2008. – 10-137-328-беттер.

Айтматов, Ч. (кабарчы Такиана Ценчина менен маеги) // “Москва маалымат газетасы” (кытайчадан которулду). 1985.

Бакешова, Ж. “Айтматов ааламы” /Ж.Бакешова Р, Жумабаев – Б.: 2009. – 7-бет.

Байгазиев, С. “Манас” эпопеясынын педагогикасы”. “Манас таануу” (окуу ките-би) –Б.: 2013. – 351 бет.

Сыдыкбеков, Т. “Көк асаба”. – Ф.: Адабият, 1989. – 26-27-беттер.

Култаева, У.Б. “Турмуш чындыгы жана көркөм образ”. – Б.: 2002. – 26-бет.

Мамай, Ж. “Манас”. “Шинжаң эл басмасы”, 2004. – 138-140-беттер.

Каралаев, С. “Манас” электрондук нускасынан пайдаланылды.

Шао Чуанлин “Байыркы Гректиң үч философунун накыл сөздөрү” (кытайча). “Жилин агартуу басмасы”, 1990. –100 бет. (2020-жыл 8-айдын 10-күнү. “Сыргак китеп”)

ЛІТЕРАТУРНІ ПАБЛЕЕВІ

LITERATURE STUDIES
АДАБИЯТ ТААНУУ

БАЙЫРКЫ ОРТОК ТҮРК ЖАЗМА ЭСТЕЛИКТЕРИН ИЗИЛДӨӨДӨГҮ К. АРТЫҚБАЕВДИН РОЛАУ

УДК: 801.6(575.2) (04)

Жұмаева Гүлгаакы

Кыскача мазмуну

Бул чакан макалада байыркы орток түрк жазма эстеликтериңизди кыргыз адабиятындағы алгачкы мезгилдеги изилдөө тарыхына кайрылып, адабиятты окумуштуулардын ой-пикирлери кыскача кепке тартылды. Байыркы орток түрк жазма эстеликтерди (Жусуп Баласагындын “Күт алчу билими”, Махмуд Кашикаринин “Түрк сөздөр жыйнагы”) кыргыз жазма адабиятының баштооучалары катары кароо маселесин көтөрүүдө алгачкылардан болуп, К. Артықбаедин эмгеги эске алынып, өз кезегиндең карама-карши пикирлерге баа берилди.

Негизги сөздөр: Байыркы орток түрк жазма эстеликтери, түркология, фольклор, адабият, сын, саясат, тарых, маданият, дидактика, философия, дастан, акын, тилчи, сөздүк.

РОЛЬ К. АРТЫКБАЕВА В ИЗУЧЕНИИ ДРЕВНИХ ОБЩЕТЮРКСКИХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ

УДК: 801.6(575.2) (04)

Жумаева Гулгаакы

Аннотация

В этой статье мы обратились к истории раннего исследования наших общих древнетюркских письменных памятников в кыргызской литературе, а также кратко обсудили мнения литературоведов. К. Артыкбаев одним из первых поставил вопрос о рассмотрении древних общетюркских письменных памятников («Кут алчу билим» Жусупа Баласагына и «Сборник тюркских слов» Махмуда Кашики) как истоков нашей кыргызской письменной литературы. Заслуга К. Артыкбаева была оценена по достоинству, а противоположные мнения были приняты во внимание.

Ключевые слова: древнетюркские письменные памятники, тюрколог, фольклор, литература, критика, политика, история, культура, дидактика, философия, дастан (поэма), поэт, лингвист, словарь.

THE ROLE OF K. ARTYKBAEV IN THE STUDY OF ANCIENT COMMON TURKIC WRITTEN MONUMENTS

УДК: 801.6(575.2) (04)

Gulgaaki Zhumaeva

Annotation

This short article briefly discusses the history of the study of our ancient common Turkic written monuments in the early period of the Kyrgyz literature and the views of scholars on the subject. It was Kachkynbay Artykbaev, who was one of the first to raise the issue of recognition of ancient common Turkic written monuments ("Blessed Knowledge" by Jusup Balasagyn, "Collection of Turkic Words" by Mahmud Kashkari) before the discoverers of our Kyrgyz writer.

Key words: ancient Turkic written monuments, Turkologist, folklore, literature, criticism, politics, history, culture, didactics, philosophy, dastan (poem), poet, linguist, dictionary.

105

Кыргыз професионал жазма адабиятынын калыптануу тарыхына кайрылганыбызда, Улуу Октябрь Социалисттик революциясынан кийинки, тактап айтканда, 1917-жылдын 7-ноябрьнан кийинки мезгилге кайрылуунун кыябы келип, В.И.Ленин жетекчилик кылган коммунисттик партиянын идеологиясынын адабият менен маданиятка тийгизген он жана терс таасирлерине токтолбой, айланып өтө албайсың. “Ленин” темасы СССР элдеринин көркөм искусствоосунун түбөлүктүү темаларынын бирине айланып, кыргыз професионал жазма адабияттын жааралышына негиз болгон деген ойлорго шыкак берген. Кыргыз адабиятынын тарыхынан “Ленин” темасына кайрылбаган эл акындарды, акын-жазуучуларды табуу кыйын. Мисалы, төкмө акындар чыгармачылыгында 1918-жылдагы Т.Сатылгановдун “Кандай аял тууду экен, Лениндөй ууду” ырынан башталып, ж.б. акындардын чыгармачылыгында учугу уланып, “Ленин” темасы жазма адабиятка караганда, активдүү өнүгүүдө болуп, акын-жазуучуларга таасири күчтүү болгон. Эл ырчылары оозеки формада жаңы заман тууралуу эски заманга салыштыруу менен ырдап, даңазалап, өз ойтуумдарынын деңгээлинде ички эмоциялык абалдарын көркөм чагылдырууга жетише альшса, жазма адабиятта бир топ татаалдыктар жааралган. Анткени, кыргыз тилинде басманын жоктугуна байланыштуу, 1911-жылы Молдо Кылыштын “Зилзаласы” Казан шаарында, С.Карачевдин чыгармалары, тактап айтканда, Ленингө арналган ыры 1918-жылы “Шуро” (“Совет”) деген татар тилиндеги газетасына жарыяланса, 1919-1924-жылдарга чейин казак тилиндеги “Көмөк”, “Ак жол” газеталарына “Шолпан”, “Жас кайрат”, “Аелдер тенденги” ж.б. ырлары жарык көрөт.

Ошондой эле ушул жылдары К.Тыныстановдун “Жастарга”, “Кыс карындастарыма” ж.б. чыгармалары казак, татар тилдеринде жарык көргөн [6.28.]. Мынданай көрүнүшкө карата өз кезегинде А.Токомбаев “Эненин тили” макаласында кыргыз окуучуларынын 1924-жылга чейин жазуу, окуулары казакча, өзбекче, татарча болгондугуна токтолуп: “...ошого жараша окуучулардын тилдери да кубулуп, жаңыра берди. Казакча да, өзбекче да, татарча да эмес, “арғын” тилге айлана баштады” [11.51.], – дейт. Демек, 1924-жылдарга чейин жарык көргөн чыгармалар кыргыз жазма адабиятбызды баштоочу чыгармалар болбой калганында эмес, кеп алгачкы кыргыз газетасына кыргыз тилинде жарыяланганыгында болуп, А.Токомбаевдин “Октябрдын келген кези” ыры кыргыз жазма адабиятынын баштоочусу катары сипатталып келген.

Түрк элдеринин тарыхын, маданиятын изилдөөгө бүт өмүрүн арнаган окумуштуу В.В.Бартольд: “...кытайлардын өздөрү, ошондой эле европалык окумуштуулар “кыргыз” деген сөздү билдириүү үчүн пайдаланылып келген ушул (гэгүн) транскрипциясы менен жакындашынат. Демек, б.з.ч. 201-жылдагы окуялар кыргыздар жөнүндөгү биринчи маалымат деп эсептөө менен, кыргыздар Орто Азиянын эң байыркы элдеринин бири. Азыркы убакта Орто Азияда жашап жаткан элдердин ичинен тарыхта аты ушунча эрте жолуккан бир дагы эл жок болуш керек” [7.127.], – дейт. Ушундай жана башка тарыхый даректерге ээ кыргыз элиниң тарыхый жана адабий мурастары кайда? Баардыгы фольклорго айланганбы? Жазмасы тууралуу маалыматтарды таш беттерине калтырып өтө беришкенбى деген учугу үзүлбөгөн суроолор жарака берет. Жогоруда байыркы кыргыз элиниң тарыхын, маданиятын, адабиятын жана дүйнөтаанымын камтыган Орхон-Енисей таш жазма эстеликтеринен кыргыз жазма адабияттын баштоо керектигин туюшса да, окумуштуулардын үн катпагандыгына объективдүү да субъективдүү себептери болгон. Буга “адабияттын партиялуулугу” тууралуу 20-кылымдын 2-жарымынан баштап, В.И.Ленин саясий эмгектеринде кенен колдонуп, акыркында анын “Партиялык уюм жана партиялык адабият” деген макаласы бутундөй совет адабияттын бир багытка салганыгы тууралуу А.Садыков: “...РСДРПнын 1903-жылдагы 2-сьездинен кийин меньшевиктер өздөрүнүн бузуп-жаргыч иштерин активдүү жүргүзө башташкан. ...мына ушундай шартта В.И.Ленин жумушчу табынын адабияттын уюштуруунун чоң программасын берди. Макалада социал-демократиялык адабияттын, айрыкча ошол маалда партиялык идеяларды эл арасына таратуудагы маанилүү каражат болгон публицистиканын (демек, адабий сыйндын да) партиялуулугу жөнүндө сөз болот” [10.157.], – деп, кыргыз адабияттынын жана маданиятынын өнүгүүсү да социалисттик идеологияга негизделген бир методдун негизинде өнүгүө баштагандыгына токтолот. Ушундай саясий жагдайлар ар бир адабий чыгармалардан социалисттик коомго коркунучтуу идеяларды издең, акын-жазуучулардын үшүн алган мезгилдерди көз жаздымда да калтырууга болбайт. Кыргыз адабияттынын тарыхы “Кыргыз эл оозеки чыгармачылыгы” менен башталып, 1924-жылдын 7-ноябрьнедагы “Эркин-Тоо” газетасы менен уланып, кыргыз элине тиешелүү ба-

йыркы жана орто кылымдардагы адабий мурастар түгүл, кыргыз элинин кол жазма адабиятының өкүлдөрү Молдо Нияз, Молдо Кылыш, Нурмолдо, Алдаш Молдо, Багыш Молдо сыйктуу акындарбызыдын чыгармачылыгына бир беткей көз караштан баа берилip, чыгармалардын өзөгүндөгү адам менен коомдун, адам менен жаратылыштын байланышынан жаралган гумандуулук ойлор жокко чыгарылган. Жогорудагыдай маанидеги көз караштар кыргыз элинин байыркы мурастарына, тарыхына жана маданиятына кайрылууда кыргыз адабий изилдөөчүлөрү сактыкка өтүшүп, керт баштын да коопсуздугун эске алышип, мезгилдин саясатына ылайыкталган орус элинин таасиринен улам гана кыргыз элинин жазма адабиятына жол ачылды деген калпыс ойдун жетегинде калышат. Мындай адабият менен маданияттагы саясий кырдаалдар кыргыз адабиятынын тарыхы байыркы орток түрк жазма мурастарынан гана эмес, 19-кылымдын экинчи жарымындағы жазма адабиятынан да кур жалак калган. Академик А.Эркебаев кыргыз элинин революцияга чейинки адабий мурастарынын өнүгүш жолдорун, тағдыры менен абалын, жанрдык составы менен структурасын тарыхый-филологиялык жактан так изилденбей жаткандыгын жана кыргыз эли менен текстеш әлдерде (казак, өзбек, тажик, түркмөн) бул бағыттагы маселелер эбак изилдөөгө алынып, өз адабияттарынын тарыхын байыркы адабий мурастардан баштаган көп томдуу әмгектерди жаратышкандарына токтолуп келип: “...биз кыргыз фольклору менен адабиятынын бар болгону бир томдук “очерктери” (1943, 1960, 1973) жана тарыхы (1970) менен тим болуп келатабыз”, – дейт [13.4.]. Кыргыз жазма адабиятынын пайда болуу, калыптануу мезгили, бүгүнкү күндөгү өнүгүү процессин илимий теориялык жактан жалпылап чыгуу маселесине кайрылып, С.Жигитов 20-50-жылдардагы “Ырлар жана жылдар”, кийинчирээк ушул эле әмгектин негизги мазмунун камтыган “Жазма адабиятыбыз жана фольклор” (– Ф., 1976.) жана “20-жылдардагы кыргыз адабияты” (– Ф., 1984.) деп аталган әмгектерин жазат. Бирок, тилемке каршы, аталган әмгектерде да өткөндөгү адабий мурастарыбыз тууралуу маалыматтар сөзгө алынган эмес. Бул тууралуу С.Жигитовдун чыгармачылыгын изилдөөгө алган адабий синчы К.Даутов да төмөндөгүдөй белгилеп өтөт. “... дагы бир башка маанидеги өксүк бар. Адабияттын бүтүндөй бир тилкеси изилдөө объектисинен түшүп калган. Жазма профессионал адабиятыбыздын генезисин карап жатып, 1918-жылдан 24-жылга чейинки жазма адабиятыбызды (казак, татар тилдеринде чыккан С.Карачев, К.Тыныстанов, К.Баялинов ж.б.ырлары) айкын кеп сөзгө албай, алардын кайсы поэзияга, кайсы адабиятка тиешелүү экендиги тууралуу маселенин башын ачпай, С.Жигитовдун өзү мурдагы адабиятчылардын кемчил жолун кайталап басып өтүшү. Алдыда сөзсүз каралууга тийиш” [3.308.]. Дагы адабий синчыларыбыздын бири – Ш.Үмөталиев да социалисттик коомдун өзгөчөлүктөрүн сипаттап келип, мындай турмушту көркөм чагылдыруу кыргыз адабиятынын тарыхынын мазмуну экендигине кайрылып: “Мына ушундай аябагандай зор тарыхый мезгилдеги кыргыз адабияты, башкacha айтканда, 1924-жылга чейинки кыргыз адабияты оозеки массалык түрдө болду. Кыргыз элинин мурдагы шартына байланыштуу анын жазма адабияты болбогондугу белгилүү. Бирок жазма адабияты болбогону менен бай оозеки адабияты бар болучу” [12.10.], – деп, кыргыз элинин байыркы жазма булактары тууралуу кеп учугун да тартпайт. Демек, кыргыз адабият таанусундагы мындай өксүк жагдайлар бир гана адабиятчыга эмес, жалыга мүнөздүү көрүнүш болуп, “панисламчыл” жана “пантүркчүл” деген кооптуу түшүнүктөр бир топ кыргыз адабий синчыларын да чоочутуп, Улуу Октябрь Социалисттик революциясына чейинки адабий мурастарга кайрылуу мүмкүнчүлүгү токтоп келген экен. Адабий синчы К.Асаналиевдин адабияттын өнүгүү процессине карата айттылган оюнда: “... бул кандайдыр бир жеке адамдардын карасантайлыгынан эмес, (андайлардын болгондугуна карабастан), мунун эң негизги себеби, баарынан мурда, авторитардык бийликтин учурунда калыптанган жана тутанып күчүнө кирген дегеле адабий мураска, бөтөнчө улуттук көрүнүштөргө карата болгон бир беткей саясаташкан көз карашка, демагогиялык системага, ар кимдин жекече ойлонуу касиет-сапатын, жеке чыгармачылык мамилесин барган сайын мокотуп, бара-бара тыптыйпыл жоготууга багыт алган дөгматтык философияга барып такалат” [2.4.], – деп, адабий мурастарга гана эмес, бүтүндөй эл өткөн тарыхынан, эне тилинен ажырап калуу коркунучуна жетип, руханий жакырчылыкка кабылган мезгилдин катаалдыгын реалдуулук менен мүнөздөп өтөт.

Акыры мезгилдин саясатын артка таштап, орток түрк жазма эстеликтерин изилдөөдө, кыргыз жазма адабиятын тарыхын 1924-жылдагы А.Токомбаевдин “Октябрдын келген кезинен” эмес, байыркы орток түрк жазма эстеликтеринен баштоо керектиги тууралуу ой айттуу маселеси адабий

сынчы К.Артықбаевдин калемине таандык. Ал 1967-жылдагы “Орто кылымдагы адабий эстеликтерибизди үйрөнүү маселесине карата” [1.274-292-б.] деген макаласында: “Кыргыз элиниң өткөндөгү жазма адабий мурастарын эске алган кезде биздин көңүлүбүздүн чордонунда эң биринчи иретте Махмуд Кашкаринин “Түрк сөздөр жыйнагы” менен Баласагындык Жусуптун “Кут табуу билими” туруга тишиш”, – деп, башка түрк элдері әбак эле адабиятына жана тарыхына киргишип алышкандарына токтолот. Бирок ошол кезде бул адабий мурастар кыргыздарга эч тиешеси жоктой караган көз караштар басма сөздөрдө басымдуулук кылып, адабиятчыны бир топ бушайманга салган. К.Артықбаев ал мурастар кыргыз элине да тиешелүү экендигин далилдөөгө далалат кылып, кыргыз эли тууралуу жазылган тарыхый әмгектердин мисалында тастыктаган. Мисалы, А.Н.Бернштамдын “К вопросу о происхождении киргизского народа” (“Советская этнография”, 1955, №2.), “О появлении киргизов на Тянь-Шане в 9-10-в.в.” (“Советская востоковедение”, 1956, №4.) жана тарыхчы К.И.Петровдун “К истории движения киргизов на Тянь-Шань и их взаимоотношения с ойротами в 13-15-в.в.” (Фрунзе, 1961.), “Очерк происхождения киргизского народа” (Фрунзе, 1963.) жана Θ. Караевдин “Арабские и персидские источники 9-12-в.в. о киргизах и Киргизии” (т.и.к., изденип алуу үчүн жазылган дисс. -М., 1963, 14-б.) ж.б. тарыхый әмгектеринен кепке тартып, кыргыз элине да байыркы орток түрк адабий мурастары тиешелүү экендигин ишенимдүү далилдеген.

Жусуп Баласагындын чыгармаларына адабий талдоо жүргүзүп, макаласынын аягында: “Демек, ал эстеликтерди үйрөнүү жагын илимий мекемелердин атайын иш пландарына киргизип, тезинен каторууга жана изилдөөгө киришүүдө турат”, – деп жыйынтык кылат. Тилекке каршы, бул көтөрүлгөн маселе өз убагында коомчулук тарабынан эч көңүлгө алынган эмес.

Ушундай маанайдагы К.Артықбаевдин 1967-жылдагы байыркы орток мурастарга карата макалаларынын жазылышына боордош түрк элдеринин байыркы орток түрк жазма эстеликтерине карата көз караштары жана иш-аракеттери негиз болгон. Мисалы, 1965-жылы казактардын “Жазушы” деген басмасынан “Үч кылым ырдайт” (18-20-к.ч.) деген жыйнагы чыгарылган. Бул жыйнактын мазмунунан социалисттик коомдун атеисттлик идеологиясына дал келбegen диний мазмундагы ырлар бар экендигине карабастан, мындай түшүнүктөрдү улуттук дүйнөтаанымдын критерийинде карашып, чыгармалардын элдүүлүгүнө басым коюлат. Керек болсо, казак адабиятынын тарыхын 18-кылымдан эмес, андан да байыркылыгына токтолушуп, байыркы түрк жана чагатай тилдериндеги адабий эстеликтер жалпы түрк элдерине тиешелүү орток мурастар экендиги тууралуу ойлорун ортого салышат. Казак адабиятчысы Б.Кенжебаевдин: “... жогоруда аталган жазуу-сызууларды, жазма адабият нускаларын, адабий чыгармаларды, жазуучулар менен илимпоздорду азербайжан менен түркмөн да, кыргыз менен каракалпак да, казак менен өзбек да өз адабиятбыз деп ээлик кылууга, адабият тарыхына киргизүүгө ақылары бар, ошондой кылууга миладеттүү да!” [5.18.], – деген пикири бир топ окумуштууларды жандандырат. Мисалы, “Талаштан тактык жарапат” деген теманын астында 1967-жылы “Кыргызстан маданияты” газетасына байыркы адабий мурастарга (Жусуп Баласагын, Махмуд Кашкари ж.б.) карата талкуу жүрөт. Бул талкууга алгачкылардан болуп, адабий сынчы К.Артықбаев “Адабиятбызын алгачкы башатына көз чаптырсак...” (1-январь, 1967-жыл) [4.163.] деген макаласы жарыяланат. Бул макаласында автор Жусуп Баласагын менен Махмуд Кашкаринин чыгармаларынын тилине, табиятына жана кыргыз элине тиешелүү адабий мурас экендигине басым коюп, “...бир кездеги Европа элдеринин адабий тили латын тили болгон сыйктуу, түрк, чагатай тилдери да өз учурунда Орто Азия, Казакстанды мекендейген элдердин орток адабий тили болгон. Муну биз Махмуд Кашкаринин сөздүгүнөн же Жусуп Баласагындын дастанынын тилинен, мазмунунан ачык байкайбыз. Бул адабий мурастардын тили азыркы кыргыздар үчүн казак, өзбек, уйгур элдери сыйктуу эле түшүнүктүү жана фонетикалык, морфологиялык, синтаксистик, лексикалык жактан азыркы кыргыз тилине да өтө жакын турат”, – деп, С.Е.Маловдун “Байыркы түрк жазууларынын эстеликтери” (М-Л.,1951), Б.Юнусалиевдин “Кыргыз лексикологиясы” (Фрунзе, 1959) деген монографиясы, У.Асаналиев жана К.Ашыралиевдин “Кутадгу билиг” эстелигинини тилдик өзгөчөлүктөрү” (Фрунзе,1965) деген әмгектери менен таанышкан адамдарга ачык түшүнүктүү боло турғандыгын айткан.

Ошондой эле Баласагын шаары азыркы кыргыз жергесиндеги Токмок шаары экендигин, демек, “Кутадгу билигдин” автору ушул шаарда туулгандыгын белгилеп, бул чыгарманын вариант-

тары, алардын кайсы шаарларда сакталып турғандыгы тууралуу кеп кылат. Дастандын мазмунундагы жалпы адамзатка мүнөздүү төмөндөгүдөй дидактикалык ойлорду камтыган ыр саптарынан которуп, сунуштайды.

Бактыңа дүшман болбой таза сакта,
Орунсуз жаман сөздү эч кимге айтпа.
Ақыл сөз жана мыкты эмгек менен,
Эстелик калтырасың очпос, терең.
Жатсаң да топуракта жарык көрбөй,
Эл жасаттан ақыл сөзүң калат елбөй.
...Арзыган адам деген атка, Адам.
Байлыкка намыс-арды сатпа, Адам.
Кордоң байлыкка бүт жан дүйнөңдүгү
Ал соёт өзүңө жаап жок күнөөнү.
Дүнүйө азыткыдай турат жолдо
Байкаттай жөргөмүштөй чырмайт торго.
Андан соң илим сенден алыс калат,
Анткени тор өткөрбөй камап салат...

Ошондой эле К.Артықбаев Жусуп Баласагындын “Кутадгу билиг” чыгармасындай эле дара-жада Махмуд Кашкаринин “Түрк сөздөр жыйнагынын” да кыргыз элине тиешелүү байыркы мурастардын бири экендигин ырастап, андагы жалпы түрк элдерине таандык турмуш-тиричилик белгилерди, жыл эсептөө системасына ылайык он эки түрлүү айбандардын аттары берилгенин, айрым согуш тарыхтары жана “Сөздүктүн” адабий маанисине токтолуп, мазмунундагы дидактикалык чыгармалардан мисал келтирет. Мисалы: “Тайган йүгүригин тилкү севмас” (“Тайган күлүгүн түлкү сүйбөс”), “Күч алдын кирсе, тору түңкүлүктөн чыкар” (“Зулум эшиктен кирсе, ырыс түндүктөн чыгар”), “Хан ышы болса, катун ышы калыр” (“Хандын иши чыкса, катындын иши калар”, “Кокка сагурса, йүзга түшүр” (“Көккө түкүрсө, көзгө түшөр”), “Кош кылыш кыга сыйгас” (“Кош кылыш кынга сыйбас”) ж.б. Макаласынын аягында К.Артықбаев ортот түрк адабий мурастары тууралуу ойлорун жыйынтыктап, “Казак адабиятынын тарыхы” (1966), “Өзбек адабиятынын тарыхы” (1959) байыркы ортот түрк жазма эстеликтерден башталарына токтолуп: “... албетте, ошол эле “Кутадгу билигден” кээ бирөөлөр талап кылган таза идеалдуулукту, чаташсыз көз караштарды дайыма эле жолуктура албайбыз. Жогоруда эскерткен ақыл-насааттар, философиялык ойлор менен биргө, анда да диндик түшүнүктөр, жакшы падыша жөнүндөгү жаңылыш утопия кездешпей койбайт. Ошого карабастан ал мурасты тартынбастан эле жазма адабий мурастарыбызын өткөн-дөгү бир мыкты көрүнүш катары адабиятыбызын тарыхына киргизип үйрөнүүгө болот”, – деп аяктайт.

Жусуп Баласагындын “Кутадгу билиги” менен Махмуд Кашкаринин “Түрк сөздөр жыйнагы” тууралуу жазылган бул макала өз кезегинде туура кабыл алынбай, бир топ карама-каршы пикирлердин талкуусуна кабылат. Айтсаң, Э.Абдулаев ошол эле газетага (ю-февраль, 1967-жыл.) “Ортот адабий мурас маселеси тууралуу” деген макаласын [4.170.] жарыялап, анда К.Артықбаевдин макаласындагы негизги үч маселеге макул эместигине токтолот. Бириңчиден, жогорудагы адабий мурастардын тилине байланыштуу маселелерге токтолуп: “Эгерде К.Артықбаев II-кылымдагы Баласагундук Юсуптун “Кутадгу билиг” (бул 1069-жылы жазылган) жана андан беш жылдан кийин пайда болгон Махмуд Кашкаринин “Дивани лугат ат-турк” деп аталган сөздүгү чагатай тилинде (тактап айтканда, эски өзбек адабий тилинде жазылган деп ойлогон болсо, анда автор чоң жаңылыштат. Анткени. эски өзбек адабий тили (муну К.Артықбаев эски терминология боюнча “чагатай тили” деп атап жүрөт) жогорку аталган эки эстеликтин доорунан бир нече кылым кийинки мезгилгө, башкача айтканда, 14-16-кылымдарга туура келген адабий тил экендиги белгилүү. Демек, бул тил II-кылымдагы “Кутадгу билиг” дастаны менен Махмуд Кашкаринин сөздүгүнүн тили боло албаса керек. ...Экинчиден, автор өзгөчө белгилеп көрсөткөндөй, бул адабий мурастардын тили азыркы кыргыздар үчүн казак, өзбек, уйгур элдери сыйктуу эле түшүнүктүү. Автор бул оюн далилдеш үчүн өз, ай, кой, тай, күмүш, угут, кан, алп, тап, чап ж.б.у. сыйктуу сөздөрдү ушул калыбында, ушул маанисинде “Кутадгу билигден” кездештиreibиз деп жазат. К.Артықбаевдин үчүнчү аргументи

катарында жогорку аталган эстеликтерде берилген ар кандай этнографиялык фактылар, макалалакаптар пайдаланылган. Алардын баарынан тең ошол кездеги Орто Азия, Казакстан аймагында жашаган түрк элдеринин турмушун көрөбүз”, – дейт. Автор эч кандай кыргыздар тууралуу тарыхый даректер жок туруп, жогорудагы адабий мурастарды атоого болобу деген суроонун тегерегинде кеп кылып, фактылык материал катарында Узбек ССРинин тарыхынын I-томундагы проф. Ю.А.Якубовскийдин караханиддер мамлекетинин составына карлуктар, чигилдер, ягмалар, аргулар сыйктуу уруулар киргендигин белгиленгендин, бирок кыргыздар тууралуу маалымат жок десе, проф. В.В.Решетовдун (“Узбекский язык” ч.1. Ташкент, 1959, С.34.) Караханиддердин уруулук союзундагы башкы роль уйгуруларга да таандык болгон деп болжодойт дейт.

Жогоруда белгиленген адабияттардын мазмунуна кыргыздар тууралуу маалыматтарды эмнеге басым кооп, жазыш керек эле да, автор эмнеге белгиленген адабияттарга гана таянуу менен жыйынтык чыгарыш керек эле. Жусуп Баласагын “Кутадгу билиг” чыгармасында эч ким талашка түшпөй турган: “Сен үчүн түркө ырлар тартуу кылдым, Окуурда мага арнап дуба кылгын”, – деп айтса, байыркы түрк элдеринин ичинен тарыхта атыбыз бириңчилерден болуп чагылдырылса, тарых тастыктагандай түрк мамлекетинин курамындагы бийлик талашкан ак сөөк элдердин бириңен болсок, орток түрк тилинде жазылган адабий мурастардан эмнеге баш тартуу керек эле. Тескерисинче, өзбектерден эбак байыркы эл болгонун өзбектердин тарыхтарынан эмес, дүйнөлүк илимий булактар менен далилдөө керек эле. Ошондой эле илимий чөйрөдө “Кутадгу билигдин” уйгур жазмасындагы вариантына карап, конкреттүү уйгур улутуна тиешелүү деген калпыс көз карашты негиз кылуунун зарылдыгы жок эле. Анткени, бул чыгармaga жыйырма жылдай өмүрүн арнаган түрколог окумуштуу В.В.Радлов изилдөөсүнүн аягында: “...1891-жылы мен Г.Вамбердин көз карашы менен макул болуп, “Кутадгу билиг” байыркы уйгур тилинде жазылган деген пикирде элем. “Кутадгу билигде” уйгур деген бир дагы сөз кездешпейт. Менин “Кутадгу билиг” уйгур тилинде эмес деген пикирге келишиме дагы бир нерсе, өз эне тилинде китең экендин көрсөткөн автордун сөзү негиз болуп турат” [9.№4.], – деген аргументи менен жогорудагыдай талаш пикирлерге чекит койсо, ал эми С.Е.Малов “Кутадгу билигдин” тили – уйгур тили деген түшүнүктөргө карата токтолуп: “...Кутадгу билигди” автор бириңчи араб алфавитинде жазган, андан соң, уйгур тамгасына которулган” [8.451.], – деген пикирин билдиret. Бирок Э.Абдулдаев буга чейинки С.Е.Маловдун “...эски уйгур тилинде жазылган жана өзү да уйгурулардын эң эски эстелигинен болот”, – деген сөзүн өз оюн бышыктоо үчүн келтирип кетет. Жогорудагыдай бир эле чыгармaga мезгилидин өтүшү менен мурдагы көз караштар өзгөрүүлөргө учурал, алымча-кошумча фактылык мисалдарга таянуу менен бири-бирин толуктаган, же бирин-бири жокко чыгарган айрым учурлар боло тургандыгы аксиома. Диалектиканын мыйзамын эске алbastan, жогорудагы макаланын автору: “...эгерде К.Артықбаев II-кылымдагы Баласагун Юсуптун “Кутадгу билиг” (бул 1069-жылы жазылган) жана андан беш жылча кийин пайда болгон Махмуд Кашкаринин “Дивани лугат ат-турк” деп аталган сөздүгү чагатай тилинде (тактап айтканда, эски өзбек тилинде) жазылган деген ойдо болсо, анда автор чоң жаңылышат”, – дейт [4.171.]. Албетте, мындай жыйынтык байыркы түрк элдеринин, анын катарында кыргыз элинин байыркы тарыхын саясатка аралаштыrbай, теренден изилдөөдө гана реалдуулук өзүнөн өзү жаралмак эле.

К.Артықбаев кийинки “Маалыматтарга таянганда” (31-март, 1967-жыл) деген макаласында мындайча тактаган: “...Түрк, чагатай тилдери дегенде мен түрк, чагатай деген эки башка доорлордо кызмат кылгандыгын эске тутам. Мисалы, менде: “Махмуд Кашкаринин II-кылымда түзгөн “Диани лугат ат-турк” деген китеби, чагатай тилинде жазылган адабий эстеликтерди ...” деп ажыратылып көрсөтүлгөн. Муну албетте, Махмуд Кашкари чагатай тилинде жазган деп эч ким түшүнө койбойт” [4.191.], – деп жооп кылат. Ошондой эле Э.Абдулдаев бул макаласында азыркы Токмок шаары II-II-кылымдарда Баласагын деп аталаip, Каражандар борбору болгондугун да жокко чыгарып, илгерки Баласагын шаарынын так орду кайсы жер экендин илим азырынча далилдей элек деген пикирине токтолуп, тарыхчы Θ.Караев К.Артықбаев менен Э.Абдулдаевдин макалаларына анализ жүргүзүп, Орто Азиядагы түрк элдеринин, анын ичинде кыргыз элдеринин жайгашкан жерлерин тактоодо тарыхый фактылык мисалдарга таянуу менен тастыктаган. К.Артықбаевдин II-кылымда кыргыздар Тянь-Шанда жашаган деген оюн туура көрүп, ага каршы Э.Абдулдаев Тянь-Шань тоолорунда жашаган элдерди бириктирген караханиддер мамлекетинин (I-II-к.) составында кыргыз

болгон эмес деген пикирине каршы тарыхый даректерден мисалга тартат. Мисалы: “ Мындей жазма эстеликтердин бириндө кыргыздар Тянь-Шань тоолорунда уйгурлар менен салғылашкан-дыбы, ал эми 843-жылы Куча, Бешбалыкка чабуул жасагандыбы жана ал шаарлар менен кошо беш аймакты басып алгандыбы жөнүндө айтылат (Кыргыз ССР Илимдер Академиясынын түркология бөлүмүнүн кол жазмасы, 131, 217-б.); Араб географтары аль-Истахри жана Ибн Хаукалдын (10-к.) жазгандыбына караганда, кыргыздар кымак, карлуқ, тогуз гуз жана хахлажия уруулары менен чектеш жашаган. ...10-кылымда Орто Азиянын жана Тянь-Шаньдын гана аймагында жашагандыбы айтылган. Аль-Истахринин китебинде Кыргыздардын Фергана, Илак, Шельдже жана Лабандын чыгыш жагынданында жашагандыбы жөнүндө да баяндалат (Аль-Истахри. “Китаб масалик аль-мамалик”, Лейден, 1870, 286-б., Ибн Хаукал. “Китаб алмасалик ва-лмамалик”, Лейден, 1872, 335, 391-б.); Ал эми Лабан деген ат азыркы Кемин тоосунда 9-10-кылымдарда жашаган карлуктардын бир уруусунун ысмы болгон (Истории Киргизии, 1-том, - Фрунзе, 1956, Ст.111.); 10-кылымда жашаган белгисиз автордун (“Худуд аль-алам”, Лондон, 1937, параграф 15, 16.) маалыматы боюнча кыргыздар чигил жана тухсы уруулары менен кошшу жашагандыбы баяндалат”, – деп, ж.б. тарыхый маалыматтарды айтып, 9-10-кылымдарда Чүй, Ысык-Көл жана Тянь-Шань тоолорунда жашагандыбына токтолот. Демек, Жусуп Баласагындын жана Махмуд Кашкаринин азыркы кыргыз жергесинде жашап өткөндүгүнөн гана кыргыздарга да таандык деп айта берүүдө эмес, кеп, эки адабий мурастын мазмунуна карап, андагы тарыхый жана маданий маалыматтар, байыркы дүйнөтаанымдары бизге тааныш, жакын болгонундугуна маани берип Θ.Караев: “...Э.Абдулдаевдин пикирин убактысынча колдоп, кыргыздар М.Кашкаринин доорунда Тянь-Шань тоолорунда жашаган эмес деп эсептеген күндө да, баары бир 11-кылымда Кыргызстандын аймагында жашаган, М.Кашкари өзү жашап кеткен көп сандаган түрк уруулары кийинчөрөөк кыргыз элинин составына кошулганда жашаган эч ким жокко чыгара албайт”, – дейт (10-март, 1967-жыл.) [4.181.]. Ошентип, “Кыргызстан маданияты” газетасынын кийинки сандарына ортот түрк адабий мурастары – Жусуп Баласагындын “Кутадгу билиг” дастаны жана Махмуд Кашкаринин “Дивани лугат ат-турк” сөздүгү кыргыздарга да тиешелүү деген К.Артыкбаевдин көз карашын колдогон Θ.Караевдин “Тарыхый кабарлар менен таанышканда”, Т.Сыдыкбековдун “Ата мурасы жөнүндө сөз”, Ж.Таштемировдун “Орток мурас жөнүндөгү ойлор”, З.Белековдун “Махмуд Кашкари кыргыздар жөнүндө” макалалары жарыяланат. Ал эми бул ортот адабий мурастар кыргыздарга тиешеси жок деген көз караштагы Э.Абдулдаевдин пикирин колдогон Б.Аманалиевдин “Талаш жемиштүү болсо”, Т.Назаралиевдин “Талаштын предмети тагыраак болсо” деген макалалары жарыяланат. Акыры бири – бирин танган мындей макалаларга редакция: “... дискуссияга катышкан авторлордун көпчүлүгү, натыйжада бир эле фактынын өзүнө бири-бирин жокко чыгаруучу түшүнүктөргө шарт түзүлдү, Бир беткейликтек жол берилидидеген жыйынтыгын берип, ошондой эле В.И.Лениндин абсолюттук чындык жана салыштырма (чектелген) чындык тууралуу жоболорун эске салып, бул адабий мурастардын кайсы элге, кайсы маданиятка тиешелүү экендигин аныктап алуу миленди – абсолюттук чындык. Бирок, дискуссияда колдо турган тарыхый материалдардын илимий жактан так иштелип чыкпагандыктан, абсолюттук чындык табылган жок деп, кийинки талкууларды токтотуп, али “чийки” материал катары эсептеп, кийинки мезгилидеги улам жаңы тарыхый табылгаларга таянуу менен: “проблеманы илимий жактан изилдөөнүн эң туура методологиялык принциптерин табуунун жана аны практикада колдоно билүүнүн негизинде ортот мурас маселесин ўйрөнүү жумуштарынын мындан ары да улантыла берилиши табигый нерсе” (23-июнь. 1967-жыл.) [4.226.], – деп жыйынтык чыгарат. Мындей жыйынтыктарга карабастан К.Артыкбаев “Кыргызстан маданиятынын” 1969-жылкы 22-январдагы санына “В.В.Радловдун “Кутадгу билигке” азыркы сөзү жөнүндө” деген макаласын жарыялап токтойт. Арадан жыйынтык жыл өткөндөн кийин 1987-жылдардан баштап, кайра куруу саясатынын шартында мурдагы социалисттик идеологиянын ордуна демократиялык принциптер кире баштап, байыркы тарыхка, адабиятка, маданиятка кайрылуунун он жагдай шарты түзүлүп, филологиялык багыттагы ЖКОЖдо “Байыркы кыргыз адабияты” боюнча дарстар окуулуп, айрым чыгармалары мектептин адабият сабагынын программаларынан орун алышп, илимий макалалар, окуу программалары, окуу куралдары, окуу китептери жазыла баштайт.

› ПАЙДАЛАНЫЛГАН АДАБИЯТТАР:

- Артыкбаев, К. Дағы бир жолу орто кылымдагы адабий әстеликтерибиз жөнүндө. – Б.: “Адабият”, 1991.
- Асаналиев, К. Башат. (Молдо Кылыш. Казалдар). – Ф.: “Адабият”, 1991.
- Даутов, К. Доорлор чындыгы көркөм адабиятта. – Б.: “Улуу Тоолор”, 2016.
- Жусуп Баласагын жана Махмуд Кашкардын мурастары. – Б.: ОсОО “Полиглот”, 1999.
- Кенжебаев, Б. Казак адебиети. – Алматы: 1966.
- Кыргыз адабиятынын тарыхы. 6-том. – Б.: 2002.
- Кыргыздар. 1-к, 2-к. – Б.: “Кыргызстан”, 1991.
- Малов, С.Е. Памятники древнетюркской письменностью. – М-Л.: Изд: АНССР, 1951.
- Радлов, В.В. “Күттүү билим” жөнүндө акыркы сөз. – Ф.: // Кыргызстан маданияты. – 1964. – №4.
- Садыков А. Бирдиктүү үй-бүлөдө. – Ф.: “Кыргызстан”, 1983.
- Токомбаев А. Турмуш күзгүсү. – Ф.: “Кыргызстан”, 1966.
- Үмөталиев Ш. Өркөнү өскөн адабият. [Текст] / Ш.Үмөталиев. – Ф.: “Кыргызстан”, 1968. -114 б.
- Эркебаев А. Элдик эпостон адабий эпоско. – Ф.: “Адабият”, 1990.

ЧЫНГЫЗ АЙТМАТОВ “ЖАЗУУЧУ ЖАНА ОЙЧУЛ” МАСЕЛЕНИН АЛКАГЫНДА

УДК:821.512.154

Мамбеталиев Кубан

Кыскача мазмуну

Кыргыз адабиятынын классиги Чынгыз Айтматовдун (1928-2008) мисалында “жазуучу жана ойчул” деген маселе карапды. Автордун чыгармачылыгы менен анын ойчулдугунун ортосунда жаткан проблема карапды – көркөм чыгармасындагы контент анын саясий докладдары жана публицистикалык макаларындагы материалдардын карама-карышылыгы иликтенди. Айтматов дүн коомдун алдына чыгып суйлөгөн сөздөрүнө (президент Акаевдин эки мөөнөтү бүткөн учура туши келген сөздөр) конул бурулду. Бул тема боюнча ежебүрдө публикациялар боло элек, ушунусу менен бүл макала иламдин жаңылыгын толуктайт.

Негизги сөздөр: сүрөткер, ойчул, публицист, чыгармачылык, көз караш, саясий докладдар, карама-карышылык.

ЧИНГИЗ АЙТМАТОВ В СВЕТЕ ПРОБЛЕМЫ «ХУДОЖНИК И МЫСЛИТЕЛЬ»

УДК:821.512.154

Мамбеталиев Кубан

Аннотация

На примере классика кыргызской литературы Чынгыза Айтматова (1928-2008) рассмотрена проблема «художник и мыслитель». Показано соотношение между творчеством писателя и его мировоззрением, между тем, что написано в его художественных произведениях и тем, что сказано в его политических выступлениях и публицистических статьях. ~~Внимание акцентировано на выступлениях Ч.Айтматова в момент завершения двух сроков правления первого кыргызского президента Аскара Акаева. По данной теме не было публикаций, в этом издании статьи.~~

Ключевые слова: художник, мыслитель, публицист, творчество, мировоззрение, политические выступления, противоречия.

CHINGIZ AITMATOV IN LIGHT OF THE PROBLEM “ARTIST AND THINKER”

YΔK:821.512.154

Mambetaliev Kuban

Abstract

The problem of interrelationship of "an artist and thinker" is considered based on the example of the famous Kyrgyz classical writer Chingiz Aitmatov (1928-2008). It shows an interrelationship between the writer's works and his worldview, in other words, what is written in his works. As stated in his socio-political speeches and journalistic articles on current topics of the past times in which he lived and worked. The author focuses on the socio-political speeches of Chingiz Aitmatov at the time of finishing of the ruling term of the first President of the Kyrgyz Republic Askar Akayev. No investigations have been done on this issue. This may be considered as a novelty of the article.

Keywords: artist, thinker, publicist, creativity, worldview, political speech, contradiction.

115

Изилдөөчүлөр ар дайым автордун чыгармачылыгы менен анын ойчулдугунун ортосунда болгон маселеге көңүлдөрүн буруп турушат, себеби жазуучунун коомдук-саясий темалар боюнча жасаган докладдарына жана анын мезгилине жараша актуалдуу болгон публицистикалык макалаларына кызыгышат. Ар дайым ушундай болгон, бирок совет доорунда бул маселе өзгөчө мааниге жеткен – соцреализмдин методу деталдуу түрдө талап кылган (көркөм чыгармалар пролетариаттын диктатурасына ылайык болуш керек деген критерийди коюшкан).

Автордун чыгармачылыгы менен анын ойчулдугун карама-каршы койгон ыкма компартиянын идеологиясына негизделбесе, автордун мыктылыгын (өткөн кылымдардын авторлорун) каратайым элге даназалап берүү мүмкүн эмес эле жана аларды революциялык жаңы доорго (ал Россияда 1917-жылы жаңыланды) ылайыктаттууга муктаж болушкан. Так ушундай жаңы иш-аракетте Лениндин сөздөрү, макалалары методологиялык базасы түзгөн. Мисалы, ал минтип жазган: “Лев Толстойго бааны туура берүүгө бир гана социал-демократиялык көз караш жарап берет” [6, 82-б.]. Ушунун негизинде анан тыянак чыгарды – “Толстойдун анархизмдигин, динчилдигин жана элге ыкtagандыгын (народничество) кечирүүгө болбайт” [4, 12-б.].

Булардын логикасы боюнча, “автордогу көз караштын каталары көркөм чыгармасына түздөн-түз таасир этет”. Демек, сен өзүң марксизм-ленинизмдин жактоочусу болбосон, анда сенин чыгармаларың сапатсыз болуп калат, башкacha айтсак, бийик сапатка жетүүгө сен туруктуу коммунист болушун керек. Чыгармаларга баа берүүдө булар ушундай схеманы колдонуп, заманбап адабиятты дагы, өткөн кылымдардын адабиятын дагы бир калыпка салышкан. Бул схеманын өзөгү саясатчы Лениндин жазуучу Толстойго берген мүнөздөмөсүндө кашкайып эле турат. Ал мындаicha: “Бир жагынан карасак, дүйнөлүк адабиятка эң мыкты үлгүлөрдү жараткан гениалдуу сүрөткер. Ал эми экинчи жагынан алсак, Христоско аңкоолонуп атат (юродствует во Христе). Бир тараптан, коомдун калпына абдан күчтүү каршылык кылды, башка жактан, “толстовец”, долулукка жеткен “хлюпик” – “мен жаман, мен ыпласмын, бирок моралдык жактан өзүм өзүмдү өстүрүп атам, этти жебей калдым, эми бир гана күрүчтөн жасалган котлетти жейм” [5, 209-б.] дейт.

Совет доорундагы илимпоздор ушул мүнөздөмөнү негизги багыт катары кабыл алышып, бул жерден эч кандай идеологиялык шаблондун “зыяннын” (ущерб) көрүшпөдү – чыгармалардын авторлорун эки бөлүү ыкмасы орун алды: бир жагынан, пролетариаттын авторлору, экинчи жагынан, буржуазиянын авторлору. Бул накта абсурд эле, себеби ар бир автор кааласа да, каалабаса да, бир гана жашоонун чындыгын көрсөтөт (же көрсөтпөйт), өз доорунун чындыгын, ал эми анын ата-теги ушунун контекстинде эсепке алынбайт – дыйкандын, молдонун же мугалимдин баласыбы, дворяндын же музыканттын урпагыбы, бул болгону персоналдык эле биография, бул чыгарманын сапаты эмес. Лев Толстойду ушул логика менен карасак, анда ал бир теоретик таамай айткандай, “адабият искусствоунун дүйнөлүк мектеби” [3, 174-б.]. Андан кийин авторлордун баарысы ушул инсандын мектебинен өтүшкөн, булардын арасында дүйнөнүн масштабындағы прозаны жараткан кыргыздын классиги Чыңгыз Айтматов (1928-2008) да турат. Бул Толстой жөнүндө минтип айткан: “Толстой жок. Жана Толстой бар. Толстойдун сабактары бар. Улуу искусствоунун сабактары бар” [1, 356-б.].

Айтматовго карата “сүрөткер-ойчу” (“художник-мыслитель”) деген маселе азыркыга чейин тыгыз каралбаганына байланыштуу, биз ушул макалада буга көнүл бурдук. Ооба, ал Толстойду эң биринчи орунга койчу, андан кийин Достоевский, анан Чехов. Орус классикасынын ушул үч өкүлүн Айтматов жалпы адамзаттын контекстинде кабыл алган. Чехов жөнүндө минтип айткан: “Мен адамга кезигип, анан ал Чеховду жакшы көргөнүн билсем, ал мага дос болуп калат” [1, 404-б.]. Бул жерден Айтматовдун чыгармачылык практикасындағы тил аспектисин эске алыш керек, ал муны мындаи белгилеген: “орус тил мен үчүн эне тилдей, кыргыз тилим кандай болсо, бул дагы жашоомдо ошондой” [1, 406-б.]. Анан дагы минтип кошумча айтканы бар: “бир улуттун адабияттын ичине чүмкөнүп, бир гана туугандарыңа маанилүү болууга аракеттенсен, “руханий элеттиkitи жаратасың” (“духовный провинциализм”), муны менен сен өзүндүн үйүндүн рамкасына чектелип, адамзатка таандык болгон “поэзиянын чындыгына” (“поэзия правды”) жетпей каласың.

Айтматовдун чыгармачылыгына жана анын жеке персонасына болгон мамиле бир беткейлүү болгон эмес – аны макташчу, аны сындашчу, бирок 20-кылымдын адабияты бул адамдын ысымын ажырабай калды. Ал өзүнүн совет доорунун алкагынан аттап чыгып, бүтүн дүйнөнүн масштабындағы классиктердин катарын толуктады, ал эми өзүнө кумир болгон Федор Достоевский-

дин жанында турат. Чыгармачылык жакындыгын (“творческое соприкосновение”) сезиш үчүн, Достоевскийдин “Братья Карамазовы” деген жана Айтматовдун “Кыямат” (“Плаха”) аттуу эки романын компаративистанын ыкмасына салып изилдөө керек. Бул жерде шакирт менен устаттын практикалык түрдөгү байланышы искусствоонун объективдүү улуу милдети катары ишке ашкан. Мунун маанисин Айтматов өзү, Достоевскийдин сөзүн цитаталап, минтип түшүндүрдү: “Искусствоонун негизги милдети – “толук реализмдин тушунда адамдан адамды табуу” [1, 357-6.].

Ушунун негизинде Айтматов өзүнүн “күн сайын адам болуу өтө кыйын” (“трудно оставаться человеком из дня в день”) учкул сүйлөмүн түзгөн. Анан өзүнүн чыгармаларында так ушундай адамдын турпатын көрсөткөн. Ушундай адам жөнүндө Луи Арагон да айткан. Бул улуу француз менен ал 1978-жылы Парижден жолуккан. Ошондон жыйырма жыл мурун Арагон “Жамиляны” француз тилине кеторуп, аны “сүйүү жөнүндө дүйнөдөгү эң мыкты повесть” деп баалаган. Париждеги ошол кезигүүнү Айтматов майрам катары сезип, “жашоомдо бул эң негизги окуя болду” деп айткан. Усташынын “искусство менен адабият реализмге кайтып жатат, мындан башка жок, так ушул жолдо чындык менен сулуулуктун тамыры жатат” деген сөзү эсинде сакталып калган экен [1, 357-358-6.].

Ар бир классик адабиятка өзгөчө салымын өз алдынча көшот. Айтматов мифтерди, легендаларды, уламыштарды көркөм чыгарманын структурасына ушунчалык бийик дөңгээлде кошконунан улам өткөн чак учур менен “ширелип” каалды, натыйжада ал өзү айткандай, “сплав прошлого с настоящим” деген нерсе орун алды. Өткөндүн жана учурдаун деталдары чыгармага бир гана өзүнүн жеке таржыйбасынан тышкary дағы автордук кыялынан кирди. Мисалы, Сары-Өзөктөгү (Байконурдаун тегерегиндеги) окуяны ал “Кылымды карыткан күн” деген романында өзү оюнан чыгарды, бирок анан ал окуя тарыхта так ошондой болгону далилденди. Нивхи деген элдин мүнөзүн жана жашоо шартын автор оюнан чыгарды, аны көрбөй туруп “Пегий пес” деген повестинде жазды, бирок ал так ошондой эле экени да белгилүү болду. Чынында, Нивхтер жашаган аралда (Сахалинде) Айтматов эч качан болгон эмес.

Мындаидай учурларды ал өзү минтип түшүндүргөн: “Кыялдануу – бул купуя сыр, бул табияттын табышмагы” [1, 378-6.]. Ооба, бул жерде “чек” бар (“чувство меры”), бул жерде жашоонун чындыгы искусствоонун чындыгы менен организалык түрдө биригет, анан муун логикалык ыкмалар менен түшүндүү кыйын, мүмкүн да эмес, себеби буга шаблондуу бир стандарт жок. Автор өзү айткандай, “адабиятка рецепт жарабайт” [1, 95-6.]. Ооба, рецепт жарабайт, адабият бир “сызык” менен (линейка) жылбаса, албетте, жарабайт жана жарашпайт (көркөмдүүлүктөгү тактык мензурка менен ченелбейт да).

1987-жылы (Кайсын Кулиев каза болгондан кийин) Айтматов бир көлөмдүү макаланы жазды, аны “Пространство поэта” деп атап, поэтикалык сөздүн түпкүлүктүү маанисине байланыштуу терең ой жүгүрттү. Ошондон айрым жерлерин берели: “Акынга жөн эле адам болуу аздык кылат. Ал дайра болуш керек, аска, будут болуш керек, бир эле ирмемге ошондой болуш керек, анан ошол ирмем акындын ичине түбөлүктүүлүктү батырыш үчүн жетиштүү болуп чыгат”. Кулиевдин таланттын ал өтө жогору баалаган, ал болсо Айтматовду түрк тилдүү элдин ичинен кол жеткис бийиктикке теңеген. Булар дос болушкан, тандем катары иштешкен учур да орун алган. Түгөлбай Сыдыкбековдун “Тоо арасында” деген романын экөөлөп кеторушкан. К.Кулиевди “бакырыктардын декларациясынан” алыс турган жана “кыйкырык” менен жашоону, чындыкты чагылдырган эмес деп белгилеген [1, 138-160-6.]. Бул – терең баа. Накта талант өткөн чакты “минип алууга” умтулбайт, ал ошону жүрөгүнөн “жууруп” чыгарат. Илгерки мурас аркылуу түбөлүктүү искусствоого “со-автор” болот. Бул мыкты устартардын “кредосу”.

Айтматовдун публицистикасынын (коомдук-саясий тематикадагы докладдар, макалалар, заметкалар, эскерүүлөр) айрым мүчүлүштүү жерлери (противоречия) бар, бул автордун эки ачага бөлүнгөнүн (“разветвление”) белгилейт, башкacha айтсак, муун биз “сүрөткер” (“художник”) жана “ойчул” (“мыслитель”) деп койсок болот, акыркысын “идеолог” десек да жарашат. Буга түзөн-түз тиешелүү өзүнүн Достоевскийге карата айткан: “Достоевскийдин поляктарды жек көрүүсүн жана Турциянын басып алууга чакырыктарын кантип жалпы адамзаттын бир тууганчылык идеясы менен элдештиребиз? Мен үчүн Достоевский-художник – астыга эч кимди салбаган түү чоку. Ал эми Достоевский-мыслитель – бул “боль и отчаяние”, – дегени абдан таамай жана абдан принципиалдуу айтылган сөз [1, 459-6.]. Ооба, Айтматов өзүнүн кумирлерин бир гана “Ардак тектада”

көргөн тенденциядан алыс турган инсандардын тобуна кошулат, бир гана “плюстарды” көрүп, анан чоң эле “минустарга” көзүн жумгандардан эмес. Өзүбүз сөзүнөн көрүп турабыз го, ал көздөрүн жумган жок, кумирдин минустары сезимин козгоп жатат. Бул акыйкатчылыктын жана объективдүүлүктүн белгиси.

Атаалган маселе Ленинди да түйшүккө салган, ал Толстойго баа берип жатканда, аны жазуучу катары “матерый человечице” деген, анан ойчул катары “куручтун котлеткасы” деп койду. Бул эми какшыктын үлгүсү, Лениндик өзү ойчул катары “матерый человечице” деген сапатка жетпеди. Айтматовду алсак, ал өзү ушул “коллизияны” Достоевский жөнүндө “жазып атканда сезидиби” деген суроого жооп таптайбыз, конкретно эмнени сезгенин билбейбиз, бирок анын сөзү абсолюттук түрдө так өзүнө туш келип атканын айта алабыз. Парадокс, бул жерден бурулуп кетиш болбойт, көз жумдуга да сала албайбыз. Айтматовдун жошоосунда карама-каршылыктуу эпизоддор болгонуна калың эл күбө. Бул өзүнүн бийик идеяларына туш келбegen учурлар. Ток этерин айтсак, ал мындай. Аскар Акаев үчүнчү мөөнөттөгү шайлоого аттанганда, Айтматов улуттук телеканалдан әлди “ушул ажого добуш бергиле” деп үгүт кылган, дагы бир жолу шайлалгыла деп чакырык таштады. Таң калып эле калганбыз, мындай сөздү мындай инсандан калыс эли күткөн эмес. Коомчулук шок болду, себеби Акаев Конституция берген мөөнөтүн бүтүрүп, арам ниети менен бийлики узурпация кылуу жолуна өткөн. Анан ошол романындағы терс каарманга окшоп калган жетекчини колдогону ақылга сыйбаган нерсе сыйктуу кабыл алынды. Классиктин үгүтү, өзү Достоевскийге карата айткандай, “боль и отчаяние” дегенді жаратты. Ал мекендештердин астында “арзыматчылыктын” элементин көрсөтүп койду. Муну эки жүздүү жетекчинин тарабына тенденциялык “экивок” десек болот.

“Арзыматчылыкты” (русча муну “лесть” деп аташат) кыргыздын коому атам замандан бери жактырбайт. Шайлоочулар (электорат) дүйнөгө атагы чыккан адам чындыкты ажонун бетине так айтат деп күтүп турган, ал ачуу чындык болчу: “болду, амбициянды токtot, сыйың менен тактыдан кетип кал, шерменде болосун” деген сөз керек болгон ошол учурда. Айтматов муну айта албады, муну анан анын эли айтты. Албетте, ошол окуя окурмандарды классиктен алыстатпады, себеби ал өзүнүн эбегейсиз таланты менен ушундай бийиктиki багындырган үчүн, “кир жукпай” турган деңгээлге жеткен. Башкача айтсак, ойчулун пендечилиги жазуучунун салмагын түшүрбөдү. Кыргыздардын айкөлдүгү бөксербөдү дечи, бирок ушундай эки жүздүү “палитра” эсте калды, анан мындай “пендечиликтер” (орусча муну “ничто человеческое не чуждо” дешет) генийлердин тажрийбасында периодикалык түрдө кезигип эле турат, анан теоретиктер болсо мындай фактыларды доордун саясий доктриналарына “синдириш” үчүн, тиги жагынан “матерый”, бул жагынан “котлета” деп иликтеи беришет. Айтматов да ушундай “ракурста” каралганы орундуу нерсе.

Достоевскийдин замандаштары (анын тириү кезинде) ага карат сын-пикирлерди арбын эле айтышкан, ушундай эле пикирлер Айтматовдун жүзүнө карата (ал тириү кезде) да айтылып турду. Ал өзү сынды туура кабыл алчу, эч качан ызырынып, жооп кайтарганга барбады, себеби ошол сын орундуу экенин (неизбежные по месту) жана ал мезгилдүү экенин (переходящие по времени) билген. “Суeta” деген түшүнүк бар, кыргызча “убаралануу”, майна ушул нерсе “архивге” кетти (бул ойчулга тиешелүү баракаттар), түбөлүктүү нерсе болсо (бул жазуучуга тиешелүү мурас) Айтматовдун чыгармаларында калды, 20-кылымдын чындыгын чагылдырган мурас катары калды. Автор жараткан элестер замандаштарды күлчүлүктүн сезиминен бошоткон, “күн сайын адам болууга” дем берген, бийликтин каарынан келген коркунучтан (страх перед властью) ажыраткан.

Айтматов совет доорунда жашады, Компартия үстөмдүк кылган системада калыптанды, анан так ушул системага туруштук берген адамдын күчүн ачып берди, өзүнүн кумирлери (Толстой, Достоевский, Чехов) көрсөткөн багытта ачып берди. Мындай иш адамзатты ар дайым таң калтырат – ааламдын ар бир бурчунда, мезгилдин ар бир учурунда таң калтырат. Залкарлар ушул процессти жаркыратып (блестяще) аткарышат, булардын әмгектери тарыхтын архивине эмес, адамзаттын мурасына кирет. Архивге болсо күнүмдүк нерселер кирет – докладдар, чакырыктар, үгүттөмөлөр. Гамбурский эсеп менен карасак, анда Достоевскийдин орус элине болгон бийиктиги анын поляктар менен түрктөрдү жек көргөндүгүндө жана “рулетка” деген кумарга кирип кеткенинде эмес (бул жөнүндө “Игрок” деген романды да жазган), жок, мунун бийиктиги өз доорунун “тириү жанын” (“живу душу”) ачып бергенинде. Айтматовдун кыргыз эли үчүн болгон бийиктиги анын Акаевди

субъективдүү түрдө колдогон пендечилигинде эмес, жок, мунун бийиктиги адамдыктын күчүн туу катары көрсөткөнүндө. Так ошол күч адамды Голгофа менен Фудзиямага чыгарган, “эшафот менен плахага” түз караткан, майданга жеткирген. “Ойгонгон адамды” (“разбуженного человека”) эч ким токтото албайт, буга диктатор тоскоолдук кыла албайт. Кыргыздар муну накта көрдү, үч жолу катары менен көрдү – март 2005, апрель 2010, октябрь 2020.

Айтматов этникалык спецификага өзгөчө маани берген, бул боюнча минтип айткан – “ар бир адабият өзү чечиш керек: өзүн дүйнөлүк адабиятка структуралык бөлүм болуп береби, же болбосо бир эле улутунун ичине “улук” болобу” [1, 404-б.]. Электей сезилген ушул сыноодон өзү персоналдык түрдө чыгармачылык жолу башталганда эле өткөнгө мажбур болгон, себеби ошол кезде улуу муундагы кыргыз жазуучулары мунун бириңчи повести “Жамиляны” (адегенде “Обон” деп атала-ган) кескин түрдө сындашкан. Ошол жылы бул чыгарма жергилиттүү журналга кыргыз тилинде басыла баштаган, анан сын ушунчалык катуу болгонуна байланыштуу, журналдын редакциясы чыгарманы аягына чейин бастыrbай, токтотуп койгон. Ошондан кийин автор аны орус тилине каторуп, Москвадагы “Новый мир” деген адабий журналга жарыялаган. Ушундай тажрыйбага таянып, ал минтип тыянак чыгарды (ушул сөзүн орусча берели): “снобизм “собственного величия” ведет к самодовольству, а от него к догматизму”. Мааниси мындаи: “өзүңдү өзүң кыйын санасаң азгыруу пайда болуп, өзүңө өзүң жага баштайсың, андан ары “догмага” такаласың”.

