

ТАТАРСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ ФӘННӘР АКАДЕМИЯСЕ  
Г. ИБРАҺИМОВ исем. ТЕЛ, ӨДӘБИЯТ һәм СӘНГАТЬ ИНСТИТУТЫ

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН  
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА им. Г. ИБРАГИМОВА

## **ТӨРКИ ХАЛЫКЛАРДА МӘГЪРИФӘТЧЕЛЕК ХӘРӘКӘТЕ ҺӘМ АБАЙ ИЖАТЫ**

Казакъ шагыйре, мәгърифәтче, жәмәгать эшлеклесе  
Абай Кунанбаевның тууына 175 ел тулуга багышланган  
Халыкара фәнни-гамәли конференция

*2020 ел, 14 декабрь, Казан шәһәре*

## **СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ**

### **ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЕ ДВИЖЕНИЕ У ТЮРКСКИХ НАРОДОВ И ТВОРЧЕСТВО АБАЯ**

Международная научно-практическая конференция,  
посвященная 175-летию со дня рождения казахского поэта,  
просветителя, общественного деятеля Абая Кунанбаева

*14 декабря 2020 года, город Казань*

### **ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ АҒАРТУШЫЛЫҚ ҚОЗҒАЛЫСЫ ЖӘНЕ АБАЙ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫ**

Қазақ ақыны, ағартушысы, қоғам қайраткері  
Абай Құнанбайұлының туғанына 175 жыл толуына арналған  
Халықаралық ғылыми-практикалық конференция

*14 желтоқсан 2020 жыл, Қазан қаласы*

Казань  
2020

УДК 374.7+821.521.145

ББК 7+83.3(543=632.4)

П 82

*Печатается решением Ученого совета  
Института языка, литературы и искусства  
им. Г. Ибрагимова АН РТ*

### **Составители**

***Ф.Г. Файзуллина, Г.А. Хуснутдинова***

**П 82 Просветительское движение у тюркских народов и творчество Абая:** материалы международной научной конференции, посвященной 175-летию со дня рождения казахского поэта, просветителя, общественного деятеля Абая Кунанбаева. Казань, 14 декабря 2020 г. / сост.: Ф.Г. Файзуллина, Г.А. Хуснутдинова. – Казань: ИЯЛИ, 2020. – 304 с.  
ISBN 978-5-93091-318-8

В сборнике представлены материалы международной научно-практической конференции «Просветительское движение у тюркских народов и творчество Абая», посвященной 175-летию со дня рождения казахского поэта, просветителя, общественного деятеля Абая (Ибрагима Кунанбаева).

В сборник вошли статьи ученых из стран ближнего зарубежья (Азербайджана, Казахстана, Узбекистана), регионов России (Татарстана, Башкортостана, Чувашии, Удмуртии, Мордовии др.).

В представленных материалах исследуется широкий круг проблем, имеющих отношение к жизни и творчеству Абая, рассматриваемых в контексте просветительского движения тюркских народов.

Издание адресовано ученым, преподавателям, аспирантам и студентам, а также всем, кто интересуется творчеством Абая и проблемами просветительства.

Материалы публикуются в авторской редакции. За содержание ответственные авторы публикаций.

УДК 374.7+821.521.145

ББК 7+83.3(543=632.4)

**ISBN 978-5-93091-318-8**

© Институт языка, литературы и искусства  
им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2020

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Творчество выдающегося казахского поэта Абая (Ибрагима Кунанбаева) не единожды оказывалось в центре внимания мировой культурной общественности. 1995 год в связи со 150-летием казахского просветителя был объявлен ЮНЕСКО Годом Абая и ознаменовался многочисленными торжественными мероприятиями, состоявшимися в 25 странах мира. В России памятные мероприятия состоялись в Москве, Санкт-Петербурге, Оренбурге, Челябинске, Барнауле, Новосибирске, Астрахани, в Омске и Татарстане, Башкортостане, Якутии.

В нынешний, непростой для всего человечества 2020 год, объявленный ТЮРКСОЙ годом Абая, Академией наук Республики Татарстан совместно с Евразийским национальным университетом им. Л. Гумилева, при поддержке Генерального консульства Республики Казахстан в Казани, было решено отметить 175-летие со дня рождения казахского поэта организацией международной научной конференции в Казани. Предполагалось, что в формате очного общения ученые из Казахстана, Азербайджана, Кыргызстана, Узбекистана, республик Российской Федерации обсудят проблемы просветительского движения в литературах тюркских народов и роль Абая в этом процессе.

К сожалению, пандемия коронавируса внесла в наши планы свои коррективы и конференция была организована в ставшем за последнее время привычным дистанционном (онлайн) формате.

Предложенная проблематика, судя по количеству присланных материалов (более 60 статей) и их географии, оказалась резонансной, хотя первоначально у организаторов и были некоторые сомнения относительно привлекательности темы просветительства в современном научном мире. Эти сомнения отчасти были обусловлены ожиданием исчерпанности источниковедческой практики, отсутствия проблемного поля, возможности для дискуссий. Такие опасения понятны: постсоветский период ознаменовался значительным количеством новых исследований по вопросам просветительства у тюркоязычных народов и открыть что-то принципиально новое казалось проблематичным.

Вместе с тем, ряд материалов, присланных на конференцию, свидетельствует о новых теоретико-методологических перспективах этой темы. В их основе представление о размытости «просветительства», что, по мнению Алексея Арзамасова, одного из авторов, включенных в этот сборник статей, позволяет говорить «о самых разных реалиях и парадигмах просветительства, существенно расширяющих культурные границы, «внутренние миры» отдельно взятой национальной литературы». И хотя речь в статье ученого идет о миноритарной литературе (литературе манси), данный теоретический посыл может быть распространен и на другие национальные литературы, включая тюркоязычные.

Очевидно, целесообразно дифференцировать просветительство как социально-культурный период в истории тюркских народов, породивший феномен просветительской литературы (у разных народов он имеет различные временные рамки, поэтому условно их можно определить как XIX – первая треть XX в.), с одной стороны, и просветительство как хронологически не маркируемый, текучий феномен. Есть ли разница между романом Ризы Фахрутдинова «Селима, или целомудрие», «Путешествием в Англию» Садри Максуди, «Путешествием в Европу» Ф. Карими, «Дневником путешествия Ибрагим-бека...» Зайн ал-Абидин Мараги? Все эти написанные в разное время тексты, несмотря на различное мировоззрение их авторов, разные жизненные обстоятельства, во время которых они создавались, могут быть рассмотрены как своего рода травелоги, целью которых является знакомство своего читателя с неизвестным ему миром (А. Сибгатуллина). С этой точки зрения Ф. Карими, С. Максуди, Р. Фахрутдинова, Зайн ал-Абидин Мараги можно сопоставлять как писателей-просветителей, ведь просветитель всегда обогащает свою родную культуру, литературу новым знанием о других культурах, литературах.

В этом плане трудно переоценить роль Ибрагима Кунанбаева (Абая) в развитии просветительства казахского и других тюркских народов. В многочисленных статьях казахских, азербайджанских, татарских ученых, включенных в настоящий сборник, подчеркивается диалогическая природа его творчества. Поэт, общественный деятель, философ Абай в своем творчестве не замыкался художественными ценностями Востока, к которым он начал приобщаться еще будучи шакирдом медресе Ахмета Ризы. Его интересовала передовая богословская мысль своего времени, труды Ш. Марджани, с которыми, по мнению Д. Кыдырали, Абай был знаком и в переводах которого читал сочинения Аль-Фараби. Помимо Марджани, Абай знал сочинения и Каюма Насыри (1825–1902), Хусаина Фаизханова (1828–1866) и других татарских просветителей. Этот момент представляется значимым в понимании личности и творчества самого Абая и просвещения у тюркских народов в целом.

Материалы конференции свидетельствуют о том, что на современном этапе востребованы кооперация усилий историков и филологов, философов и искусствоведов – представителей разных национальностей, комплексное изучение просветительского движения в общетюркском и региональном измерениях. Многие представленные казахстанскими исследователями (Е. Сыдыков, Б. Ердембеков, С. Кирабаев и др.) материалы имеют междисциплинарный характер и нацелены на раскрытие как новых страниц в биографии самого Абая, так и неожиданных граней образа тюркоязычного просветителя. Различные аспекты социально-политической истории остаются актуальными как историографические источники, способные дополнять и корректировать, менять и верифицировать существующую общую картину просветительства (Б. Ердембеков, В. Радионов и др.). Востребованность творчества просветителей в XXI веке (Т. Балыкбаев, Ф. Галимуллин, Х. Гумматова, С. Ананьева и др.) свидетельствуют о том, что концептуальные идеи и мысли о необходимости стремления к свету, знаниям и совершенству, важности сохранения и укрепления нравственных заповедей, национальных корней, возрождения исторической памяти и этнического самосознания и сегодня выступают основой гармоничного развития человека и общества.

У восточных народов, в том числе тюркоязычных, просветительство не носило исключительно секулярного характера. Достаточно указать на богословские труды А. Курсави, Г. Кандалий, Ш. Марджани, чтобы убедиться в

этом. В данном плане учеными-абаеоведами и исследователями просветительства в тюркоязычных литературах (Х. Миннегулов и др.) высказывается мысль о том, что в мировоззрении Абая и других выдающихся деятелей тюркского просвещения секулярные ценности (просвещение, ценности западной культуры) не противоречили ценностям восточной культуры, а, по существу, дополняли друг друга.

Основой такого синкретизма стал духовный диалог между выдающимися представителями тюркоязычной интеллигенции, о котором еще в начале XX века замечательно сказал классик татарской литературы, хорошо знавший казахскую культуру Г. Ибрагимов: «Телләре башка булса да, күнелләре бер» («Хотя и разные у них языки, но душа – общая»). Добротный филологический анализ текстов и выявление художественно-эстетических особенностей просветительской литературы отдельных тюркских народов (П. Керимов, М. Жолдасбеков, Н. Йосыпова, И. Кириллова, Л. Надыршина и др.), в конечном счете, также приводит к подобному заключению.

Большое количество медресе, действовавших во второй половине XIX века в Петропавловске (Кызылъяре), Семипалатинске, Уральске (Яике) и других городах способствовали распространению грамоты среди казахов, что вызывало определенные опасения у центральных властей, пытавшихся ограничить это влияние путем выведения казахов из административно-религиозного попечения Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС). Казахские шакирды учились в медресе Казани, Троицка, Уфы, Оренбурга, став впоследствии знаменитыми деятелями казахской литературы и культуры.

Диалогу тюркоязычных литератур России, их интеграции в российское литературное пространство способствовали и ученые-востоковеды Казанского императорского университета: Ф. Эрдман, И. Березин, Н. Катанов, В. Радлов, Х. Фаизханов. Открытие в 1800 году в Казани Азиатской типографии стало важнейшей вехой в распространении массового книгопечатания арабграфических книг среди тюркоязычных народов.

Благодаря книгопечатанию и периодическим изданиям тюркские народы познакомились с родственными литературами. Так, в 1908 году на страницах татарской газеты «Вақыт» (11 июль), изданной в 1906–1918 годах в Оренбурге, была опубликована статья «Ибрагим бине Кунанбаев» и небольшое, состоящее из трех строф стихотворение поэта. В послереволюционное время стихи Абая неоднократно печатались на татарском языке в переводах известных татарских поэтов: Н. Арсланова, А. Исхака, М. Шабаева и др.

Тема перевода вызвала отклик у участников конференции. Материалы о переводах Абая на различные языки преимущественно информативного характера: они, а также включенные в сборник стихотворения Абая в переводе на разные языки, дают представление современному читателю о том, что Абай был интересен не только восточному, но и западному читателю. В этой связи обращает на себя внимание вопрос о том, как переводили Абая, и как сам Абай переводил русских и европейских классиков? Вопрос этот дискуссионный, и организаторы надеются, что ему найдется время в плотном графике конференции.

Вообще, целью любого научного форума является организация дискуссионной среды, позволяющей в острой, полемической форме обсуждать поставленные организаторами вопросы. Ценным в таком общении является не решение проблемы (например, вопроса о том, был ли Абай философом-просветителем или, как утверждает один из авторов сборника Г. Есим,

метафизиком, испытавшим влияние философов-суфиев?), а ее постановка, которая будоражит научную мысль, заставляя с новых позиций взглянуть на известные явления и кажущиеся аксиомой оценки. Концептуальные статьи С. Каскабасова, Д. Камзабекулы, Г. Еремкбаева, Г. Жупалаева и др. вызывают интерес именно с точки зрения перспектив дальнейших изысканий, открывая горизонт для молодых и дерзких исследователей.

Организаторы конференции выражают особую благодарность коллегам из Азербайджана, соседних Поволжских республик (Удмуртии, Марий Эл, Чувашии). Их материалы предоставляют читателям возможность расширить представление о характере просветительства в тюркских и финно-угорских литературах, о рецепции известными учеными-тюркологами, просветительской литературы. Такие сопоставления, зачастую необычные, кажущиеся парадоксальными (ссылаемся на Г. Есима, который сопоставляет Абая с П. Чаадаевым как философов-метафизиков), формируют новую научную парадигму, суть которой не в априорном постулировании единства просветительской парадигмы у тюркских народов, а в поиске различий, своеобразных путей просветительства, его судеб за пределами жестко очерченной концепции стадийного развития культур и литератур.

## ФОРМИРОВАНИЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО ИДЕАЛА В ТАТАРСКОЙ И КАЗАХСКОЙ ЛИТЕРАТУРАХ 2-ОЙ ПОЛ. XIX В.

Д.Ф. Загидуллина (Казань)

В статье прослеживается формирование просветительского идеала в татарской и казахской литературах второй половины XIX века. Определяется, что основными являются мотивы: просвещения, утверждения полезности знаний; утверждения силы художественного слова; оценки нравственного облика человека; восхваления современников; стремления к счастью; просвещения женщин. В основу изображаемой картины мира были положены вера в преобразующую силу человеческого разума, неприязнь к любым проявлениям невежества, лицемерия, злости. Главным героем является образованный, просвещенный человек, знающий ремесла, умеющий трудиться во благо общества; он становится идеалом просветителей, для которых образование, воспитание, совершенствование человека – прямой путь к идеальному обществу и к преобразованию национального сообщества.

**Ключевые слова:** татарская литература, казахская литература, просветительское движение, идеал, мотив.

The article follows formation of the educational ideal in the tatar, kazakh literature second half of the 19-th century. Is what are the main motives new fiction are: education, the approval usefulness of knowledge; the approval power of art; assessment of a person's moral character; the praise of contemporaries; pursuit of happiness; an enlightened woman. As the basis the depicted picture of the world were put faith in the transformative power of the human mind, aversion to any form of ignorance, hypocrisies, angers. The main character is an educated, enlightened person, knowledgeable craftsman, able to work for the good of society; it becomes the ideal of the enlighteners, for whom education, upbringing, the perfection of man – a direct path to an ideal society and to transform the national community.

**Key words:** Tatar literature, kazakh literature, educational movement, ideal, motive.

Просветительское движение у тюрко-татар было направлено на внедрение различных форм научного знания, распространение светских форм культуры, популяризацию религиозного реформаторства, которое освобождало сознание от устаревших догм, не отвергая и не опровергая религиозность. Характеризуя его, Дж. Валиди писал: «Представители этого движения считали нужным начать дело реформы со школы и азбуки, вследствие чего течение это отличалось большой популярностью и жизненностью. Вопрос реформы школ обсуждался не только среди ученых и педагогов: реформа касалась самых низов народа и живо интересовала все слои населения» [5: 40].

Просветительское движение не ограничивалось системой образования: оно стало той благодатной почвой, на которой зарождалась новая литература и, в свою очередь, сформировался просветительский идеал. «В татарском обществе, как и в России в целом, непосредственное проявление передовых социально-политических стремлений было невозможно, а литература заменяла и общественную трибуну, и газетную публицистику, и ученую кафедру по социальным наукам» [8: 4]. Эти слова можно повторить в отношении культуры других тюркских народов, так как просветительское движение нашло поддержку и среди них [7: 130]. Казахские литературоведы рассматривают 1890–1914 годы как первый этап просветительства, этап обретения опыта [7: 79].

Создаваемые писателями-просветителями произведения поднимали наиболее злободневные, с их точки зрения, проблемы национального бытия. В основу изображаемой картины мира были положены вера в преобразующую силу человеческого разума, неприязнь к любым проявлениям невежества, лицемерия, злости.

Новые идейно-эстетические установки в татарской и казахской литературах сначала наметились в поэзии: по мнению А. Сибгатуллиной, поэзия выполнила в литературном процессе роль моста, помогла осуществить плавный переход от одной ступени развития к более высокой, от средневековой концепции личности к концепции Нового времени [8: 10]. В творчестве Г. Чокря (1826–1889), Акмуллы (1831–1895), Я. Емельянова (1848–1893), Г. Биктимировой (1876–1906) и др. поднимались актуальные проблемы современной им жизни, пропагандировался просвещенный человек. Великий казахский поэт и просветитель Абай (Ибрагим Кунанбаев) (1845–1904) стал основоположником казахской письменной литературы, обеспечившим переход от средневековой, фольклорно-мифологизированной концепции личности – к просветительской. Поэты закладывали основы новой литературы, выдвигая на первый план способность человека познавать мир, любить, чувствовать, творить: шло эволюционное движение в сторону осмысления самоценности и гражданского предназначения человека, зависимости человеческого характера от общественных условий и морали своего времени.

Общим для новой литературы тюркских народов стало присутствие особенного лирического героя или повествователя в статусе представителя простого народа, интересующегося всем происходящим вокруг, человека равнодушного и думающего, который мог вести прямой разговор со своим народом на его простом языке о нравственном и социально-политическом положении человека как представителя определенного этноса и состоянии общества в целом. В своем произведении «Кара сөздер» («Простые слова», 1890–1898), состоящем из 45 назиданий, Абай прямо называет цель своего творчества – изменить свой народ, вывести его на путь развития: «Ужель нам так и жить и путь иной не дан, / Чем быть в хвосте других народов на Земле?!» (3-е слово) [1].

Но как, какими путями? Ответом на этот вопрос выступает основной мотив и татарской, и казахской просветительской литературы – мотив просвещения, утверждение полезности знаний. М. Акмулла превозносит науку, знания, ремесла, и через образование, воспитание, совершенствование человека – при помощи книг, увещаний – считает возможным изменить мир, его порядки: «Человеку трудно за богатством угнаться, / Нет проку от устаревших понятий. / Предназначение мужчины – в просвещении, / Не следует беспечно относиться к ремеслу» («Мужества черта – в просвещении», пер. Р. Шакур). [9:103]. Главным героем произведений, структурирующихся вокруг данного мотива, является образованный, просвещенный человек, знающий ремесла, умеющий трудиться во благо других людей. Он становится идеалом просветителей, для которых образование, воспитание, совершенствование человека – прямой путь к идеальному обществу и прогрессу этнического сообщества. Абай даже ставит под сомнение принадлежность необразованного – к человеческому роду вообще: «...Ни образован, ни умён, / Двух слов не свяжет без подсказки, / А спорит, надрывая связки! / Ну, право, «человек» ли он?!» (7-е слово) [1].

Причину всех бед современного им сообщества поэты видят в невежестве и беспечности, а предназначение поэта – в популяризации знаний, учености. Еще один заметный мотив – утверждение силы художественного слова – также связан с формированием нового идеала. Абай пишет об этом: «И, наконец, решил я: бумаге и чернилам, / В остаток дней своих вверяю знаний свод. / Пусть, кто поймёт их смысл: в чем просвещенья сила, / Запишет или так запомнит мыслей ход» (1-е слово) [1]. Лирический герой Акмуллы готов отдать все свои силы для просвещения соплеменников при помощи художественного слова, считая разум и мораль, образованность и нравственность составляющими единого целого.

Мотив оценки нравственного облика человека может проявиться как в назидательных, так и критических текстах. С одной стороны, просветители были уверены, что только высокообразованное общество сможет воспитать честных, чистых



людей. В знаменитом вступлении Акмуллы к нравственно-дидактическому трактату «Прежде всего нам необходимы святые убеждения...», неизменно качества личности указаны: наличие благородных убеждений, незапятнанная душа, ум, умеренность в потребностях, благовоспитанность, выдержка, преданность, искренность» [3: 166]. Среди этих качеств присутствует свободолюбие, которое выделяется в творчестве поэта как самостоятельный мотив. В творчестве Я. Емельянова выделяется вера в силу души, не только возвышающей человека над обыденным, но и позволяющей осилить гнет горя и бед. В последних строчках стихотворения «Горе» лирический герой с гордостью констатирует победу духа над горем («Хотя в груди кипишь ты яро, / Не сокрушить тебе меня!») [2: 107].

И наоборот: не отвечающие нравственным критериям поэтов характеристики позволяли критиковать существующие в обществе порядки. Абай так обращается к своим соплеменникам: «А мы – как стая псов – грыземся и следим» (3-е слово) [1]. «Жадность, лизоблюдство, преклонение перед более сильным – Абай старался искоренить эти негативные черты в обществе» [4].

Беспокойство о судьбе своего народа чувствуется практически в каждом слове Абая. 3-е слово: «Казахи – испокон кочующий народ / И ни с одним другим народом он не схож. / В познаниях, увы, никак не полиглот, / Зато хвастлив порой – ну просто «в сердце нож!»» [1].

Объектом высмеивания Я. Емельянова стали такие людские пороки, как жадность, двуличие, тщеславие («Горделивость», «Скупой богач» и др.). Ирония или самоирония позволяли освободиться от назидательной «заданности». Например, в стихотворении «Клевета», наряду с сарказмом, направленным на осмеяние клеветников, присутствует ирония лирического героя в отношении общества, придумывающего новые моральные каноны, но не имеющего возможности очиститься от клеветничества вообще: «Закон блюди, / В святых ходи, / Будь справедлив, / В речах правдив, / И совесть пусть / Твоя чиста – / Ославит клевета! / Молчи, страдай, / Кричи, рыдай, / Гори-грусти, / Все думы скрой, / Замкни уста – / Прилипнет клевета!» (Пер. Р. Морана) [2: 105].

8-е слово Абая затрагивает проблему религиозности и веры. По мнению поэта, человек должен стремиться обрести веру, а не ограничиваться знанием религиозных обрядов: «Кто веру не обрел – тот умер, не родясь!» [1]. Критикуя своих соплеменников за создание видимости веры, он пишет: «Казаха не волнует: есть ли связь – / А если есть – угодны ли его моления Богу... / Он лишь встаёт и падает молясь, / Копируя движения другого» [1]. По мнению поэта, вера – в Аллаха, в добро – главное условие прогресса.

Вместе с тем, и у Акмуллы, и у Абая чувствуется осознание тщетности своих попыток изменить общество. Во 2-ом слове Абай восклицает: «Мечтал их образумить-обучить, / Узнал людей – угасло упованье» [1]. 4-ое слово начинается с фразы, высказанной с горечью: «Кто будет слушать нынче советы-назиданья?...» [1].

Мотив восхваления современников (марсии Акмуллы «Элегия-некролог досточтимого Шигабутдина» (1892), «Уважаемый Ризаэтдин – совершенная личность») также позволяет идеализировать определенные качества объекта изображения. Называя совершенными личностями знаменитых ученых своего времени, поэт тем самым возвышает роль образования и науки, определяя их одними из самых значимых богоугодных дел.

Мотив восхваления современников за конкретные дела в одах Гали Чокрый приобретает новое содержание. Это наглядно можно увидеть на примере двух его од. В первой, посвященной просветительской деятельности Ш. Марджани, объект восхищения представлен традиционно – в статусе святого и ученого человека. Однако в оде, посвященной Нигматулле-ишану, отмечено то полезное, что он

сделал для людей, в частности, то, что Нигматулла от родника до центра деревни проложил трубы, и по ним течет вода, которой пользуются все.