Айтматов бир жолу мага бир кызык окуяны айтып берген. Бөдөнө жөнүндөгү окуя. Насирдин Байтемиров муну аңчылыкка (охотага), бөдөнөнү кармаганга чакырат. жардамчысы оозу менен чымчыктын үнүн чыгарат (свистит), анан ошол үнгө чымчыктар дароо учуп келип, бир заматта торго түшүп калышат. Чыңгыз эмне болгонун түшүнбөй, Насирдин агадан сурайт. Көрсө оңдай эле ыкма экен. Жанагы ышкырыкка бөдөнөнүн эркектери жанталашып келишет экен, себеби ал ышкырык бөдөнөнүн ургаачысынын чакырыгы экен. “Кел мага” деп эркекти ургаачы чакырат. Все просто. Мен ушуну укканда, “анды бул жакшы ыкма турбайбы, агай” дедим Чыңгыз Төрөкуловичке. Ал болсо: “эмнеси жакшы, бул итчилик да, эркекти ушинтип да алдайбы, ал ургаачынын чакырыгына шашып келди, ишенип келди, булар болсо муну алдап, шылып салышты, мен ошондо кое бергиле деп Насирдинге айттым, ал болсо күлүп койду, менин кыжырым келди”. Эркек бөдөнөнүн тағдыры ушунчалык таасир эткенден кийин, Айтматов ошондо ошол жерден жөө басып кетиптири. Трассага чыгып, машине тосуп аткан учурда, Насирдин агай артынан жетип: “болду эми, жанагы бөдөнөнү сен айткандан кийин боштууп эле жибердик, отур машинеге, үйгө чогуу кете-биз”, – дейт. Ал ага ишенип, “ии, жакшы болуптур” деп макул болот. Эртеси күнү Насирдиндин үй-бүлөсү Айтматовдун үй-бүлөсүн кечки тамакка чакырат, анан дасторконго жанагы эркек бөдөнөнүн этин тартат. Андан ары эмне болгонун мен агайдан сураган жокмун, себеби анын айтып берген “мотивине” сицип кетип, бир ойго баттым, терең ойго. Айтматовдун чыгармаларындагы “эркектин сюжеттери” ушунчалык күчтүү экенинин себебин түшүнө баштадым, бул тим эле “кызыл сыйык” (красной нитью) кеткенин Айтматов өзү негедир Шолоховдун “Тихий Дон” романын “жалпылап айтканда” (“вообще говоря”) деген рамкага батпаганын белгилеп, ушул жерде “руханий көз ачыктыктын бир бийик сырды жатат, анан ошол нерсе илхомго (вдохновение) ширелип, “зона запредельности” деген феномен жаралып, ошол зонанын ичине критикалык анализдин жөнөкөй инструменти менен кириш мүмкүн эмес” деген [1, 456-б.]. Ооба, жөнөкөй инструменттер жарабайт, мындаи “сырларды” акындарга калтырыш керек, ошолор сырды ачышат. 1978-жылы улуу акын Расул Гамзатов 50-жылдык юбилейин өткөрүп жаткан Айтматовдун “сырлын” ачып берген. Мына ошол ыр салтар. Орус тилинде Евразияга маалым болгон. Цитата кылайын:

“Скачи, наездник, на коня надеясь,
Касайся неба и не знай преград.
Мой именитый полуевропеец,
Мой знаменитый полуазиат”. [2, 55-б.]

Муну эми мен кыргызча каторуп берейин:

Чап тулпарды, азаматым,
Асманга жет, жолун ачык.
Аалам сага азыр ашык,
Менин залкар азиатым.

» ПАЙДАЛАНЫЛГАН АДАБИЯТТАР:

- Айтматов, Ч.Т. Собр. соч.: В 7-ми т. Т.7. Статьи. Выступления.
Эссе. Диалоги. – М.: 1998. – 544 с.
- Гамзатов, Р. Собр. соч.: В 5-ти т. Т.5. – М.: 1982. – 575 с.
- Ковалев, В.А. Поэтика Льва Толстого. Истоки. Традиции. –М.: 1983. – 176 с.
- Ленин, В.И. Полн. собр. соч. – Изд. 5-е, т. 48.

ЧЫНГЫЗ АЙТМАТОВДУН ЧЫГАРМАЛАРЫНДА САЛТ-САНААНЫН БЕРИЛИШИ

(«Жамийла» повестинин
мисалында саресепчилик
салты)

УДК 82(575.2)

Бакыт Мырзатаева

Кыскача мазмуну

Кыргыз саресепчилиги тууралуу «Жамийла» повестинде түздөн-түз айтылбаганы менен окуялар откөн мезгил, маал байма-бай катталганын көзиктиреңиз. Аны азыркы тилде «календарчылык» дөп атап жүрөбүз. Эл ичинде айтылып келген «саресепчилик» сөзү кыргыз саресепчилигинин (календарчылыгынын) кесиптик атамасы болуп, ал «асманга, табиятка саресеп салуу» деген түшүнүктүү калыптандырган экен.

Саресепчиликтеги аалам түшүнүгү, табият жана адам түшүнүгү, (табиятты адам жандынөсү менен байланышта кароо түшүнүгү), кыргыз саресепчилигине байланыштуу сөздөр повесттен алынып, даилге тартылат.

Негизги сөздөр: «Жамийла» повести, күн санак, ай санак, жыл санак саресепчилик, аалам түшүнүгү, асман, табият, аба ырайы

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ТРАДИЦИЙ В ТВОРЧЕСТВЕ ЧИНГИЗА АЙТМАТОВА

(традиция саресепчилик
на примере повести
“Джамиля”)

УДК 82(575.2)

Бакыт Мырзатаева

Аннотация

В рассказе «Джамила» прямо не упоминается учета и исчисление времени кыргызов, мы обнаруживаем, что события часто фиксируются в прошлом, время от времени. На современном языке мы называем это «календарем». Народное слово «саресепчилик» является профессиональным названием календаря и образовало понятие «исчисление неба и природы».

Понятие мироздания, понятие природы и человека, (понятие созерцания природы в связи с душой человека), слова, относящиеся к кыргызскому учету и исчислению, взяты из рассказа и привлечены к доказательствам.

Ключевые слова: повесть «Джамила», календарь, лунный календарь, годовой календарь, понятие мироздания, небо, природа, погода.

REPRESENTATION OF TRADITIONS IN THE WORK OF CHINGIZ AITMATOV

(On the example of the story «Jamilya» the tradition of accounting and calculation of natural phenomena (stars and the sky) (saresepchilik)

YΔK 82(575.2)

Bakyt Myrzataeva

Abstract

Although the story "Jamila" does not directly tell of the accounting and calculation practiced by the Kyrgyz people, we find that events are often recorded in the past, from time to time. In modern language, we call this a "calendar". The folk word "saresepchilik" is the professional name of the calendar and formed the concept of "calculus of the sky and nature."

The concept of the universe, the concept of nature and man, (the concept of contemplation of nature in connection with the human soul), words related to Kyrgyz accounting and calculation, are taken from the story and brought to the evidence.

Keywords: story "Jamila", calendar, lunar calendar, annual calendar, concept of the universe, sky, nature, weather.

123

Кыргыз салт-санаасынын салаасында салмактуу орунду саресепчилик салты ээлей турган-дыгын 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.

Кыргыздар табияттык кубулуштар, асман заттарынын аракеттери аркылуу «үч чакты» эсептеп чыгууну «саресепчилик» деп атаган. Демек, өткөн чак, учур чак жана келер чакты туюнтуучу убакыт бирдиктерин, атап айтканда, күн санак, ай санак, жыл санак менен мезгил, сааттарын эсептеп, табият кубулуштарына саресеп салып, жоромол айткан акылмандар саресепчи болгон.

«Жамийла» повестиңде кыргыз саресепчилиги түз айтылган эмес, бирок кыргыз саресепчилик ыкмалары аркылуу анда болгон окуялар кайсы жылы, кайсы айда, кайсы күндө болгонун эсептеп чыгуунун белгилери көрсөтүлгөн, ал тургай, кээ бир аба ырайындагы өзгөрүштөрдү, мезгилдерди, маалдарды кыргыз саресепчилигинде салттуу атальштар менен түз колдонгон. Айрыкча, күн-түндүн маалдарын (сааттарын) белгилөөсү, айлардагы маал, мезгил белгилерин, жылдын төрт мезгилиндеги белгилер кыргыз саресепчилик салты боюнча баяндалган. Ушул жерде атайын бөлүп айта турган нерсе, «Жамийла» повестиңде Ч.Айтматов убакыт, мезгилиди адамдардын ички дүйнөсүн туюнтуу менен айкалыштыра карап бир «күн-түндүн» (сутканын) маалдары адам көңүл, маанайына кандайча таасир көрсөтөрүн, кайсыл айда адамдардын ички дүйнөсү ийип турараын, кайсы айлар, адамдар ойлогон ойлорун, максаттарын жыйынтыкоочу айлар экенине өзгөчө маани берген. Демек, саресепчилик кыргыздардын жашоо психологиясына ылайыкташкан үчүн, күн санак, ай санак, жыл санакты автор чыгармада кыргыз саресепчилигинин өзгөчөлүгү катары эсепке алышп колдонгон.

1) Күн санак. Кыргыздын салттуу күн саресепчилигинде (күн календарында) «күн-түндү» (сутканы) негизинен чоң убакытка «күндүз» жана «түнкүсүн» деген эки убакытка бөлгөн. Ал эки чоң убакыт өз ичинен «саар, түш, кеч, түн» деген төрт убакыт маалы менен атальп, алардын да убакыт маалы айрым белгиленип, Жер шарынын Күндү айлануу жүрүшүндөгү өз огунда (турумунда) бир айланып чыккан ар бир убакытты (24 сааттык маалды) өз атоосу менен атап, убакытты эсептеген. Алып айтсак, «саар же эрте менен» деген убакыт маалы: «таңга маал, таң каракчысы («эр-сер» деп да аталаат), таң бүрүүлү, таң кылайышы, таң куланөөк болгону, таң аппак атуусу деген маалдарга бөлүп белгилеген; Автор «түш» деген убакыт маалын түштөн мурда жана түштөн кийин деген эки бөлүк боюнча эсептеп, түштөн мурдагысын күндүн тийиш маалына карай: күндүн мурду чыкканда, күн тоонун капиталына түшкөндө, күн сайга түшкөндө, күн текши тийгенде деп маалдарга бөлүп айткан; «түш» маалынын: козу түш, жалган түш, чак түш, түш оогондо, бешимде деген убакыттарга бөлгөн; «Кеч, кеч курун» аталган убакыт маалын: күүгүм, бүрүүл, көз байланган (ицир), караңгы түшкөндө деген убакыттарга бөлгөн; ал эми «түндү»: түн кирген кез, түн ортосу, таң атарга жакын деген да, ушул эле түндү асмандағы жылдыздардын көрүнүшүнө карай, Чолпон жылдыз көрүнгөндө, Сары жылдыз көрүнгөндө, жылдыз текши чыкканда, жылдыз такта болгондо, Тараза жылдыз батканда, Үркөр олтурганда деген убакыттар менен белгилеген. Ал тургай, түндү элдин турмуш адатына карай: эл жатаар маал, оор жатаар маал, эл бүт уйкудагы кез деген атальштар, убакыт бирдиктери менен эсептеген.

Ч.Айтматов «Жамийлада» убакыттын жүрүшүн окуянын өнүгүшүнө тыгыз айкалыштырып, кайсыл жылы, кайсыл айда, ал тургай кайсыл күнү, ал күндүн кайсыл маалында кандай иштер болду дегенди абдан так сүрөттөлөрү бүт кыргыз саресепчилигинин жөрөлгөлүү эсептик сөздөрү менен атагандыктан, окуядагы убакыт, маалдарды жецил эсептеп чыгууга болот. Анын себеби, кыргыз саресепчилиги (календарчылыгы) асман заттарынын аракети, алардын аракеттеринен болгон табияттын өзгөрүштөрүнө карай санакты алышп баруу өзгөчөлүгүнө ээ.

Ал эми кыргыз саресепчилик (календарчылык) ыкмасы менен «Жамийладагы» окуянын болгон убактысын жоруганда, окуя 1944-жылы баш оона (июль) айынын 15 караңгысында (чамасы июлдүн 20-күндөрү), «саратан талаа ороктун кызуусунан өрттөнүп турган күндердүн биринде» [1, 62-б.] башталып, тогуздун айынын 17 тогоолунда (сентябрьдин 20-күндөрү) Данияр менен Жамийланын кеткен күнүнө чейинки эки ай аралыгындағы окуя болгон деп айттууга болот. Ушул эки ай-

лык убакытты асмандағы ай, жылдыздардын көрүнүшү, тоо-таш, өсүмдүктөрдүн өңү-түсү, өсүүсү, күбүлүүсү сыйктуулар менен өз мезгилиң так сүрөттөп, күндөлүк жазғандай, күн санак, ай санак жана жыл санак эсебин шыңыр, таамай баяндалған. Алардын берилишин көрсөк:

«Жамийлада» күн санактын күн-түн маалдарынан: «*Таң*: куланөөк таң, таң кызуу атып, таң таза атып, әртең менен, күн чыкпай, күндиң мурду кылтыйып, кыр аркадан кылтыйып келе жаткан күнди, күн чыга; *Түү*: күн өйдөлөп, түш оой, кеч бешим, күн батуу, жылт этип күндиң чети жашынды; *Кеч*: кечинде, кечке жуук, кеч кирейин деп калган, күүгүм, күүгүм түштү, каш карайганда, караңғы кирген; *Түн*: караңғы түн, түн кирип калган кез, түнкүсүн, жылдыздар толгондо; *Үч чак*: әртеден бери, кечке чейин, ушул күндең; әртеси күнү, ал күнү; ошол түнү, ошол күнкү түн, өткөн түнү» дегендерди колдонгон. Бул маалдар кыргыздын күн-түн саресепчилиги боюнча, мерчемдүү убакытты белгилей турган, азыркы айтылыши боюнча, сааттык убакыт бирдиктери болуп, кайсыл бир иштин бир күн-түн ичинде кайсы маалда (саатта) бүткөнүн, бүтөрүн туонтуп берет.

Таң. Кыргыз күн санагында, саар маалдарынын башкы маалы болуп өсептелет. «Саар» маалдары күн санак эсепчилигинде «күн- түн», 24 сааттык убакыттын баш маалы, сааркы убакыттар: таң карачкысы saat 04.00, таң бүрүүлүү saat 04.30, таң кылауусу saat 05.00, таң куланөөк болгону saat 05.30, таң аппак атканы saat 06.00, күн тоонун башын чалган убакыт 06.30, күн тоо капиталына түшкөн убакыт saat 07.00, күн сайга түшкөн убакыт saat 07.30, күн текши тийген убакыт saat 08.00.

«Жамийлада» сааркы маалдардын берилишин чыгарманын өзүндөгү сүйлөмдөрдөн мисалга көрсөтсөк (эскертуү: мисалдар «Жамийла» повестинен, «Шам» басмасы, 1999-жылдагы басылышынан алынды, төмөндө ар бир сүйлөм сонундагы кашаада көрсөтүлгөн сан, ошол китептин бети):

«*Таңдан* намазын окуп устаканасына кетет да, күн бата келет» [1, 63-б.] «Азыр да ошол эгин майданында орокчулар куланөөк *таңдан* караңғы түнгө чейин» (81. «Эртеси күнү ойгонгонумда, таң кызуу атып калган экен, ушул *таң* кандай таза болсо, менин да көңүлүм ушундай ачылып, жүрөгүм кубанычка толуп, алда кандай жакшылыктын келерин күткөнсүп туйлады» (104). «Эртең менен кырмандан жөнөгөндөн тартып» [1, 93-б.]. «Эртең мененки шүүдүрүм, муздак беде, туурулган балтырларымды тызылдатып, шыйрактарга чапкылады» [1, 104-б.]. «Эртеси күн чыкпай, Данияр экөөбүз аттарды кырманга алып келдик» [1, 78-б.]. «Күндиң мурду кылтыйып жаңы көрүнөрүндө» [1, 93-б.]. «Кыраркадан кылтыйып келе жаткан күндиң тосуп алчудай кубанычтуу кыткылыктай» [1, 104-б.] «Ушинтип, күн чыга кырмандан жол тарттык» [1, 83-б.]

Бул мисалдардан адамдардын кыймылы, әмгеги сааркы маалдардан башталғанын, болгондо да «Жамийладагы» окуяга байланыштуу «кырмандан- станцияга» араба менен эгин ташуу учурунда, күнүтө кайсыл маалда жолго чыгары белгилүү болуп, кырмандан жөнөөр маалы ар дайын «күн чыга» убактысында экен, бул кыргыздын күн санак маалын азыркы сааттык маалга тогоштурганда, күн тоонун башын чалган убакыт 6.30 болорун болжолдосо болот. Ушундай өсептегенде, алардын «кырмандан-станцияга» араба менен барып-келүүсүнө кеткен убакыт, баскан жол аралыгын өсептеп, окуяга байланыштуу ошол үч арабакечтин өз кезинде, бир күн-түндөгү (сүткадагы) әмгектенген убактын билгенге болот.

Түү. Бул убакыт кыргыз «күн-түн» (сүтка) өсепчилигинин экинчи убактысы болуп, күн тиз гиз тийгендөн күн олтурганга чейинки убакытты көрсөтөт. Түш жалпысынан түштөн мурда жана түштөн кийин деген әки жалпылама убакытка бөлүнөт. Түштөн мурдагы убакыт: козу түш маалында күн буйла бою көтөрүлгөн болот (саат 09.00). Жалган түш маалында күн көтөрмө бою көтөрүлгөн кези (саат 11.00), Чак түш маалында күн аркан бою көтөрүлүп, күн как төбөгө жеткен кез (саат 12.00). Түштөн кийинки убакыт: түш оогон кез (саат 03.00), ал күн төбөдөн чылбыр бою ооп бараткан кез болот. Эрте бешим (саат 04.00), бул күн көтөрмө бою ооп кеткен кез болот. Кеч бешим (саат 05.00), бул күн олтуррууга аркан бою калган кез болот. Күн кылқыладап калган кез (саат 06.00), күндиң илеби батыш тоого (батыш көк жәэкке) тийген кезге туура келет. Күн отурган маал (саат 07.00).

«Жамийлада» түшкү маалдардын берилишин чыгарманын өзүндөгү сүйлөмдөрдөн мисалга көрсөтсөк: «Күн өйдөлөп, талаа ысыган сайын [1, 80-б.]. «Мына ушинтип биз күнүн барып келип, эгин тартып жүрдүк. Айылдан әртең менен чыгып, станцияга түш оой барабыз» [1, 80-б.]. «Кеч

бешимде ақыркы арабага чөп басып жатып» [1, 70-б.]. «Тигине жылт этип күндүн чети жашынды» [1, 109-б.]. «Күндүн таптаза батышын көрүп көңүлү ачыладыбы» [1, 71-б.].

Бул түшкү маалдарды айткан сүйлөмдөрдөн күндүн көтөрүлүшү, олтурушу сыйктууларды кыргыз эсепчилиик салты боюнча баяндаган. «Жамийлада» түшкү маалдын берилиши, көбүнчө, «кырмандан-станцияга» араба менен баруу маалы болуп, «эртең менен чыгып, станцияга түштөө барабыз» деп айттылган. Аны азыркы убакытка жорусак, эрте менен saat 06.30 да жолго чыгып, saat 03.00тө станцияга жеткенин эсептегендө, баар жолго 7-8 saat чамасындағы убакыт кетерин, жүк баскан араба бир саатына 5 километр жүргөндө, әгин ташуучу аралык 35-40 километр болорун болжолдоого болот.

Кеч. Кыргыз саресепчилиги боюнча, күн олтурғандан түн киргенге чейинки убакытты көрсөттөт. Эл ичинде «кечиндеси, кечкурун» деген маанилеш айттылыштары менен аталат. Кеч «күн-түн» (сүтка) эсебинде күндүздүн эң соңғы маалы эсептелет. Кеч убакыт бирдиги өз ичинен: күүгүм маал (саат 07.30), бүрүүл маал, көз байланган маал (саат 08.30), каш карайган маал, караңгы түшкөн маал (саат 09.30) деген маалдарга бөлүнгөн.

«Жамийлада» кечки маалдардын берилишин чыгарманын өзүндөгү сүйлөмдөрдөн мисал көрсөтсөк: «Ал эми кечинде, капчыгай менен араба айдал бара жатканыбызда, мен башка бир укмуштуу дүйнөгө көчүп кеткендөй болчумун» [1, 93-б.]. «Азыр кечке жууук какшыган жер бетин туздуу шор каптады» [1, 109-б.]. «Кеч кирейин деп калган, бир убакытта башымды өйдө көтөрүп, наркы өйүзгө суу кечип өткөн эки кишини кокус көрө калдым» [1, 114-б.]. «Кечке жууук, иңир чалышта аттарды коштоодон чыгарып» [1, 75-б.]. «Жерге күүгүм чакырып, асмандағы борпон булатчаларды кызыл сур түскө боёп, талыкшып албырган күндү» [1, 70-б.]. «Жерге күүгүм түштү, айланы бат эле караңылай баштады» [1, 114-б.]. «Ошонун эртесинде күндөгүдөй станцияга келип, каш карайганда кайра айылга жол тарттык» [1, 88-б.]. «Кырманга каш карайганда жеттим. Кырман тынч, үлп эткен шамал жок» [1, 110-б.]. «Караңгы киргенче ошол жерде олтурат» [1, 75-б.].

«Жамийлада» кечке маалдардын көрсөтүлүшү, көбүнчө, окуядагы арабакечтердин «станциядан» айылга (кырманга) кайтып келген маалдар болгон. Аны азыркы саатка жорусак, күнүгө кечиндеси саат 07.30-09.30 аралығында кайтып келген учуро баяндалган.

Түн. Кыргыз саресепчилигинде, «күн-түн» (сүтка) аталган бир убакыт бирдигинин бир бөлүгү түн болуп, караңгы кезди көрсөткөн. Түн кирген кез (саат 10.00), түн ортосу (саат 12.00), таң атарга жакын (саат 03.00) деген убакыт белгилерине бөлүнгөн. Түндү асмандағы жылдыздардын көрүнүшүнө карай, Чолпон жылдыз көрүнгөндө, Сары жылдыз көрүнгөндө, жылдыз текши чыкканда, жылдыз такта болгондо, Тараза жылдыз батканда, Үркөр олтурғанда деген маалдар менен белгилеген. Түндү элдин турмуш адатына карай: эл жатаар маал, оор жатаар маал, эл бүт уйкудагы кез деген атальштар менен атаган.

«Жамийлада» түнкү маалдардын берилишин чыгарманын өзүндөгү сүйлөмдөрдөн мисал көрсөтсөк: «Чиркин, ошол күнкү түн бөтөнчө жаратылгансып, эң эле көркүү болду» [1, 88-б.]. «Ким билбейт, жайдын толгон кезиндеги август түндөрүн!» [1, 88-б.]. «Жылдыздар ушинтип толгондо, биз капчыгай аралап келе жатканбыз» [1, 88-б.]. «Чалкыган август түнү аны тыңшап, обонго арбалгандай терең тынчтыкта уюп магдырады» [1, 92-б.]. «Түнкүсүн айылга кайтып бара жатып, Данияр обон салганда» (98). «Ал күнү биз адаттагыдай станциядан чыгып, айылга кайтып бара жаткан элек. Асманда жылдыздар төгүлүп, түн кирит калган кез» [1, 101-б.]. «Данияр ошол түнү аттарды жайытка өзү алып барып тушаптыр» [1, 103-б.]. «Түн эки жакка сүрүлүп, өзөнгө жарык төгүлүп, талаанын гүлдөгөн бети ачылғандай, ушул кең талаанын ортосунан мен сүйүшкөн эки жашты көрдүм» [1, 101-б.]. «Жамийла өткөн түнү уктабаса керек, көздөрү шишип, жаагы ичине тартылып, кабагы бүркөлүп ачылбады» [1, 104-б.].

«Жамийлада» түнкү маалдардын берилиши, кейипкерлердин түнкү маанайын, көңүлүн, бүткүл эле ички дүйнөсүн ачуу, дилин чечүү, ички дүйнөсүн кабылдо маалдары болгон. «Жамийладагы» окуянын түйүнү, өзөгү «обон» ушул түнкү маалда чыккан. Демейдеги кыргыз турмушунда да «Манас» баштаган чоң жомоктор жана жөө жомоктор бүт эле түндөсү айттылып, түндөсү тыңшалып келген, залкар күүлөр (обондор) түндөсү көкөлөгөн. Ч.Айтматов кыргыздын ошол салтын кууган өңдүү көрүнөт. Ушундан көрүнгөнү, адамдын бир күн-түн ичиндеги ар кайсы маалдардагы көңүл жайы ар башка боло турган болумушту Ч.Айтматов атайлап эске алган. Эгерде ар кандай

бош учурлар болсо да ички дүйнөнү чечүүнү күндүзгүгө, эрте мененкиге коймок эмес, себеби түнкү көрүнүш адамдын ички дүйнөсүн ачууга жаралгандай касиетке ээ экенин, Ч.Айтматов адамдын ички дүйнөсүн табияттын сырткы көрүнүшүнө бой теңештирип, адам менен жаратылыштын шайкештик мыйзамына салып, биринчи «Обонду»: «Чиркин, ошол күнкү түн бөтөнчө жаратылгансын, эң эле көркүтүү болду» [1, 88-6.] деген толгон ай түнгө коюп, ички дүйнөсүн төккөндү, ички дүйнөсүн толтургандарды табият менен шайкештирип баяндаганы онунаң чыккан.

2) Ай санак. Кыргыздын ай санагы, биринчиден, айдын көрүнүш өзгөрүштөрүнө карай эсептелсе, экинчиден, Күндүн өз жолунда (эклиптикасында) жылуу аракетине карай ай эсебин санаган. Атап айтканда, бир жылды 12 ай курайт, ай туулган күнүнөн кийинки айдын туулган күнүнө чейинки аралыкты бир ай, 30-31 күн деген санак боюнча эсептеген. Бир ай ичиндеги аба ырайындагы өзгөрүштөрдү, айлардагы маал жана мезгилдерди күн аракетине, атап айтканда, күн ак боз үйдүн чамгарагынан түшкөн ордуна карай белгилеген. Айдын асмандан көрүнгөн абалына (фазасына) карай бир айдын он беши жарық, он беши караңғы деген эки маалга бөлүнгөн. Айдын көрүнүшү 15 жаңысында тегеректелип толгон ай болгон. Бир айдын белгилүү күнү бир жолудан үркөр менен айдын тогошуусу болуп, ал айдын тогоолу аталган. Ар бир айдын токоолунда аба-ырайында өзгөрүү болгон.

«Жамийлада» ай санактын колдонушун көрсөк, окуянын (сюжеттин) башталышы теке (июль) айынын соңу экени, ал окуянын түйүнү аяк оона (август) айын толук камтыганы, тогуздум айынын (сентябрдын) ортосунда окуя аяктаганы көрүнгөн. Мында ай эсебинде үч ай аталганы менен, иш жүзүндө Данияр менен Жамийланын кетишине так 50 күн убакыт кеткен. Бул эсепти чыгармада сүрөттөгөн баяндар негизинде, кыргыздын саресепчилик ыкмасы менен эсептеп чыкканга болот. Көрсө, «Жамийладагы» окуянын баяндалышында шүүдүрүм, тамыз, саратан деген кыргыз ай санагындагы маалдар аталган, ушул маалдардын неченчи айдын неченчи күндөрү боло тургандыгы боюнча боюнча санак кыргыз саресепчилик салтында так күрсөтүлгөн. Атап айтканда, «Жамийла» окуясы баш оона айында (июлда) башталды дегенибиз, «Аттар баятан шүүдүрүм чөпкө тоюп, азыр кез-кез бышкырынып, тек гана магдырашат» [1, 76-6.] деген сүрөттөдөгү «шүүдүрүм» деген сөз бир маалдын эсебин көрсөтүп турат. Кыргыз эсепчилиги боюнча ар жылы чөпкө шүүдүрүм түшүү мезгили теке айынын 20 жаңысында (июндум 26-күндөрү) «Үркөр чыккан» убакта болот. Үркөр чыкты дегени, кулжа айынын беш жаңысында (майдын 10-күндөрү) «Үркөр олтурдау» болуп, асмандан Үркөр жылдыздар тобу көрүнбөй калат. Ошондөн 40 күндөн кийин Үркөр кайрадан көрүнөрүн айткан. Үркөр чыкканда жерге суу катуу сицет. Үйдүн ичи салкын, ал тургай муздак болот. Жер асты ысыйт. Чөп күн санап өсөт. Айрандын уюткусу үстүнө чыгат. Аба үп болот. Түндүктөн түшкөн күн отту (коломтону) кечип өтөт. Ушул белгилер Үркөр чыгыптыр жана тамыз жерге түшүптур, маалды ысык урбасын, салкынга бағалы деген маал болот, бул маал баш оонанын (июлдум) тамыз маалы болот. Үркөр чыкканда эрте менен өскөн чөптүн үстүнө мончоктоп суу кармап калат, ал сууну «шүүдүрүм түштү» дейт. Чөпту аралай басканда шүүдүрүм суусу бутту, бағелекти суу кылат.

«Жамийлада» шүүдүрүм боюнча, төрт жолу баяндалып, окуянын болуп жаткан учуру шүүдүрүм түшкөн маал экенини туюнтайткан. Аны чыгарманын өзүнөн окусак: «Аттар баятан шүүдүрүм чөпкө тоюп, азыр кез-кез бышкырынып, тек гана магдырашат»; «Эртең мененки шүүдүрүм жашыл бедени...»; «Эртең мененки шүүдүрүм, муздак беде, туурулган балтырларымды тызылдатып, шыйрактарга чапкылады»; «Жыланайлак, жыланбаш шүүдүрүм беде ме-нен сайдагы тушалган аттарды көздөй чүркаганымда, жүрөгүмдө күү чалып угулгандай» деген сүйлөмдөрдө баяндалган, ал шүүдүрүм 50 күн убакыт жатат экен, атап айтканда, теке айынын 20 жаңысында (июндум 26-күндөрү) шүүдүрүм түшүп, аяк оонанын (августтун) үч төрт жаңысында (9-күнү) шүүдүрүм муздап андан кийин түшпөй калат экен. Чыгармада айттылган «Эртең мененки шүүдүрүм, муздак беде, туурулган балтырларымды тызылдатып, шыйрактарга чапкылады» дегени шүүдүрүм аяктаган кез болот. «Жамийладагы» окуя 50 күндө аяктайт дегенибиз ушул шүүдүрүм мезгили боюнча эсептелген.

Ал эми окуя баяны сүрөттөгөн табигый көрүнүштө, кыргыз ай саресепчилигинде тамыз маалы жана саратан маалы дегендөр айттылган. Бул маалдар да так ошол баш оона (июль), аяк оона (август) айларынын маалдары болуп алар аркылуу да окуянын убактын эсептеп чыгууга болот.

Алып айтсак, баш оонанын бир жаңысы (5-июль) «саратан» маалы түшүп, ал он беш күн жатат. «Саратанда салкында гана сапар тарт» деген эл сөзү болуп, «саратан» маалы как жай чилдесинин тушунда болуп, катуу ысыйт. Табактагы сүттөр ирийт. Күндө калган ачка маалдын ичине ысык өтүп кетип бузулат. Илимде Күн өз жолунун (орбитасынын)¹⁰⁵ келип жетет. Асманда саратан тургун жылдыздар тобу көрүнөт. Ошондуктан ушул маалдын аты саратан аталып калган. Саратан маалынын колдонулушун чыгарманын өзүнөн окусак: «Мына ушинтип саратан талаа ороктун кызыу-сунан өрттөнүп турган күндөрдүн бириnde...» [1, 63-б.], «Саратан чаңқып, жер какишиган күндөр» [1, 80-б.] «азыр да ошол өрт алган саратан талаада алда..» [1, 80-б.] деген баяндар айтылган. Ал эми кыргыз саресепчилигинде, саратан жана тамыз маалдары жайкы чилде мезгилине тушташ келет. «Теке тамыз» маалында, атап айтканда, теке айынын 15 караңгысында (июндуң 20- күнү) «жай чилдеси» түшөт. Ушул 40 күндүк жай чилде убакты бүт «Жамийла» окуясы болгон убакыт деп кароого болот. Андан бөлөлөк чыгармада айтылган «ороктун кызуу мезгили» деген баяндан да кыргыз жергесинини «ороктун кызуу» мезгили кайсыл айдын неченчи күндөрү болорун так айтканга болот. Ал тургай «кырман алуу, кырман сапыруу» эмгектеринин «Жамийладагы» баяндалышына карай да окуя неченчи айда болуп жатканын боолголоого болот.

Өзгөчө көрсөтө турган нерсе, Чыңғыз Айтматов «Жамийлада» окуянын башталышы жана өнүгүшү, жыйынтык чыгарылышын ошол айлардын табигый мүнөздөрүнө туурап ачканы таасын көрүнгөн. Мисалга айтсак, окуянын башталышы жайдын толгон кези теке айы (июль) болуп, кыргызда толукшуган табият, жан жаныбардын бардыгы семире баштаган, өсүмдүк дүркүрөп өсө баштаган, түүн ачкан, аны Ч. Айтматов: «Талаанын гүлдөгөн бети ачылгандай» деген кез болот, «ак төөнүн карды жарылган» деген толукшуган маалды окуянын ачылышы, башы кылыш тандаган; ал окуянын өнүгүшүн баш оона айына (июлга) жана аяк оона (август) айларына жайгаштырат, себеби бул айлардын мүнөзү кыргыз ай саресепчилигинде «аталык айлар» эсептелип, уй, топоз, бугу сыйктуу жаныбарлардын куут, жүгүрүү, көбөйтүүсү ушул айлардан башталат, эгин дан кармап бышат, чөп баш алып орумга жарайт. Ушундай «бышыкчылык айлары» деп аталган айларды Данияр менен Жамийланын окуясынын бышшуу баскычына, түз айтканда, негизги кейипкерлердин ички дүйнөсүнүн жетилүүсүнө тууралаган. Ал эми, тогуздун айы (сентябрь) кырман алынган, чөп жыйналган, мал-жан семирүүсү жетилген, жыйып-терүү аяктаган убакыт болуп, «Жамийлада» да түшүм жыйноону тууралап, окуядан жыйынтык чыгарылып, Данияр менен Жамийланын кетүү корутундусун ушул айга жайгаштырган, бул жаратылыштын табияты менен адамдын табияты кашан болбосун шайкеш жүрө турганын Айтматов атайын эске алган деп айтууга болот. Мисалга, Даниярдын обон салуу убакытын жаз жана кыши айларына туштап, алардын кетүү жыйынтыгын кышка койсо, адамдын, жалпы эле окурмандын табияты көтөрбөйт болчу.

3) Жыл санак. Жыл санак жашоодо, өндүрүштү маалында алып жүрүүдө, тарых билүүдө, болгондо да адамдын жашын, айбандардын жашын билүүдө жылды жылоолоп жүрүүдөгү эсепчиликке карата айтылат. Ал болсо күндүн өз жолунда бир айланып чыгуусуна кеткен убакытка каратылат. Карапайым тил менен айтканда, 365 күн бир жыл эсептелет. Ушул бир жыл 12 айга, төрт мезгилге бөлүнүп эсептелинет. Ушуларды билүү, эсептөө жыл сарасепчилиги (жыл календары) деп аталган.

«Жамийлада» жылдын жай жана күз эки мезгили каражат кылынган. Окуя жай мезгилини башталып, өнүгүп, күз мезгилини орто ченинде жыйынтык чыккан. Бул эки мезгилидин табигый мүнөздөрү ачылышы, мезгил мүнөзү адамдын ички дүйнөсү менен тыгыз байланыштуу экенин Айтматов ырастап чыккан. Ушул сөзүбүзүнүн чыгармада сүрөттөлгөн эки мезгилидин өзүн окуп көрсөк: Жай. «Асмандагы жылдыздар алыста турганы менен, ар бири өңүн чыгып, алаканга салгандай ар бири өзүнчө нур төгүп, чет-четинен булбулдөгөн кумуш кыроо чалып, асмандын тиги кантал, бу канталына жайнап, кири жсок жадырап карашат... Капчыгайга сырттан келе берген сыйырым талаанын алда кайсы жеринен бүрдөгөн эрмендин кермек-ачуу чаңын учуруп, аңызда шамалдан жаткан самандын билинер-билинбес конур жытын лепилдетип, жол катары шыралжын буруксуп, ушунун баары терге жибиген камыт-шилиянын карамай жытына аралашып, адамды эңг-дөңгө мас кылгансыйт» [1, 88-б.], –деп жайдын асманы, жайдын жытын адамдардын ички дүйнөсүн дүүлүктүрүп, козгоп турганын туунткан.

Күз. «Аттигиниң, ошондогу күз ай! Күркүрөөнүн суусу тартылып, көк кашка болуп тунган. Суунун астында бөгөлгөн баяғы казандай таштар эми сыртқа чыгып, алардын үстүндө жапжасыл, сапсары түкаба өңдүгү эңгилчектер оюу жүргүзгөн. Эртең мененки үшүктө бадалдын жылаңач чыбыктары назик кызырып, жапайы терекчелер күндөн-күнгө түрдөнүп кыярууда. Жайы менен жайлардоо түтүнгө ышталган жылкычылардын үйлөрү азыр чоң сайдын буурул тартаң чабындысында тигинде-мында карайып, ак элечек, ак көйнөк кийгендей түтүндер чамгарактап этек-жесөн чубалжыстып, той тойлогон аялдардай айылма-айыл көйкөлүшөт. Тегеректе жылкы жайылып, бет-бетинче басып кеткен үйүргүн чогулта албай, тынчы кеткен айырлар элтөңдешип азанашат,- жазага чейин эми ушунусу ушул: бәэлер оңой менен үйүргө токтобойт. Тоодон түшкөн мал сары сойгок жапырып, аңыз-аңызда жүрөт. Күзгү талаанын бети изден чыбыр-ала» [1, 113-б.] деген сүрөттөөдөн күз мезгилиниң өзүн көргөндөй болот да, адамдардын бир жылдык өндүрүш түшүмдөрү, токчуулук, мамырчылык маанайы билинет. Мына ушундай жыйынтыктуу күздү Айтматов чыгарманың жыйынтыгына каражат кылганы табигый шайкештиkti туонтуup турат.

«Жамийлада» окуянын жыйынтыгын күз мезгилине койду дегенибиз: Данияр менен Жамийланын маҳабаты жыйынтыкталып, экөө «руханий баш кошуп», айылдан кетет; Сейит өзү күсөгөн окуусуна кирет; Садык өзү айткандай «күздүн ортосунда» кайтып келет.

«Жамийлада» жыл саресепчилик боюнча мындаай сүйлөмдөр колдонулган: «Тумандуу жазгы күн сыйктуу жылуу» [1, 95-б.]. «Куда кааласа, күз ортосуна карай бошоп келермин дептир» [1, 73-б.]. «Чын эле күздүн кабарчысында болуп, нымдалган саман менен кыярган эрмендин кеч күздөгүдөй жылдуу деми мурунга келип жатты» [1, 112-б.]. «Ал эми күзүндө биздин таңдырыбыз кандай болорун эмне үчүндүр ойлоботтурмун» [1, 112-б.]. «Ушул күз эки жыл үзгүлтүктөн кийин, мен кайра мектепке бара баиштадым» [1, 112-б.]. «Аттигиниң, ошондогу күз ай!» [1, 113-б.]. «Жайы менен жайлардоо түтүнгө ышталган жылкычылардын үйлөрү азыр чоң сайдын буурул тартаң чабындысында тигинде-мында карайып, ак элечек, ак көйнөк кийгендей түтүндер чамгарактап этек-жесөн чубалжыстып, той тойлогон аялдардай айылма-айыл көйкөлүшөт» [1, 113-б.]. «Күз ушинтип эле жакшилыгын алып туруп алган жок» [1, 113-б.]. «Күзгү талаанын бети изден чыбыр-ала» [1, 113-б.].

Дал ушул мисалдар аркылуу күн, ай, жыл санактарды жыйынтыктап жатып, автордун элдик билимдерге сугарылган бай дүйнөсүн байкай алабыз.

Дегеле, адамзат маданиятындағы саресепчиликке байланышкан улуттук түстөгү иштер ошол улуттун саресепчилик салты болуп санаалган.

› ПАЙДАЛАНЫЛГАН АДАБИЯТТАР:

Айтматов, Ч. «Жамийла». – Б.: «Шам», 1999. – 63, 81, 104, 93, 104, 78, 93, 104, 83, 80, 70, 109, 7, 93, 109, 114, 75, 70, 114, 88, 110, 75, 88, 88, 88, 92, 98, 101, 103, 101, 104, 95, 73, 112, 112, 113, 113, 113, 112, 113, 110, 110, 114, 70, 93, 62, 88, 73, 109, 110, 111, 112, 113, 90, 109, 111, 112, 112, 113, 111, 111, 110, 111, 66, 82, 95, 109, 100-беттер.

“Кыргызстан” улуттук энциклопедиясы: 3-том. Башкы редактору Асанов Я.А. – Б.: Мамлекеттик тил жана энциклопедия борбору, 2011. – 784 б.

Кадыров Ысмайыл. Кыргыз маданиятынан тамган тамчылар. – Б.: 2011. – 208 б.

Каада-салттар, ак баталар: «Эл адабияты» сериясынын 29-т, – Б.: «Шам», 2003. – 400 б.

Акматалиев, А. Баба салты, эне адеби (Элдик салт). – Б.: 1993. – 222 б.

[Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.sites.google.com/site/womanleadersjalalabad/pajdaluu-kenester/uluttuk-kaada-salt>

[Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.super.kg/superstan/index.php?showtopic=27797&st=20>

[Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.super.kg/superstan/index.php?showtopic=27797&st=20>

Максутов, Т. Улуттук педагогиканын негиздери/ Т.Максутов, А. Мырсабеков. – Ош. 1986. 82-б.

[Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sary-kol.ru/stati/etnikalyk-kyrgyzdar/kyrgyz-elini-rp-adat-kaada-salttary-zhana-b-g-nk-k-nd-n-zhashtary.html>

Алимбеков, А. Кыргыз элинде тарбия салты кандай эле? //Эл агартуу. – 1998. – № 5. – № 6. – 46-52-б.

Алимбеков, А. Кыргыз элиниң билим берүү салттары. – Б.: Педагогика, 2001. – 44 б.

Алимбеков, А. Кыргыз этнопедагогикасы. Биринчи бөлүк. – Б.: 1996. 69 б.

Макелек Өмүрбай. Кыргыз саресепчилиги. – Б.: 2021. – 603 б.

[new.bizdin.kg /media/books/Кызыл Кыргыз тарыхы. 2 том..pdf](http://new.bizdin.kg/media/books/Кызыл%20Кыргыз%20тарыхы.%202%20том..pdf)

[Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ky.wikipedia.org/wiki/Кыргызжылык_эсеби

ТАЗАБЕК САМАНЧИНДИН АР ТАРАПТУУ МУРАСТАРЫНЫН БҮГҮНКҮ КҮНДӨГҮ МААНИСИ

УДК: 821:801.81(575.2)(04)

Орозалиева Жүрсүн Муханбетовна

Кыскача мазмуну

Макалада кыргыз элинин белгилүү педагогу, изилдөөчүсү, алгачкы «Чоңдор үчүн алиппенин», кыргыз адабият таануу илиминдеги алгачкы илимий диссертациялык эмгектин автору, туңгуч кыргыз адабият таануучуларынын бири, сынчы, жазуучу, драматург, котормочу Т.Саманчиндин мурастары тууралуу сөз болот. Ал бир нече жылдар бою (1950-жылы ушул окуу жайынан камакка алынып кеткен) Кыргыз улуттук университетинде (ал кездеги Кыргыз педагогикалык институту) эмгектенип кеткен. Ошону менен катар Т.Саманчиндин вульгаризатордук сындын курмандыгы катары негизсиз айыпталып, кесилип кетип, өмүрү өткөнчө куугунтукталып жүргөн трагедиялдуу тағдыры тууралуу айтылат. “Лакаптан романга” китебинин өрттөлүп кетиши жөнүндө сөз болуп, бул таланттуу калемгер жана потенциалдуу окумуштуунун жеке адамдын керт башына сыйынуучулук мезгилде жазгандары оң бааланбай, өксүктө жашагандыгы белгиленет.

Негизги сөздөр: «Чоңдор үчүн алиппе», диссертация, монография, аңгеме, драма, тоталитаризм, вульгаризатордук сын, «эскини көксөгөн», идеализациялаган, котормочу, “Лакаптан романга” ж.б.

Роль и

~~СЕГОДНЯШНЕЕ~~

ЗНАЧЕНИЕ МНОГОГРАННОГО НАСЛЕДИЯ Т.САМАНЧИНА

УДК: 821:801.81(575.2)(04)

Орозалиева Журсун Муханбетовна

Аннотация

Статья посвящена исследованию наследия знаменитого кыргызского педагога, автора первой научной диссертации, автора «Букваря для взрослых», одного из первых кыргызских литературоведов, критика, писателя, драматурга, переводчика Тазабека Саманчина. На протяжении многих лет (в 1950 году был арестован) он работал в Кыргызском национальном университете (тогда Кыргызский педагогический институт). Публикация раскрывает трагическую судьбу Т.Саманчина, необоснованно обвиненного, приговоренного к длительному тюремному заключению, как жертва вульгаризаторской критики. Особо отмечено, что умышленно соожженный неизвестными тираж ~~такого что вышедшей книге талантливого ученика~~ «Лакаптан романга» («От пословицы к роману!») не был оценен по достоинству в свое время.

Ключевые слова: "Букварь для взрослых", диссертация, монография, рассказ, драма, тотализм, вульгаризаторская критика, «идеализация старого», идеализированный, переводчик, "От пословицы к роману!"

THE SIGNIFICANCE OF T.SAMANCHIN'S LEGACY IN MODERN LITERARY STUDIES

YΔK: 821:801.81(575.2)(o4)

Orozalieva Jursun Muhanbetovna

Abstract

The article is devoted to the study of the legacy of the famous Kyrgyz teacher, author of the first scientific dissertation, author of the "Primer for Adults", one of the first Kyrgyz literary critics, critic, writer, playwright, translator Tazabek Samanchin. For many years (in 1950 he was arrested), he worked at the Kyrgyz National University (then the Kyrgyz Pedagogical Institute). The publication reveals the tragic fate of T. Samanchin, unreasonably accused, sentenced to a long prison term, as a victim of vulgarizing criticism. It is particularly noted that the deliberately burnt unknown edition of the just published book by a talented scientist "Lakaptan romanga" ("From proverb to novel") was not appreciated at the time.

Key words: "Alphabet for adults", dissertation, monograph, short story, drama, totalitarianism, vulgar criticism, "thirsty for the old", idealizer, translator, "from proverb to novel".

133

Алгачкы илимпоз, көрүнүктүү педагог, кыргыз адабиятындагы изилдөөчү-окумуштуу, жаңуучу жана котормочу Т.Саманчиндин чыгармачылык жана пенделик оор тағдыры каттаал шарттарга тушуп, өз нарк-насилине ылайык бааланбай келгендиgi белгилиүү. Улуттук маданиятыбыздын калыптанышына, адабият таануу илиминин өнүгүшүнө белгилиүү өлчөмдө маанилүү салым кошкон, кыргыздын агартуучуларынын катарындагы бул уу инсандын мурастарын карап олтуруп, чындыгында эле анын интеллектуалдык эрудициясы жогору, адабий масштабы кенири, таланттуу чыгармачыл адам болгондугуну ынанбай койбайсун. Ал өз өмүрүндө ар тараптуу жана көп тармактуу әмгектенип келген. Ошондуктан, ал кыргыз маданиятынын тарыхында адабият тарыхын жана теориясын изилдөөчү-окумуштуу, билим берүү тармагындагы алгачкы агартуу китептеринин автору, таланттуу прозаик жана котормочу катары түбөлүккө калары шексиз.

Т.Саманчин (1909-1979) Кичи Кеминдеги азыркы Жаңы-Жол айылында туулган. Ата-энеси-нен эрте ажырап, жетим каалган уч жашар бала ар кимдин колунда өсөт. 1919-жылы Токмоктогу балдар үйүнө кабыл алынат. Алматыдагы Кыргыз-Казак мугалимдер институтунун даярдоо курсунан 1923-жылы окуп, 1924-жылы Кыргыз автономиядуу обласынын түзүлгөндүгүнө байланыштуу окуп жаткан бардык кыргыз жаштары менен кошо жаңы ачылган кыргыз педагогикалык окуу жайына, Пишпекке жөнөтүлөт. Мына ушул педтехникумда окуп жүрүп, ал бир эле учурда “Эркин-Тоо” газетасында да корректор болуп иштеп әмгек жолун баштаган. Алгачкы адабиятчылык, журналисттик тажрыйбаны ал ушул жерден алган. 1928-жылы Фрунзе педтехникумун алгачкы бүтүрүүчүлөрдүн катарында аяктап, Жалал-Абаддагы педагогикалык окуу жайында кыргыз тили жана адабиятынан сабак берип иштей баштайт.

1930-жылы Кыргызстан Комсомолунун Борбордук комитетинин жана Эл агартуу Министрлигинин жолдомосу менен Москвадагы В.И. Ленин атындагы Мамлекеттик пединститутка окуу учун жөнөтүлүп, аны 1934-жылы аяктап, 1936-жылы аспирантурага тапшырат.

Т.Саманчиндин өмүр таржымалы тууралуу кеп кылганда, анын кыргыз элине бир нече багытта кызмат кылган универсал өнөр ээси экендигине күбө болдук:

1. Т. Саманчин – педагог жана педагогика, окутуунун методикасы жаатындагы практикалык бир нече әмгектердин автору болгон. 20-жылдардын аягынан баштап ал маданий агартуу орундарында, басма, илим изилдөө мекемелеринде иштеген. Отузунчук жылдары Кыргызстандагы кат-сабатсыздыкты ликвидациялоо процессине активдүү аралашып, Наркомпростун аппаратында методист катары жетекчи кызматтарда иштеп турганда билим берүү тармагына арналган “Чоңдор учун алиппе” деп аталган биринчи окуу китебин жарыкка чыгарган. Кырдаалга жараша ошол учураун эң актуалдуу маселелерине арналандыктан бул китеپ кайра-кайра басылып турган. Муну автор мындайча эскерет: “Этот “Букварь для взрослых” в своё время послужил основным учебником по ликвидации негроматности в Киргизии ставшим стабильным и переиздавался 5 раз (в 1935, 1936, 1937, 1938, 1939 годах) общим тиражом 500000 экземпляров”. Ушундан тартып илимий-методикалык негизде жазылган окуу китептерин жана макалаларын жазып билим берүү тармагында өмүрүнүн акырына чейин әмгектенип келди. Буга “Чоңдор учун алиппе” (Фрунзе-Казань, “Кыргызмамбас”, 1937-ж.), Б.Алымов менен биргеликте жазылган “Биздин адабият” (Фрунзе, “Мектеп”, 1981-ж.,) деген окуу китептерин жана “Адабият сабагынын эстетикалык негизи” (Ала-Тоо, 1966-ж., №3), “А.Токомбаев” (Мугалимдер газетасы, 1962-ж., 11-декабрь), “К. Баялинов” (Мугалимдер газетасы, 1962-ж., 15-декабрь), “М.Горькийдин чыгармаларын окуу” (Мугалимдер газетасы, 1963-ж., 21-сентябрь), “ХI класстын адабият окуу сабагы” (Мугалимдер газетасы, 1962-ж., 24-ноябрь) деген сыйктуу бир катар гезиттик макалаларынын толук эмес тизмесин күбөгө тартсак болот. Башта көрсөтүлгөндөй, 1930-жылдары жургөн маданий революцияга да ал эң алдыңкы фигуralардын катарында катышып, жаңы алфавит түзүү комитетинде көрүнүктүү иштерди алып барган.

2. Т.Саманчин кыргыз адабият таануу илимидеги алгачкы илимий диссертациялык әмгектин автору. Анын 1949-жылы жарыкка чыккан “Молдо Кылыш – жазгыч акын” аттуу илимий монографиялык әмгеги бир топ атайдын сөз кылууга татыктуу. Ушул диссертациялык әмгек авторду кыргыз адабиятындагы филология илимдеринин кандидаты деген окумуштуулук даражага ээ болгон биринчи илимпоз катары тарыхка киргизди. Мында ал акындын чыгармачылыгына, өмүр таржымалына кылдат анализ жүргүзүп, объективдүү илимий көз караштан туруп талдоого алган.

Изилдөөчү тарабынан ақындын жеке турмушу, чыгармачылык тагдыры, чыгармаларынын идеялык-тематикалык жана көркөмдүк маанилери эң сонун ачылып берилген. Республикадагы алгачкы тажрыйба болсо да монографиянын ийгиликтүү жаралышы адабиятчынын дараметин айкындашибай койбийт. Ал бул эмгеги аркылуу изилдөөчү жазгыч ақын Молдо Кылыштын кыргыз адабий процессиндең тиешелүү ораун белгилеп, анын классикалык баа-салмагын өлчөп таразалап берди. Ошонусу менен бул изилдөө азыркы күндө да өз наркын жоготпой белгилүү деңгээлде адабияттаануу илимине кызмат өтөп келет.

3. Тунгуч кыргыз адабият таануучусунун бири. Адабиятчы жалаң гана Молдо Кылыш эмес, революцияга чейинки бир топ ақындардын чыгармачылыгын изилдеп жазып келген. Алсак, Калыгул, Арстанбек, Молдо Кылыш, Музооке, Солтобай, Калмырза, Женижок, Тоголок Молдо, Токтогул, Алдаш Молдо, Ы.Шайбеков ж.б. Булардын айрымдары 1943-жылы “Кыргызмамбастан” чыккан “Кыргыз адабиятынын очерктери” деп аталган колективдүү эмгекке киргизилген. Бул китеп да адабият маселелерине арналған алгачкы колективдүү эмгек болуп саналат. Жыйнак үч чоң бөлүмдөн турат. Бириңчи “Фольклордук бөлүмдү” адабиятчылар М.И.Богданова жана ئ.Жакишевдер түзүшкөн. “Коллониялык мезгилдеги адабият” деген экинчи бөлүм Т.Саманчин тарабынан жазылган. “ХХ кылымдын башындағы кыргыз совет адабияты” деп аталған үчүнчү бөлүмдү К.Рахматуллин жазған. Китептин эң оор бөлүмүндө Т.Саманчин XIX кылымдын ақындары жөнүндө сөз козгоп, алардын чыгармачылык жүзүн ачып берет. Ақындардын чыгармаларында коомдун чагылышын, падышачылык Россиянын кыргыз жергесине жүргүзгөн коллониялык саясатынын сүрөттөлүшүн талдоого алуу менен алардын жалпы адабияттан ала турган тиешелүү орундарын көрсөтөт. Ушул замана темасына топтолгон ақындардын көз карашын чечмелеп, чыгармаларынын мазмундук бағыттары боюнча классификациялап, ар бирине аныктама берип чыгат. Бул доордогу ақындарды изилдөөчү коллониялык мезгилдеги кыргыз адабиятынын жеткен мунар учу катары мүнөздөйт. Адабият таануу тармагындағы алгачкы чыйыр болсо да бул азыр да колдон түшкүс окуу китебинде да фольклордук адабият жана Токтогул, Арстанбек, Музооке, Солтобай, Женижок, Тоголок Молдо сыйктуу көптөгөн ақындардын чыгармачылыгы, манасчылар туурашу да фундаменталдуу эмгегин калтырган. Профессионалдык изилдөө чеберчилигинин жогорулугу, так реалдуу позициядан туруп баалаганы, өзү изилдеп жаткан маселени терен, жеткилең түшүнгөнү менен Т.Саманчиндин жогорудагы көөнөрбөс эмгектери дагы далай мезгилдер бою өз күчүн жоготпой күдүм азыркыдай бийик дараметин сактап кала берерине эч ким күмөн санаалбайт. Бул эмгектер адабиятта жашап турганда, Т.Саманчин да алар менен кошо түбөлүк өмүр сүрө бермекчи. Аларды жаңы гана түптөлө баштаган адабият таануу илиминин теориясынын 40-жылдардагы үлгүсү катары белгилеп, адабияттын өнүгүш этабындағы өзгөчө ордун айрыкча баса көрсөтүп кетүүбүз керек.

4. Т.Саманчин – фольклорист окумуштуу. Өз мезилинде бир кыйла фольклордук чыгармаларды изилдөөгө алып, алардын табиятын ачууга зор аракеттерди жумшаган. Буга Кокон хандыгынын бийлиги учурундағы кыргыз элдик оозеки адабияты деген эмгегиндең кыргыздын элдик оозеки чыгармачылыгына берген обзору күбө өтөт. Өзгөчө манас айтуучлардын чыгармачылык бөтөнчөлүгүн ачып берүүгө бир нече илимий макалаларын арнаган. Акыл Карабач, Жейренче Чечен лакабы деген сыйктуу эл арасында аңыз кеп болуп калган ырчыларга байланыштуу лакаптарды чечмелейт. Музооке, Балык (Бекмурат), Айтыке сыйктуу белгилүү манасчылардын айтуучулук өнөрүнүн негиздерин белгилеп илимий анализ жүргүзөт.

5. Т.Саманчин – сынчы. Т.Саманчин адабий сынчы катары да бир топ эмгектерди жаратуу менен кыргыз адабиятындағы сын жанрынын алга кадам шилтөөсүнө өбөлгө түздү. “Адабият сынны жана сынчылар жөнүндө” (Кызыл Кыргызстан, 1940, 20-март), “Кыргыз элинин адабияты” (Кызыл Кыргызстан, 1947, 18-ноябрь), “Согуш күндөрүндөгү кыргыз драматургиясы” (Советтик Кыргызстан, 1942, №4), “Адилетсиз апыртмалуу сынга каршы” (Советтик Кыргызстан, 1948, №9) деген ж.б. сын макалалары аркылуу Т.Саманчин тарабынан көркөм адабияттын же сөз өнөрүнүн табияты, анын мүмкүнчүлүктөрү, тарыхый өнүгүш процесси, өзгөчөлүктөрү, идеялык-эстетикалык бөтөнчөлүктөрү кең-кесири анализге алынуу менен ал адамдын же окурмандын интеллектуалдык жан дүйнөсүн өстүрүү әске алынган адабий сында ал бийик маданияты, өзгөчө чеберчилик менен

сындалған чыгармасын ар дайым жаңы көркемдүк сапат жана идеялық мааниге ээ қылған эстетикалық-философиялық түшүнүктөргө бай сындары арқылуу айырмаланып турат. Анын позициясы так, калыс, чынчыл жана сынчыл көз караштагы сындары ушул сапаттары менен өз баалуулугун сактап келе жатат.

6. Т.Саманчин – жазуучу. Т.Саманчин жазуучу катары адабиятка отузунчу жылдардан баштап аралаша баштады. Алгач, мезгилдүү басма сөз беттерине көркөм очерк, аңгемелери байма-бай басылып турган. Улуу Ата Мекендик согуш учурунда жазган аңгемелери “Боордоштор” (Фрунзе, “Кыргызмамбас”, 1946) деген ат менен жарық көрдү. Кыска, бирок айтыла турган идеясы так, жазуу стили курч, коомдук орчундуу проблемаларга арналып көркөм иштелген татынакай бол аңгемелер ошол чыгарма жараплан учурдан көзү менен караганда алгылыктуу, адабияттын тарыхында өз орду бар адабий эмгектер болуп саналат. Анын аңгемелери жана драмаларынын көркөм-эстетикалық баа-салмагы жогору, өз мезгилиниң жүгүн көтөргөн идеялык-тематикалык жана көркөмдүк жактан талаптарга жооп берген чыгармалар болуп саналат;

Анын аңгемелери менен драмалык чыгармаларында психологиялык, интерьеरдик, пейзаждык сүрөттөөлөр менен образдын теренден ачылып берилиши ошол учурдагы соц.реализм адабиятында башкалардан авторду бир кыйла айырмалап турат. Чыгарманын атынын коюлушунан тартып конфликтердеги, образды ачып берүүдөгү символикалуулуктун берилиши ошол чыгармалардын көркөмдүк деңгээлин бийиктеткен. Анын чыгармаларынан типтүү каармандарды да табуу кыйынга турбайт. Муну менен автор соц.реализм чындыгын ачып берет, ошол эле учурда адамдын татаал табиятын ар тараپтуу, карама-каршылыкта жеткиликтүү сүрөттөй алат. Буга анын “Боордоштор”, “Комсомол билети”, “Сүйгөн жар”, “Жеңишбек менен Ажжолтой”, “Уч кыздын бийи”, “Эргиши” аңгемелери менен катар “Берметтин уландары”, “Абышканлардын жоругу” драмалык чыгармалары мисал болуп бере алат. Т.Саманчиндин кыска, бирок айтыла турган идеясы так, жазуу стили курч, коомдук орчундуу проблемаларга арналып көркөм иштелген татынакай аңгемелери ошол чыгарма жараплан учурдан көзү менен караганда алгылыктуу, адабияттын тарыхында өз орду бар адабий мурамтар болуп саналат. Өзгөчө бол аңгемелер окурумандарга эстетикалык-руханий рахат тартуулоодо баалуу каражат болуп, жаштарды келечекке тарбиялоодо үлгү болордуук образдары, алдыңкы идеялары менен баалуу. Коомдогу турмуштун бир гана көрүнүшүн алыш, аны өз чеберчилигине жараша көркөмдөштүрүү аркылуу чыныгы реалисттик стилдеги чыгармаларды жараткан Т.Саманчиндин аңгемелери доор менен үндөшүп кыркынчы жылдардагы жалпы элдик абалды, коомдук турмушту жандуу элестетип турат. Ошол учурдагы кырдаалга жараша согуштан тажап, алсырап, муң-кайгыга баткан элдин маанайын көтөрүү максатында адабиятта бийик патетикалуу мүнөздөгү көтөрүңкү маанайда жазылган чыгармалар көбөйө баштаган. Айрыкча ураан, чакырык, коштошуу, ант формасындағы адабий көркөм чыгармалар жазылуу менен элди жеңишке үндөп турган баатырдык, эрдик патриоттуудук, Ата мекенди коргоо, гуманизм идеялары тууралуу чыгармалар жарыяланып, коомду тарбиялоодо жана духун көтөрүүдө эң негизги багыттоочу кызмат аткарып келгендиги белгилүү. Ушул негиз Т.Саманчиндин да адабий мурастарын кызыл сыйык аркылуу тепчип өткөн. Ошондуктан аталган жыйнектагы жазуучунун аңгемелери менен драмалары учур талабына шайкеш жазылып, убагында окурумандардын сүйүп окуган китептеринин бири болгон.