Мятежный романтический герой, бросающий вызов судьбе и остающийся непобежденным, даже падая под ее ударами, появляется в поэмах «Кыйсса-и Бүз егет» («Сказание о юноше-джигите», 1874) и «Кыйсса-и Таһир илә Зөһрә» («Сказание о Тахире и Зухре», 1876) А. Уразаева-Курмаши (ок. 1855–1883) и произведениях Абая «Масгуд» (1887), «Сказание об Азиме», «Искандер». В контексте современной им действительности поэмы получают социально-философское звучание. Их главные герои позволяют авторам поэтизировать силу человеческого духа, величия мечты, активности в преодолении всех препятствий. Через своих героев поэты пытаются пробудить в людях активность и надежду, воспевая красоту стремления человека к счастью.

Своеобразным отражением перемен в общественной жизни татар стало появление «женской литературы», которая представлена во второй половине XIX в. творчеством Г. Биктимировой, Х. Гисматуллиной, Г. Рахматуллиной, Г. Самитовой и др. В предисловии к книге «Этика общения» (1895) Г. Биктимирова пишет: «Я мыслю только о том, чтобы среди группы соплеменниц моих распространять просвещение и сделать их обладательницами знаний. Ибо женщины составляют половину населения земного шара. Семьи счастливы и благополучны, если женщины умны и просвещенны. Женщины растят воспитанных детей, вследствие чего появляются в мире великие личности...» [6: 157]. Подобные мысли не сходили со страниц татарских газет и журналов начала XX в., составляя основной мотив творчества поэтов. Этот мотив просвещения женщины проявляется и в творчестве Абая [4].

Таким образом, просветительское движение заложило в тюркских литературах основы новой концепции человека. «Критикующее крыло» просветительской литературы при помощи иронии и самоиронии пытается вести разговор о необходимости просветительского и нравственного совершенствования человека – для дальнейшего поступательного развития этнического сообщества. «Назидательное крыло» было нацелено на пробуждение созидательного потенциала своего народа. Автор-повествователь или лирический герой, выступающие в статусе представителя простых людей, послужили толчком к преобразованию художественной формы, к приближению языка произведений – к народной разговорной речи, проблематики произведений – к насущным проблемам соплеменников, образительно-выразительных средств – к формам и образам народного творчества. Все сказанное выше стало основой для формирования просветительского идеала, который коренным образом отличался от средневекового «совершенного человека»: это образованный, деловой, деятельный простой человек, направивший свой ум, свое богатство и умения на полезные для общества дела; живущий с верой в Аллаха и в силу добра, красоты, процветания своего народа.

#### Литература

1. Абай. Слово назидания (перевод Айтанур, 2017) // <https://proza.ru/2017/01/26/727> – дата обращения: 4.11.2020.
2. Антология татарской поэзии. – Казань: Таткнигоиздат, 1957. – 606 с.
3. Ахметов Р. Мифтахутдин Акмулла // История татарской литературы Нового времени (XIX – начало XX века). – Казань, 2003. – С. 161–167.
4. Творчество Абая // <https://www.syl.ru/article/425932/abay-kunanbaev-biografiya-lichnaya-jizn-knigi>– дата обращения: 4.11.2020.
5. Валидов Дж. Очерки истории образованности и литературы татар. – Казань: Иман, 1998. – 160 с.
6. Гайнуллин М.Х. Татарская литература XIX века. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1975. – 308 с.
7. Камзабекулы Д. Алаш жэне эдэбиет. – Астана: «Фоллиант», 2002. – 474 с.
8. Сибгатуллина А.Т. В поисках человека. Концепция личности в татарской поэзии XIX в. – Елабуга, 2001. – 265 с.
9. Шакур Р. Звезда поэзии. Мифтахетдин Акмулла. Жизнь. Творчество. Мироззрение. – Уфа: Китап, 2006. – 182 с.

## ИЗУЧЕНИЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО ДВИЖЕНИЯ В ТАТАРСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ НАУКЕ: РОЛЬ ИЯЛИ ИМ. Г. ИБРАГИМОВА

К.М. Миннуллин (Казань)

Исследование просветительства как широкого социально-политического и культурно-духовного движения в татарской гуманитарной науке напрямую связано с созданием и деятельностью Татарского научно-исследовательского института языка и литературы (сегодня – ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова). Хотя первые наблюдения о татарских просветителях были сделаны еще в начале XX века, термин «просветительство» закрепился только в 1940-е годы и началось научное переосмысление масштабов данного движения. Первенство в этом вопросе принадлежит двум ведущим ученым-филологам – Л. Заляю и М. Гайнуллину. Следующий этап в исследовании просветительского движения связан с деятельностью ученого-философа Я. Абдуллина. Сегодняшние изыскания ведутся на этой фундаментальной основе, открывая дороги новым результатам.

**Ключевые слова:** Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова, просветительство, просветительское движение, гуманитарная наука, джадидизм.

The study of enlightenment as a broad socio-political and cultural-spiritual movement in the Tatar humanities is directly related to the creation and activities of the Tatar Research Institute of Language and Literature (today – Institute of Language, Literature and Art named after G. Ibragimov). Although the first observations about Tatar enlighteners were made at the beginning of the twentieth century, the term «enlightenment» was fixed only in the 1940s, then a scientific rethinking of the scope of this movement began. The championship in this matter belongs to two leading scholars and philologists – L. Zalyai and M. Gainullin. The next stage in the study of the educational movement is associated with the activities of the scholar-philosopher Ya. Abdullin. Today's exploration is being conducted on this fundamental basis, paving the way for new results.

**Keywords:** Institute of Language, Literature and Art named after G. Ibragimov, enlightenment, educational movement, humanities, jadidism.

Татарское просветительское движение, берущее начало с идеей модернизации общества и совершенствования человека путем внедрения научного знания и светской культуры, стало фундаментом всеобщего социально-политического и культурно-духовного возрождения татар и других тюркских народов. Масштабы и разнонаправленность самого явления, величие фигур просветителей привлекало внимание многих умов к ним еще в начале XX века. Прежде всего, в посвященных татарской литературе статьях творческому наследию просветителей обратились Р. Фахрутдинов, Ф. Карими, Ф. Амирхан и др. В частности, в объемной статье «Эдэбиятка гайд» («Относительно литературы», 1908) Ф. Амирхан рассматривает деятельность Ш. Марджани, К. Насыри, творчество З. Бигиева как основоположников Нового времени в татарской культуре. Он пишет: «После многовековой ориентации на Восток, наша литература постепенно начинает ощущать влияние Запада. Это время (период) нашей литературы начинается с Габделкаюма ан-Насыри» [3: 72].

Наиболее широко в начале XX века просветительство было рассмотрено Дж. Валиди в книге «Татар эдэбиятының барышы» («История татарской литературы», 1912). Он называет период просветительство – «Интибах», «уяну дэвере», «реформацией» [4: 119], разъясняя, что деятельность просветителей разбудили татарское общество от вековой спячки. В своей монографии, изданной в 1923 году, он особое внимание уделяет джадидизму, формированию и развитию нового метода; роли периодической печати и книгоздания, татарской литературы [5].

После 1917 года значительный вклад в исследование наследия просветителей вносит Г. Ибрагимов. В его трудах «Татарның сонгы тарихында өч дэвер (эпоха).

(Анлау юллары)» («Три периода в новейшей истории татар», 1922), «Революционное движение среди татар» (1925), «Каюм бабаның йөз еллыгы» («Столетие Каюма Насыри», 1926) содержится общая социально-культурная характеристика деятельности просветителей. Например, в работе «Ижтимагый, әдәби хәрәкәтләр тарихын тикшерүдә марксизм ысулы» («Марксистский метод в исследовании истории общественных и литературных движений», 1922) им рассматривается процесс пробуждения татар в таких сферах, как религия, наука и образование, литература [7: 115].

В трудах по истории татарской литературы и культуры Г. Сагди («История татарской литературы», 1926), Г. Губайдуллина и Г. Рахима («История татарской литературы», 1912) и др. содержится богатый фактический материал о просветителях. Сагди делает первую попытку обозначить период, охватывающий, по его мнению, «с середины XIX века до 1917 года», эпохой ««джадидизма» – обновления, европеизации и религиозно-национального движения татарской буржуазии» [9: 5]. В его книге ситуация эпохи просветительства среди татар была проанализирована в контексте социально-экономического обновления России.

Внедрение термина «просветительство», начало его обстоятельного анализа как самостоятельного этапа в историческом развитии татарского народа было связано с созданием Татарского научно-исследовательского института языка и литературы (сегодня – Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан), с деятельностью многих видных ученых, наших научных сотрудников.

Как известно, 16 апреля 1937 г. Президиум ЦИК ТАССР принимает постановление о создании Татарского НИИ языка и литературы, который начинает свою работу 7 октября 1939 года. Первоочередными задачами определяются изучение истории и культуры Татарстана и народов края.

С первых дней своей деятельности НИИ создает в республике атмосферу деловой научной активности: в академическом сообществе, находящемся в условиях идеологических запретов, социально-экономических трудностей, возникает надежда на возрождение гуманитарной науки, освободив исследования от последствий вульгарного социологизма.

Таким образом, организация самостоятельного научного гуманитарного института позволяет консолидировать интеллектуальные силы на научных исследованиях по многим ранее неизученным или малоизученным проблемам. Одним из таких объектов стало просветительское движение у татар.

Термин впервые был использован заведующим сектором языка, доктором филологических наук, профессором Латифом Заляем (1893–1966). Его статья «Татарлар арасында мәғрифәтчелек хәрәкәте һәм Каюм Насыри» («Просветительское движение среди татар и Каюм Насыри», 1945) прозвучала новым словом, дав толчок исследованиям по истории, языку, культуре татар в XIX веке в рамках единого концептуального подхода. Ученый обозначил огромную роль просветительство в пробуждении от «вековой спячки» на примере татарского языка, литературы, системы образования, науки.

Особая роль в изучении просветительского движения принадлежит Мухаммету Хайрулловичу Гайнуллину (1903–1985) – доктору филологических наук, профессору, который с 1944 года трудился в НИИ, который уже назывался Институтом языка, литературы и истории Казанского филиала АН СССР, в том числе в 1944–1954 и 1959–1961 годах – директором. С его деятельностью было связано освещение многих вопросов истории татарской культуры, оттесненных советской идеологией за пределы научных изысканий, возвращение творческого наследия татарских просветителей. Первый коллективный труд литературоведов института – «Татарская литература начала XX века. Очерки» (1954), его второе издание «Татарская литература. XX век» (1965) (М. Гайнуллин, Дж. Вазиева), а также его

монография «Каюм Насыри и просветительское движение среди татар» (1955) были нацелены на раскрытие исторического значения татарского просветительского движения в целом на материале просветительской литературы.

Труды «Татарская литература и публицистика начала XX века» (1966), «Татарская литература XIX века» (1968), защита кандидатской («Исследования по татарской литературе конца XIX и начала XX веков», 1946) и докторской («Татарская литература и публицистика в период Первой русской революции», 1958) диссертаций по истории татарской литературы XIX – начала XX веков превратили М.Х. Гайнуллина в крупного специалиста по национальным аспектам движения, художественно-эстетическим взглядам татарских просветителей.

По мнению ученого, в 1860-е годы начинается новый этап в развитии татарской литературы, который продолжается до 1905–1907 годов, готовит возрождение начала XX века. Рассматривая его неотъемлемой частью просветительского движения татар, отмечает, что художественная литература отражала идеологию и основные тенденции движения. «Характерными особенностями татарской литературы данного периода было обращение к теме современности, освещение социальных проблем в художественных образах, пропаганда просветительских идей» [6: 116]. Он доказывает эту центральную идею на богатом литературном материале. М. Гайнуллин впервые представляет читателю и вводит в научный оборот творчество многих просветителей, произведения которых оставались до середины XX века в арабографичных рукописях.

«М. Гайнуллин активно работал именно с первоисточниками, находил и «выводил в свет» редкие, ранее запрещенные документы, говоря иначе, «играл с огнем». В конце 1950 годов он первым из ученых поднял вопрос о джадидизме, открыл широкой аудитории имена известных татарских просветителей. Ученый изучал жизнь и творчество таких корифеев татарской литературы как Каюм Насыри, Габдулла Тукай, Шариф Камал, вводил в научный оборот целый пласт новой информации о Закире Хади, Загире Бигиеве, Мусе Акъегетзаде и других малоизученных в то время деятелях татарской культуры. Для этого он неоднократно выезжал в такие города, как Уфа, Оренбург, Астрахань, Ростов-на-Дону, Ташкент, Самарканд, Баку, встречался с людьми, работал в библиотеках и архивах» [8: 36]. До последних дней своих он активно занимается данной проблематикой, издает множество книг, среди которых – сборник «Татарская просветительская литература (1860–1905)» (1979, на татар. языке), монографии «Татарская литература и публицистика начала XX века» (1966), «Татарская литература XIX века» (1975), «Каюм Насыри: Очерк жизни и творчества. К 150-летию со дня рождения» (1975) и др. Его последняя книга «Өмет йолдызлары» («Искры надежды»), посвященная татарским просветительницам начала XX века, была опубликована в 1988 году, после смерти ученого.

В трудах историков К.Ф. Фасеева, Р.И. Нафигова и др., несмотря на жесткие условия диктата советской идеологии, были высказаны интересные соображения по поводу отношения татарских просветителей к национальным и мировоззренческим, социальным проблемам, связи татарского просветительского движения с прогрессивными традициями национальной общественной мысли и т.д.

Новым этапом в раскрытии масштабов и природы татарского просветительства, его общетюркских и европейских истоков, социально-экономических и общественно-политических предпосылок является деятельность Яхьи Габдулловича Абдуллина (1920–2006). Доктор философских наук, профессор, почетный академик Академии наук РТ, он стал основателем научной школы по изучению истории татарской общественной мысли в Татарстане. В 1979 году защитив докторскую диссертацию на тему «Социально-философская характеристика татарской просветительской мысли», работал заместителем директора (1980 год), затем и директором (1982 год) ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова.

«В 1965 году Яхья Габдуллович начинает исследование всей своей жизни – перед ним открывается скрытый доселе мир татарской мусульманской духовной культуры: сотни книг, написанных на арабской графике...» [8: 49]. В 1971 году он становится инициатором создания в ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова группы по изучению истории татарской общественной, экономической, философской, эстетической и этической мысли, которая в 1975 году была преобразована в сектор (с 1993 года отдел общественной мысли и исламоведения), который до 1985 года возглавлял Я.Г. Абдуллин. Приоритетным направлением исследований в отделе было определено изучение татарской общественно-политической и философской мысли конца XVIII – начала XX в. Практически впервые сотрудниками отдела были проанализированы философские и богословские труды таких крупнейших татарских мыслителей, как Г. Курсави, Ш. Марджани, М. Бигиев, Г. Баязитов, Культияси, А. Максуди, С. Максуди, Ю. Акчура. Были написаны первые серьезные исследования по джадидизму, татарской просветительской мысли, мусульманскому реформаторству, истории средневековой татарской общественно-философской мысли.

Возглавлявший эту работу Я.Г. Абдуллин выпускает в 1976 году свою монографию «Татарская просветительская мысль», «в которой впервые после многих лет принудительного забвения было исследовано интеллектуальное наследие мусульманских мыслителей, в том числе и представителей движения джадидов. Поскольку в те годы все религиозное объявлялось реакционным, ученый на первый план выдвинул просветительскую направленность работ татарских мыслителей, благодаря чему стало возможным само знакомство с ними» [8: 50]. В предисловии ко второму изданию, вспоминая период подготовки книги к печати как «время безраздельного господства коммунистической идеологии и марксистско-ленинской методологии, что накладывало свой отпечаток на научные исследования той поры», Я.Г. Абдуллин вспоминает, как «издательство, считая джадидизм реакционным движением, отказывалась опубликовать книгу, если в ее составе останется раздел о джадидизме» [1: 4]. Этот пример показывает, каким трудом советским ученым удавалось сохранить и изучать наследие просветителей.

Монография Я.Г. Абдуллина открыла дорогу исследователям нового поколения, став совершенно новым, концептуально-масштабным взглядом на просветительство как на систему «философских, социально-политических, исторических, нравственно-этических и эстетических воззрений» [1: 3]. В постсоветское время ученый наметил попытку рассмотреть движение в общетюркской плоскости, подчеркнув, что это движение нашло поддержку среди других тюркских народов [2: 43].

Обобщая наши наблюдения, необходимо акцентировать внимание на том, что научные знания о просветительском движении среди татар возникли и были систематизированы в советское время в рамках деятельности ученых ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова. Проблематикой занимались крупные ученые-гуманитарии, видные организаторы науки: этот фактор стал определяющим в качестве введенных в научный оборот материалов. Благодаря их гражданской позиции, широте взглядов, самоотверженному труду по поиску и возвращению источников на рубеже XX–XXI веков произошел новый скачок в осмыслении просветительского движения, особенно – богословского наследия многих интеллектуалов того времени.

Нам известно, что такие же исследования проводятся на материале казахской, азербайджанской, узбекской, киргизской, туркменской общественной мысли. Сегодня имеются все условия и возможности для рассмотрения просветительского движения тюркских народов в едином ключе, выделяя общее и особенное. Замечательный юбилей – 175-летие со дня рождения казахского просветителя, поэта и общественного деятеля Абая (Ибрагима) Кунанбаева еще раз напоминает нам об этом.

#### Литература

1. Абдуллин Я. Татарская просветительская мысль (Социальная природа и основные проблемы) / второе изд.-е. – Казань: Иман, 2002. – 305 с.

2. Абдуллин Я. Милләт язмышы: уйланулар. – Казан: Фән, 19997. – 317 б.
3. Әмирхан Ф. Әдәбиятка гайд // Ф. Әмирхан. Әсәрләр: 4 томда. Т. 4: Әдәбият-сәнгать тәнкыйте, биографик материаллар, хатлар. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1986. – 67–73.
4. Вәлиди Ж. Татар әдәбиятының барышы // Жамал Вәлиди: әдәби һәм тарихи-документаль жынтык. – Казан: Жыен, 2010. – Б. 88–192.
5. Валидов Дж. Очерки истории образованности и литературы татар. – Казань: Иман, 1998. – 160 с.
6. Гайнуллин М.Х. Татарская литература XIX века. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1975. – 308 с.
7. Ибраһимов Г. Ижтимагый, әдәби хәрәкәтләр тарихын тикшерүдә марксизм ысулы // Г. Ибраһимов. Әсәрләр: 15 томда. Т. 8: Әдәбият һәм сәнгать турында мәкаләләр, хезмәтләр (1918–1933). – Казан: Татар. кит. нәшр., 2018. – Б. 114–131.
8. Институт языка, литературы и искусства имени Г. Ибрагимова. – Казань, 2019. – 252 с.
9. Сәгъди Г. Татар әдәбияты тарихы. – Казан: Татарстан дәүләт нәшр. басмасы, 1926. – 300 б.

УДК 9-05

## АБАЙ – ВОЛОСТНОЙ УПРАВИТЕЛЬ

Е.Б. Сыдыков (Казахстан)

Статья посвящена деятельности Абая в качестве волостного управителя. Автор привлекает ряд исторических источников, позволяющих вычлениить некоторые особенности общественно-политической деятельности Абая, проследить ее этапы. Автор показывает, какое большое значение имело для Абая участие в жизни соотечественников, решение их проблем и конфликтов. Некоторое внимание уделено отдельным моментам его биографии и чертам окружающих людей, которые сравниваются с особенностями их описания в романе «Путь Абая». Со времени выхода в свет романа Мухтара Ауэзова «Путь Абая» присутствует представление о том, что роман и есть биографическое описание жизни Абая. Однако в любом романе допустим художественный вымысел, а потому база биографических данных нуждается в пополнении. В настоящей статье, в частности, удостоверено, что Абай исполнял обязанности волостного в 1866 г., второй раз был волостным с 1875 г. по 1877 г., и третий раз – с 1893 г. по 1896 г.

**Ключевые слова:** наследие Абая, волостной управитель, путь Абая, документы, сведения.

The article is devoted to Abay's activities as a volost ruler. The author draws on a number of historical sources that make it possible to isolate some of the features of the social and political activities of Abai, to trace its stages. The author shows how important it was for Abai to participate in the life of compatriots, to solve their problems and conflicts. Some attention is paid to certain moments of his biography and the features of the people around him, which are compared with the peculiarities of their description in the novel «Abai's Way». Since the publishing of a novel by Muhtar Auezov 'The Way of Abai' there has been a perception that the novel is a biographical depiction of Abai's life. Although artistic fiction may be part of any novel, a biographical database needs additional information. This articles specifies that Abai carried out his duties of volost governor in 1866, from 1875 to 1877, and from 1893 to 1896.

**Key words:** Abai's heritage, volost ruler, Abai's path, documents, information.

Восприятие романа-эпопеи «Путь Абая» как биографии Ибрагима Кунанбаева отвечает сложившемуся в общественном сознании почтительному отношению как к роману и его автору, так и собственно к герою произведения. Тем не менее, «Путь Абая» – не биография Абая, а художественное произведение, причем произведение выдающееся, в котором создан художественный образ великой личности в многогранном плане – как общественного деятеля, мыслителя, поэта, просветителя. Сам М.О. Ауэзов писал: «В моих романах, например, множество добытых мною фактов жизненной биографии Абая остается в стороне. Одни факты я развернул, другие вовсе опустил, потому что они не имеют существенного значения

в том историческом здании, которое я стремился возвести в своих книгах» [1]. То есть писатель откровенно подчеркивал, что ему важно было не столько создать реальную биографию героя, сколько показать становление личности. Из слов романиста можно сделать вывод о том, что он допускал художественный вымысел, в ряде случаев по-своему оценивая события. Причем и вымышленных действующих лиц в романе немало, на них указывал, например, в известном исследовании Заки Ахметов [2]. Все это допустимо по жанру в художественном произведении, ибо отражает авторское видение. Однако в таком случае нет необходимости воспринимать роман как исчерпывающий фактографический источник.

Можно указать, прежде всего, на прочно утвердившееся в массовом восприятии почеркнутое из романа представление о Кунанбае, отце Абая, как о малопривлекательном, несправедливом, грозном, а порой злобном человеке, всячески притеснявшем сородичей. Ауэзов создал символический образ сурового степного феодала, не особо проявляющего заботу о народе. И по сей день в большинстве жизнеописаний Абая (например, в издании серии «ЖЗЛ» [3]) сквозной идеей проходит глубокий и необратимый конфликт отца и сына, описанный в романе, но не встречающийся ни в одном из сохранившихся воспоминаний родных и современников поэта, обыкновенно отзывавшихся о Кунанбае достаточно уважительно [4]. Ссылный поляк Адольф Янушкевич, работавший в Пограничном управлении «области сибирских киргизов», оставил в дневниках заметки о Кунанбае [5] как об авторитетном и грамотном родопреемнике, поразившем собеседника неисчерпаемыми познаниями о традиционном укладе жизни кочевых казахов и предстающем таким образом хранителем премоуральной традиции.

Мухтар Ауэзов не мог без риска для романа изображать благородного правителя. Советская власть к тому времени глав родов записала в бай-феодалы, объявив их классовыми врагами. Поэтому и возникла недосказанность, обратившаяся позже парадоксальным образом в парадигму, способствующую восприятию романа как основы «научной биографии» [6]. И биографические изыскания обычно не выходят за рамки, очерченные antecedентными исследованиями М.О. Ауэзова [7], акцентирующими внимание в основном на изучении творчества поэта в контексте социально-политической обстановки.