7. Т.Саманчин – драматург. Адабиятка аралашкандан тартып ар тараپтуу эмгектенип, түрдүү жанрларда иш алыш барган Т.Саманчин кыркынчы жылдарда да драматургияда да жемиштүү иштеп кеткен экен. Ал бул учурда өз мезгили учүн өтө актуалдуу темадагы пьесаларды жазган. Анын пьесалары театр сахналарында байма-бай коюлуп турган. Бул жөнүндө жазуучу өзү мындайча эскерет: “Адабиятка мен драматург катарында келип кирдим. Өз учурунда өтө жогору бааланган алгачкы драмалык чыгармаларымды 1937-жылы жазгам. Төрт актылуу “Берметтин уландары” деп аталган бул драма 1938-жылы Кыргызстандагы Республикалык жакшы драмалык чыгармалардын биринчи конкурсунда эң жогору бааланып, учурунда республикалык театр сахналарында коюлуп келген. Кырмамдрамдын жана Республикалык театрлардын сахналарында баардыгы болуп 9 пьесам коюлду. Алардын ичинен учөө же болбосо өзүм жазган драмалар, ал эми калган алтоо болсо башка элдердин адабиятынан каторулаган пьесалар эле.” Автор бул эскерүүсүн өмүр баянында

жазып калтырган. Кол жазмаларынын айрым үлгүлөрү үй архибинде сакталып калғандыктан, драматург-жазуучунун жеке турмушуна жана чыгармачылыгына байланышкан айрым маалыматтар ошол автордун өзүнүн жазгандарына негизделди. Бул кол жазмалар ар кандай маалыматтар Т.Саманчиндин кәэ бир сакталып калган мурастары менен бирдикте (Токтогул Сатылганов атындагы адабият музейинин кол жазмалар фондусуна өткөрүлүп берилген). Жогоруда аталган “Берметтин уландары” пьесасынан кийин Т.Саманчин “Тоо арасында”, “Абышкалардын жоругу” аттуу пьесаларды жазган. Алар мезгилдүү басма сөз беттерине жарыяланып жана сахнага да коюлуп жүргөн.

8. Т.Саманчин – котормочу. Өмүрүнүн акырында Т.Саманчин негизинен көбүнчө көркөм котормо менен алек болду. Анын Л.Кассидин “Көк муз, темир аяз” (1935), М.Горькийдин “Чыгармалар жыйнагы” (1956), В.Белинскийдин “Гоголго кат” (1948), Рабирдранат Тагордун “Аңгемелер” (1958), Л.Толстойдун “Анна Каренина” (1959), Г.Ганейзердин “Бийик тоо” (1962), А.Чеховдун “Ваня таяке” (1949), Дыховичный “Жер саякаты” (1958), Цао-Юйдун “Тайфуну” (1957) сыйктуу көптөгөн көркөм чыгармаларды кыргыз тилине которуп, кыргыз окурмандарынын дүйнөлүк адабиятты өздөштүрүүсүнө жол ачып бергени белгилүү. Анын котормолору азыр да кыргыз окурмандарынын дүйнө таануусуна, жалпы адабий маданиятынын кецишине жана эстетикалык өсүү талаптарына кызмат өтөп келет.

9. Т.Саманчин – вульгаризатордук сындын курмандыгы. 1947-жылы Ж.Самаганов тарабынан биринчи жолу адабий сында Т.Саманчиндин чыгармачылык жүзүнө арналган “Боордоштор” (“Советтик Кыргызстан”, 1947-ж., №7) аттуу сын макала жарыяланган. Бул адабий сындын талаптарына жооп бербеген, негизи жок, адилетсиз сын ошол кездеги айрым саясатчылардын түкуруусу менен вульгаризатордук сындын негизинде жазылганы көрүнүп турат. Сынчынын болгон эле максаты кылдан кыйкым таап, эптеп жазуучуга кир жабыш болгондугу да айдан ачык сезилип турат. Эскини идеализациялаган, улутчула, чыгармасына хандын образын киргизген, өткөн заманды мактап-жактап космополиттик коомго жат бузук идеяларды тараткан коомго коркунучтуу адам катары “айыптоолор” бул макаладан кийин да адабиятчынын ар бир эмгегинен вульгаризатордук сындын өкүлдөрү тарабынан “табыла берди”. Жеке адамга сыйынуучулук мезгилидеги “бөрк ал десе, баш алган”, акты кара, караны ак деп будамайлаган өзүмчүл, карьерист, жеке кызыкчылыгын баарынан жогору койгон кошоматчылардын тепкисинде калган Т.Саманчиндин эмгектери зыяндуу элемент катары бааланып, мындаи көрүнүштөр илимпөз-жазуучунун жеке пенделик тағдырына да бир топ оор залакасын тийгизди. 1946-жылы 14-августтагы жана ошол эле жылдын 26-августундагы ВКП (б) БКнын “Звезда” жана “Ленинград” журналдары жөнүндөгү жана драмалык чыгармалардын репертуарларын жакшыртуунун чаралары жөнүндөгү токтомдорунан кийин ар бир улуттук адабияттан идеологиялык каталар жок жерден табыла баштабадыбы... Жогоруда айтылган кыргыздын чагымчыл сынчыларынын негизсиз дооматтары Т.Саманчиндин окумуштуулук даражасынын жана партиялуулугунун алынып ташталышына, күнөөсүз күнөөлүү болуп, беш жылдан ашуун мезгил түрмөдө олтуруп, деп соолугунан ажырап жарым жан абалында кайтып келишине себеп болду. “Өздөн чыккан жат жаман” дегендөй ошол кездеги Кыргызстан КП (б) БКнын идеология боюнча секретары К.Орозалиевдин “Очередные задачи развития историческое науки и литературоведение в Киргизии” (Советская Киргизия, 1947, 14-октябрь) деген макаласы дал ошондой бир беткей карадоо максатында жазылган. Мында ал окумуштууга илимий эмгектеринде олуттуу саясий каталарды “кетирген”, кыргыз элинин Россия мамлекетине кошулуу маселесин натура баалаган улутчула, эскини көксөп идеализациялаган, өткөн доордун ақын-жазуучуларын ашыра мактаган, советтик адамга жат, терс идеяларга толгон зыяндуу чыгармаларды жараткан деп курулай айып тагат. Андан кийин П.Балтин, Г.Нуров, Ж.Самагановдун “Саманчиндин эмгектериндеги космополитизм жана улуттук буржуазиялык рецидивтер” (“Кызыл Кыргызстан”, 1949, 10-апрель) деген жана ушул эле уюшкан топтун “Диссертациянын окумуштуу авторлорунун улуттук көнүгүүлөрү” (Советская Киргизия, 1950-ж., 10-март) аттуу макалалары да куру жалаага жана дооматтарга толуп, жогорудагыдай саясий күнөөлөрдө авторго тагып, негизсиз жазылган. Ошентип, адабиятчы жок жерден айыпкер болуп, идеологиянын курмандыгына айланып, жазууга, изилдөөгө тыюу салынып, көп жылдар бою колу байланып олтуруп калган. Адабияттагы изилдөөнү талап кылып турган актуалдуу маселелерге көзү жетип турган жана көркөм чыгарма жазууга чы-

гармачылык дарамети толук жооп берген эрудициалуу окумуштуу жана таланттуу калемгер үчүн мындан өткөн трагедия болбостур... Айтайын деген ою, идеясы болуп туруп, аны айта албагандан өткөн азап жоктур!

Мындаи кысым авторду кийин деле кекиртектен алып. муунтуп турган. “Кыргызстан” басмасы тарабынан 1971-жылы даярдалып, жарыкка чыгуу алдында турган 14 басма табак көлөмүндөгү “Лакаптан романга” деген китебинин өрттөлүп кетиши ф.и.д., белгилүү адабиятчы К.Артыкбаевдин (Т.Саманчин – Китепте: Акыйкат сабагы – Бишкек, “Адабият”, 1991-ж., 130-бет) жана Ж.Жапиевдин (“Бири кем дүйнө” – АлА-Тоо, 1989-ж., №8) макалаларында кеңири айтылган. Бул эмне деген гана жоготуу! Адабиятчы-окумуштуунун бүт өмүрлүк ишинин жыйынтыгынын ушинтип бир заматта күлгө айланышы чыныгы трагедия эмей эмине..! Китең терилип бүтүп, эртең-бүрсүгүнү окурмандардын колуна тиет деп турганда, кимдир-бирөөлөр тарабынан уюштурудулуп, сигналдык нускаларынын бирин абийирин кетире чиймелеп, бир да барагы соо калбай, көк сыя менен каршы-терши сыйылган, жада калса авторду да ашата сөгүп жазылган китеңти автордун өзүнө берип жиберишкен. Белгисиз сынчы негизсиз жерден эле авторду урууларды классификациялаган, өткөн доорду идеализациялаган, Горькийден, Островскийден көчүрүп алган деп жөнү жок күнөөлөп, урткомкко алат. Андагы “Санчы сынчы, Тайлак баатыр, Жейренче чечен, Жайсан ырчылар жөнүндө азыркы совет адабиятында кеп кылуунун өзү түшүнбөстүк”, –деген сынчынын дооматы анчалык чындыкка коошпой калган. Илиний-методикалык окуу куралы катарында жазылган бул эмгекте элдик оозеки чыгармачылыкта колдонулуп келген лакаптар, алардын жаралыш табияты жана чечендө менен ырчылар тууралуу сөз кылышын, илиний көз караштан талдоого алынат. Китеңке киргизилген илиний макалалардын дээрлик басымдуу бөлүгү фольклордук чыгармаларды окуп, үйрөнүүгө, элдин тарыхый жашоосу, каада-салты, үрп-адатынан кабар кылууга багытталгандыгын анын Т.Сатылганов атындагы адабият музейинде сакталып калган жалгыз вариантын барактап олтуруп күбө болдук. Айтмакчы, бул ошол белгисиз сынчынын (китеңке рецензент Садыков деген фамилияны жазып калтырган) кара өзгөйлүк менен негизсиз чиймелеп кайра автордун өзүнө берип жиберилген сигналдык нусканын бири болуп санаат.

Жогорудагыдай адилетсиз сындын, саясий кысымдын астында жапа чегип келген Т.Саманчиндин өзүнүн жана чыгармаларынын тағдырына болгон мамиле кийинки Советтер Союзу ыдыраган мезгилде гана оң жолго коюла баштады. “Мезгилден өткөн сынчы жок” дегендөй Т.Саманчиндин адабий мурастары кайрадан баалана баштаган кез. Катаал мезгилдин адилетсиз капшабына кабыльып жабыгып келгени менен, ал кыргыз адабиятынын тарыхында майда нерседен чоң ойду жаратылган чеберчилиги, ошол ойду жөнөкөй, ийкемдүү сөздөр менен жеткире билген стилинин жөнө-көйлүгү менен түбөлүк кала бере турган адабиятчы, сынчы жана жазуучу-драматург болгон деп жыйынтык чыгарсак жаңылыспайбыз. Оптимисттик умтулууларга толгон талбас изденүүсүнүн жемиши анын ысымынын өлбөстүгүн шарттап турат.

› ПАЙДАЛАНЫЛГАН АДАБИЯТТАР:

- Саманчин, Т. “Чоңдор үчүн алиппе” – Ф.: 1935, 1936, 1937, 1938, 1939.
- Саманчин, Т. “Чоңдор үчүн алиппе” – Фрунзе-Казань: “Кыргызмамбас”, 1937.
- Саманчин Т. “Биздин адабият” (Б.Алымов менен биргеликте жазылган) – Ф.: “Мектеп”, 1981.
- Саманчин, Т. “Адабият сабагынын эстетикалык негизи //Ала-Тоо, – 1966. – №3.
- Саманчин, Т. “А.Токомбаев //Мугалимдер газетасы, – 1962. 11-декабрь.
- Саманчин, Т. “К.Баялинов //Мугалимдер газетасы, – 1962. 15-декабрь.
- Саманчин, Т. М. Горькийдин чыгармаларын окуу //Мугалимдер газетасы, – 1963. 21-сентябрь.
- Саманчин, Т. “XI класстын адабият окуу сабагы //Мугалимдер газетасы, – 1962. 24-ноябрь.
- Саманчин, Т. Кылыш – жазуучу акын. – Ф.: Кыргызмамбас, 1984.
- Кыргыз адабиятынын очерктери. – Ф.: Кыргызмамбас, 1943.
- Саманчин, Т. “Адабият сыны жана сынчылар жөнүндө //Кызыл Кыргызстан, – 1940. 20-март.
- Саманчин, Т. Кыргыз элинин адабияты //Кызыл Кыргызстан, – 1947, 18-ноябрь.
- Саманчин, Т. Согуш күндөрүндөгү кыргыз драматургиясы //Советтик Кыргызстан, – 1942. – №4.
- Саманчин, Т. Адилетсиз апыртмалуу сынга каршы //Советтик Кыргызстан, – 1948. – №9.
- Саманчин, Т. Боордоштор. – Ф.: “Кыргызмамбас”, – 1946.
- Самаганов, Ж. “Боордоштор”. // Советтик Кыргызстан”, – 1947, – №7.
- Орозалиев, К. “Очередные задачи развития историческое науки и литературоведение в Киргизии” //Советская Киргизия. – 1947. 14-октябрь.
- Балтин, П. Ж. Самагановдун “Саманчиндин әмгектериндеги космополитизм жана улуттук буржуазиялык рецидивтер”/ П. Балтин, Г. Нуров, // Кызыл Кыргызстан”. – 1949. 10-апрель.
- “Диссертациянын окумуштуу авторлорунун улуттук көнүгүүлөрү” //Советская Киргизия, – 1950. 10-март.
- Саманчин, Т. “Лакаптан романга” – Ф.: “Кыргызстан”, 1971.
- Артықбаев, К. Т. Саманчин. – Китепте: Акыйкат сабагы – Б.: “Адабият”, 1991. – 130 бет.
- Жапиев, Ж. Бири кем дүйнө //Ала-Тоо, – 1989. – №8.

Ч. АЙТМАТОВДУН ЧЫГАРМАЧЫЛЫГЫ – КЫРГЫЗ АДАБИЯТ ТААНУУСУНДА

(трагедиялуулук
маселесине карата)

УДК: 821.512.141.09

Сыдыкова Рахима

Кыскача мазмуну

Ч.Айтматовдун чыгармалары болуп көрбөгөндөй бөтөнчө күрч карама-карылыктарды, каармандардын кайчылашкан татаал тағдырларын алардын жеке иши-аракеттеринде эле чагылдырбастаң, аны өтө кеңири алкакта жалты элдик, ал тургай адамзаттык, ааламдык алкакка жеткен кеңдикте камтыйт. Ошондуктан жазуучу колдонгон трагедиялуулук маселеси аны колдонуу ыкмалары да ар түрдүү. Адабият таануудагы трагедиялуулукту жсана жалты эле трагизм маселесиндеги Ч.Айтматовдун чөбөрчилиги атайын изилдөөнү талап кылат. Макала ушул жагдайды камтыйт.

Негизги сөздөр: трагедия, трагедиялуулук, адабият таануу, Ч.Айтматов

ТВОРЧЕСТВО Ч.АЙТМАТОВА В КЫРГЫЗСКОМ ЛИТЕРАТУРО- ВЕДЕНИИ

(к вопросу о трагедии)

УДК: 821.512.141.09

Сыдыкова Рахима

Аннотация

Статья посвящена трагедии в литературоведении и в творчестве Чингиза Айтматова. Произведения Чингиза Айтматова отражают не только острые противоречия, но и сложные судьбы героев, их личные поступки, которые достигают общечеловеческого глобального масштаба. Поэтому писатель использует различные приемы для того, чтобы показать проблемы трагедии.

Ключевые слова: трагедия, литературоведение, Ч.Айтматов.

THE WORKS OF CH.AITMATOV IN KYRGYZ LITERARY STUDIES

(on the Issue of Tragedy)

УДК: 821.512.141.09

Sydykova Rakhima

Abstract

Ch. Aitmatov's works reflect not only sharp contradictions manifested in the life and destinies of different characters but those of global even universal ones expressing their overwhelming tragedy. The problem of tragedy is revealed by the author in different ways. Tragedy in literary criticism and Aitmatov's mastery in reflection of the tragedy in general requires a special study.

Keywords: tragedy, literature science, Ch. Aitmatov

Tрагедия бул грек сөзү tragicos-трагедиялуу, деген түшүнүктүү берет. "Эчки ыры" деген сөз.

Байыркы Грецияда шараптын кудайы Дионистин урматына эчкilerди сүзүштүрүү менен өткөрүлгөн тамаша трагедия деп аталган. Искусство болсо аягы каармандын өлүмү же кайгы-капасы менен бүткөн чыгарма аталац келет. Биздин заманга чейин 10-кылымда гректерде трагедия өзүнүн гүлдөө доорун башынан өткөргөн. Өзгөчө улуу сөз чеберлери Эсхил, Еврипид жана башка байыркы антик доорунун таланттуу өкүлдөрү өздөрүнүн мыкты чыгармаларын трагедия жанрында жаратышкан. Аристотель ошол кездеги трагедиялардын негизги белгилерин ачып көрсөтүп, ал боюнча илимий түрдөгү ой-пикирин айткан. Трагедиянын башкы белгиси – катарсис деп эсептөө менен катар, аны адабият менен искусстводогу маанилүү категория катары иштеп чыккан. Ошол байыркы мезгилден бери трагедиянын мааниси төмөндөп кеткен жок. Башкача айтканда, аны эң бийик жанр катары кароо жана башка жанрларды андан төмөн саноо тенденциясы мезгилге жараشا объективдүү түрдө өз баасын алды жана өзүнүн ордуун тапты десек болот. Бирок, негизинде трагедия драма жанрынын бир түрү катары өзүнүн искусстводогу, өзгөчө драматургиядагы жашоосун дагы эле улантып келүүдө. Трагедия жанрынын тарыхый өнүгүү абаддарына бир аз сереп сала кетүү да абзел сыйктуу.

Кайра жаралуу доорунда трагедия гүлдөп өстү жана жаңы баскычка көтөрүлдү. Ага английлык улуу драматург В. Шекспирдин трагедиялары: «Гамлет», «Отелло», «Юлий Цезарь», «Король Лир», «Ромео менен Жульєттанын» бүгүнкү күнгө чейин сахнадан түшпөй жашап келишинин өзү эле буга далил болуп турат.

Трагедия жанрында каарман чыгып кетүүгө мүмкүн болбогон карама-каршылыкта калат, же ал каарман өлөт, же жеңилет. Бирок, каармандын өлүмү, же жеңилип калышы канчалык кайгылуу болгону менен, адамдын психикасына өтө таамай таасир берип, сезимдерин курчутуп, ички дүйнөсүн тазартат. Окурмандын ой сезимдери жукарып, трагедияга кабылган каармандын армандуу жагдайларын таамай салмактап көрүүгө турткү берерин байыркы антик заманында эле грек ойчулу Аристотель белгилеп кеткен. Ал тургай бул жагдайды ал тыкыр изилдеп, искусстводогу трагедиялуу окуянын адамдын сезим-туюмдарын козгой турган абалга алыш келишин - «катарсис» («өзүн-өзү тазалантуу») деп атап, мындай сезимдердин келип чыгыш процессин категория катары иштеп чыкканы белгилүү. Трагедиясыз турмуш болбойт. Ал эми адабият болсо эзелки өнөр. Бул өнөрдүн аркасы менен жазуучу окурмандардын жан-дүйнөсүн тазарттууга аны адилеттүүлүккө, боорукерликке, ыймандуулукка тарбиялай алат. Демек, көркөм чыгармаларда сүрөттөлгөн окуялар, окурмандын ой кыялдарында, акыл-эсинде пайда болгон бүдөмүк жактардан арылтып, реалдуу чындыкты кадимкидей айкын-ачык аралап чыгууга, ага ичен анализ жүргүзүүгө шарт түзүп берет. Биздин байкоолорубузду, аndoолорубузду, аныктоолорубузду кенейтет, байытат жана кандайдыр бир ишенимге такайт.

Кыргыз эл оозеки чыгармаларында, эпостордо эл башынан өткөргөн зор окуялар көркөмдөлүп чагылдырылат. Ага «Манас» башында турган «Эр Төштүк», «Курманбек», «Эр Табылды», «Жаңыл Мырза», «Кожожаш», «Олжобай менен Кишимжан» жана башка ушул сыйктуу эпикалык поэмалар кирет. Ушулардын ичинде «Манас» эпосун эле карап көрсөк, анын бийик гуманизмге сугарылган эпос өкени анык. Манастын бүт өмүрү чабуулда өтөт. Ал өзүнүн эң акыркы жүрүшүнө акылман аялы Каныкейдин каршы болгонуна карабай жөнөйт. Манас өзү каттуу жарадар болуп, кырк чоросунан бүт айрылып, акыры каза болот. «Манас» эпосу ушуңдай финальна карабай, адамды баалоо гана адам баласынdagы эң бийик касиет экенин дагы бир жолу далилдеп турат. «Манас» эпосундагы эң башкы идея Мекенин сүйүү, аны коргоо, Мекен учун керт башын сайып кооу идеясы биринчи орунга чыгат. Эпостон биз жортуулдар менен чабуулдарды гана учуратпастан, ошол доорудун мезгилинин бүтүндөй бир бөлүгү менен кездешебиз. «Манас» эпосу аркыл тарыхый окуяларды камтуу менен жашоонун эң бийик ыймандык нормасы экенин мыйзам сыйктуу бекемдеп таштаган дүйнөдөгү гениалдуу эпостордун катарына кирет.

Эпосту жараткан элдин акылмандуулугу көркөм чыгарманын трагедиялуу финалынан эле билинип турат. Манастын өлүмү жана кырк чоронун кырылыши айтып бүткүс трагедия. Башкача айтканда жазма профессионалдуу адабияттагы дүйнөгө бүтүндөй таанымал Батыштан Шекспирдин чыгармачылыгына, Чыгыштан Фирдоусинин жазма эпосуна шайкеш келип турган трагедия. Бирок «Манас» эпосу оозеки трагедия. Ошол оозеки болушуна карабай өзүнүн көркөмдүүлүгү

менен байыркы турмуштук көрүнүштөр бул чыгармада оозеки чыгармадагы кездешчүү кадыресе этнографиялык, көркөмчүлүк алактан ашып түшкөн адамдык парзды, адилеттүүлүктүү, акылман-дуулукту даңазалаган терең философиялуулугу менен улуу. Ошондуктан ага кыргыз элинин тарыхын, этнографиясын, жашоо-турмушун, динин, салт-санаа, ырым-жырымдык түшүнүктөрүнүн баарын камтыган энциклопедиялык чыгарма (Ч.Валиханов) деген баа берилгени белгилүү. Оңой эле кайталана койбос, жекече, нукура улуттук көркөм дүйнө, элдик бүтпөс казына, руханий мурас. Улам кийинки муунга мурас кылыш берүүгө татыктуу бул улуу эпостун баасы эбегейсиз жана кун жеткис. Демек, адабияттагы мыкты чыгарманын кийинки муунга калышы, келечектеги муунду тарбиялоодо зор роль ойнойт.

Ал эми профессионалдуу адабиятты ала турган болсок, Ч.Айтматовдун чыгармаларында трагедиялуу тагдырлар, ситуациялар өзгөчө басымдуу. «Бетме-бет», «Саманчынын жолу», «Ак кеме», «Эрте келген турналар», «Кылым карытар бир күн», «Кыймат», «Фудзиямдагы кадыр түн», «Дениз бойлой жорткон Ала-Дөбөт» чыгармалары ар кыл мезгилиди ичине камтып, ошол мезгилидин ичинде коомчуулуктун башынан кечирген кайгы-муңдук тагдырларды, алардын өз ич ара жана коом ичиндеги азап-тозогун чагылдырат.

«Илиадада» Гомер ырга кошкон Троян согушу адамзатты миндеген жылдар бою ой толготуп келген омоктуу сөз болсо, совет мезгилиндеги элибиз баштан кечирген бүткүл дүйнөлүк согуш жана 1916-жылы кыргыз эли баштан кечирген Үркүн деген аталаш менен кеңири тараган эркиндик үчүн болгон күрөш элибиздин баштан кечирген эң оор алааматы катары элдин эсинде калды. Кыргыздын 70-80 пайызы ошондо жок болгон. Бул эң оор, эбегейсиз чоң трагедия болгон. Элибиздин нукура табияты, токтоолугу, бой көтөрбөс басмырттыгы менен ушу кезге дейре биз бул окуяларды дүйнөгө жар салып кыйкырып чыкпай, чар тарапка чымкий боекто чаңырта жарыялап чыкпай, акырын гана сыйылта жылдыра айтып келе жатабыз. Азыркы окурмандар сонуркап окуган трагедиялык көркөм чыгармаларды көп учуратабыз, аларды китептен эле окубай, телевизордан жана театрлардан көрөбүз. Адам бир гана согуштук эскерүүлөр менен жашабайт. Бирок, адамзат али бир көз карашка келе элек, ошондуктан согуш коркунучунан, өлүмдөн өзү кандай корксо, башка бирөө да ошондой коркоорун түшүнгүсү келбеген адамдар дагы эле арбын экени баамдап жатабыз. Демек, трагедиянын ана башын жараткан согуш коркунучу дагы эле сакталууда. Ал эми согуш – бул жалпы адамзаттын башына түшкөн трагедия экенин Ч.Айтматовдун каармандары аркылуу кабылдап келебиз.

Трагедия – искусствонун эң жогорку формасы. Трагедиясыз турмуш болбойт дейт Ч.Айтматов «Эрте жаздагы турналар» повестиндеги балдардын атасы согушка кетип, каракчылар менен болгон таймаш окурмандарды канчалык бушайманга салганын таамай чагылткан учурда. Ошондой эле «Ак кемедеги» баланын сууга балык болуп сүзүп кетиши адамдын ички ой-толгоосун ойготуп, эмне үчүн мыңдай болду деген ой түрмөгүн жаратпай, аны ойлонтпой койбойт. Бул жеке баланын трагедиясы эмес, ал ошо корукта жашаган адамдардын тобунун да, советтик коомдун, керек болсо бүткүл адамзаттын трагедиясы. Ар бир инсан бул проблеманы акыл-сезимине, журөгүнө түйө албаса, андан бир тыянак чыгара албаса, адам болуп жашоонун пайдасы эмнеде деген суроо туулат. «Ак-Кеме» повестинде конфликт терең да, трагедиялуу да. Ал өзүнүн трагизми менен бизди аруулап, ички кайгыбыздан арылтып, рухубузду тазалап, улуу окумуштуу Аристотель айтып кеткендей, «катарсисти» (өзүн-өзү тазалантууну) жаратат. «Ак кемедеги» баланын трагедиялык өлүмү жөнөкөй гана курч эффект үчүн жараган жок, эгер андай болсо ал кокустук болуп калмак. «Ак кемедеги» баланын трагедиялык өлүмү чыгарманын бүткүл өнүгүшүнөн тарта башталып отуруп, акыры анын «ички чыңалуусунун логикасы» баланын сууга түшүп, балык болуп кемедеги атасына сүзүп кетиши болгон. Бала бүткүл аракети менен, ички ой-кыялы менен, фантазиясы менен балалык тазалыгы менен ушуну каалады. Андан башкача болууга баланын мүмкүнчүлүгү да болмок эмес. Бала наристелик тазалыгын тигил жексур адамдарга калтырып койгусу келген жок. Ал аны өзүнүн апакай кемесине, бийик идеалына жеткиргиси келди. Мунун далили катары кара мүртөз, терс каарман – Орозкулдуң да баланын мээрими астында турштук бере албаганынан көрсөк болот. Трагедиянын өзүн өзү тазарттуу касиети зулумдуугу ашынган Орозкулдуң балага болгон мээримин маал-маалы менен болсо да жаратып келгенин көрөбүз. Бирок бул чыгарманын трагедиясы баланын тагдыры менен эле чектелип калbastan, ал бүткүл коомдун трагедиялуу

абалда болушунда эле. Ошону менен катар жалпы адамзаттык маанини козгоп турган глобал-ауулуунда болучу, анын адамзаттык маани-маңызы менен терең философиясында эле. Автор Бугу эне легендасын ошол үчүн чыгармага негизги ойду көтөрө турган мифтик маңызынын тереңде кетүүчү касиетинен улам, чыгармасында эң баштапкы адамзаттык матрицадан бери тескеп алыш чыккандыгында болучу. Ошондон улам да жазуучу мен баланы өз оюомда өлтүргөн жокмун деп жатат. Кантсе да баланы же Кулубек, же Бегай, же болбосо ак кемедеги баланын матрос атасыбы, айтор бирөө куткарыйп калат. Бала эч качан өлбөйт! - дегенинин жүйөлүү маңызы да ошол тереңде катылган жашоонун түпкүлүктүү философиясына байланып турғандыгында болучу. Бул маселе дагы деле толук өз максатына жете ачылып иштеле элек. Кийинки изилдөөчү муун буга таасын ойду дагы айтат деген ишенимдебиз.

«Фудзиямадагы кадыр түн» драмасы бүгүнкү жаштардын, интеллигенттердин кадыресе жеңөкөй турмуштан сузуулуп чыккан, абийир маселесин тике койгон чыгарма. Автор бул алгачкы чыгармасын пьеса жагынан калем такшалтып жүрбөгөндүктөн, казак драматургу Калтай Мухамеджанов менен бирдиктө жазганын айтат. «Фудзиямадагы кадыр түн» деп аталган бул драмалык чыгарманын каарманы Айша апа айткандай: «Илим жаштардан кечпайт. Ал эми уят-сыйытты окуп-чокуп үйрөнө албайсың». Анткени, адеп-ахлак, урмат-сый дегенибизди сырттан таап ала албайбыз, ал адамдын нукура өзүндөгү, өзөгүндөгү жеке өзүнө гана тиешелүү насилиги, ыйык касиети. Аристотелдин калетсиз бир сөзүндө айтылганда, «Эгерде билим жагынан алга барып, нравалуулук жактан артта калып жатсак, анда биз алга карай эмес, артка карай бара жаткан болобуз». Себеп дегенде, ыймандуулук – ар кандай коомдо, тапта, бардык адамдар үчүн тиричиликтин эң баштапкы жана эң башкы мыйзамында айтылганда: «Эзелтен чечилбegen улуу талаш // Канткенде адам уулу адам болот?».

Адабияттын башкы вазийпасы – табиятында адам деген кандай болушу керек эле жана ал кандай жол менен ар бир тарыхый доорго ылайыкташып өзгөрөт, азыркы тил менен айтсак, кандай жолдор менен модификацияланат. Муну ачып берсек, трагедия түшүнүгүнүн да кандайдыр даражада башы ачылмак. Адамзат тарыхы актык жана каралык, арамдык жана тазалык үчүн эзелтөн күрөшүп келет. Ар бир коомго ылайык булар жаңы формага жана мазмунга өтөт. Коомдо «материалдык дүйнө кулу болуп, атак-данк үчүн жанын берчү Өсүпбайлар көп. Алар бүгүн кенири массага айланып баратат. Чыгарманын идеясы да ушул эки жүздүүлөрдүн бетин ачып, ага каршы окурман келишпес, аёсуз күрөшкө канчалык деңгээлде батынып, бет бага карайт, анын чыныгы жүзүн көрө алат. Бу дүнүйө, байлык, адамдын алкымын ачып, анын даражасына, кызмат ордунда жана коомго келтирген пайдасына карабаган ач көз, абийирсиз болуп чыга келет. Бирок, ал ар дайым эле тааный бербей турган өзгөчө сапатка ээ. Аны байкоо карыя адамдагы тажрыйба аркылуу келәэрин Ч.Айтматов ушу пьесада ачып берди. Айша апанын: «Илим жаштардан кечпайт. Ал эми уят-сыйытты окуп-чокуп үйрөнө албайт»;– дегени ошондон улам келип чыккан тыяннак. Ошентип, Ч.Айтматов адамдын өмүрү, жеке жашоосу анын максатына, идеялык умтулуусуна, интеллектисине жана нукура адамдык наслине байланыштуу деп эсептейт жана өмүрүнүн ақырына чейин ошол бүтүмүнө бекем турат. Ф.Достоевскийдин: «Адам – бул катылуу сыр, аны чечмелеп, аңдап билүүгө аракет кылуу керек... Бирок сен ушул ишке бүт өмүрүнда жумшасан, бекер убакыт кетирген экем деп түк айтпа, мен өзүм ушул сырды жандыруу аракетиндемин, анткени мен да адам болууну самайм»,– дегени ар заманга туура келет.

«Кылым карытар бир күн» романындағы Сабитжандын образын өзүнчө бөлүп көрсөтүү зарыл. Аны Едигей Маңкурт деп атады. Едигей Сабитжандын бул атын «Найман-Эне» легендасында айтылганда, өз энесин тааныбай атып таштаган Жоломан-маңкуртка окшоштурду. Бирок, Жоломан аргасыздан ушундай тагдырга түш болгон, эркисиз замандын зулумдугу ойлоп тапкан ашкан жырткычтыктын натыйжаласы болучу. Жоломан тарыхый эстен ажыраган шордуу жигит болсо, азыркы кездे Сабитжанга окшогон маңкурттар эч кимдин зордугусуз эле жамгырдан кийинки козу карындаи чыгып жатат го. Эдигей капыстан эле ушул сөздү таамай айтты. Алар тарыхый-социалдык жактан жүүнү бош адамдар. Алардын насили таза болсо ички жан дүйнөсүн да таза сактамак. Бирок, эмнеликтен мындаид адамдар көбөйүп бара жатат, жан багуунун жецилиин гана көздөө жашоонун башкы максатыбы, алар эмнеликтен бузулган адамдар? Алар кайдан чыкты? Бул суроого жооп берүүнүн жолу катары автор Казангап айткан нускалдуу сөздөрдү, легендалар менен

мифти, Абуталиптин жазып кеткен тарыхый аңыздарын аргумент катары берип, эгерде биз атабабанын жакшы салт-санаасын, тарыхын, адамдын адамдык насилиинин тазалыгына көңүл бурган болсок гана ушундай терс сапаттардан арылып, адамдык парз тууралуу ойлоноор белек деген идеяны берип жаткандыгына көңүл бурушуубуз, ошого басым жасашыбыз керек. Адамзаттын бул көйгөйү адам баласы менен кошо келе жаткан өтө оор маселе. Бүгүнкү күндүн эң таланттуу акыны Анатай Өмүрканов аны мындаicha сүрөттөйт:

«Адамга – адам, душман болду эл – элге,
Атаң көзү алтын десе эгерде –
Олуп кетем обуру арткан балдары,
Аз калды адам бирин-бири жегенге.
Мээси доллар, жүрөгү алтын, боору таш,
Алып келди кайра чыкпас кемерге.
Сүткорлукту бийик коюп сүүүдөн,
Жерди алар тайдырсак дейт күүнөн.
Түштө жакши заман көрүп... ойгонсом,
Зарзамандын заарынан түңүлөм.
Бийлиktи көп берген деп Кудай мага,
Адилет жолду Адам ылайлаба.
Дагы кайсы карғашаны баштайт дешин,
Сүзгөн, учкан жана баскан сарсанаада...
Эй, адамзат! Бириңерди бириң сыйла,
Түркүгү бу дүйнөнүн ошол сыйда.
Бирөөнү кулга айлантпай өзүң кул бол,
Жараткан ыроологон улуу сыйга.»

(«Жалғыздык ыры» Б.-2013. - 49-54-бб.)

Ч.Айтматовдун «Кылым карытар бир күн» романындагы «Найман-Эне» трагедиясын аргасыздан ушунтип эскеребиз. Азыркы учурдагы карап-көрөрү жок, карылар үйүнө из суутпай келип тапшырылып жаткан кары-картаңдарды көргөндө, же болбосо баңги затты чегип алып, эне-атасына кол көтөрүп, же өлтүрүп коюуга чейин барган, адам деп аталган айбандарды көргөндө: «Аттиң дүйнө! Адам атанын балдары ақыры жүрүп олтуруп ақыры кыяматка туш болот деген ушбу? Ким күнөөлүү! Ким!» – деген ойго келесин. Айтматовдун ар бир чыгармасы окурмандардын жан дүйнөсүнө жуурулушуп, адамдын адамдык касиетин ойготпой койбыйт.

Адабият теориясына келе турган болсок, катарсис категориясы адабият менен искуствонун бардык түрлөрүндө жана фольклордук чыгармаларда да, трагедия турмуштун ар кыл кыйчалыштыгын сүрөттөөдө өтө маанилүү орун ээлегенин көрөбүз. Ал эми трагедия ошолордун ичинен фольклордо өзгөчө мааниге жана ыңгайга ээ болгондугу да абдан ачык көрүнөт. Ушул ыңгайдан туруп караганда трагедияны көркөм адабий ыкма катары да, көркөм каражат катары да, каармандын ички дүйнөсүн антарып берүүнүн куралы катары да турмушту тарыхый аңдап билүүдө бүгүнкү күндүн көйгөйүн ачып берүүнүн жолу катары да карасак туура болот. Ч.Айтматовдун чыгармаларына сереп салып көргөндө, ашкере чебердик менен иш алып барганына байкоо салуу абдан кызыктуу. Азыр фольклорду мисалга алып көрөлү. Тагдырдын трагедиялуу чечилиши фольклордук чыгармаларда алдын ала айгинеленип, алдын ала белгиленет. Маселен, «Манас» эпосундагы каармандардын трагедиялык тагдыры да так эле ошентип алдын ала белгиленген. Эске салсак, «Манас» эпосундагы «Чоң казат» окуясында Каныкей кайын энеси Чыйырдынын казатка кеткен жоокерлердин тагдырына бөтөнчө кайгырышина жана өлсөбөс уулу Манас үчүн өзгөчө өмөчөктөшүнө жана баатырга баштагыдан бөтөнчө кайгырышина бир чети таңданып, бир чети мындаай кабатырлануунун сырды барбы дегендей да ойго чөмүлгөн Каныкей бул сарсанас болуунун түйүнүн сурайт. Уулунуз өлбөс эмеспи, андай болгон соң мынчалык кабатырлануунун себеби кайсы дегенчелик кылат. Ошондо кайын энеси, өлбөс баатыр уулдун энеси гана билген, башка жан адам билбеген сырды келинине ачат. Көрсө, Манас жаңы төрөлүп, Чыйырды эс-мас болуп жатканда, кулагына «Зам-зам сууга киринт, зам-зам сууга киринт» дегендей үн угулат. Эки жагын караса так жанынан оргуштап булак атылып жаткан болот. Чыйырды уулун колуна ала коюп оргуштаган

суга тосот, суу тез эле токтоп калат, караса баланы кармаган эки колтуктун асты кургак боюнча калган экен. Ушинтип нечен жыл катылып келген мифтик сыйкырдын сырры ачылат. Тигилердин артынан болду-болбоду бир сөз чыгат деп ақмалап жүрүүчү Конурбайдын тыңчысы, жымырылып сөз тыңшаган Карагул укканын төкпөй-чачпай Конурбайга жеткирүүгө шашат. Ал үчүн ошол кың дебей бардык азаптарга чыдап жүргөн. Дайыма көлөкөдөй аңдып, шырп билгизбей жүрүүчү Карагул - Конурбайдын жеке тыңчысы, алардын артынан ээрчий барып, экөөнүн сүйлөшкөн сөзүн бүт угуп, дароо Конурбайды көздөй жөнөйт. Ушул сырдын жандырмагы болуп, Манас баатырдын зоот кийимсиз турганда такыр колтукка ууланган найза менен Конурбайдын сайышы анын өмүрүн трагедиялуу өлүмгө дуушар кылган окуяны камсыз кылат эмеспи.

Ал эми профессионал адабиятта каармандардын тагдырынын трагедиялуу болушу, же болбой калышы чыгармадагы окуянын кадимки чындыктагыдай болуп ырааттуу өнүгүшүү менен кырдаалшаттардын кадимки турмуштагыдай өнүгүп жатып деле кайчылаш түшүнүшүнөн улам келип чыгат. Бирок баары бир трагедиялуу тагдырга туш болуучу каарман башкалардан өзүнүн кажыбас кайрат күчү менен, өжөрлүгү менен татаал кырдаал-шарттарга туруштук берип, тагдырдан тайсалдабай ага карама-каршы барышы менен трагедияга туш болот. Бирок трагедия жазма профессионал адабиятта эч качан алдын ала автор тарабынан даярдалып коюлбайт. Автордун ойдон чыгарылган кошумчалары чындыкка ушунчалык жакын, кээде дал эле чыныгы турмуштагыдай чукул бурулуштарга дуушар болгон каармандын тагдыры жана анын жашоодогу күрөшү, иш-аракеттери. Автор өз каарманына мындай тагдырды кааласа да, каалабаса да болуп жаткан иш аракеттердин, ал тушуга турган реалдуу кырдаалдын кысмагына туш болуп, капыстан кырсыкка учурашы мүмкүн. Мындай учурду кыргыз адабиятынын тарыхындагы согуштун баталдык сценалары абдан реалдуу сүрөттөлгөн Узакбай Абдукаимовдун «Майдан» аттуу романындагы баш каарман Качыкенин тагдырынан кезиктирибиз. Романдын автору баш каарманы Качыкенин образын ар түрдүү турмуштук кайчылаштарга дуушар кылат. Бирок автордук ички кандайдыр бир симпатиясы анын тагдырынын өлүмгө дуушар болуусун түк каалабайт. Бирок окуянын ырааттуу өнүгүшү автордун каалаганынындай өнүкпөстөн, окуянын табыгый түрдөгү, реалдуу өнүгүүсү өкүм сүрөт да, башкы каармандын тагдыры автордун эркине баш ийбей калат. Автор өзү жазган чыгармалын окуясынын өнүгүшүнө өзү кийлигише албай калат. Эгер автор аны өзү каалагандай бурмалап койсо, анда чыгармадагы сюжеттик өнүгүү линиясы бузулуп, чыгарма чыныгы реалдуу өнүгүшүнөн кайтат. Ошентип, жасалма түрдөгү, чыныгы толук кандуу чыгарма жаралбай калыш мүмкүндүгү келип чыгат. Ошондуктан көпчүлүк убакта автордун каармандарынын иш-аракеттерине түздөн-түз кийлишишүүсүнө акысы жок болуп калган учурлар да кездешет. Натыйжада, Качыкенин тагдыры автордун аны тириү алыш калуусуна абдан алектенет. Анткени анын автору да өзү пландаштырган, киялында элестеткениндей, автордук симпатияга карабай, Качыкенин тагдырын алдын ала билген эмес. Ушул учурга карата орустун улуу акыны А.С.Пушкиндин бир айтканын мисал катары келтиргипиз келип турат. Мындай фактыны улуу акын өзүнүн «Элегия» аттуу ырында мындайча келтирген:

*“Но не хочу, о други, умирать;
Я жить хочу, чтобы мыслить и страдать;
И ведаю, мне будут наслажденья
Меж горестей, забот и треволнения:
Порой опять гормонией упьюсь,
Над вымыслом слезами обольюсь,
И может быть – на мой закат печальный
Блеснет любовь улыбкою прощальной”.*

Ч.Айтматовдун чыгармаларында трагедиялуу образдар жана алар тушуккан кырдаалдар тааал жана ар түркүн болондуктан, аны бир макалада ачып бере коюуга мүмкүн эмес, ошондуктан ал атайын изилдөөлөрдү талап кылат. Анын ар бир чыгармасына өз өзүнчө кайрылуу зарыл. Өзгөчө анын «Кылым карытар бир күн», «Ак кеме», «Саманчынын жолу», «Кыямат», «Фудзиямадагы кадыр түн» жана өмүрүнүн акыркы мезгилинде жараткан «Тоолор кулаганда» («Түбөлүк колукту») чыгармаларындагы трагедиялуулук маселелери адамзаттын башына түшкөн трагедияны кандайча болтурбай коюга болот деп ойлонтууга мажбурлайт. Бул чыгармаларды окуу менен, адам өзүнүн

дилин, ниетин тазартууга, болуп жаткан же боло турган трагедияны кантит болтурбай коюу керек, кантит табиигаттын тең саламаттуулугун, адамзатты маңкурттуктан, дүйнө элин согуш алаамтынан канткенде сакташ керек? Мына ушундай адамзаттын башына түшкөн жүрөк титиреткен трагедияны чагылдырган чыгарма ириде «Кыямат» романы десек болот. Ошондуктан «Кыямат» романынын трагедиясы өзгөчө сөз кылууну талап кылат. Анткени, Ч.Айтматовдун «Кыямат» романындагы трагедиялуулуктун адабият таануудагы орду өзгөчө маанилүү. Чыңгыз Айтматовдун «Кыямат» романынын трагедиялуулугу адабият таанууда ар дайым орчуңдуу маселе болуп кала бермекчи. Анткени, бул роман адамзат турмушунун эң орчуңдуу маселесин күн тартибине коет. Аны ачып берүүнүн ар кандай жолдору, ыкмалары жана жанрдык түрүнүн да ролу чоң.

Ч.Айтматовдун чыгармаларынын эң башкы маселеси адамдын улуулугу, адамдын жыргалчылыгы үчүн адилемттик күрөш жана анын жашоосу үчүн болгон иш-аракеттеринин, мамилелеринин алакасы, алардын мүнөздөрүнүн кагылышын сүрөттөө болгондуктан, мунун баары барып-келип эле адамдык мамилелерге барып такалат. Ошентип, Ч.Айтматовдун чыгармачылыгындагы жалпы адамзаттын алдында турган ири маселелердин бири адамдын ыйманы алдыңкы планга чыгып, өзүнүн чечилишин талап кылат. Мына ушул маселени чечүү улуу жазуучунун дээрлик бардык чыгармаларында көтөрүлүп келсе да, анын эң оор жүгүү ушул «Кыямат» романына мерчемделген. Адабияттын теориясында белгиленип жүргөн эң орчуңдуу проблеманын бири болуп эсептелген трагедиялуулук биз сөз кылыш жаткан романдын темасы да, идеясы да жана чыгарманнын көтөрүгөн жүгүү, башкы максаты, анын негизги миссиясы катары эсептелүү менен бирге автордун береин деген орчуңдуу проблемасы да экенин көрөбүз.

Романдын «Кыямат» деп аталышы менен эле анын проблемасы курчуйт. Анткени, бул сөздүн өзүнүн аткарган милдети өтө оор, проблемасы салмактуу жана ар бир адамды бир серпилтип ойго сала турган, жашоонун түпкү маңызына ой жүгүртүп, анын арты кийинине, келечегине бир сереп салдырууга мажбур кыла турган философиялык тереңдикти коштой жүрө турган жагдайы бар. Биздин оюбузча, эгерде автор эң башында өзү ойлогондой романдын аталышын «Баталга» бойdon калтырса, же «Акыр заман» болуп аталып калган бойdon калса да тема бир азга конкреттештирилип, маселе камтылган чөйрө тарый түшмөк. Ал эми чыгарманнын «Кыямат» деп аталышы – анын проблемасын кыйла эле тереңдетип, анда жалаң эле жеке адамдын эмес, бүтүндөй адамзаттын түйшүгү боолголонбай койбойт. Ошентип, адабият таануунун бирден-бир татаал проблемасы болгон тема – проблема жагдайы чыгарманнын аталышынын эле эмес темасынын да шайкеш келишин кошо шарттап калганын көрөбүз. Балким, автор ушул жагын да ойлонуп, ошого басым жасагысы келген чыгаар. Романдагы каармандардын иш-аракеттери жалпы адамзаттын көйгөйлүү проблемасынын айланасындагы трагедиялуу абалда чечилет. Эгемендик учурундагы эркиндиктин кенен чабыты болбогондо, совет мезгилини күрдөөлдү күчүү убагында жааралганда бул романдын тағдырын чечмелеп көрүү да татаалдашып кетмек. Аңсыз деле роман жааралгандагы кыргыз адабиятынын, анат калса жалпы эле советтик аталып турган адабий процесстин жагдайы деле бир туруктуу пикирди бербестен, эки анжы болуп турган кез эле. Ой-пикирлер анчалык ажат ачып жибере тургандай кескин жана чечкиндүү болуунун орауна кайра авторго романдын курулушундагы композициялык жана стилдик жагдайын сыйнадан, ошого көбүрөөк көңүл бурулуп, ошого маани берген кыязда болуп жатты. Экинчилен, диний көз карашты берүүдө ар түрдүү божомолдор менен катар сыйчы-адабиятчылар, мисалы М.: С.Аверинцев, В.Кожинов, В.Лакшин ж.б. «Мастер менен Маргаританы» мисалга келтирлип, автордун мусулман динине эмес, православиялык динге кайрылуусун анча ылайыктуу ыкма катары эсептебей, бул теманы өз учурунда М.Булгаковдун чыгармасында кайра экинчи кайрылууну талап кылбагандай даражада жеткиликтүү берилгенин айтып чыгышкан болучу. Албетте, бул айтылгандар ошол учурга тушташ ушундай эле болмок деген ойду тастыктап турса да, мындан да башкacha чечилип кетиши деле толук ыктымал болучу. Анткени, роман өз учуру үчүн да, андан чейрек кылым кийинки мезгилде деле опорталдуу көрүнүп, ачык айткан ой-пикирлердин чыкпаганы менен катар окуянын курчтугунан, проблеманын өткөрө курч коюлушунан жалтайлоо, маселенин кабыргадан коюлушунун келечекки натыйжаласы эмнени алып келәэрин божомолдоодон улам келип чыккан абалдын оордугунан сестенүү менен айтылган пикирлер менен сыйндар чыгып турду. Романдын курч проблемаларына карата тике качырып, батымдуу бир кесе айтылган ойго караганда автордун стилине, чыгарманнын жалпы композициялык

түзүлүшүнө, стилдик курулушуна басым жасаган, анын мазмунуна караганда формасына карата кине коючулар, менимче, маселеге түз качырып кириүүдөн жалтайлап турганы ачык эле байкалып турган эле.

Совет мезгилиnde жаап-жашырылып, чүмбөттөлүп келген көйтөйлүү маселелер туурасында бүгүн адабият таанууда болсун, көркөм сында болсун, чыгарманы кайра окуп чыгып, мурда айтылган ачуу-таттуу сындарга жана илимий ой-пикирлерге жаңыча пикирлер айтылып жатканда, автор бул китепте совет өкмөтүнүн саясаты ушул турушунда өсүп-өнүгүп кете албай калганы, ага конструктивдүү өзгөртүү керек экенин ачып койгону анык эле көрүнүп турган. Эң кызыгы ошол учурда чыгарма кантип жарыкка чыкканы окурманды, бөтөнчө кыргыз окурманын бир топ эле калтаарытып турса дагы жазуучунун ушундай темадагы чыгармага батынып барышы, аны ачык эле эл алдына алып чыгышын биз Ч.Айтматовдун руханий табитинин күчтүүлүгү, жазуучулук көсөмдүгү, бир чети автордун кадыр-баркынын өтө жогорулугу катары да кабылданып калуусу менен мунун баары бас-бас болгонун көрөбүз.

Совет адабиятындағы конфликтисиз теориядан улам, трагедиялык курч карама-каршылыктардын да тиешелүү учурда кереги боло тургандыгын, дегеле өсүп-өнүгүү карама-каршылыктардын күрөшүнөн туралын, ачыгын айтканда «Ак кемеге» чейин мынчалык тереңге сүнгүтө эч ким ачыкка чыгара алган эмес эле. Ар кандай карама-каршылыктарды кыйгап өтүү, жымсалдап коюу, же жумшартып айтуу көндүм болуп бараткан советтик коомдо «Кыямат» романынын жарыкка чыгышы бир топ эле сенсация жараткан. Совет адабиятында, анын ичинде кичинекей кыргыз адабиятында бул окуя бомба сымал болгону баарыбызга белгилүү. Ошондон улам бул чыгармага бир беткөй жагымдуу ой-пикирлердин болушунун күмөндүүлүгү мыйзам ченемдүү көрүнүш десек да болот. Адабияттагы трагедиялуук жагдайын адеп курч чыгышы Ч.Айтматовдун «Ак кеме» повестинен башталганы ырас экендигин эч ким тана албас. Бир катар сын-пикирлер гезит, журналдын бетин бербей, өзгөчө борбордук басма сөздө орус жолдоштордун берген баалары, сын пикирлери баланын тагдырына кейимиш болуп, авторго ого эле катуу сындар да айтылганын ошол кездеги басма сөздү карап көргөнүбүздө ачык эле көрүнүп турат. Ал эми жазуучунун «Кыямат» романына келе турган болсок, чыгармасын минтип аташы, романдағы окуялардын, учурдагы трагедиялуу проблеманын козголушу жана китептин атальшынын да кыямат деп баса белгилениши анын башкы маани-маңызын тактап тургандын өзү эле бүгүнкү күнде чыгарманы кайтадан окуп, талдалап карап чыгууну талап кылат деген ойдобуз. «Кыямат» романынын көп катмарлуу жана татаал поэтикалуу чыгарма экендиги да аны баса белгилеп турат. Өзүнүн көркөм-эстетикалык табияты боюнча роман жазуучунун буга чейинки чыгармаларынан өзгөчө. Чыгармада замандын көйтөйлүү маселеси көркөм ойлоонун жаңы өнүтүнөн иштелип чыккан, өзгөчө жана атайын багытты көздөп жазылган кыядын дагы деле данистелеп, тактап илимий-теориялык анализге алына электигин да айпай коюуга болбос. Романдын көтөргөн проблемасынын өтө кецири масштабды, дүйнөлүк деңгээлдеги кеңдикти камтып турушу далилдүү ой-пикирлер менен аныкташы дагы деле жетиштүү даражада иштеле элек. Ч.Айтматов бул романында козгогон маселелер чыгармасындағы идея-проблема гана болбостон, дүйнөлүк адабий процессте мурда болуп көрбөгөндөй курч жана олуттуу маселени – бүгүнкү адамзатты апокалипсистен коргоп калуу маселеси, адамзаттын эң башкы маселеси экенин эч бир жүрөксүбөй алдыңкы планга алып чыккан жаңычылдык экенин, бүгүнкү тил менен айтсак, модернизациялык жолду издеөнүн белгилерин да ачык эле көрө алабыз. Акыркы мезгилде чыккан О..Ибраимовдун кыска бирок нуска айткан ачык пикирин көлтири-бегенде башка атайын толук кандуу анализ жетпей жатканы биздин жайбаракаттыгыбызы, же ушул эле жетет дегендей кыязы, ачык айттууга далилдер жетишсиздей сезилет. Биз буга чейин токтолгон трагедиялуулук маселеси көпчүлүк учурда кырдаал шартка, тактап айтсак мындай жааттагы чыгармалардын көбү согуш темасын чагылтууда колдонулганын айттык. Совет мезгилиндеги көркөм адабияттын өнүгүү процесси трагедия жанрынын өзүнүн толук кандуу көрүнүшүндө, көркөм адабиятта жана искуствонун бардык түрлөрүндө кулачын кенен жайып, өзүнүн табияты талап кылгандай жагдайда өнүгтө албагандыгы ошол кездин идеологиялык талап болгонуна да бир аз токтоло кетели. Мунун саясий-идеологиялык талаптары жана тартиптери антогонисттик эмес карама-каршылыктагы коомдук түзүлүштө чыныгы түп-тамырынан келишпес антогонисттик карама-каршылыктын жашашы мүмкүн эмес деп эсептелинген Советтик социалисттик

түзүлүштөгү бардык проблемалар курч, кандуу карама-каршылыксыз, конфликтисиз чечилүүсү ти-йиш болгон коомдо “чыныгы трагедия” болушу күмөндүү эле. Ошондуктан 60-жылдарга чейинки адабият менен искустводо конфликтисиз теория өкүм сүрүп, ал кийинчөрөэк гана өзүнүн бейгам жашоосунан арылган эле. Ошондуктан курч конфликт, кадимкиатаал трагедия эпостук сюжеттерде, фольклордук чыгармаларда, театралдык спектаклдерде гана көрүнбөсө, адабиятта өзүнүн мыйзам ченемдүү ордуң анчалык бекемдөй элек болучу. Ушундай мезгилде 80-жылдын аягында, 1986-жылы Ч.Айтматовдун «Кыямат» романы совет адабиятынын өнүгүү процессинде олуттуу окуя, жаңы көркөм ачылыш болуп чыга келди. Ага ар кандай пикирлер арбын айтылса да, илимий аныктамалар берилip бүттүү деп айта албайбыз. Ч.Айтматовдун «Кыямат» романы трагедия-луу чыгарма катары, сын-пикирди толук өз мерчеминде ала алган жок. Ага жаңыча көз караш, жаңы ой-пикир керек. «Кыямат» романы совет адабиятынын өнүгүү процессиндеги олуттуу окуя болгондугун, чыгармага жаңы, көркөм ачылыш жагдайында бүгүнкү көз караштан сереп салуу, Ч.Айтматовду кайрадан окуу, иликеп чыгуу дагы эле зарыл экенин көрөбүз. Трагедия жанрынын проблемаларынын өткөрө курч жана келишпес карама-каршылыктарынан улам келип чыгуучу он таасирлердин бүгүнкү күндүн адабиятындагы мааниси жана ролу туурасында адабият таануу илиминде каралышы талап деген ойдобуз. Трагедия жанрынын нравалык-философиялык жана күнүмдүк жашоо-тиричиликтик этикалык-психикалык маанисине бүгүнкү күндүн талабынан туруп баа берүү да зарыл маселе болуп турат. Ч.Айтматовдун трагедиялык жанрдык форманы тандап алуу себептерине бүгүнкү күндүн адабият таануу илиминдеги көз караш кандай экени тууралуу да басым жасалышы керек. «Кыямат» романынын трагедиялуулугунун проблеманы ачуудагы аткарған милдети, романдын идеясы, проблемасы, көркөмдүк чеберчилигин жаңы көз карашта анализдөө, Ч.Айтматовдун «Кыямат» романынын трагедиясынын жеке бир адамдын эмес, бүткүл адамзаттын алдында турган трагедия катары чагылдырылышы ж.б. бүгүнкү күндүн талаптарын эске алуу зарылдыгы да келип чыкпай койбайт.

Кыргыз адабият таануусунда, дегеле искуствонун бардык түрлөрүндө трагедия жанр катары да, көтөргөн проблемасы менен да эң чоң роль ойноп келгени маалым. Трагедия адабияттагы негизги уч тек болгон – лирика, проза жана драма тегинин бири. Драмада эле эмес, прозада да, жалпы эле искуство чыгармаларына тиешелүү болгон сыңары курч драмалуулуктун, бөтөнчө курч конфликттин жаралышын шарттайт. Чыгармада курч драматизмди түзүү эки адамдын, же эки мүнөздүн жөн эле кагылышуусу эмес экени баарыга белгилүү болгондой эле коомдогу курч проблемаларды, элге жутумдуу ачык образдарды көрсөтүү бардык эле сүрөткерге оой табылга эмес. Ошондуктан драманын өзөгү тарыхый социалдык же адамзаттык конфликттерди камтууга басым коет. Бирок ошону менен катар драмалуулуктун ички карама-каршылыктар түрүнөн каармандын ой толгоолорунда түзүү мүмкүндүгү өзгөчө чоң маанигэ ээ экенин Ч.Айтматов жакшы өздөштүргөнүн билебиз. Конфликттин эң орчундуу касиети – отө курч, кайра кайтпас драмалуулуктун жеткен чеги, трагедияга өсүп жетүү. Бекеринен антик адабияты кезинде эле трагедияга эң бийик жанр катары кароо мамилеси келип чыкпаган болуу керек. Батыш элдеринде драма жанрынын баштында байыркы грек трагиктери – Эсхил, Софокл, Эврипид жана комедиограф Аристофан турганын баарыбыз билебиз. Мунун себеби да ошол трагедиянын, курч карама-каршылыктардын, чымкый образдар аркылуу тарыхый-социалдык проблемаларды көтөрүүгө багытталгандан улам болгон. Анткени трагедиялуу окуянын численине тушуккан баш каармандын ачык күрөшүнүн же, каармандын ички карама-каршылыгынын келип чыгышы, тышкы коомдук карама-каршылыктардын проблемаларына кийлигүүсүнүн натыйжасында пайда болушунан улам өнүгүп чыккан кейипкердин өз каалосу менен, анын ички жан дүйнөсүнүн эркине багының түрдө жаралган кырдаалдын кыйынчылыгынан качпастан, ага тике карап, аны кантип болсо да жеңип чыгууга бел байлаган, өз башын сайып коую менен болсо да ошого түздөн-түз багыттаган бардык аракеттердин натыйжасын катары жаралаары негизги жана башкы талап экендигин баса белгилей кетишибиз керек.

› ПАЙДАЛАНЫЛГАН АДАБИЯТТАР:

- Адабий сын-макалалар. – Ф.: Кыргызмамбас, 1969. – 15-б.
- Айтматов Ч. Вопросы литературы, 1976. – №8, – 159 б
- Жигитов С. Көркөм сөз маселелери. Адабий сын-макалалар. – Ф.: «Кыргызстан», 1982. – 89-б.
- Литературный энциклопедический словарь. – М.: 1987.
- Өмүрканов А. Жалгыздык ыры. – Б.: 2013. – 49-54-б.
- Пушкин А.С. Сочинение в 3-х томах. Том первый. – М.: 1968. – 477 б.
- Сыдыкова Р. Кыргыз поэмаларындагы көркөм чеберчилик маселелери биринчи китеп. (монография). – Б.: Илим, 1995.
- Сыдыкова Р. Кыргыз поэмаларындагы көркөм чеберчилик маселелери. Экинчи китеп. (окуу куралы) – Б.: КҮҮнун басмаканасы, 1998. – 164 б.
- Эралиев С. Тандалмалар. Ырлар жана поэмалар. – Ф.: 1978. – 346 б.