Следуя парадигме, исследователи редко касаются фактов, вступающих в противоречие с содержанием художественного произведения, возможно, все еще опасаясь навредить роману, его герою и образцовой репутации автора. Исключение в новое время составляет Шакарим Кудайбердыев. Постоянное его общение с Абаем, оказавшее влияние на творчество обоих поэтов, в последние два десятилетия стало неоспоримым фактом [8]. В период работы над книгой Ауэзов не мог произносить имя Шакарима – оно было под запретом. Его место в романе занимает тщеславный и коварный Шубар, который «лжив, как лиса» – такую характеристику дают другие действующие лица. Шубар отчаянно завидует Абаю, что уж совсем не похоже на Шакарима. В стремлении интегрировать его в структуру романа, порой говорится о сходстве Шакарима с вымышленным персонажем Дарменом, верном последователе и ученике Абая (каковым и был в действительности Шакарим), но и это больше антроподицея (оправдание человека, по Н.А. Бердяеву, точнее, «оправдание человека творчеством» [9]), нежели вклад в биографию. Ибо любые новые толкования – это паллиатив. Великий роман должен жить своей жизнью, он сегодня не нуждается в защите, равно как стихи и проза Абая не пострадают от составления полной биографии, которая может добавить новых черт к облику Абая – национального эталона мудрости.

В настоящей статье рассматривается хронология лишь одной стези не художественного персонажа Абая, а реальной личности Ибрагима Кунанбаева – деятельности на посту волостного управителя, о которой известно мало, хотя она много значила в жизни кочевых казахов.



Нельзя сказать, что факты биографии Абая (Ибрагима) Кунанбаева (1845–1904), не вошедшие в роман «Путь Абая», неизвестны. В силу ряда обстоятельств они содержатся отрывочно в различных источниках, сведения которых нередко расходятся в деталях.

В самом романе присутствуют допустимые в художественном произведении временные смещения. Например, описывая события 1872–1873 г., Ауэзов писал: «Шукиман кое-что слышала об Абае. Год назад прошел слух, что сын Кунанбая, молодой жигит Абай, стал управителем Коныр-Кокчинской волости. Потом начали говорить, что минувшей зимой он по своей воле оставил должность» [10]. И больше в книге ни слова о пребывании Абая в должности волостного. Между тем ряд источников, а именно документы административных учреждений Семипалатинской области, воспоминания родственников поэта, некоторые исследовательские работы самого Мухтара Ауэзова, свидетельствуют об активном участии Абая в административной работе, причем, судя по документам, он не однажды был волостным.

Пребывание в должности волостного управителя имело во второй половине XIX века своеобразное значение, не соотносимое ни с чем из того, что было ранее в жизни традиционного казахского общества. До этого, в соответствии с «Уставом о сибирских киргизах», принятом в 1822 г., во главе округов стояли старшие султаны (ага-султаны), а должность волостного управителя (султана) была определена как наследственная, дающая право на управление волостью по прямой нисходящей линии и по первородству (возможно, поэтому Абай в 1872 г. довольно легко добился для младшего брата Ыскака поста волостного управителя, поскольку Кунанбай с 1849 г. по 1852 г. был ага-султаном Каркаралинского округа). Но административная реформа, осуществленная в 1867–1968 гг., переформатировала структуру управления [11], и выше должности волостного управителя казахи подняться в административной иерархии уже не могли. Казахская степь была поделена на небольшие по размеру волости, в которых каждые три года выборщики от аулов избирали волостных управителей. Началась перманентная борьба за должности волостных. Абай, как потомок родоуправителя, не мог остаться в стороне, поскольку благополучие семьи зависело от решений волостного управителя относительно маршрутов сезонных кочевок и размеров налогов.

Он официально включился в управленческую работу в 20 лет, когда стал кандидатом (помощником) волостного управителя Кучук-Тобыктинской волости (прежнее название Чингизской волости) Кудайберды Кунанбаева, своего единокровного брата, отца Шакарима. Назначение было поддержано Кунанбаем, который в то время занимал скромную штатную должность волостного бия.

Этот факт описывается не всегда точно, например: «Самостоятельная управленческая деятельность Абая начинается в 20 лет, когда на выборах в Кучук-Тобыктинской волости в 1866 года волостным управителем был избран Кудайберды Кунанбаев, а его кандидатом – Абай. Но вскоре Кудайберды умирает... После смерти Кудайберды бразды правления переходят его кандидату Абаю» [12].

Даты нуждаются в уточнении. Кудайберды стал волостным управителем в 1863 г., но до конца трехлетнего срока не дослужил три месяца, умер в апреле 1866 г. [8: 501–502]. Турагул Кунанбаев (1876–1934) в воспоминаниях «О моем отце Абае», опубликованных в 1924 г., писал: «Отец в 20 лет был избран помощником волостного Кудайберды, старшего брата. После смерти Кудайберды соперники писали жалобы, указывая на юношеский возраст, и отца сняли с должности» [13: 46]. То есть после кончины брата Абай как «кандидат» стал исполняющим обязанности волостного, но пробыл им недолго.

Известны три рапорта из Центрального архива Казахстана, интересные тем, что они были завизированы в 1866 г. Абаем, который подписывался как волостной управитель Кучук-Тобыктинской волости Ибрагим Кунанбаев [14]. Это рапорт от

11 июня 1866 г. в Сергиопольский окружной приказ о том, что в открывшуюся в Омске русскую школу для казахских детей направляется Баймуса Танирбердин. Затем рапорт от 13 июля 1866 г. об откочевке киргиз из Кучук-Тобыктинской волости в Бажигитовскую волость. И рапорт от 29 ноября 1866 г. об откочевке вдовы Кузеновой с сыном в урочище Миялы (обо всех перекочевках казахов волостные обязанности были информировать уездное начальство).

Рапорты Абай подписывал как волостной управитель только до конца 1866 г. Волостным он так и не был избран. Российская администрация в то время была невероятно педантичной в соблюдении сроков выборов волостных управителей – через каждые три года, как часы. Помешать графику мог только форс-мажор, как, например, смерть Кудайберды в апреле 1866 г., когда до выборов оставалось три месяца. Абай стал исполняющим обязанности волостного, но провести выборы вовремя не успел – уж очень мало было времени. Возможно, имел планы удержаться на посту, но пошли жалобы в уезд, мол, слишком молод для волостного. И в конце 1866 г. его все же сменили, поставив вместо него, скорее всего, волостного «по назначению». И поэтому некоторые утверждения о том, что Абай был волостным в 1866–1868 гг. [12: 14] можно признать ошибочными. Критически следует, на наш взгляд, относиться и к датировкам в другом подробном исследовании [15], содержащем неточности.

Именно из-за того, что он был только исполняющим обязанности волостного, Абай никогда не зачислял себе этот срок, не упоминал о нем и точный в деталях Турагул. Но можем засчитать мы, признав исполнение обязанностей волостного управителя в 1866 г. первым сроком волостного Ибрагима Кунанбаева.

В более серьезную борьбу за власть в новой политической системе Абай вступил в 1872 г., когда поехал в отдаленные земли Бугулы, в аул сына известного богача Оразбая, чтобы принять участие в выборах волостного управителя Кызыл-Молинской волости. Об этом поведал кратко Турагул: «В 27 лет отец отправился на выборы у бугулинцев в ауле сына Оразбая Аккулова один, без родственников, и победил, выдвинув волостным младшего брата Ыскака» [13: 29–30].

Итак, Абай вроде бы победил на выборах в 1872 г. Тем не менее волостным не стал. А продвинул в волостные управители Ыскака, оставшегося, кстати, дома. Возможно ли такое? Да, если именно Ыскак, а не Абай был заявлен на выборы. Вероятно, Абай и не выдвигал свою кандидатуру, а убедил выборщиков голосовать заочно за младшего брата, употребив известное красноречие. Сказался, наверное, и авторитет Кунанбая.

Так Ыскак Кунанбаев (1847–1901) стал волостным управителем Кызыл-Молинской волости. После этого он еще дважды подряд избирался волостным, о чем писал в исследовании «Родные Абая и его жизнь» Мухтар Ауэзов: «В первый раз Ыскак стал волостным в 1873 году (дата неточна – прим. авт.), а затем после первого избрания Абай постоянно три срока, 9 лет ставил Ыскака волостным» [16].

Абай ограничился должностью бия, но власть его была гораздо шире. Ыскак без промедления выполнял указания брата, не скрывая от сородичей, что реальным правителем волости был старший брат.

О дальнейших хождениях Абая во власть Турагул писал так же лаконично: «После смерти Кудайберды отец хоть и знал о выборах все, постоянно был бием, но в волостные не выдвигался. А вот «по назначению» был волостным дважды на землях Мукыр, которые назывались в ту пору Коныр-Кокше» [13: 46].

Для сравнения: Мухтар Ауэзов тоже писал, что «Абай дважды был волостным по назначению. В обоих случаях был волостным не у себя в Чингистау, а в соседней Коныр-Кокчинской волости – сначала в 1880 году, второй раз – в 1893 году» [17]. Датировки Ауэзова нуждаются в уточнении, ибо современные источники чаще всего упоминают лишь, что Абай был волостным управителем один срок в Коныр-Кокше в 1875–1878 гг. (см., например, [18]).

Среди казахской знати постоянно шла жестокая борьба за места волостных правителей. Выборы сопровождались подкупом как выборщиков, так и чиновников из российской администрации. В подобных играх Абай участвовать не хотел. Но в тех случаях, когда возникали разногласия на выборах, и выборщики от разных пятидесяти семей – елюбасы – не могли при голосовании прийти к однозначному решению, уездная администрация вмешивалась в выборный процесс и запускала процедуру назначения волостного, меняя характер выборов. Основанием для назначения служил один из пунктов положения Сибирского комитета «Об изменении порядка выбора волостных управителей в киргизской степи и Семипалатинской области», принятого еще до административной реформы 1867–1868 г. Пункт 11 гласил: «Большинство голосов дает безусловное право на утверждение. При равном числе голосов преимущество отдается тому из кандидатов, о способностях и благонадежности которого засвидетельствует старший султан, и вообще тому, о ком у начальства будут в виду одобрительные сведенья» [19].

Когда в 1875 г. во время выборов в Коныр-Кокчинской волости голоса елюбасы разделились поровну, Абаю было предложено стать волостным «по назначению». Он согласился. Действуя много лет в качестве бия, сын Кунанбая-кажи пришел к твердому убеждению, что только через должность волостного можно обеспечить более справедливые условия хозяйствования для аулов рода.

Доказательство избрания Абая волостным на трехлетний срок именно в 1875 г. содержится в докладе В.С. Лосевского, управляющего канцелярией генерал-губернатора, датированном 21 июня 1885 г. [20]. В нем подробно описывается следствие по жалобе муллы Узукбая Борибаева на волостного управителя Кунанбаева. Из документа ясно, что Абай был волостным именно в выборном цикле, начавшемся в 1875 г. А в связи с началом судебного расследования был вынужден уйти с должности волостного в 1877 г., более чем за полгода до окончания срока правления. Пункт 7 Положения Сибирского комитета «Об изменении порядка выбора волостных управителей в киргизской степи и Семипалатинской области» гласил: «Удаленные от должности за преступления и подвергшиеся наказаниям по суду или оставленные в подозрении не могут быть избирателями и избираемыми» [19]. Согласно этому пункту, лица, находящиеся под следствием, а значит «оставленные в подозрении», не могли занимать административные посты. А Узукбай Борибаев, «претерпевая от Управителя означенной волости Ибрагима Кунанбаева разные обиды и разорения, подавал 21 сентября и 23 ноября 1876 г. Семипалатинскому Уездному начальнику прошения с жалобами на Кунанбаева и Аюбаева», – писал в докладе В.С. Лосевский. Не удовлетворенный дознанием, проводимым по его предыдущим жалобам, мулла Узукбай, действовавший по наущению Оразбая Аккулова, в декабре 1877 г. обратился к генерал-губернатору Западно-Сибирской губернии с новой жалобой, в которой писал, что после производства семипалатинским уездным начальником дознания, «Кунанбаев и Аюбаев просили его примириться с ним, но потом больше стали стеснять его и угрожать лишением жизни». Мулла присовокупил, что волостной управитель Кунанбаев при смене с должности взял с общества в свою пользу 30 лошадей, 300 рублей деньгами, одного верблюда и 300 баранов. Совет Главного управления Западной Сибири, до которого дошла и эта жалоба муллы, переправил ее военному губернатору Семипалатинской области с просьбой начать производство формального следствия. В свою очередь военный губернатор поручил уездному судье проведение следствия по жалобе Борибаева. И в соответствии с п. 7 положения «Об изменении порядка выбора волостных управителей» Абай был вынужден в конце 1877 г. оставить должность волостного.

В докладе Лосевского есть такие строки: «Семипалатинский уездный начальник, с представлением дознания, донес губернатору, что в Конур-Кокчетобуклинской волости почти ни один управитель не мог благополучно выслужить

ни одно трехлетие, а почти все они были предаваемы суду по интригам состоятельных или влиятельных киргиз, желающих быть управителями или находящих-ся во вражде с выбранным управителем. Бывший уездный начальник Измайлов, во избежание неурядиц, предложил обществу Конур-Кокче-Тобуклинской волости избрать в управители человека посторонней волости, а именно Ибрагима Кунанбаева, известного как ему, так и всем знавшим его за человека крайне распорядительного, умного и честного. Общество единогласно выбрало управителем Кунанбаева, вполне оправдавшего рекомендацию уездного начальника. Почти за все время управления Кунанбаевым (в течение 2<sup>1</sup>/<sub>2</sub> лет) волость отличалась большим порядком, тогда как прежде в ней происходили чуть не ежедневные барымты и частые убийства» [20].

Сын Абая Турагул писал: «После смерти Оспана (в 1891 г. – прим авт.) трех бездетных его жен взяли Абай, Ыскак, Танирберды. Абай взял Еркежан в 1894 году и вошел в Большой дом. До этого перед выборами 1893 года Оразбай и Кунту вновь ушли с людьми – одни на земли Бугулы, другие – на земли Мукур. Старейшины от имени народа сказали моему отцу, что он обязан сам управлять оставшимися людьми, просвещать народ, и выбрали его волостным управителем» [13: 46].

Есть документ, подтверждающий информацию Турагула об избрании Абая волостным в 1893 г. В фондах Омского краеведческого музея сохранились газеты XIX века, в том числе «Семипалатинские областные ведомости». В № 37 от 11 сентября 1893 опубликован Приказ военного губернатора Семипалатинской области №55, в котором есть такие строки: «Утвердить в должности по выбору общества на трехлетие с 1893 по 1896 год Семипалатинской области, Чингизской волости волостного управителя Ибрагима Кунанбаева, кандидата при нем Азимбая Танирбердина» [12: 37].

Внутриродовые распри, выливавшиеся в потоки жалоб в уездную и областную администрации, настолько отвлекали Абая, что в 1893 г. он решил сам стать волостным управителем в Чингизской волости. И стал им почти беспрепятственно. Противники козни не чинили. Оразбай удовлетворился тем, что был избран волостным управителем Бугулинской волости.

Некоторой загадкой кажутся сведения из «конфиденциального» рапорта по линии МВД № 263 от 25 августа 1903 г. уездного начальника И.С. Навроцкого военному губернатору Семипалатинской области Галкину. Уездный начальник сообщал, что «киргиз Чингизской волости Ибрагим Кунанбаев имеет от роду 60 лет, женат на трех женах, от которых имеет около 20 человек детей, обладает состоянием 1000 лошадей и 2000 баранов, человек он весьма развитый и умный, служил два трехлетия биём и три трехлетия управителем Чингизской волости, затем одно трехлетие прослужил управителем Мукурской волости по назначению от правительства» [21].

Появление рапорта, а по сути секретной справки, было связано с делом муллы кокчетавской соборной мечети Науана Хазрета (в миру Наурызбай Таласов) [22]. Науан Хазрет (1841–1914) был весьма просвещенным, по тем временам, человеком, заботился о начальном образовании детей, на пожертвования открыл медресе с интернатом. В начале XX века российская администрация усилила давление на мусульманское образование, поставив задачу формирования у казахских подданных империи «российской гражданственности». На практике идея выродилась в ужесточение контроля за обучением в школе. Науан Хазрет в числе других мусульман писал протестные обращения, размножал их на гектографе и распространял среди прихожан кокчетавской мечети. Через своего помощника Шаймердена Кошегулова Науан Хазрет предложил Абаю встать во главе движения за сохранение самостоятельности культурной жизни казахов. Власти нашли деятельность Науана Хазрета противоправной, преступной и подстрекательской. Крестьянский начальник первого участка Кокчетавского уезда подполковник Тро-

ицкий в рапорте на имя военного губернатора Акмолинской области сообщал: «1 апреля 1903 года был произведен обыск в школе при Кокчетавской мечети у муллы Таласова. При обыске найдено: 164 книги, как не пропущенные цензурой, так и рукописные, принадлежащие как школе, так и ученикам, и у Таласова 108 книг, найдена большая переписка, а также гектографические оттиски на киргизском языке» [22]. А еще в мечети были изъяты почтовые расписки на корреспонденцию по разным адресам, в том числе в Семипалатинскую область Ибрагиму Кунанбаеву. Следственная группа выехала в аул Абая, в его юрте был проведен обыск. Письмо Коцегулова было изъято.

После этого и появился рапорт И.С. Навроцкого. В его справке есть неточности. Да, Абай был бием и в молодые годы, и в конце 80-х гг. Да, был волостным в Коныр-Кокше один неполный срок с 1875 г. и один полный срок с 1893 г. по 1896 г. Но почему в рапорте Навроцкого упоминаются три срока в должности волостного управителя Чингизской волости?

Ответ, возможно, кроется в чрезвычайной активности Абая, который с молодых лет неизменно влиял на принятие важных решений в роду Тобыкты, в том числе на выборы волостных. И в представлении семипалатинских чиновников именно он был истинным правителем местности. Мухтар Ауэзов писал: «Абай стал одним из лидеров общества, его слово было решающим, а влияние в роду Тобыкты – беспрекословным. В то время как текущие дела вел волостной – его младший брат Ыскак, Абай держал в руках всю округу, обеспечивая баланс интересов. Ыскак был, по сути, заместителем Абая, исполнявшим неукоснительно его распоряжения. Все люди – и богачи, и власть предрежащие, и простые люди – знали, что рычаги управления находятся в руках Абая. Все сходилось на нем. Хоть и не был он волостным, но возглавлял и проводил съезды, решал проблемы, разбирал споры жителей. То есть замкнул властные полномочия на себя» [23]. Уездные чиновники, видевшие в Абае авторитетного правителя, вполне могли приписать ему один из сроков Ыскака.

А был Абай, как показано выше, в первый раз волостным, точнее исполняющим обязанности волостного, в 1866 г. Второй раз был волостным в Коныр-Кокчинской волости один неполный срок с 1875 г. по 1877 г. И третий раз – волостным в Чингизской волости с 1893 г. по 1896 г.

Биография Абая обычно определяется в литературном дискурсе. Тренд сложился еще в советское время, когда возникло особое отношение к книге «Путь Абая». Заслуга Мухтара Ауэзова состоит не только в том, что он явил миру гений Абая, создав предпосылки к тому, чтобы сочинения поэта стали достоянием человеческой цивилизации. Но еще и в том, что он познакомил мир с казахским народом, с самобытным миром казахского кочевья. И боязнь за роман, который господствующая идеология могла в любой момент запретить, за самого М.О. Ауэзова, которому перманентно грозила репрессиями власть, и он мог оказаться за решеткой, породила определенную «канонизацию» книги, хотя она в подобной защите, как любое великое художественное произведение, вероятно, не нуждается, тем более в новое, более предрасположенное к информационной открытости и интеграции, время. Но тогда, в советскую эпоху, как бы отпала нужда в реальной биографии Абая. В некоторых исследованиях, в основном на казахском языке, появлялись отдельные факты личной биографии поэта, но речь о написании полной биографии не шла, ибо за нее принимался роман «Путь Абая».

Однако весьма мало смысла придерживаться неточных позиций в истории. Время обязательно внесет коррективы. Именно так обстоит дело с биографией Абая. Подробное ее исследование должно стимулировать изучение жизни и творчества поэта, а значит всей казахской истории XIX-XX вв. Биография такой знаковой личности как Абай – достояние нации. Систематизированные и по возможности наиболее полные, предельно достоверные биографические сведения

органично войдут в свод знаний нашего народа, станут справочной, информационной основой последующих исторических, филологических, философских, литературных работ.

### Литература

1. Ауэзов М.О. Как я работал над романами «Абай» и «Путь Абая» // Мухтар Ауэзов. Мысли разных лет. – Алма-Ата, 1959. – С. 398.
2. Ахметов З. Роман-эпопея Мухтара Ауэзова. – Алматы: Санат, 1997. – С. 40–43.
3. Анастасьев Н.А. Абай. Тяжесть полета. – М.: Молодая гвардия; Астана: Фолиант. 2008. – 383 с.
4. Шәкерімұлы Ахат. Менің әкем, халық ұлы – Шәкерім. // Шәкерімтану мәселелері. – Алматы: Раритет, 2007. – Т. 1. – Б. 65; Құнанбаев Т. Әкем Абай туралы. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 56 б.; Көкбай ақсақалдың естелігі // Абай туралы естеліктер. – Семей, 2010. – Т. 1. – Б. 168; Ысқақов Ә.К. Абайдың өмір жолы // Абай туралы естеліктер. – Семей, 2010. – Т. 1. – Б. 6.
5. Янушкевич А. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. – Алма-Ата: Казахстан, 1966. – С. 61–62, 182–184.
6. Мырзахметұлы М. Абайтану. – Алматы: Asia Book Trade Co., 2010. – 152 б.
7. Әуэзов М.О. Монографиялық зерттеу // Әуэзов М.О. Абай Құнанбаев. – Алма-Ата: Ғылым, 1967. 392 б.; Абайдың туысы мен өмірі // Абай. – 1992. – № 2. – Б. 28; 1992. – № 3. – Б. 28.
8. Шәкерім: Энциклопедия. – Семей: Шәкерімтану ғылыми-зерттеу Орталығы, 2008. – 864 б.
9. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия творчества, культуры и искусства. – М.: Искусство, 1994. – С. 40.
10. Ауэзов М.О. Путь Абая. – М.: Художественная литература, 1971. – Т. 1. – С. 380.
11. Кабульдинов З.Е., Кайыпбаева А.Т. История Казахстана (XVIII в. – 1914 г.). – Алматы: Атамұра, 2008. – С. 160–167.
12. Жунусова М. Об административно-управленческой деятельности Абая // Абай мұражайының хабаршысы. – 2010. – № 1. – С. 33.
13. Құнанбаев Т. Әкем Абай туралы. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 56 б.
14. Байғалиев Б. Абай өмірбаяны архив деректерінде. – Алматы: Арыс. 2001. – 134 б.
15. Омаров А. Шәкерімнің ел басқару жүйесіне араласуы // Абай. – 2006. – №4. – Б. 67.
16. Әуэзов М.О. Абайдың туысы мен өмірі // Абай. – 1992. – № 2. – Б. 28.
17. Әуэзов М.О. Абайдың туысы мен өмірі // Абай. – 1992. – № 3. – Б. 29.
18. Хроника жизни Абая // Абай (Ибрагим) Құнанбаев. Избранное. – Алматы: Ана тілі, 1996. С. 218–220.
19. Крафт И.И. Сборник узаконений о киргизах степных областей. – Оренбург, 189. – С. 237.
20. Доклад канцелярии Степного Генерал-губернатора «О прекращении следствия над волостным Управителем Құнанбаевым и аульным старшиной Аюбаевым о предании суду киргиза Бурабаева за ложный донос» // Алаш Мирас. Народное наследие. Кн. 2. – Алматы: Казахстан, 1995. – С. 121.
21. Рапорт Уездного управителя Навроцкого // Абай и архив. – Алматы: Ғылым, 1995. – С. 133.
22. Абуов К. Слово о Науане Хазрете. – [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://lib.kazsu.kz/libr/vestnik/TEXT%5CABV.TXT>.
23. Әуэзов М.О. Абайдың туысы мен өмірі // Абай. – 1992. – № 2. – Б. 29.

УДК 9-05

## МИРОВОЗЗРЕНИЕ АБАЯ И МАРДЖАНИ

Д.К. Кыдырали (Казахстан)

В статье подробно рассказывается о творчестве и мировоззрении Абая. Автор рассматривает людей, способствовавших становлению поэта в связи с творчеством Ш. Марджани. Таким образом формируется человеческая личность Абая, формируется его имидж, высоко ценится его творчество.

**Ключевые слова:** наследие Абая, творчество, мировоззрение, Абай, Ш.Марджани, личность.

The article tells in detail about the creativity and worldview of Abai. The author examines the people who contributed to the formation of the poet in connection with the work of S. Marjani. Thus, the human personality of Abai is formed, his image is formed, his work is highly valued.

**Key words:** Abai's legacy, creativity, worldview, Abai, Sh. Marjani, personality.

Говоря об Абае и его мировоззрении, особенно о формировании его «восточного», религиозного направления, невозможно не сказать об исторических личностях, повлиявших на него, пишет Дархан Кыдырали в газете «Егемен Қазақстан».

Вполне очевидно, что прочитанные книги и учителя, которых казахский мудрец встретил на своем жизненном пути, в огромной степени поспособствовали его восхождению на общечеловеческий уровень осмысления истины. До того, еще в детстве, он впитал степные традиции и народную философию казахов. Позже, во время обучения в медресе, овладел языками и впоследствии черпал из сокровищницы мысли Востока и Запада. Одной из выдающихся личностей, повлиявших на становление Абая, был сын татарского народа Шигабутдин Марджани (1818–1889). Ш. Марджани был одним из отцов-основателей джадидского реформистского движения среди мусульман Российской империи в конце XIX века. В предисловии специального сборника, вышедшего в 1915 году, ученики Ш. Марджани писали о нем: «Несмотря на то, что идеи Шигабутдина Марджани по обновлению методики образования встречали сильное сопротивление, все они нашли поддержку в среде простого народа, его мысли и идеи дали новое направление развитию общества. Так, распространенное представление о совершенстве бухарских медресе было подвергнуто сомнению, была выявлена необходимость обновления школ и медресе. Мыслители и представители интеллигенции быстро поняли задачи этого движения, в результате чего лед треснул, и преподавание в школах перешло на новую методику. Марджани-хазрат оказал большое влияние на таких основоположников джадидизма, как Исмаил Гаспыралы, Галимджан Баруди, Хайруллах-хазрат Османи, Хади-эфенди Атласи, Ахмад-бай и Гани-бай, и потому считается первым учителем, призвавшим народ к обновлению, к движению джадидизма». Общий сын казахского, татарского и башкирского народа, поэт и прогрессивный мыслитель Акмулла воспел Шигабутдина Марджани в таких строках: «Брат, прошу, обращаясь с приветствием: Посмотри, Марджани – это путеводная звезда. Если ее не будет, заблудишься, не найдя киблу, В темноте не зная верное направление, собьешься с пути». Ш. Марджани оказал большое воздействие на Абая, а также на формирование национального мышления в новом формате, впоследствии нашедшего воплощение в деяниях лидеров «Алаш». Поэтому для того, чтобы в полной мере понять Абая и его мировоззрение, мы должны обратиться к той школе и учителям, от которых он почерпнул свои знания и идеи. Авторитетный казахский ученый Акжан Машанов, глубоко исследовавший созвучие идей Абая и Марджани, в своем труде «Аль-Фараби и Абай» говорит следующее: «В медресе Каркаралинска и Семипалатинска преподавали люди, обучавшиеся непосредственно у самого Марджани.

Именно поэтому в трудах Абая часто идет речь о вопросах, которые в свое время поднимал Марджани». И это – правда. Один из выдающихся учеников Марджани, Кашафеддин бин Шахимардан до конца своей жизни был имамом и преподавателем медресе в Каркаралинске, где он обучал детей, и таким образом способствовал распространению идей Марджани в казахской степи. Казахский литератор и общественный деятель Буркит Исхаков писал, что Чокан Уалиханов, ставший яркой звездой Востока, тесно общался с Марджани, а также был близким другом его ученика, Хусайна Фаизханова – знатока арабского, персидского и тюркских языков, преподавателя Петербургского и Казанского университетов. Труды Х. Фаизханова в области востоковедения в свое время очень высоко оценивали такие академики, как В. Вельяминов-Зернов и В. Бартольд. По данным известного казахского ученого-филолога Ануара Дербисалина, Х. Фаизханов близко общался также с Ибраем Алтынсариним – еще одним великим представителем казахского народа. Фаизханов несколько раз встречался с Ибраем в Оренбурге, много говорил с ним и нашел полное дружеское взаимопонимание, несмотря на большую разницу в возрасте. И практически невозможно представить, что во

время этих встреч Ибрай мог не познакомиться с идеями Марджани. Поэтому мы воспринимаем Марджани как очень крупного мыслителя и ученого, повлиявшего на формирование таких выдающихся сынов казахского народа, как Чокан, Ибрай и Абай. Шигабутдин Марджани родился 3 января 1818 года в ауле Ябынчи на территории современного Татарстана. Первоначально он научился грамоте от своего отца Бахаутдина, получившего образование в Бухаре, а затем в 6-летнем возрасте поступил в медресе. Так он начинает обучаться арабскому языку в свои 6–10 лет. В 16 лет он начинает исполнять обязанности помощника преподавателя в отцовском медресе. Уже тогда Марджани, будучи глубоко набожным, при этом подвергает критическому осмыслению труды ученых, которые он изучает. По этой причине в этот начальный период своего учительства Марджани осознаёт все недостатки традиционной системы обучения, у него появляется сильное стремление оставить учительство и самому получить качественное образование в Бухаре.

В возрасте 21 года, в 1839 году он отправляется в Бухару и начинает обучение у известных религиозных ученых своей эпохи. Однако после одного-двух лет учебы он понимает, что не продвинулся далеко в своих познаниях и в целом не получил от Бухары того, что ожидал. В то время в Бухаре придавалось значение только узкому кругу религиозных наук. Поэтому Марджани в период своего обучения в Бухаре внимательно изучает бухарские медресе и недостатки в их системе обучения. В своем труде «Вафият аль-аслафуатахият аль-ахлаф», изданном в Казани в 1883 году, он так описывал это: «По части преподавания наш народ считает образцом Бухару. Однако и народ, и правительство Бухары малосведущи в вопросах образования, судебная система там не упорядочена, и в системе преподавания также нет порядка. По синтаксису они изучают «Шерх-и Кафие-и МоллаЖами» (комментарии Абдуррахмана Джамии на книгу Ибн-и Хаджиба «Кафие»), и занимаются этим три года, причем не по порядку, а от конца к началу, и пропуская самые важные разделы. По предмету «Логика» несколько раз проходят вводную часть книги «Шамсия», после этого уделяют внимание комментариям и знакам, и так проходит два года. Начиная с книги «Тахзиб» («Исправление»), целый год отводят для разъяснения слов «аль-хамду ли-Ллах» («хвала Аллаху»), эта дисциплина называется «Бахс-и Хамд». Однако какое отношение к науке о логике имеют эти вопросы восхваления Аллаха, прямого пути, а также ссылки и разбор текстов? В чем причина такого положения? Я не смог получить ответа на эти вопросы. В Бухаре нет никаких знаний по таким наукам, как философия, география, история, положение дел в мире. Все эти вещи не считаются необходимыми науками. И люди с искренним устремлением к знаниям редко встречаются в Бухаре». Тот факт, что Абай критиковал традиционную систему образования и преподавания в медресе («сегодня преподавание наук следует традиции старых медресе, и для нашего времени это бесполезно»), говорит о том, что сам он придерживался джадидского направления, основанного Марджани. Поэтому Абай указывал на то, что казахским детям необходимо, в первую очередь, учиться читать и писать на родном и понятном тюркском языке, а не на арабском и персидском: «В наше время муллы не любят само имя мудреца. Это происходит от невежества или от дурных наклонностей, ведь «душа человека склонна ко злу». Большинство их учеников, если им удастся немного выучить арабский и персидский языки, а также немного обучиться риторике, бывают чрезвычайно довольны собой. Стараясь украсить свои проповеди, они добавляют от себя, и в итоге не только не приносят пользу людям, но даже причиняют различного рода вред, своей гордыней сбивая общину с правильного пути». Итак, Ш. Марджани, чьих надежд не оправдала Бухара, самостоятельно начинает независимые исследования. За 11 лет в Бухаре (1838–1849) значительную часть времени он проводит за изучением редких, ценных книг в библиотеках. Он отправился также в Самарканд (1843–1845 гг.), где познакомился с известным ученым и кадием Абу Саидом, и работал в его богатой библиотеке-



ке. Там Марджани изучал труды имама Газали, которые сильно повлияли на его взгляды. Среди книг, которые прочитал Марджани в Самарканде, были такие труды Газали, как «ат-Тафрикбайн-аль-Ислам уа-з-Зындыка», «эл-Мункиз мин-ад-Далал», «Кимия-и Са'адат», «ал-Маднунбих 'алагайриахлихи». Следует особо отметить, что книги имама Газали особенно сильно повлияли на Марджани, поскольку имам Газали был не только великим ученым-алимом, но также крупным мыслителем и глубоким знатоком суфизма. Марджани взял для себя за основу его прогрессивные взгляды, и не случайно поэт Акмулла сравнивал самого Марджани с Газали: «Даже если кто-то будет добродетельным, как Газали, Это Вы – тот, кто сможет написать о его несостоятельности» (намек на знаменитое произведение имама Газали «Тахафутат-тахафут» – «Несостоятельность несостоятельности»). («Ол пазыл Газали дейб олса-дагы, Реддин ете нафүкттер жазарсізіз») Находясь под влиянием Газали, Марджани, как и его учитель Курсави, критиковал знатоков каляма (спекулятивное богословие). «Ақылмен хауас барлығын білмей дүр, жүрек сезе дүр, Мұтакәллимін, мантиқин Бекер босқа еседүр». «Разум и страсть всего не познают, Лишь сердце чувствует. Знатоки калама и логики Лишь говорят пустые слова», – эти строки Абая с жесткой критикой знатоков логики и каляма показывают, что и Абай, через Марджани, был знаком с трудами Газали. Одна из наиболее важных книг Марджани, его труд «ат-Тарихату-ль-аснауа-ль-акидату-ль-хусна», написан именно в рамках полемики с калямистами и в качестве ответа им со стороны ученого. В период жизни в Самарканде Марджани переписал для себя такие книги, как «...фи улуму-ль-Құран», «Мизат-и Шарани», «Фатху-ль-кадир», «Шарх-и хидая», «Шарх-и меват», «Фусул-и ситта», «Асфар-и Арба'» Ширази, «Шифауаишарат» Абу Али ибн Сины, тафсир Кадия Байдауи, а также некоторые книги таких классических авторов, как Шахристани, Ибн Хазм, Суюти, Ибн Араби, Сухраварди. Среди любимых книг Марджани, на которые он опирался в своих трудах, были в том числе книги Джалаладдина Дауани и его ученика Юсуфа Карабаги. На знаменитого Джалаладдина Дауани в свое время ссылался и Абай: «Это писал знающий раб Аллаха, Великий ученый Дауани». Как можно видеть по перечисленным книгам, в свой бухарский период Марджани глубоко изучал духовную науку суфизма – тасаввуф. Он был учеником Ниязкули-ишана Туркмани – одного из знаменитых накшбандийских шейхов этого края, а также Убайдуллаха бин Ниязкули-хазрата. Позже, уже вернувшись из Бухары на родину, он продолжил духовное обучение, став учеником таких суфийских шейхов, как Абдулкадир бин Нияз Ахмад аль-Фарукиаль-Хинди и Мазхар бин Ахмед аль-Хинди-хазрат. В понимании Марджани-тасаввуф сыграл для него роль медресе благодаря преподаванию, с одной стороны, науки шариата, а с другой стороны, таких наук, как муджахда и ахлак (этика).

Поэтому в своих произведениях Марджани дает глубокую оценку духовной науке тасаввуфа. Тем не менее, Марджани указывает и на то, что некоторые невежественные шейхи, ища мирских благ, собирают вокруг себя людей, не дают своим ученикам нового направления на пути знаний, и в итоге именно это становится главным препятствием для развития науки и образования. Он критикует корыстных ишанов, которые под прикрытием совершения зикра (помянутие Аллаха), а также таваккуля (упование на Аллаха) и принципа довольства малым, в действительности предаются лени и живут за счет своих мюридов. В этом контексте понятен и критический взгляд Абая на тарикат: «Если все люди встанут на путь тариката, этот мир рухнет... вступающие на этот путь рискуют оказаться ни с чем...». В те времена среди шейхов и ишанов можно было видеть таких, которые, не поняв глубоко суфийскую науку, жили не трудясь, за чужой счет либо, совсем отрекаясь от мира, полностью отдалялись от народа. Именно вставших на такой путь подвергали критике Марджани и Абай. Однако, если понимать науку суфизма как учение о духовном мире и о господстве сердца, то целью истинного суфизма является воспитание совершенного человека.

Совершенный человек или, выражаясь словами Абая, «толықадам» (буквально «полный человек») – это благородная личность, полностью очистившаяся от недостойных человека поступков, внутренний мир которой просветлен и дух возвышен, максимально приблизившаяся к совершенству и к своей изначальной сущности. Совершенный человек – словно путеводная звезда для заблудившихся, мост для находящихся в пути, открытая дверь для потерявших надежду. Его жизненный принцип – выражаясь словами Мауляны Джалаледдина Руми, «быть с Богом, оставаясь среди людей», то есть жить вместе с обществом, проливая на него свет благодати, живущей в его сердце вместе с любовью к Творцу и мудростью. Поэтому совершенный человек отвергает мирское только сердцем, но не уходит от мира. Поскольку, выражаясь словами Абая, «там, где нет жизни – нет и совершенства».

Использование разума тесно связано с чуткостью сердца и его направлением. И в этот момент возрастает творческая способность разума благодаря чистоте сердца, достигнутой благодаря очищению от зла, нравственной красоте и благим делам. Абай – один из тех мыслителей, которые с особым значением говорили о сердце. «Всевышний Аллах бесконечен, а наш разум ограничен. Ограниченный не может сразу познать бесконечное», – говорит Абай. В своих стихах он поясняет: «Сотворенный не может достичь Творца своим разумом, Всё, что познано рассудком – лишь мирское», – и таким образом указывает на невозможность познать Творца ограниченным разумом творения. «Я на стороне сердца», – говорит Абай, прибегая к сердцу – одному из основных понятий в науке суфизма. Он также ссылается на хадис: «Аллах смотрит не на внешний вид человека и его имущество, а на его сердце». В связи с этим стоит отметить, что в суфийской науке сердце считается сокровенным центром человеческого существа, его сущностью. Оно – драгоценное сокровище, направляющее человека на прямой путь через божественные веления, оно же – вместилище духовной силы. Сердце, или «глаз в груди», способно проникнуть во внутреннюю суть вещей, почувствовать сокровенный мир. Окрылившись вдохновением, оно уже не знает границ. Все лучшие качества в человеке заключены в его сердце. Поэтому сердце, не подчиняющееся воле и разуму, считается главным из органов человека. Путешествие Марджани в Самарканд было плодотворным, в 1845 году он возвращается в Бухару и, поступив в медресе «Мир-Араб», начинает знакомиться с трудами таких великих мыслителей Востока, как Ханафи, Насафи, Тафтазани, Фараби, которые он находит в богатой библиотеке медресе. Впоследствии он глубоко анализирует философские произведения аль-Фараби в своих трудах и дает им высокую оценку. Следуя принципу справедливости, ученый высказывает свое мнение, что Газали необоснованно обвинял Фараби и ошибся в этом. Видимо, именно это имеет в виду Акжан Машанов, когда указывает, что «Абай познакомился с трудами Фараби через работы Марджани». Изучив различные рукописные книги в библиотеках Бухары и Самарканда, Марджани глубоко изучает также историю. Позже это сильно помогло ему в написании биографий 6057 выдающихся личностей мусульманского мира в его фундаментальном труде «Вафият аль-аслафуатахият аль-ахлаф», опубликованном в Казани в 1883 году. Глубокие мысли об истории высказаны им также в знаменитом труде «Мустафад аль-ахбар фи ахуал-и Казан уа Булгар», изданном в Казани в 1897 году. В этой книге Марджани подробно писал обо всех казахских ханах начиная с Жанибек-хана, о биях, о степи Дешт-и Кипчака, а также о трех казахских жузах. Интересно, что в качестве прародителя казахских ханов он указывает Урус-хана, которого называет «Ырыс-ханом». По-видимому, Абай читал и изучал эту книгу Марджани, дающую новый взгляд на историю.

Акжан Машанов говорит, что влияние Марджани ясно ощущается в труде Абая «Некоторые слова о происхождении казахов». Он доказывает, что утверждение Абая «казахи происходят от татар, которых по-китайски называют «татан»» совпадает с мнением Марджани. По нашему мнению, эта гипотеза верна. Вер-

нувшись в Казань в 1849 году, начиная с 1850 года Марджани начинает серьезно заниматься преподавательской деятельностью, а также служит имамом. Его путеводной звездой является истина. Благодаря этому слава о нем быстро распространяется повсюду. Разумеется, это не понравилось другим муллам. В 1854 году несколько мулл написали донос на Марджани. Однако в итоге невинность ученого была доказана, и его оправдали. Когда возникали разногласия между Марджани и муллами-кадимистами, то если он давал ответ на тот или иной вопрос, ссылаясь на Коран и Сунну, эти муллы бросались оправдывать себя, делая такие утверждения, как, например: «Марджани объявляет себя муджтахидом, а у нас нет таких намерений, мы только следуем преданию и фикху». А когда Марджани указывал, что следует по своим возможностям и разумению больше читать Коран и хадисы, использовать эти первоисточники и брать наизадания оттуда, укрепляя свою веру – в ответ большинство мулл заявляли, что судить на основании Корана и Сунны – это удел муджтахидов, и поскольку сегодня врата иджтихада закрыты, то должно быть достаточно книг поздних ученых. В 1870 году правительство России издало новый закон, который требовал ввести преподавание русского языка в медресе. Муллы возражали против этого решения. Напротив, Марджани не был против изучения русского языка, и поддержал новый закон. Он обращал внимание на необходимость различных отраслей науки для развития общества, на необходимость светских наук наряду с религиозными, а также на то, что путь к прогрессивной науке Запада проходит через русский язык.

Понимая значение русского языка, Марджани девять лет работал преподавателем религии и истории в «Русско-татарской учительской школе», открывшейся 16 сентября 1876 года. Наряду с глубоким знанием исламской культуры, кругозор Марджани еще более расширили его знакомство с представителями русской интеллигенции, дружеские отношения с такими учеными, как В.В. Радлов, а также его хорошее знание российской системы образования. Марджани обновил методику образования и преподавания своего времени, рекомендовал преподавание многих дисциплин в школах. Он говорил о необходимости преподавания искусства в школах и медресе, преподавания естественных наук Европы, а также изучения русского языка в условиях России. Говоря о русском языке, он особо подчеркивал его необходимость для понимания своего собственного бытия и исламского мировоззрения. В этом контексте можно видеть сходство взглядов Абая и Марджани по поводу русского языка. Подытоживая, следует сказать, что идеи Марджани послужили основой для движения джадидизма. Поэтому мы считаем, что для глубокого изучения и справедливой оценки мировоззрения Абая, а также смелых прогрессивных идей лидеров Алаш необходимо всестороннее изучение наследия Марджани.

УДК 821.512.122/145

## АБАЙ ШӘХЕСЕН ХӘЗЕРГЕ ТАТАР УКУЧЫЛАРЫНА ТАНЫТУНЫҢ ӘҖӘМИЯТЕ

Ф.Г. Галимуллин (Казан)

### *Важность представления личности Абая современным татарским читателям.*

Статья посвящена проблеме актуализации творчества казахского классика – Абая для современной читательской аудитории. Отмечается, что в казахской литературе преобладают произведения на исторические темы, что благотворно влияет на современных читателей. В современной татарской прозе также усиливается интерес к истории своего народа, что позволяет отметить плодотворность знакомства современных татарских читателей с произведениями казахской литературы.

**Ключевые слова:** Абай, татарская литература, казахская литература, литературные взаимосвязи.

The article is devoted to the problem of actualization of the creativity of the Kazakh classics – Abaya for the modern reader audience. It is noted that in Kazakh literature the works on historical themes prevail, which has a beneficial effect on modern readers. In modern Tatar prose, the interest in the history of its people also increases, which allows to note the fruitfulness of acquaintance with modern Tatar readers with works of Kazakh literature.

**Key words:** Abai, Tatar literature, Kazakh literature, literary interactions.

Моннан кырык-илле еллар элек без, әдәбиятчылар, шуңа игътибар итә башладык: тугандаш казах әдәбиятында тарихи темаларны күтәрү һаман саен куәтләнә бара иде. Әдип-шагыйрьләр, галимнәр үз кавемнәренең үткәннәре турындагы хәлләрне, хатирәләрне яңа буыннарға китереп житкәргән, гореф-гадәтләрне, электән килгән яшәү рәвешләрен саклаган элгәрләренең кылган гамәлләрен бөртекләп барлауны, аларның сурәтле образларын тудыруны үзләре өчен бер мөһим бурыч дип санадылар. Тора торгач аңлашылганча, бик тә дәрәс иткәннәр икән. Теге яки бу эшчәнлекнең барлыкка килүенә һәм аның хуплануына булган ихтыяж туу аерым төркемнәренә яки шәхесләренә теләге белән генә түгел, жәмгыятьтәге гомуми хәл-әхвәлнең торышына да бәйлә була. Элеккеге Советлар Берлегендәге мәгълүм борылышның алтмышынчы еллар башындагы ижтимагый хәлнең йомшарып алуы белән бәйлә икәнлегә бүген барыбызга да ачык. Жәмгыятьтәге вакыйгалар барышының барометры булган каләм әһелләре бу үзгәрешләренә киләсен гадәттә иң беренче булып сизәләр. Бу юлы да шулай булды.

Егерменче гасырның күренекле акыл ияләренең берсе Мохтар Ауэзов мисалы да моны ачык итеп раслый. Ул төрки халыклар әдәбиятчыларыннан беренче булып диярлек үз халкының ерак тамырларын барлауга алынды һәм моны киң эпик мәйданда жанлы образларда һәм халык тормышы мохите шартларында сурәтләп бирде. Аның «Абай» («Абай юлы») дигән киң колачлы эпик романы бу өлкәдә башка төрки халыклар язучылары өчен дә бөек үрнәк булды. Безнең Сәрвәр апа Әдһәмова, әсәрнең жылылыгын киметмичә, аны татар теленә күчәрде. Шунысы да мөһим, ул аны турыдан-туры казах теленән тәржемә итте. Шуңа күрә татар укучысына оригиналдагы милли үзенчәлекләр, рухи кыйммәтле яктар тулысында диярлек сакланып тәкъдим ителде. Әсәр 1957 елда Татарстан китап нәшриятында сигез меңлек тираж белән басылып чыккан иде. Әмма аңа ихтыяж шулкадәр зур булды, өч елдан соң ул ун мең данәдә кабат бастырылды, анысы да тиз арада укучылар кулына күчте.

Бу үрнәк татар язучыларын да рухландырып жибәрде. Н. Фәттах үзенә атаклы тарихи романнарын китап киштәләренә куйды. М. Хәбибуллин жиденче гасырдагы Кубрат хан образын замандашларыбызга якынайтты. И. Нуруллин «Атаклы кешеләр» сериясендә Г. Тукай белән Ф. Әмирханнарны китапларының үзәк геройлары итте. Шуннан соң инде тарихыбызны образлы гәүдәләндерү юнәлешендә В. Имамов, Ф. Латыфи, Т. Әйди, Ф. Бәйрәмова, А. Хәлим, С. Шәмси һәм башка каләмдәшләребез өлгерлек һәм түземлек күрсәтте, берсеннән-берсе уңышлы әсәрләр белән әдәбиятыбызны баетты. Соңгы унъеллыктарда М. Әмирханов үзенә каләмен тарих катламнарын барлауга уңышлы хезмәт иттерә. Аның Габдулла Тукаебызның әнисе Мәмдүдә абыстайга багышлап әле генә иҗат иткән романы да укучыларның күңелен кинәндәрде.