ЛІНГВІСТИКА АНTHROПОЛОГІЧНА

LINGUISTICS
АНTHROПОЛОГІЧНА

КЫРГЫЗ ТИЛИН БАШКА ТИЛДҮҮ АУДИТОРИЯДА ОКУТУУДАГЫ ДИВЕРГЕНЦИЯ, ТРАНСПОЗИЦИЯ УЧУРЛАРЫ.

УДК:372, 834:37.02 (575.2) (04)

Макеева А.Э.

Кыскача мазмуну

Макала орус тилдүү аудиторияга кыргыз тилин окутуу маселесине арналган. Экинчи тилди үйрөтүү процессинде тилдин фонологиялык системасына көңүл буруу зарылдыгы белгиленет. Туура сүйлөөгө үйрөтүү үчүн автор кыргыз тилиндеги фонетикалык өзгөчөлүктөрдү, орус тилинен айырмаланышын белгилеген. Макалада кыргыз жана орус тилиндеги сын атооч категориясы каралат. Эки тилдеги сын атоочтордун ортосунда салыштырма анализ жасалган. Кыргыз тили агглютинативдик тилдерге, орус тили флексивдүү тилдерге киргендиктен ар кандай айырмачылыктар байкалат. Ошондуктан дивергенция учурларын аныктоо студенттердин материалды түшүнүүсүн жесеңилдетет. Макалада оруս жана кыргыз тилдериндеги чак категориясынын транспозиция учурлары берилет. Алар тиешелүү экстралингвистикалык чак формаларына оқшогон, шарттуу грамматикалык чактары боюнча бөлүштүрүлгөн. Ошондой эле, макалада кездешкен транспозиция, грамматикалык аллофония ж.б. лингвистикалык терминдерине аныктама берилет.

Негизги сөздөр: Ичке үндүүлөр, жоон үндүүлөр, түрк тилдери, фонетика, фонологиялык аспект, лексика, грамматика. сын атооч, зат атооч, тақтоочтор, аффикстер, компонент, этиши, семантикалык, изафет, грамматикалык аллофония, окказионалдык аллофония, учур чак, жөнөкөй учур чак, татаал учур чак, айкын келер чак, арсар келер чак, жалпы откөн чак, калыс-кы откөн чак, адат откөн чак.

СЛУЧАИ ДИВЕРГЕНЦИИ, ТРАНСПОЗИЦИИ ПРИ ОБУЧЕНИИ КЫРГЫЗСКОМУ ЯЗЫКУ В РУССКОЯЗЫЧНОЙ АУДИТОРИИ.

УДК:372, 834:37.02 (575.2) (04)

Макеева А.Э.

Аннотация

Статья посвящена проблемам обучения кыргызскому языку русскоязычной аудитории. В процессе обучения второму языку подчеркивается необходимость обращать внимание на фонологическую систему языка. И потому, в целях обучения правильной речи автор останавливается на фонетических особенностях кыргызского языка и его отличиях от русского языка. Также, в статье исследуется категория прилагательных в кыргызском и русском языках. Проводится сравнительный анализ прилагательных в двух языках. В связи с тем, что кыргызский язык относится к агглютинативным языкам, а русский язык к флективным языкам, то наблюдаются определенные различия, поэтому выявление случаев дивергенции, т.е. расхождений облегчает усвоение материала студентами. В этой же статье приведены случаи транспозиции категории времени в русском и кыргызском языках. Как известно, они делятся по условным грамматическим временем, подобно соответствующим внеязыковым временным формам. В этой связи приводятся случаи транспозиции, грамматической аллофонии во временных категориях сравниваемых языков. В статье даются определения и пояснения некоторым лингвистическим терминам.

Ключевые слова: мягкие гласные, твердые гласные, тюркские языки, фонетика, фонологический аспект, лексика, грамматика. прилагательные, существительные, наречия, аффиксы, глаголы, семантика, грамматическая аллофония, окказиональная аллофония, транспозиция, настоящее время, простое настоящее время, сложное настоящее время, будущее время, обычное прошедшее время, давнопрошедшее время.

CASES OF DIVERGENCIES AND TRANSPOSITION IN TEACHING OF THE KYRGYZ LANGUAGE IN AN AUDIENCE WITH OTHER NATIVE LANGUAGES.

YΔK:372, 834:37.02 (575.2) (04)

Makeeva A.E

Abstract

The article is devoted to the problems of teaching of the Kyrgyz language to the Russian-speaking audience. In the process of learning a second language, the need to pay attention to the phonological system of the language is emphasized. And therefore, in order to teach correct speech, the author focuses on the phonetic features of the Kyrgyz language and its differences from the Russian language. Also, the article examines the category of adjectives in the Kyrgyz and Russian languages. A comparative analysis is carried out between adjectives in two languages. Due to the fact that the Kyrgyz language belongs to inflectional languages, and the Russian language to agglutinative languages, there are certain differences, therefore, the identification of cases of divergence, i.e. discrepancies facilitate the assimilation of the material by students. The same article presents cases of transposition of the time category in the Russian and Kyrgyz languages. As you know, they are divided according to conditional grammatical tenses, similar to the corresponding non-linguistic time forms. In this regard, cases of transposition, grammatical allophony in the temporal categories of the compared languages are given. The article provides definitions and explanations of some linguistic terms.

Keywords: soft vowels, hard vowels, Turkic languages, phonetics, phonological aspect, vocabulary, grammar, adjectives, nouns, adverbs, affixes, verbs, semantics, grammatical allophony, occasional allophony, transposition, present tense,

Как известно, фонетика - это раздел языкоznания, которая изучает звуки в потоке речи. “Устная звучащая речь, являющаяся объектом изучения фонетики, отличается от письменной речи, которая фиксирует звучащую речь в буквенных обозначениях. Звук произносится, а буква пишется. [1, с.15.]. На наш взгляд, при изучении языка необходимо обращать внимание прежде всего на правильное произношение. Говоря об изучении второго языка, обычно имеют ввиду грамматику и лексику, а на фонетику, на произношение не обращают должного внимания, хотя “ошибки в произношении не лучше ошибок, например, в грамматическом роде имен существительных, в падеже и т.п., а зачастую даже хуже их, так как мешают осуществлению основной цели языка – коммуникации, т.е. взаимопониманию”. [2, с. 13]. И потому, овладение произношением необходимо не только само по себе, но и необходимо для овладения грамматикой и лексикой изучаемого языка. Кроме того, овладение кыргызским произношением для русскоязычных студентов является основой успешного овладения кыргызской орфографией прежде всего и в дальнейшем, лексикой и грамматикой изучаемого языка.

Работа по произношению имеет важную роль в процессе обучения любому второму языку, и потому, требует правильной ее постановки. Важно отметить, что правильная постановка произношения должна базироваться на фонетических особенностях изучаемого языка. Следовательно, для выявления данных особенностей, необходим сопоставительный анализ двух языков, кыргызского языка, как второго, изучаемого и русского, как языка изучающих, т.е. носителей языка.

Кыргызский язык по своей исконной основе входит в состав языков тюркской семьи и это подтверждается его грамматическим строем и словарным составом.

Если студент скажет “менин үй бар”, то это высказывание все же не нарушает смысла. Но если в этом высказывании произношение в виде “менин үй бар”, то здесь, как видно, нет никакого смысла.

Основой при обучении произношению является “фонологический аспект, а именно звуковой строй языка, который обычно рассматривается 1) с точки зрения акусто-артикуляционной и 2) с точки зрения функциональной” [1, с.16-17]. Исходя из этого, важно отметить, что при обучении произношению неродного языка нельзя игнорировать ни тот , ни другой аспект.

На первый взгляд может показаться, что акусто-артикуляционный аспект должен быть важнее, т.к. без перестройки артикуляционных навыков и выработки умения воспроизводить и воспринимать кыргызскую речь со всеми фонетическими особенностями, нельзя достичь желаемого результата. Но, с другой стороны, функциональный подход к фонетическим явлениям ускорит процесс обучения. Из этого следует, что в основе обучения произношению лежит фонологический аспект. Это утверждение подтверждают многие ученые-лингвисты.

Следовательно, для овладения произношением необходимо усвоить те фонемы, которые имеются в фонологической системе изучаемого языка, с одной стороны, а с другой - реализацию фонем в различных позиционных условиях. Известные лингвисты Н.С.Трубецкой, Р.Якобсон, Т.Милевский пришли к единому мнению, что “в системе противопоставлений фонем во всех языках мира имеется много общего, а реализация фонем в различных языках мира очень различна”. [3, с.73.] Поэтому, чтобы выявить те противопоставления фонем, которые могут вызвать различные отклонения от норм изучаемого языка , необходимо сопоставить систему фонем изучаемого второго и родного языка студентов.

Рассмотрим гласные в русском языке. Для записи гласных звуков используются буквы а, о, у, и, ы, е, э. Необходимо отметить позиционные изменения гласных. “В русском языке существует шесть позиций, в которых ударные гласные предстают в разных своих видах: 1) позиция в абсолютном начале слова не перед мягким согласным; 2) позиция между твердыми согласными и после твердого согласного не перед согласным; 3) позиция в абсолютном начале слова перед мягким согласным; 5) позиция после мягкого согласного не перед мягким согласным; 6) позиция между мягкими согласными” [1, с.24].

В свою очередь, позиционные изменения безударных гласных в русском языке создают ошибочные явления в процессе произношения слов в кыргызском языке. Рассмотрим фонему (О), в кыргызском языке она не имеет позиционных ограничений и употребляется в начале, середине и в конце слов например, от, жол, коло, обон, токмок, долоно. Чаще всего русскоязычные студенты произносят (О) в начале слова в безударной позиции как (А), например: обон вместо обон, Асмон

вместо Осмон, Арузбаев вместо Орузбаев. Балот вместо Болот. Это обусловлено тем, что в русском языке в безударном положении, в начале слова фонема (О) всегда произносится как фонема (А). Это явление считается общепринятым и соответствует нормам произношения русского языка например: *абед* (обед), *акно* (окно), *абъект* (объект), *абход* (обход).

Принципиальное отличие произнесения гласного (О) от признания гласного (А) заключается в участии губ, т.е. она является губной гласной, губы сильно вытянуты вперед и округлены.

Здесь уместно заметить, что чужая речь воспринимается сквозь “фонологическое сито” родного языка. Или как отмечал в своё время ученый Е.Д.Поливанов, “ слыша чужое незнакомое слово (или вообще отрезок чужой речи, по своему объёму способный быть схваченным слуховым вниманием), слушающий пытается найти в нём комплекс (т.е. последовательный ряд) своих фонологических представлений, т.е. разложить на свои фонемы, и даже сообразно своим (т.е. присущим родному языку слушающего) законам сочетаний фонем”. [4, с.236]. Следовательно, слушающий чужую речь или незнакомое слово, пытается найти схожесть и точно так воспроизвести эту речь. Поэтому, чтобы выявить те противопоставления фонем, которые могут вызвать различные отклонения от норм в изучаемом языке, необходимо сопоставить систему противопоставления фонем изучаемого – второго и родного языка .

Фонологическую систему кыргызского языка представляют 1) кыска үндүүлөр (краткие гласные) (а, е(э) и, ы, о, ё, у, ү) и 2) созулма үндүүлөр (долгие гласные) (aa ,ээ, oo, ёё, uu, үү). [5, 30-б.]

Также как и во всех языках мира классификация гласных звуков кыргызского языка основана на акустических и артикуляционных особенностях. И к тому же они обладают и подчиняются закону сингармонизма. Закон сингармонизма означает гармонию гласных, которая присуща многим тюркским языкам. Согласно этому закону гласные звуки делятся на ичке (мягкие) – е(э), и, ё, ү; и жоон (твёрдые) – а, ы, о, у. Рассмотрим примеры: киши (человек), килем (ковер), киреше (прибыль), келечек (будущее), элик (олень); көмүр (уголь), түбөлүк (вечность), көпөлөк (бабочка), үлгүлүү (образцовый). Как видно из примеров, здесь сочетаются е(э)-и, и-и, е-е, э-е; далее ё-ү, ё-ө, ү-ү. В исконно кыргызских словах всегда соблюдается закон сингармонизма, т.е. если в первом слоге гласная ичке (мягкая), то в последующих слогах гласные будут мягкими. Так же и в словах с жоон үндүүлөр (твёрдыми гласными), например: акыл (ум), кызыл (красный), талап (требование), булак (родник); корук (заповедник), орок (серп), тоголок (круглый), умтулуу (стремление), колукту (невеста). Как видно из примеров, в данном случае сочетаются а-ы, ы-ы, а-а, у-а; затем о-у, о-о, у-у, о-у. Если в первом слоге гласная жоон (твёрдая), то в последующих слогах также гласные будут жоон үндүү. [5, 159-163-б.]. Эта закономерность красной нитью проходит через всю фонологическую систему кыргызского языка.

На наш взгляд, при объяснении этого материала следует выработать на примере лексического состава кыргызского языка четкий автоматизм понимания данного закона и соответственно, лучшего усвоения студентами.

Особое внимание следует уделить гласным Θ, Y, которые совсем отсутствуют в русском языке. Здесь полагается целая система упражнений и выработки навыков для того, чтобы научить правильному их произношению, а достичь результата поможет как было указано выше, функциональный подход к такого рода фонетическим явлениям.

Лексический состав кыргызского языка разнообразен, но его основу составляет бесспорно, исконная лексика. Вместе с тем, в результате различных экономических, социальных и культурных связей с другими народами лексика кыргызского языка значительно обогатилась. В неё вошли слова из других языков, а именно, монгольского, иранского, арабского, русского, слова иностранного происхождения вошли через посредство русского языка. Например: алтын (золото), аймак (территория), унаа (транспорт), босого (порог), кыргоол (фазан), каалга (дверь), топчу (пуговица) - из монгольского; майда (мелочь), базар (рынок), тараза (весы), пайды (польза), мейиз (изюм), данек (косточка), алмурут (груша), күрүч (рис), кырман, пайдубал (фундамент), сарай (дворец), чатыр (крыша), акын (поэт), мейман (гость), небере (внук), жөңжө (цыплёнок), маймыл (обезьяна) - из иранского; адилет (гуманный), акыйкат (справедливость), кубат (сила, мощь), маселе (задача), тарбия (воспитание), ынтымак (дружба), сабак (урок), адабият (литература), милдет, (обязанность), мекеме (учреждение), мыизам (закон), өкүм (приговор), тажрыйба (опыт), сүрөт (фотография, картина), аскер (солдат), сул-

тан - титул монарха в некоторых мусульманских странах Востока, а также лицо, носящее этот титул (6, с.676.), *кесип* (профессия), *аким* - 1.властитель, правитель, владыка, повелитель; 2. южн. ист. уездный начальник (при царской власти); 3. южн.ист. начальник области, округа (во время Кокандского ханства) [6, с.38.], *айбан* (животное), *убакыт* (время), *кылым* (век), *мөөнөт* (время), *азамат* (молодец), *бекем* (крепкий), *ажайып* (удивительный) - из арабского языка. *Машине* (машина), *капуста*, *картошкө* (картошка), *гезит* (газета), *белкө* (булка), *бопорос* (патироза), *турмө* (тюрьма), *чайнек* (чайник), *самоор* (самовар), *жармаңке* (ярмарка), *апрель*, *март*, *мүнөт* (минута) - из русского, важно отметить, что эти слова уподобились кыргызскому произношению, т.е. произошло фонетическое освоение согласно гармонии гласных в кыргызском языке. Следующая группа лексического состава – слова, вошедшие через русский из других языков: демократия, экономика, саммит, конференция, симпозиум, инвестор, коалиция, парламент, поликлиника, акционер, сериал, волонтер, имидж, брокер, бизнес, компьютер, мэр и т.д. Это прежде всего неологизмы, т.е. новые слова, которые не переводятся и употребляются в своей начальной форме без изменения. Как видно из примеров лексический состав кыргызского языка составляют не только исконные слова, но и слова, вошедшие из других языков. Из этого следует, что лексика кыргызского языка богата и разнообразна.

Среди вошедших слов можно заметить, что встречаются слова которые не подходят фонетическому строю кыргызского языка, точнее сказать закону сингармонизма, где гласные гармонируют между собой и как было указано выше, строго делятся на две группы. Поэтому, возникает другая проблема, как же их правильно употребить в потоке речи. Здесь уместно отметить следующую закономерность, согласно закону сингармонизма чтобы правильно присоединить аффиксы к таким словам, следует обратить внимание на последний слог, если там гласная *ичке* (мягкая), то в аффиксе тоже будет *ичке* - мягкая гласная, например: *жармаңке+лер* (ярмарки), *чайнек+тер*, *акционер+лер*, если же последняя гласная в слове будет *жоон* (твёрдая), то соответственно в аффиксе тоже *жоон* – твёрдая гласная, например: *мейман+дар* (гости), *симпозиум+дар*, *экономика+лар*, *инвестор+лор*.

Именно такие явления создают определенные трудности для изучающих кыргызский язык, поэтому для овладения произношением необходимо усвоить те фонемы, которые имеются в фонологической системе изучаемого языка, с одной стороны, а с другой, реализацию данных фонем в различных позиционных условиях.

При обучении киргизскому языку студентов, окончивших русскую школу, одним из эффективных методов является объяснение некоторых грамматических форм киргизского и русского языков в сопоставительном плане. Такой подход к обучению второго языка дает продуктивность в понимании и усвоении материала.

Рассмотрим *сын атооч* – имена прилагательные в киргизском языке. Как часть речи *сын атооч* (СА- здесь и далее) в киргизском языке противопоставлен, с одной стороны, *тактоочтор* – наречиям, которые выражают признак действия или признак признака, с другой стороны, зат *атооч* – существительным, которые обозначают сам предмет. [7, с.156.].

В морфологическом отношении СА характеризуется следующими признаками:

1).Как и в других тюркских языках, в киргизском языке СА выступает в основной форме, без аффиксов: *ак* – белый, *кичине* – маленький, *таза* – чистый, *чоң* – большой, *кызыл* – красный или в формах степеней сравнения или интенсива: *жакшираак* – лучшее, *сулуураак* – красивее, *тазараак* – чище, *жапжашыл* – зеленый-зеленый, *абдан жашыл* – очень зеленый, *күпчишине* – очень маленький и т.д.

2).Отдельные группы СА могут присоединять специальные аффиксы, указывающие на недостаточность признака: *көгүш-* синеватый, *агыш* – беловатый, *көгүлтүр* – голубой, *кызылтүт*, *кызылтым* – красноватый, *саргыч* – желтоватый, *каралжым* – черноватый, *бозомук* - сероватый и т.д. Как видно из примеров, данные формы СА в киргизском языке образованы путем присоединения некоторых видов аффиксов (-ыш,-ылт,-ылтым, -ылжым, -ыгч, -омук) [8, 327-б.] Они выражают различные оттенки, различную цветовую гамму.

3). СА киргизского языка обладают специфическими словообразовательными аффиксами, при помощи которых они образуются от других частей речи, например,

а) от *зат атооч* – имен существительных путем присоединения аффиксов - *луу...*, *-сыз*, *-дой...*,

чул..., чан..., -тер..., -так... и др): *акылдуу* – умный, *акылсыз* – глупый, *тоодой* – как гора, *оичул* – задумчивый, *атчан киши* – человек на лошади, *дарыгер* – лекарь, *таштак жер* – каменистая местность.

Следует остановиться на некоторых аффиксах, которые, на наш взгляд, представляют интерес. Так, аффикс *-луу* имеет свои варианты, *-луу*, *-лүү*; они присоединяются к словам, оканчивающимся на гласную букву, а именно если слово оканчивается на буквы *а*, *ы*, *о*, *у* – то пишется вариант *-луу*, например: *балалуу аял* – женщина с ребенком, *саймалуу килем* – ковер с вышивками, *далылуу жигит* – плечистый парень, *алмалуу бак* – яблоневый сад, *тоолуу мамлекет* – горная страна, *уйкулуу көз* – солнечные глаза, если слово оканчивается на гласные *ө*, *ү*, *е*, *и* – то присоединяется аффикс *-лүү*, например: *мөмөлүү бадал* – ягодный куст, *үлгүлүү окуучу* – примерный ученик, *энелүү бала* – ребенок с матерью и др. Если слова оканчиваются на звонкие согласные и перед ними стоят гласные *а*, *ы*, *о*, *у*, то к таким словам присоединяется аффикс *-дүү*, например: *акылдуу кыз* – умная девочка, *амалдуу бала* – хитрый мальчик, *орчуңдуу маселе* – важная задача, *сүрдүү адам* – строгий человек, *көлөмдүү жүк* – весомый груз, *түрдүү маселе* – разные вопросы. Рассмотрим аффикс *-сыз*, который имеет четыре варианта, это *-сыз*, *-сиз*, *-суз*, *-сүз*. Вариантность аффиксов в киргизском языке связана с законом сингармонизма, который отсутствует в русском языке, приведем примеры: *бактысыз* – несчастный, *кийимсиз* – разделенный, *тоосуз* – без гор, *үйсүз* – бездомный. Если слова оканчиваются на гласные буквы *а*, *ы*, то пишется вариант *-сыз*, если слова оканчиваются на *е*, *и*, то пишется вариант *-сиз*, если слова оканчиваются на *о*, *у*, то пишется вариант *-суз*, если на *ө*, *ү*, то пишется вариант *-сүз*. При этом оканчивается ли слово на гласную или на согласную не влияет на вариантность данных аффиксов. Необходимо отметить, что слова с аффиксами *-луу* и *-сыз* выражают противоположное значение, например: *акылдуу* – умный, *акылсыз* – глупый.

Рассмотрим аффикс *-дай*, который имеет 8 вариантов: *-дай*, *-дей*, *-дой*, *-дөй*; *-тай*, *-тей*, *-той*, *-төй*. В большинстве случаях СА киргизского языка с такими аффиксами используются в сравнительном значении. Приведем примеры на некоторые из них: *Толубайдай сынчы бол*, *Токтогулдай ырчы бол* (*Ылакап*) – будь таким сыны, как Толубай, будь таким ырчы, как Токтогул. (Толубай и Токтогул – имена, часто упоминаемые в эпосе “Манас”). [3, 182–6]. *Таза болсоң, суудай бол* (*Макал*) – будь чистым как вода.

б) от этиш – глаголов путем присоединения аффиксов *-чаак*, *-гыч*, *-гыс*, *-анак*, *-ма*, *-гак* (8 – неизнаваемый, *кабанак ит* – злая собака, *оолуктурма сунуш* – заманчивое предложение, *тайгак жол* – скользкая дорога).

В синтаксическом плане СА представляют собой сочетания слов, связанных между собой сочинительной связью: 1. когда оба компонента имеют самостоятельное значение, например: *эстүү-баиштуу адам* – умный человек, *жылуу-жумшак орун* – теплое место, *ачуу-таттуу мамилелер* – горькие сладкие отношения. 2. путем повторения одного и того же компонента, например: *бийик-бийик тоолор* – высокие горы, *сонун-сонун кийим* – прекрасная одежда, *узун-узун жолдор* – длинные улицы. 3. Когда один компонент имеет значение, другой – не имеет, например: *эски-уску эмерек* – старая мебель, *майда-чуйда шицер* – мелкие дела, *жаман-жуман ойлор* – плохие мысли.

Рассмотрим примеры словосочетаний, связанных между собой подчинительной связью: 1. каждый компонент состоит из прилагательных кыргызского языка, например: *кара тору* – смуглый, *ак куба* – седой, *жашыл ала-* зеленый вперемешку с другими цветами. 2. Когда один компонент сын атооч, другой – зат атооч, например: *ак көңүл* – добрый, *кара каш* – чернобровый, *ак пейил* – добродушный. 3. Часто используются фразеологические сочетания в значении СА, например: *колу ачык* (*март, бересен*) – не жадный, *ачык ооз* (*уккан-бильгинин айта берген*) – сплетник, *ичи тар* (*кызганчаак*) – ревнивый, жадный – в зависимости от контекста.

Сравнивая СА киргизского языка с именами прилагательными (ИП здесь и далее) русского языка необходимо отметить имеющиеся расхождения в морфологическом, синтаксическом и семантическом планах.

Имя прилагательное – это часть речи, обозначающая процессуальный признак предмета и выражая это значение в словоизменительных морфологических категориях рода числа и падежа. Прилагательное обладает морфологической категорией степени сравнения и имеет полные и краткие формы. [10, с.540]. Прилагательные выполняют синтаксическую функцию определения в предложении или в словосочетании, устанавливая при этом связь согласования в роде, числе и

падеже с определяемым существительным. Необходимо отметить, что во множественном числе ИП утрачивают родовые различия, например: солнечные лучи – солнечный луч (м.р.), чистые реки – чистая река (ж.р.), глубокие озера – глубокое озеро (ср.р.).

Как известно, в форме единственного числа ИП имеют три формы рода – мужской, женский, средний, которые морфологически закреплены в падежных флексиях. Следовательно, они имеют дифференцирующие признаки как в морфологическом, так и в семантическом отношении.

В синтаксическом плане ИП находится в зависимости от рода имен существительных, т.е. какого рода имя существительное, такого рода и ИП, например: пасмурная погода (ж.р.), знойное лето (ср.р.), красивый парк (м.р.).

В этой связи следует отметить, что форма СА киргизского языка наоборот, является неизменяемой частью речи, т.е. они не изменяются по родам, числам и падежам, тем более, что категория рода отсутствует вообще, а категориальное значение рода выражается лексически. Например: жакши кыз – хорошая девочка, жакши уул – хороший сын, кооз шаар – красивый город, кооз көл – красивое озеро. Как видно из примеров, связь с определяемым (с существительным) выражается в форме примыкания, т.е. СА примыкает к существительным без каких-либо словоизменяющих родовых окончаний, тогда как в прилагательных русского языка они четко разграничены.

Важно отметить и тот случай, что ИП русского языка имеют полную и краткую форму, при котором, как было отмечено выше, полная форма выражается в словоизменительных морфологических категориях рода числа и падежа. СА киргизского языка не имеют такого выражения, так как они внешне похожи на имена существит ельные в киргизском языке.

Следовательно, отсутствие морфологических признаков в форме дифференцирующих родовых флексий порождает еще одно немаловажное расхождение в данной части речи – это отсутствие краткой и полной формы. Как было упомянуто выше СА по внешней оформленности похожи на *зат атооч* – имена существительные в киргизском языке. Из чего следует что они не имеют четких морфологических границ, которые бы отличали их друг от друга как отдельную часть речи. Поэтому, чтобы определить СА в том или ином словосочетании, следует прежде всего определить его синтаксические признаки – роль в предложении, т.е. СА должен выполнять роль определения к существительному, например: *ачык асман* – ясное небо, *жарык үй* – светлый дом, *майда күм* – мелкий песок и т.д.

Немаловажной особенностью СА киргизского языка является то, что они могут выступать в роли ЗА – существительного, т.е. они могут субстантивироваться и выступать в роли подлежащего в составе предложения. Такое явление часто встречается в пословицах, например: *Кызыл онбос болсоочу, кыз кубарбас болсоочу* (Токтогул). Ач кадырын ток билбейт (Макал). *Жаман жоого алдырат, жаман сөз доого калтырат* (Макал). *Жакшыга жалынсан*, жан калат, *жаманга жалынсан*, бир кашык кан калат (Макал). *Жашыл оңот, жаш чоңает*. (Макал). *Жакшыдан жаман туулса, - чыгаша, жамандан жакши туулса – киреше*. (Макал). *Жаман өз камын ойлойт, жакши эл камын ойлойт*. (Макал). [8, 333-334-б.]. Так же встречаются случаи, когда СА в сочетании с существительным, может выражать целостный предмет. Например: *ак үй* – дом правительства, *боз үй* – юрта. В сочетании с существительным после себя они тоже выражают значение существительного.

Мы рассмотрели СА кыргызского языка и ИП русского языка. Данный материал может быть использован в плане обучения студентов кыргызскому языку в соответствии с программой. Полный анализ сравнения данных частей речи требует отдельного рассмотрения. Исходя из вышеизложенного следует, что по лексико-грамматическому значению имен прилагательных в сравниваемых языках имеются сходства и различия, т.е. конвергенция и дивергенция. Конвергенция (от лат. Converge – приближаюсь, схожусь) – сближение или совпадение двух и более лингвистических сущностей. [11, с. 234.]. Дивергенция (ср.лат. divergo – отклоняюсь, отхожу) – расхождение, отдаление друг от друга двух и более языковых сущностей. [11, с. 136.].

Деление имен прилагательных на качественные – сапаттык сын и относительные – катыштык сын присущи обоим языкам, СА киргизского и ИП русского языка.

Остановимся на значениях *сапаттык сын атооч* (СС –здесь и далее) – качественные прилагательные в киргизском языке. СС киргизского языка передают следующие значения:

- 1) качество: көркөм – художественный, коюу – густой, арзан –дешевый, жапайы – дикий, бай – богатый, морт – непрочный и т.д.

- 2) характер: сылык – вежливый, орой – грубый, долу – истеричный, карапайым – скромный, момун – тихий, түнт – нелюдимый и т.д.
- 3) цвет: чаар – пестрый, кулгүн – розовый, көк – синий и т.д.
- 4) вкус, запах: ачуу – горький, сасык – вонючий, супсак – постный, таттуу – сладкий и т.д.
- 5) форму, внешние очертания: тоголок – круглый, сүйрү – овальный, жалпак – плоский, то лук – полный, кыйшык – кривой, и т.д.
- 6) объем, размер, вес, возрастные особенности: жазы – широкий, терен – глубокий, жаш – молодой, кары – старый, улуу – старший, кичүү – младший, жука – тонкий, оор – тяжелый, жапыз – низкий, кууш – узкий, бийик – высокий и т.д.
- 7) температуру воздуха: суук – холодно, ысык – жарко, салкын – прохладно и т.д.[8, 324-б.].

Что же касается относительных прилагательных – катыштык сын в киргизском языке, то следует отметить, что их меньше в количественном отношении чем в русском языке. Это отмечается тем, что в киргизском языке преобладает употребление изафетных конструкций.

В тюркологии термин “Изафет” обозначает именные определительные сочетания, оба члена которых выражены существительными. Изафет выражает отношения принадлежности в широком смысле. Изафет выражает неопределенное родовое понятие и значение его приближается к значению русских относительных прилагательных [11, с.172.]

В группе относительных прилагательных выделяются притяжательные прилагательные и таким прилагательным в киргизском языке соответствуют именно изафетные конструкции в сочетании компонентов в форме атооч жөндөмө – именительном падеже или илик жөндөмө – родительном падеже, например: түлкү жака – лисий воротник, жыгач стол – деревянный стол, темир дарбаза – железные ворота, алтын шакек – золотое кольцо или түлкүнүн изи – лисий след, гүлдүн жыты – запах цветка, апамдын насааты – наставления мамы, баламдын китеби – книга сына. Следует отметить, что такие изафетные конструкции передаются формой именительного падежа в русском языке.

По своим грамматическим свойствам ИП русского языка делятся на склоняемые и несклоняемые. СА киргизского языка не изменяется по падежам. Этот факт является еще одним отличием в форме прилагательных сравниваемых языков. Мы рассмотрели конвергентные и дивергентные зоны в категории прилагательного русского языка и в категории СА киргизского языка. В заключении следует отметить, что приемы сопоставления изучаемого языка с языком носителя языка лишь облегчают усвоение материала, что является важной составляющей в процессе преподавания.

Далее мы представляем категорию времени глаголов в двух языка, каким образом передается семантическая наполняемость той или другой формы времени.

Категория времени в русском и кыргызском языках совпадает с реальным временем осуществления того или иного значения. Это настоящее - учур чак, будущее - келер чак и өткөн чак - прошедшее время. В отличие от настоящего времени русского языка форма учур чак кыргызского языка подразделяется на жөнөкөй учур чак и татаал учур чак. При этом форма жөнөкөй учур чак по способу образования совпадает с формой будущего времени - келер чак. Отличаются они лишь семантически, то есть из контекста. Например: Азыр лекцияга барам. - учур чак. Кечинде концертке барам. - келер чак. Различие времен выражается с помощью лексических уточнителей в форме наречий -тактоочтор азыр, выражающий значение учур чак (настоящего времени), кечинде, выражающий значение келер чак (будущего времени).

Глаголы в этих моделях предложений по времени совпадают с реальным, настоящим временем. Прошедшее время глаголов в русском языке и өткөн чак в кыргызском языке отличаются многозначностью оттенков формы времени в кыргызском языке, а именно четырьмя формами времени: а) айкын өткөн чак - прошедшее определенное, б) жалпы өткөн чак - прошедшее неопределенное, в) капысы өткөн чак - прошедшее длительное, г) адат өткөн чак - прошедшее субъективное. [12, 433-436-б.].

Будущее время глаголов русского языка образуется от глаголов несовершенного вида, а также в сочетании с вспомогательным глаголом быть. Этим формам будущего времени соответствует в кыргызском языке форма келер чак, которая имеет две формы: айкын келер чак - будущего определенного времени и арсар келер чак – будущего неопределенного времени. Расхождением в

этих формах глагола является то, что айкын келер чак - будущее определенное в кыргызском языке не имеет различий по видовым формам (совершенный, несовершенный) и потому выражается только одной формой. Например: Бир аз университете иштейм, анан башка жумушка которулам. Кийин мен университете иштейм – Я поработаю в университете, а затем перейду на другую работу. Я буду работать в университете. В русском языке, как видно из примера, форма времени глагола совершенного вида передается с помощью приставки по-, т.е. морфологическим путем. А в кыргызском языке приставки отсутствуют вообще, их значения могут передаваться другими лексическими формами.

Следовательно, в грамматических формах времени как в кыргызском, так и в русском языках будут наблюдаться случаи транспозиции. Что же такое транспозиция в языке? Для этого следует дать определение термину *транспозиция*.

Транспозиция – такое языковое явление, когда языковая единица или языковой знак, не меняя своего основного «вещественного» значения, изменяет грамматическое значение [13, с.185]. «Иначе говоря, языковая единица приобретает вторичное грамматическое значение. Транспозиции могут касаться таких категорий, как время, наклонение и т.д.». Например, повелительное наклонение вместо сослагательного с условным или уступительным значением («Купи ты раньше, не было бы проблем»; «дай ему волю, он сядет тебе на шею»). В большинстве языков наиболее распространены транспозиции временных форм, что можно считать подлинной универсалией.

Нижеследующие случаи транспозиции временных форм распределены по условным идеальным грамматическим временам, примерно соответствующим экстралингвистическим временам, но ни в коем случае не временам из конкретных языков, то есть своего рода категориальным моделям для иллюстративных целей. Эти модели по времени совпадают с реальным временем осуществления процесса как первичные значения, но каждая основная модель имеет по три вторичных значения. И так, остановимся на некоторых временных формах.

1.ФОРМА учур чак - НАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ

Настоящее время обозначает не только действие, происходящее в момент речи говорящего, но и действие, относящееся ко всякому времени, то есть, настоящее время, в какой-то степени – это время без времени, или время со всеми временами. В этом заключается основное противоречие, заложенное в формах этого времени. Обычно в языках с категорией времени настоящее время выражает следующие значения:

1. Совпадение с актом речи в широком плане.
2. Обычное повторяющееся действие.
3. Общеизвестные понятия и законы природы.
4. Гномическое настоящее (действие или состояние не связывается ни с каким определенным моментом во времени).
5. Ближайшее будущее, когда говорящий хочет выразить уверенность в осуществлении этого действия.
6. Историческое настоящее (для большей живости рассказа при описании прошедших действий).
7. Настоящее или будущее время в условных предложениях.

Чаще всего для уточнения времени, к которому относится форма настоящего используются лексические уточнители, это обычно наречия (завтра, летом и т.д.): *Летом я еду отдыхать. Завтра он сдает экзамен.*

Затрагивая фразы типа «завтра, я уезжаю», А.М. Пешковский полагал, что форма настоящего времени в этих случаях не принимает оттенка будущего времени.

«Здесь просто имеется полное противоречие между значением формы и реальным условием речи. Такие противоречия вообще очень распространены в языке, с.208). Категория настоящего времени здесь не только не теряет значения, а, напротив, «выступает в своем основном значении особенно ярко и яркость эта создается как раз противоречием между ней и реальными условиями речи, подобно тому, как смех на похоронах или плач на балу всегда будут восприняты резче, чем при других обстоятельствах». А.М. Пешковский говорит в данном случае фактически о граммати-

ческой аллофонии узуального характера с учетом того, что «каждый язык обладает своими типами расхождения синтаксических значений с действительностью» [15, с.209.]. Из вышеизложенного следует раскрыть значение термина аллофония. Аллофония – это имплицитное, ментальное высказывание, стоящее за выраженной языковой единицей. Для нее характерны многозначность языковой единицы. Здесь необходимо дать пояснения данным терминам. Окказионализм (от лат. *occasionalis* – случайный) – индивидуально-авторский неологизм, созданный поэтом или писателем согласно существующим в языке словообразовательным моделям и использующийся в условиях контекста, как лексическое средство художественной выразительности или языковой игры. Узуальная – от лат. *Usus* – правило, норма) – значение (например, слова), соответствующее общепринятыму (социально-нормативному) употреблению, это обычная лексика, зафиксированная в словарях. Находясь в постоянном движении язык, непрерывно развивается, совершенствуется, имея свое настоящее, прошлое и будущее.

Рассмотрим некоторые примеры: Керимбек да жакшы, сонун турмуш жөнүндө эңсер эле (К.Баялинов).

Ооба, апа сенин бул сурооңо тарых кийин жооп берер (Ч.Айтматов.). Бугун достошсок, эртең Айдарбек датка менен кудалашып каларбыз (К.Жантошев). Экөөлөп тырмаласак, эптеп оокат кыларбыз (К.Жантошев). Мына ушул үч шартыбыз бекем сакталса гана, сүйлөшүүгө барабыз (Т.Касымбеков). Адамдын оюн таап, кабагын ачкан ак көңүл, кайраты ашынган алп жигит сенин да кадырына жетер беле (Т.Сыдыкбеков.). На наш взгляд, в данных примерах выражается ближайшее будущее, когда говорящий хочет выразить уверенность в осуществлении этого действия. Обычное повторяющееся действие также выражается формой учур чак – настоящего времени, чему свидетельствуют следующие примеры. Жоголгон сүрөткө ыйлачу эмес. (К.Баялинов). Биздин кыздардан да далай кыйындар чыкчу. (Т.Сыдыкбеков). Батманы башта эле таанычу. (К.Баялинов). Общеизвестные понятия и законы природы: Кызынын билинбей эле бой жетип калганына энеси ишенбегенсийт. (Ч.Айтматов.). Улуу кишини сыйлагандан бой кичирип калбайт. (Т.Сыдыкбеков). Бербестин ашы бышпас. (Макал).

Содержание: прошедшее время

Форма настоящего определенного времени употребляется вместо прошедшего времени, чтобы обозначить прошедшее действие для образности, живости повествования, приближает события к моменту речи. Например: Швед, русский – колет, рубит, режет (Пушкин).

Содержание: будущее время

Обычно это содержание возникает, когда отражается ближайшее будущее, когда говорящий хочет выразить уверенность в осуществлении этого действия.

Особенно часто при этом используются глаголы движения.

Мен бир саатан кийин келем. Я приеду через час. Мен бул китеппи окуйм. Эту книгу я прочту. Мен эртең кечинде кетем. Завтра вечером уезжаю. Мен Москвага учам. Я улетаю в Москву. В киргизском языке значение келер чак – будущего времени в форме учур чак – настоящего времени выражается также в главном предложении сложноподчиненного предложения, если в придаточном имеется форма условного наклонения – шарттуу ыңгай с аффиксом условности на – са (-се, -со, -ко). Например: Жаз келсе, айылга кетем. Кайнатылбаган суу ичсе, ичи ооруйт. Жаш келсе, ишке, кары келсе, ашка (Макал).

2.ФОРМА ӨТКӨН ЧАК - ПРОШЕДШЕГО ВРЕМЕНИ

В зависимости от контекста или ситуации формы прошедшего времени могут обозначать процесс, соотнесеный как с будущим, так и с настоящим временем. Условием употребления форм прошедшего времени с вторичными значениями чаще всего бывает сочетание форм разных времен: «Бывало, сел за книгу на часок, а оторвешься уже под утро» [13, 282]. Элибиздин маданиятына байланыштуу маселелер көтөрүлөт. Элдин баары билген чындыкты азырынча жалгыз ал гана билбейт (Ч.Айтматов).

Содержание: настоящее время

В русском языке: «Испугался я его угроз» (т.е. «я не боюсь его угроз» или «я не испугаюсь его угроз»). «Ну, я пошел» (перед началом действия). «Анда мен кеттим». Своебразно употребление

форм восклицаний в значении настоящего времени: Как досадно, что ты не можешь прийти?» Келе албагын өкүнүчтүү!

Для экспрессивно-стилистических целей также используется значение настоящего времени: *Поезд опоздал* (*т.е. опаздывает*). А. вот он идет, наконец. Поезд кечикти (*б.а. кечигип жатат*). Ярким примером использования значения настоящего времени для экспрессивно-стилистических целей является описание событий из эпоса «Манас». Алмамбет менен Сыргак Манас менен Чубактан бата алып, Бээжинди көздөй жөнөп кетишет. Ошол жерге ордо салып, кароолду мыктап коюп, оюн-тамаша кылып, калын кол бир нече күн жатат. Бир нече күн жол жүрүп келгенден кийин, Алмамбет алдыга узап кетип, Сыргак артта калат. [17, 164-6].

Содержание: будущее время

Формы прошедшего времени в значении будущего обычно выражают уверенность в неизбежности данного действия: *Если завтра я не займу деньги – я погиб.* Эгерде мен эртөң карызга акча албасам, анда мен өлдүм.

Со значением будущего времени («ближайшего будущего» иногда используются и формы прошедшего времени глаголов начать, пойти, поехать, полететь, взять, взяться, кончить и некоторые другие): «*Ну, я пошел, а вы оставайтесь*». «*Мен кеттим, силер калгыла*». В отношении таких немногих случаев, как: «*Ну, я пошел!*» «*Поехали!*» «*Начали!*» (до начала действия), где формы прошедшего времени относятся к будущему, М.В.Панов полагает, что эти формы в таких случаях не могут обозначать будущее действие, так как они представляют собой фразеологизированные выражения и потом, изолированы и непродуктивны, а значение этих форм строго постоянно. [16, с.78-79]. С этим мнением можно согласиться: здесь имеет место не окказиональная, а узуальная аллофония.

3.ФОРМА КЕЛЕР ЧАК - БУДУЩЕГО ВРЕМЕНИ

Содержание: настоящее время

Иногда употребляется для процессов, совпадающих с моментом речи: *Попрошу не вертеться.* В разговорной речи форма будущего времени глагола быть применяется для данного момента речи или в значении неопределенности: *У вас спичек не будет?* Ему лет сорок будет; вы кто же будете? Кокус бул казатта өлүп калсам, сөөгүмдү Саралага жүктөп ала кет. [18, 198-6]. Значение контекста выражает форму келер чак, а значения глаголов

Содержание: прошедшее время выражены в форме учур чак.

Особенно часто используются формы будущего времени глаголов совершенного вида. Они могут использоваться и для обозначения регулярно повторяющихся или типичных процессов: *Бывает встанет и заговорит о чем-нибудь горячо.* В сочетании с частицей как формы будущего просто обозначают внезапность и интенсивность осуществляемого процесса в прошлом: *Вдруг кто-то ка-ак стукнет со двора по окошку.*

Также применяется будущее вместо прошедшего в литературе, особенно в биографическом жанре для описания фактов как будущих по отношению к другим прошедшим событиям. В кыргызском языке очень часто используется данная форма, например: *Атасы молдо болгондуктан, ал араб тилинде окуганды, жазганды билет.*

К.Тыныстанов орус-тузем мектебинде окуйт. Алтайга баргандан кийин Жакып ыксыз байып, жалаң гана жылкысынын саны кырк мингे жетет.

Большой интерес представляет – гномическое (от. лат. gnomiko) вневременное значение. Так называют глагольные времена, употребляемые чаще всего в изречениях, т.е. времена, предназначенные для выражения высказывания в общей и так сказать вневременной форме. Гномическое настоящее время то же, что и настоящее афористическое время. В морфологической стилистике вневременное значение настоящего времени, не противоречащее его основному значению, т.к. оно тоже включает момент речи. Например: *Всякий купец свой товар хвалит.* Приведем примеры на кыргызском языке: *Адамдан айла качып кутулбайт.* Ак ийилет, бирок сынбайт.

Мы рассмотрели случаи транспозиции в категории времени в русском и кыргызском языках. Говоря о временном значении в целом, важно отметить, что любое грамматическое время в той или иной степени многозначно, следуя миру экстралингвистическому, где времена очень час-

то смешиваются. Естественно было бы говорить о разновременном наполнении грамматических форм, или форм времени с «вторичными значениями, в создании которых большую роль играют ситуация или контекст». [13, 282].

Так, типичная форма настоящего времени в любом языке (где есть категория времени) может выступать в функции настоящего, прошедшего и будущего времен, соответственно и «наполнение» разными временами у форм прошедшего и будущего времен. Таким образом, формы настоящего - учур чак, прошедшего - өткөн чак, будущего времени – келер чак могут означать не свойственные им времена, то есть в эти формы может быть вложено любое содержание.

Как видно из выше изложенного обучение второму языку в иноязычной аудитории представляет определенные трудности. Потому преподаватель должен владеть языком аудитории и языком которому обучает в равной степени. Таким образом, на наш взгляд, он может добиться продуктивности. С другой стороны, он может заинтересовать студентов

и они с большим удовольствием будут изучать данный язык.

Важно отметить, что кыргызский и русский языки относятся к разным языковым семьям и потому в каждом разделе грамматики того и другого языка встречаются случаи как дивергентных явлений, так и конвергентных явлений, случаи транспозиции в категориях времени, наклонения и т.д. Большой интерес представляет морфологическая часть грамматики обоих – кыргызского и русского языков, а именно части речи. К сожалению, данная проблема не изучена и она остается пробелом в области языкознания.

Каждая часть речи имеет отличительные особенности. Рассмотрим лишь некоторые грамматические категории частей речи, которые выявлены при сравнительном изучении рассматриваемых языков. На наш взгляд, падежную систему кыргызского и русского языков целесообразно рассматривать, во-первых, от значения к форме, от общей семантики падежа к средствам ее выражения, и, во-вторых, с точки зрения дивергентных явлений, которые обуславливаются различиями в сравниваемых языках. Каждый падеж имеет свою собственную систему значений. Отдельные значения у разных падежей могут сближаться или совпадать, но системы значений в целом у разных падежей никогда не совпадают.

Падеж как многозначная единица представляет собою комплекс отвлеченных значений, находящихся в определенных отношениях друг к другу. В этом комплексе, следует отметить, что одни значения являются центральными, основными, другие составляют семантическую периферию данного падежа. В русском языке падежи существуют как с предлогами, так и без них. А в кыргызском языке значение падежей выражается вовсе без предлогов, так как предлоги, как часть речи, отсутствуют в кыргызском языке. Но их семантическое значение успешно передается послелогами жандоочтор, которые употребляются после существительного, например, апам менен “с мамой”, шаар аркылуу “через город”, китең боюнча “по книге”, менден кийин “после меня” и т.д.

Что же касается системы склонения, то в кыргызском языке каждый падеж отличается многообразием окончаний, это связано с законом сингарманизма в кыргызском языке, которая, в свою очередь, зависит от характера последней гласной в слове, а также на какую согласную – глухую или звонкую, оканчивается слово. В зависимости от этих закономерностей и писоединяется то или другое окончание. Следовательно, парадигма падежных аффиксов в кыргызском языке разнообразна в количественном отношении, иногда они составляют 11, 15 а иногда и 17-вариантную парадигму. Такое количество окончаний, конечно же зритально пугает обучающего, но умелое объяснение материала преподавателем решит сложную задачу.

В целом, как свидетельствуют результаты данной статьи, исследование некоторых грамматических форм в сравнительном плане, с точки зрения типологии родного, кыргызского языка, позволило описать эти явления и получить объективные данные как практического, так и, на наш взгляд, теоретического характера.

Данные сопоставительного описания некоторых форм частей речи показывают общую картину типологических и конкретно-языковых расхождений в этих языках.

› СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

- Русская грамматика. Том 1 Изд. "Наука". – М.: 1982. – С 15-16-17-24
- Щерба А.В. Фонетика французского языка. – М.: 1957. – С 13.
- Трубецкой Н.С. Основы фонологии. – М.: 1960. – 73 с.
- Поливанов Е.Д. Субъективный характер восприятий звуков языка."Статья по общему языкознанию". Изд. "Наука". – М.: 1968. – 236 с.
- Азыркы кыргыз адабий тили. – Б.: 2009. – 30-б.
- Киргизско-русский словарь. – Ф.: 1985. – С 38-676.
- Грамматика киргизского литературного языка. – Ф.: 1987. – С 15.
- Азыркы кыргыз адабий тили. Б.: 2009. – 333-334-б., 330-331-б., 327-б., 332-б., 324-б.
- Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. – Ф.: 1965. – 182 с.
- Русская грамматика. Издат. "Наука". – М.: 1982. – 540 с.
- Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: "Советская энциклопедия". 1990. – С 234-136-172 .
- Азыркы кыргыз адабий тили. – Б.: 2009. – 433-43-6.
- Белоусов В.Н. Русский язык. Краткая русская грамматика. – М.: 1989. – 282 с.
- Панов М.В. Языки славянской культуры. Труды по общему языкознанию. – М.: 2008. – С 78-79.
- Пешковский А.М. Языки славянской культуры Русский синтаксис в научном освещении. – М.: 2001. – 208 с.
- Степанов Ю.С. Имена. Предикаты. Предложения. М.: Наука. 1981. – 185 с.
- Бектенов З. Манас, Семетей, Сейтек /З.Бектенов, К. Нанаев. Б.: 1999. – 164 с.
- Айтматов Ч. Чыгармаларынын жыйнагы: 8 томдук. – Б.: Бийиктик, 2008.

ИЧКИ ИШТЕР ОРГАНДАРЫНДА ЖҮРГҮЗҮЛГӨН ИШ КАГАЗДАРДЫН АЙРЫМ ТҮРЛӨРҮ

УДК: 351.74:413.164

Орозакунов Айбек Эмилович

Кыскача мазмуну

Бул макалада ички шицтер органдарында иши кагаздарын мамлекеттик тилде жүргүзүрүнүн өзгөчөлүктөрү тууралуу сөз кылынат. Ошону менен катар эле, ички шицтер органдарында колдонулган иши кагаздардың жарандык чөйрөдө колдонулган иши кагаздарынан айырмачылыктары жсана бөтөнчөлүктөрү боюнча да маалымат берилет. Макалада ички шицтер органдарынын ыкчам-кызматтык шимердигинде учурай турган иши кагаздардың оқиоштуктары жсана алардын айырмачылыктары тууралуу талдоо иретинде сөз кылынат. Иши кагаздарынын түрүнө күрген арыз жсана билдиримче боюнча маалымат айтыват. Арыздын жсана билдирименин мазмуну, алардын формасы оқиоши болгондуктан, бирок ички шицтер органдарынын шимердигинде колдонулуш тартиби ар башка экендиги тууралуу өзүнчө болот. Арыз менен билдирименин түрлөрү боюнча үлгүлөр да баяндалат. Алардын жарандык чөйрөдө жсана ички шицтер органдарынын системасында колдонулуш тартиби, өзгөчөлүгү жсана оқиоштуктары боюнча салыштырма талдоолор жүргүзүлөт.

Негизги сөздөр: Ички шицтер министрлиги, ички шицтер органдары, иши кагаздары, типтүү нускама, арыз, билдиримче, кызматкер, реквизит.

ВИДЫ ДЕЛОПРОИЗВОДСТВА В ОРГАНАХ ВНУТРЕННИХ ДЕЛ

УДК: 351.74:413.164

Орозакунов Айбек Эмилович

Аннотация

В данной статье рассматриваются особенности ведения делопроизводства в органах внутренних дел на государственном языке. Наряду с этим, предоставляется информация о различиях и отличиях документов, используемых в органах внутренних дел, от документов, используемых в гражданской сфере. В статье в порядке анализа приводятся сведения о сходстве и различиях делопроизводств, возникающих при оперативно-служебной деятельности органов внутренних дел. Информация по заявлению и рапорту, относящимся к виду делопроизводства, доводится до сведения. Форма и содержание заявления и рапорта идентичны, но порядок их применения в деятельности органов внутренних дел разные, поэтому на это остановимся отдельно. Также указаны образцы по видам заявлений и рапортов. Проводится сравнительный анализ их применения по порядку, специфике и сходству в гражданской сфере и системе органов внутренних дел.

Ключевые слова: Министерство внутренних дел, органы внутренних дел, делопроизводство, Типовая инструкция, заявление, рапорт, сотрудник, реквизит.

TYPES OF OFFICE WORK IN THE INTERNAL AFFAIRS BODIES

YΔK: 351.74:413.164

Orozakunov Aibek

Abstract

This article discusses the peculiarities of record keeping in the internal affairs bodies in the state language. Along with this, information is provided on the differences between the documents used in the internal affairs and the documents used in the civil sphere. In the article, in the order of analysis, information is provided on the similarities and differences in office work that arise during the operational activities of the internal affairs bodies. Information on the application and report related to the type of office work is brought to the notice. The form and content of the application and the report are identical, but the procedure for their application in the activities of the internal affairs bodies is different, so we will consider this separately. Samples by types of applications and reports are also indicated. A comparative analysis of their application in order, specificity and similarity in the civil sphere and the system of internal affairs is carried out.

Key words: Ministry of Internal Affairs, internal affairs, office work, Standard instruction, application, report, employee, props.

Мамлекеттик мекемелердин ишмердигин арттырууда, элге көрсөткөн кызматын жакшыртууда, негизи эле әлдин ишенимине ээ болууда ошол мекемелердин башкаруу ишмердигин жакшыртуу жана өркүндөтүү зарыл. Башкаруу ишмердигин иретке келтирүүдө, бир жолго коюуда иш кагаздарын жүргүзүү маселеси башкы орунда турат. Иш кагаздарын жүргүзүүдө анын өзүнүн эрежелери жана тартиби так сакталышы абзел. Анан дагы эң башкысы, иш кагаздарын мамлекеттик тилде жүргүзүү маселеси бүтүнкү күндө мамлекеттик органдардагы эң орчуундуу маселелердин бири болуп саналат.

«Кыргыз Республикасынын Мамлекеттик тили жөнүндө» Кыргыз Республикасынын Мыйзамын (12.02.2004-ж.), Кыргыз Республикасынын Өкмөтүнүн “Мамлекеттик жана муниципалдык кызматкерлерди мамлекеттик тилге окутуу жана иш кагаздарды жүргүзүүнү мамлекеттик тилге өткөрүү боюнча чаралар жөнүндө” № 114 токтомун (05.03.2013-ж.), Кыргыз Республикасынын Өкмөтүнүн 2020-жылдын 1-октябрьндагы “Кыргыз Республикасында 2021-2025-жылдары мамлекеттик тилди өнүктүрүү жана тил саясатын өркүндөтүү программасын бекитүү жөнүндө” №510 токтомун ишке ашырууда жана Кыргыз Республикасынын Өкмөтүнүн 2017-жылдын 21-ноябрьндагы № 757 токтомунун талаптарын аткарууда ички иштер органдарында ар кандай багытта иштер жүргүзүлүп, иш кагаздарын мамлекеттик тилде жүргүзүү маселелеси колго алынып, ички иштер органдарынын кызматкерлерин бул багытта окутуу иштери боюнча бир катар иш-чаралар жүргүзүлүп келүүдө.

Ички иштер органдарында кесиптик чөйрөдө иш кагаздарын талапка ылайык мамлекеттик тилде жүргүзүүнү толук ишке ашыруу максатында тиешелүү ведомствоук актылар жарык көрүп, иштер аткарылып келүүдө.

Кыргыз Республикасында иш кагаздарын жүргүзүү боюнча Типтүү нускама Кыргыз Республикасынын Бул Типтүү нускамасы мекемелердеги, уюмдардагы жана ишканалардагы башкаруу ишин документтештириүүнү жана документтер менен иштөөнү уюштуруудагы бирдиктүү талаптарды жөнгө салган принциптердин жана эрежелердин жыйындысын белгилейт.

Мекемелер ушул Типтүү нускаманын негизинде иш кагаздарын жүргүзүүнү уюштуруушат жана жүргүзүшөт.

Иш кагаздары мамлекеттик тилде, Кыргыз Республикасынын мыйзамдарында каралган учурларда - расмий тилде жүргүзүлөт.

Мамлекеттик бийлик жана жергиликтүү өз алдынча башкаруу органдарында иш кагаздарын мамлекеттик жана расмий тилде жүргүзүүдө мамлекеттик тилдеги документ түп нуска болуп саналат.

Иш кагаздарын жүргүзүүнү уюштуруу жана анын абалы үчүн жоопкерчилик мекеменин жетекчисине, ал эми түзүмдүк бөлүмдөрдө алардын жетекчилерине жүктөлөт [6].

Жогоруда аталган Типтүү нускаманын негизинде жана анын талаптарын аткаруу максатында Кыргыз Республикасынын Ички иштер министрлигинин 2020-жылдын 22-февралындагы №828 буйруту менен Кыргыз Республикасынын ички иштер органдарында иш кагаздарын жүргүзүү жөнүндө нускама бекитилген. Бул Нускамада Кыргыз Республикасынын ички иштер органдарында иш кагаздарын жүргүзүүнүн негиздери, иш кагаздарга коюлган бирдей талаптар жана иш кагаздарын жүргүзүүнү регламенттей турган принциптердин жана эрежелердин жыйындысын белгиленген.

Аталган Нускаманын негизинде, республиканын аймактык ички иштер органдары иш кагаздарын жүргүзүү боюнча өздөрүнө тиешелүү жеке нускамаларды иштеп чыга алат жана алар Кыргыз Республикасынын Ички иштер министрлигинин жетекчилиги менен макулдашуудан өткөрүп, тишиштүү болгон ички иштер органынын жетекчisi тарапбынан бекитиilet.

Ички иштер органдарынын ишмердигинин бөтөнчөлүгүнө жана өзгөчөлүгүнө ылайык, иш кагаздар: жашыруун эмес, жашыруун жана өто жашыруун иш кагаздары деп бөлүнөт. Жашыруун эмес иш кагаздары жогоруда белгиленген Нускаманын талаптарына ылайык жүргүзүлө берет. Ал эми жашыруун иш кагаздарын жүргүзүү тартиби өзгөчө нускама менен белгиленет.

Ички иштер органдарынын башкаруучулук ишинде көбүрөөк колдонулуучу уюштуруу-тескөөчү документтердин түрлөрүнүн болжолдуу ТИЗМЕСИ [5]:

Акт – бир нече жактар тарабынан түзүлгөн жана белгиленген фактыларды жана окуяларды ырастоочу документ.

Анкета – трафарет түрүндө белгиленген тема боюнча суроолорду камтыған жана жооптору үчүн орун калтырылган ұлғыдә түзүлгөн документ.

Баяндама – белгилүү бир маселелердин, тыянактардын, сунуштардын баяндамаларын камтыған жана оозеки окууга арналған документ.

Баяндама кат – мекеменин, же жогорқу мекеменин жетекчисине даректелген, кайсы бир маселенин толук баяндамасын түзүүчүн тыянактары жана сунуштары менен кошо камтыған документ.

Бүйрук – жекече башкаруунун негизинде иштөөчү мекеменин жетекчиши тарабынан, ошол мекеменин алдында турган негизги жана ыкчам милдеттерди чечүү максатында чыгарылуучу укуктук акт.

График – так ченемдик көрсөткүчтөрү жана аткаруу мөөнөттөрү белгиленген иштин планы чагылдырылған тексттеги документ.

Жобо – 1) мамлекеттик органдардын, жергиликтүү башкаруу органдарынын, уюмдардын жана мекемелердин укуктук статусун, алардын ишинин уюштуруулушун, тартибин так регламенттөөчү, ошондой эле башка органдар, уюмдар, мекемелер жана жарандар менен мамилесин аныктоочу документ. 2) белгиленген ишти тастыктоочу эрежелердин жыйыны.

Кабарлоо – боло турган иш чара тууралуу (жыйын, чогулуу, конференция) жана ага катышуу сунушу камтылған билдириүү.

Кат – мекемелер, жеке жактар ортосундагы байланыш түзүүчү мазмуну боюнча ар түрауу документтердин жалпыланған аталышы.

Корутунду – мекеменин, комиссиянын, адистин кайсы бир документ же маселе боюнча ой-пикирин, тыянағын камтыған документ.

Көчүрмө – документтин тексттик бөлүгүнүн көчүрмөсү.

Көрсөтмө – мамлекеттик башкаруу органы тарабынан көбүнеше маалыматтык – методикалык мұноздөгү маселелер, ошондой эле ошол органдын жана жогору турган башкаруу органдарынын бүйруктарын, нускамаларын жана башка актыларын аткарууну уюштурууга байланышкан маселелер боюнча чыгарылған документ.

Маалымат – бир маселе боюнча жалпы кабарларды түзгөн документ (сунуштардын, сын-пикирлердин, талаптардын ж.б. кыскача жалпыланған маалыматы).

Маалым кат – тигил же болу фактывардын же окуялардын сүрөттөлүшүн жана ырасталышын камтыған документ.

Нускама – ченемдик-укуктук актыларды колдонуу тартибин түшүндүрүү максатында иштелип чыккан документ.

Отчет – планды, тапшырманы аткаруу, командировка жана башка иш чаралардын аткарылғандыгы тууралуу ишти даярдоону жана ишке ашырууну камтыған, жогору турган мекемеге же жетекчиге берилүүгө даярдалған документ.

Пикир – кароого жиберилген кандайдыр бир иш боюнча мекеменин же адистин пикирин камтыған документ.

План – аткарылуучу иштердин же иш чаралардын ыраатын, көлөмүн, мезгилдик координаттарын, жетекчилерин жана аткаруучуларынын тизмесин так бекиткен документ.