Бүгенге көндә дә тарих катламнарына мөрәжәгать итү казах әдәбиятында аеруча көн үзәгендә дип беләбез. Бу жәһәттән Ерлан Сыдыков иҗаты аеруча үрчемле. Без аның «Жамбыл», «Шәкәрим. Бөек дала шәхесләре», «Көнчыгыш урда» дигән китаптарын белә идек. Казахстанның күренекле шагыйре Абайның тууына 175 ел тулган узган елда аның тагын бер китабы дөнья күрдә. Ул «Конанбай» дип атала, ягъни шагыйрьнең әтисе Конанбай Үскенбаевның тормышын һәм эшчәнлеген сурәтләүгә багышланган. Әсәрнең авторы Казахстанда, алай гына да түгел, күрше-тирә республикаларда да мәгълүм тарихчы галим Ерлан Балташ улы Сыдыков. Күрәсен, ул казахлар өчен яхшы таныш герое турында башкаларның да белүен теләгән,

шуңадыр эсэрен турыдан-туры рус телендэ язган. Китапның Мәскәүдә «Яшь гвардия» нәшриятында басылып чыгуы да шуның белән аңлатыла торгандыр.

Сүз дә юк, Конанбай Үскенбаев шәхесе, классик шагыйрь Абайның этисе булуы сәбәпле, әдәбият сөючеләрдә зур кызыксыну уята. Дөрөс, ата белән ул М. Ауэзов тарафыннан да, башкаларның эсәрләрендә һәм хезмәтләрендә дә табиғый рәвештә берсе икенчесе аша ачылып, моңа кадәр дә сурәтләнә килделәр. Халык язмышына гаять зур тәэсир ясаган әлеге тарихи шәхесләр хақында мондый бәйләнешсез баян итеп булмый да торгандыр. Әмма бу очракта әйтергә туры килә, Конанбай ата, аерым алганда да, қолачлы эсәр героe булырга лаеклы олы шәхес. Китапның алгы сүзендә автор үзе дә шундый ук караш белдерә. «Аның турында «Абай юлы» дигән бөек роман персонажы буларак түгел, бәлки тормышның үзендә яшәгән шәхес икәнлеген сурәтләп бирү вакыты житте. Ил тарихындагы шундый билгеле тарихи эшлекленең биографиясен искә алмыйча, милли культура матрицасы формалашу процессын дөрөс һәм дәлилле дип санап булмый. Ник дигәндә, һәр мәшһүр шәхеснең үткән юлы – милләт байлығы».

Һәр дәвер үзенә тормыштагы урыннары, эш-гамәлләре, хольк-фигыльләре белән кабатланмас шәхесләренә һәм исемнәренә тудыра. Алар тарихи барышта халыкның тере символ-билгеләрен тәшкил итүче булып әвереләләр. Әлеге китапта да Конанбай Үскенбаев казах далаларының Россия империясе структурасына керүе чорындагы ыруглык идарәсен гәүдәләндерүче буларак тәкъдим ителә. Бу автор ихтияры белән генә эшләнми, дөрөсендә дә Конанбай шундый кеше булган да. Аның барлык уйларында һәм гамәлләрендә казах халкының язмышына һичшиксез уңай тәэсир итә торган мәсьәләләр һәм вакыйгалар төенләнешә чагыла.

Казах шагыйре һәм фикер иясе Абайның этисе Конанбай Үскенбаев, бабасы Шәкәрим Ходайбирдеевләрнең Е.Б. Сыдыков тарафыннан яктыртылган тормышы казахның XIX гасыр тарихы белән аерылгысыз рәвештә бәйләнгән. Шунысын да әйтергә туры килә, татар укучысы биредә гәүдәләндерелгәннәренә кабул итәргә эзер дияргә була. Ник дигәндә, үзөбезнең классигыбыз Галимжан Ибраһимовның «Казакъ кызы» романында без бу кардәшләребезнең ыруглык идарәчелеге шартларындагы яшәеше белән шактый жентекле очрашкан идек. Бу сайлау вакытында ыруглар арасындагы киеренке көрәш, моның хәтта, дала кешеләренең шәхси тормышларына һәм мөнәсәбәтләренә килеп чыгып, бу тартышларны тагын да катлауландырып жибәрүе, зур осталык белән тасвирланып, укучыларны эсәрдә сурәтләнгәннәр эченә бөтереп алып кереп китүе, ягъни мавыктыру көченә ия булуы әдәбият галимнәребез тарафыннан бер генә тапкыр икәрар ителмәде. Без беләбез, Г. Ибраһимовның ижаты зур һәм катлаулы, хәзерге вакытта аның унбиш томлык академик басмасы чыгып килә. Шуңа кадәр байлык арасында без әйтәбез: татар әдәбияты классигының иң сәнгатьчә камил эсәрләреннән берсе – менә шуңа «Казакъ кызы» романы. Аның егерменче елларның икенче яртысында һәм шәхес культы хөкөм ителгән илленче еллардан соң казах дусларыбыз тарафыннан да бик жылы кабул ителүе дә авторның талантын тану булып тора. Романның казах әдәбиятының гаять талантлы шагыйре Мәгъжан Жомабаеттан алынган эпиграф белән ачылып китүе үзе бер тирән мәгънәгә ия.

Һәр ике эсәрдә дә үзәккә кеше һәм хакимият мөнәсәбәтләре мәсьәләсе дә куела. Алар буенча нәтижә ясаганда, шуңа ачыклана: би итеп кайсы гына ыру башлагы сайланса да, халык ул шартларда үзенә даладагы яшәешенә өмет белән караудан гажиз. Бу нәрсә эсәрдә бөтен ачыклығы белән күз алдына килеп баса. Байтүрә белән Сарсымбай арасындагы көч сынашу казахларның гомуми тормыш хәлен яхшырту өчен түгел, бәлки үз ыруларының, бигрәк тә шәхси мәнфәгатьләрен кайгырту икәнлегенә укучыга бик яхшы аңлашыла. Ике казах түрәсе һәм алар карамагындагы халыкның бер-берсеннән өстен чыгу өчен жан талашуларын ак патша хакимияте өстен генә күзәтеп тора. Ул, гүя, әйтә: тартышыгыз,

сугышыгыз, эмма ахыр чиктэ барыбер сезнеңчә булмый ул, монда мин ничек телим – шулай булачак! Шул рәвешле, далада ике хөкемдар бар: шәхси-милли рәвештәге каршылыкны Биремжан экә юлга салырлык абруйга ия булса, икенче якта халык фикеренә колак салуны үзләре өчен түбәнлек дип санаучы патшаның биредәге түрэләре. Ягъни сәяси жирлектәге карашлар төрлелеген килештерерлек көч гомумән юк. Шуңа күрә моны Калтай кебек явыз, аумакай табигатьле кешеләргә алдашу, яла ягу, ягъни дәрәслеккә хилафлык итү юлы белән хәл итәргә генә кала. Ялган белән вакытлыча гына жиңүгә дә ирешергә мөмкин, эмма тарихи барышның дөвамлырак юлында андыйлар барыбер тормыш тарафыннан кире кагылалар. Г. Ибраһимов романыннан килеп чыга торган төп фикер менә шул.

Конанбай Үсенбаев та шушы ыгы-зыгының үзәгендә. Без аның эш-хәрәкәтләрендә «Казакъ кызы»ндагы Биремжан экә өлешенә төшкән вазифаларны күргәндәй булабыз. Шәхси тормышыннан бигрәк туган кавеме язмышы турында гамьләнгән зат буларак, ул, гомумиләштереп караганда, милләт атасы булып кабул ителә башлый. Абайның соңыннан ижатында иң мөһим нәрсәләр турында халык зурлыгындагы мәсьәләләрне күтәреп чыгуы һавадан алынмаган, ул әтисенең күнел дөнъясын, уйларын, омтылышларын, изге максатка тартылып кылганнарыннан килеп чыккан. Ерлан Сыдыков шуларны укучыга житкерү бурычын һәрвакыт исендә тотса, сурәтләү барышында Абайның фикер иясе, шагыйрь булып житлегә баруын эсәргә кабул итүченең күзаллавындагы хәрәкәт күрсәтүгә ирешә. Менә шушы нәрсә ата белән ул арасындагы мөнәсәбәтләрнең кан белән генә түгел, уртақ гамь, фикер һәм гамәл белән дә аерылмас булып береккәнлеген раслауга мөмкинлек биргән. Шөкер, Конанбай, Бирмежан экә кебек, хакимиятле көчләр тарафыннан читкә тибәрелеп калдырылган зат түгел, ул шушы ыгы-зыгыларның үзәгендә. Ягъни сүзә белән дә, эше белән дә вакыйгаларга тәэсир итү мөмкинлекләренә ия. Шуның белән ул казахларның үзләренә хас яшәү һәм көн итешләренә тәэсир итүдә тарафдарларына таяну юлларын эзли. Моңысы, әлбәттә, милләт атасы өчен иң дәрәс һәм киләчәгә булган юл.

Булачак шагыйрь Абай шуларны күреп, күзәтеп һәм алар белән бәйлә хистойгыларны кичереп үсә. Болар аның киләчәктәге фикерләү хасиятләренә һәм эчтәлеген, һәм шәкелен билгеләвенә нигезе булып тора. Халык яшәеше бүгегә белән генә бетми, аеруча күзгә ташланган нәрсә шул – ата-бабадан күп гасырлар бус килгән асыл сыйфатлар кире кагыла бара, алдагы буыннарны ни көтә дигән сорау үзәккә куела. Конанбайның уйланулары, борчылулары, аның шул изге нәрсәләрне мөмкин кадәр сакларга тырышып ясалган табигый гамәлләренә төрле киртәләргә юлыга торыуы, шуларга каршы ныклы ихтыяр көчен куюы романның эчке жегәрен тәэмин итә. Дәрәсен әйткәндә, Конанбай Үсенбаев бөек далада яшәүчеләрнең уртақ бер акыл иясе, үзә артыннан ияртерлек абруйга ия олуг заты булып гәүдәләнә.

Бер заманда гадәттә өч-дүрт буын бергә яши. Эмма һәр буынның тормышта үз вазыйфалары бар. Өлкәннәр электән килгән, үзләренә затлылыгын раслаган горейф-гадәтләргә, яшәү кануннарын яңа шартларда да саклауны тәэмин итүне изге бурыч дип санасалар, яшьрәкләргә исә үзләргә белән ниндидер яңалыклар алып киләләр. Менә шул традицияләр белән яңалыкларны бергә табигый үрә белү алга барышны тәэмин итә дә инде. Конанбай казах даласы тормышының күнегелгән тәртипләренә заманча үзгәрешләр кертүнең дә кануний хәл булырга тиешлеген аңлаучы буларак гәүдәләнә. Шуңа күрә аның әйткәннәргә һәм иң мөһиме гамәлләргә һәммәсә өчен абруйлы үрнәк булып хезмәт итә.

Шул рәвешле, Ерлан Сыдыков тудырган Конанбай образы, тарихилыкка тугры калу белән бергә, бүгенгәбез өчен дә кыйммәтле сыйфатларга ия булуы белән укучыларны жәлеп итә. Ул төрки кавемнәр даирәсендә, әлбәтә, иң әүвәл казахлар арасында яратып кабул ителер, тиешенчә бәяләнер дип ышанырга тулы нигез бар. Бу, һичшиксез, Е. Сыдыковның гына түгел, гомумән казах әдәбиятының да матур бер казанышы.

## ПЕРЕВОД КАК ФОРМА МЕЖЛИТЕРАТУРНОГО ДИАЛОГА (На материале произведений Лермонтова, Абая и Тукая)

В.Р. Аминова, А.З. Хабибуллина (Казань)

Статья посвящена проблеме переводов и переводческих трансформаций стихотворений Лермонтова, выполненных Тукаем и Абаем Кунанбаевым; выясняются некоторые факты жизни поэзии Лермонтова в татарской и казахской литературах рубежа веков. Фактическую основу работы образуют стихотворения «Молитва», «Из Гете (Горные вершины...)», «Утес». Сделан вывод о том, что в творчестве Абая, в его диалоге с Лермонтовым проявились черты национальной идентичности казахского автора. Абая было легче преодолевать препятствия между русской литературой и казахским читателем, его переводы создавались в свободном от канонов поле, в том числе традиций жанра *назира*. Установлено, что в отличие от Абая, Тукай через призму восточного сознания и поэтики литератур Востока выстраивал диалог с русским поэтом. Последнее нашло яркое выражение в его восприятии стихотворения «Молитва» (в переводе – «Тээссер»). Исследование подтвердило, что поиск «своего» в «чужом» в значительной мере определил возникновение эстетической интерференции, выразившейся в стихийной трансформации лирического жанра (формы) произведения, а также его смысловых ценностей.

**Ключевые слова:** перевод, Лермонтов, казахская литература, татарская литература, диалог, *назира*.

The article is devoted to the problem of translations and translation transformations of Lermontov's poems, performed by Tukay and Abay Kunanbaev; the features of the functioning of Lermontov's poetry in the Tatar and Kazakh literature of the turn of the century are being clarified. The actual basis of the work is formed by the poems «Prayer», «From Goethe (Mountain Peaks...)», «Cliff». It is concluded that in the work of Abay, in his dialogue with Lermontov, the features of the national identity of the Kazakh author were manifested. It was easier for Abay to overcome obstacles between Russian literature and Kazakh readers, his translations were created in a field free from canons, including the traditions of the genre *nazira*. It has been established that, unlike Abay, Tukay, through the prism of Eastern consciousness and poetics of the literatures of the East, built a dialogue with the Russian poet. The latter found a vivid expression in his perception of the poem «Prayer» (translated as «Tæsser»). It has been established that the search for «one's own» in «someone else's» largely determined the emergence of aesthetic interference, expressed in the spontaneous transformation of the lyric genre (form) of the work, as well as its semantic values.

**Key words:** translation, Lermontov, Kazakh literature, Tatar literature, dialogue, *nazira*.

Имя М.Ю. Лермонтова стало узнаваемым в тюркских литературах в самом конце XIX века. Среди большого числа литератур России и Ближнего зарубежья, обратившихся к творчеству Лермонтова, особое место занимают татарская и казахская литературы. В них достаточно рано появились переводы произведений русского классика. Предметом исследования в данной статье являются переводы лирических произведений Лермонтова, выполненных Габдуллой Тукаем (1886–1913) и казахским поэтом Абаем Кунанбаевым (1845–1904). Следует отметить, что выбранный аспект является малоизученной областью в сопоставительном литературоведении.

Проблема восприятия поэзии Лермонтова в казахской литературе исследовалась в работах Г. Бельгера «Гете и Абай», З. Ахметова «Лермонтов и Абай», Ш. Сагпаевой «Казахская литература и Восток», К. Уразаевой «Абай – переводчик М.Ю. Лермонтова». В них был поставлен вопрос о связях казахской литературы и русской классики. Однако справедливо утверждать, что его изучение не имело выхода к проблеме межлитературного диалога в широком теоретическом аспекте. Между тем понятие «*диалог литератур*» в настоящее время является основным

в понимании взаимодействия разных национально-художественных традиций. По мнению Я. Г. Сафиуллина, диалог всегда свидетельствует об открытости национальных литератур как объективном условии их жизни. При этом «столкновение различий, существующих в них, порождает в сознании читателей новые смыслы» [12: 53]. Так, диалог творчества Лермонтова и татарских, казахских, туркменских, чувашских поэтов указывают на возможность разных прочтений произведений русского классика, на выявление в них скрытого содержания. Как пишет Я.Г. Сафиуллин: «Общее в таком случае не цель, не единство в общепринятом смысле слова, в котором разные культуры должны слиться в одно, но постоянный диалог. Соучастие в этом диалоге и есть единство в обновленном значении этого слова» [11: 176–177].

Вместе с тем межлитературный диалог не единственная форма выражения открытости национальной литературы. Существует еще другой аспект: *межлитературная коммуникация*. Коммуникация основана на общечеловеческих и общекультурных ценностях, она рассчитана на единение литератур в условиях глобализации. Если межлитературный диалог меняет литературы, участвующие в нем, а также развивает представления воспринимающего (переводчика, исследователя, критика, читателя) о множественности литературных форм и традиций, то коммуникация не предполагает интерпретацию произведения, выявление его скрытых, потенциальных смыслов. Так происходило, например, при восприятии жанра газели в истории западноевропейской литературы («Западно-восточный диван» И.В. Гете) или сонета в произведениях татарских поэтов XX века. Мы считаем, что восприятие поэзии Лермонтова в тюркоязычном мире – факт не коммуникации, а именно диалога литератур, в котором особое место имела *эстетическая интерференция*. Справедливо предположить, что характер и формы диалога в разных литературах тюркского мира были разными, не совпадающими, что свидетельствует об уникальности инонационального восприятия. Непременным же условием такого многоликого диалога является сопоставление литературных парадигм.

Обратимся к переводам произведений Лермонтова, который выполнил казахский поэт Абай Кунанбаев. Известно, что стихотворения и поэмы Лермонтова в казахской литературе начали переводиться немного раньше, чем в татарской литературе, с 1880 года. Абай перевел на родной язык такие его стихотворения, как «Исповедь», «Вечер», «Парус», «Утес», «Из Гете (Горные вершины)», «Кинжал», «И скучно и грустно», «Дары Терека», отрывок из поэмы «Демон». Несмотря на то, что все они тяготеют к свободной форме восприятия, они близки к передаче как художественных особенностей лермонтовских стихотворений, так и их содержания. На эту черту переводов Абая обратил внимание З. Ахметов. Исследуя поэтику произведений Абая, он указывает, в частности, на одиннадцатисложный стих, который по своим метрическим возможностям близок к русскому силлабо-тоническому стихосложению.

Иллюстрацией сказанного является перевод на казахский язык произведения «Из Гете (Горные вершины...)» Лермонтова. По мнению З. Ахметова, «казахское произведение поистине достойно русского образца. Абай умело передает не только содержание и настроение стихотворения, но и его музыку. Высокопоэтическая простота, отличающая стихотворение Лермонтова, характеризует и перевод Абая» [3: 41].

Стихотворение Лермонтова «Утес» Абай достаточно верно перевел на родной язык («Жартас»): «Қонады бір күн жас бұлт / Жартастың төсін құшақтап. / Жөнелді ертең, қалды ұмыт, / Көк жүзіне ойнақтап. // Ажымды жүзі тершіген / Кәрі жартас таң қапты: / – Бәрі осы-ау, – деп, – күз деген, Томсарып тұрып жылапты» [1: 197]. Исследование показало, что в переводе нет заметных отклонений (нарушений) ни в его форме, ни в стиховом ритме. Казахский поэт сохранил две строфы стихотворения, на родном языке он смог передать богатство душевного состояния



одинокого утеса, его глубокую тоску. По словам К. Уразаевой, «это и воспроизведение картины старого утёса, одиночество которого подчёркнуто «пустыней», умчавшейся в игре «тучкой» и тихим плачем утёса, это и эпитеты, и метафоричность, элегическая интонация, антитеза, символические образы беспечной юности и умудренной мудрости» [15: 173].

Отметим, что первый перевод «Утеса» на татарский язык появился только в 1935 году («Кыя», переводчик А. Файзи). Это было то время, когда в национальной литературе начинает складываться понятие перевода в его инвариантном (устойчивом) значении.

В переводах Абая произведений Лермонтова заметна интересная тенденция: казахский поэт обращался к тем его произведениям, в которых особое место занимают образы космической природы: неба, звезд, темной ночи. К ним относятся: «Из Гете (Горные вершины...», «Выхожу один я на дорогу», отрывок первых двух строф поэмы «Демона», «Утес», «Вечер». Мы полагаем, что их выбор в значительной мере обусловлен национальной идентичностью казахского поэта, самобытностью его мышления и видения мира. На это, в частности, указывает Г. Шелобаева: «В созерцании природы человек имел дела с действительно бесконечным. Он ухватывал лишь психологически равнозначное бесконечному: даль небес, простор степей, т. е. пространство, которому есть предел. Но созерцание этой теряющейся в дали перспективы вызывало чувство бесконечности. Не бесконечное время, не вечность Вселенной, а только относительно далекая перспектива. Психологический эффект бесконечного возникает из перенесения видимой бесконечности на действительность. Он возникает при созерцании просторов степей, небес, звездного неба» [16: 78]. В национальном характере казахов Г. Шелобаева отмечает силу духовной культуры, жизненную необходимость простора, невосприимчивость к тесноте, потребность видеть в своем жилище микрокосм Вселенной. Эта особенность национального сознания, восходящая, в том числе, к традициям народного эпоса, определила выбор казахским поэтом названных произведений Лермонтова.

Какие же другие причины обусловили подобный характер диалога с русским классиком? В первую очередь, это объясняется тем, что Абай, в отличие от татарских поэтов начала XX века, испытал достаточно сильное воздействие русской культуры и языка. Об этом свидетельствуют некоторые факты его биографии. Г. Бельгер в работе «Гете и Абай» убедительно доказывает, что казахский поэт вопреки мусульманскому образованию (Абай по наставлению отца учился в мусульманском духовном училище) «тайно посещает русскую приходскую школу, осваивает русскую грамматику, в нем просыпается жадная тяга к знаниям и поэтическому слову» [4: 27]. Знание русского языка позволило Абаю в оригинале читать русскую литературу.

Однако данный факт не является единственным. Необходимо учитывать и то, что казахская литература в меньшей степени, чем татарская испытала воздействие литератур арабо-мусульманского Востока. Превосходство устной традиции в культуре казахов конца XIX века, своеобразии жизненного уклада (кочевая стихия доминировала в мироощущении народа) не позволили Абаю и его современникам развивать традицию *жанра назира*<sup>1</sup>, в рамках которой складывалось восприятие поэзии Лермонтова в других тюркских литературах, в татарской литературе, в частности.

Данный факт культуры казахов XIX–XX вв. помогает понять, почему, несмотря на проникновение в казахскую литературу письменных традиций народов Востока, в творчестве Абая доминировали не черты восточной поэтики, включающей

<sup>1</sup> Назира (араб. *подобие*) – ответ, отклик современного автора на произведение знаменитого его предшественника. Поэт при этом сохраняет сюжет, образы, размер, систему тропов другого поэта. В литературах Востока назира предполагала творческое вмешательство в содержание воспринимаемого произведения, усиливала возможности обогащения литературы.

в себя традицию назиреписания, а признаки иного осмысления художественного мира. Кроме того, Абай в своем творчестве «отказался от «тюрки» – условного литературного языка, характерного для общих по сюжету книжных произведений, особенно широко распространенных в виде народных романов и дастанов» [9: 118].

Можно утверждать, что поэзия Абая была выполнена на свободном от канонического поля, создаваемом, прежде всего, той литературной средой, которая оказалась весьма близкой оригинальным произведениям. Абай, будучи поэтом восточной культуры, не подчинял себя профессиональной традиции, не согласовывал свои переводы с поэтикой восточных литератур. Как человек, получивший русское образование, он легко вписывался в «русскость» литературы, не стремясь при этом соотносить свои переводы со сложившимися в казахской поэзии канонами.

Иначе складывалась ситуация в татарской литературе конца XIX – начала XX века. Для понимания особенностей восприятия лирики Лермонтова татарскими поэтами, необходимо учитывать историко-литературный и культурный контекст, связанный с ориентацией татарской литературы от Востока к Западу. В это время, по словам Ю.Г. Нигматуллиной, появляются «новые жанры «европейского» типа в прозе и драматургии», усиливается «интерес к русской и западноевропейской литературе и философии» [8: 109]. Татарская литература, начиная с XX века, характеризуется пограничной ситуацией. Ее идентичность не определяется строгой принадлежностью к западной или восточной цивилизации. Вместе с тем мы полагаем, что именно через призму восточного сознания и художественных традиций литератур Востока она выстраивала диалог с русской классикой. Так, в начале XX века в творчестве Лермонтова татарские поэты и переводчики пытались найти черты «своей» культуры, «своего» миропонимания. Именно поиск «своего» в «чужом» определил в значительной мере возникновение большого числа вольных переводов, в том числе и тех произведений русского поэта, в которых воссоздан самобытный мир Востока с его неповторимой культурой и нравами. Многие примеры подтверждают сказанное.

В 1897 году в татарской литературе был выполнен перевод сказки «Ашик-Кериб» Лермонтова. К числу ранних татарских переводов (1907), связанных с восточной темой, относится перевод главы «Бэла» из романа «Герой нашего времени». Он озаглавлен «Черкес кызы. Хикая», т. е. «Черкешенка. Повесть» (переводчик Г. Карим). Названные произведения выполнены в вольной форме, в них имеет место эстетическая интерференция. Подобный характер восприятия также сохраняется в переводах лирики Лермонтова на татарский язык.

Вольные переводы как особая форма диалога характерны в первую очередь для тех литератур, которые находятся в состоянии осознания своей уникальности. На рубеже веков в такой ситуации понимания самобытности мира родной культуры оказались многие тюркские литературы. К примеру, татарская литература в это время переживала период разветвления, углубления индивидуально-авторского, личностного, что наиболее полно проявилось в переводах произведений Лермонтова. Тукай, как известно, перевел 12 стихотворений Лермонтова, при этом они не являются переводами в устойчивом значении этого слова. В основном эти произведения созданы по мотивам стихотворений Лермонтова. В них ярко проявляется точка зрения поэта на воспринимаемый текст. Большинство таких произведений имеют форму назира. Именно в традициях этого жанра происходило восприятие произведений Лермонтова в татарской литературе начала XX века. В своих переводах Тукай в основном использовал *аруз* (аруд) – систему восточного стихосложения. Интересно отметить, что если в творчестве Абая, наряду с переводами исповедальной лирики Лермонтова, имеют место переводы тех его произведений, в которых представлены образы земной и космической природы, то предметом восприятия Тукая стали произведения с выраженным рефлексивным началом.

В них проявляется философское осмысление мира: «Молитва», «Пророк», «Из Байрона», «Опасение» и др.

Наличие в лирике Тукая художественно-эстетических феноменов, структурно и функционально близких поэтике Лермонтова подтверждает стихотворение Тукая «Ана догасы» («Молитва матери», 1909), которое, как и «Молитва» («Я, Матерь Божия, ныне с молитвою...», 1837) Лермонтова представляют собой художественное осмысление религиозной молитвы за ближних – обращение молящегося к Богу направляет сакральное слово в сферу жизни другого человека: возлюбленной у Лермонтова и сына у Тукая. Молитвенная просьба, проецируемая на судьбу «другого», предполагает активную жизненную позицию не человека, а Бога. В то же время она эксплицирует трансцендентные возможности души молящегося. У лирического героя Лермонтова они направлены на преодоление дисгармонии земного и небесного, на то, чтобы защитить любимую женщину от враждебных сил «мира холодного»: «Окружи счастьем душу достойную; / Дай ей сопутников, полных внимания, / Молодость светлую, старость покойную, / Сердце незлобному мир упования» [6: 162]. В стихотворении Г.Тукая ритуальная форма самовыражения, реализуя охранные функции молитвенного слова – мольбы матери о счастье сыну – является средством сакрализации материнской любви: «Тамадыр мескинэмнең тамчы-тамчы күзләреннән яшь; / Карагыз: шул догамы инде Тәңре каршына бармас?» [13, 2: 71]. «Слезы капают у старой, бледный лоб давно иссох. / Ту молитву неужели не услышит вышний Бог? [14: 215].

В отличие от творчества Лермонтова лирике Тукая не свойственны богоборческие настроения – «с небом гордая вражда», «великий спор с Богом», непринятие «божьего мира» и т.д. Произведения Тукая пронизывают религиозные мотивы, отражающие веру поэта в милосердие и справедливость Бога. В стихотворении Тукая «В мгновенье жизни роковое» («Тээссер», 1908), написанном, как указывает сам поэт, по мотивам стихотворения Лермонтова «Молитва» (1839), создается архитектурная модель молитвенной ситуации и соответствующая ей эстетическая реальность. Как отмечает Д.М. Абдуллина, диалог с Богом – «это первый структурообразующий и жанрообразующий элемент в молитве Лермонтова и Тукая. Далее происходит литературно-эстетическое раскрытие чувственного мира молящихся, впадающих в экстаз и переживающих катарсис» [2: 19]. Функционирование молитвенного дискурса в сопоставляемых произведениях связано с изображением того, как Священное Слово воздействует на душу человека: «С души как бремя скатится, / Сомненье далеко – / И верится, и плачется, / И так легко, легко...» [6: 179].

Состояние душевной просветленности, противопоставленной «трудной» (у Лермонтова), «тяжелой, грустной» (у Тукая) минуте жизни, связано с освобождением от тяжелых сомнений и обретением веры в смысл человеческого существования: «Укыйм тиз-тиз күңелдән бер гажаиб сүрә Коръәннән, – / Газаплар мәгънәви бер кул илән алынадыр жаннан. // Оча дилдән бөтен шик-шөбһәләр, һәм мин жылый башлыым: // Яңақларны мөкаддәс күз яшемлә энжели башлыым» [13, 1: 221]. «Читаю суру из Корана я быстро-быстро про себя, / И кровоточащая рана не саднит сердце у меня. // И исчезают все сомненья, и, словно чистый жемчуг там, // Святые слёзы просветленья стекают по моим щекам» (перевод В. Думасовой-Валиевой) [5]. Медитативный фон молитвенной ситуации создается в произведениях Лермонтова с помощью мотива слез. В стихотворении Тукая образ слез-жемчужин передает предельную интенсивность переживаний в момент духовного преображения и очищения от тягостных дум.

В стихотворении Лермонтова ««святая прелесть» слов «чудной» молитвы предстает и как вообще власть слова над человеком» [7]. У Тукая речь идет о Божественном слове – о суре из Корана. Конструирующие особенности молитвенного слова сохраняют свою значимость и моделируют элементы ритуального действия:

«Иям баш сәждәгә: «Аллаһе хак! Аллаһе әкбәр!» – дим» [13, 1: 221]. Совершаю земной поклон: «Аллах есть Истина! Аллах велик!» (подстрочный перевод).

Отметим и тот факт, что Тукай изменил заглавие стихотворения Лермонтова: «Тээссер» («Впечатление»). Оно передает традиционное, с позиции «своего», а не «другого», восприятие произведения Лермонтова. В нем нашли выражение оригинальные и самобытные взгляды татарского поэта. Абай же в соответствии с источником перевел заглавие верно – «Дүға» («Молитва»)<sup>1</sup>.

На фоне структурно-функционального сходства стихотворений Лермонтова и Тукая, подтверждающего действительность лермонтовской и в целом русской романтической традиции, явственно проступает различие между творчеством русского и татарского поэтов. В лирике Тукая происходит переосмысление и переоценка с позиций иной аксиологической системы тем, идей, образов и мотивов поэзии Лермонтова. В стихотворениях русского и татарского поэтов конкретно-исторический план содержания и смысла сопрягается с универсально-философским, социально-историческая и психологическая конкретность совмещается с общечеловеческими, глобальными и вселенскими категориями. Поэтика лермонтовских стихотворений связана с противопоставленностью (в ранней лирике) и иерархией этих аспектов художественного содержания (в зрелом творчестве). В произведениях Тукая единичное и единое, преходящее и вечное, индивидуальное, социально-типичное и родовое принципиально располагаются на одном уровне, отражая характерную для данного типа культуры «процедуру» формирования смысла.

Таким образом, татарский поэт в силу особенностей типа национальной культуры и ее глубоких связей с Востоком при переводе произведений Лермонтова соотносил свое творчество с жанровыми канонами, формой, поэтикой, которые входили в «горизонт ожидания» татарских читателей, их современников. Подобный характер диалога определил поиск в русской литературе признаков «своего», а не «другого». В творчестве же Абая Кунанбаева диалог с Лермонтовым был другим: Абаю было легче преодолевать препятствия между русской литературой и казахским читателем. Поиски «чужого» в «чужом» стали удивительной гранью межлитературного диалога, включенного в поле восприятия поэзии Лермонтова в тюркоязычном мире.

### Литература

1. Абай Кунанбаев. «Свою судьбу от мира не таю...»: избранное. – Алма-Ата: «КРАМДС – Ахмет Яссауи», 1995. – 299 с.
2. Абдуллина Д.М. Коранические мотивы в творчестве Габдуллы Тукая: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2005. – 32 с.
3. Ахметов З. Лермонтов и Абай (о переводах Абая Кунанбаева из произведений М.Ю. Лермонтова). – Алма-Ата: Изд-во АН Казахской ССР, 1954. – 64 с.
4. Бельгер Г. Гете и Абай: эссе. – Алма-Ата: Жалын, 1989. – 102 с.
5. Габдулла Тукай. Интернет-портал [http://gabdullatukay.ru/rus/index.php?option=com\\_content&task=view&id=290&Itemid=37](http://gabdullatukay.ru/rus/index.php?option=com_content&task=view&id=290&Itemid=37) (Дата обращения 20.09.2020).
6. Лермонтов М.Ю. Сочинения: в 2 т. – М.: Правда, 1988. – Т. 1. – 720 с.
7. Лермонтовская энциклопедия. – М.: Науч. изд-во «Большая Российская энциклопедия», 1999. – 784 с.
8. Нигматуллина Ю. Г. Типы культур и цивилизаций в историческом развитии русской и татарской литератур. – Казань: Фэн, 1997. – 190 с.
9. Нурланова К.Ш. Эстетика художественной культуры казахского народа. – Алма-Ата: Наука КазССР, 1987. – 174 с.
10. Сатпаева Ш.К. Казахская литература и Восток (из истории литературных связей). – Алма-Ата: Наука, 1982. – 200 с.
11. Сафиуллин Я. Г. Крутые повороты: арабица, латиница, кириллица // Казанский альманах. Серия бирюза. – Казань, 2017. – С. 171–180.

<sup>1</sup> По мнению К. Уразаевой, «стихотворение Лермонтова «Молитва» («В минуту жизни трудную») переведено Абаем дважды под названиями «Дүға» («Өмірде ойға түсіп кем-кетігін») и «Қасиетгі дүға» и называют их вольными переводами. Единственное отличие, на взгляд составителей, заключается в том, что текст Абая, при отсутствии слова «молитва», оставляет впечатление молитвы» [15: 175].

12. Сафиуллин Я. Г. Межлитературный диалог // Теория литературы: словарь для студентов / Науч. ред. Я. Г. Сафиуллин. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2010. – С. 53–55.
13. Тукай Г. М. Әсәрләр: 6 томда / Габдулла Тукай. Академик басма. – 1 т.: шигъри әсәрләр (1904–1908) / төз., текст., иск. һәм аңл. эзәрл. Р.М. Кадыйров, З.Г. Мөхәммәтшин. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2011 – 407 б.; 2 т.: Шигъри әсәрләр (1909–1913). – Казан: Татар. кит. нәшр., 2011. – 384 б.
14. Тукай Г. Стихотворения / пер. с татар. – Л.: Сов. писатель, 1988. – 432 с.
15. Уразаева К. Абай Кунанбаев – переводчик М. Ю. Лермонтова // Простор: литературно-художественный ежемесячный журнал. – Астана. – 2015. – № 2. – С. 170–180.
16. Шелобаева Г.К. Эстетическое и художественное как реалии национального самосознания // Вест. Моск. ун-та. – Сер. 7. Философия. – 1996. – № 2. – С. 72–83.

УДК 821.512.122

## ХАКИМ АТА

Г.К. Есим (Казахстан)

В статье дана оценка творчеству Абая Кунанбаева и систематический анализ его взглядов на религию на основе философских взглядов. Автор детально раскрывает личность Абая в казахской литературе.

**Ключевые слова:** наследие Абая, творчество, казахская литература, философия, религия.

The article provides an assessment of the work of Abai Kunanbayev and a systematic analysis of his views on religion based on philosophical views. The author reveals in detail the personality of Abai in Kazakh literature.

**Key words:** Abai's heritage, creativity, Kazakh literature, philosophy, religion.

Если бы не родился Абай Кунанбаев, мог бы им стать кто-то другой? Случайность – это проявление исторической закономерности. Поэтому, не будет преувеличением, если мы скажем, что творчество Абая – это этап в духовной культуре народа. Абай велик не только как поэт, мастер художественного слова, он занимает также высокое место в истории мировой философии как выдающийся мыслитель, отразивший в своих произведениях результаты общечеловеческих общественных противоречий.

Стихи для Абая были не просто искусством, но и орудием для назиданий молодых, сердца которых открыты для разумного слова. Поэт не скрывает и прямо говорит об этом. Он стремится, чтобы Слово его дошло до сознания народа, будило его и давало толчок новой мысли.

Зная только казахскую поэзию, невозможно было достичь высоких результатов, потому Абай глубоко изучив творчество Гете, Байрона, Пушкина, Лермонтова, проникся их мыслями и образами, творчески переработал их и создал мировые шедевры классической поэзии. Абай не только творчески перерабатывал произведения современных ему западно-европейских поэтов, но и развивал прежде существовавшие традиции, особенно традиции Востока. Главный литературоведческий принцип Абая – новаторство и сохранение традиций.

Говорить об Абае, крупнейшей фигуре казахского Ренессанса, можно бесконечно и не надо думать, что можно когда-либо подвести черту, уверив себя в том, что мы до конца познали его. Чем выше будет подниматься уровень сознания, тем более будут расширяться наши представления и понятия о нем, у каждого поколения будет свой Абай, свое понимание и осознание его величия. Поэтому, познавая Абая, мы познаем свой народ, постигаем его духовное богатство, его потенциал.

Абай высоко оценивал представителей суфизма, таких, как аль-Ансари, аль-Халладж, аль-Харакани, аль-Газали, аль-Ха-мадани, Санаи. Агтар, Руми, которые имели огромное влияние на формирование мировоззрения Физули, Шамси,

Сайхали, Навои, Сагди, Фирдоуси, Хафиза. Иными словами, если Абай первоначально воспринял суфизм через творчество вышеназванных поэтов, то как с учением он познакомился с суфизмом через сочинения такого видного мыслителя, как Ахмед Ясса-уи.

Абай во многом соглашается и не соглашается с суфизмом. Абай говорит, что он на пути Аллаха, пророка, но его высказывания об Аллахе очень часто идут вразрез с основными принципами и положениями ислама, которое он употребляет в трех значениях: онтологическом, космогоническом, гносеологическом.

Аллах, истина, достоверность: это реальность, которая существует вне сознания воли человека. Правду невозможно отрицать. Слова Абая «Правда в том, что Аллах существует и слова его истинная правда, а правда никогда не может быть ложью», являются подтверждением того, что Аллах в понимании Абая есть действительность. Эту свою точку зрения он излагает в тридцать восьмом Слове: «Аллах бесконечен, человеческий разум ограничен. Разве возможно ограниченным измерить бесконечное?»

Аллах – создатель всего сущего, божество. Смысл любви к Аллаху в том, что он творец всего живого, любить возможно лишь Аллаха. «Если сердце любит, то любит во имя Бога», – говорит поэт. Но Абай, призывая любить бога, не ударяется в мистику, как в философии суфизма, а подходит к этому с гуманистических позиций. Абай не отрекается подобно суфистам от земных радостей во имя поклонения Аллаху. «Нужно любить все человечество, брат, это истинный путь к справедливости», – эти слова Абая, как нельзя более показывают, что поэт был против разделения людей на социальные группы, по национальности, вероисповеданию.

В религии ислама познание Аллаха возможно только через его посла-пророка. Но Абай не призывает постичь пророка, ибо, по его словам, все в мире, кроме Аллаха, меняется, и пророки тоже сменяются. В религии ислама познание Аллаха идет через его посланника. Страшным грехом считается неверие в пророка. В творчестве Абая нет ни одной строчки, где он бы воспевал пророка. О своем критическом отношении к религии ислама поэт открыто говорит в тридцать восьмом Слове. Человек, внимательно прочитавший Абая, без труда догадается, что Абай был знаком со многими философскими положениями религий: буддизма, зороастризма, христианства.

В представлении Абая любовь к богу – это рождение духовной силы. Через любовь к богу человек становится убежденным и стойким гуманистом. Аллах, будучи создателем, творцом, все-таки является силой, служащей человеку. Аллах и человек друг без друга теряют значение. Аллах – это действительность, и потому род человеческий вечен. Если Аллах вечен, то вечна и истина о человеке, и если даже не станет его самого, то дух его будет переселяться от потомков к потомкам. Истина об Аллахе и человеке вечна.

Абай никогда не изрекал легковесных истин относительно науки, бытия, человека. У него больше вопросов, чем ответов. У него богатство – далеко не всегда зло и знания – не только свет. Он ставил под сомнение даже разум, указывая, что, если разум не беспределен, познать вселенную невозможно. Это и есть, говоря европейским языком, философия сомнения, скептицизм. Но Абай приходит к этому путем долгих размышлений и раздумий. Только разумный человек может определить границы разума.

За всю историю человечества не было и не может быть четкой теории об истине. Зачастую мы принимаем за теорию аксиому. Время ставит все на свои места, высвечивая наши ошибки и заблуждения. Поэтому, прикасаясь к Космосу Слова Абая мы открываем часть его поэтической Вселенной, которую невозможно охватить, что и подтверждают переводы двадцати представленных в книге произведений Поэта.

В следующем разделе «Понятие о понятиях или философия Слова» мы представляем ряд важнейших понятий (тем), которые содержатся, пронизывают, буквально переплетаются в каждом произведении Поэта.

Понятие о понятиях или философия слова. «И Аллах, и слово его сущи» («Алланыңөзі де рас, сөзі де рас»). В этом стихотворении Абай говорит о познании Аллаха. На казахской земле до Абая не было мыслителя, который бы занимался исследованием этого вопроса. Даже святые, отдавшие свою жизнь служению аллаху, не поднимались выше утверждения: «Аллах един и Мухаммед пророк его». Словом, не было различия между верой и познанием. А в представлении Абая вера и познание – это различные понятия.

Вера – богословский термин, познание –гносеологическое понятие. Если первое можно назвать основной богословской идеологией, последнее –категория философии религий.

Но оба эти понятия, – и вера в бога, и познание его, являются признаками религиозного сознания. Поэтому людей, занимающихся этой проблемой, мы называем сейчас философами-богословами. Тогда и Абай –философ-богослов, и это не восхваление, и не хула в его адрес, а объективная оценка его деятельности.

Абай – не проповедник, а исследователь учения Аллаха, мыслитель, стремящийся познать его.

«И аллах, и слово его сущи. А суть не может быть обманом», –говорит Абай, рассматривая проблему в богословском аспекте, но вере в правдивость аллаха он уделяет особое внимание.

Задумаемся и мы над тем, какой смысл вкладывает Абай в слово «сущий». И естественным образом возникает вопрос: что же он подразумевает, когда говорит, что слово его сущее. Это измерение, определяющее содержание и качество любой вещи, явления. Вещь может существовать, но ее может и не быть. То, что истинно, в конце концов, в течение времени может обернуться несущественным. Значит, сущность имеет один единственный признак, – она должна быть действительной. Это одна грань понятия сущности.

Вторая грань – проблема познания этой сущности. Это философский вопрос. Если мы не познаем суть истины, тогда говорить не о чем, и надо довольствоваться только слепой верой в Аллаха.

Но Абай, говоря о действительном существовании Аллаха, не утверждает это в виде абсолютной истины, а рассматривает как объект возможного познания, как одну из сущностей бытия.

«Подумай, поразмышлай, попробуй докопаться до истины сам», – как бы советует Абай, и подходит к вопросу о сущности Аллаха с третьей стороны – исторической его значимости.

«Аллах сущ» – это было и в прошлые времена, это так и сейчас, это будет и в будущем. Сущее в данном случае есть измерение вечности. Аллах сущ–это вечная истина.

Четвертая грань сущности. Мы сказали, что сущее – это измерение вечности, но ведь в нашей жизни есть и проходящее. И то, что оно есть –истина. Значит, говоря о вечности сущего, мы в то же время должны признать и его непостоянство во времени. Значит, сущее сегодня завтра может обратиться в ничто? Нет, настоящее сущее не может обернуться ничем, просто люди называют истиной то, что на самом деле таковой не является.

Сущее всегда остается сущим. И потому Аллах сущ, и он вечен. Абай предостерегает своих современников, да и нас от легкомысленного отношения к Аллаху, от легковесных суждений о нем. В представлении Абая, Аллах – это истина, которую нельзя объять разумом, и потому он пришел к выводу, что связующая нить между Аллахом и человеком –любовь.

Сущность Аллаха Абай хотел доказать любовью, и не случайны его слова о том, что «без любви жизнь пуста».

Итак, когда Абай задается вопросом, что может быть неизменной сущностью, он отвечает, что Аллах и слово его сущи. В этом значении сущее является синонимом бытия. Сущее во вселенной – это бытие. Бытие никогда не может быть обманом. В мировоззрении Абая Аллах – это истина. Значит, если истина существует, сущ и Аллах. И если истиной мы называем, говоря обыденным языком, нашу жизнь, тогда и Аллах, и слово его тоже сущи. Короче, если мы признаем это, значит мы признаем и Аллаха.

Это взгляд Абая-гуманиста.

Требование, которое предъявляет Абай к истинному мусульманину – сострадание к человеку.

В третьей строфе слова Абая «Не оспаривай того, что сущее», надо понимать в том значении, что нет нужды сомневаться в слове Аллаха, ибо вступивший на путь божий никогда не потеряет своей человечности. Таким образом, Абай представляет Аллаха как абсолютную истину, но вот о тех, кто доносит слово божье, он иного мнения. «Меняются времена и люди, их нравы и занятия, чередой сменяются пророки». В этих словах Абая четко выражено его желание разделить путь Аллаха и путь его пророков.

Главное в том, что Аллах – вечен, а пророки приходят и уходят, и Абай поясняет это с диалектической точки зрения. Меняются времена, люди, их нравы, занятия и меняются их пророки.

По образному выражению Мукагали, «меняют лик земли всесильные, в надежде, что наступят времена еще прекраснее». Не меняется только Аллах, он Абсолют. Меняются только люди, познающие его, преклоняющиеся перед его могуществом. Впадает в грех заблуждения человек, а не Аллах. Когда Абай говорит о вечности, о смысле жизни, он пользуется общими категориями и понятиями: Аллах и Человек. Пророки тоже люди. Поэтому философия Абая не традиционной связки, какая была у богословов: Аллах – пророк – человек. Абай говорит об Аллахе и человеке. Это демократизм в богословии, ибо Абай дает возможность человеку познать себя. Аллах бесконечен, и если хочешь познать его, развивайся сам бесконечно, тогда ты не просто будешь человеком с большой буквы, но и истинным мусульманином.

Абай говорит, что Аллах каждому рабу своему дарует разум, стремление и благодеяние определенной мерой, взвешенно.

Но Аллах не ограничивается только тем, что он передает эти качества, он еще дает возможность человеку увеличить размеры божьих даров.

Как использует эту возможность, данную богом, человек? За кем он должен последовать, свято веря в Аллаха и его непогрешимость? Тех, кто может повести толпу за собой, трое: пророки, святые и хакимы.

Если пророки и святые на самом деле будут правдой и верой служить Аллаху, презрев все земные заботы и утехи, тогда все в мире придет в запустение, ибо некому будет пасти скот, сеять хлеб, искать сокровища в недрах земли.

Поэтому настоящие мусульмане нуждаются в хакимах, они хоть и не являются духовными пастырями, но как сказал пророк Мухаммед: «Хороший человек тот, кто творит благо человеку».