Программа – белгилүү бир мөөнөткө мекеменин же ишкананын ишинин негизги бағыттарын же соң жумуштардын, сыноолордун этаптарын, ишке ашыруу мөөнөттөрүн аныктаган документ.

Протокол – чогулуштарда, кеңешмелерде, конференцияларда жана коллегиялык органдардын жыйындарында суроолордун талкууланышынын жүрүшүн жана чечимдердин кабыл алынышын ырааттуулук менен таризделүүчү документ.

Сереп – белгилүү бир мезгил аралығындағы кандайдыр бир чөйрөлүк иштер, же мекемелер тобуун иш-аракеттери жөнүндөгү тармактык мекемелерге жана башка мекемелерге маалымдоо иретинде түзүлгөн документ.

Стенограмма – чогулуштарда, кеңешмелерде жана коллегиялык органдардын жыйындарында баяндамаларды, жарыш сөздөрдү жана башка чыгып сүйлөөлөрдү стенография методу жүзөгө ашырылған сөзмө сөз жазуу.

Сунуштама – өздүк курам боюнча кызматка дайындоого, орун которууга же сыйлоого, ошондой эле мекеменин ишинин маселелери боюнча белгилүү бир аракеттерди сунуштаган документ.

Телеграмма – телеграф боюнча берилүүчү, мазмуну боюнча ар түрдүү болгон документтердин жалпыланган атальшы.

Телефонограмма – телефон боюнча берилүүчү жана алуучу тарабынан жазылып алышуучу мазмуну боюнча ар түрдүү документтердин жалпыланган атальшы.

Тизме – маалымат же каттоо максатында түзүлгөн, адамдардын же предметтердин белгилүү бир тартиптеги тизмегин камтыган документ.

Тизмек – документтердин же башка нерселердин, объекттердин же иштердин, аларга белгилүү бир нормаларды же талаптарды таратуу максатында түзүлүп, тизмеленип системалаштырылган санамы.

Түшүндүрмө кат – 1) негизги документтин (пландын, отчеттун, долбоордун) айрым жоболорунун мазмунун түшүнүрүүчү документ. 2) кызматкердин жетекчиге өзүнүн кандайдыр бир аракетин, болгон окуяны, фактыны түшүнүрүү үчүн түзүлгөн документ.

Эреже – иштин кандайдыр бир түрүнүн уюштуруу тартибин чечмелеп регламенттеген документ.

Биз макалада, жогоруда көрсөтүлгөн иш кагаздардын ичинен ички иштер органдарынын катарына кызматка кириүүдө, ички иштер органдарына жарандар тарабынан жазыла турган иш кагаздардын бир түрү болгон – арыз боюнча жана ички иштер органдарынын кызматкерлеринин ыкчам-кызматтык ишмердигинде көп кездеше турган билдириле тууралуу сөз кылабыз.

Мекеме, уюм жетекчилерине ошол же башка ишканалардын мүчөлөрүнүн же жеке жарандардын күндөлүк турмушунун ар кандай себептеринен келип чыккан муктаждыктарынан улам кайрылып, сураныч, сунуш, өтүнүү же арыздануу маанисинде жазылуучу иш кагаздарынын бир түрү – арыз. Арызда анын ээсинин суранып, өтүнүп жаткан нерсеси кыска жана түшүнүктүү жазылууга тийиш. Адамдын жашоо, иштөө процессинде ар кандай кырдаалдарга байланыштуу арызды түрдүү мазмунда жазууга туура келет.

Жарандардын кайсы бир жетекчиге карата арыздануулары, даттануулары сөзсүз арыз аркылуу гана расмий күчкө ээ болот.

Арыздын текстинин мазмунуна ылайык түрлөрү белгilenет: жумушка кириү арызы, жумуштан бошоо арызы, өтүнүч арыз, топтук арыз, өргүү арызы, эмгек өргүүсүнөн кайтуу арызы, которуулуу арызы, кошумча эмгек акысын алуу арызы. Бул арыздар жарандык чойрөдөгү арыздар деген топко биригип, алардын жөнөкөй түрүн түзөт [8. 12-б.].

Бирок ички иштер органдарына кирип жатканда жазыла турган арыз негизинен өтүнүү, сураныч иретинде жазылат. Мында башка арыздын түрлөрүнөн айырмаланып жазып жаткан жаран өзүнүн ички иштер органынын катарында иштей турган каалосун билдириүү, кызматка кабыл алынгандан кийин аны татыктуу иштеп кете тургандыгын баяндап жазып келип, аягында ошол кызматка кабыл алуу суранычын билдириет [1. 31-б.].

Арыз жазган жаран ички иштер органынын катарына кабыл алынгандан кийин ал өзүнүн кызматтык ишмердигинде же кызматтык чойрөсүндө арыздын ордуна билдириле (рапорт) менен иш жүргүзүп калат.

Токтоло кетчү нерсе, арыз менен билдириле экөө мазмуну жана формасы жагынан бири-бирине окошоо иш кагаздары болуп эсептелет. Экөөндө тен сураныч, өтүнүү жана ошону менен катар иш жагдайын түшүнүрүү маселелери камтылат. Экөөндө тен колдонула турган маалым даректер дээрлик бирдей тартиpte. Бирок ички иштер органдарынын кызматтык чойрөсүндө кызматкерлер арасында негизинен билдириле колдонулат. Бул тууралуу билдириле иш кагазы боюнча өзүнчө кеп болот.

Адам ишмердигинде арыздын көптөгөн түрлөрү колдонулат. Бирок, айрым арыздардын түрүн кошпогондо, алардын дээрлик бардыгына төмөнкүдөй маалым даректер (реквизиттер) колдонулат: **1-маалым даректе** мекеменин атальшы, анын жетекчисинин кызматы жана аты-жөнү жазылат. Жетекчинин аты жана атасынын аты кыскартылып, фамилиядан мурда жазылат. Фамилиясы барыш жөндөмөдө толугу менен жазылат.

Ички иштер органдарына жазууда анын жетекчисинин кызматы, атайын наамы андан кийин аты-жөнү жазылат. Мисалы, Ички иштер министри милициянын генерал-майору А.А.Акматов.

2-маалым даректе арыздануучунун өзүнүн жашаган жери, кайда, ким болуп иштегени, аты, атасынын ысмы кыскартылып же толук атооч жөндөмөдө, ал эми фамилиясы чыгыш жөндөмөдө толук жазылат.

3-маалым даректе – иш кагаздын атальшы. Бул маалым даректе салтка айланып калган принциптин негизинде баш тамга менен тексттин ортосуна жазылат.

4-маалым даректе иш кагазынын тексти болот, ал мазмунуна коюлуучу талаптарды өзүнө камтыйт. Ал абзац менен башталып жазылат. Текстте арыздануучунун кайрылуу себеби, ою расмий стилде так, түшүнүктүү жазылат. Арыздын текстинде улам башка ойго өткөн сайын абзаңтан баштап жазылуу зарыл.

5-маалым даректе арызга тиешелүү же керектүү болгон ар кандай тиркемелер, иш кагаздарынын көчүрмөлөрү тиркеlet. Арыздын текстинин аягына абзаңтан “Тиркеме” деген термин менен номурланып, тиркеменин канча бет экендиги жазылат.

6-маалым даректе арыз ээсинин кол тамгасы коюлат.

7-маалым даректе арыз жазылган күнүү, айы, жылды сан менен же сан сөз менен жазылат. Мисалы: 05. 06. 2022 же 2022-жылдын 5-июну.

9-маалым даректе мекеменин айрым тиешелүү кызматкерлеринин арыз менен таанышкандыгы жөнүндө, арыздын текстинин мазмунуна карата пикирлерин туюнтыкан кол белги (виза) коюлушу мүмкүн.

10-маалым даректе арыздын индекси белгиленет. Ал каттоо журналына түшүрүлөт жана ал белги аркылуу арызда козголгон маселенин аткарылышы көзөмөлгө алынат.

Маалым даректердин аралыгы бири-биринен так ажырап турушу абзел.

Башчынын резолюциясы барактын жогорку сол жак бурчундагы бош орунга коюлат.

	I
	2
	3
4	
5	
6	7
9	8

Ички иштер органдарынын катарына кызмат өтөөгө кириүүдө өтүнүч, суралыч иретинде жаран тарабынан атайын арыз жазылат. Анын болжолдуу үлгүсү төмөнкүдөй:

Кыргыз Республикасынын
Ички иштер министри
милициянын генерал-майору
А.А.Акматовго
Бишкек шаарынын Свердлов
районунун
Курманжан Даатка кочөсүнүн
№ 68 үйүнүн жашоочусу
Абдиев Максат Бакасовичтен

Арыз

Менин Сизге арыз менен кайрылуумун себеби, мени Кыргыз Республикасынын ички иштер органдарынын катарына кызмат өтөөгө кабыл алуунузду суралам.

Мен өзүм бала чагымдан эле милиция кызматкери болуп эмгектенүүнү кыялданчумун. Орто мектепти бүтүп, жарандык милдетимди аткаруу максатында Кыргыз Республикасынын Курадау күчтөрүнүн катарында кызмат өтөдүм. Кызматтык милдетимди аяктагандан кийин өлкөбүздө коомдук тартипти жана жарандардын коопсуздугун камсыз кылууда өз салымымды кошсом деген тилеме ички иштер органдарынын катарында ак ниеттүүлүк менен кызмат кылууну максат кылып алдыма койдум. Ички иштер органдарынын катарына кабыл алышам ак ниеттен, абыирадуулук менен өз өлкөмө кызмат кылам деген ойдомун.

Менин жазган арызымды кабыл алыш, ички иштер органдарынын катарында кызмат өтөөгө уруксат берүүнүзүү өтүнөм.

174

Арыз ээси:

/кол тамгасы/

М. Абдиев

00.00.0000.

Арыздын дагы бир түрү, жабырлануучулар тарабынан өздөрүнүн көйгөйлүү маселелерин чечип берүү максатында ички иштер органдарына кайрылуу иретинде жазылат.²⁰

Бишкек шаарынын Ленин
райондук
ички иштер башкармалы-
гынын башчысы
милициянын полковниги
А.Асановго
Бишкек шаарынын Ленин
районунун
Чүй кең көчөсүнүн
№ 176 үйүнүн 45-батиринин
жашоочусу
Асанов Эрлан Кубатовичтен

Арыз

Менин Сизге арыз менен кайрылуумдун себеби, 2022-жылдын 4-декабрь
күнү кечки маал saat 18 менен 19:00 ортосунда үйүмө белгисиз адамдар кирип,
баалуу буюмдарымды жана 250 ооо (эки жүз элүү мин) сом акча каражатымды
уураап кетишти.

Ушуга байланыштуу, кылмышка шектүү адамдарды таап, тиешелүү дөңгөэл-
де чара көрүп берүүнүзүү суранам.

Арыз ээси:

/кол тамгасы/

Э. Асанов

175

00.00.0000.

Мындан сырткары, Ички иштер министрлигинин окуу жайларына тапшырууда жазылуучу
арыздын да өзүнө тиешелүү мүнөздүү белгилери бар. Орто мектептин окуучусу окууну аяктаган
соң ИИМдин жогорку окуу жайына тапшыруу үчүн өзү жашаган аймактын ички иштер бөлүмүнүн
башчысына арыз менен кайрылып, окуу жайга документ тапшырууга уруксат алат. ИИМдин окуу
жайларына кабыл алууда документ тапшыруу башка окуу жайлардан айырмаланып, аймактык ички
иштер бөлүмдөрү тарабынан жүзөгө ашырылат.

Жыйынтыктап айтканда, ички иштер органдарынын ыкчам-кызматтык ишмердигинде жана
жарандар менен иш алыш барууда эң көп колдонулган иш кагаздын түрү боюнча сөз кылдык. Ал
эмий арызга окшош дагы бир иш кагаз – бул билдирмө. Арыз менен билдирменин формасы дагы,
мазмуну дагы окшош, бирок колдонуу чөйрөсү ар башка.

Ат-Башы райондук
ички иштер бөлүмүнүн
башчысы
милициянын полковниги
Б.Кадырбаевге
Ат-Башы районунун Ак-Муз
айылынын
Ак-Там көчөсүнүн 34-үйүнүн
жашоочусу
Токонов Жайллоо
Жыргалбековичтен

Арыз

Менин Сизге арыз менен кайрылуумдун себеби төмөнкүдөй. Кыргыз Республикасынын ИИМдин милициянын генерал-майору Э.Алиев атындагы Академиясына окууга тапшырууга тиешелүү болгон иш кагаздарымды кабыл алуунузда суранам.

Мен ички иштер органдарынын катарында кызмат өтөп, өлкөбүздө коомдук тартиптин жана жарандардын коопсуздатун сактоого салым кошсом деген тилектерим бар.

Ички иштер органдарынын ыкчам-кызматтык ишмердигинде кецири колдонулган иш кагаздардын бир түрү – бул билдирме.

Билдирме – бул ИИМдин жетекчилигине же болбосо ички иштер органдарынын өз алдынча кызматтарынын, башкы башкармалыктарынын, башкармалыктарынын, бөлүмдөрүнүн, окуу жайларынын башчыларына ар түрдүү жагдай боюнча кырдаалды же абалды билдириүү, баяндоо, кызматтык зарылчылыктар боюнча сурануу маселелери боюнча жазылган иш кагаздын түрү [г. 67-б.].

Билдирме А4 форматындағы баракка расмий стилде так жана түшүнүктүү болуп жазылат.

Жарандык чойрөдөгү мекемелерде арыз кандай зарылчылыкта колдонулса, ички иштер органдарында да билдирме ошончолук деңгээлде колдонулат. Негизинен арыз менен билдирменин формасы жана мазмуну бири-бирине оқшош келет. Аларда айтылган ой, сураныч, билдириүү, өтү-

нүү окшош болуп кетет.

Билдирмелер жалпысынан сурандуу жана билдириүү иретинде жазылган билдириме болуп экиге бөлүнөт.

Билдирменин кайсы түрү экендигине карабастан жалпысынан төмөнкүдөй маалым даректер (реквизиттер) колдонулат:

1-маалым даректе билдириме жаза турган жетекчиликтин иштеген жеринин аталышы, анын кызмат орду, наамы, аты-жөнү жазылат. Аты-жөнүн жазганда башчынын аты жана атасынын аты кыскартылып, фамилиядан мурда жазылат. Фамилиясы барыш жөндөмөдө жазылат. Мисалы, А.К.Акматовго;

2-маалым даректе иш кагаздын аталышы тексттин ортосуна баш тамга менен жазылат (Билдирме);

3-маалым даректе тексттин мазмуну жазылат. Анда текстке коюлган талаптарды сактоо менен жазылган же айтылган ой, билдириүү же өтүнүч кыска жана так, расмий стилде жазылышы керек. Билдирменин текстинде жаңы ой башталган сайын ал абзац менен жазылууга тийиш.

4-маалым даректе билдириме жазган кызматкердин иштеген жеринин аталышы, кызмат орду, наамы жазылат;

5-маалым даректе билдириме жазган кызматкердин кол тамгасы коюлат;

6-маалым даректе билдириме жазган кызматкердин аты-жөнү жазылат. Кызматкердин аты-жөнүн жазганда аты жана атасынын аты кыскартылып, фамилиядан мурда жазылат. Фамилиясы атооч жөндөмөдө жазылат.

7-маалым даректе билдириме жазылган күнү, айы, жылды сөзиз сан менен же сөз менен жазылат. Мисалы 20.08.2022 же 2022-жылдын 20-августу.

The form consists of a large central rectangular area containing seven smaller rectangular boxes, each labeled with a number from 1 to 7. Box 1 is at the top right, box 2 is below it to the left, box 3 is in the middle right, box 4 is at the bottom left, box 5 is below box 4, box 6 is to the right of box 5, and box 7 is at the bottom right.

Ички иштер министрлигинин Борбордук аппаратында жетекчиликтен жооптуу болуп нөөмөткө тургандан кийин ИИМдин жетекчилигиге жазыла турган билдирменин үлгүсү:

Кыргыз Республикасынын
Ички иштер министри
милициянын генерал-майору
А.К.Акматовго

Билдирим

2022-жылдын 1-августунда ИИМдин жетекчиликтен жооптуу нөөмөткер кызматым учурунда темонкүдөй иш-аракеттер жасалды.

- Багыттык мерчем боюнча 2-август күнү о1 saat 30 мүнөттө Бишкек шаарынын Ленин РИИБе текшерүү иши жүргүзүлдү. Суткалык кезмет өздөрүнүн күн тартиби боюнча иш алып барып жатыптыр. Башкармалыктын ыкчам нөөмөткеринен өздөрүнүн аймагындағы кырдаал боюнча маалыматтарды тактадык. Жалпы жонунан кызматкерлер тарабынан тартип бузулар жок экен.

- о2 saat 15 мүнөттө Бишкек шаарынын Биринчи Май РИИБдин Нөөмөт бөлүмүнүн нөөмөткерлеринин кызматтык ишмердиктерине текшерүү иши жүргүзүлдү. Суткалык кезмет күндөлүк иш тартиби боюнча иш алып барып жатыптыр.

Текшерилген бөлүмдүн кызматкерлерине Кыргыз Республикасынын ички иштер органдарына тиешелүү ченемдик-үкүктүк актылар боюнча маалымат алуу жана көрсөтмө берүү иштери жүргүзүлдү. Бул багыт боюнча Свердов РИИБдин кызматкерлеринин даярдыгы татыктуу экендиги байкалды.

Жалпысынан ар бир кызматкер кызматтык милдетин аткараарда жана суткалык кезметке киришүүдө ички иштер органдарынын кызматкерлеринин күч колдонуу, атайын каражаттарды жана қурадарды колдонуу боюнча атайын нускамаларды жогорку деңгээлде берүү ишин ар бир бөлүктүн жетекчилиги колго алуусун сунуштайбыз.

Текшерилген бөлүмдүн кызматкерлерине кезмет учурундагы иштөөнүн эрежелерин так сактоо боюнча көрсөтмөлөр бериди, ар кандай майды кемчиликтерге тиешелүү сыйдар айтлып, алар жеринде ондолду.

Кыргыз Республикасынын ИИМдин жетекчиликтен жооптуу нөөмөткер,

Тергөө кызматынын башчысы
милициянын полковниги

/кол тамгасы/

А. Алиев

00.00.0000.

Коомдук жайларда администрациялык укук бузуу учурларында, укукка жат көрүнүштөрдү жасаган учурда ички иштер органдарынын кызматкерleri тарабынан жазыла турган билдирменин үлгүсү.

Бишкек шаарынын Октябрь
РИИБдин башчысы
милициянын полковниги
У.Асановго

Билдирме

2022-жылдын 15-августунда saat 15.30да Бишкек шаарындагы Октябрь РИИБдин нөөмөт бөлүмүнө Бишкек шаарында 1980-жылы, 20-марта туулган, “Улан” кичи районунун 78-үйүнүн 16-батириин тургуну Ибрагимов Султан Шериеевич мен тарабынан жеткирилди.

Ал 2022-жылдын 15-августунда saat 15тер чамасында Бишкек шаарындагы Жантөшев көчөсүнүн 46-үйүндө жайгашкан “Учкун” азық-түлүк соода дүкөнүнөн кезексиз соода кылууга аракет жасап, ызы-чуу чыгарып, дүкөндөгү адамдардын эскертүүсүнө карабастан, жаман сөздөр менен согүнүп, айланасындағы адамдар менен мушташканга аракеттерди жасаган.

Бишкек ШИИБнын
Милициянын кайгуул-күзөт кызматынын
5-ротасынын милиционери
милициянын старшинасы
00.00.0000.

/кол тамгасы/

А.

179

Ички иштер органдарынын кызматкерлеринин кезектеги әмгек өргүүгө чыгууга уруксат суураа иретинде жазылган билдирменин үлгүсү.

Жарандык чөйрөдө билдирменин колдонулуш тартиби ички иштер органдарында колдонгондан башкача болот жана эрежеси да башкача берилет.

Пландын, берилген ар кандай тапшырманын аткарылгандыгы, әмгек өргүүсүнүн, чет өлкөгө жасалган саякattyн аяктагандыгы, иш сапарынын бүткөндүгү, айрым бир иш чаралардын жыйынтыкталгандыгы ж.б. жөнүндө жогорку инстанцияга (уюмга) жиберилген расмий иш кагазы – билдирме болуп саналат.

Билдирме арналышы жана түзүлүшү боюнча баяндама катка окош болот, бирок текстинин темасынын жоктугу менен айырмаланат [7.125-б.]

Кыргыз Республикасынын
Ички иштер министрлигинин
Башкы штабынын башчысы
милициянын полковниги
А.Абдиевге

Билдирме

Мага 2022-жылга бекитилген график боюнча бериле турган көзектеги эмгек
өргүүгө 2022-жылдын 1-августунан тартып чыгууга уруксат берүүнүзүү
суралам.

Эмгек өргүү учурунда Баткен облусуна барып келе тургандыгымды да
кошумча билдирип кетемин.

ИИМдин Башкы штабынын
Уюштуруу, тескөө жана талдоо
башкармалыгынын тескөөчүсү
милициянын майору
00.00.0000.

/кол тамгасы/

Б.Исаков

Жогоруда биз ички иштер органдарынын кызматкерлеринин ишмердигинде көп кездеше турган иш кагаздардын ичинен арыз жана билдирме тууралуу кенири маалымат бергенге аракет кылдык. Бул эки иш кагаз мазмуну жана формасы жактан бири-бирине өтө окшош келип, бирок колдонуу чөйрөсү ар башка экендигин ачып берүүгө аракет кылдык.

Кыргыз Республикасынын ички иштер органдарында колдонулуп жаткан иш кагаздардын ар бирине өзүнчө талдоо жүргүзүп, алардын табиятын кенири ачып берүү үчүн өзүнчө дагы макалалар жарыяланат.

› ПАЙДАЛАНЫЛГАН АДАБИЯТТАР:

Орозакунов А. Ички иштер органдарында иш кагаздарын мамлекеттик тилде жүргүзүү. // Орозакунов А. – Б.: 2018. – 163 б.

Жапарова Б. Мамлекеттик тилде иш жүргүзүү / Б.Жапарова, А.Орозакунов, Н.Сакбаев – Б.: 2004. – 80 б.

Жапарова Б.Б. Иш кагаздарын мамлекеттик жана расмий тилде жүргүзүү / Б.Б. Жапарова, Ф.А.Калыева – Б.: Шам, 1996. – 416 б.

Ички иштер органдарында колдонулган терминдердин (атоолордун) орусча-кыргызча сөздүгү. – Б.: 2022. –171 б.

Кыргыз Республикасынын ИИМдин 2020-жылдын 28-декабрындагы “Кыргыз Республикасынын ички иштер органдарында иш кагаздарын жакшыртуу боюнча чаралар жөнүндө” № 828 буйруту.

Кыргыз Республикасынын Өкмөтүнүн 2020-жылдын 3-мартындагы № 120 токтому. Кыргыз Республикасында иш кагаздарын жүргүзүү боюнча типтүү нускама.

Ахматов Т. Иш кагаздары. Мамлекеттик тилде иш жүргүзүү. / Т.Ахматов, Т.А-ширбаев – Б.: Мамлекеттик тил жана энциклопедия борбору, 2001. – 345 б.

Козубекова Т. Иш кагаздарын жүргүзүү юристтер үчүн практикум менен (окуу куралы). – Б.: 2022.–220 б.

Токтоналиев К.Т., Алдын ала тергөөнүн процесстик актылары / К.Т.Токтоналиев, Т.А. Асаналиев – Б.: Шам, 1996. – 416 б.

Юридикалык атоолордун жана түшүнүктөрдүн орусча-кыргызча сөздүгү. – Б.: Турап, 2014. – 536 б

БАЙЫРКЫ КЫРГЫЗ (БИТИГ) ЖАЗУУСУ: АЛФАВИТТИК ЖАНА ТИЛДИК НЕГИЗДЕМЕ

УДК: 811.512.154

Үсөев Нурдин

Кыскача мазмуну

Макалада байыркы түрк (руникалык) жазуусу, Орхон-Энсай жазуусу деген ат менен белгилүү болгон байыркы түрк жазуусунун байыркы кыргыз варианты карады. Энсай кыргыз кагандыгынан калган Энсай, Алтай жазма эстеликтеринде колдонулган бул жазуунун башка аймактардагы жазма эстеликтерден айырмаланган өзгөчөлүктөрү берилди. Жазма эстеликтerde жазуу битиг сөзү менен берилген үчүн бул жазууну байыркы кыргыз (битиг) жазуусу деп атоо сунушталды.

Негизги сөздөр: байыркы түрк (руникалык) жазуусу, Энсай жазма эстеликтери, Энсай кыргыздары, алфавит, жазуу, байыркы кыргыз (битиг) жазуусу.

ДРЕВНЕ- КЫРГЫЗСКИЙ (БИТИГ) АЛФАВИТ: АЛФАВИТНОЕ И ЯЗЫКОВОЕ ОБОСНОВАНИЕ

УДК: 811.512.154

Усеев Нурдин

Аннотация

В данной статье исследуется древнекыргызская версия древнетюркского письма известное как орхено-енисейское, древнетюркское (руническое) письмо. Были даны особенности этого алфавита, который был использован в Енисейских, Алтайских надписях, от других версий древнетюркского письма. Предлагается назвать этот алфавит древнекыргызским (битиг) алфавитом, так как письмо на надписях обозначается словом битиг.

Ключевые слова: древнетюркское (руническое) письмо, Енисейские надписи, Енисейские кыргызы, алфавит, письмо, древнекыргызский (битиг) алфавит.

183

ANCIENT KYRGYZ (BITIG) ALPHABET: ALPHABET AND LANGUAGE BASIS

УДК: 811.512.154

Useev Nurdin

Abstract

This article examines the ancient Kyrgyz version of the ancient Turkic script known as the Orkhon-Yenisei, ancient Turkic (runic) one. There have been presented features of this alphabet, which was used in the Yenisei, Altai inscriptions, from other versions of the ancient Turkic writing. It is proposed to call this alphabet as the ancient Kyrgyz (bitig) alphabet, since the letter on the inscriptions is given by the word bitig.

Key words: ancient Turkic (runic) script, Yenisei inscriptions, The Yenisei Kyrgyz, alphabet, writing, ancient Kyrgyz (bitig) alphabet.

Киришүү

VII-XI кылымдар аралыгында байыркы түрк элдеринен мурас калган жазма эстеликтердин ичинен Энесай жазма эстеликтери түздөн-түз Энесай кыргыздарына, Энесай кыргыздарынын тукумдары болуп эсептелген азыркы кыргыздарга, хакастарга, алтайлыктарга жана тывалярга таандык.

Жогорудагы “Энесай жазма эстеликтери түздөн-түз кыргыздарга тиешелүү” деген сөзүбүз эмнелерге негизделген? Эң биринчиден, Энесай жазма эстеликтери боюнча эң авторитеттүү окумуштуу катары эсептелген С.Е.Малов жана бул жазууну чечмелеген В.Томсен менен биринчи болуп жарыялаган В.В.Радлов аталган жазма эстеликтериди эч күмөнсүз кыргыздарга таандык деп эсептешкен [18, 4-5-бб.]²³. XIII кылымга чейинки түрк тилдеринин этимологиялык сөзүдүн түзүп чыккан белгилүү англиялык окумуштуу Сэр Герард Клоузон да Энесай жазма эстеликтеринен алынган сөз жана сүйлөмдөрдү байыркы кыргыз тили (Old Kurguz) деп белгилеген [2, xvii 6.]. Экинчиден, Энесай жазма эстеликтеринде кыргыздардын тарыхына таандык болгон айрым тарыхый маалыматтар орун алган. Мисалы, Уйбат VI (E 98) жазма эстелигинин учунчүү сабында “(күч) Уйгур Кан илин алдуқда азыглыг тоңуз тег Тириг Бег эсизим (Күчтүү Уйгур кандин мамлекетин басып алганда азуулуу доңуз сыйктуу (согушкан) Тириг Бег эсилим) деген сүйлөм бар. Мазмунунан көрүнгөндөй, бул сүйлөмдө Тириг Бег аттуу кишинин Уйгур канынын мамлекетин басып алганы, бул согушта азуулуу доңуз сыйктуу согушканы айтылып жатат. Демек, Тириг Бег катышкан жана Уйгур канынын мамлекети басылып алынган бул согуштуу 840-жылдагы кыргыз-уйгур согушу деп болжолдосок болот. Учунчүдөн, биз Энесай жазма эстеликтериндеги мааниси аныкталбаган же туура эмес чечмеленген сөздөрдүн бир тобун кыргыз тили, анын диалектилери жана фольклорунун тили аркылуу чечмелей алдык. Мисалы, “Енисей жазма эстеликтери I: лексикасы жана тексттер” аттуу эмгегибизде дока жакын сөздүн маанисин тактаганбыз [20]. Мына ушулардын бардыгы Энесай жазма эстеликтеринин түздөн-түз кыргыздарга таандык экендигин далилдеп турат.

Ошону менен бирге Монголиянын тұндаук-батышындағы, Кыргыз-Нор көлү жайгашкан Монголия Алтайында зога жакын кичине жазуу табылган. Бул жазма эстеликтер палеографиялык жактан Энесай жазма эстеликтерине өтө окшош. Ошондуктан бул жазууларды Улуу кыргыз дөөлөтүнөн калган деп эсептесек болот. Мындан сырткары Чыгыш Түркстандагы аска беттерине чегилген жазуулардын үстүндө иштеп, тексттерин жарыялаган германиялык окумуштуу М.Эрдал бул жазуулардын палеографиясынын Энесай жазма эстеликтеринин палеографиясына окшош экендигине көнүл буруп, аталган жазууларды Энесай жазма эстеликтери менен байланыштырган [3, 105-107-бб.]. Түрк окумуштуусу Ж.Алыйламаз 2013-жылдын 15-16-ноябрьнда Бишкек шаарында Улуу кыргыз кагандыгынын 1170 жылдыгына карата өткөрүлгөн “Кыргыз каганаты түрк элдеринин орто кылымдардагы мамлекеттүүлүгүнүн жана маданиятынын алкагында” аттуу илимий жылында Монголиядагы жана Чыгыш Түркстандагы байыркы түрк (кыргыз) жазма эстеликтеринин бир бөлүгүнүн кыргыздарга таандык экендигин белгилеген [1, 21-б.].²⁴ И.В.Кормушин байыркы түрк жазма эстеликтерин географиялык-тарыхый өзгөчөлүктөрүнө карап, алты чоң топко бөлөт да, үч топту: 1. Енисей-кыркыз (VIII-XI кк.), 2. Талас-кыркыз (VIII же XI к.) жана 3. Тоолуу Алтай-кыркыз (IX к. экинчи жарымы) топторун кыргыздар менен байланыштырат [16, 3-б.]. Жылынтыктап айта турган болсок, байыркы кыргыздарга төмөнкү жазма эстеликтерди таандык деп эсептесек болот:

1. Энесай жазма эстеликтери (VII-X кк.);
2. Тоолуу Алтай жазма эстеликтери (IX к.);
3. Монголиядагы айрым жазма эстеликтер (өзгөчө Кыргыз-Нор көлү жайгашкан

²³ С.Е.Малов Энесай жазма эстеликтерин 1952-жылы “Енисейская письменность тюрков. – Москва-Ленинград, 1952” деп жарыялаган. Бул эмгегиин 4-5-беттеринде 1943-жылы Фрунзеге келип, Тил, адабият жана тарых институтунун кызметкерлеринин менен аңгемелешкенде алар анын “Энесай жазма эстеликтери кыргыздарга таандык” деген пикерине каршы чыгышканын жазып таң калат. Эң кызыгы, байыркы түрк жазма эстеликтеринин гениалдуу изилдөөчүү жогорудагы эмгегин алгач, тагыраак айтканда, 1947-жылы “Древняя киргизская письменность” деген аталашиб менен даярдаган экен (бул эмгектин кол жазмасы менен таанышшуучүн караңыз: <http://manuscript.lib.kg/static/media/pdf/web-642-Drevniaia-kirgizskaipismennost.pdf>). Бирок жаңы мурасын чанган кыргыздарга таарынганбы, же саясий себептерден уламбы, айтор атын өзгөртүп, “Енисейская письменность тюрков” деп чыгарған.

²⁴ Проф.док. Женгиз Алыйламазын була илимий жылында окуган “Көктүрк тамгалуу байыркы түрк жазма эстеликтеринин кыргыздар үчүн мааниси” аттуу доклады Теке журнальнын (www.tekederergisi.com) 2013-жылдын декабрь айында чыккан санында жарыяланды.

- Түндүк-Батыш Монголиядагы жазма эстеликтер) (IX к.);
4. Чыгыш Түркстандагы айрым жазма эстеликтер (IX к.);
 5. Кыргызстандагы Чийин-Таш жазма эстеликтери (IX к.).

Биз бул макалабызда мына ушул жазма эстеликтердин байыркы кыргыздарга, алардын мураскору болгон азыркы кыргыздарга, хакастарга, тываларга, алтайларга таандык экендингин байыркы кыргыз (битиг) жазуусундагы айырмачылыктар жана Энесай жазма эстеликтеридеги тиldик өзгөчөлүктөр аркылуу далилдегенге аракет кылмакчыбыз.

I. Байыркы түрк ортос жазуусунун кыргыз варианты же байыркы Кыргыз (битиг) жазуусу

Байыркы түрк ортос жазуусунун классикалык ұлгусу катары эсептелген Орхон жазма эстеликтеридеги вариантында 38 тамга бар. Булардын 4 (a (a, e), i (ы, и), v (о, у), w (ө, ү)) үндей тыйыштарды көргөзгөн тамгалар болсо, 27 тамга үнсүз тыйыштарды билдириет. Анын 20 тамгасы (b-B, d-D, g-x, k-q, l-L, n-N, r-R, s-S, t-T, j-J) он үнсүз тыйыштын (б, д, г, к, л, н, р, с, т, й) калың а жана ичке ә үндесү менен башталган түрүн, башкача айтканда, үндей-үнсүз түрүндөгү муундарды билдириет. 7 тамга (c, m, h, #, p, Y, z) жалғыз гана үнсүз тыйыштарды (ч, м, н, нй, ш, з) чагылдырат. 4 тамга (и (ок, ук, ко, ку), F (өк, үк, кө, ку), I (ык, кы), С (ич, чи)) муундарды билдириет. 3 тамга (Р (лт), W (нч), O (нт)) әки үнсүз ширешмесин билдириет. Бул жазуунун классикалык ұлгусундөгү 38 тамгадан сырткары Энесай жазма эстеликтеринде, Түнийук жазма эстелигинде жана байыркы түрк (руникалық) жазуусу менен жазылган байыркы уйгур жазмаларында бул тамгалардан башка ариптер да колдонулган. Алардын биринчиси Энесай, Талас жазма эстеликтеринде жана Монголиядагы Онгин жазма эстелигинде колдонулган е тамгасы. Бул тамга Энесай жазма эстеликтеринде е жана и, ы тыйыштарын билдирсе, Талас жазма эстеликтеринде жана Онгин жазма эстелигинде ичке үндейлөр менен айтылган б тыйышын чагылдырган. Экинчиси – Түнийук жазма эстелигинде жана Энесай жазма эстеликтеринде учуралган R тамгасы. Бул тамга ш тыйышын жана аш муунун билдириет. Үчүнчүсү – Энесай жазма эстеликтеринде колдонуулуп, дим, дем муундарын чагылдырган Y тамгасы. Төртүнчү тамга айрым окумуштуулар тарабынан баш муунун билдириген тамга, айрым окумуштуулар тарабынан лык муунун же рт үнсүз ширешмесин чагылдырган тамга катары аныкталган I тамгасы. Бешинчиси – Энесай жазма эстеликтеринде колдонуулуп, им, ми муундарын билдириген Ё тамгасы. Алтынчысы – Э несай жазма эстеликтеринде жана байыркы уйгур жазмаларында колдонуулуп, оп, уп муундарын билдириген @ тамгасы. Жетинчиси – уйгур жазмаларында гана учурал, от муунун билдириген « тамгасы. Сегизинчи тамга Энесай жазма эстеликтеринде колдонуулуп, ыш муунун жана ш тыйышын билдириген Ѓ тамгасы. Тогузунчук тамга – Энесай жазма эстеликтеринде учуралган жана шым муунун билдириген ё тамгасы. Онунчусу – 2008-жылы Кыргызстанда таблица Чийин-Таш II жазма эстелигинде со тамгасы. Бул тамганы е тыйышын чагылдырган тамга катары чечмелегенбиз [10, 31-44-бб.]. Он биринчи, ақыркы тамга – Алтайдагы Бар-Бургазы I (A 18) жазма эстелигинде Ф тамгасы. Бул тамганын кайсы тыйышты чагылдырары азыркыга чейин тактала элек. Мындан сырткары, айрым тамгалардын ар түрдүү вариантын бар. Мисалы, з тыйышын чагылдырган з тыйышынын Z, z, Y, Ф, Σ түрүндөгү бир канча варианты бар. Бул айтылганарды жыйынтыктай турган болсок, байыркы түрк ортос жазуусунда 49 тамга колдонуулуп, мунун алтоо үндей тыйыштарды, 27 тамга үнсүз тыйыштарды, 12 тамга муундарды, 3 тамга үнсүз ширешмелерин билдириет. 1 тамганын тыйыштык мааниси толугу менен тактала элек. Төмөндө бул айтылганарды жыйынтыктап, иреттүү берүү максатында, тамгалар таблица түрүндө жайгаштырылып, ар бир тамгага токтолдуу.

I-таблица. Байыркы түрк ортос жазуусу

Тамгалар	Чагылдырган тыйыштар
I. Үндей тамгалар	
a (А, і, І, Ж, З, Ч)	a, е

i	ы, и
v (Φ, X)	о, у
w	ө, ү
e (E)	ә, и, ы
∞	Ә

2. Үнсүз тамгалар

Эки варианттуу үнсүз тамгалар

Калың	Ичке	Калың	Ичке
B ($B, \lambda, \mu, v, \xi, o, \pi, \rho, \varsigma, \sigma, \tau, u, \varphi, \dot{o}$)	b ($b, e, \chi, \psi, H, O, \Pi, r, Y$)	(a) δ , $\delta(a)$	(ә) δ , $\delta(e)$
D (~, D)	D	(a) Δ , $\Delta(a)$	(ә) Δ , $\Delta(e)$
X ($g, \neg, ^-, ^o, ^\pm, ^3, ^\prime, \mu, \P, \Gamma, E$)	G (G)	(a) Γ , $\Gamma(a)$	(ә) Γ , $\Gamma(e)$
Q (ü, Y, A)	K (K, k)	(a) K , $K(a)$	(ә) K , $K(e)$
L (B, A)	l	(a) Λ , $\Lambda(a)$	(ә) Λ , $\Lambda(e)$
N (N, á, á̄)	n	(a) N , $N(a)$	(ә) N , $(e)_N$
R (J, R, É, J̄)	r (l, N)	(a)p, $p(a)$	(ә)p, $p(e)$
S (S, B, P, Ŝ, §)	S	(a)c, $c(a)$	(ә)c, $c(e)$
Ö (T, Ý, Ž, z, ж, e)	t	(a) T , $T(a)$	(ә) T , $T(e)$
J (é, È)	j (ö, ȫ)	(a)ý, $\hat{y}(a)$	(ә)ý, $\hat{y}(e)$

Бир варианттуу үнсүз тамгалар

c	Ч
m ($\mu, M, ^-, \bar{A}, d, \bar{E}, \dot{e}$)	M
h (H, o)	H
á (å, æ, ä)	ный
P	П
Y (V, s, J)	Ш
z (Z, Y, o)	З

3. Муун тамгалары

u (U)	ок, ук, ко, ку
F (f)	өк, үк, кө, кү

I	ык, кы
C (£,©)	ич, чи
R (\$)	аш
¥	дем, дим
II	лык/рт/р
Ё (‘,Ē,ē, i)	им, ми
©	оп, уп
Ё	ыш
Ğ	шым
«	от

4. Үнсүз ширешмелери

P	Ат
W (#)	нч
O (o)	нт

5. Тыбыштық мааниси тактала әлек тамга

	РЛ үнсүз ширешмеси болушу ыктымал
--	--------------------------------------

Жогоруда берилген тамгалар – бул байыркы түрк жазма эстеликтеринин көпчүлүгүндө колдонулган жалпы тамгалар. Булардын ичинен айрым тамгалар байыркы кыргыздарга таандык Энесай, Алтай жана Чийин-Таш жазма эстеликтеринде гана учурдайт. Алар төмөнкүлөр:

2-таблица.

Энесай, Алтай жана Чийин-Таш жазма эстеликтеринде гана колдонулган тамгалар

№	Тамгалар	Чагылдырган тыбыштар
1	¥	дем, дим
2	Ё	Ыш
3	Ğ	Шым
4	Ё (‘,Ē,ē, i)	им, ми
5	∞	Ә
6	e (E)	Ә

Ошол әле учурда орток түрк жазуусунда орун алғып, Монголиядагы Орхон жана байыркы уйгур жазма эстеликтеринде колдонулган тамгалардын ордуна Энесай жазма эстеликтеринде башката тамгалар пайдаланылған:

3-таблица.
Орхон жана Энесай жазма эстеликтеридеги айрымачылыктуу
тамгалар

№	Тамгалар		Чагылдырган тыбыштар
	Энесай жазма эстеликтери	Орхон жазма эстеликтери	
I	V	Y	III, с
2	T	Ô	T
3	H	H	H

Жогорудагы экинчи таблицадагы тамгалар – Энесай, Алтай жана Чийин-Таш жазма эстеликтеринде гана колдонулуп, байыркы түрк урууларына таандык Орхон жазма эстеликтеринде, байыркы уйгурлардан калган Шине-Ус, Тариат, Тес ж.б.у.с. жазма эстеликтерде учурбаган тамгалар. Булардын үчүнчү таблицадагы тамгалардан айырмасы – Орхон жазма эстеликтеринде атайын тамга, графикалык каражаттар менен чагылдырылбаган тыбыштарды жана муундарды көрсөтүп турғандыгында. Мисалы, Ү тамгасы дем, дим муунун билдирет. Ал эми Орхон жазма эстеликтеринде бул тамга такыр колдонулбайт. Орхон жазма эстеликтеринде а жана э тыбыштары бир эле тамга, а тамгасы аркылуу берилсе, Энесай жазма эстеликтеринин айрымдарында э тыбышы үчүн атайын е тамгасы колдонулган.

Үчүнчү таблицадагы тамгалар – Орхон жазма эстеликтеринде да тамга менен көрсөтүлгөн тыбыштар үчүн колдонулган, бирок Орхон жазма эстеликтеридеги тамгалардан айырмаланган тамгалар. Мисалы, Орхон жазма эстеликтеринде жоон үндүүлөр менен айтылган т тыбышын жазууда белгилеш үчүн Ô тамгасы колдонулса, Энесай жазма эстеликтеринде бул тамганын ордуна T тамгасы жазылган. Демек, биз бул тамгаларды байыркы ортот түрк жазуусунун кыргыз вариантына таандык өзгөчөлүктөр катары кабыл алыш, Энесай, Алтай, Чийин-Таш, Түндүк-Батыш Монголия жазма эстеликтеринде жана Чыгыш Түркстандагы кээ бир эстеликтерде колдонулган жазууну байыркы кыргыз (битиг) жазуусу деп атай алабыз. Муну азыркы кыргыз жазуусунун мисалы менен түшүндерсөк болот. Белгилүү болгондой, 36 тамгадан турган азыркы кыргыз алфавити орус тили үчүн колдонулган кирилл жазуусунун негизинде түзүлгөн. Ошону менен бирге орус тилинде жок, бирок кыргыз тилине мүнөздүү тыбыштарды белгилөө үчүн ё, ү, ң сыйктуу кириллицада учурбаган тамгалар кошумчаланып, кыргыз жазуусу түзүлгөн. Учурда бул жазуу кыргыз жазуусу деп аталыш, илимий чөйрө жана коомчулук ушул ат менен тааныйт жана белгилейт. Ушул сынчары байыркы ортот түрк жазуусунун негизинде түзүлуп, байыркы кыргыздар колдонгон жана 48 тамгадан турган жазууну байыркы кыргыз (битиг) жазуусу деп атоо чындыкка туура келет. Мындан бардык түрк элдери үчүн ортот маданий байлык болуп эсептелген байыркы түрк жазуусунун жазма эстеликтеринин мааниси кемип, же ортоктугуна доо кетпейт. Аныз деле байыркы кытай тарыхый булактарында “Синь Тан Шу (Тан сулалесинин жаңы тарыхы)” аттуу әмгекте “Алардын (кыргыздардын) жазуусу жана тили уйгурлардыкына абдан оқишиш” деп, кыргыздардын жазуусунун уйгурлардыкына өтө окошош экендиги баса белгиленген [15, 50-б.]. Сөз болуп жаткан жазуунун байыркы түрк ортот жазуусу экендигинде шек жок. Демек VII-X кылымдар аралыгында көктүрк, байыркы уйгур, түргөш жана кыргыз сыйктуу түрк элдери ортот жазуунун колдонушкан. Ошону менен бирге байыркы кыргыздар бул жазууга көктүрктөрдөн калган Орхон жана байыркы уйгурларга тиешелүү Тес, Шине-ус, Тарят ж.б.у.с. жазма эстеликтерде учурбаган жаңы тамгаларды кошумчалап, бар болгон тамгалардын өзгөчө варианктарын түзүп, байыркы кыргыздарга гана таандык жазууну жаратышкан (4-таблица). Биз мына ушул байыркы кыргыздардан калган Энесай, Алтай, Чийин-Таш (Кыргызстан) жазма эстеликтеринде жана Түндүк-Батыш Монголиядагы жана Чыгыш Түркстандагы айрым жазмаларда колдонулган жазууну байыркы кыргыз (битиг) жазуусу

деп атап, өзүбүздүн байыркы жазма маданиятыбыз катары бааласак болот. *Битиг* деген сөздү киргизгенибиздин себеби, аталган жазма эстеликтерде жазуу *битиг* деп аталашп, *битиг* сөзү элибиздин улуу мурасы “Манас” эпосунда жазуу, *китеп* деген мааниде сакталышп калган.

4-таблица. Байыркы кыргыз (битиг) жазуусу			
Тамгалар	Чагылдырган тыбыштар		
1. Үндүү тамгалар			
a (A, ī, ī, Ж, 3, Ч)	a, e		
i	ы, и		
v (Φ, X)	о, у		
w	ө, ү		
e (E)	э, и, ы		
∞	Ә		
2. Үнсүз тамгалар			
Эки варианттуу үнсүз тамгалар			
Калың	Ичке	Калың	Ичке
B (B, λ, μ, ν, ξ, o, π, ρ, σ, τ, υ, φ, δ)	b (b, e, χ, ψ, H-, O, Π, r)	(a)b, 6(a)	(ə)b, 6(e)
D (~, D)	D	(a)Δ, Δ(a)	(ə)Δ, Δ(e)
- (g, -, , °, ±, ′, μ, ¶)	G (G)	(a)Γ, Γ(a)	(ə)Γ, Γ(e)
Q (ü, Y, A)	K (K, k)	(a)K, K(a)	(ə)K, K(e)
L (B, A)	l	(a)Λ, Λ(a)	(ə)Λ, Λ(e)
N (N, á, á)	n	(a)H, H(a)	(ə)H, (e)H
R (J, R, É, Ð)	r (l, N)	(a)p, p(a)	(ə)p, p(e)
S (P, Þ, Ŝ, §, V)	s	(a)c, c(a)	(ə)c, c(e)
T	t	(a)T, T(a)	(ə)T, T(e)
J (è, Ë)	j (ö, ö)	(a)j, j(a)	(ə)j, j(e)
Бир варианттуу үнсүз тамгалар			
c	ч		
m (μ, M, ڻ, ڦ, d, ڦ, é)	M		
h (H, o)	H		

ä (å,æ,ää)	Нй
P	П
V (S, J)	ІІІ
Z Y,a)	З

3. Муун тамгалары

u (U)	ок, ук, ко, ку
F	өк, үк, кө, кү
I	ык, кы
C (£,©)	ич, чи
R (\$)	Аш
Y	дем, дим
II	лык/рт/р
Ě (“, Ě, è, i)	им, ми
©	оп, уп
Ё	ыш
Ğ	шым

4. Үнсүз ширешмелери

P	Ат
W (#)	Нч
O (o)	Нт

5. Тыбыштык мааниси тектес азыркы тамга

∅	рә үнсүз ширешмеси болушу ыктымал
---	-----------------------------------

2. Байыркы кыргыз жазма эстеликтегинин тили менен азыркы кыргыз тилинин байланышы

Байыркы түрк жазма эстеликтегин, анын ичинде Энесай жазма эстеликтегин изилдеген окумуштуулардын бардыгы бул жазма эстеликтегин тилин ортосу жазма тил, койне катары баалашкан. Мисалы, С.Е. Малов Энесай жазма эстеликтегинин тили тууралуу мындай деген: “Что же теперь сказать о языке эпитафий бассейна р. Енисея? Памятники – киргизские в этом общем государственном смысле, язык – общий, стандартный, эпитафийно-рунический” [18, 7-6.]. Күбө болгонубуздай, С.Е.Малов Энесай жазма эстеликтегин жалпы жонунан алганда кыргыздардык деп белгилегени менен тилин жалпы, стандарттуу, бардык түрк жазма эстеликтегине мунөздүү тил деп эсептеп жатат. Ал эми И.А.Батманов Энесай жана Орхон жазма эстеликтегинин тилдеринин ошоштуугун бул жазма тилдин ошол мезгилдеги түрк урууларына ортосу тил экендигине байланыштырат [13, 124-6.]. Э.Р.Тенишев да огуз, кыпчак, кыргыз, уйгар жана башка түрк уруулары байыркы

түрк жазма эстеликтеринин тилин орток адабий тил катары колдонгон деп эсептейт [8, 160-6.]. Орхон-Энесай жазма эстеликтеринин тилинин ошол мезгилдеги түрк урууларынын бардыгына таандык орток, жазма тил экендигин тарыхый булактар да тастыктайт. Мисалы, кытай тарыхый булактарынан “Синь Тан Шу “Тан сулалесинин жаңы тарыхы” аттуу эмгекте “Алардын (кыргыздардын) жазуусу жана тили уйгурлардыкына абдан окишоо” деген маалымат берилип, кыргыздар менен уйгурлардын тидеринин өтө окишоо экендиги баса белгиленген [15, 50-6.]. Демек, Энесай жазма эстеликтерин калтырган байыркы кыргыздар, Тес, Тариат, Шине-Ус сыйктуу жазма эстеликтерди жазган байыркы уйгурлар жана Орхон жазма эстеликтерин тартуулаган көктүрктөр бир эле жазууну колдонушуп, орток адабий тилде жазышкан.

Белгилүү болгондой, адабий тил деп бир же бир нече диалектигин негизинде иштелип чыккан, белгилүү бир адабий нормага салынган, сөздөрдүн айттылыши жана жазылыши текталган, жазуу эрежелери унификацияланган, жазуу жана оозеки түрдө жалпы эл тарабынан коомдук чөйрөдө көнчүлгүн көндө адабий тилдин ченемдери көркөтүү эрежелер менен аныкталип, билим берүү, саламаттыкты сактоо, массалык маалымат каражаттары, мамлекеттик башкаруу, маданият сыйктуу жалпы элге тиешелүү тармактарда колдонулушу атайдын мыйзам менен бекитилген. Башкача айтканда, адабий тил – бул мамлекеттик бүтүндүктүү, жалпы элдик биримдикти камсыздаган коомдук-маданий кубулуш. Филологдордун басымдуу бөлүгү адабий тилдин келип чыгышын жазуу менен байланыштырышат. Ошону менен биргэе коомдук-саясий жарайндар да адабий тилдин калыптанышында өтө чоң роль ойнот. Мына ушул өңүттөн ала турган болсок, байыркы түрк (кыргыз) жазуусунун жана бул жазуунун негизинде калыптанган орток адабий тилдин келип чыгышына VII-IX кылымдар аралыгында түрк элдери түптөгөн мамлекеттер түрткүү болгон. Анткени бул кылымдар аралыгында Борбордук Азияда Байыркы Түрк Каганаты (552-630, 682-740-жж.), Өтүкен Уйгур Каганаты (740-840-жж.) жана Улуу Кыргыз Каганаты (840-920-жж.) курулуп, түрк элдери мына ушул мамлекеттердин курамында биргеликте болушкан. Аталган мамлекеттердин коомдук-саясий жана экономикалык талаптарынан улам байыркы түрк (кыргыз) жазуусу иштелип чыгып, бул жазуунун аркасында орток адабий тил калыптанган. Окумуштуулардын басымдуу бөлүгүнүн пикири боюнча, бул адабий тил огуз түрк тилинин негизинде түзүлүп, уйгур жана кыпчак өзгөчөлүктөрүн да өз ичине камтыган [19, 35-6.]. И.В.Кормушин алгачкы жазма эстеликтөр көктүрктөр тарабынан жазылган учун алардын тили жалпы орток тилде басымдуулук кылган деп эсептейт. Ошону менен биргэе орток тилге башка түрк тилеринен сөздөр, туруктуу сөз айкаштары жана грамматикалык каражаттар кирип, бул тилдин жалпылыгын күчтөкөн деген ойду айтат [16, 4-6.]. Чындыгында эле Орхон-Энесай жазма эстеликтеринин тили канчалык орток адабий тил болбосун, айрым жазма эстеликтөрден диалектилик өзгөчөлүктөрдүү көрүү мүмкүн. Башкача айтканда, VII-IX кылымдар аралыгында байыркы орток түрк адабий тили бир гана тилдин, огуз тилинин, же кыпчак тилинин гегемониясында түзүлгөн бир өңчөй тил эмес, ошол мезгилдеги түрк урууларынын тидеринин айрым өзгөчөлүктөрүн өзүнө алган чогултма тил сыйктуу. Мунун себеби, ошол мезгилдин коомдук-тарыхый шарттарына байланыштуу. В.В.Виноградов Орто кылымдардагы адабий тилдин өзгөчөлүктөрүнүн бири катары анын диалектизмдерге бай болушун көрсөтүп, мына ушул кээ бир диалектилик өзгөчөлүктөр адабий тилдин нормасына айланган деп эсептейт [14, 290-6.]. Ушул сыйвары, Орхон-Энесай жазма эстеликтеринин тили да ошол мезгилдеги байыркы түрк урууларынын тидеринин өзгөчөлүктөрүн камтыган жалпы орток тил. Мисалы, азыркы тапта түрк тидеринин огуз тобунда сөз башында көбүнчесе б тыбышы орун алса, кыпчак тобуна кирген тилерде м тыбышы басымдуулук кылат: бен-мен, бинүү-минүү ж.б. Азыркы түрк тилеринде учуралган бул тыбыштык айрым Орхон-Энесай жазма эстеликтөрдө да бар. Алсак, Орхон-Энесай жазма эстеликтеринин басымдуу бөлүгүндө сөз башында б тыбышы болсо, Энесай жазма эстеликтөрдөн айрымдарында м тыбышы орун алган:

бен (Орхон-Энесай ж.э.) – мен (Энесай ж.э. айрымдары),
бенгү (Орхон-Энесай ж.э.) – менкү (Энесай ж.э. айрымдары),

Билгэ Түнүкүк, бен, өзүм Табгач илине кылыштым (Билгэ Түнүкүк, мен, өзүм Кытай өлкөсүндө түүлүп өстүм) (Түнүкүк, 1); Бен тенри элимке элчиси эртим (Мен ыйык мамлекетиме (кудайдын) элчиси элем) (Е 1, 2) [7, 4-6.; 20, 404-6.].

Йети йегирми йашымта мен тенри элимке кара болдым, бөкмедин, айыта, эсни (Он жети жашымда мен ыйык мамлекетиме кара болдум (эрзеге жетип чоңойдум), тойбодум, аттиң ай, (муну) эске тут) (Е 147, 1) [20, 600-б].

Анча такы эриг йерте ирсер, анча эриг йерте бенгү таш токытдым, битидим (Андай оңой жеткен бир жер болгондуктан мындаи оңой жеткен жерде түбөлүк таш түргүздүм, жаздырдым) (Көл Тигин ж.э.); Бунка тура бенкү тикер мен, айыта (Кайғы-муң ичинде эстелигин түргузуп жатам мен, аттиң ай) (Е 48, 14) [6, 22-23-бб.; 20, 507-508-бб.].

Менкү кайа... (Түбөлүк кайа) (Е 39,5) [20, 620-б].

Құбә болгонубұздай, Энесай жазма эстеликтеринде жазма эстеликтердин бардығына таандық айрым тиldик көрүнүштердүн башка вариантыны, тагыраак айтканда, диалектикалық өзгөчөлүктөр жолугат. Мунун себеби, Энесай жазма эстеликтерин жазған адамдар кәэ бир тексттерде ошол мезгилдеги адабий тиldин нормаларын сактабай, өздөрүнүн оозеки тилинин өзгөчөлүктөрүн киргизип жиберишинде жатат. Учуру келгенде айта кетчү нерсе, айрым окумуштуулар муну башкача түшүнде айтушот. Мисалы, Х. Ш. Усердин ою боюнча, Көл Тигин, Шине-Ус, Билге Каган жазма эстеликтери сияктуу Орхон жазма эстеликтери кагандарга, колбашчыларга арналып жазылган үчүн башкаруучу түрк уруусунун тиldик өзгөчөлүктөрүн камтыса, кара бодун, жөнөкөй эл тара-бынан жазылган Энесай жазма эстеликтеринде жергиликтүү диалектикалық өзгөчөлүктөр да бар [11, 4417-б.]. Аты аталған окумуштуунун Энесай жазма эстеликтеринде диалектикалық өзгөчөлүктөр тууралуу айткандары негизинен туура болгону менен, муну башкаруучу топ менен жөнөкөй элдин ортосундагы айырмачылық менен түшүнде айтушот. Себеби, Энесай жазма эстеликтеринин басымдуу бөлүгү ошол мезгилдеги кыргыз бектерине, кандарына жана баатырларына түргузулган. Диалектикалық өзгөчөлүктөр жөнөкөй адамдарга эмес, эл башкарған бектерге таандық жазма эстеликтерде да байкалат. Мисалы, сөз башындағы к тыбышынын ордуна г тыбышы орун алған Хемчик-Чыргаакы жазма эстелиги эл башкарғанын көргөзгөн Йула эр атын алыш үчүн өлкө тыбышында жети эрдик жасаган баатыр бекке, алтыны сайдагы таш сияктуу арбын бай адамга түргузулган. Бирок ал жазма эстелигинде адабий тиldин нормасына ылайык сөз башында к жазылышы керек экендигине карабай г тыбышын жазып койгон: Баш иче барым, йаш иче йылкы эсизиме, абда гейик атмак не эргей (Баш (кап, баштык) ичинде байлык, чөп ичинде (жайытта оттогон) жылкы кайрандарыма (тойбодум). Ууда кийик атмак не болот (ким кийик атын байлык топтойт)?) (Е 41, 7). Ошол эле мезгилде башка Энесай жазма эстеликтеринде бул сөз к тыбышы менен башталат: Алтун-Соңа йылш кейики, арттыл, таштыл, атдачы Опа Барсым адырылу барды, айыта (Алтун-Соңа черинин кийиги, көбөйгүлө, (баттай) ташыгыла, (анткени, силерди) ата түрган Опа Барсым айрылып кетти, аттиң ай!) (Е 28, 9). Демек Энесай жазма эстеликтеринде диалектикалық өзгөчөлүктөрдүн бардығын аталған жазма эстеликтердин жөнөкөй адамдарга, кара бодунга арналып түргузулғандығына, коомдук статустарына байланыштыруу калпыс пикир. Биздин оюбұзча, айрым Энесай жазма эстеликтеринде диалектикалық айырмачылыктардын орун алышы аталған жазма эстеликтердин санынын көптүгүнө, жазған кишилердин өздөрүнүн оозеки тилинин каяражаттарын киргизип жибергендеригине жана аталған жазма эстеликтердин кыргыздарга таандық болуп, жергиликтүү элдин, кыргыздардын тиldик өзгөчөлүктөрүн да камтығанына байланыштуу.

Энесай жазма эстеликтеринде диалектикалық белгилер И.А.Батманов жетектеген илимий топтун әмгегинде, Н.Шабданалиевдин магистрдик ишпинде каралған²⁶. Бизди кызыктырган ма-селе – Энесай жазма эстеликтеринде диалектикалық өзгөчөлүктөрдүн азыркы кыргыз тили менен болгон катышы. Себеби, эгер, Энесай жазма эстеликтеринде диалектикалық белгилердин бири же бир канчасы азыркы кыргыз тилине гана мүнөздүү болсо, анда ал диалектикалық өзгөчөлүк ошол мезгилдеги оозеки кыргыз тилинин ортосу түрк жазма адабий тилиндеги, жазма эстеликтердеги белгиси болот да, Энесай жазма эстеликтеринин кыргыздарга таандық экендигин көргөзгөн тиldик далил катары чоң роль ойношу мүмкүн. Чындыгында, мына ушул айткандарбызыга дал келе түрган бир өзгөчөлүк катары Энесай жазма эстеликтеринин айрымдарында эрин күүсүнүн толук сакталышын көргөз алабыз. Тиешелүү бөлүмдө кенири сөз болгондой, Орхон-Энесай жазма эс-

²⁶Кар.: Батманов, И. А. жана башк., (1971). Древние тюркские диалекты и их отражения в современных языках. Фрунзе; Шабданалиев, Н. (2007). Енисей жазма эстеликтеринде диалектикалық өзгөчөлүктөр, магистрдик диссертация, Бишкек: КТМУ.

теликтеринде эрин күүсү толук сакталган эмес. Ошентсе да, айрым Энесай жазма эстеликтеринде эрин күүсү көрүлгөн төмөнкүдөй сөздөр жана мүчөлөр бар:

- a) Эрин күүсү сакталган сөздөр: уруңу (*байрак, туу*) (E 10, 5), өкүз (*өгүз*) (E 10, 2), бодун (*эл, калк*) (E 45, 4), бүйрук (*титул*) (E 47, 3).
- б) Эрин күүсү сакталган мүчөлөр:
этиштен атооч жасоочу -сык, -сук мүчөсү: батсык (*батыш*) (E 47, 4), тогсук (*чыгыш*) (E 47, 4);
атоочтон сын атооч жасоочу -сыз, -суз мүчөсү: өгсүз (*энесиз*) (E 45, 2), бунгусуз (*муң-кай-гысыз*) (E 7, 2), калыңсыз (*калыңсыз*) (E 47, 7).