Эти мысли Абая выходят за пределы ортодоксального ислама. В познании Аллаха он усматривает прежде всего решение общечеловеческих, гуманистических проблем.

самосовершенствование, одним из главных принципов которого поэт считает человечность. Чтобы достичь этого необходимо прежде всего очиститься от грехов. Нельзя любить Аллаха, пребывая в грехе, ибо любовь к нему прежде всего требует очищения. Смой с себя всю грязь совершенных грехов и тогда ты вступишь на истинный путь, и тогда укрепятся твои воля, разум и чувства, прояснится сознание.



Призыв Абая стать любимым рабом Аллаха звучит не фаталистически. Поэт видит в этом возможность обрести истинную свободу.

Личная свобода для Абая заключается в совершенствовании человеческих качеств.

В познании Аллаха Абай особое значение придавал понятию «воля».

Поэт, говоря «Воля Аллаха неизменна, и она не зависит от твоих желаний», имеет в виду неизбежность и объективность законов земного бытия. А с законами бытия человека знакомят хакимы, и именно за это их ценит Абай, хотя они и не являются духовными пастырями.

К Аллаху ведет много путей, утверждает поэт. Человечество в конце концов, несмотря на различия вероисповедания, должно прийти к согласию. В этом ему подмогой должно стать слово хакима. Люди обретут покой и благоденствие, познав могущество Аллаха тогда, когда народом управлять будут хакимы.

«Творца любовью создан человек» («Махаббатпен жараткан адам затты»)

Абай, размышляя о смысле жизни, в пятой строфе стихотворения «Аллах и слово его сущи» говорит: «Творца любовью создан человек, и потому возлюби Аллаха больше, чем себя». Абай призывает любить Аллаха за то, что он вселил в сердца людей любовь, что люди порождены любовью. Если это так, то любовь существовала до человека, и субъект любви – Аллах.

Это его сила, его могущество, его дух. Но это сила, которая и для него является загадкой, непознанным явлением (тылсым), некоей истиной, смутно осознаваемой самим творцом.

Познавая Аллаха, его могущественную силу при сотворении мира и человека, мы должны осознавать любовь как форму проявления самой сути Аллаха, его воли и могущества.

Если это так, то наш долг – возлюбить Аллаха больше, чем себя. Возлюбив его так, мы сможем отдать ему наш долг.

Таким образом, мы доказали, что поклоняться Аллаху, любить его – это наша обязанность, прямой долг.

В мировоззрении Абая на пути познания Аллаха особое место занимает любовь. Возникает вопрос: как он пришел к этому? Прежде чем ответить на него, остановимся на проблеме любви в богословской философии.

Не надо удивляться тому, что в богословских учениях понятия о любви могут соприкасаться, скрещиваться, ведь любовь – это мерило человеческих качеств. И не случайны слова Абая: «Без любви жизнь пуста».

Размышления о любви – это непременно размышления о смысле жизни, о сути бытия. Очень много работ, связанных с проблемой любви, было в самой молодой религии мира – исламе. Основательницей теории познания Аллаха через любовь была Рабия-Адавийя (713–801).

Рабия (Рабига), имя которой стало легендой, всю свою жизнь была аскетом. С детства оставшись сиротой, она рано начала зарабатывать на хлеб. Хозяйева ее, заметив фанатичное устремление к богу и аскетизму, дали свободу своей рабыне. Получившая свободу Рабига, до конца своих дней проповедовала любовь к богу. Ее последователи и ученики: аль-Бистами, аль-Халладж, ибн-Араби и др. подняли на высокий уровень философию любви.

Абай верил, что любовь может очистить душу человека от скверны, и в казахской степи «философия любви» распространилась в другой форме – поэзии любви. Любовь человека к Аллаху трансформировалась в любовь мужчины к женщине, но суть оставалась прежней: любовь должна быть бескорыстной, она не должна быть предметом купли-продажи. Беззаветная преданность влюбленных, их верность – это путь божий.

Сказания и легенды на тему любви приходили и с Востока. Поэты слагали песни о любви, народ их заучивал. Таким образом, «философия любви» вошла

в сознание народа через поэзию. Но форма выражения любви в любовной поэзии была несколько иной, чем в «философии любви». Если Рабига, годами сидя в одиночестве, говорила о своей любви, то в поэзии о любви говорили двое – юноша и девушка. Любовь стала человеческим чувством.

Но аскетизм, то есть жертвенность в любви остались. В поэзии о любви очень мало истории со счастливым концом. Чаще возлюбленные погибают. Например: Баян-Слу и Козы-Корпеш, Кыз-Жибек и Толеген.

Мировоззрение, народное сознание – это исторические понятия. Слова Абая «Творца любовью создан человек» были поняты и приняты всеми его современниками, ибо у всех на слуху была знаменитая притча, пришедшая из литературы суфизма.

Вот краткое ее содержание. Было время, когда во всем мире существовал только один Аллах. Не было ни животных, ни людей. И подумал Аллах: «Некому почувствовать мою мощь и силу, потому что никого нет в мире, кроме меня». Опечалился он, и мир окутался мглой. Так во мгле прошло несколько эпох. И однажды Аллах создал птиц, и разбросал по всему свету зерна, чтобы была им пища. Когда не осталось ни одного зерна, птицы погибли. Опечалился Аллах, ибо птицы довольствовались тем, что есть, не пытались что-то предпринять и погибли, не завладев миром. Причина была в том, что господь, дав птицам жизнь, не дал им чувство любви к жизни, жажду ее, готовность бороться за нее.

Потом Аллах поступил иначе. Сделав из глины тело, он дал ему имя «человек». Вдохнув в тело душу, дал ему разум. Человек должен был поклоняться своему создателю за то, что тот даровал ему жизнь и разум, ибо Аллах наделил его стремлением к жизни, то есть тем, что мы называем любовью. Поэтому мы говорим, что Бог создал человека любовью. Любовь родилась тогда, когда Аллах не смог жить в одиночестве, затосковал. Рожденный от тоски и печали, Человек должен непременно доказать свою любовь к создателю, поклоняясь ему в знак благодарности и моля его о милостях. Так заканчивается легенда, суть которой в том, что Аллах создал людей любовью.

Любовь Аллаха беспредельна, святая истина. Значит, и познание этой любви беспредельно. Любовь – это вечная тема. Смысл жизнь – в любви.

«Любовь к трем благоухает в вашем сердце священным цветком» («Осы уш сүю болады имани гүл»)

Называя любовь к этим трем священным чувствам благоуханным цветком, Абай заключает: «Подумай, и пытайся всюду сеять семена этого цветка. Не жалея для этого не богатства, ни жизни своей». Построив жизнь таким образом, можешь считать себя религиозным человеком, истинным мусульманином. Если не осознаешь этого и ограничишься лишь соблюдением постов, чтением молитв и других внешних обрядов, то истинным мусульманином тебе не быть. Эту мысль поэт высказывает в следующих строчках: «Дело нужное – намаз, зекет, ораза, хадж. И все их нужно соблюдать. Но если не закрепшишь в своем сердце любовь к трем, все твои благие дела будут пустыми усилиями».

Абай не обмолвился ни одним словом упрека в адрес других народов или религий, он как гуманист мечтал о взаимопонимании народов, об их мирном сосуществовании и подходил к толкованию мусульманства и религии с общечеловеческих измерений. Мусульманин в его представлении тот, кто все делает во благо человека, его потребностей и нужд. Богопротивными называет он деяния, совершаемые во вред человеку.

О разуме Абай говорил много. Пользуясь терминологией западноевропейской философии, можно сказать, что рационализм Абая имеет глубокие корни, что он очень содержателен. Сравнение разума с ледяным пластом не случайно. Острый разум должен быть рассудочным, холодным. Разум присущ только человеку, и с этим спорить не приходится. Им определяется уровень человека, ибо позна-

ние – это удел человека. И Абай эту функцию разума выделяет особо. Без разума не существует ни одной отрасли науки, образования. Сила человека – в познании истины посредством разума. Аллах наделил человека разумом, и право человека развивать, совершенствовать этот дар. В этом заключается назначение его, его миссия на земле. Разумный человек обладает знаниями, способен многое воспринимать, чувствовать. В мире было много светлых разумом людей, они есть и сейчас, пребудут они и в будущем. Исторически закономерно, что число их увеличивается. Связано это с наступлением цивилизации. Но мысль эта не нова, об этом говорили многие мыслители. Абай в своих рассуждениях идет дальше. Он ставит проблему шире. Говоря «острый разум чист, словно пласт ледяной», во второй строке создает неожиданный противоположный образ сердца: «а горячее сердце согреет тебя». Возникает вопрос: зачем к ледяному разуму мы добавляем горячее сердце?

Для науки, для исследования важен результат поиска, момент истины, ибо это является главной целью. Но ведь может случиться так, что результат поиска – гениальное открытие – не принесет счастья человечеству, посеяв страдания, смерти. Но исследователю, обладателю холодного разума, нет дела до этих сантиментов. В этом случае его разум представляет опасность для человечества. Именно поэтому Абай считает, что холодный разум непременно должен соседствовать с горячим сердцем, которое дает разуму свет и направляет его на путь благих деяний.

Последнее, о чем говорит Абай, – это о том, что необходим характер, чтобы сохранить свои познания и разум. «Твердость духа и воли – основа настоящего характера».

Поэтому если достиг чего-нибудь в жизни, ты должен надеяться только на себя, на свой разум и волю, твоя судьба зависит от тебя, и ты должен крепко держаться за ее поводыря.

УДК 821.512.162

## ТЕМАТИЧЕСКОЕ И ЖАНРОВОЕ РАЗНООБРАЗИЕ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ПОЭЗИИ XIX ВЕКА

П.А. Керимов (Азербайджан)

В XIX веке многие азербайджанские поэты свои просветительские идеи пропагандировали посредством своих произведений. Такие представители просветительского реализма, как Г. Закир, М.И. Гасир, М.Б. Надим, М.М. Навваб, С.А. Ширвани непосредственно обращались к народным массам и поэтому на сравнительно простом языке. В литературе появились первые драматические произведения, актуализировались такие поэтические жанры, как стихотворные письма, гошма, маснави, мухаммас. В этих стихах азербайджанские поэты критиковали недостатки своего времени, отсталость, пропагандировали современные науки, школы. Главная цель поэтов-просветителей заключалась в воспитании нового поколения, которое получит современное образование и начнет реформировать общество.

**Ключевые слова:** поэт, просветитель, реализм, гошма, мухаммас, маснави.

**Abstract.** In the 19th century, many Azerbaijani poets propagated their educational ideas through their works. Such representatives of educational realism as G. Zakir, M.I. Gasir, M.B. Nadim, M.M. Navvab, S.A. Shirvani directly addressed the masses and therefore in a relatively simple language. The first dramatic works appeared in literature, such poetic genres as poetic letters, goshma, masnavi, muhammas were actualized. In these verses, Azerbaijani poets criticized the shortcomings of their time, backwardness, and promoted modern sciences and schools. The main goal of the poets-educators is to educate a new generation, which will receive a modern education and begin to reform society.

**Key words:** poet, educator, realism, goshma, mukhammas, masnavi.

События, происходившие в истории Азербайджана в XIX веке нашли свое отражение не только в общественно-политической, но и культурной, литературной жизни страны. На развитие и идейно-художественное обращение литературы сильное влияние оказывает просветительство, как культурное движение, которое приобретает все более широкий размах [2: 281]. Одна из характерных особенностей того времени заключается в открытии учебных заведений нового типа, отличающихся от традиционных мектебов и медресе, где и получали образование продолжатели просветительских идей [3: 28]. В 1875 году начинает выходить первая азербайджанская газета «Экинчи» («Пахар»), редактором которого был выдающийся ученый, публицист и педагог Гасан бек Зардаби (1842–1907). Главная цель издателя была пропаганда просветительских идей. Основоположник азербайджанской драматургии Мирза Фатали Ахундзаде (1812–1878) в своих комедиях, повести, стихах придерживался реалистическому отображению жизни. Исследователи показывают, что творчество М.Ф. Ахундзаде было зеркалом жизни Азербайджана того времени, он был представителем просветительского реализма [6: 267].

Отметим ряд других особенностей просветительской литературы. В традиционной классической поэзии и прозе ярко было выражено религиозное мировоззрение авторов. В мировоззрении поэтов и писателей-просветителей преобладает светскость, рационально-позитивное мышление. Авторы лирических стихов говоря о возлюбленной не имеют ввиду воссоединение. Создателем, как это было в суфийской поэзии. Такие поэты XIX века, как Баба бек Шакир, Кязым ага Салик, Гасым бек Закир, Мирза Бахыш Надим, Андалиб Гараджадаги, Мирза Исмаил Гасир, Мир Мохсун Навваб и др. уже восхваляют реальную, конкретную возлюбленную, красавицу. Поэты просветители, пропагандирующие прогрессивные идеи обращались к широкому кругу читателей, а не только к знатокам классической литературы. Поэтому язык их произведений был прост, близок к разговорному языку и понятен простым людям. Например, в комедиях Мирза Фатали Ахундзаде говорят на простом, разговорном языке. Язык произведений, написанных на классических поэтических жанрах тоже стал более понятным, процент непонятных арабских и персидских слов и выражений стал меньше. Почти все известные поэты XIX века стали использовать жанры устного народного творчества, язык которых был ясен широкому кругу читателей. Выдающийся представитель просветительского реализма в азербайджанской литературе Гасым бек Закир (1784–1857) наряду с такими поэтическими жанрами восточной литературы, как газель, мухаммас, мустазад, тарджибанд, таркиббанд писал свои стихи и в жанрах устного народного творчества (гошма, герайлы). Аналогичное явление можно наблюдать и в творчестве М.Б. Надима, М.И. Гасира, М.М. Навваба и др. Таким образом, происходит перемещение в иерархии поэтических жанров в азербайджанской литературе.

XIX веке гошма-жанр устного народного творчества начинает активно соперничать с наиболее популярным классическим поэтическим жанром газель. Некоторыми своими свойствами гошма, которая также дает возможность выразить искренние лирические чувства, философские мысли близка к газели. Но гошма отличается целым рядом особенностей, которые делают ее более актуальной в азербайджанской поэзии XIX века. Исследователи показывают, что гошма дает возможность более полному выражению индивидуального стиля автора, носит более демократичный характер, позволяет более глубоко и всесторонне отобразить социальную проблематику, говорить с народом более простым, понятным языком [4: 91]. Газель и гошма похожи с точки зрения системы образов, объекта художественного исследования. Оба жанра имеют универсальную возможность для выражения внутреннего мира, самых сокровенных чувств человека. Надо еще отметить высокий обобщающий потенциал этих жанров [4: 91]. Газель имеет возможность выразить высокие философские, мистические мысли. В этом серьезном жанре нет

места смеху, юмору, шуткам. Гошма жанр более оптимистичный здесь очень ярко выражены шутка, смех, юмор, конкретность, визуальность. Именно эти качества дают ему по сравнению с газелью более конкретно и живо отобразить социальную тематику. Гошма дала возможность более сильному развитию сатиры в азербайджанской поэзии XIX века. Сатира, изобличение социальных проблем времени является одним из характернейших особенностей азербайджанской просветительской поэзии XIX века. В азербайджанской классической литературе средних веков были написаны ряд известных сатирических произведений, которые критиковали феодальные порядки, беззакония, чинимые правящими кругами, общественные противоречия своего времени. Но только с 30–40-х годов XIX века сатира стала занимать особое место в литературном процессе. С этого времени сатира начинает широко распространяться в азербайджанской литературе. После присоединения Азербайджана в начале XIX века к царской России в экономической, социальной и культурной жизни страны можно было проследить отдельные положительные перемены. Но именно с этого времени трудящиеся массы начинают страдать под двойным гнетом ненасытных царских чиновников-взяточников и их местных слуг. В уездах и областях страны царили беззаконие, взяточничество. Одним из ярких представителей сатирической поэзии в XIX веке был Мирза Бахыш Надим (1780–1878). Поэт, который долгое время служил писарем и помогал пострадавшим от несправедливостей писать жалобы к вышестоящим начальникам, хорошо был знаком с проблемами трудящихся, бедных слоев населения. Свои сатиры он писал как в жанрах классической литературы, так и в фольклорных жанрах. В одном из своих мухаммасов он обращается к пахарю Махмуду, которого беспощадно эксплуатирует местный правитель Гасан хан. В своих гошмах он резко критикует местных беков, которые заставляют работать и не платят крестьянам. В этих стихах поэт использует очень резкие выражения, порой употребляет нецензурные слова.

Одним из известных просветителей Мирза Исмаил Гасир (1805–1900) основал в городе Ленкоран школу нового типа, был основателем и руководителем литературного маджлиса «Фовджул-фусаха». Ряд его учеников продолжили в стране просветительское движение. В связи со своей педагогической деятельностью Мирза Исмаил составил персидско-азербайджанский словарь в стихах, написал учебник по грамматике персидского языка «Гануни-Мирза Исмаил Гасир». Его стихи отличаются разнообразием тематики. Гасир был тонким лириком, восхвалял искренние любовные чувства к реальным красавицам своего края. В своих стихах «Балаханым», «Выдал замуж» и др. поэт защищает права молодых девушек, которых не спрашивая мнения выдают замуж за богатых и старых женихов. Обращаясь к родителям девушек он говорит: «Вы выдаете свою дочь не за человека, а за золото и серебро!» [5: 117]. В XIX веке в Азербайджане начинают развиваться капиталистические отношения, в жизни людей все большую роль начинают играть деньги. Мирза Исмаил один из первых в азербайджанской поэзии описывает всеохватывающую власть денег, их развращающее воздействие на людей. В своих стихах «Деньги», «Черные деньги» («Мелочи»), «Аскинас» («Ассигнация»), «Дороговизна», «От дороговизны» и др. поэт говорит о всеильной власти денег над людьми. В стихотворении «Деньги» он описывает воздействие наличия и отсутствия денег на отдельные категории людей. Поэт говорит: «Деньги могут сделать из блохи слона и дракона превратить в муравья. Наличие денег могут сделать из дряхлого старика стройного молодого человека, а их отсутствие превратить молодого человека в старика. Деньги скрывают многие недостатки и раскрывают секреты» [5: 127]. В ряде своих стихотворных письмах к своим друзьям поэт говорит о проблемах, нуждах школы нового типа, в котором он преподавал. Мирза Исмаил написал ряд острых сатирических хаджвов (паксвилей) в адрес противников его просветительских начинаний врагов его новой школы. Поэт нередко критиковал грубое, невоспитанное поведение людей, грубые шутки, вредные привыч-

ки. В своем мухаммаса «Папираса» он называет папиросу одним из главнейших врачей человека. Говоря о вреде никотина Гасир приводит в пример себя, сообщает, что у него за годы курения папирос появились проблемы с сердцем, одышка, он плохо спит.

В письмах в стихах азербайджанские поэты-просветители выражали насущные проблемы своего времени, пропагандировали свои прогрессивные идеи. Великий азербайджанский мыслитель-просветитель, основатель национальной драматургии Мирза Фатали Ахундаде был автором первого проекта азербайджанского алфавита на основе латиницы. Несколько его писем в стихах посвящены этому проекту. М. Ф. Ахундаде считал, что если народы Ближнего и Среднего Востока, в том числе и азербайджанцы вместо старого, более сложного арабского алфавита примут новый, более простой для изучения латинский алфавит, то большой процент населения за короткий срок научится читать и писать, число образованных людей станет намного больше, восточные страны по уровню развития приблизятся к западным странам. В стихотворном письме к Джафаргулу хану Нава Мирза Фатали пишет о своих трудностях в борьбе за принятие его проекта нового алфавита. Он пишет, что трудно убедить людей в регионах в необходимости принятия нового алфавита. Один из его стихов так и называется: «Стихи о новом алфавите». Здесь автор перечисляет все, что было им сделано для принятия восточными народами его нового алфавита. Он объездил ряд стран, поговорил с правителями Турции и Ирана. Его очень хорошо встретили и даже наградили, но идею и новом алфавите посчитали слишком дерзким. Мирза Фатали с горечью говорит о зря потерянных десяти лет своей жизни. В конце автор выражает свою надежду, что когда то его идею воплотят в жизнь [1: 167].

Письма в стихах играли важную роль в творчестве одного из выдающихся поэтов-просветителей Сейид Азима Ширвани (1835–1888). Поэт в своих четырех стихотворных письмах обращается к основателю и редактору первой азербайджанской национальной газеты «Экинчи» Гасан беку Зардаби, который в течении почти трех лет (1875–1877) издавал и распространял среди населения свою газету. Г. Зардаби с отличием окончил отдел естествознания физико-математического факультета Московского Государственного Университета, получил диплом кандидата наук. Он является автором ряда научных трудов по естествознанию, экологии, преподавал в бакинских школах. В своих письмах С.А. Ширвани пишет о большой необходимости пропагандирования, распространения среди народа, представителей молодого поколения новых, современных наук, которые могли бы дать обществу конкретную пользу. С этой точки зрения он высоко ценит открытые газеты «Экинчи», современных школ. Один из этих школ открыл в городе Шамахи С.А. Ширвани. Он с горечью говорит о трудностях основателей новых школ. Поэт называет народ больным человеком, диагнозом которого является отсутствие современных научных знаний, отставание от развитых стран мира. Поэт просит Гасан бека Зардаби, чтобы он его стихи издал в своей газете [7: 117]. С.А. Ширвани написал для учеников своей школы учебник «Рабиул-атфал» («Весна детей»), куда было помещено много басен в стихотворной форме. Основная часть поэтов просветителей, которые преподавали в школах, писали учебники, басни в стихах.

Два жанра-маснави и мухаммас были популярны среди азербайджанских поэтов-просветителей XIX века. В маснави (букв.: двустипшие) от начала до конца две строки рифмуются между собой. Такая форма дает хорошую возможность для подробного описания событий. Г. Закир, М.Б. Надим, С.А. Ширвани и др. написали ряд стихотворений дидактического содержания в форме маснави.

С XVIII века в азербайджанской поэзии жанр мухаммаса (букв.: пятистишие) стал приобретать большую актуальность. В каждой строфе мухаммаса есть пять строк, что дает этому жанру наибольшую информативность. В XIX веке

поэты-просветители Б. Шакир, К. Салик, Г. Закир, М.Б. Надим, А. Гараджадаги, М.И. Гасир, М.М. Навваб, С.А. Ширвани написали немало своих произведений в этом жанре. М.Б. Надим, М.М. Навваб являются авторами ряда мухамматов, где описываются исторические события, которые происходили в XIX веке. Г. Закир, С.А. Ширвани и др. написали острые сатирические мухамматы, критикующие недостатки своего времени, противников современных наук, школ и учебников.

В XIX веке среди азербайджанской интеллигенции, ученых, писателей и поэтов широко распространяется просветительское движение. Для выражения своих прогрессивных идей в литературе появляются, актуализируются отдельные жанры. М.Ф. Ахундзаде пишет первые драматические произведения. Поэты, которые обращаются к широкой массе начинают писать на более простом, понятном языке в жанрах гошма, маснави, мухаммат, письмо в стихах и т.д. В этих произведениях пропагандировались новые школы и учебники, проект нового латинизированного алфавита, современные науки, первая азербайджанская газета «Экинчи», восхвалялся самоотверженный труд прогрессивной интеллигенции.

#### Литература

1. Axundov Mirzə Fətəli. Bədii və fəlsəfi əsərləri. – Bakı: Yazıçı, 1987. – 366 s.
2. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə. Dördüncü cild. – Bakı: Elm, 2011. – 860 s.
3. Baykara Hüseyin. Azərbaycanda yeniləşmə hərəketləri. XIX yüzyl. – Ankara: Türk Kültürünü Araşdırma Yayınları, 1960. – 200 s.
4. Həziöglü Qorxmaz. Poetik formaların təkamülündə fərdi üslub // Azərbaycan ədəbiyyatının tarixi poetikası. II kitab. – Bakı: Elm, 2006. – S. 71–104.
5. Qasir Mirzə İsmayıl. Şeirlər. – Bakı: Yazıçı, 1988. – 198 s.
6. Мамедов Надир. Реализм Ахундова. – Баку: Маариф, 1982. – 288 с.
7. Şirvani Seyid Əzim. Əsərləri. İkinci cild. – Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1969. – 698 s.