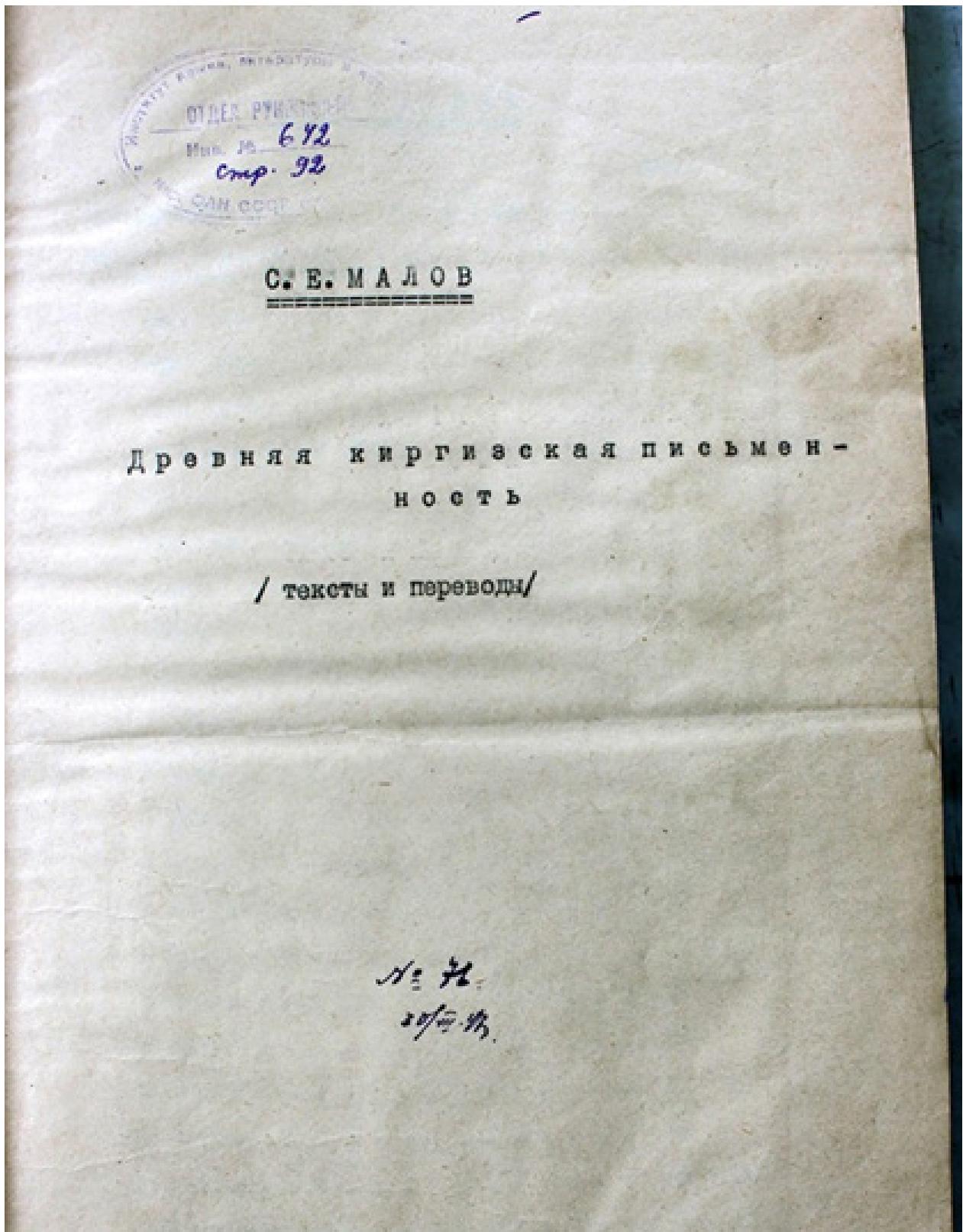
Ошол эле мезгилде, Н.Шабданалиев буларды, тагыраак айтканда, Энесай жазма эстеликтериндеги айрым сөздөрдө жана мүчөлөрдө эрин күүсүнүн сакталышын диалектилик бир өзгөчөлүк катары бааланыш керек деп эсептейт [4, 158-б.]. Чындығында атоочтон сын атооч жасоочу -сыз, -суз жана этиштен атооч жасоочу -сык, -сук мүчөлөрүндө эрин күүсүнүн сакталышын диалектилик өзгөчөлүк катары алсак болот. Себеби, бул мүчөлөр Монголиядагы жазма эстеликтерде эрин күүсүнө кирбейт: буңсыз (Тунайкук ж.э.), тогсык (Көл Тигин ж.э.) [5, 55-56-бб.]. Ошол эле мезгилде азыркы түрк тилдеринин ичинен кыргыз тили эрин күүсү боюнча өзгөчө орунда турат. Бул тууралуу “Кыргыз адабий тилинин грамматикасында” мындей деп жазылган: “Башка түрк тилдерине салыштырганда кыргыз тили эрин күүсү боюнча айрыкча орунду ээлейт, түрк тилдеринин ичинен ага алтай жана тыва тилдери гана текстеше алат” [17, 49-б.]. И.В.Кормушин да Кежелииг-Хову (Е 45) жазма эстелигинде эринчил үндердүүлөрдүн жазылышын жана тул сыйктуу сөздөрдү кыргыз тилинин өзгөчөлүгү болушу мүмкүн деп белгилейт [16, 8-9-бб., 2-сүрөт]. Мына бул маалыматтар: Энесай жазма эстеликтеринин кәэ биринде башка жазма эстеликтерден айырмаланып, эрин күүсүнүн байкалыши жана азыркы түрк тилдеринин ичинен кыргыз, алтай жана тыва тилдеринде гана эрин күүсү толук сакталып, бул өзгөчөлүгү жагынан аталган үч тилдин башка түрк тилдеринен бөлүнүп турушу эки нерсени далилдейт. Биринчиси, Энесай жазма эстеликтеринде ошол мезгилдеги кыргыздардын оозеки тилинин өзгөчөлүктөрү орун алган. Экинчиси, Энесай жазма эстеликтеринин азыркы кыргыздардын, алтайлардын, тувалардын ата-бабалары болгон Энесайлык кыргыздарга таандык экендигин көргөзүп турат. Бул айтылгандар байыркы түрк (кыргыз) жазуусун чечмелеп, жазма эстеликтерди биринчилерден болуп окуган В.Томсендин божомолдун да далилдейт. Себеби, В.Томсен Энесай жазма эстеликтериндеги диалектилик белгилерди байыркы кыргыз тилинин өзгөчөлүктөрү болушу мүмкүн деп ойлогон [9, 28-б.].

Жыйынтык

VII-XI кылымдар аралыгында Евразияда курулган Байыркы Түрк Каганаты (552-630, 682-740-ж.ж.), Өтүкен Уйгур Каганаты (740-840-ж.ж.) жана Улуу Кыргыз Каганаты (840-920-ж.ж.) сыйктуу түрк элдери түптөгөн мамлекеттердө байыркы түрк ортот жазуусу колдонулуп, бул жазуу менен 600 гө жакын жазма эстелик жазылган. Булардын ичинен Энесай, Алтай жазма эстеликтери, Кыргыздандагы Чийин-Таш эстеликтери жана Түндүк-Чыгыш Монголия менен Чыгыш Түркстандагы айрым жазма эстеликтер түздөн-түз кыргыздардан калган. Бул жагдай тарыхый-мазмундук далилдерден башка алфавиттик жана тилдик да фактылар менен тастыкталат. Алсак, Энесай жазма эстеликтеринин айрымдарында эрин күүсүнүн сакталышы бул эстеликтердин тилин азыркы кыргыз, алтай, тыва тилдери менен байланыштырып, кыргыздарга таандык экендигин көрсөтөт. Ошону менен бирге кыргыздарга таандык Энесай, Алтай жазма эстеликтеринде Орхон жана уйгур жазма эстеликтеринде учурабаган алты тамга (Ү, Ѓ, Ӯ, Ҽ, Ҽ, Ҽ) колдонулуп, айрым ортот тамгалардын ордуна айырмачылыктуу тамгалар орун алган. Мына ушул 48 тамгадан турган жазууну байыркы түрк ортот жазуусунун негизинде түптөлгөн байыркы кыргыз (битиг) жазуусу катары кабыл алып, кыргыз элинин байыркы жазуусу деп эсептесек болот.

› ПАЙДАЛАНЫЛГАН АДАБИЯТТАР:

- Alyilmaz, C. (Kök)türk Harfli Eski Türk Yazıtlarının Kırgızlar Açısından Önemi / Uluslararası TEKE (Türkçe, Edebiyat, Kültür, Eğitim) Dergisi, (Aralık, 2/4), 2013. – s. 1-26
- Clauson Sir Gerard. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford. 1972.
- Erdal, M. The runic graffiti at Yar Khoto / Türk Dilleri Araştırmaları, Talat Tekin Armağanı, Cilt 3, 1993. – s. 87-108.
- Şabdanaliev, N. Yenisey Yazıtları'ndaki Ağız Özellikleri (Fonolojik ve Morfonolojik İnceleme) / Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, Sayı 42, 2016. – s. 153-165.
- Tekin, T. Orhon Türkçesi Grameri, 2. basım, İstanbul: 2003.
- Tekin, T. Orhon Yazıtları, 3. basım, İstanbul: 2008.
- Tekin, T. Tunyukuk Yazıtı, Ankara: 1994.
- Tenişev, E. R. Eski Türklerde Edebi Dil var mıydı? / Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1982-1983, 1986. – s. 157-161.
- Thomsen, V. Orhon Yazıtları Araştırmaları. (Çeviren ve yayına hazırlayan Vedat Köken). 2. Baskı, Ankara: TDK yay. 2011.
- Useev, N. Yeni Bulunan Köktürk Harfli Çiyin-Taş II Yazıtı: Yeni Bir Harf ya da Sonsuzluk Sembolü / Modern Türkçük Araştırmaları Dergisi, Cilt 10, sayı 3 (Eylül 2013), 2013. – s. 31-44.
- User, H. Ş. Runik harfli Türk Yazıtlarında Diyalektik Ögeler / VI. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri, Ankara: 2012. – s. 4417-4427.
- Батманов, И. А., ж.б., Древние тюркские диалекты и их отражения в современных языках. – Ф.: 1971.
- Батманов, И. А. Язык енисейских памятников древнетюркской письменности, – Ф.: 1959.
- Виноградов, В. В. Избранные труды. История русского литературного языка. – М.: 1978. – с.288-297.
- Жусаев, К. ж.б. (түзгөндөр)., Кыргыздардын жана Кыргызстандын тарыхый булактары (Б.з.ч. II к. – XVIII к. Кытай булактарынан үзүндүлөр), 2-том, – Б.: 2003.
- Кормушин, И.В. К соотношению вариантов тюркского рунического письма: палеографические обоснования хронологических оценок / Российская тюркология, – № 2 (9). – Москва-Казань: – 2013. – с.3-9.
- Кудайбергенов, С., жана башк., Кыргыз адабий тилинин грамматикасы, I бөлүм, фонетика жана морфология, (2013). – Б.: 1980. Илим.
- Малов, С. Е., Енисейская письменность тюрков. – Москва-Ленинград: 1952.
- Тенишев, Э. Р жана башк., Языки мира. Тюркские языки. – Б.: Кыргызстан. 1997.
- Усеев, Н. Енисей жазма эстеликтери I: лексикасы жана тексттер. – Б.: 2011. Кыргыз Улуттук илимдер академиясы жана КТМУ.
- Шабданалиев, Н. Енисей жазма эстеликтеринде диалектилек өзгөчөлүктөр (магистрик диссертация). – Б.: 2007. КТМУ.



(1-сүрөт: С. Е. Малов 1947-жылы "Древняя киргизская письменность" деген аталыш менен
даярдаган кол жазманын титулдук барагы)



(2-сүрөт: Көжелииғ-Хөсү (Е 45) жазма естелеги)

ОРУС ЖАНА ТҮРК ТИЛДЕРИНДЕГИ КАЙРЫЛАУУНУН ЭТИКЕТТИК ФОРМУЛАЛАРЫ

УДК: 8П.161.1:8П.512.1:174

Чазымова Саида Жумшутовна

Кыскача мазмуну

Бул изилдөө иши орус жана түрк тилдеринин сүйлөшүү этикаларын изилдөөгө арналган. Малада эки маданияттын ортосундагы баарлашуунун этикеттик нормалары салыштырылып, түрк жана орус тилдеринин этикет формулаларынын ортосундагы окишоо болгон жана айырмаланган өзгөчөлүктөрүнө көнүл бурулат.

Негизги сөздөр: этикет, кайрылуу, расмий баарлашуу, сыйыктык, «сен» формуласы, «Сиз» формуласы, түрк этикети, орус этикети.

ЭТИКЕТНЫЕ ФОРМУЛЫ ОБРАЩЕНИЯ В РУССКОМ И ТУРЕЦКОМ ЯЗЫКАХ

УДК: 811.161.1:811.512.1:174

Чазымова Саида Жумшутовна

Аннотация

Данная статья посвящена исследованию особенностей этикета обращения в русском и турецком языках. В статье сопоставляются этикетные нормы общения в двух культурах, выделяются схожие и отличительные черты между этикетными формулами турецкого и русского языков.

Ключевые слова: этикет, обращение, официальное общение, вежливость, «ты» формула, «вы» формула, турецкий этикет, русский этикет

ETIQUETTE FORMULAS IN RUSSIAN AND TURKISH LANGUAGES

УДК: 811.161.1:811.512.1:174

Chazymova

Abstract

This work is devoted to the analysis of peculiarities of the address etiquette in Russian and Turkish languages. A comparison is made between languages. There have been distinguished similar and different features between address etiquette formulas of the Turkish and Russian languages.

Keywords: etiquette, address, official communication, politeness, "you" formula, "you" formula, Turkish etiquette, Russian etiquette.

Этикет – правила поведения людей в обществе, поддерживающие представления данного общества о подобающем. Этикет неразрывно связан с принципом вежливости. Принцип вежливости выражается в умении применения этикетных вербальных и невербальных знаков. Соблюдение норм речевого этикета – показатель вежливого общения. Умение в речевом общении придавать партнеру ту социальную роль, на которую он претендует, означает “быть вежливым”. Обращение – элемент речевого этикета, который является единицей установления речевого контакта с собеседником и служит для привлечения его внимания. Основными функциями обращения являются: вокативная (привлечение внимания), номинативная (называние адресата по имени или по другим признакам), фатическая (контактоустанавливающая), социально-регулятивная (индексация социальных и межличностных отношений), этикетная (этикетное оформление речи). Связь между формами обращения и явлением вежливости, однако, не соответствует описаниям, которые обычно делаются вокруг употребления каждой из форм, поскольку, как правило, вежливость и уважительность обычно предназначены исключительно для человека, который связан определенными социальными параметрами, такими как солидарность, знакомство, доверие или «равное обращение, атрибутами, связь которых с вежливостью имплицитно отрицается или опускается» [8, 12c]

В русском речевом этикете обращение трактуется как «слово или сочетание слов, называющее адресата речи и характерное для речевой культуры русского языка» [2] В соответствии с происходившими историческими переменами в развитии русского быта, культуры, менялись и формировались различные образцы и этикетных обращений.

М.К. Михальская в своей работе сделала обзор основных теорий феномена вежливости, которые были выдвинуты за последнее столетие. По мнению этого автора, за последние два десятилетия в основном произошел значительный разрыв между исследованиями, традиционно проводившимися в континентальной Европе, и исследованиями, происходящими в последнее время из того, что мы могли бы назвать парадигмой сознаний.

Первой функцией становится функция привлечения внимания. Обычным явлением в исследованиях функций обращения является использование ярлыков. Обращение, таким образом, может использоваться, чтобы выразить доверие, передать отношение, а также сконцентрироваться на передаче власти, также говорит о фамильярных и вежливых формах для обозначения местоименной системы, так называемое: «семейное обращение, симметричное вежливое обращение или асимметричное обращение» [7, 52c.] Отдельно следует сказать о симметричном и асимметричном общении. Симметричное общение возникает при нормальном обращении в семье, среди друзей, равных и коллег. В настоящее время есть три основных значения и использования: уважительное и вежливое, дистанцированное и стереотипное. Последнее встречается реже всего, но «встречается в профессиональных отношениях» [4, 131c.] В этой же аргументации академический критерий имеет еще большее значение. В частности, применение местоимений вроде «Вы» в официальном общении (в отличие от употребления по отношению к старшему по возрасту) или употребление лексем «барышня» (в современном речеупотреблении такое обращение больше шутливое) заключается в том, что в них исчезает всякая вежливость и уважительное обращение, навязанное социальными условиями или требованиями, — недвусмысленный признак того, что эти лексемы не воспринимаются как проявление чего-либо, что имеет отношение к вежливости. Обращение всегда реализуется как определенное экспрессивное высказывание. Как следствие, оно должно «всегда учитывать особенности мысли, которая вкладывается автором в подачу информации» [3, 21c.]

В этом контексте обращение является проявлением почтения со стороны говорящего, причем важно учитывать, каким образом обращение сочетается на основании контактоустанавливающей (фатической) функции, которая сводится к стремлению укрепить узы солидарности, дружбы и т. д. со своей аудиторией. Но в дополнение к этим примерам, другие варианты использования обращений также должны быть учтены с позиции их функционального содержания [5, 74c.] Так, например, в асимметричных обменах, интерпретация которых обычно связана с различиями во власти между собеседниками. Исходя из таких факторов, как возраст, социокультурный и экономический уровень, профессия и т.д. Собеседник, находящийся в иерархически подчиненном положении

жении, вынужден соблюдать первую максиму вежливости и демонстрировать свое уважение к вышестоящему говорящему, что «выражается в социально нормативном использовании этикетных форм» [6, 60-с.]. На этикет Турции во многом влияет как ее светское мышление, так и религиозное развитие страны. Несмотря на то, что нормы общения, в целом, сохраняются, сложно говорить о том, что они одинаковы в крупных городах и отдаленных деревнях.

Турция – мусульманская страна. 96% населения мусульмане. Но Турция первая мусульманская страна, где религия отделена от государства. Однако следует помнить, что ислам оказывает огромное влияние на культуру и повседневную жизнь местного населения. Многие правила этикета продиктованы особенностями этой религии. Если в крупных городах много прогрессивной вестернизированной молодежи (девушки не носят шарфы, пары могут ходить, держась за руки и т.д.), то внутри страны турецкие обычаи гораздо более строгие. Сегодня весь цивилизованный мир придерживается этикетных норм общения, основой является доброжелательное общение. В турецком языке также существуют свои этикетные правила общения. Например, в турецком языке, как и в русском, есть две формы местоимения второго лица единственного числа /sen/ «ты» и /siz/ «Вы», которые могут сбить с толку носителя, например, английского языка. Местоимение «siz» используется в зависимости от обстановки, обстоятельств и личности. Например, при официальном общении чаще всего рекомендуется обращаться на Вы, даже если перед вами человек существенно младше вас, все равно следует сохранять употребление. Исследование рассматривает несколько аспектов и задает носителям турецкого языка вопросы о том, какие обстоятельства должны существовать для того, чтобы они использовали ту или иную форму обращения в целях вежливости и социального благополучия. Из литературы и результатов этого исследования мы можем определить тип культуры, которую Турция выражает через свой язык, внося большой вклад в международные отношения. Современная история полна примеров того, как иностранные сделки заканчивались плохо просто потому, что кто-то предлагал пожать руку вместо того, чтобы поклониться. При описании особенностей речевого общения в турецком языке, отметим, что при обращении к человеку того же или противоположного пола, пожилые люди автоматически пользуются большим уважением. Значит, возрастные показатели при общении важнее гендерных показателей. Рассмотрим некоторые наиболее частотные по употреблению в речи обращения по гендерным показателям. Так, использование обращения «*beyefendi*» (господин) является более формальным и используется в отношении малоизвестного знакомого мужчины. Наиболее частым по употреблению в речи по отношению к хорошо знакомым является обращение по имени + *bey* (господин). Более официальный термин «*hanimefendi*» (госпожа) будет использоваться по отношению к незнакомым или малознакомым женщинам, а показателем знакомства будет использование в речи обращения по имени + *hanım* (госпожа). К незнакомым можно обратиться в турецкой речевой культуре и этикетными фразами извинения, просьбы и др.: «*Affedersiniz*» (извините), «*Dinleyin*» (послушайте), «*Yardım edebilir misiniz?*» (можете помочь?) и др. К хорошо знакомым друг другу мужчинам можно обращаться терминами родства «*atça*» (дядя), а к женщинам, хорошо знакомым друг с другом, — «*teyze*» (тетя). То, как человек обращается к кому-то с более низким статусом, чем он сам, также определяется степенью знакомства, поскольку к тем, кто моложе, часто обращаются по имени. Если человек старше, к нему можно обращаться как «*abla*,» «*Abi*» или «*siz*.» При обращении к человеку, равному с вами по статусу, используется обращение по имени, если этот человек близок вам. Если человек является частью семьи, то используется ласкательное обращение «*cantı*». Как уже было сказано выше, для официального общения используются в речи гендерные термины «*hanım*,» «*bey*,» а также местоименное обращение «*siz*,» использование же в речи местоимения «*sen*» является фамильярным, которое может указывать и на дружеские взаимоотношения, близость родства, возрастных показателей между собеседниками. Обращение к женщине в этикете реализуется *hanimefendi* (ханымэфенди). Это обращение становится калькой с европейского обращения. Таким же образом происходит формирование обращения в ресторанах и парикмахерских как выражение почтительного обращения.

В том случае, если имя человека известно, то обращение звучит как *bey* (бей) для мужчины и *hanım* (ханым) для женщины. Например, Орхан бей или Фатима ханым. Это обращение было широко распространено еще от истоков, республиканские же власти сегодня ввели другой тип

обращения: bay (бай) и bayan (байян). Как следствие, сегодня активно используются и то и другое обращение. Есть в турецком языке также и общее обращение, которое задействуется одинаково для обоих полов efendim (эфендим). Это обращение прибавляется к имени тогда, когда хотят выразить уважение к собеседнику. С повышающей интонацией данное слово говорится тогда, когда не рассыпали то, о чем говорится. Обращения в турецком языке в быту реализованы преимущественно на ты, но они существенно разнообразнее, чем в русском языке. Для тех людей, которые работают руками (сантехники, электрики и т.д.) в турецком языке используется обращение usta (уста), то есть мастер. Официант получил обращение garson (гарсон). А водителя такси можно назвать kartal, то есть капитаном. Особенno большое внимание в турецком этикете уделяется обращению в зависимости от возраста. Так, молодым мужчинам говорят arkadaş (аркадаш) – «товарищ». Обращение к старшим реализуется как abi (аби), что означает «старший брат». В том случае, если соседу старше 50, то широко распространенным обращением становится amca (амджа), то есть, дядюшка. Аналог с женским полом слово abla (абла) – старшая сестра и teyze (тейзэ) – тётушка. Широко распространено также и обращение «sapıtm» (джаным), которое используется в зависимости от возраста. Эта лексема дословно переводится как «душа моя», но речь идет, скорее, об обращении «дорогой» или «дорогая». Оно несет в себе глубокий смысл, но употребляется турками, чаще всего, автоматически. Он никогда не возразит простым словом yok (йок) нет. Это обязательно прозвучит как «yok sapıtm». Турки используют необычный для европейцев язык тела при обращениях. Приезжая в эту страну, важно помнить достаточно часто привычные жесты имеют иное значение. Например, поворот головы из стороны в сторону (наш жест "нет"), это не означает отрицания. Чаще всего так турки демонстрируют непонимание – "Я не понимаю, о чём ты говоришь". Единственный кивок головой, такой же, как у нас, "да", но тот же жест, сопровождаемый щелчком языка – это твердое "нет". В общем, щелчок языком в турецкой культуре – отрицание признака несогласия с чем-либо. Щелчок по пальцам, с другой стороны, демонстрирует позитивный настрой. В таком случае заменить знакомый нам жест поднятым вверх большим пальцем нельзя. В Турции этот жест считается некрасивым. Вежливо отклонить предложение или поблагодарить за услугу на языке тела, следует сопроводив это приложением руки к груди. Обращения в русском языке имеют свои специфические черты речевого употребления. Русский язык выделяет как официальные, так и неофициальные обращения. Если мы будем говорить о специфике официальных обращений, то они включают в себя наиболее употребительные обращения: по имени и отчеству, сугубо официальные обращения по фамилии + «господин», «госпожа»; уставшие и малоупотребительные обращения: «сударь», «сударыня». Достаточно редко, но все еще применяются такие обращения – советизмы, как «товарищ», «гражданин». Нередко в качестве обращения применяются также номинации по профессии «водитель, доктор, дежурный». Вариантом обращения «по месту жительства» становится также «сосед» или «соседка».

Стоит признать, что такие обезличенные обращения как «мужчина», «женщина», «девушка», «молодой человек», ранее считавшиеся неэтичными, постепенно теряют свой оскорбительный тон и становятся нейтральными. Сегодня подобный подход распространяется достаточно широко. В качестве обращений могут употребляться и этикетные формулы извинения, просьбы, приглашения: «Извините, пожалуйста...», «прошу прощения, не могли бы «прошу Вас...» и т.д. В то же время важно учитывать тот факт, что обращение по возрасту нередко может привести к непониманию с человеком, по отношению к которому происходит обращение одинаково негативно назвать молодую девушку женщиной и женщину средних лет девушкой. Возраст – это результат восприятия человеком самого себя и угадать его достаточно сложно. Отдельно следует отметить и русское обращение при помощи местоимений «ты» и «Вы». Различие между «ты» и «Вы» было введено в этикет еще при Петре I. До того вполне нормальным считалось только обращение на «ты». Позаимствовав из западноевропейских языков, в частности из немецкого и французского, этикетное различие между местоимениями «ты» и «Вы», русские начали активно внедрять их. Посредством обращения к собеседнику на «Вы» русский человек передает свое вежливое отношение к собеседнику, почтение. При помощи «Вы» устанавливается субординация между общающимися, выражается уважительное отношение, отмечается разница в возрасте и статусе между собеседниками. Что касается «ты», то оно употребляемо между ровесниками, друзьями, либо людьми,

которые находятся в близких отношениях. Обращение к другому лицу имеет несколько степеней конфиденциальности в русском языке. В отличие от других языков (например, английского, где вообще нет различия), в русском действуют строгие правила относительно того, кому и при каких обстоятельствах обращаться и каким образом.

Выделяются следующие типы обращений:

1. Самая официальная форма обращения – обращение к вам по фамилии (*господин Смутный, не могли бы вы уделить минутку?*). Эта форма используется на официальных собеседованиях, на рабочих местах, в кампусе и т. д.
2. Переходом к более интимному разговору можно считать обращение и обращение по имени (*Петя, можно тебя на минутку?*). Такое обращение широко распространено, особенно среди коллег по работе.
3. Самая личная форма обращения – постукивание (*Петя, не могли бы вы дать мне минутку?*), которое используется в семейном кругу, в школе среди одноклассников, среди близких друзей, но мы можем встретить этот тип обращения и на работе, если руководитель так решит. Для прослушивания необходимо согласие обеих вовлеченных сторон и его предлагает социально значимое лицо. Это деление можно перевести и на русский язык, так оно и есть:

1. Вызов и обращение по фамилии (Господін Іванов, Вы могли бы подойти?). Говоря по-русски, необходимо учитывать, что глагол всегда стоит в форме третьего лица множественного числа. Эта форма обращения используется особенно в официальных ситуациях, когда речь идет в основном о подчеркивании официальности этих ситуаций. В русском языке также может быть ситуация, когда старший обращается к младшему только по фамилии, особенно в школе, когда учитель обращается к своим ученикам и ученикам (Иванов, иди к доске!). В этом случае учитель обращается к своим ученикам по фамилии, но обращается к ним, потому что выглядит намного старше.

2. Другой формой обращения является обращение по имени и отчеству (Петр Иванович, Вы могли бы пройти?), которое используется среди сослуживцев. В России такие адреса также часто используются в школах и университетах при обращении к учителям и преподавателям. Одна из следующих глав будет посвящена имени и отчеству.

3. Наконец, есть тиканье (Петр, ты мог бы пройти?). После революции 1917 года, с приходом социализма и идеи бесклассового общества, эдикт исчезает и заменяется эдиктом, доказывающим равенство между всеми гражданами. Наиболее распространенными формами обращения были слова товарищ/гражданин/гражданка. Слово товарищ не имеет формы женского рода, поэтому при обращении к иностранке употреблялось выражение гражданка. Прежде чем начнется фактическое общение, необходимо определить, будут ли партнеры разговаривать друг с другом или нет. Такой выбор зависит от определения социальных ролей партнеров, их взаимоотношений, степени знакомства и, не в последнюю очередь, от определения степени официальности данного общения. Что касается степени фамильярности собеседников, допустимо, чтобы незнакомые и малознакомые люди проверяли друг друга. Однако даже давние коллеги могут тусоваться друг с другом по чисто профессиональным причинам. В отношениях между мужчинами и женщинами также часто присутствует затяжной оттенок из-за возможности любой близости, которая может возникнуть с началом этого оттенка. Однако с течением времени и при некотором ослаблении условий от такого правила отказываются. Наоборот, во время ссор и подобных неприятных ситуаций незнакомые люди могут начать тыкать друг в друга, такое непрошенное тыканье выражает грубость и презрение к собеседнику.

В контексте официальности, с одной стороны, и неофициальности, с другой, видно, что в рамках официальных отношений в обоих языках используется ругательство, несмотря на то, что собеседники щекочут друг друга наедине. Особенно это происходит в школе среди учителей, на территории кампуса или во время деловых переговоров в компании.

Компаньоны, принадлежащие к одной социальной группе, либо касаются друг друга, либо покидают друг друга, все зависит от того, как они договорятся. У представителей разных социальных групп этот выбор зависит от социально более важного человека. Пожилой человек и началь-

ник всегда стоит выше, чем более младший или подчиненный. Именно он может говорить ты. Обращение играет важную роль в социальном взаимодействии, так как обычно это первое средство общения между собеседниками. Обращение определяет взаимные отношения собеседников и определяет, будет ли последующая беседа проходить в формальном или неформальном стиле.

Первый шаг в сближении с незнакомцем — привлечь внимание. Наиболее распространенными формами привлечения внимания в русском языке являются глаголы простите, а извините.

Русское слово пожалуйста имеет несколько значений:

1. В классическом разговоре придает данному предложению тон вежливости: *Дайте мне, пожалуйста, чашку кофе.*
2. вежливо побуждает к действию: «*Пожалуйста, прочтите этот текст.*»
3. В ответ на вопрос имеет значение положительного ответа, согласия: можно, я возьму Вашу газету? – *Пожалуйста.*
4. Это также появляется как ответ на благодарность или извинения: *Большое спасибо! – Пожалуйста.*

Еще одним способом подчеркнуть вежливый тон является предложение типа извините (Простите): Извините за беспокойство. Различная структура предложений предполагает, что нам нужно быть осторожными в спряжении глаголов извините/простите за что.

Извините за неудобства, но это революция.

Извините за беспокойство.

В заключение мы можем видеть, что условия обращения и в русском, и в турецком речевом этикете часто определяются уровнем знакомства и социального положения среди людей, возрастными показателями. Столетия обычай установили формальности, используемые в турецком и русском обществе, которые до сих пор актуальны. Как мы видели в этом исследовании, формулы обращения с течением времени в результате исторических перемен, культурных взаимодействий, происходящих в стране, могут пополняться заимствованиями из других языков, другие выходить из употребления в речи, а потом вновь возвращаться в речь, видоизменяться под влиянием других культур и т.д. Например, Турция находится на перекрестке между Востоком и Западом, и ее культура несет на себе отпечатки влияния многих типов культур, сходящихся в одном месте, оставаясь при этом уникальной. Это может изменить общество сегодня с принятием изменения гендерных ролей, и еще предстоит увидеть изменение поступающих идей и ценностей из-за пределов Турции. Многие страны пережили такого рода социальные потрясения, в том числе и Россия, и Турция. Но многие из специфичных обращений и русского, и турецкого языков, например, такие, которые служат для выражения уважения к собеседнику, к старшим, вряд ли когда-либо изменятся при любых трансформациях, происходящих в социуме. Они составляют основу национального речевого этикета.

› СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Энциклопедия «Кругосвет» [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.tel/> Дата обращения: 17.06.2022.

Обращение в русском речевом этикете. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/> Дата обращения: 17.06.2022.

Алешкина, Е.Ю. К вопросу о семантической характеристики лексики обращения // Функционально-семантические отношения в лексике и грамматике. Межвуз. сб. научных трудов. – Н.: НГПИ, 1991. – С.63-67.

Blum-Kulka, S. Indirectness and politeness in requests: same or different? // Journal of pragmatics. – 1987. – №11(2). – Р.131-146.

Лакофф, Д. Метафоры, которыми мы живем /Д.Лакофф, М.Джонсон – М.: 2004.

Проничев, В.П. Метафорическое употребление слов в обращении // Некоторые вопросы лексики и грамматики русского языка и методики его преподавания иностранцам. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, –1970. – Вып. 4. – С.60-68.

Penelope Brown “Politeness: some universals in language usage — Cambridge Stephen” /Penelope Brown, C. Levinson – Cambridge University Press, – 2014. – P.65-68.

Calvo, C. Pronouns of address and social negotiation in as you like it. Language and Literature. 1(1). 1992. – P.5-27.

ВІЧНОПЛА

HISTORY
ТАРБІХ

КЫРГЫЗ ЭЛИНИН МАМЛЕКЕТТҮҮЛҮГҮ

(салттуу манасчылар жана тарых:
салыштырма анализ)

УДК: 947.1 (575.2)

Ташманбет Кененсариеев

Кыскача мазмуну

Макалада кыргыз элинин мамлекеттүүлүгү жөнүндө маселе көзгөлөт. Анда кыргыз элинин салттуу манасчылары Сагымбай Ороздбаковдун, Саякбай Карадаевдин жана Жусуп Мамайдын вариантынындагы мамлекеттүүлүк идеясы менен Кыргызстандын тарыхындагы б.э.ч. III кылымдан б.з. XI кылымына чейинки кыргыз мамлекеттүүлүгүн түптөө маселеси боюнча расмий илимий жыйынтыктар салыштырылат. Ата мекен тарыхында кыргыз мамлекеттүүлүгүнүн башаты б.э.ч. III кылымдан башталып, тынымыз күрөштөр жана жер которуулардын натыйжасында кыргыздар орто кылымдарда Борбордук Азияда “Улуу Кыргыз дөвөлөтүн” түзө алган. Ал эми «Манас» эпосунун өзөктүк сюжети Ата мекенге болгон чексиз сүйүү, мекенчилдик жана элдердин биримдиги идеясынын алкағында мамлекет куруу максатына байланышкан. Эгемен мамлекетти калыптоо мүдөөсүн ишке ашируу үчүн жүргүзгөн кеминде 2 мин жылдык күрөш жолунда кыргыз эли өз башынан откөн кубанычтуу жана кайгулуу, чоң-кичине окуяларды тарыхый эс-тутумунда сактап, андан алынган тарых сабактары «Манас» эпосунун сюжетине органикалык түрдө шифретилген. Бул илимий маселе фольклордук жана тарыхый материалдарды тарыхый-салыштырмалуу ыкма менен изилдөө аркылуу ишке аширылыши зарыл.

Негизги сөздөр: кыргыз мамлекеттүүлүгү, фольклор, “Манас” жана манасчылар, тарых, салыштырма анализ.

ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ КЫРГЫЗСКОГО НАРОДА

(традиционные манасчи и
история: сравнительный анализ)

УДК: 947.1 (575.2)

Ташманбет Кененсарiev

Аннотация

В статье рассматривается проблема государственности кыргызского народа. Сделана попытка сравнительного анализа идей государственности, отраженные в вариантах традиционных манасчи: Сагымбая Орозбакова, Саякбая Каракаева и Жусупа Мамая с материалами истории Кыргызстана в период с III века до н.э. до XI в. н.э. Известно, что истоки кыргызской государственности восходят III веку до н.э. Через непрерывной борьбы за обретения независимости, сопровождаемый длительными процессами переселения, кыргызы в средние века смогли создать “Великокыргызскую державу” на просторах Центральной Азии. Пронизанная идеями бесконечной любви к Отечеству, патриотизма и борьбы за единения народа центральный сюжет эпоса “Манас” тесно связан с целью кыргызов о создания собственной государственности. Кыргызский народ пережил на этом пути многочисленные события, сопровождаемыми победой и поражением, богатством и лишений. Все это как народная память глубоко и органически запечатлена в сюжете эпоса “Манас”. Следовательно, указанная проблема решаема, главным образом, посредством историко-сравнительного метода фольклорных и исторических материалов.

Ключевые слова: кыргызская государственность, фольклор, “Манас” и манасчи, история, сравнительный анализ.

STATEHOOD OF THE KYRGYZ PEOPLE

(Traditional Manaschi and History: A Comparative Analysis)

УДК: 947.1 (575.2)

Kenensariev Tashmanbet

Abstract

The article raises the problem of the statehood of the Kyrgyz people. An attempt is made to comparatively analyze the ideas of statehood reflected in the variants of traditional manaschi: Sagymbay Orozbakov, Sayakbai Karalaev and Zhusup Mamai with materials from the history of Kyrgyzstan from the 3rd century BC to until the XI century. AD It is known that the origins of Kyrgyz statehood date back to the 3rd century BC. Through the continuous struggle for gaining independence, accompanied by long processes of resettlement, the Kyrgyz in the Middle Ages were able to create a "Great Kyrgyz State" in the vastness of Central Asia. Permeated with ideas of endless love for the Fatherland, patriotism and the struggle for the unity of the people, the central plot of the Manas epic is closely connected with the goal of the Kyrgyz to create their own statehood. The Kyrgyz people have experienced numerous events on this path, accompanied by victory and defeat, wealth and hardship. All this, as a national memory, is deeply and organically imprinted in the plot of the Manas epic. Consequently, the specified problem is solved mainly by means of the historical-comparative method of folklore and historical materials.

Key words: Kyrgyz statehood, folklore, «Manas» and Manaschi, history, comparative analysis.

“Манас” эпосунун мазмунунда камтылган бирден-бир өзөктүү идея – бул мамлекеттүүлүк. Кыргыз элинин әл болуп тарыхка келген мезгилиниң, ушул күнгө чейинки жолу “өз түтүнүн өзү булаттууга” укук берчү әгемен мамлекеттүүлүк идеясы үчүн узак, тынымысyz күрөш менен байланыштуу. Бул өзөк “Манас” эпопеясының баштапкы бөлүмдөрүндө, Манас баатыр туулганга чейинки кыргыз мамлекеттүүлүгү, Манастын бабалары курган жана башкарған мамлекеттүүлүк жөнүндө айтылган саптарда учурат. Так ушул өзөк ала-тооулук Сагымбай Орозбак уулу, Саякбай Карада уулу сыйктуу салттуу манасчылардын, ШУАРдагы кызыл-суулук Жүсүп Мамай баш болгон манасчылардын варианттарында чагылып турат.

Жогору жакта кеп кылышкан салттуу манасчылардын Манастын бабалары жөнүндө айткан-дарында Манас туулганга чейинки кыргыз мамлекеттүүлүгү жана анын жайгашкан орду боюнча айырма бар. Кыргыз мамлекеттүүлүгүн түптөгөн Манастын бабалары Кыргызстандын манасчыларында Тенир-Тоодо жашап өтүшкөн. Маселен Сагымбайдың кара сөз менен “...Каракан, Угуз хандан кийин Аланча хан уругунан Байгур, Уйгур дегендөр. Байгур балдары Бабыр хандан Түбөй, Түбөйдөн Көгөй, андан Ногой, Шыгай, Чыйыр деген үч уул болгон. Ногойдон Орозду, Үсөн, Бай, Жакып деген төрт уул туулган. Кытай мамлекети буларды бөлүп кеткен”, – деп айтылат [12, 11-б.]. Мындан Манастын бабаларының жашаган аймагы катары азыркы Кыргызстанды түшүнүүгө болот.

Сагымбай боюнча Манастын чоң атасы Орозду. Ал өз кезегинде байыркы кыргыз элине башчы, эр жүрөк баатыр, хан болгон. Анжияндын Боз-Талаасынан Манаска жолуккан ак сакал карыянын (Кыдыраалы манасчынын вариантында Оштун Сулайман Тоосунда Манаска жолуккан Мин-Жашар карыя) Манастын чоң атасы Ороздуга берген мүнөздөмөсү мындаид: “Орозду эле чоң атаң, Ага бет алган душман сойлогон, Кылымга кеткен атагы. Кытайдын четин четтеген, Кызыгышкан душманды Кыйратып атаң өрттөгөн. Атаң Ороздунун көзү барында, Ала-Тоону жайлараткан, ...Орозду акең барында, Басташкан жоодон кочтаган, Ушу кыргыз журтуңду Ата болуп сактаган” [10, 162-б.].

Сагымбайдын вариантынан айырмаланып, Саякбайдың Бөйөн, Чаян, Ногой, Балакан, Каракан, Жакып. [15, 9-б.]. Кара хан – Манастын чоң атасы, Бөйөн жана Чаян – тикелей түпкү бабалары деп берилет. Саякбай Манастын бабаларынын ордосу катары Фергана өрөөнүн айтат. Академик В.В. Радлов жазып алган вариант Саякбайдыкына окшошураак. Анда: “Жети-Төрдүн башында Жеткилөң тууган Бөйөн кан, Бөйөн кандын баласы Кайраттуу туулган Кара кан, Кара кандын баласы Кайраттуу туулган Жакып кан” [16, 1-б.], – деп айттылган. Мында “Жети-Төр” аймагы кай жер экендиgi так берилбегени менен ал Тенир-Тоо аймагынын белгилүү бир жерин айттып жаткандыгын түшүнүүгө болот. Ошондой эле бу топонимди Кыргызстандын түндүк жана Казакстандын түштүк аймактарын камтыган “Жети-Суу” аймагы менен да окшоштурууга да мүмкүн.

Кыргыздар мекендереген жер катары Алла-Тоо, Анжиян, Алай аймактары кыргызстандык манасчылардын варианттарында арбын жолугат. Маселен, Сагымбайдың «Орозду деген агаң бар, жайлайт деп угам Алайды» [12, 118-б.], «Алтайдан көчүп алсак дейм, Анжиян жакка барсак дейм», «Атамдан калган Анжиян. Акыры издел табам деп», «Башта ушул Анжиян, Бабаң өскөн жер экен» [13, 147, 177-66.], «Жакып элди чогултуп, Алтайдан Анжиянга көчөлүп деп айтканы» [13, 12-б.], – деген сыйктуу маалыматтар, Анжиян Алооке чапканга чейин эле кыргыздардын мекени болгондугу тастыкталип турат. Андан нары кыргыз уруулары Анжиянды жердегени айттылып жүрүп отурат. Ал эми Саякбай Карадаевдин вариантында Анжиян өтө көп кезигип, аны «айры сакал Сынчыбек» бийлеп, өзү Манаска баш ийип тургандыгы жөнүндө маалымат берилген. «Кең-Алайды жердеген, андагы нойгут эл деген» [11, 118-б.], – деп эскерилет.

Ал эми кызыл-суулук кыргыздардын манасчыларында, айрыкча Жүсүп Мамайда эң алгачкы эле “Кыргыздардын таралышы” деген бөлүмүндө: “Мурунку өткөн чактарда, Батыш, түнүдүк жактарда, Энесай деген жер болгон, Жери сонун кең болгон,... Энесай элин башкарған, Кал Мамай деген хан болгон.... Кырк урууну башкарый, Хан Мамай кырк жыл хан болду. Энесайга башка элден, Каши кайтарған болбоду. Кырк жылгача бузулбай, Жыргап жалты ойноду...”, – деп жазылган [9, 5-б.]. Жүсүп Мамай башка манасчылардын варианттарынан айырмалап, кыргыз эли Эне-Сайда турганын айтканы менен, ал деле салттык түрдө туруктуу айттылып жүргөн кандардан Бөйөн кан, Чаян кан, Кара кан жана Орозду кандын ысымдарын эскерет. Бул кандардын тушунда сыйрткы душман дит багып кол салган эмес. Башка варианттарда Ногой өлгөндөн кийин калмактар кол салып кыргыз-

дарды туш тарапка айдаса, Жұсуп Мамайдын вариантында Орозду кан өлгөндөн кийин, Алооке кол салат. Мамай кандан Бөдөнө, Бөдөнөдөн Бөйөн кан, Чаян кан, андан Кара кандын тукумдары тарайт. Ал эми Каракандан тартып Орозду кандын тукумдары башталат. Орозду кандын «беш уз» аталған беш аялы болот. Ороздунун улуу аялынан Жакып менен Шыгай, әкинчисинен Катаган менен Каткалан, үчүнчүсүнөн Балта менен Жамғырчы, төртүнчүсүнөн Касиет менен Калкан, бешинчисинен Текечи менен Кызалтай төрөлөт. Жакыптын Ороздунун баласы әкендиги ала-тоолук манасчылардын вариантынын бирөөндө да әскерилбейт, тескерисинче, Жакып менен Орозду Ногойдун балдары болуп, тууган чыгат. Ж. Мамайды Жакып Ороздунун улуу баласы деп айтылат [15, 95-б.]. Ошентип, Жусуп Мамай Манастын ата-бабаларын Эне-Сайга байланыштырганы менен, бабалардын аталыштары ала-тоолук манасчылардықына окшош.

Ала-Тоолук манасчылар болсо Алтай жөнүндө айтып, бирок Эне-Сай жөнүндө әскеришпейт. Сагымбай “Алтай деген эл бар дейт, Алты зубун калмактын, Жердеп турган жер бар дейт” [12, 183-6.] ; Саякбай “Жерибиз Алтай дәэр экен, Алтайда кара калмагың, Эң эле сонун эл экен” [11, 37-6.], – деп әскерет. Эпостун тексттеринин мазмунунан Алтай мурда калмактардын мекени (Жунгария) болгондугу тууралуу айтылып жаткандыгын байкоого болот.

“Манас” эпосундагы бул маалыматтарды биз эми кыргыз тарыхынын маалыматтарына салыштырып көрөлү. Манастагы бул сюжет байыркы кыргыз мамлекеттүүлүгү биздин заманга чейинки I миң жылдыктын әкинчи жарымынан кийинки доордо эле Төңир-Тоо аймагында, Чыгыш Туркстанда болгондугунан кабар берет. “Кытайдын четин четтеген” деген сап байыркы Кыргыз мамлекети Кытай империясынын батыш өнүрүнө канаатташ болгондугун көрсөтүп турат. Демек, азыркы кыргыз таануучулар белгилегендей, алгачкы кыргыз мамлекеттүүлүгү болжолдуу түрдө Чыгыш Төңир-Тоо региону – азыркы Чыгыш Туркстандын Манас, Кара-Шаар аттуу шаарларынын түндүк аймактары, ошондой эле Боро-Хоро тоо кыркасынын түндүгүрөөк жагы, б.а. Кыргызстандын азыркы терриориясы менен катарлаш аймак болгондугу ырасталат. Эпостогу бул сюжет тарыхта мындей чагылып турат. “Манас” эпосунун башындағы кыргыздардын бытырандылыкка учурал, баскынчылар тарабынан күч менен ар кайсы жакка таратылып көчүрүлүшү жөнүндөгү окуя кыргыз тарыхында биздин заманга чейинки мезгилде эле болуп өткөн. Окуя кытай жылнаамаларындағы маалыматтарда кезигет. Анда кытай империясына кызмат кылуудан баш тартып, 6.3.ч. 49-жылы хүннүлардын шануй Чжи-Чжи өзүнүн кошуундары менен Чыгыш Туркстандагы бир катар урууларга, алардын ичинде усундарга (кара кыргыздар – Н.А.Аристов [1]) каршы жортуул баштагандыгы, аларды өз кол алдына бириктируүнү көздөгөндүгү айтылат [3]. Чжи-Чжи 6.3.ч. 49-46-жылдары Чигучан – Кызыл өрөөн аталған борбор шаары Ысык-Көлдүн азыркы Түп районунда жайгашкан усундарды, Балхаш көлүнөн түндүк-чыгышка карай созулган аймактарда жашаган угелерди (уйгурларды), алардан түштүк-батышыраак аймактарында жашаган цзянь-кундарды, динлиндерди талкалаган [6, 77-б.]. Динлиндер деп аталған уруулар кадимки Түштүк Сибирь динлиндерди эмес. Бул жерде сөз кытай жылнаамаларында жалпысынан динлиндер деп аталған Тянь-Шанды жана анын тоо тармактарын камтыган аймактарда жашаган кыргыздардын бир бөлүгү жөнүндө болуп жатат. Даал ушул батыштагы цзянь-кундардын (kyrgyzdarдын) әэликтегининин ичинде Чжи-Чжи өзүнүн ордосун жайгаштырган [4].

Ушул окуядан кийин Чжи-Чжи түштүктүү көздөй, усундарга каршы әкинчи жортуулун баштайды [2, 48-б.]. Ошол мезгилде Каңгой уруулар соозу мамлекетинин чет-жакаларында тынчтыкты камсыз кылуу максаты менен коңшу Усун мамлекетине каршы күрөшүүгө Чжи-Чжини жардамга чакырган болучу. Натыйжада Чжи-Чжи Талас өрөөнүнө басып кирет. Цзянь-кундардын ээлигинен усундарга карай жортуулда Чжи-Чжинин аскерлеринин басымдуу бөлүгү байыркы кыргыз уруулары болгондугу, алар түндүк Тянь-Шандын тоо этектерине жана Талас өрөөнүнө чейин жеткендиги кытай жылнаамаларынан ырасталып турат. Бул жортуул 6.3.ч. 47—46-жж. кишинде болгон [4].

Ушундан кийин жогорку Талас шануй Чжи-Чжинин ордосу болуп калат да, то жылдан кийин, башкacha айтканда 6.3.ч. 36-ж. кытай кол башчылары Чэн Тань жана Гань Янь-шоу тарабынан талкалантган[4]. Бул окуялар цзянь-кундардын (kyrgyzdarдын) бир бөлүгүнүн батышта (башкacha айтканда Таласта) мекенде калышына себеп болгон. Бул фактыны биздин замандын III к. ортосу ченге жакын мезгилге таандык кытай булагы Вэйлио да белгилейт. Келтирилген фактылар байыр-

кы кыргыздардын эки бутакка бөлүнүп кеткендигин, алардын көпчүлүк бөлүгү Эне-Сай тарапка (бул бөлүктүн базасында VI—X к. кыргыз мамлекети келип чыккан), экинчиси Тянь-Шань аймагында отурукташып, азыркы Кыргызстанды алгачкы мекендерген болугүн түзгөндүгүн ишенимдүү көрсөтүп турат.

Эгер биз азыркы кыргыз тарыхнаамасындағы кыргыз элинин келип чыгышына байланышкан сактар жана усундар кыргыздардын азыркы Кыргызстандын аймактарында жашаган эзелки атабабалары катары кабыл алынып келе жаткан илимий корутундуларды олуттуу эске ала турган болсок, «Манастагы» байыркы кыргыздардын туш-тарапка таралышы сактардын, усундардын хунну уруулары менен чабыштары жүргөн биздин эрага чейинки IV—I кылымдардагы саясий окуяларды чагылдырып турат деген жыйынтык чыгышы ыктымал.

Эгерде кыргыздар байыркы мезгилде Чыгыш Тенир-Тоо аймагында жашаган болсо, анда алар Мин-Суу ойдуунун баш жактарына качан барышкан деген мыйзам ченемдүү суроо туулат. Бул боюнча окумуштуулар бир пикирге келише элек, айрымдары кыргыздар мында б.з. III кылымында көчкөн десе, кээ бирлери V кылымда деп эсептешет. Байыркы уламыш боюнча, канчык карышкырдын Кыргыз аттуу урпактарынын бири III кылымда Алтайдан Эне-Сайга көчүп, Абакан менен Енисей дарыяларынын аралыгында падышалык кылганын баяндайт. Археологиялык табылгалар, айрыкча III-V кылымдарга таандык Таштык маданиятынын үлгүлөрү дагы кыргыздардын Эне-Сайга дал ушул мезгилде келгендигин бекемдейт. Бул фактылар Манастагы Жакыптын Алтайда жашагандыгы жөнүндөгү эпизоддо чагылышы тургансыйт.

Демек, ушул мезгилден тартып кайрадан эгемен мамлекет куруу идеясы жаңы жерде, башкача айтканда Минусин өрөөнүндө жаңы дем менен башталган жана ал процесс биздин замандын V-X кылымдарында уланган. Албетте, эпосто кыргыз элинин мамлекеттиги жок азганакай бөлүгүнүн Алтайда жашап, бирок ал жерде мал-жан күтүп, байып, коншу калмактар менен ирегелеш жашап тургандыгы (динлиндер менен ассимиляция процесси), атүгүл Бай Жакыптын байлыгы ашып-тاشып, Манас баатыр чоңоюп, Алла-Тоо аймактарын душмандардан тазалоого бел байлагандыгын каалабай, атүгүл ошол жерде калып калууну көздөгөндүгү бир адамдын өмүрүндөгү окуя катары берилгени менен ал сюжет чыныгы тарыхта кеминде 500 жылды кучагына алган кыргыз тарыхынын Эне-Сай кыргыз каганаттыгынын доорун, кыргыздардын бекемделген, атүгүл гүлдөгөн мамлекеттүүлүк курган процессинин чагылышы болуу керек.

Бул кыргыз урууларынын эзелки мекени Тенир-Тоону кайрадан ээлеп, мурункудай бирдиктүү мамлекет куруу идеясы 5 кылымдык тарых өтсө да эл эсинде сактала бергендергинин күбөсү. Кыргыздар жаңы жерде, Мин-Суу өзөнүндө биздин замандын VII кылымдарынан баштап гана өз алдынча мамлекет түзүп, белгилүү деңгээлде өнүккөн коом кура алган. Кыргыз башчылары өздөрүн барстын (илбирстин) тукумдары катары санап, “бектер” деп атальшкан. Ошондуктан кыргыз башчысы “Барс-бек” титулу менен аталаип келген. Кыргыздардын өлкөсү чынында эле өнүккөн маданиятка ээ болучу. Кыргыздар Орто Азия, Чыгыш Туркстан жана Кытай менен тыгыз соода байланышында болгон, ошондуктан кыргыз искусствоонда Ирандын да, Кытайдын да искусствоосунун белгилери кабыл алынган. Адабият калыптанган. Бирок, эгемен мамлекеттүүлүктүү сактоо өтө кыйынга турган. VIII кылым ичи бүтүндөй эгемен мамлекеттүүлүктүү сактоо үчүн күрөш жүргөн. 711-жылы Барс-бек Инанчу Алп Тегиндин өлүмүнөн [8, 41-б.] кийинки мезгилдерде эл башына түшкөн кыйынчылык, уруу-уруулардын ыдырашы, тышкы душмандар менен болгон тынымсыз салгылашуулар элди жадаткан. Эл ичинде биригүү идеясы күч алган жана ал процесс чынында эле ишке ашкан. Мисалы, 745-жылы Экинчи Турк каганаты (Көк түрктөр) талкалангандан кийин, Минусин өрөөнүндө калып кеткен түрк жана башка урууларды кыргыздар ассимиляция калып алышкан [19, 206-б.]. Кыргыз мамлекети кайрадан Кытай империясы менен дипломатиялык ала-ка түзүүгө жетишкен [17, 241-б.]. Бирок, биригүү идеясынын толук кандуу ишке ашуусуна жолто болгон Уйгар каганатынын душмандыгын биротоло жок кылуу керек эле. Ошондуктан эпосто айтылгандай “Чоң казат” башталып, бул процессти кыргыз ажосу 840-жылы ишке ашыра алды. Бир катар окумуштуулардын пикири боюнча, Манас баатырдын прототиби катары каралган бул кыргыз башчысынын ысымы булактарда сакталып калган эмес.

Тан династиясынын (619-906) мезгилинде жазылган Таншу тарыхында Пицье Тунге Гинь аттуу титул алыш жүргөн бул кыргыз каганынын жасаган активдүү ишмердиги жөнүндө аңгеме

кезигет [5, 355-56-66.]. Анын энеси карлуктардан болуптур. Алар Алтайдан батыш жакты көздөй созулган талааларында жашап, 766-жылы Жети-Сууну ээлеп алгандыгы тарыхта маалым. Ал эми аялы карлуктар келгенге чейин Чүй өрөөнүн туруктаган төргөштөрдөн болгон экен. Бул маалыматтар Манастын апасы Чыйырдынын, аялы Каныкейдин теги жөнүндөгү маалыматтарды элестетип турат.

Кытай тарыхчылары 840-847-жылдардагы кыргыздардын уйгурларга каршы күрөштөрүндөгү зор ийгиликтерин так ушул каган менен байланыштырышат. Анткени, ошол кезде кыргыздардын жерин ээлеп алууну тикеден-тике көздөп келген мамлекет бир гана Уйгур каганаты болучу. Кытай жылнаамалары сүрөттөгөндөй “намысқой жана туруктуу” кыргыздар бир жеңден кол, бир жакадан баш чыгарып, бир башчынын кол алдында биригип, 840-жылдан баштап өз жерин батышта Орто Азияга, түштүктө Кытайга, ал эми чыгышта Манчжурияга чейин кеңейте алган. Кыргыз аскеринин башында турган киши мына ушул улуу тарыхый миссияны аткарған. Бирок, ал башчынын ысмы белгисиз бойdon калууда. Эне-Сай кыргыздарынын “Улуу дөөлөт” курган чоң мамлекети Манас баатырдын чачылган элди жыйнап, аттүүл тууган жана коңшулаш элдерди бир туунун алдына бириктирип, конфедеративдик мамлекет түзгөн сюжетинде чагылып турат. Бул биригүү тарыхый изилдөөлөрдө айтылғандай, Кыргыз каганатынын VIII-IX кылымдардын чегинде бир катар түрк урууларын кыргыз элинин курамына киргизүү процессинен көрүнөт [18, 98-99-бб.]. “Манас” эпосунда мамлекеттүүлүк идеясынын андан аркы уланышы төмөнкү үч улуу максатты ишке ашыруу менен жүргөн:

- 1) Тышкы душмандар тарабынан чачылган кыргыз урууларын чогултуу;
- 2) Кыргыз элинин эзелки мекени болгон Ала-Тоо аймагын баскынчылардан бошотуу менен кайрадан эзелки мекенине жайгашуу;
- 3) Алтай, Алай, Ала-Тоо кыргыз урууларын, кыргызга өз ыктыяры менен кошулган башка элдердин бириккен, конфедеративдик мамлекетин түзүү. Бул тарыхый зарылдык Манас баатыр тарабынан ийгиликтүү ишке ашырылган. “Манас” эпосунун сюжетинде бул максаттар кыскача төмөнкүдөй чечилген:

Биринчи максат. Алгач бала баатыр Манас калмак, кытайдын далай атактуу башчыларын, алардын арасында Нескараны, Жолойду жеңет. Кыргыз урууларынын, баатырларынын башын бириктирип, Алтайга айдалган ногой, нойгуттар менен ал тараңта эзелтен жашаган кыргыз урууларынан Манас баш болгон күчтүү аскер кошуунун түзөт. Алтайда кыргыздын чакан мамлекети куралат.

Экинчи максат. Төңир-Тоо чөлкөмүндө жашаган кыргыздардын баарын эле кытай, калмактар каратаип алган әмес. Олужа чалыш акылман, ашкан баатыр, Ат-Башыны мекендерген, катагандын кан Кошою; “кең Кашкардын ар жагы” менен “Кем-Алайдын бер жагын” мекендерген улув баатыр Элемандын Эр Төштүгүү, кең Ташкенди башкарған алп Көкөтөй, “Эки Кемин жайллаган, эгиз кара ат байлаган Эр Үрбү” жана башка эр-азаматтар элин канаттууга кактырбай, түмшуктууга чокутпай, түяктууга тептирбей, кытай, калмактардан аман сактап турган. Манас баштаган кыргыздар Алтайдан Ала-Тоого көчүп, анын боштондук аскери Чүйдөгү Акун-бешимди; Ташкендеги Панусту; Анжияндагы Алоокени жеңип, алын билбей өзү келип катылган Шоорукту талкалайт.

Үчүнчү максат. Алтай – Ала-Тоо – Алай үч бурчтуктагы кыргыздарга, Манаска өз ыктыяры менен ыктаган бөтөн уруулар кошуулуп, конфедеративдик кубаттуу мамлекеттүү бирикмө түзүлөт. Уруу хандарынын, акылмандарынын жалпы курултайында Манас хан болуп шайланат.

Алтайдан Ала-Тоого көчүү сюжети мурунку доорлордогу Төңир-Тоодо калып кеткен кандаш туугандары менен кайрадан биригүү процессин чагылдырат. Төңир-Тоодогу Кошой, Ташкендеги Көкөтөй, Желпинишке айдалган (Кашкар) Бай, Тибетке кеткен Үсөн, Анжияндагы Санжыбек жана башкалардын элдерин Манастын туусу астында чогултуу, бул антикалык доордогу хунну чапкындары мезгилинде (Чжи-Чжи – Алоокенин прототиби болушу мүмкүн) экиге бөлүнүп калган кыргыздарды бириктириүү процессин көрсөтөт. Демек, биздин замандын X кылымдарынан баштап кыргыз деген этнонимдин азыркы Кыргызстандын чөлкөмдөрүндө кайрадан

кезиге башташы (Махмуд Кашгаринин сөздүгүн караңыз: XI кылым) Манас баатыр баштаган кыргыздардын Алтайдан Ала-Тоого көчүүсүнүн жыйынтыгы катары каралышы абзел.

Ошентип, эгемен мамлекет куруу идеясы “Манас” эпосунун бүткүл сюжетинин өзөгүн түзүп, кызыл сыйык менен тепчин турат. Эгемен мамлекет идеясы – эпостук сюжеттин башкы максаты.

Кыргыз эли кылымдардан эгемен мамлекет курууну башкы максат кылып келген болсо, ал максатка жетүү мекенчил уул-кыздарынын азаттык үчүн талыкпаган күрөштөрү менен ишке ашып турган. Ата журтун коргоого кашыктай канын, чымындай жанын аябастан, тайманбастык, эрдик кылган баатырларды эл адамгерчиликтин эң күчтүү касиеттери катарында идеал, образ кылып келген. “Жоого намыс бергиче, Ажалым жетсе өлөйүн, Малым менен жсанымды Олжого кантип берейин! Өлбөй тириүү жүргөндө Не мураска жетейин. Калкым кыргыз, сен үчүн Курман болуп кетейин...” [10, 63-б.]

Кыргыздарга туу болгон Манас Алтайdagы уруулардын башын кошуп, арбын кошуун жыйып, бабасы эр Кошойдун акылы боюнча жолдогу Текес кан менен Алоокелердин колун жапырып, элди ата-бабасынын жери – Ала-Тоого алып келет. Демек, “ата-мекен” идеясы, байыркы кыргыз мекени Төцир-Тоо эми символдуу түрдө Талас менен бериле башттайт [7]. Анткени, биз бир аз мурунураак белгилегендай, байыркы кыргыздар (цзянь-кундар, динлиндер, усундар) “Манас” эпосундагы Алооке хандын прототиби деп болжолдонгон хунну шанүйү Чжи-Чжинин б.з.ч. 47—46-жж. кишиңде болгон жортуулдарынын [4] капшабы менен Талас өрөөнү алгач хуннулар тарабынан ээленип, бирок б.з.ч. 36-ж. кытай кол башчылары Чэн Тань жана Гань Янь-шоу тарабынан талкалангандан [4] кийинки доорлордо кыргыздардын бир бөлүгүнүн батышта (башкача айтканда Таласта) мекендей калышына себеп болгондугу тарыхта маалым. Ушул факты “Манас” эпосунда кыргыздардын байыркы мекени катары символдуу түрдө Талас өрөөнү болгондугун түшүнүүрүп тургансыйт.

Ошону менен байыркы кыргыз мамлекетинин курамына кирген динлиндер, канглылар, усундар жана башка Чыгыш Түркстан, Төцир-Тоо, Фергана, Ташкент, Жети-Суу аймактарын ээлеп жатышкандыгы азыркы тарых илиминде ақырындаап далилденип жатат.

Бул божомодду тарыхый фактылар менен эпостогу сүрөттөөлөрдү салыштырып көрөлү. Алоокенин кандуу чапкынында душманга баш ийбей, жетимиш жеринен жараланса да, Ала-Тоону таштап кетпей, улам куутун жесе, улам ата конушуна кайра келип, жоо менен кайра-кайра кармашып атып, ақыры аз кыргыз менен Ат-Башынын Чеч-Дөбөсүн мекендей кала берген катагандын хан Кошой (катагандарды байыркы канглы эли менен байланыштырган божомол да илимде учурайт) Алтайды Манас жарык дүйнөгө келген кездө “жети өзөндөй кайран жер, эби менен жер кылып, азган-тозгон кыргызы, эптеп жүрүп эл кылып”, Ат-Башыга таштан коргон салдырып, Анжиянды ордо кылган хан Алоокеге моюн толгоп, алышса алышып, чабышса чабышып, калкына калка болуп жашап турган болот. Эпостогу айтылган “жети өзөн” бул Жети-Суу чөлкөмү, башкача айтканда “адуу жана нушиби” курамынан турган орто кылымдардагы “он ок эли” (он уруу эл) деп боолголоого болот.

Ала-Тоону мекендей калган байыркы кыргыздардын ичинде Кошойдун кем эмес орду бар төбөлдөрдүн бири Ташкенди бийлеген Көкөтөй хан. Ташкенден тартып Жети-Суу, Чүй, Кемин, Ысык-Көл ойдуунан Каркыра, Текеске чейин таасири бар Көкөтөйдүн уулу Бокмурун бекеринен атасынын ашын Каркырада берген эмес.

Нойгуттардын Акбалтасынын (кадимки баатыр кыз Жаңыл Мырза кечээ жакынкы кылымдарда эле нойгут уруусунан чыккандыгын бул жерде белгилеп коюу зарыл) “Бул Алтайды жеринүң жок, бет алышып салышсак, белгө таңуу кылууга, белгилүү кыргыз элиң жок” деп Манаска кайрылып, “Айланайын туйгурум, ата-бабаңын жери Ала-Тоого көчтөсөк болбойт, азган-тозгон кыргызы жыяллы, таянар тооң, тутунар тууганың Кошой, “эки Кемин жайлаган, эгиз кара ат байлаган” эр Үрбү да ошол жасакта, алды менен Ала-Тоо жолун чалып кел, тутуғандан кабар алып кел”, – деп ақыл-кеңешин берет.

Акбалтанын сөзү: «Нойгут жүрттап айрылган Акбалта сөздү баштады: Балам, Манас, байкачы, Мен дагы жүртүмдү ойлоп туррамын. Аман болсун деп тилейм Арстан Манас чунагым» [10, 110-б.].

Андан ары Манас мамлекет куруп, максатына жетти. Ал эпосто: «Ордо бузуп олжо алып, Ор-гүн жүрттү байытты. Телегейин тең кылды. Катылганды тең кырды. Кара калмак, манжуга, Кырк

үйлүү кыргыз шордууну, *Ошол журтка тең кылды*” [11, 104-б.] , –деп эл үмүтүнүн акталгандыгынан маалымат берип турат.

Манастын жетекчилигинде кыргыздардын Алтайда жашаган бөлүгү Таласка көчүп келишип, байыркы мезгилде чачылган элди жыйып, кайрадан кыргыз мамлекетин түптөп жатканда элдин, жердин бүтүндағы эпосто төмөнкүдөй айтылат: «Кең Талас буга жер болуп, Жергелей келип эл конуп, Кезеги менен топ болуп, Кеңеши журтка куп болуп, Баары кыргыз чогулуп, Баатырына жолугуп» [10, 113-б.] деген саптар Кыргыз мамлекетинин Манас баатыр тарабынан кайрадан калыбына келтирүү этабын чагылдырат.

Жыйынтыктап айтканда, «Манас» эпосу баштан аяк Ата мекенге болгон чексиз сүйүү, мекенчилдик жана элдердин биримдиги идеясы менен сугарылган. Кыргыз элинин башынан өткөн кубанышчуу жана кайгылуу, азап-тозок, чоң-кичине окуялар, өз мекенинде жана чет жерде жашоо, жеңиштердин даамын таттуу жана кырылып кетүү коркунучунда калуу сыйктуу фактылар элдин эсинде туруп, андан алынган тарых сабактары «Манас» эпосунун сюжетине органикалык түрдө ширелип, ошонусу менен азыркы жаштарды тарбиялоодо зор таасириң тийгизип турат.

› ПАЙДАЛАНЫЛГАН АДАБИЯТТАР:

- Аристов, Н.А. Усуни и Кыргызы или кара-кыргызы. – Б.: 2001.
- Бернштам, А.Н. Археологический очерк Северной Киргизии. – Ф.: 1941. – 48-б.
- Бернштам, А.Н. Из истории гуннов I в. до н.э. (Хуханье и Чжи-Чжи шаньюй). / СВ, т. 1, 1940.
- Бернштам, А.Н. Кыргыздардын жана Кыргызстандын тарыхы жана археологиясы боюнча таңдалма әмгектер. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bizdin.kg> (дата обращения 2004.)
- Бичурин, И. Извлечения из истории династии Тан. // Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. – М – Л.: 1950.
- Бичурин, И. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М – Л.: 1950. – 77-б.
- Кыдырбаева, Р. Эпос “Манас”. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.eposmanas.ru/?page=624>.
- Малов, С.Е. Памятники древнетюркской письменности. – М – Л.: 1951. – 41-б.
- Манас / Айтуучу Жүсүп Мамай; Жооптуу редакторлору: Абдырай Осмон, Маметкары Абдыкерим, Сабыржан Турганбай; сунушталган редактору Макелек Өмүрбай. – 2-басылыш. – Үрүмчү: Шинжаң эл басмасы, 2012. – 1875 6
- Манас. Биринчи бөлүк. I китеп. – Ф.: Кыргыzmамбас, 1958. – 37,63,110,113,162-б.
- Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу / 1-китеп. С.Каралаевдин варианты 6-ча. – Ф.: Кыргызстан, 1984. – 247 б.
- Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу / 1-китеп. С.Орозбаковдун варианты 6-ча. – Ф.: Кыргызстан, 1978. – 799 б.
- Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу / 2-китеп. С.Орозбаковдун варианты 6-ча. – Ф.: Кыргызстан, 1978. – 12, 147, 177-б.
- Манас. Энциклопедия. 1-китеп. – Б.: 1995.
- Манас. Энциклопедия. 2-китеп. – Б.: 1995. – 9-б.
- Радлов, В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен, собранные В.В.Радловым. ч.V. Наречие дикокаменных киргизов. -СПб. 1885. –1-б.
- Супруненко, Г.П. Некоторые источники по древней истории кыргызов // История и культура Китая. – М.:1974. –241-б.
- Худяков, Ю.С. Древние тюрки на Енисее. – Новосибирск: 2004. –98-99-б.
- Худяков, Ю.С. Кок-тюрки на Среднем Енисее // Новое в археологии Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск: 1979. – 206-б.

ΦΛΑΜΟΣΟΦΙΑ

КИФОДОМІФ
ХНДОСОЛІД

«МАНАС» ЭПОСУНДАГЫ ТАГДЫР, ӨМҮР, ӨЛҮМ: философиялык - антропологиялык аспект

УДК: 398.22.101.

Нусубалиева Гүлзат Бектуровна

Кыскача мазмуну

Макалада “Манас” эпосунда жана дүйнө элдеринин эпосундагы өмүр, өлүм, өлбөстүк жана тағдыр маселеси тууралуу салыштырмалуу ойлор айтылат. Дүйнөлүк эпикалык бир нече чыгармалардагы өмүр, өлүмдүн мифологиялык, диний, философиялык көз караштары мисалга алынып көрсөтүлөт.

Негизги сөздөр: “Манас” эпосу, тағдыр, өмүр, өлүм, миф, дин, философия, антропологиялык аспект.

СУДЬБА, ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ В ЭПОСЕ “МАНАС”: философско- антропологический аспект

УДК: 398.22.101.

Нусубалиева Гүлзат Бектуровна

Аннотация

В данной статье отражены проблемы жизни и смерти, бессмертия и судьбы человека как в эпосе “Манас”, так и в других эпосах народов мира. Отражены мифологические, религиозные, философские взгляды с точки зрения жизни, смерти и судьбы на примерах нескольких мировых эпических произведений.

Ключевые слова: эпос “Манас”, судьба, жизнь, смерть, миф, религия, философия, антропологический аспект.

FATE, LIFE AND DEATH IN THE EPIC “MANAS”: philosophical and anthropological aspect

YΔK: 398.22.101.

Nusubalieva Gulzat Bekturovna

Abstract

This article reflects the ideas of life and death, immortality and human destiny given in the epic "Manas" as well as in other epics of the peoples of the world. It also deals with mythological, religious, philosophical views from the point of view of life, death and fate on the examples of several world epic works.

Key words: epic "Manas", fate, life, death, myth, religion, philosophical and anthropological aspect

« Θ мур», «өлүм» жана «тагдыр» маселеси өзүнүн онтологиялық, экзистенциалдық таанымында жана коомдук-маданий, саясий көз караштарында ар дайым орун алғып келген адамзаттын руханий маданиятындағы түбөлүктүү тема болуп саналат.

Кыргыз тарыхынын жана жалпы жашоосунун бүтүндөй бир энциклопедиялык маалымат топтому катары каралып келген «Манас» эпосунда бул түбөлүктүү маселе кеңири чагылдырылган. Манастагы «өмүр», «өлүм» антиномиясы, тагдыр маселеси андагы өзөктүү окуялар, улуу трагедия менен тыгыз байланышкан негизги феномен. Эпос өмүрдүн, өлүмдүн, тагдыр маселесинин мифологиялық, диний жана ошондой эле материалисттик көз караштарына бай философиялык чыгарма. Эпосто «өмүр, өлүм» проблемасы башкы каармандардын образдары аркылуу берилip, баатырдын өмүрү – элдин тагдырына байланыштуу болот. Баатырлар атайын бир миссия менен төрөлөт, эл үчүн жаралат, эл үчүн өлүмгө барат, өмүр бою элдин жыргалчылыгы үчүн күрөшүп жашайт. Ошол эле учурда элдин өмүрү, жыргал жашоосу баатырдын тагдырына байланыштуу болгон.

Өлүмдү билбеген өмүрдүн баркын билбейт. Немец философу Артур Шопенгауэр айткандай: «Өлүм – чынында шыктандыруучу гений, ал философиянын музасы, ошондуктан Сократ ага «өмүр берген өлүм» деп аныктама берген. Эгер өлүм болбосо, адамдар эч качан өмүрдү философиянын предметине айландырмак әмес» [13, 1]. Демек, адам өмүрү баа жеткис байлык, алмашкыс бақыт экенин билиш үчүн адам алгач өлүмдүн әмне экенин философиялық өңүттөн таанып билиши абзел. Бул эки термин бири-бирин толуктаган жана жалпы алганда түпкү маңызы бир бүтүндүктүү түзүп турган түшүнүктөр болондуктан, өлүмдү билбей туруп, өмүрдүн ролун, же өмүрдү түшүнбөй туруп, өлүмдүн ордун аңдоо мүмкүн әмес.

Дүйнөлүк окумуштуулардын, философтордуң, акын, ойчулдардын айткандарынын ичинде өмүр, өлүм, тагдыр темасына кайрылбаган чыгармачыл адам болбосо керек. Мисалы, улуу даанышман Фирдоусинин «Шах-наме» дастанында: «Шах кетип, шах ордуна шахтар келет» – деген ыр саптары менен өмүрдүн өтүшүн, жаңы өмүрдүн пайда болушун кабарлайт [12, 45]. Чыгармада доор дайым алмашат, жаратылып өзгөрүп турат, өмүр өлүп, кийинки өмүргө орун башшотот, деген маанини түшүнүрөт. Шахтардын өмүрү өткүчө элдин жыргалчылыгы үчүн күрөштөт, башкача айтканда, элдин тагдыры Шахтардын өмүрү менен байланыштуу болгон деген ойду көрсөтүп турат.

«Өмүр», «өлүм», «тагдыр», проблемасына, кылымдарды карыткан дүйнөлүк адамзат тарыхындағы болмуштун (бытье) сырына көптөгөн дүйнөлүк көрүнүктүү ойчулдар, акындар, философтор көнүл буруп, жогоруда айтылгандай, бул табышмактуу суроого туура жооп берүүгө аракет кылышып, өздөрүнүн мифологиялық, диний ишенимдерин жана философиялық көз караштарын, пикирлерин айттып келишкен. Азыркы учурда да бул маселелер ачык бойдан калууда жана өздөрүнүн актуалдуулугун жоготкон жок.

Эпикалык чыгармаларда баатырлардын төрөлүшү уникалдуу нерсе. Дүйнө элдеринин эпикалык чыгармаларындағы мифологиялық түшүнүктө Ажаалдын мекени жер алдындағы үстү жабык, караңгы дүйнө катары сүрөттөлүп, өлүмдү атайын коркунучтуу образга айландырып, ошол образ аркылуу өлүмдүн каардуулугун, терс мүнөзүн, өмүрдүн баалуулугун көрсөтүшкөн. Өлүмгө чейинки өмүрдүн тынымсыз күрөшүн чагылдырып, жалпы жашоонун маанисин ачышкан. Мисалы, Иobel Байбле фараондуң өмүрү туурашуу мындей бир мифти мисал келтирет. Көпкө түягы жок жүргөн фараон уладуу болот. Анын тагдырын чечиш үчүн келген қудай эне Хатор минтип айтат: «Баланын ажалы крокодилден, же жыландан, же болбосо иттен болот». «Өлүмгө байланган ханзада» жөнүндөгү байыркы Египеттин жомогу ушинтип башталат [9, 78.]. Бул мифте адамдын өмүрү жана өлүмү жөнүндөгү байыркы Египеттик ишеним чагылдырылган. Анда, адам туулгандан баштап, өлгөнгө чейинки жашоосу, өмүр жолу кудайлардын жазуусуна (тагдырына) жараша болот деген ишеним камтылган. Бул тагдырдын алдын ала аныктоосу. Мифтеги баатыр өзү айткандай, ага: «...бийликтин: крокодилге, жыланга, итке тиешелүү үч түрлүү тагдыры берилген» [3.82.].

Ошондой эле, мифологиялык чыгармада өлүктөрдүн дүйнөсүнө барып келген байыркынын байыркыларынан болгон кыргыздын «Эр Төштүк» эпосун алалы. Эр Төштүк өгөөнү (Төштүктүн жанын, кутун) алғып кеткен жемлөгүз кемпир менен кубалашып, жердин жети катар катмарына түшүп кетет. Бир топ караңгылыктан өтөт, өтө коркунучтуу дөөлөр менен кармашып, ти-

гил дүйнөнү көрүп, кайра жер үстүндөгү дүйнөгө кайтып келген (өлүп-тирилген) улуу каарман. Мында Төштүктүн тагдырында жазылганы – жер алдына барып келиши. Төштүк жер үстүнө чыкканда Чоюнкулак менен кармашат. Чоюнкулактын жаны тоо текенин курсагына катылган сандыктын ичиндеги жети кучкачта. Эгер жети кучкачтын баарын өлтүрсө, Чоюнкулак өмүр менен кош айтышат.

Ал эми «Манас» эпопеясында Алмамбетке ажыдаардын окуусун окуткан Жүйрүн дөө миңтип айтат: «далай-далай баатырлардын башын жоготтум эле, канчалаган балдарга өнөр үйрөтүп, дүйнөгө дин жараттым. Алмамбетти окуттум, бирок, ажалым ошол өзүмдүн өлүмүм үчүн жасалган касиеттүү шамшарды Алмамбетке алдырып жиберип, андан коркуп качып жүрөм». Жүйрүн дөө өзүнүн жаны катылган шамшарды Алмамбеттен ала албай, өлүмдөн коркуп жатат. Ушул сыйктуу дагы «Семетей» эпосундагы Кыястын жаны кишиче сүйлөгөн Тоотору деген канаттуу жаныбар атта катылган болот. Ал атты жок кылса, анда Кыяз алсыз болот же өлүмгө учурайт.

Эпикалык чыгармалардагы каармандын жаны катылган буюмдар же жаныбарлар аркылуу манасчылар жана башка элдердин эпикалык ырчылары өлүмдү өтө күчтүү, өтө сырдуу, катылган жанды эртеби-кечпи акыры алыш тындар күч экенин чагылдырышкан. Бардык дүйнөлүк эпикалык чыгармаларда адам баласы, адам өмүрүнө коркунуч келтиргендер менен согушат. Алар терс каармандар катары каралат. Өлүмдү терс каармандар алыш келет, өмүрдү он каармандар коргойт.

Ал эми өмүрү узак жашаган каармандар тууралуу мифтерде айтылат. Мисалы, «Манас» эпосунда, Көкөтөйдүн ашына дүйнөнүн түрдүү элдери, аны менен кошо Чыгышта жашаган жапандар, батышта жашаган итаалылар чакырылат. Ал эми итаалылар эпосто: «аялы – адам, эркеги – ит» деп сүрөттөлөт. Ушундай элдер тууралуу байыркы грек тарыхчылары да жазып калтырышкан. Анда «аялдары сулуу, эркектери ит баштуу адамдар» болушат.

Кыргыз элиниң эпикалык чыгармаларында айтылган мифтик мотивдер жана окшош сюжеттер башка элдерде да кезигет. Мисалга алсак, кытай элиниң мифтеринде кээ бир каармандардын жашы үч жуз жылдан ашат. Мисалы, бир мифтик сюжетте: Лунбо өлкөсүнүн дөөлөрү он сегиз минь жылга чейин жашайт. Ошондой эле, Чин өлкөсүндө жашаган эргежээл элдердин жашы он минь жылга дейре жетет. Көңүл бура турган жери эргежээл эли кытайлардын мифологиясында «өлбөс адамдар» катары сүрөттөлөт [14, 244.].

Дүйнөлүк мифологиялык чыгармаларда өлүмдүн капыстан келээрин көрүп, жакын адамдарынан айрылганадар алардын жанын ажал биротоло алыш кетишине ыраа көрбөй, «балким, адам өлбөс болсо эмне болот?» деген суроого жооп издең, түрдүү окуяларды ойлоп чыгарышкан. Алар кыялында жер кезип, кыдырып, өлбөстүк жолун издең мүдөөлөрүн, фантастикалык ой-тилектерин миф аркылуу жомоктордо, эпикалык чыгармаларда чагылдырышкан. Мисалы, биздин заманга чейинки үч мицинчи жылдары чопо тактайчаларга жазылган байыркы шумер элиниң «Гилгамеш» эпосунда досу Энкуду өлгөндөн кийин гана Гилгамеш өлүм жөнүндө ойлонот. Ага чейин ал өлүм тууралуу ойлонгон да эмес.. Өлүктөрдүн сууга кулап, алыш баратканын көрүп «биз да бир убакта ушинтип өлөбүзбү?» деген ойго келет. Көп жыл жанында жүргөн, жан кыйышпас досу Энкудуунун өлүп калганына ичи ачышып эли-жерин таштап, жер кезип, талаага тентип кетет. «Адамга эмне себептен ажал келет?»- деп, өлбөстүктүү, түбөлүк жашоону издең күдайларга барган Гилгамеш акыры адамдын өмүрү өлүм менен аяктарына көзү жетип, мекенине кайра кайтып келет [2, 99-100-б.]. Мында, адамдын өмүрү түбөлүктүү эмес, жуз жыл жашаса да, тириү жанды акыры өлүм женет, өлбөстүк жок деген философиялык ой эпостордо, дастандарда чагылдырылган.

Дүйнөлүк эпикалык чыгармалардан айрымаланып, «Манаста» өлбөстүктүү издең же күдайлар менен кармашуу жок, мында, тагдырын кыйынчылыгын женүү, өмүр үчүн болгон улуу күрөштүн жана өлүм үчүн зор кармаштын символун чагылдырып көрсөтөт.

Манас төрөлгөндө, Акбалта Саян тоолоруна чыгып, мүрөктүн суусунан (өлбөстүк суусун) алыш келип, Чыйырды берет. Чыйырды баланын башынан ылдый сууну куйганда, куюлган суу эки далынын ортосундагы бармак басым жерге тийбей калат. Аны менен манасчылар, Манас канчалык улуу баатыр, касиеттүү адам болбосун, ошол суу тийбей калган бармак басым жерге тийген найзадан өлөрүн алдын ала кыйытып айтышкан. Дүйнөлүк эпостордо баатырлардын жаны өлбөс болгон эмес, бирок өлбөстүк из калтырышкан.

Ушундай эле касиет Гомердин «Илиадасындагы» башкы каарман Ахилесте да бар. Ал төрөлгөндө, апасы анын согончогунаң кармап туруп жердин түбүндөгү сууга киринет, анын согончогуна суу тийбей калат. Ошол согончогунуң суу тийбей, кургак калган жери, кийин анын өлөтурган жери экени айтылат.

Ал эми, байыркы Инди элинин эпосу «Махабхаратада» Индра кудайдын баласы Кришнанын жаны анын таманында болот. Демек, жеке адамдын жаны учун өлбөстүк жок, өлүм баарына бирдей, бирок баатырлардын тагдыры ар башка. Дүйнөлүк эпикалық чыгармалардагы мифтик түшүнүк боюнча, улуу баатырларга элдин мұдөөсү «өлбөстүктүү» бергени менен, кандайдыр бир денесиндең калып калган белгилер аркылуу баатырлардын өмүрүнүн акыры өлүм болоору көрүнүп турат. Адам түбөлүк жашасам деп тилем кылганы менен, түбөлүк жашоо мүмкүн эмес. Бирок, «Манас» эпопеясында түбөлүк жашоо, жандын өлбөстүгү деген мааниге жакын нерсе бар. Ал - «кайып дүйнө» деп аталат. Мисалы, Семетейдин, ошондой эле Бакай, Семетей, Каныкей, Айчүрөк, Құлчоронун кайып болуп кеткен көрүнүштөрү бар. Кайып болуу – бул философиялык көз караштан алганда, баатырлардын рухий жактан өлбөстүгү болуп саналат. Семетейдин кайып болуп кетүүсү мындай айтылат:

“Караса көзгө көрүнбөй,
Кайда экени билинбей,
Өлдү десе көрдө жок,
Тириү десе санда жок”

(С.К.Сейтек. 466-б.).

Семетей кайып болгон учурда өмүр менен өлүмдүн ортосунда жашайт. Ал. реалисттердин түшүнүгү боюнча, өлүп, кайра тирилет; эзотерика илими боюнча, параллель дүйнөдө жашайт. Бул жерде өмүр, өлүм күреңүп, бири-бирин жеңе албай калган учур сыйктанат? Ушул учурду аныктоодай илимге кызық ачылышты алып келер эле. Семетейдин коргошундай болуп, оолжуп көздөн кайым болуп кеткенин көрүп таң калышат. Демек, Семетейге өлүм, ажал жолуккан жок. Кайсы бир белгисиз көзгө көрүнбөгөн параллель дүйнөдө, кайыптар дүйнөсүндө убактылуу жашайт. Ал эки дүйнөдө келип-кетип жүрө берет.

Байыркылардын түшүнүгүндө кудайлар гана түбөлүк жашашат. Греция мифологиясында Олимпте жашаган кудайлар эң алгачкы адамдардын тукумун жасап, аларга бейиштей жерди мекен кылып, жыргал коомду куруп берет. Алар бактылуу болушуп, оору, жокчулук эмне экенин билбей, жыргал турмушта жашайт. Өлгөндө, уктап калган сыңары өлушөт. Бирок, бир топ убакыт өтүп, адамдар кудайларга баш ийбей, аларды тоготпой, алар көрсөткөн мыйзам менен жашабай калганда, Зевс кудайы каарданып, аларды жердин түбүнө түшүрүп жазалайт [6, 72-73.]. Мында, адамдардын пейили бузулганда гана кудайлар аларга өлүмдүн ар кандай түрлөрүн жиберип, каарына алат, жазалайт деген маанини берип турат.

Ал эми адамдын тагдырына байланыштуу өмүр, өлүм категориясынын ыйык китеп Библияда айтылганына көңүл буралы. Кудай мындай деди: «Биз өзүбүздүн келбетибизге окшоштуруп адам жараталы. Алар деңиздеги балыктарга, асмандағы канаттууларга, жер үстүндөгү айбан малдарга, сойлоп жүрүүчү жаныбарларга, бүт жер үстүнө бийлик кылсын!». Аナン алгач Адам атанды, кийин Обо энени жаратышат. Ал экөө адегендө жыргал жашоо менен күн өткөрүшөт. Бирок, алар кийин Кудайдын айтканын укпай, уруксат кылынбаган бакка кирип, Кудайдын каарына калышат. Кудай аларды бейиш багынан кууп чыгат. Ошондо Кудай айтат экен: «...мына Адам биздөй болуп, жакшылық менен жамандыкты билип калды. Эми ал колун сунуп, өмүр дарагынын жемишинен да жеп алыш, түбөлүккө жашап калбасын...», – деп, өмүр дарагына баруучу жолго периштени жана оттуу кылыч койдуруп коет» [1, 14-б.]. Мында да, адам учун түбөлүк жашоо, мүмкүн эмес экени айтылып жатат. Ошондой эле “адамдар эми жакшы-жаманды билип, ак-караны, өмүр, өлүмдү да ажыратса алат, аны менен адам тагдыры жаралат” деген түшүнүк берилген.

Өлбөстүк тууралуу ыйык китеп «Куранда» да айтылат. Куран боюнча, адам бу дүйнөдө өмүрдү кандай пайдалуу өткөрсө, тигил дүйнөгө барганда да, ошого жараша суректан жеңил өтүп, бейишке же тозокко кетээри, түбөлүк жашоо бар экенин эскертет. Тигил дүйнөдөгү түбөлүк жашоо – бул дүйнөдөгү жакшы жашооңон көз каранды. Ислам ишеними боюнча бул жарык дүйнөдө жа-

ман иш кылбоо керек. Демек, адам өзүнүн тагдырына баш ийип, Кудай жолунда – таза жолдо гана жашоого умтуулуу керек. Себеби, адам тагдыры Кудайдын колунда, кудай кааласа жоготот, кааласа аман коет. Диндик ишенимде адамга өмүрдү, өлүмдү да кудай берет. Тагдырды Кудай жасайт.

Байыркы кыргыз дүйнө таанымы боюнча, бул жарык дүйнөдөн кеткен адамдын бул жакта десеи калып, топуракка айланат да, жаны асманга учуп кетет. Бирок, анын жаны (руху) улам-улам кайрылып келип, мыкты чыккан урпактарын колдоого алат. «Манас» эпосунда Манас өлгөндөн кийин анын арбагы өзүнүн мыкты урпактарын колдоп, манасчылар аркылуу кыргыз элине жашоо эрежелерин эсине салып тураары айтылат.

Бар болуу, жок болуу, кайра пайда болуу бардык нерседе кайталанып турруучу диалектикалык процесс экенин белгилүү. Мисалы, Жер жүзүндө мындан турмуш балким көп жолу кайталанган болуу керек деген божомол бар. Бул кайталануу «Манас» эпопеясында ачык, даана айтылган. Мисалы, «Туулмак бар, өлмөк бар, бүгүн көргөн эртең жок!» деген философиялык ыр саптарында көрүнүп турат. Бул гениалдуу ыр саптарынан ааламдын (галлактиканын), бир убакта жоголуп, талкаланып, кайрадан жашоо пайда болуп уланаарын, ал эми дүйнөнүн өзгөрүшү менен адам жашоосу да өзгөрүп, төрөлгөн соң, акыры бир күнү өлмөк да бар дегенди билдирет.

«Манас» эпосунда айтылган согуштуу байыркы эл «өлүм менен кармашуу» деп түшүнгөн. Кыргыздар өз өмүрү эмес, элдин өмүрү үчүн күрөшкөн улуу баатырларды тарбиялашкан. Ошол үчүн саны аз экенине карабай, саны көп элдерге каршы туруп, эрдигин жана элдигин жоготпой сактап келишкен. Мисалы, бала Манас Эсенкан жиберген көп кол менен согушуп жеңет. Атасы Жакып кейип, «биздин албызы келбейт, эми эмне болот?» дегенде: «Аманат жанга бир өлүм, намыс үчүн кыйайын!... Корксо да жанга бир өлүм, туу түбүндө турайын!» – дейт бала Манас [8, 208-209.]. Бу дүйнөгө ар бирибиз аманат калтырган жанбыз дегенди билдирген аалам закону айтылып жатат.

Өлүм жөнүндө ойлогон адам гана ал аркылуу туура жашоого багыт алат. Ошондуктан өлүм ак деп айтат. Өлүм тириүү адамдарга сабак. Ал адамдарга өлүмгө чейин кантип, кандай жашоо керектигин эскертип турат. «Манас» эпосунун «Чоң казат» бөлүгүндөгү атактуу баатырлардын өлүмү буга мисал болот. Согушта адам өмүрү эсепсиз кыйылып, ажалдын оту сансыз кыйроону, чачылууну, кайгыны, азап-тозокту алыш келет. Бирок, өлүмдөн коркпой тике кароого, адамдын мандайында бир өлүм бар экенин сезүүгө, эли-жери үчүн баатырдык өлүмдү кабыл алууга даяр экенин эпосто көрсөтүп турат. Мисалы, Манас кырк чорого кайрылат:

Ажалдан кайра тарттайлы, Өлүмдөн кайра кайттайлы! Ажал менен азаптан, Чочуган адам оңобу? Туулмак ак, өлмөк ак, Өлбөгөн жандар болобу?	Өлчөгүлө кырк чоро, Жети күндин бири өлүм, Өлүмдөн корккон болобу? Түйгүн Манас барында, Кырк чоро сага өлүм жок! [7, 455.]
---	--

Согуш эмне экенин «Манас» эпосунда, «Махабхаратада», «Коркут ата китебинде» да айтылат. Мисалы: «Махабхаратада» согуш талаасын карап турган Юдхиштхира таң калып айтат: «Жер үстүндө кырылып жаткан баатырлардын өлүктөрү сансыз, согушкандар баары аң-сезимин жоготушкан... Пилдиндей күчү бар, теңдешсиз баатыр, атак-даңқтуу, айкөл эрлерди ажал кантип алыш кетти? Кудайга окшогон, ушундай күчтүү жандарды ажал кантип жеңди?...» [10, 304.]. Өлүмдүн күчтүүлүгү башка элдин, мисалы байыркы огуздардын «Коркут ата китебинде» да кезигет. Огуздардын күчтүүлүгүнөн душман жеңе албай, алар согушту түнкүсүн, огуздар уктап жатканда башташчу экен. Ажалдын күчтүүлүгү туурасында айтыват:

“Кана, мен деген бектер, эрендер, дүнүйө меники дегендер?
Ажал алды, жер жуттуу, опоо дүйнө кимге калды?
Келимдүү-кетимдүү дүнүйө! Соң-учу өлүмдүү дүнүйө!” [5, 146-б.]

Коркут атанын айтканындай, бу дүйнөгө келген не деген бектерди, эрендерди ажал чайпап, өлүм кучагына алды. Бул дүйнөнү титиреткен баатырлардын артында изи калбай, жаны уча калып, жалыны өчтүү... Ажал баарынан күчтүүлүк кылып, алам дегенин алды, кырам дегенин кырып жок кылды.

«Манас» эпосунда кыргыз аксакалдары, эр-азаматтарды согушка кирер алдында: «Өлүмгө даяр болгула!» деген насаатын айтып турган. Ошол жоокердик доордо баатырлар кандал учур болбосун, кандал шартта, кайсы жерде болбосун өлүмгө дайым даяр турушкан. Ошондуктан алар өлүмдөн коркушкан эмес. «Бири миңге тете» баатырлар катары сүрөттөлөт. Ошол учун жол баштаган акылмандар менен кол баштаган баатырлар улуу урмат-сыйдын, аты алыска кеткен атак-даңктын ээлери болушкан. Алар өлгөндө көп эл жыйылаган, калк кадырлап көмгөн, узун убакытка чейин урпактары эскерип, алардын эрдиктерин акындар даңазалап ырдашкан. Бул өлүмдү адамдар «абийирдүү өлүм», «жакшы өлүм», «даңазалуу өлүм» деп айтышкан.

Эпосто мифтер, диний ишенимдер айтылат, бирок, «Манас» эпопеясынын өзөгүндө кыргыздын турмушундагы өлүмдүн реалдуудугу баяндалат. Кыргыз балдарын да, кыздарын да жоокердик өнөргө, өлүмдөн коркпоого үйрөтүшкөн. Кылымдар бою кыргыздар балдарын – Манастын, Бакайдын, Кошойдун, ал эми кыздарын – Каныкейдин, Айчүрөктүн үлгүлүү жүрүм-турум, өрнөк иштери менен тарбиялашкан.

Орустун улуу жазуучусу Л.Толстой мындан деген: «Эгер өмүр жакшы болсо, анда өлүм да жакшы болуш керек». Жакшы жашоо, жакшы өлүмдү чакырат [п. 22-б.]. Эгерде адам жакшы жашап өкүнбөй өтсө, анда адамдын өлүмү да жакшы өлүм болот. Адамдын тириүлүктө аты чыгып даңаза болгону – анын кылган кызматы, өлгөндөн кийинки кызматы артында калтырган эмгектери.

Өлгөн адам учун кегин, очун алуу жоокердик доордо салтка айланган. Бул салт бекем достукту, ишенимдүү бир туугандыкты, досун өлүмгө кыйбай турганын билдириет. Баатырларча өлгөн баатырды акындар, манасчылар даңазалап, ысмын муундан-муунга айтып калтырышкан. Ошондуктан колго түшпөй, туткун болбой, согуш талаасында баатырларча өлүү бул эр адамдардын жашоо принципи болгон. Мисалы, эпосто Алмамбет согуш талаасында, баатырларча кармашып отуруп көз жумду. Анын өлүмү Манасты кайгыртып, күйүткө салат. Чыныгы достугу, аны өч алуу максатына багыттайт, болгон күчү менен кытайга кыргын салып кирет.

Досу учун өч алуу башка элдердин белгилүү чыгармаларында да кезигет. Мисалы, Гомердин «Илиадасында» Ахиллес жөнүндө мындан айтыват: «Ал Ахиллес жаалданып, өлтүрүүнү жана өч алууну эңсеп, трояндык баатыр Гекторду ырайымсыздык менен өлтүрөт да, анын бутун арабасынын артына байлап, башын какыраган таштак жерге сүйрөтүп, жесир калган аялынын, карыган ата-энесинин, мекендештеринин көзүнчө кең талааны тегерене чапкылайт. Өзүнүн өлгөн досунун бейитинин алдында, трояндык жаш туткундарды мууздап, курман чалат... Акырында ошол эле катаал Ахиллес, өзүнүн эң жакшы көргөн досу Патроклдын сөөтүнүн жанында боздоп-какшап ыйлайт», – деп айтыват [4, 7-б.].

«Манас» эпосунун бүткүл турпаты «өмүр, өлүм, тагдыр» феноменинин айланасында камтылган. Байыркы доордо өлгөндөн кийин «сөөктөн өч алуу» тириүсүндөгүгө караганда да түбөлүк аты өчпөгөн, узак убакытка аңыз болуп айтывып калган, ошол доордогу ырайымсыз жорук болгон. Бекеринен Конурбай «сөөк өчтү» душман деп айтываса керек. Сөөктү ары-бери сүйрөшүп, кордогону тириү элге, урпактарына да намыс алып келген. Кылымга баатырлардын даңкы, сакталып калыш керек, анын сөөгүн кордогону өзүн кордогонго тете болгон. Бул боюнча Алманбеттин Манаска айткан да керәэзи бар: «Эгер окко учсам, сөөгүмдү бүктөп алып кет, Саралага жуктөп кет!» – деп эскерет. «Өлгөндө сөөк кор болбой көмүлсүн» деген таризде сөөктү кайтарып, сыйлаган кыргыздар.

Көчмөндөрдүн, анын ичинде кыргыздардын «сөөктү сыйлоо» деген идеясынын философиялык терен мааниси бар. Эмне себептен Манастын сөөгүн жашырышкан: Биринчиден, душман сөөктү алып чыгып, шылдың кылбасын деп жатат; экинчиден, терендинде душман эле эмес, кийинки укум-тукуму сөөктү изилдөө үчүн ары-бери алып жүрбөсүн деген таризде да сөөктүн кадыр-баркын сактап, белгисиз боюнча калтырышкан. Ал чыгармада сөөктүн кайып болуп кеткени менен байланыштуу. Мисалы, Манастын сөөгү Семетей келип ачып көргөндөн кийин тоонун бети жабылып, турган жери кайып болуп кетет.

Өлүмдүн эмне экенин тириү билет. Өлгөн адамды тириү адам көмөт. Өлгөн адамды тириү адам эскерет. Өлгөн адамдын даңкын тириү адам чыгарат. Өлгөн адамдын сүрөтүн тириү адам тартат, айкелин тириү адам жасайт, ашын тириү адам берет. «Өлгөндүн өзүнүн шору» деп ошол

үчүн айтылат. Өлгөндүн артынан эч ким өлбөйт. Тириүүнүн жашоосу улана берет. Кубануу да, кайыруу да тириүү адамга таандык.

Дүйнөлүк эпикалык чыгармаларда өлүм, өмүр бирдей, бир бүтүндүктүү, башкача айтканда өмүр өлүмсүз, өлүм өмүрсүз болоорун айтып турат. Ал эми тагдыр адам төрөлгөндө ага өмүр берилет, өмүрдау жашоо ар бир адамда ар кандай. Бул жол анын тагдыры. Улув грек философу Гераклиттин сөзү бар: «өйдө кеткен жол менен ылдый кеткен жол – бир эле жол»; «тириүү адам – өлөт, жаш адам – карыйт, уктаган адам – ойгонот»; «космос – ал гармония эле әмес, ал хаос дагы»; «Жашоонун өзү қүрөш»; «бүтүндаук – ал эки карама-каршылыктын биримдиги» [15, 118.].

Эпикалык чыгармаларда баатырлар эл үчүн атайын бир миссия үчүн төрөлөт. Элдин тагдыры жакшы болушу үчүн қүрөшөт. Баатырдын төрөлүшү менен элде бейкүтчүлүк, жыргал жашоо болуп, баатырдын өлүмү менен кайғы-капаны, таланып-тоноолууну алып келген. Ошондуктан элдин тагдыры баатырдын өмүрүнө байланыштуу болгон.

«Өмүр, өлүм», «тагдыр» феномени жана философиясы, «Манастагы» башкы каарман эр Манастын өмүрү, өлүмү жана тагдыры аркылуу чагыладырылган. Манас чачылган кыргыз элин жана ошондой эле башка текстеш әдерди да бириктирип, «кулаалы таптап күш кылган, курама жыйып журт» кылган баатыр. Манас баатыр өзүнүн өмүрүн толугу менен элге арнаган, өмүрүнүн акырына чейин элдин өмүрү менен қүрөшкөн улуу башчы. Манас өлсө, ордуна Семетей келип, баатырдан баатыр тукум уланат. Улам жаңы баатырдын төрөлүшү менен кыргыз элине тынчтык, жыргал заман орног, улам бир баатырдын өлүмү азап-кайғыны, жалпы элдик трагедияны алып келген. Баатырлардын өлүмү урпактары ысмын ушул күнгө чейин эскерген, тарыхта өмүрү өрнөк болуп калган түбөлүктүү өлүм болгон.

«Манас» эпосундагы «өлүмгө» болгон мамиле «өмүр» менен тыгыз байланышкан. «Өлүм» астында да, «өмүр» сыноосунда да, бирге ынтымакта болуу, адамкерчилиkti,

эркиндикти, достукту, калыстыкты «өмүр, өлүм» феноменинен бийик коюлушу «Манастагы» каармандар үчүн негизги идея, бекем карманган позициялардан болуп саналат. Эпосто башкы каарман өмүргө атайын миссия менен келет да, өмүрүн элдин жыргалчылыгына арнап, өмүр бою өлүм менен қүрөшөт. Ал өлүмдөн коркпойт, анткени өмүрдүн акыры өлүм менен аяктай турган реалдуу чындыкты билет. Ошондуктан адамга акыйкат, адилет өмүр сүрүүнү үйрөтөт. Эпосто өмүрдаун болмуштук өзгөчөлүгү, өлүмдүн мифоэпикалык ченеминин мааниси ушунда..

Философиянын тарыхындагы туруктуу сюжет катары эсептелген «өмүр, өлүм» жана «тагдыр», маселесинин «Манас» эпосунун сюжети боюнча философиялык көз караштан каралышы буддизм, даосизм, конфуцианство, ислам сыйктуу диний багыттарга таандык жыйынтыктарга окшош. Ошондой эле маселенин европалык философиядагы, тарыхый типологиялык коюлуштарына таандык жакындыктар, жалпылыктар менен катар кескин айырмачылыктары бар. Адам төрөлөрү менен анын ичер суусу, көрөр күнү, басар жолу өзүнчө салынат. Адамдын ал баскан жолу – анын тагдыры. Демек, ар бир адам төрөлгөндөн өлгөнгө чейин ар кандай тагдырга туш келет.

«Өмүр, өлүм» эки термин бири-бирин толуктаган жана жалпы алганда түпкү маңызы бир бүтүндүктүү түзүп турган түшүнүктөр болгондуктан, өлүмдү билбей туруп, өмүрдаун ролун, же өмүрдау түшүнбөй туруп, өлүмдүн ордун аңдоо мүмкүн әмес. Ошондуктан өмүр, өлүм, тагдыр маселеси адамзат коому жашап турган убакта кайра-кайра өз мезгилине жараша козголуп, көтөрүлө берчү жана таанып билүүнүн түбөлүктүү объектеринин бири болуп саналат.

› ПАЙДАЛАНЫЛГАН АДАБИЯТТАР:

- 1 Библия. Кудай сөзү. Боорукердиктін өкүлдүгү [Текст]. – Б.: Үмүт нуру, 2004. 3-бөлүм. – 126 б.
- Билгамеш [Текст]: эпос / көр. Байас Тұрал. – Б.: Туар, 2016. – 104 б.
- Вейнберг, И.П. Человек в культуре древнего ближнего Востока [Текст] / И.П. Вейнберг, И.П. Гл. ред. вост. лит. М.: изд-во Наука, 1986. – 208 с.
- Гомер. Илиада [Текст]: эпос / көр. К. Ырсалиев. – Ф.: Адабият, 1988. – 492 б.
- Коркут ата китеbi. Түрк әлдеринин байыркы дастаны [Текст] / көр. И. Абдувалиев, Т. Абылқасымова, Г. Сатимкулова. – Б.: [б-сыз], 2004. – 174 б.
- Кун, Н.А. Легенды и мифы древней Греции [Текст] / Н.А. Кун. – Ф.: Мектеп, 1984. – 448 с.
- Манас [Текст] / С. Карапаевдин варианты боюнча. – Б.: Туар, 2010. – 1008-б.
- Манас [Текст]: Кыргыз элинин баатырдык эпосу / ред. Ж. Бектуров; Сагынбай Орозбаковдун варианты боюнча. – Б.: Кыргызстан, 1995. – 1-китеп. – 568 б.
- Сказки и повести древнего Египта [Текст] / отв. ред. Д.А. Ольдерогге. – А.: Наука, 1979. – 284 с.
- Махабхарата. Философские тексты [Текст] / ред. Б.Л. Смирнов. – изд. 2-е. – А.: Ілым, 1983. – Кн. 1, вып. 5. – 664 с.
- Толстой, Л. Н. Полное собрание сочинений [Текст]: в 90 т. / Л. Н. Толстой. – М.: Худож. Лит., 1957. – Т.89: Письма – 240 с.
- Фирдоуси Шах-Наме [Текст] / Фирдоуси; көр. Р. Шүкүрбеков. – Ф.: Кыргызмамбас, 1958. – 242 б.
- Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление [Текст] / А. Шопенгауэр, пер. М.И. Левиной – М.: Наука, 1993. Критика кантовской философии. Т.1. – 672 с.
- Юань, Кэ. Мифы древнего Китая [Текст] / Юань Кэ. – М.: Наука, 1965. – 244 с.
- Кессиди, Ф.Х. Гераклит, – М.: «Мысль», 1982. – С 60, 87, 118

АДАМДЫН ЖАШ КУРАГЫНА БАЙЛАНЫШТУУ АЙТЫЛГАН САНДАРДЫН МААНИСИ

УДК: 008.2:51(575.2)(04)

Разилова Дилбар

Кыскача мазмуну

Изилдөөнүн максаты – кыргыз элинин күнүмдүк турмушунда колдонулган сан түшүнүктөрүн макал-ылакаттардын, ырым-жырымдардын, элдик салт, үрт-адаттардын мисалында, заман талабына ылайык чечмелөө. Макаланын максаты - кыргыздардагы сан түшүнүгү элдин дүйнө таанымы менен тыгыз байланыштуу экендигин ачып берүү. Изилдөөнүн жаңылыгы – макалада кыргыздардын сан түшүнүгүн философия, этнография, педагогика, тил, медицина тармагы менен байланышта кароого басым жасалганы. Автор бул бағыттагы илмий шитерге жол ачуу максатында, турмуштук түрдүү кырдаалдарда учуралган кыргыздардын сан түшүнүгүн классификациялоого жетишкен. Жыйынтыгында, автор сандар адам турмушунун бардык жагдайларында символикалык мааниге ээ болот жсана кайсы бирок окуяны так түшүндүрүп берүүгө көмөкчү болуп, чындыктын көрсөткүчү катары кызмат кылат деген чечимге келет.

Негизги сөздөр: кыргыздардагы сан түшүнүгү, жети, тогуз, кырк, жуп, так, түмөн.

ЗНАЧЕНИЕ САКРАЛЬНЫХ ЧИСЕЛ, КАСАЮЩИХСЯ К ВОЗРАСТУ ЧЕЛОВЕКА В КЫРГЫЗСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ

УДК: 008.2:51(575.2)(04)

Разилова Дилбар

Аннотация

Цели исследования – расшифровывать значения сакральных для кыргызов чисел, касающихся к возрасту человека в примере поговорок и пословиц, традициях, обычаях и примет, которые с давних времен и по настоящее время употребляются в повседневной жизни данного народа, в соответствии современным требованиям. Главная задача статьи – раскрыть связь между понятием о сакральных числах с историческим мировоззрением кыргызов. Новизна исследования заключается в междисциплинарном рассмотрении вопроса. В данной статье понятия кыргызов о сакральных числах исследуются во взаимосвязи этнографии, философии, педагогики, лингвистики и медицины.

Автор, в целях открыть путь к широкому и глубокому изучению данной проблемы, смогла классифицировать понятие кыргызов о сакральных числах по тематике бытия. В результате обосновывается мысль о том, что цифры помогают точно и детально описывать и толковать разные ситуации, имеют символические значения, а также как показатель истины, играют важную роль в жизни человека.

Ключевые слова: понятия кыргызов о сакральных числах, семь, девять, сорок, пара (четное число), нечетное число, несметное количество.

THE MEANING OF NUMBERS REFERRING THE AGE OF THE PERSON

YΔK: 008.2:51(575.2)(04)

Razilova Dilbar

Abstract

The purpose of the study is to decipher the meanings of sacred numbers for the Kyrgyz people, relating to the age of man in the example of proverbs and sayings, traditions, customs and omens, which from ancient times to the present day have been used in the daily life of the people, in accordance with modern requirements. The main objective of the article is to reveal the connection between the concept of sacred numbers and the historical worldview of the Kyrgyz people. The novelty of the study lies in the interdisciplinary consideration of the issue. In this article, the Kyrgyz concept of sacred numbers is investigated in the interrelation of ethnography, philosophy, pedagogy, linguistics and medicine. The author, in order to open the way to a broad and deep study of this problem, was able to classify the Kyrgyz concept of sacred numbers on the subject of being. As a result, substantiated the idea that the numbers help to accurately and in detail to describe and interpret different situations, have symbolic meanings, and as an indicator of truth, play an important role in human life.

Keywords: Kyrgyz concepts of sacred numbers, seven, nine, forty, a pair (even number), odd number, uncountable number.

Адам төрөлгөндөн тиги дүйнөгө узаганга чейинки өмүр жашоосунда сандар менен тыгыз байланышта жашайт, башкача айтканда, кишинин бүткүл турмушу сандар менен түшүнүрүлөт. Ал гана эмес адам бол жарыкчылыкты таштап, тиги дүйнөгө узагандан кийин да, анын артында калган жакындары, тириүлөр үчүн мааниге ээ болгон сандар бар. Сандар элдик ишенимдерде, каада-салттарда, оюндарында, аскердик стратегиясында, күнүмдүк жашоосунда, тамакаштарында, табият илимдеринде гана эмес, диний ишенимдеринде да жашайт. Адамзат коомунун сандарга болгон кызыгуусу тээ эзелтен эле башталган. Байыркы грек философу, математик Пифагор жана анын окуучулары алам түзүлүшүн жана андагы жашоо системасын сандар, сандардын байланышы аркылуу түшүнүрүгөнгө болот деп ишенишкен. Сандар адам жашоосунун, турмуштиричилигинин бардык сферасында кездешип, жашоонун ажырагыс бир бөлүгү болгондуктан, бардык элдердө санга болгон өзгөчө мамиле калыптанган. Көпчүлүк элдерде мистикалык мааниси бар, ыйык деп эсептелинген сандар да бар.

Кыргыз эли да санга өтө маани берет. Айрым бир сандардын мистикалык касиети бар деп түшүнгөн учурлар да эл арасында кездешет. Сандарга болгон кызыгуу бүгүнкү күндө да басаңдаган жок. Тескерисинче, кыргыз коомчулугунда акыркы учурларда Сюцай, нумерология сыйктуу окууларга болгон кызыгуу күч алды десек болот. Ошол эле учурда кыргыздардын эзелтен калыптанган сан түшүнүгү, ыйык каралган сан-эсептери бар.

Изилдөөнүн актуалдуулугу: Учурдагы кыргыздардын өздүгүн таануу, өздүгүнө кайтуу тенденциясында сан түшүнүгүн изилдөө бүгүнкү күндө актуалдуу деп эсептейбиз. Анткени, сан түшүнүгүн изилдөө – элдин тарыхын, маданиятын, этнографиясын, адабиятын, тилин, ишенимин, башка элдер менен болгон туугандык, саясий-экономикалык мамилелерин иликтегенге жол ачып берет. Изилдөөнүн максаты: Бул иликтөө кыргыздар үчүн ыйык деп эсептелинген сандардын элдин дүйнө таанымы, медициналык түшүнүктөрү, ишеними, педагогикасы, элдик оозеки чыгармачылыгы, этнографиясы менен тыгыз карым-катышта жашап келе жаткандыгын жана практикалык мааниге ээ экендигин ачып берүү максатын көздөйт. Изилдөөнүн материалдары болуп кыргыздар ыйык деп эсептеген адамдын жаш курагына байланыштуу айтылган сандар, кыргыз макал-ылакаптары, ырым-жырымдары, салт, үрп-адаттары, элдик оозеки чыгармалары пайдаланылат. Кыргыздардагы адамдын жаш курагына байланыштуу айтылган сандардын маанисин түшүнүрүүдө гуманитардык жана медицина илимдериндеги такталган маалыматтарды пайдаланабыз. Башкача айтканда, изилдөөнүн усулу катары гуманитардык жана так илимдердин байланышы колдонулат.

1. Кыргыз элиндеги сан түшүнүгү

Чынында сандар турмуш-тиричиликтөө чындыктын көрсөткүчү катары жогорку мааниге ээ.

Сан кайсы бир болгон окуя, тарыхый учур жөнүндө да кабар бере алат. Мисалы, 1941-1945-ж.ж. деп койсөк, мында экинчи дүйнөлүк согуш, анын кесептеттери көз алдыбызга бүтүндей элестейт. Же болбосо кайсы бир өлкөнүн картинасын түзгүң келсе, анын аянтын, калкынын санын, демографиялык, экономикалык көрсөткүчтөрүн изилдөө аркылуу эле максатка жетишүүгө мүмкүн болоор эле. Ошондуктан биз жогоруда сандарды чындыктын көрсөткүчү деп атадык. Ал эми кыргыздардагы сан түшүнүгүнө кайрыла турган болсок, эл өзүнүн жашоо турмушуна ылайык бул бағытта айрым бир өзгөчөлүктөрдө жараткандыгына күбө болобуз. Элдеги сан түшүнүгү макал-ылакаптарында, ырым-жырымдарында, элдик эпосторунда, турмуш-тиричилигинде өз изин калтырган. Мисалы, кыргыздарда “Жети атасын билбеген – жетесиз күл”, “Жети өлчөп, бир кес” сыйктуу макалдар жана “Жетинин бири – Кыңыр” деген түшүнүк жашайт. Ал эми малдын башы кыркка жеткенде, садака чыгаруу зарыл деген ырым-жырымды карманып келишкен. Болбосо, мал кырсыкка учурал, же көбөйбөй калат деп ишенишкен.

Кыргыздар заттардын жуп, же так санда болушуна айрыкча көнүл бурушат жана аны маанилүү деп эсептешишет. Башкача айтканда, заттын санынын аздыгы, же көптүгү эмес, анын жуп, же так санда болушу негизги мааниге ээ. Жуп сан – жакшылыктын символу катары каралса, так санды бурулуштун, өзгөрүүнүн жышааны деп билишет. Бүгүнкү күндө да тойлордо, жакшылык маарекелеринде дасторконго жуп сандагы нан коюлса, ал эми так сандагы нан жамандыкка арналган маарекелерге коюлуп жүрөт. “Эки кыз – эрмек кыз, уч кыз – ата-энеге күч кыз” деген макал да бар. Удаа-удаа кыз бала төрөлсө, уч кыздан кийин эркек уул төрөлөт деп да айтышат. Ал эми

аял кырк жашында кыз төрөсө, андан кийин бала төрөбөйт деген да сөз бар. Кыргыз элинин сан түшүнүгү анын дүйнө таанымынан улам келип чыккан. Жуп сан жашоонун гармониясын, анын өз нутунда өтүп жаткандыгын түшүндүрөт. Дүйнө өзү жуп нерселердин бири-бири менен болгон карым-катьышында, алардын өз ара аракеттенүүсүнүн натыйжасында кармалып турат жана жашоонун бирден-бир кыймылдаткыч күчү катары кызмат кылат. Мисалы, күн менен түндүн алмашусу, жапыздык менен бийиктик, ак менен каранын күрөшү, боорукердик менен зулумдук жана башка. Демек, кыргыздар жашоо гармониясынын негизин турмуш-тиричилигинде практикалык жактан колдонууга умтулушкан. Биздин байкообузга Караганда, кыргыздар заттардын сандык эсебин алууда жуп, так, түмөн, ондогон, жүздөгөн, миңдеген, сандаган, түмөндөгөн, сансыз деген түшүнүктөрдү колдонушкан. "Кыргыз тилинде сандык түшүнүктүү билдириген жуп, кош, жалгыз, эгиз, сыңар, жалкы, жарым, жарты, чейрек деген сөздөр да бар" [1, п4-6].

Жуп деген сөз түгөйлүү, кош заттарды билдириет.

Кош деген сөз зки-экиден жуп болгон заттарды түшүнүрөт.

Жалгыз деген сөз бирөө, өзү эле дегенди билдириет.

Эгиз - экөө деген сөз.

Сыңар деген сөз түгөйдүн (кош нерсенин) бир тели деген мааниде. ("Сынчынын сыңар өттүгү – майрык" (макал).

Жалкы деген сөз бирөө, жалгыз деген мааниде.

Жарым, жарты деген сөздөр бир нерсенин тең экиге бөлүнгөн бир бөлүгүн түшүнүрөт.

Чейрек деп бирдин төрткө бөлүнгөн бөлүктөрүнүн бирин айтат. Мисалы, бир кылымда 100 жыл бар, ал эми 25 жылды чейрек кылым деп коёт. Бир окуу жылын төрткө бөлсөк, ошонун бир бөлүгү бир чейрек болот.

Турмуштук түрдүү кырдаалдардын сан менен түшүнүрүлүүсүн чечмелөө үчүн аларды классификацияга бөлүп көрсөтсө да болот. Мисалы:

1. Адамдын жаш курагына байланышкан сандар;
2. Жашоо тиричиликтө, салттарда колдонулган сандардын мааниси (жети атасын биљүү, жети ата өтмөйүнчө туугандар арасында никеге турбоо);
3. Адамдын дене мүчөлөрүнө байланыштуу айтылган сандар (алты саны аман, он эки мүчөсү түгөл);
4. Жыл мезгилдерин, ай, күн эсебин сандар менен түшүнүрүүнүн мааниси (бештин айы, жетинин айы, тогуздун айы);
5. Жаратылыш кубулуштарын (токсон чыкты) түшүнүргөн сандар;
6. Тамак-аштарга байланыштуу айтылган сандар (тогуз токоч баабедин, жети оймо нан жасоо, сүмөлөк кайнатканда жети нерсе кошуп кайнаттуу ж.б.);
7. Ырым-жырымдарга байланыштуу сандар (жуп, так);
8. Кыргыздын көчмөндүк жашоосунда колдонгон боз үйдүн жыгач конструкциясынын эсептик формуласы (төрт канат – кырк баш);
9. Кыргыз элинде ыйык санаалган сандардын (жети, тогуз, кырк) мааниси;
10. Жер (төгөрөктүн төрт бурчу, тогуз жолдун тоому), Күн, аалам планетасы (он эки миң аалам) жана жылдыздарга байланышкан (Жетиген, Уркөр) сандар;
11. Аскердик турмушта, коргонуу стратегиясында (он башы, жүз башы, миң башы, түмөн башы) жана улуттук оюндарында (тогуз коргоол, беш таш, топ таш) колдонулган сандар;
12. Башка элдердин сан түшүнүгүнөн оошкон сандардын кыргыздардын турмушунда орун алышы (үч, он үч).

2. Жети санынын мааниси

Биз бул макалабызда кыргыздардын жашоосундагы адамдын жаш курагына байланышкан сандардын маанисин чесмелегенге аракет жасайбыз. Сандар кандайдыр бир заттын санын, өлчөмүн гана билдирибестен, адамдын жаш курак өзгөчөлүгүн жана ага байланышкан дөн соолук абалын, акыл-эс жөндөмдүүлүгүн, же болбосо моралдык-нравалык сапаттарын, коомдо ээлеген

ордун түшүндауруп калат. Кыргыздын улуттук дөөлөтү болгон “Манас” эпосунда Манас баатырдын образында бул кандај чагылырылат.

Алгач ушуга токтолсок. Жакып бай улгайганча балалуу болбой жүрүп, 50 жаштан өткөн соң, байбичеси Чыйырдынын боюна бүтөт. Байбиче баланы 9 ай, 9 күн боюна көтөрөт. Көз жара турган убагы болот. Кокус эркек бала төрөлүп, баланын үнүн укканда, сүйүнгөнүмөн эсим ооп калып, шылдың болбоюн деп, Жакып жылкыларын карап, талаага чыгып кетет. Көзү уйкуга илинип кетип, түш көрөт. Түшүнө ак сакалчан думана кирип, бай Жакыпка аян берилет:

*Жараткан берди бир бала,
Аман жүрүп, чоңойсо,
Ааламга салат чуулган.
Жети жашка келгенде,
Калыпадан кат алат.
Кан заададан бата алат.
Он эки тирге кол берип, – деп айтылат [7, 51-6.] .*

Адамдын турпатын, сыптын сандар менен түшүндүрүү түрк элдеринин баарында эле кездешет. Алардын ичинде кыргыз элинде бул көрүнүш өзгөчө мүнөзгө ээ деп айтсак да болот. Анткени, адамдын жаш курагына байланышкан сандар кыргыздар ыйык туткан сандар менен байланыштуу.

*Күндөп-түндөп күн өттүү,
Күн мезгили да жетти.
Жетиге келди зор Манас.
Сегизге чапчып серпилип,
Күйүп турган чок болду,
Кырк үйлүү кыргыз ичинде,
Мындаи төнтөк жоск болду [7, 58-6.].*

Биз жогоруда кыргыздарда жети, тогуз, кырк деген сандар ыйык сандар деп атадык. Мунун маанисин чечмелегенге аракет жасап көрөлү. Бир жумада жети күн бар. Ошондой эле жер жети катмардан (пласт) тураары маалым. Ал эми адамдын пайды болуусунун алгачкы этабын карай турган болсок, пайды болгон урук жети күндөн кийин эненин жатынында түйүлдүк катары жашоосун улантат. Эне баласын тогуз ай боюнда көтөрөт. Айрым учурларда жети ай болуп төрөлгөн балдар да кадимки дени сак наристелердей жашап кеткен учурлар кездешет. Сегиз ай болуп төрөлгөн балдардын жашоо улантуусу күмөн туудурат, себеби жети ай өткөн соң. баланын андан ары өсүү цикли башталат да, ал үзгүлүтүккө учураганда, жашоосун улантуу кыйынчылыкка турат. Ал эми турмуштук практикалар көрсөткөндөй, жети ай толуп төрөлгөн балдарда жашап кетүү мүмкүнчүлүгү жогору болот.

Жети жашка чейин балдарда эске тутуу, кабыл алуу, ой жүгүртүү, талдоо, баа берүү жөн-дөмдүүлүктөрү толугу менен калыптана элек учур болот. Жети жаштан тартып балдарда жогорку жөндөмдүүлүктөр ачык көрүнө баштагандыктан, негизинен балдарды жети жашынан баштап мектепке тартуу практикага айланган. Демек, бул сандар кандаидыр бир сыйкырдуу күчкө ээ болгондуктан, ыйык эсептелип калган эмес деп ойлойбuz. Бул кыргыздардын көп кылымдык турмуштук тажрыйбасынын жыйынтыгы болуп эсептелинет. Жети жана тогуз сандары жаңы жашоонун башталышын түшүндүргөн оң сапаттагы жакшылыкты туюнтургандыктан, ал көп кылымдар аралыгында ыйык мүнөздөгү сан катары кабыл алынып калышы мүмкүн.

3. Кырк санынын мааниси

Кырк деген сандын маанилүү санга айланышынын себебин чечмелегенге аракет жасап көрөлү. Бала төрөлгөндөн кийинки кырк күн аралык эне менен баланын ден соолугу учун эң маанилүү мезгил болуп эсептелинет. Бул учурга өзгөчө түштүк кыргыздары өтө маани берет жана салтка айланган адаттарды калыптандырып алышкан. Бул учур аралыгында эне менен баланын ден соолугуна тыкыр кам көрүлөт.

Келиндин өз энеси төрөгөн аялды үйүнө алыш кетип, тыңытат. Мүнөздөп тамак ичирет. Тишин муздак сууга жуудурбайт, шамалдап калышынан сактайт. Колун муздак сууга салдырбайт

жана оор көтөрттүрбөйт. Мунун баары келин кайын атасы жана кайын энесин каратып коюп, төргө отура албайт, өзүн сактай албай калып, ооруга чалдыкпасын деген максатта жасалат. Себеби, төрөттөн кийинки мезгил аялдын бүткүл дene мүчөлөрү, сөөгү бошоп турган учур болот деп эсептелинет. Ошондой эле “жатындын жана жумурткалыктардын функциясы төрөгөндөн 40-60 күн өткөндөн кийин толук бойdon калыбына келет” [9,29-6.]. Кырк күнгө чейин жаш баланы көпчүлүктөн оолак кармашат. Бул аралык жаңы төрөлгөн баланын сырткы жашоого адаптация болуу учурда болгондуктан жана иммунитети чоң адамдарга караганда төмөн болгону учун, жугуштуу ооруларды жуктуруп алуу мүмкүнчүлүгү жогору “баланын төрөлгөнүнө кырк күн толгондо, баланын энеси бүтүн айылды кыдышып, кырк курак сурайт. Жыйинап келген майдада чүпүрөктөрдөн курап көйнөк тигип, аш-тамак даярдап, айылдагыларды чакырып, даам берет. Муну баланын кыркын чыгаруу деп айтат” [3, 21-6.].

4. Мүчөл жаштын (12 жаш) мааниси

Он эки саны – жашоо циклиндеги негизги сандардын бири. Бир суткадагы жыйырма төрт сааттын он экиси күн, он экиси түн мезгили деп шарттуу түрдө бөлүнөт. Астрологияда он эки Зодиак белги бар (кой жылдызы, букачар, эгиздер, рак, арстан, бийкеч, тараза, чаян, жаачы, козерог, суу күйдү, балык). Кыргыздын элдик жыл сүрүүсү он эки жаныбардын аты (чычкан, уй, жолборс, көен, балык, жылан, жылкы, кой, мечин, тоок, ит, доңуз) менен аталган, 12 циклди камтыйт. Эми 12 жаш – мүчөл жашка келсек. Кыргыздарда он эки жашты мүчөл жаш деп коюшкан. Элдик эпостордо, өзгөчө “Манас” трилогиясында мүчөл жаштын мааниси абдан тереңдетилип ачылган. Манастын 12 жаштагы көрүнүшү төмөнкүдөй сүрөттөлөт:

“Ошол кездө Манасың,
Он эки жашка келиптир.
Ок өттөстөн тон кийип,
Жылкыдан Торучаар өңдүү ат минип,
Ошол кездө Манас шер,
Урунаарга тоо таппай,
Урушаарга жсоо таппай,
Эң кызыгын ээлигип,
Токтоно албай жээлигип” [7, 64-6.].

Демек, байыркы кыргыздарда 12 жаштагы эркек баланын дene түзүлүшү жетилип, күчкө, акылга толуп, элдин жүгүн көтөрчү куракка жеткен. Ал эми азыр 12 жаш өткөөл курак деп аталаип, адамдын жетилген курагын түшүнүрбөйт. Бир жылда 12 ай бар, ошондой эле кыргыздар устукан тартканда бир койдун этин он экиге бөлүп тартат. Адамга карата да: “Алты саны аман, он эки мүчөсү түгөл”, – деген учкул сөз көп колдонулат.

Бул физикалык жана психикалык ден соолугу чың, күчкө толуп турган адамдарга карата айтылат. Бир жыл ичиндеги он эки айда төрт мезгил айланып, жаратылышта жашоонун бир цикли өтөт. Адам он эки жашка чыкканда, аркы-беркини түшүнүп, балалык доордон өспүрүм куракка өтүп, жаңы бир жашоо этабына кадам шилтейт. Дене түзүлүшүндө физиологиялык өзгөрүүлөр башталат. Он эки жаштын мааниси “Семетей” эпосунда абдан сонун берилген. Манас өлгөн сон, Каныкей Таласты таштап, Букарга качып келет. Жалгыз уулу Семетейди иниси Ысмайылга бала кылып бергенге аргасыз болот. Он эки жашка келгенде, Семетей атасы Манаска окшоп, эч нерседен жалтанбаган, шер болуп бой тартат:

Жашы он экиге келгенде,
Шай колдогон шер чыкты.
Бүткүл он эки мүчө тең чыкты [10, 74-6.]

Бирок, Семетейдин он эки жашка толушу таятасын кабатырлантат. Балам өткөн-кеткенди андай тургандай куракка жетип калды, кимдир бирөө ага ата-теги жөнүндө билдирип коеубу деп, тууганы Сарытаздан шек санай баштайт. Сарытаз да Семетейдин 12 жашка чыгышын күтүп жүргөн эле. Ошол жылы Букардын каны, Семетейдин таятасы Темиркан казына оозун ачтырып, санказына көп алтынды калкка чачтырып, сегиз кан журтурн жыйып, ат чаптырып той кылат. Түбүн билген адамга Кан Манастын ашы, билбегенге Семетейдин тою өтөт. Тойдо Каныкей Тайторуну

төлгө кылып, байгеге кошуп, аны Семетей жигиттери менен өзү сүрөөнгө алып, марага биринчи болуп чыгып келет. Акыры Сарытаздан болгон окуяны угуп, он эки жашында Таласка кайтып келет. Бакайга биринчи жолу жолукканында, Семетей абасын сынамакка, оюн билмекке өзүнүн ким экенин жашырат. Ал эми Бакай Семетейди жолоочу деп ойлойт. Ошондо Семетейдин өзүнөн абасы Бакай Манастын уулунун кабарын билмекке, айтып турган жери:

“Өлбөй жүрсө Семетей,
Быйыл он жиге толгон кез.
Каныкей айткан кеп эле,
Канкордон калган жетимди,
Жашы он жиге келгенде,
Ушу турган Таласка,
Алып келем деди эле” [10, 230-6.]

Азыркы күндө да кыргыздарда ар бир он эки жаш мүчөл жаш деп эсептелинет. Башкача айтканда, мүчөл жаш деп 12, 24, 36, 48 жаш эсептелинет. Демек, кыргыздар ар бир мүчөл жашта жашоонун жаңы бир баскыты башталат деп түшүнүшкөн. Мүчөл жашта ар кандай кырсыктардан алыс болгонго, ден соолугуна кам көргөнгө аракет кылышат. Кызыл, же ачык түстөгү кийимдерди кийишет. Ал эми алтымыш жаш кутман қурак деп саналып, басып өткөн өмүр жашына, артына калтырган әмгегине жараша сый-урматка ээ болот.

Алтымыш жашка маани берүү да бекеринен эмес, анткени, бир мүнөттө 60 секунд, бир saatta 60 мүнөт бар.

5. Акырет жашоого байланышкан сандардын мааниси

Адамдын көзү өткөн соң, маркумдуң үчүлүгүн, жетилигин, кыркын өткөрүү салттары кыргыздарда бекем орногон. Биздин оюбузча, мындаи салттарды кыргыздар ислам динин кабыл алганга чейин калыптандырган болуу керек, себеби мындаи жөрөлгөлөр ислам дининде учурбайт. “К запретным в исламе новшеством относят и отмечание 3, 7, 40 дней после смерти мусульманина или любой другой даты”, – деп жазат medinaschool/org сайты ишенимдүү булактарга таянып [12, 10-пункт]. Кыргыздардын өлүк коюу салтында адам өлгөндүн биринчи эле күнү мал союу, дасторкон жаюу адаты бар. Адам өлгөндөн кийин, үчүнчү, жетинчи, кыркынчы күндөрү да мал союулуп, куран түшүрүлөт. “Өлүк өлгөн күндөн үч күн өткөндөн кийин “үчүлүгү”, жети күн өткөндөн кийин “жетилиги”, кырк күн өткөндөн кийин “кыркы” делип, малдар союулуп, элге берилип турат. Молдолорго куран окутуулуп турулат” [3, 167-6.]. Жакын туугандары чогулуп, маркумду эстешет, керәэзин орундашыат. Жетим балдардан, жесир калган жубайынан кабар алышат. Туугандык мамилелери артат. Мындаи салттар кыргыздардын жашоо ыңгайына туура келген. Өз маданиятын, каада-салтын, педагогикасын өнүктүрүшү, улут катары сакталышы үчүн маанилүү болгон. Ислам динин кыргыздар расмий кабыл алгандан кийин, негизги өлүк коюу ритуалдарын шариатка жараша ылайыкташтырышкан, бирок кыргыз эли ислам дин жөрөлгөлөрүнө өткөндө да өз салттарын сактап калганга аракет кылышкан. Ал эми салттуу ислам дини улуттук салттардын сакталышына кедерги болгон эмес. Анткени, үчүлүк, жетилик кыркылык, жылдык сыйктуу маркумду эскерүү мааракелери шариат эрежелеринде каралган эмес. “Проведение поминок на третий день, на седьмой день или поминки спустя 40 или 52 дня, после смерти у мусульман, не является ширком, но является бидгатом, поскольку основы в исламском шариате для таких действий нет – ни в Сунне, ни в Коране. Джарир ибн Абдулла аль-Биджали в достоверном хадисе говорит: “мы считали собрание у семьи умершего и накрывание на стол в честь него (в день похорон) после его похорон из ряда нияха”, где под словом “нияха” подразумеваются причитания и крики, которые в Исламе запрещены” [12, 10-пункт].

Эгерде жогорку маалыматтарга таянсак, кыргыздардагы маркумду жоктоо иш-чараларын-дагы эркек кишилердин өкүрүк салышы, аял кишилердин кошок кошушу накта кыргыз салты болгон деп айта алабыз. Мындаи салттар канча кылымдар өтсө да унтуулбаган. Ислам динин тутунуп жашаган азыркы мезгилде да улут өкүлдөрү аны жокко чыгарган жок. Бирок, айрым бир ашынган дин аалымдары тарабынан кыргыз салттарынын сынга алыныши, сын-пикирди айтуу орой сөз, агрессивдүү эмоциялар менен ишке ашышы коомчуулук арасында жиктелүүнү

пайда кылыш жаткандыгын да жашырууга болбайт.

Кыргыз элинде муундар арасындагы байланыш, удууларды урматтоо, кичүүлөрдү сыйлоо, ата тегине, тай журтуна, кайын журтуна, төркүнгө карата мамиле, алардын инсандын жашоосундагы ролун аныктоо, ордун баалоо сапаттары өтө күчтүү өнүккөн. Туугандык мамилелердин, ата менен баланын, эне менен кыздын, кайын журт менен келиндин, жээн менен тайлардын ортосундагы миадет жана укук маселелери так ажыратылган. Бул коом мүчөлөрүнүн ортосундагы түшүнбөс-түктөрдү кыскартып, конфликттердин алдын алган. Ошондуктан, кыргыз элинде: “Жети атасын билбеген – жетесиз кул”, “Улууга – урмат, кичүүгө – ызаат” сыйктуу макалдар, “Арбак ыраазы болмоон, тиүүнүн иши жүрүшпөйт” деген ишеним калыптанган. Жогорудагы каада-салттар кыргыздардын жашоо философиясынын негизи болгон.

Кыргыздардагы маркумга арналган өлүк коюу салты жана андагы сандык эсеп улуттун тарыхый өнүгүү жолу сыйктуу эле тутунган ишенимдерине, географиялык жайгашуусуна, климаттык шарттарына, деги эле адамзаттык коомдук процесстерге жана башка факторлорго жараша бир топ өзгөрүүлөргө учуралган. Кыргыз эли дүйнөлүк цивилизациядан жана коомдун шарынан кыйгач өткөн эмес. Салттык айрым бир айырмачылыктар Кыргызстандагы региондор арасында да болгондугу белгилүү. Учурдагы калктын диний ишенимдеринин жана билимдеринин артышынан улам, бүгүнкү күндө бул салт ислам диний эрежелерине ылайык жалпылыктарга өтүп, айырмачылыктар жоюолуп баратат. Анын үстүнө “мамлекет адам укугун жана эркиндигин кемсингипеген наркты, үрп-адаттарды жана салттарды сактоо” [5,21-берене.] эрежесин мыйзам жолу менен коргондуктан, өлүк коюу салтын бүгүнкү күндүн экономикалык талаптарына, шартына ылайыкташтыруу, ысырапкорчуулукту жоюу максатында, мамлекет тарабынан тартиппештириүү аракеттери көрүлүүдө [6, ПЖ №54]. Түштүк кыргыздарынын айрым региондорунда маркумду өлгөн күндүн биринчи күнү эле жерге беришкен. Балким, бул адат түштүк жеринде аба ырайы ысык болгондуктан, сөөктүү 3 күн сактоо кыйынчылык жараткандастан улам келип чыгышы да мүмкүн. Ал эми түнүүк кыргыздарында маркумдау үчүнчү күнү гана әэсине тапшырышкан. Алыс-жакында жашаган туугандары, кыз-кыркын, дос, кудаларынын сөөктүү акыркы сапарга узатуу зыйнатына катышуусу маанилүү болгондуктан, үчүнчү күнү жерге берүү салты калыптанган. Уч күнгө чейин маркумдун жаны денесинен алыс кетпейт, тегеректе болуп жаткан окуялардын баары менен кабардар болуп турат деп ишенишкен. Негизи эле арбакка ишениүү, арбак билет деген ишенимдер кыргыздарда күчтүү. “Арбак урсун, Кудай, арбакка койдум” деген каргыштардын айтылып жүрүшүнө да ушул ишенимдер себепкөр.

Проваслав христиандары да маркумду үчүнчү күнү гана жерге беришет. Уч күнгө чейин маркумдун жаны денесинен алыс кетпейт деген ишенимдин проваслав христиандарында да бар экендиги кызыгууну туудурат. Христиан дининде да жетилик, кыркылык, жылдык деген түшүнүк жана ага карата аткарылуучу атайын ритуалдар, эскерүү трапезалары (поминки), кошок айттуу (причитание) сыйктуу адаттар калыптанган. “Особые дни поминовений – третий, девятый и сороковой (при этом день кончины считается первым). Поминование в эти дни освящено древним церковным обычаем” [13, 1-с.].

Маркумду биринчи күнү жерге берүү ислам дининин ишенимдерине туура келет. Дин ишеними боюнча, адамдын жашоосу тириүүчүлүк менен гана бүтпөйт. Бул дүйнө убактылуу жашоо болгондуктан, жарыкчылыктагы жашоо тиги дүйнөдөгү (ахират) жашоого болгон даярдык деп түшүнүүрүлөт, башкача айтканда, тиги дүйнөдөгү акыбалыбыз бул жалган дүйнөдөгү амалдардың изгэгээр жараша болот, Адамдын физикалык денеси өлгөндөн уч күндөн кийин, Азреил периштеде ага кайрадан жан салып, маркум Мункар, Накир деген периштөлөр тарабынан кабырда суракка алышат делет. Шариат эрежелерине ылайык жашаган, сооп амалдары көп адамдардын сурагы жети күнгө гана созулат. Ал эми күнөөкөр адамдардын сурагы 40 күнгө чейин барышы мүмкүн. Демек, ислам ишеними боюнча да, адам өлгөндөн кийинки үчүнчү, жетинчи жана кыркынчы күн дөр маанилүү деп эсептелинет. Бирок, эскерүү шарттарын сөзсүз аткаруу зарыл деп каралбайт. Биз бул жерден бир эле нерседеги эки ишенимди байкап отурабыз. Кыргыз салтындагы үчүлүк, жетилик, кыркылыктарды өткөрүү маркумдун тиги дүйнөдөгү акыбалын жецилдөтүү максатындағы амалдарга кирет. Ал эми ислам ишеними боюнча тириүүлөр өлүктөрө, арбактар тириүүлөргө жардам бере албайт. Маркумдун тиги дүйнөдөгү жашоосуна анын тириүү кезинде жасаган жакшы

амалдары гана жардамга келет деген ишеним жашайт. Мына ушул жерде кайчы, эки башка ишеним жарапланыгы үчүн ислам дини маркумдарга арналып, дасторкон жайылып, эскерүү иш-чараларынын болушун колдобойт.

Негизи медицинанын илимий жактан такталган маалыматтарына таянсак, адам өлгөн биринчи күндөн баштап эле климаттык шарттардын өзгөчөлүгүнө жараша ар кандай мөөнөттөрдө маркумдун телосунда биологиялык өзгөрүүлөр, чи्रүү процесси журө баштайт. Айланы-чөйрөгө, жакын адамдарынын жана үй-бүлөсүнүн ден соолугу үчүн терс натыйжаларды алыш келбеши үчүн, сөөктүү биринчи күнү эле жерге берүү максатка ылайыктуу деп эсептелинет. “Примерно через 20 часов после смерти человека тело начинает разлагаться - бактерии добираются до печени, а на распространение по всему телу у них уходит чуть более двух суток. С этого момента начинается смерть уже на молекулярном уровне: ткани организма полностью распадаются, превращаясь в газы и жидкости. Постепенно в теле нарастает давление газов, они начинают выходить из отверстий организма. Порой давление столь высоко, что лопается брюшная полость. В этот момент разлагающийся организм начинает взаимодействовать уже с окружающей средой, привлекая внимание внешних микробов, микроорганизмов, насекомых и падальщиков” [14].

Биз бул макалада сандардын, же болбосо, ыйык деп эсептелинген сандардын эч кандай магиялык, мистикалык мааниге ээ боло албастыгын түшүнүүргөнгө басым жасадык. Тескерисинче, кыргыздар жашоо-тиричилукте, коомдо, жаратылышта болуп жаткан процесстерге, адамдардагы физиологиялык өзгөрүүлөргө, психологиялык жагдайларга, инсандын социалдык адаптация болуу курагына тыкыр байкоо жүргүзүп, эмпирикалык тажрыйбасынан өткөн көрсөткүчтөрдүн жыйындысын сандар аркылуу берген. Ошентип, сандар кыргыздардын жашоосунда символикалык жана практикалык гана маанилерге ээ болгон.

Адамдын жаш курагына байланыштуу айтылган символикалык сандардын маанисин чечмелөө боюнча кыргыз илимий чөйрөсү жана улуттук медицинасы жактан маанилүү иштер жасалса жакшы иш болоор эле. Көп кылымдар бою практиканан өткөн кыргыздардын ишеним, байкоолору такталмак. Кыргыз элдик ишенимдеринин салттуу медицина тарабынан иликtenиши жана максаттуу жыйынтыктарга жетиши улуттук кыргыз илими жана маданияты үчүн жасалган чоң иш болоор эле деген ойду айтмакчыбыз.

› ПАЙДАЛАНЫЛГАН АДАБИЯТТАР:

- Абдувалиев, И. Азыркы кыргыз тили: морфология. – Б.: 2015. – 114 б.
- Давлетов, С. Азыркы кыргыз тили: морфология / Кудайбергенов С. – Ф.: Мектеп. 1980.
- Каада-салттар, ак баталар (КРУИА Манаастаануу жана көркөм адабияттын улуттук борбору) – Б.: 2003. – 21-167-бб.
- Каада-салт, ырым-жырымдар (КРУИА Ч.Айтматов атындагы тил жана адабият институту). – Б.: 2016.
- Кыргыз Республикасынын Конституциясы. 3-глава. Коомдун руханий-маданий негиздери . 21-берене. – Б.: 2021.11.04.
- Кыргыз Республикасында үй-бүлөлүк салтанаттарды жана маркумду эскерүү үрп-адаттарын тартипке келтирүү боюнча чаралар жөнүндө. Кыргыз Республикасынын Президентинин жарлыгы –Б.: 2022. 24.02. ПЖ № 54
- “Манас” эпосу (С.Каралаевдин варианты боюнча). – Ф.: Кыргызстан. 1984. – 51-б, 58-б, 64-б.
- Макал-лакаптар (түзгөн Садыркулова А.Р) . – Б.: 2010.
- Рыбалкина, Л.Д. Бойго бүтүү жана төрөт. (Которгон: Дөөталиев Ч.). – Ф.: 1971.– 29-б.
- “Семетей” эпосу (С.Каралаевдин варианты боюнча) – Ф.: Кыргызстан. 1986. – 74-230-бб.
- Обухова, Л. Ф. Возрастная психология.– М.: Юрайт. 2016.
- 52 дня после смерти у мусульман [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://medinaschool.org/smert> >5...
- Дни особого поминования усопшего. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/molitva/32.htm> (дата обращения 4 марта 2005 г.)
- Что происходит с телом человека после смерти поэтапно . [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.techinsider.ru/Наука/Биология/Как разлагается тело человека после смерти>. (дата обращения 20.03.2022, 19:30)



АВТОРЛОР ЖӨНҮНДӨ МААЛЫМАТ:

Дүйшөнбаев Папан, Ч.Айтматов атындагы әл аралык сыйлыктын лауреаты.
papan2021@mail.ru

Жумаева Гүлгаакы, филология илимдеринин доктору И.Арабаев атындагы
Кыргыз мамлекеттик университетинин малекеттик тил жана маданият инсти-
тутунун кыргыз адабияты жана аны окутуунун технологиялары кафедрасы-
нын профессору.
gulgaaky.zhumaeaeva@gmail.com

Кармышегин Макелек Өмүрбай ууду, Кытай Эл Республикасы, филология
илимдеринин доктору.

Макеева Азима, филология илимдеринин кандидаты, Ж.Баласагын атындагы
Кыргыз улуттук университетинин факультеттер аралык мамлекеттик тил
кафедрасынын доценти
azima.makeeva52@mail.ru

Мамбеталиев Кубан Ильясович, филология илимдеринин доктору, И. Арабаев
атындагы Кыргыз мамлекеттик университетинин журналистика кафедрасы-
нын жана “Ала-Тоо” әл аралык университетинин профессору
kuban.mambetaliev@alatoo.edu.kg

Мырзатаева Бакыт, филология илимдеринин кандидаты, И.Арабаев атындагы
Кыргыз мамлекеттик университетинин доцентинин милдетин аткаруучу
bakytsultan@mail.ru,

Нусубалиева Гүлзат Бектуровна, философия илимдеринин кандидаты, доцент,
Бишкек шаары.
gulzat.nusubalieva@mail.ru.

Ниенко ван дер Хейде, PhD, Лейден университетинин профессору. Амстердам.
nienkovanderheide@versatel.nl

Орозакунов Айбек Эмилович, Кыргыз Республикасынын Ички иштер министригинин Башкы штабынын мамлекеттик тил бөлүмүнүн башчысы,
aibek-orozakunov@mail.ru

Орозалиева Жүрсүн Муханбетовна, филология илимдеринин кандидаты,
“Манас” улуттук академиясынын “Манастаануу” бөлүмүнүн башчысы. Бишкек шаары.
orozalievaoo@mail.ru

Разилова Дилбар Разиловна, магистр, “Манас” улуттук академиясы, башкы адис.
razilovna5@gmail.com

Салихов Ахат Губаевич, тарых илимдеринин кандидаты, РИАнын Уфа федералдық илим изилдөө борборунун тарых, тил жана адабият институтунун башкы илимий кызматкерi, Уфа шаары.
ahatsalihov@mail.ru

Сыдыкова Рахима, филология илимдеринин кандидаты, И.Арабаев атындагы Кыргыз мамлекеттик университетинин профессору.
syrdybaeva@mail.ru

Кененсариев Ташманбет, КРнын Билим берүүсүнө эмгек сицирген кызматкер, тарых илимдеринин доктору.
t.kenensariev@gail.com

Усеев Нурдин Качкынович, PhD, Эл аралык Түрк академиясынын илим бөлүмүнүн эксперти.
nuruseev@gmail.com

Үсөнбаева Ширин, Кыргыз билим берүү академиясынын аспиранты.
sirinusenbayeva@gmail.com

Хуббитдинова Нэркэс Ахметовна, филология илимдеринин доктору, РИАнын Уфа федералдық илим изилдөө борборунун тарых, тил жана адабият институтунун илимий кызматкерi, Уфа ш.
narkaso8@mail.ru

Чазымова Сайда, Кыргыз-Түрк “Манас” университетинин магистранты.
205oe14001@manas.edu.kg

Шаршенбек уулу Тилек, “Манас” улуттук академиясынын башкы адиси.
tilek-sharshenbek@mail.ru

Яданова Кузелеш Владимировна, филология илимдеринин кандидаты, Россия Федерациясынын эркин илим изилдөөчүсү, Алтай Республикасы, Тооолуу Алтай шаары.
kuzelesh@mail.ru



СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Дүйшөбаев Папан, Лауреат международной премии имени Ч.Айтматова,
papan2021@mail.ru

Жумаева Гүлгаакы, доктор филологических наук, профессор кафедры кыргызской литературы и технологии ее преподавания института государственного языка и культуры Кыргызского государственного университета имени И. Арабаева.
zhumaeva@gmail.com

Кармыштегин Макелек Өмүрбай ууду, доктор филологических наук, Китайская Народная Республика.

Макеева Азима, кандидат филологических наук, доцент межфакультетской кафедры государственного языка Кыргызского национального университета имени Ж.Баласагына.
azima.makeeva52@mail.ru

Мамбеталиев Кубан Ильясович, доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики Кыргызского государственного университета имени И.Арабаева и Международного университета “Ала-Тоо”.
kuban.mambetaliev@alatoo.edu.kg

Мырзатаева Бакыт, кандидат филологических наук, и.о доцента Кыргызского государственного университета имени И.Арабаева.
bakytsultan@mail.ru,

242

Ниенко ван дер Хейде, PhD, проф. Лейденского университета, г.Амстердам
nienkovanderheide@versatel.nl

Нусубалиева Гүлзат Бектуровна, кандидат философских наук, доцент, г.Бишкек. *gulzat.nusubalieva@mail.ru*.

Орозакунов Айбек Эмилович, заведующий отделом государственного языка Главного штаба Министерства внутренних дел Кыргызской Республики.
aibekorozakunov@mail.ru

Орозалиева Жүрсүн Муханбетовна, кандидат филологических наук, заведующая отделом “Манастаануу” Национальной академии “Манас”.
orozalievaao@mail.ru

Разилова Дилбар Разиловна, магистр, главный специалист национальной академии “Манас”
razilovna5@gmail.com

Салихов Ахат Губаевич, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, г.Уфа.
ahatsalihov@mail.ru

Сыдыкова Рахима, кандидат филологических наук, профессор Кыргызского государственного университета имени И.Арабаева.
syrdybaeva@mail.ru

Кененсарiev Ташманбет, доктор исторических наук, Заслуженный деятель образования Кыргызской Республики.
t.kenensariev@gmail.com

Усеев Нурдин Качкынович PhD, эксперт отдела науки Международной турецкой академии.
nuruseev@gmail.com

Усөнбаева Ширин, аспирант Кыргызской ~~образовательной~~ академии образования.
sirinusenbayeva@gmail.com

Хуббитдинова Нэркэс Ахметовна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, г. Уфа.
narkaso8@mail.ru

Чазымова Саида, магистрант Кыргызско-Турецкого университета “Манас”
205oe14001@manas.edu.kg

Шаршенбек уулу Тилек, главный специалист в национальной академии “Манас”.
tileksarsenbek@hotmail.com

Яданова Кузелеш Владимировна, кандидат филологических наук, независимый исследователь Российской Федерации, Республика Алтай, г. Горно-Алтайск.
kuzelesh@mail.ru



INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Duishobayev Papan, Laureate of the International Prize named after Ch.Aitmatov.
papan2021@mail.ru

Jumaeva Gulgaaki, Doctor of Philological Sciences, Professor Department of Kyrgyz Literature and Teaching Technologies of the Institute of Culture of the State Language of the Kyrgyz State University named after I. Arabaev.
zhumaea@gmail.com

Karmyshtegin Makelek Omurbai uulu, Doctor of Philological Sci., People's Republic of China.

Makeeva Azima, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Interfaculty Department of the State Language of the Kyrgyz National University named after J.Balasagyn.
azima.makeeva52@mail.ru

Mambetaliev Kuban Ilyasovich, Doctor of Philological Sci., Professor of the Department of Journalism of the Kyrgyz State University named after I.Arabaev and of the International University "Ala-Too"
kuban.mambetaliev@alatoo.edu.kg

Myrzatayeva Bakyt, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, the Kyrgyz State University named after I.Arabaev.
bakyttsultan@mail.ru

244

Nienko van der Heide, PhD, Doctor of Leiden University, Amsterdam.
nienkovanderheide@versatel.nl

Gulzat Bekturovna Nusubalieva, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Leading Specialist of the Department of "Manastaanuu" of the National Academy "Manas" Bishkek.
gulzat.nusubalieva@mail.ru

Orozakunov Aibek Emilovich, Head of the State Language Department of the General Staff of the Ministry of Internal Affairs of the Kyrgyz Republic.
orozakunov@mail.ru

Orozalieva Jursun Mukhanbetovna, Candidate of Philological Sciences, Head of the Department of "Manastaanuu" of the National Academy "Manas".
orozalievaoo@mail.ru

Razilova Dilbar Razilovna, Master, Leading Specialist of the National Academy "Manas".

razilovna5@gmail.com

Salikhov Akhat Gubayevich, Candidate of Historical Sciences, Leading Researcher of the Institute of History, Language and Literature of the Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, Ufa.
ahatsalihov@mail.ru

Sydykova Rakhima, Candidate of Philological Sciences, Professor of the Kyrgyz State University named after I.Arabaev.
syrdybaeva@mail.ru

Kenensariev Tashmanbet, Doctor of Historical Sciences. Honored Worker of Education of the Kyrgyz Republic.
t.kenensariev@gail.com

Useev Nurdin Kachkinovich, PhD, Expert of the Department of Science of the International Turkish Academy
nuruseev@gmail.com.

Usonbaeva Shirin, Postgraduate student of the Kyrgyz Academy of Education.
sirinusenbayeva@gmail.com.

Khubbiddinova Narkes Akhmetovna, Doctor of Philology, Chief Researcher of the Institute of History, Language and Literature of the Ufa Federal Research Center, Ufa.
narkaso8@mail.ru.

Chazymova Saida, Master's student of the Kyrgyz-Turkish University "Manas"
2050e14001@manas.edu.kg

Sharshenbek uulu Tilek, Leading Specialist of the National Academy of "Manas".
tileksarsenbek@hotmail.com

Yadanova Kuzelesh Vladimirovna, Candidate of Philological Sciences, Independent Researcher of Russia, Altai Republic, Gorno-Altaysk,
kuzelesh@mail.ru

“ЭПОС” ЭЛ АРАЛЫК ИЛИМИЙ ЖУРНАЛЫНА ЖӨНӨТҮЛҮҮЧҮ ИЛИМИЙ МАКАЛАЛАРГА КОЮЛУУЧУ ТАЛАПТАР

“Манас” уауттук академиясы мамлекеттик мекемеси аспиранттарды, докторанттарды, издепчүлөрдү, илимий кызметкерлерди, окутуучуларды “Эпос” эл аралык илимий журналына өздөрүнүн илимий изилдөөлөрүнүн жыйынтыктарын жарялоого чакырат.

“Эпос” илимий журналынын башкы максаты – кыргызстандык жана чет өлкөлүк изилдөөчүлөргө илимий изденүүлөрүнүн жыйынтыктарын жарялоого көмөк көрсөтүү.

1. Жарялоо принциптери

Журналдын редакциясы төмөнкү багыттар боюнча изилдөө макалаларын жарыялайт:

- Фольклористика;
- Лингвистика;
- Адабият таануу;
- Тарых жана этнография;
- Антропология;
- Философия.

Булардан тышкary аталган тармактар боюнча жазылган монография, окуу китеби, окуу куралдары жөнүндөгү рецензия, сын макалалар да кабыл алынмакчы.

Журнал мурун жарыяланган жана башка илимий журналдарда каралып жаткан илимий макалаларды кабыл албайт.

Редакцияга келип түшкөн макалалар эки этап менен рецензияланат: обзордук жана көз карандысыз рецензиялоо.

Обзордук рецензиялоодо кол жазмалар редакторлор тарабынан журналдын талаптары боюнча текшерилет.

Текшерүүдөн өтпөй калган макалалар артка кайтарылат.

Көз карандысыз рецензиялоо материалдын тематикасына тиешелүү адистердин кол жазмага карата экспертик баасы деп түшүндүрүлөт.

Кол жазма рецензент тарабынан каралат.

“Эпос” эл аралык илимий журналына макалаларды жарыялоо акысыз. Авторлорго калем акы төлөнбөйт.

Макалада жарыяланган материалдардын мазмунуна автор (авторлор) жооптую.

Байланыш каражаттары: Макалалар төмөнкү электрондук дарекке жонөтүлөт.

kojakupovaajazgyl@mail.ru

Телефон: +996 (312) 30-10-20

МАКАЛАНЫН АВТОРУНА КОЮЛУУЧУ ТАЛАПТАР:

2. Атальшы

Макаланын атальшы анын мазмунуна дал келүүгө, аны жакшы ачып берүүгө тийиш. Атальшын калың шрифт менен жазылып, 10-12 сөздөн көп болбошу зарыл.

3. Кыскача мааниси

Макаланын кыскача мазмунунун көлөмү 150-200 сөз болууга тийиш. Мында иштин жалпы максаты жана изилденген теманын көйгөйлөрү, иштин негизги планы, анализдин негизги табылгалары, автордун комментарийлери жана келген жыйынтыктары кыскача жазылат. Кыскача мазмунду 6-8 сөз же сөз айкашынан турган негизги сөздөр коштошу керек. Негизги сөздөр макаланын тематикасын көрсөтүп, иштин компьютердик издөө системаларында оңой көрүнүшүнө жардам берет.

4 Негизги тексттин таризделиши

- Макаланын көлөмү – 15тен 25 бетке чейин (аннотация, сүрөт, таблица, адабияттар жана көркөтүү маалыматтарынын котормолору менен кошо).
- Барактын өлчөмү – А4 (210x297);
- Чет боштуктары: бардык тараптары – 2 см.

- Шрифт – Times New Roman – шрифт өлчөмү 12 (кегль), сап аралығы – бир жарым (1,5), абзац четтелиши – 1,25, тамга аралығы – жөнөкөй, сөздөрдүн аралығы – бир боштук, ташымал – автоматтык (колго эмес), текстти тегиздөө – энине карай.
- Бөлүп көрсөтүү жолдору – курсив, калың.
- Дефис менен тире айырмаланышы кажет.
- Тире менен тырмакчалар тексттин башынан аягына чейин бирдей болуусу керек.
- Төмөнкүлөргө жол берилбейт: абзацтардын ортосунда боштуктун болушуна, альбомдук ориентациядагы таблицаларга, текстти терүүдө стилдерди, колонкаларды колдонууга.
- Макаланын тексти і файлда болушу керек (аталыш, кыскача мазмуну, негизги сөздөр, макалынын тексти, таблицалар, шилтеме берилген адабияттар, авторлор жөнүндө маалымат);
- Файлдын аталышына макаланын биринчи авторунун фамилиясы жазылышы керек (Асанов. Текст). Сүрөттөр менен документтердин скандары өзүнчө файл болуп, алар да макаланын авторунун фамилиясы менен сакталышы керек (Асанов. Сүрөт).

5. Макаланын тили

Кыргыз, орус жана англий тилендеги кол жазмалар кабыл алынат. Орус тилинде жазылган макалалардын мета маалыматтары сөзсүз түрдө кыргыз жана англий тилине которулган болууга тийиш (авторлордун аты-жөнү, иштеген/окуган мекемелери, макаланын аталышы, кыскача мааниси, негизги сөздөрү). Чет өлкөлүк авторлордун кол жазмаларынын мета маалыматтарын кыргыз же орус тилине журналдын редакциясы өзү которот. Англис тилинде жазылган чет өлкөлүк авторлордун макалалары башкы редактордун уруксаты менен толук же жарым жартылай (сүрөт жана таблицалардын аталышы) орус тилине которубай жарыяланышы мүмкүн (макаланын аталышы, кыскача мазмуну, негизги сөздөрдөн башкасы).

6. Автор(лор) жөнүндө маалымат (кыргыз, орус жана англий тилинде) төмөнкүлөрдү камтышы керек:

- Автордун толук аты-жөнүн (курсив);
- Автор(лор) иштеген мекеменин толук, расмий аталышы;
- Автор(лор)дун жашаган жери – шаары;
- Ар бир автордун илимий дарражасы жана кызматы;
- Ар бир автордун электрондук куржуну.

7. Оригинал макалалардын түзүлүш планы

Макала төмөнкү тартиппе таризделиши керек (кыргызча, орусча, английче): макаланын аталышы (ортолото, калың тамга менен); автор(лор) жөнүндө маалымат (оң тараапка тегизделет), **кыскача мааниси (150-200 сөз), негизги сөздөр (курсив, 8 сөздөн көп эмес)**, негизги текст. Маселенин учурдағы абалын чагылдырыган киришүү (актуалдуулук); изилдөөнүн максаты; материалдар (объекттер) жана усулдар; изилдөөнүн жыйынтыктары; комментарий-талкуу; бүтүмдөр (пункттар менен) же корутунду, колдонулган адабияттар.

8. Колдонулаган адабияттар

Булактардын библиографиялык тизмеси тексттеги иретине жараша макаланын соңунда берилет. Булактар чарчы кашаанын ичинде көрсөтүлөт [1, 14-6], [15]. Библиографиялык шилтемелер кабыл алынган эрежелерге ылайык таризделет (ГОСТ 7.0.5-2008). Библиографиялык шилтемелер. Жалпы талаптар жана түзүү эрежелери).

Үлгүлөр:

Китең

Бир автор

Асаналиев, К. Шекер и Космос (Ч. Айтматов: художественная семантика образов). – Б.: Би-йиктик, 2001. – 346 с.

Эки же үч автор

Жапаров Ш. Азыркы кыргыз тилинин фонетикасы (окуу китеби) / Ш. Жапаров, Г. Сыдыко-ва. – Б.: МТМИ, 2013. – 115 б.

Төрт автор

Эне тили. чет өлкөдөгү жекшембилик мектептер үчүн / А.А. Оморова, Р.К. Буйлякеева, С.К. Турдукожоев, А.О. Ишеналиева. – Б., 2015. – 304 б.

Авторлордун саны төрттөн көп болсо, китептин аталышы, кыйгач сыйыктан кийин алгачкы үч автордун фамилиясы, андан соң “ж.б.” деп жазылат.

Кыргызский язык для стран СНГ: учебник / Ж.С. Байтерекова, И.А. Краева, Т.С. Сорокина и др. – М.: ИПК МГЛУ “Рема”, 2012. – 468 с.

Журналдагы макала

Акпарова, А. Т. Байыркы кыргыз жергесиндеги бажы иштеринин пайды болушу жана ага Уллуу Жибек жолунун таасири // Известия вузов Кыргызстана. – 2015. – № 12. – С. 163-165.

Жыйнактагы макала

Гацак, В. М. Эпический певец и его текст // Текстологическое изучение эпоса: – М.: Наука, 1971. – С. 7-46.

Диссертациянын авторефераты

Тадырова А. Б. Поэзия Шатинова Ш.П.: образная система и жанровое своеобразие: Автореф. дис. канд. филол. наук. – Казань, 2012. – 28 с.

Диссертация

Садыков К.Дж. Кыргызский героический и русский былинный эпос в свете типологической общности: дис. канд. филол. наук. – А., 1991. – С. 54-55.

Конференциянын материалдары

Дюшебекова, Б.Т. Человек и природа в повести М. Байджиева «Однажды очень давно»//Озимителевские чтения –1999: материалы филологической конференции (Бишкек, 11-12 сент. 1999 г.). – Бишкек: КРСУ, БГУ, 1999. – 0,5 п.л.

Интернет-булак

Битикчи Э. Требование истории – помнить извлеченные из истории уроки [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://goo.gl/me/oTXXB> (дата обращения: 08.04.2022).

Художественная энциклопедия зарубежного классического искусства [Электронный ресурс]. – М.: Большая Рос. энцикл., 1996. – Режим доступа: https://www.tltsu.ru/uscienc/scientific-library/show/exhibition-of-publications-in-electronic-media/archive-for-2014/zarub_%20iskusstvo.pdf (дата обращения: 08.04.2022).

Англис тилиндеги макалаларда APA-style (American Psychological Association) стандартын колдонуу мүмкүн.

Оригинал макалаларда 20дан көп булак колдонуу талапка ылайык. *Библиографияда тармактары негизги эмгектерден тышкары соңку 5 жылда жарыяланган эмгектер камтылыши керек.* Бардык эмгектер текстте эскерилген тартипте тизмектелиши зарыл. Текстти библиографиялык тизме менен байланыштыруу үчүн колдонуулуучу шилтемдер (отсылка), бет көрсөтүлүп же көрсөтүлбөй таризделет.

Ар бир бетке коюлуучу автоматтык шилтемелерди колдонууга жол берилбейт.

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, НАПРАВЛЯЕМЫМ В МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ “ЭПОС”

Государственное учреждение национальная академия “Манас” приглашает аспирантов, докторантов, соискателей, научных сотрудников и преподавателей опубликовать результаты научных исследований в международном научном журнале “Эпос”.

Главной задачей международного научного журнала “Эпос” является предоставить информационную площадку для диалога и обмена знаниями между исследователями. В журнале “Эпос” публикуются научные статьи по следующим направлениям:

- Фольклористика;
- Антропология;
- Литературоведение;
- Лингвистика;
- История и этнография;
- Философия.

1. Принципы публикации

Публикуются статьи, рецензии и отзывы на монографии, учебники, учебные пособия;

Журнал принимает ранее не опубликованные и не находящиеся на рассмотрении в других журналах статьи.

Рецензирование поступивших в редакцию статей осуществляется в два этапа: обзорное и независимое.

Обзорное рецензирование подразумевает первичную проверку рукописи редакторами на предмет их соответствия требованиям журнала.

В случае не прохождения первичного контроля статья может быть отклонена до этапа рецензирования.

Независимое рецензирование подразумевает экспертную оценку рукописи специалистами по тематике рецензируемых материалов. Рукопись рассматривается рецензентом.

Статьи в научном журнале “Эпос” публикуются бесплатно, авторам гонорар не выплачивается.

Ответственность за содержание и достоверность материалов несут авторы.

Контактные средства связи

Статьи направляются в редакцию через электронную почту

kojakupovajazgyl@mail.ru

Телефон: +996 (312) 30-10-20

249

ТРЕБОВАНИЯ, ПРЕДЪЯВЛЯЕМЫЕ АВТОРАМ СТАТЕЙ

2. Название

Название должно соответствовать содержанию, и должно быть написано жирным шрифтом. Название статьи должно состоять из не более 10-12 слов.

3. Аннотация

Аннотация должна излагать только существенные факты работы. Аннотация должна начинаться с информации, содержащейся на титульном листе. Объем текста аннотации должен быть не менее 150 и не более 200 слов. Аннотация должна сопровождаться ключевыми словами или словосочетаниями (6-8 единиц), отражающими тематику статьи и облегчающими классификацию работы в компьютерных поисковых системах.

4. Требования к оформлению основного текста

- Объем статьи - от 15 до 25 страниц (включая иллюстрации, таблицы, резюме и литературу с учетом перевода необходимых сведений).
- Размер бумаги - А4 (210x297), Поля: слева и справа, снизу и сверху – по 2 см.
- Шрифт - Times New Roman, размер шрифта (кегль) - 12, межстрочный интервал - полуторный (1,5), абзацный отступ - 1,25, межбуквенный интервал - обычный, межсловный про-

бел - один знак, переносы - автоматические (не вручную), выравнивание текста - по ширине.

- Допустимые выделения - курсив, полужирный.
- Дефис должен отличаться от тире. Тире и кавычки (в статьях на кыргызском) должны быть одинакового начертания по всему тексту.
- Не допускаются: пробелы между абзацами; использование буквы Ё; использование таблиц с альбомной ориентацией. При наборе не допускается разнообразие стилей набираемого текста, не задаются колонки.
- Вся текстовая часть статьи должна быть записана в 1 файле (титульный лист, аннотация, ключевые слова, текст статьи, таблицы, список цитированной литературы, сведения об авторах).
- Файл с текстом статьи должен быть назван по фамилии первого автора статьи (Асанов. Текст). Рисунки и сканы документов записываются отдельными файлами, также содержащими фамилию первого автора (Асанов. Рисунок).

1. Язык статьи

Принимаются рукописи на кыргызском, русском или английском языках. В случае, если статья написана на русском языке, то обязателен перевод метаданных статьи на кыргызский и английский языки (Ф.И.О. авторов, название на английском языке учреждений авторов, адреса, название статьи, аннотация статьи, ключевые слова). Перевод метаданных статей иностранных авторов на кыргызский или русский язык редакция журнала осуществляет сама. Статьи зарубежных авторов на английском языке могут публиковаться по решению главного редактора журнала без перевода на русский язык (за исключением названия, аннотации и ключевых слов) или с полным, или частичным переводом (названия и подписи к рисункам, таблицам). (Выравнивание по ширине)

6. Сведения об авторе (на кыргызском, русском, английском языках) должны включать в себя:

1. фамилию и инициалы автора (строчными буквами, курсивом);
2. полное официальное наименование учреждения, в котором работает каждый автор (строчными);
3. местожительство автора - город (строчными);
4. учennуу степень, звание, должность каждого автора;
5. электронный адрес каждого автора.

7. План построения оригинальных статей

В статье должны быть (на кыргызском, русском, английском языках): название статьи (по центру строчными, полужирными буквами); аннотация (150-200 слов) (высота шрифта 12); ключевые слова (высота шрифта 12, курсив, не более 8 слов); основной текст (высота шрифта - 12). Введение (актуальность), отражающее состояние вопроса к моменту написания статьи; цель настоящего исследования; материалы (объекты) и методы; результаты исследования; обсуждение; выводы по пунктам или заключение, список цитированной литературы (высота шрифта - 12).

8. Библиографические списки

Библиографический список источников, примечания приводятся в конце статьи в порядке их упоминания в тексте. Для ссылок на источники и примечания используются квадратные скобки [1, с.14], [15]. Библиографические ссылки должны быть оформлены в соответствии с принятыми правилами (ГОСТ 7.0.5-2008). Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления).

Примеры:

Книга

Один автор

Асаналиев, К. Шекер и Космос (Ч. Айтматов: художественная семантика образов). – Б.: Биликтик, 2001. – 346 с.

Два или три автора

Жапаров Ш. Азыркы кыргыз тилинин фонетикасы (оккуу китеби) / Ш. Жапаров, Т. Сыдыкова. – Б.: МТМИ, 2013. – 115 б.

Четыре автора

Эне тили. Чет өлкөдөгү жекшембилик мектептер үчүн / А.А. Оморова, Р.К. Буйлякеева, С.К. Турдукоев, А.О. Ишеналиева. – Б., 2015. – 304 б.

Если авторов более четырех, запись составляют под заглавием, а за косой чертой указывают фамилии трех авторов с добавлением слов “и др.”.

Статья из журнала

Акпарова А. Т. Байыркы кыргыз жергесиндеги бажы иштеринин пайды болушу жана ага Улув Жибек жолунун таасири // Известия вузов Кыргызстана. – 2015. – № 12. – С. 163-165.

Статья из сборника

Гацак В. М. Эпический певец и его текст // Текстологическое изучение эпоса: – М.: Наука, 1971. – С. 7-46.

Автореферат диссертации

Тадырова А. Б. Поэзия Шатинова Ш.П.: образная система и жанровое своеобразие: Автореф. дис. канд. филол. наук. – Казань, 2012. – 28 с.

Диссертация

Садыков К.Дж. Кыргызский героический и русский былинный эпос в свете типологической общности: дис. канд. филол. наук. – А., 1991. – С. 54-55.

Материалы конференции

Дюшебекова Б.Т. Человек и природа в повести М.Байджиева «Однажды очень давно»//Озимителевские чтения –1999: материалы филологической конференции (Бишкек, 11-12 сент. 1999 г.). – Бишкек: КРСУ, БГУ, 1999. – 0,5 п.л.

Интернет-ресурс

Элери Битикчи, Требование истории – помнить извлеченные из истории уроки [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://goo-gl.me/oTXXB> (дата обращения: 08.04.2022).

Художественная энциклопедия зарубежного классического искусства [Электронный ресурс]. – М.: Большая Рос. энцикл., 1996. – Режим доступа: https://www.tltsu.ru/uscienc/scientific-library/show/exhibition-of-publications-in-electronic-media/archive-for-2014/zarub_%20iskusstvo.pdf (дата обращения: 08.04.2022).

Для статей на английском языке допускается применение стандартов APA-style (American Psychological Association).

В оригинальных статьях желательно цитировать не менее 20 источников. Библиография должна содержать, помимо основополагающих работ, публикации за последние 5 лет. В списке литературы все работы перечисляются в порядке их цитирования. Отсылки, используемые для связи текста с библиографическим списком, оформляются с указанием страниц либо без указания страниц.

Использование автоматических постраничных ссылок не допускается.

REQUIREMENTS FOR ARTICLES SUBMITTED TO THE INTERNATIONAL SCIENTIFIC JOURNAL “EPOS”

The State institution of the National Academy “Manas” calls on postgraduates, doctoral students, applicants, researchers and teachers to publish the results of scientific research in the international scientific journal “Epos”.

The main task of the International Scientific journal “Epos” is to provide an information platform for dialogue and knowledge exchange between researchers.

The International Scientific Journal “Epos” publishes scientific articles in the following areas:

- Folklore studies;
- Anthropology;
- Literary studies;
- Linguistics;
- History and Ethnography;
- Philosophy.

1. Principles of publication

The Editorial Board considers articles in the areas of folklore studies, literary studies, linguistics, anthropology/ ethnography and history;

Articles, reviews and reviews of monographs, textbooks, textbooks are submitted for publication;

The journal accepts articles that have not been previously published and are not under consideration in other journals.

The review of articles submitted to the editorial office is carried out in two ways: reviewing and independent;

Reviewing implies an initial review of the manuscript by editors for their compliance with the requirements of the journal.

In case of failure to pass the primary control, the article may be rejected before the reviewing stage.

Independent review implies expert evaluation of the manuscript by experts on the subject of the reviewed materials. The manuscript is reviewed by the expert.

Articles in the International Scientific Journal “Epos” are published free of charge, no fee is paid to the authors. *The authors are responsible for the content and reliability of the materials.*

Contacts for communication

Articles are sent to the editorial office via e-mail

kojakynovajazgyl@mail.ru

Phone: +996 (312) 30-10-20

REQUIREMENTS FOR AUTHORS OF ARTICLES

2. Name

The name should correspond to the content, it is better to express it and should be written in bold. The title of the article should consist of no more than 10-12 words.

3. Abstract

The abstract should state only the essential facts of the work. The abstract should begin with the information contained on the title page. The volume of the abstract text should be at least 150 and no more than 200 words. The abstract should be accompanied by keywords or phrases (6-8 units) reflecting the subject of the article and facilitating the classification of work in computer search engines.

4. Requirements for the design of the main text

- The volume of the article is from 15 to 25 pages (including illustrations, tables, summaries and literature, taking into account the translation of the necessary information).
- Paper size - A4 (210x297), Margins: left and right, bottom and top – 2 cm each.

- Font - Times New Roman, font size (size) - 12, line spacing - one and a half (1.5), paragraph indentation - 1.25, letter spacing - normal, word space - one character, hyphenation - automatic (not manual), text alignment - width.
- Acceptable selections are italics, bold.
- The hyphen should be different from the dash. Dashes and quotation marks (in articles in Kyrgyz) should be the same font throughout the text.
- Not allowed: spaces between paragraphs; the use of the letter E; the use of tables with landscape orientation. Styles are not allowed when typing, columns are not set.
- The entire text part of the article should be written in 1 file (title page, abstract, keywords, text of the article, tables, list of cited literature, information about the authors);
- The file with the text of the article should be named by the surname of the first author of the article (Asanov. Text). Drawings and scans of documents are recorded in separate files, also containing the surname of the first author (Asanov. Drawing).

5. Language of the article

Manuscripts in Kyrgyz, Russian or English are accepted. If the article is written in Russian, it is mandatory to translate the metadata of the article into Kyrgyz and English (Full name of the authors, the name in English of the institutions of the authors, addresses, title of the article, abstract of the article, keywords). The editorial board of the journal translates metadata of articles by foreign authors into Kyrgyz or Russian by itself. Articles by foreign authors in English may be published by the decision of the editor-in-chief of the journal without translation into Russian (except for the title, annotation and keywords) or with a full or partial translation (titles and captions to figures, tables).

6. Information about the author (in Kyrgyz, Russian, English) should include:

1. surname and initials of the author (in lowercase letters, italics);
2. full official name of the institution where each author works (in lowercase);
3. the author's place of residence is the city (in lowercase);
4. academic degree, title, position of each author;
5. e-mail address of each author.

7. Plan for the construction of original articles

The article should contain (in Kyrgyz, Russian, English): the title of the article (centered in lowercase, bold letters); abstract (150-200 words) (font height 12); keywords (font height 12, italics, no more than 8 words); main text (font height - 12). Introduction (relevance), reflecting the state of the issue at the time of writing the article; the purpose of this study; materials (objects) and methods; research results; discussion; conclusions on points or conclusion, a list of cited literature (font height - 12).

8. Bibliographic lists

A bibliographic list of sources, notes are given at the end of the article in the order of their mention in the text. Square brackets are used for references to sources and notes [1, p.14], [15]. Bibliographic references should be issued in accordance with the accepted rules (GOST 7.0.5-2008). Bibliographic reference. General requirements and rules of compilation).

Examples:

Book

One author

Asanaliev, K. Sheker and Cosmos (Ch. Aitmatov: artistic semantics of images). – B.: Biyiktik, 2001. – 346 p.

Two or three authors

Japarov Sh . Azyrky Kyrgyz tilinin phonetics (okuu kitebi) / Sh. Japarov, T. Sydykova –B: MTMI, 2013. – 115 b.

Four authors

Ene tili. Chet olkodogu Jekshembilik mektepter uchun / A.A. Omorova, R.K. Buylakeeva, S.K. Turdukozhoev A.O., Ishenalieva. – B., 2015. – 304 b.

If there are more than four authors, the entry is made under the title, and the names of three authors are indicated behind the slash with the addition of the words “etc.”.

Article from the magazine

Akparova A. T. Bayyrky Kyrgyz zhergesindegi bazhi ishterinin paida bolushu zhana aga Uluu Zhibek zholunun taasiri // Izvestiya vuzov Kyrgyzstana. - 2015. - No. 12. - pp. 163-165.

Article from the collection

Gatsak, V. M. The epic singer and his text // Textual study of the epic: – Moscow: Nauka, 1971. – pp. 7-46.

Abstract of the dissertation

Tadyrova, A. B. Poetry of Sh.P. Shatinov: figurative system and genre originality: Abstract of the dissertation of the Candidate of Philology. sciences. – Kazan, 2012. – 28 p.

Dissertation

Sadykov, K.J. Kyrgyz heroic and Russian epic in the light of typological generality: dis. Candidate of Philological Sciences. – A., 1991. – P. 54-55.

Conference materials

Dyushebekova, B.T. Man and Nature in M. Baijiev's novel "Once upon a time"//Ozmitelev readings -1999: Materials of the Philological Conference (Bishkek, 11-12 Sep. 1999). – Bishkek: KRSU, BSU, 1999. – 0.5 p.l.

Online resource

Eleri Bitikci, The requirement of history is to remember the lessons learned from history [Electronic resource]. – Access mode: <https://goo.gl/me/oTXXB> (accessed: 08.04.2022).

Art Encyclopedia of Foreign Classical Art [Electronic resource]. – Moscow: Bolshaya Ros. Encycl., 1996. – Access mode: https://www.tltsu.ru/usscience/scientific-library/show/exhibition-of-publications-in-electronic-media/archive-for-2014/zarub_%20iskusstvo.pdf (accessed: 08.04.2022).

APA-style (American Psychological Association) standards are allowed for articles in English.

In original articles, it is advisable to cite at least 20 sources. The bibliography should contain, in addition to the fundamental works, publications for the last 5 years. In the list of references, all works are listed in the order of their citation. References used to link the text with the bibliographic list are made with or without specifying pages.

The use of automatic paginated links is not allowed.

БАШКЫ РЕДАКТОР:

*ф.и.д., Талантаалы Альмбекович Бакчиев
“Манас” улуттук академиясы
(Бишкек, Кыргызстан)*

РЕДАКТОР:

ф.и.д. Асанова Умут Асановна

ЖООПТУУ РЕДАКТОР:

*ф.и.к. Орозалиева Жүрсүн Муханбетовна
“Манас” улуттук академиясы
(Бишкек, Кыргызстан)*

ЖУРНАЛДЫН КОРРЕКТОРЛОРУ

*ф.и.к. Касымалиева К.Э.
Разилова Д.Р.*

ЖУРНАЛДЫН ДАРЕГИ:

*“Манас” улуттук академиясы
Раззаков көч. 8/1, 8/2
720040 Бишкек, Кыргызстан*

ЖУРНАЛДЫН ВЕБДАРЕГИ

<https://eposview.kg/>

Кайра басууда жана цитата келтириүүдө “Эпос” эл аралык илимий журналына сөзсүз шилтеме
берүү керек.

Басылуучу материалдарда келтирилген фактылардын далилдүүлүгүнө авторлор
жоопкерчиликтүү.

Басылуучу материалдар автордун көз карашын чагылдырат, алар журналдын түзүүчүлөрүнүн,
редакциялык кенештин пикири менен дал келбеши мүмкүн.

Координатор: Кожакунова Ж.Б.

Байланыш

Электрондук почта:

Дареги: Раззакова 8/1, 8/2
720040, Бишкек, Кыргызстан
Тел.: +996 312 30-10-20

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

*д.ф.н. Талантаалы Алымбекович Бакчиев
Национальная академия “Манас”
(Бишкек, Кыргызстан)*

РЕДАКТОР

д.ф.н. Асанова Умут Асановна

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

*к.ф.н. Орозалиева Журсун Муханбетовна
“Манас” улуттук академиясы
(Бишкек, Кыргызстан)*

КОРРЕКТОРЫ ЖУРНАЛА:

*к.ф.н. Касымалиева К.Э.
Разилова Д.Р.*

АДРЕС ЖУРНАЛА:

*Национальная академия “Манас”
ул. Раззакова 8/1, 8/2
720040, Бишкек, Кыргызстан*

ВЕБ-АДРЕС ЖУРНАЛА:

<https://eposview.kg/>

*При перепечатке и цитировании ссылка на международный
научный журнал “Эпос” обязательна*

*Ответственность за достоверность фактов, изложенных в публикуемых
материалах (убрать запятую) несут их авторы.*

*Публикуемые материалы отражают точку зрения авторов, которая может не совпадать
с мнением учредителей, редакционного совета журнала и редакции.*

Координатор: Кожакунова Ж.Б

Контакт

Электронная почта:

Адрес: Раззакова 8/1, 8/2
702240, Бишкек, Кыргызстан
Тел.: +996 30-10-20

EDITOR-IN- CHIEF

*Dr. of Philological Sci. Talantaaly Bakchiev
National Academy of “Manas”*

EDITOR

Dr. Philosophical Sci. Asanova Umut

EXECUTIVE EDITOR

Cand.of Philological Sci. Orozalieva Jursun Muhanbetovna

JOURNAL MAILING ADDRES:

*National Academy of “Manas”
Razzakov st. 8/1, 8/2,
720040, Bishkek, Kyrgyzstan*

Reference to the International Scientific Journal “EPOS” Studies is compulsory
If its information is cited or republished.

Authors have responsibility for the data and facts in the published materials.

The published materials reflect the viewpoint of their authors, whose ideas
may not coincide with those of the founders, editorial committee and editors.

JOURNAL WEB ADDRESS:

<https://eposview.kg/>

Coordinator: Kozhakunova J.B.

Journal Contacts:

e-mail:

Address: Razzakova 8/1, 8/2,
720040, Bishkek, Kyrgyzstan
Tel: +996 312301020