УДК 821.512.111-091

### НИКОЛАЙ АШМАРИН О ТАТАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО ПЕРИОДА

В.Г. Родионов (Чебоксары)

В своей дипломной работе Ашмарин анализирует народные произведения из сборника К. Насыри «Плоды собеседников», изучает творчество татарских писателей второй половины XIX в. Просветительская литература татарской литературы весьма оригинальна, она типологически похожа с просветительской литературой других народов региона, в том числе и с чувашской.

**Ключевые слова:** просветительская литература, Поволжье, словесность, литературный язык, типологические параллели, жанр.

In his thesis, Ashmarin analyzes folk works from the collection of K. Nasyri «Fruits of interlocutors», studies the work of Tatar writers of the second half of the XIX century. The educational literature of Tatar literature is very original, it is typologically similar to the educational literature of other peoples of the region, including the Chuvash.

**Key words:** educational literature, Volga region, literature, literary language, typological Parallels, genre.

В 1901 г. в Москве был издан четвертый выпуск «Трудов по востоковедению, издаваемых Лазаревским институтом восточных языков», в котором опубликована дипломная работа Н.И. Ашмарина «Очерк литературной деятельности казанских татар-мухаммедан за 1880–1895 годы» [1]. Отмечая известность Николая Ашмарина многими своими публикациями по языку и этнографии приволжских народов, редактор книги А.Е. Крымский сообщает, что будущий ученый окончил курс

специальных классов Лазаревского института восточных языков в 1894 г. по первому разряду и для получения диплома должен был представить в Совет специальных классов сочинение на заданную тему. Его научным руководителем являлся профессор турецкого языка С.Е. Саков, под руководством которого выпускник Лазаревского института сочинил включенный в «Труды по востоковедению» вышеназванный «Очерк». В части «От редактора» А.Е. Крымский приводит нижеприведенные фрагменты из «Введения» дипломного проекта Н.И. Ашмарина: «В этом сочинении я намерен дать небольшой обзор литературной деятельности казанских татар за последние пятнадцать лет. При этом я буду рассматривать преимущественно те произведения, которые имеют более или менее самобытный характер, так как очень многие татарские книги, печатающиеся в Казани, представляют собою простые переводы или переделку сочинений написанных на других восточных языках» [1: III].

Под словом «литература» Н.И. Ашмарин подразумевал всю национальную словесность, а также сочинения нравоучительного характера и книги религиозно-философского содержания. Все они созданы на основе татарского литературного языка «тюрки». «Литературный язык представляется нам кроме того (массы арабских и персидских выражений в книжном языке. – *В.Р.*), – объяснял ученый, – странным смешением нескольких тюркских наречий; в нем мы видим наряду с собственно татарскими формами особенности, свойственные джагатайскому и турецкому (то есть османскому) языку, которые усвоены путем заимствования в подражании» [1: 1].

Как отмечают исследователи, творчество Г. Кандаля (1797–1860) знаменует новый этап в развитии татарского литературного языка – переход от старотатарских литературных норм к современному литературному языку. Но данный переход завершился лишь в начале XX в., когда стали массово издаваться газеты и журналы на татарском языке. В сборник «Плоды собеседников» К. Насыри включил лирическую поэму Г. Кандаля «Сэхипжамалга» (К Сахибджамал). Данное произведение вольнодумного муллы Н.И. Ашмарин относил к наиболее любопытным из татарской искусственной поэзии XIX в. «Эти стихотворения заключают в себе исключительно эротические мотивы лирического свойства, – обобщает свой анализ выпускник Лазаревского института. – В них почтенный мулла описывает свою страстную любовь к одной сельской красавице и изливает свои горести, мольбу и жалобы на жестокость возлюбленной» [1: 23].

По мнению автора «Очерка», в довольно оригинальных и живых стихах вышеназванный поэт восхваляет прелести любимой девушки, там же рисует ей мрачную картину ее будущего, если она отвергнет такого нежного любовника, как мулла, и выйдет замуж за деревенского мужика-варвара, грубого тирана, не знающего религии и не умеющего любить. Как отмечает Н.И. Ашмарин, данная поэма написана простым, местами чересчур откровенным языком и интересна в том отношении, что раскрывает перед читателями воззрения одного из представителей татарской интеллигенции прошлого времени и обрисовывает «несчастную семейную жизнь татарской женщины-простолюдинки» [1: 24]. Г. Кандалий воспевал в своих произведениях обыкновенных, полнокровных земных красавиц, что доказывает понимание поэтом объективной природы прекрасного. Его лирический герой восхищается красотой земного телесного человека. Его страсть наполняет всю его душу, «как бы вытесняя из нее религиозный экстаз» [2: 42]. В произведениях Кандаля девушки являются обладательницами физического очарования и прелести, которые достойны преклонения. Как известно, в средневековой восточной литературе женщина предстает в основном как объект любовного восхищения, предмет страсти поэта, лишённая биографии и индивидуальной жизни. В поэзии Кандаля женщина – реальный человек, чаще всего с трагичной земной судьбой [2: 43].



В поэзии Кандаля Тяжелая жизнь татарки отображена весьма реалистически, по драматизму женской судьбы она созвучна стихам Н.А. Некрасова. В отличие от последнего, татарский поэт-просветитель связывал удел женщины лишь с деспотизмом и просвещенностью ее мужа. По этой причине он советует девушкам связать свою судьбу с разумным, просвещенным человеком (муллою), избегать «темных, невежественных, неряшливых» мужиков [2: 44].

Другая судьба ожидает девушку, если она пойдет замуж за образованного муллу. Всю свою жизнь она проживет в хорошей комнате, не переставая наслаждаться играми и любовью. И днем, и ночью она будет наряжаться, одеваться и прихорашиваться. Она будет пригожа и привлекательна, на ее ногах будут ичетки и туфли, а на голове белая шапочка, пуховая или шелковая шапочка, которая никогда не лежала в грязи. Муж не будет выпускать ее из рук, не будет сводить глаз с ее очей, не проведет ни одного дня, чтобы не приласкать ее десять раз, всю он будет ласкать жену в объятьях. Он ничем ее не обидит, не поведет ее на жнитво, ее не будет печь солнце и резать ветер, и ее тело не будет преть от пота. От ученого родится хороший ребенок, его ученость перейдет и к матери и, даже когда она будет лежать в гробу, за нее будут молиться. У ее детей будут свои дети; они станут учить и их. Все они, мужчины и девицы, будут молиться за нее. Благодаря труду этих улемов, благодаря слезам таких людей, их молитвы дойдут до супруги муллы, даже она будет лежать в гробу. Они будут или имамами, или людьми религиозными, покорными Богу, а в день Воскресения – заступниками во многих местах. «Не выдавай, милая, этой тайны (и не порочь) наше звание муллы, которое дошло до нас, не прерываясь, от семи дедов», – заключает лирический герой свое предсказание судьбы супруги муллы [1: 30].

Отмечая стихотворную форму поэмы, Н.И. Ашмарин пишет, что она сочинена в размере метра аруз, которым написана поэма на турецком языке «Мухаммадия» (по какой-то причине Ашмарин указывает ее автора не Мухаммеда Челеби, а Языджи). «К Сахибджамал» завершается такой строкой: «Читай эти любовные стихи, присоединив их к Мухаммедий» [1: 32].

Раздел «Повести, романы и драматические произведения» (в оглавлении эти жанры разделены по родовому признаку) выпускник Лазаревского института открывает с общих суждений о возникновении вышеперечисленных жанров в татарской просветительской литературе: «Сочинения этого рода большею частью состоят из переводов с других мусульманских языков, хотя за последнее время приходится встречать и оригинальные вещи. Так, можно указать несколько романов, драм и комедий, которые принадлежат перу местных татарских писателей» [1: 33]. По предположению автора, татарский роман мог возникнуть под влиянием русской литературы, что «заметно как по его внешнему виду, так и по содержанию», а также под воздействием переводных романов французских романов, которые доходили до татарской читающей публики, как отмечает Н.И. Ашмарин, через русские переводы [1: 33]. На наш взгляд, французская литература легко могла доходить до татарских читателей и через турецкие переводы. Татарский исследователь Ф. Мусин пишет, что «рождение татарского романа и повести является весьма сложным и многогранным процессом, основывающимся на различной художественной почве» [2: 114–115].

Первые татарские просветители опирались, как утверждают современные исследователи, на собственные фольклорные традиции, но в использовании интонационального художественного опыта пережили определенную эволюцию. Стремясь создать понятные и доступные широкой читательской аудитории, они первоначально обращались к популярным книгам древнего Востока [2: 114–115]. Не случайно автор дипломного проекта начинает свой обзор именно с рассмотрения одной из татарских версий восточного дастана (на сюжет «Тахир и Зухра»). «Как образец повести чисто восточного характера можно привести новеллу «Тагир и

Зугра», – пишет будущий ученый, – ее содержание и самая форма изложения представляют точное подобие старинных рассказов Востока, фантастичность и яркость красок которых знакома почти каждому по «Тысяче и одной ночи». Повесть излагается в прозе, а разговоры героев ведутся в стихотворной форме, – характерная черта восточных произведений этого рода» [1: 33].

В «Тахире и Зухре» рассказывается, что некогда в одной из стран дальнего Востока жил царь, обладавший несметными сокровищами, но не имевший детей. Несмотря на усердные молитвы, Бог не давал ему потомства. Однажды, в совершенном отчаянии, он решился отправиться с своим визирем в путешествие, чтобы размывать свое горе. По дороге они встречают дервиша, который предсказывает падишаху, что у него родится дочь; такое же радостное известие он сообщает и бедному визирю, у которого, по предсказанию, должен родиться сын. Вскоре предсказания дервиша сбылись. Дочь падишаха и сын визиря выросли и безумно влюбились друг в друга. Об этом проведал коварный черный невольник и донес царю, но последний, убедившись воочию в скромном поведении молодых людей, не нашел в нем ничего предосудительного и решил их поженить. Но самолюбивая царица с помощью волшебников вселяет в душу падишаха ненависть к сыну визиря. В итоге последний подвергается казни, а дочь царя погибает с горя. С глаз царя спадает волшебное покрывало, и он осознает, что погубил безвозвратно две молодых жизни. Коварный невольник получает должную кару.

В конце пересказа фабулы дастана Н.И. Ашмарин приводит перевод его последних строк: «Все три тела зарыли на одном кладбище. На могилах Тагира и Зугры выросли розы, а на могиле раба острые шипы. И когда розы на обеих могилах склоняются друг к другу, как бы ища соединения, злые шипы, вырастая между ними, мешают их сближению. Добрые люди ходят плакать на могилы несчастных любовников и вырывают колючие шипы» [1: 33-34]. Здесь уместно вспомнить о наличии текста с подобной фабулой в очерке К. Мильковича о чувашах [5: 504]. В нем вместо царя и визиря выступают богатый (скупой) чуваш и бедный (добрый) его односельчанин. Есть предположение, что подобный текст сложился под воздействием одной из версий дастана «Тахир и Зухра».

Из изложенной автором дипломной работы фабулы «народного романа» можно определить его автора: данный вариант принадлежит Ахмету Уразаеву-Курмаши и считается самой совершенной формой татарского книжного дастана. С 1876 г. в Казанских типографиях он начал издаваться в форме книги и до 1917 г. переиздавался 16 раз [4: 340]. Включив данное произведение в обзор татарской прозы последней трети XIX в., Н.И. Ашмарин фактически определил направление становления татарской эпики в период просветительства.

Одним из таких прозаических творений он считал роман Загира Бигиева «Великие грехи» (1890). «Казанский романист Мохаммед Загир Бигеев, – сообщает автор дипломной работы, – заимствует содержание своих романов из жизни людей, которых, в силу тех или других обстоятельств, судьба привела на скамью подсудимых. Как видно из его произведений, автор знаком с сочинениями таких французских писателей, как Габорио, которые, вероятно, оставили на его творчестве некоторый отпечаток» [1: 35]. В примечании редактор книги (А. Крымский) раздвигает границы творческих параллелей татарского прозаика. Он полагает, что кроме романов Габорио (в частности его «Локока», тоже переведенного на русский язык), Бигиев, очевидно, был знаком с русскими романами типа «Петербургских трущоб» Крестовского.

Н.И. Ашмарин весьма подробно проследил фабулу данного татарского детективного произведения, сопровождая обзор отдельными замечаниями. Для примера приведем такой эпизод фабулы: опасаясь, что незаконнорожденный ребенок брата героя со временем станет наследником своего отца, он решает его убить (по его

настоянию испуганная старуха в темную ночь бросает чужого ребенка в прорубь в озеро Кабан). На этом месте автор «Очерка» замечает непропорциональное оправдание поступка отрицательного героя: «Неизвестно, по какому это закону. Вообще, в этом романе много странностей» [1: 37].

Подобные труднообъяснимые и не совсем понятные моменты в голове читателя возникают зачастую из-за его незнания авторской позиции, а также чуждых поведенческих причин, обычного права. В тот период просветительства З. Бигиев, как и другие его современники, в своем творчестве особое внимание уделял проблеме воспитания. Подразумевая под средой прежде всего семейный круг, писатель-просветитель рассматривал своих героев главным образом под углом воздействия на них традиционного семейного воспитания. При этом основополагающим для него являлась популярная в просветительской литературе мысль: каковы родители, таковы и дети [2: 126]. Родня отрицательных героев тоже относится к группе негативных людей, поэтому и ее поведение не подчиняется логике и правовым нормам.

В число татарской просветительской прозы Н.И. Ашмарин включает и роман М. Акъегета «Хисаметдин менла» (Мулла Хисаметдин, 1886), который является, по определению татарских литературоведов, «первым глубоко национальным прозаическим произведением», зародившимся «на стыке традиций восточных и западных повествовательных форм путем синтезирования их» [2: 122]. «В романе <...> («Мулла Хисаметдин») автор Муса Акджигит дает нам типы новых людей в татарском обществе, – определяет начинающий исследователь проблематику вышеназванного художественного произведения. – Как главный герой романа Хисаметдин, так и его друзья представлены как люди новые, недовольные теми порядками, какие господствуют в татарском обществе, и стремящиеся поднять уровень народного просвещения. Хот вся их деятельность большею частью не идет дальше разговоров о способности татар к восприятию культуры и о <...> (общественной пользе), но они все отличаются во многом от мохаммедан старого пошиба» [1: 40].

Излагая фабулу, Н.И. Ашмарин отмечает, что главный герой (Хисаметдин), сын покойного указного муллы, получивший богословское образование в Стамбуле, был очень образованным и трудолюбивым человеком. Он сам обрабатывал несколько десятин земли и учил деревенских детей, при чем держался «новой, более простой методы, чем прочие муллы, которых он всегда побеждал в спорах, за что и навлек на себя их ненависть» [1: 40]. Ездя по делам в губернский город, молодой мулла влюбился в красивую девушку Ханифу, дочь содержателя постоялого двора, где он остановился временно. Между молодыми людьми вскоре установились близкие отношения: они стали устраивать свидания и писать друг другу нежные письма.

По закону развития любовно-авантюрного сюжета между ними должен был встать третий герой (здесь – богатый купец Алибай Джаватов), который успел сосватать Ханифу раньше, чем просвещенный мулла. Родителям героини чрезвычайно хотелось породниться с влиятельными купцами, поэтому они на сватовство муллы ответили решительным отказом. За день до свадьбы невеста убегает из дома и прячется у тетки. Произведение завершается тем, что Хисаметдин, в то время посетивший татарские сельские школы, возвращается и увозит свою возлюбленную к себе в деревню, сразу женится на ней. Прожив около года, он выезжает на Кавказ и получает там место имама.

Данное произведение М. Акъегета полностью совпадает с фабулой повести Ивана Юркина «Этем пырë тутă та куçë выçă» (Человек сыт да глаза голодны, 1889). [В определении средних и крупных повествовательных жанров произведений просветительского периода среди татарских и чувашских литературоведов имеются различия. Например, по объему и многоплановости сюжета произведения

И. Юркина несколько не уступают татарским романам, но они скромно называются повестями. С легкой руки М.Я. Сироткина жанр самой первой чувашской повести Игнатия Иванова «Чăвашсем епле пурăнни» (Как живут чуваша, 1876) до настоящего времени определяется как цикл рассказов.]

Сходство можно объяснить типом просветительского мышления тюркских прозаиков региона того периода. Основным различием между героями М. Акъегета и И. Юркина является то, что в стремлении к свободе в татарском мире выделяется мулла-новометодник, а в чувашском – девушка Кэтерин, бросающая вызов своему отцу-богачу. Здесь весьма примечательно следующее замечание Н.И. Ашмарина: «Также любопытен спор его (Хисаметдина. – В.Р.) с муллами из-за посаженного им в тюрьму за нищенство деревенского парня Мухтара. Хисаметдин доказывает текстом из хадисов свою правоту и побеждает озлобленных мулл. Тот же Мухтар впоследствии бросает попрошайничество и наживает огромные деньги, на которые строит для Хисаметдина медресе и назначает капитал на содержание шакирдов» [1: 41]. Кэдерин просит *Турă* наказать неизвестного ей врага своего несчастного возлюбленного. Им оказывается ее отец, обманчивым путем посадивший невинного жениха за его дерзость сосватать его дочь. Справедливость восторжествует: ненасытного богача всевышний сурово наказывает, а молодые влюбленные сердца соединяются брачной узой.

В вышеназванных литературах того периода просветительские идеи выражались главным образом путем развертывания сюжета на фоне предсвадебных или послесвадебных действий героев, что можно объяснить глубокой фольклорно-литературной традицией тюркских народов. Данная особенность обнаруживается и в драме Фатиха Халиди (1850–1923) «Рэдде бичара кыз» (Отвергнутая несчастная девушка, 1888). Ее фабулу Ашмарин прослеживает весьма подробно, предваряя такой преамбулой: «Сюжет небольшой драмы Халидова <...> (Отвержение беззащитной девицы) заимствован из жизни казанского купечества и мелкого рабочего люда» [1: 42]. В пьесе автор с сочувствием изображает нелегкую жизнь рядовых тружеников, тем самым утверждая свою приверженность реализму. Трудолюбивый муж, его мягкосердечная жена и почтительная дочь (Халима) владят жалкое существование. Их завтрашний день зависит от богатых хозяев. В таком поведении героев исследователи видят следующую идею драматурга: терпение и послушание приводят к конечному благополучию. Любовь и уважение друг к другу, почитание старших и высокая нравственность должны привести к созданию общества братского равенства и общего благоденствия [2: 407]. В вышеназванном произведении основные персонажи полностью покорны судьбе, и за это они благодетельствованы будущим богатым свекром. Основная идея драмы типологически совпадает с повестью Осипа Романова «Ануш» (отдельной книгой опубликована в 1900 г.), в которой оставшаяся сиротой Ануш своей отзывчивостью и добротой поражает русского помещика и чувашского богача. С помощью последнего удочеренная героиня получает приличное образование и выходит замуж за такого же ученого парня. Повесть чувашского прозаика имеет второе название, в котором сформулирована его позиция: «Хён-хур куракана Турă пăрахмасть» (Страждущего человека Бог не оставляет) [5: 48–49].

В обзоре драматических произведений Н.И. Ашмарин обращает свое внимание и на первую комедию в татарской литературе. «Сочинение неизвестного автора <...> осмеивает различные предрассудки и невежество, царящее среди мусульманских женщин», – начинает он пересказ фабулы произведения под названием «Комедия в Чистополе» [1: 43]. Произведение опубликовано в 1895 г. и является переработкой русской комедии XVIII в. «О, время!». По предположению А. Ахмадуллина, данную комедию переработал и опубликовал Гаяз Исхаки, впоследствии талантливый драматург и прозаик, общественно-политический деятель Гаяз Исхаки (1878–1954) [2: 408]. Действие перенесено в татарский горо-

док. Главное внимание уделяется разоблачению ханжества, суеверия, лености и тупоумия представителей феодально-мещанского слоя. В пьесе доминирует излюбленный прием просветительских писателей – изображение героев в «черно-белой» палитре. Человек предстает здесь как продукт среды, плод определенного воспитания [2: 409].

Итак, в дипломной работе Н.И. Ашмарина исследована татарская устная и письменная словесность, рассмотрена и дастанная литература. Из анализированных произведений можно заключить, что к концу XIX в. в литературе татарского народа доминировал метод просветительского реализма, обогащенный социально-нравственным содержанием, критицизмом, повествовательным, поэтическим и драматическим жанрами [2: 173]. Типологически они весьма сходны с просветительской литературой других народов региона, прежде всего с чувашской. К особенностям можно отнести, как отмечал Н. Ашмарин, более болезненный переход татарских писателей к новому литературному языку, а также двуязычие ряда чувашских литераторов.

### Литература

1. [Ашмарин Н.И.] Очерк литературной деятельности казанских татар-мохаммедан за 1880–1895 годы // Труды Лазаревского института восточных языков. – Вып. IV. – М.: Тип. Варвары Гатцук, 1901. [2] VI. – 58 с.
2. История татарской литературы нового времени (XIX – начало XX века). – Казань: Фикер, 2003. 472 с..
3. История чувашской литературы XX века. Часть 1 (1900–1955 годы): коллективная монография / В.Г. Родионов, Г.И. Федоров, А.Ф. Мышкина и др. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2015. – 431 с.
4. Мухаметзянова Л.Х. Татарский эпос: книжные дастаны. – Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2014. – 380 с.
5. Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII века, о чувашах // Никольский Н.В. Собр. соч. – Т. I. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. – С. 481–507.

УДК 821.511.142.0

## ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В «МИНОРИТАРНОЙ» ЛИТЕРАТУРЕ МАНСИ (Творчество Андрея Тарханова)

А.А. Арзамазов (Ижевск)

В статье выявляются отдельные просветительские тенденции в «миноритарной» литературе манси. Материалом исследования выступают поэтические произведения Андрея Тарханова. В качестве «парадигм просвещения» рассматриваются моделируемые автором «чужие ландшафты», образы русских поэтов-классиков, христианско-библейские сюжеты. Творчество А. Тарханова являет собой выразительный пример диалога культур. Описываемые реалии, художественные процессы дают представление о специфике развития «миноритарных» литератур.

**Ключевые слова:** «миноритарная» литература, поэзия, просветительские тенденции, образная система, автор.

The article considers some educational tendencies in the «minority» literature of the Mansi. The research material is the poetic works of Andrei Tarkhanov. As «paradigms of enlightenment» the author considers «alien landscapes», images of Russian classical poets and biblical stories. A. Tarkhanov's work is a vivid example of the dialogue of cultures. The described realities and artistic processes give an idea of the development specifics of «minority» literatures.

**Key words:** «minority» literature, poetry, educational tendencies, figurative system, author.

Проблема просветительства – одна из наиболее интересных и сложных в современной гуманитаристике. С одной стороны она включает в себя огромное количество сюжетов, исторического материала, привлекательных для разнородного исследования. С другой, просветительство как культурно-цивилизационный феномен, по-видимому, до конца не осмыслено, не понято, не описано. Вопросов больше, чем ответов. Очевидно, что гуманитарное содержание дефиниции «просветительство» в значительной степени размыто. Особенно это касается определения просветительских тенденций в системе художественной литературы. По-видимому, речь может идти о самых разных реалиях и парадигмах просветительства, существенно расширяющих культурные границы, «внутренние миры» отдельно взятой национальной литературы. В данном случае возможна большая свобода предложений и трактовок. В нашей статье мы остановимся на некоторых просветительских нарративах «миноритарной» литературы манси. В фокусе прочтения – творчество мансийского классика Андрея Тарханова (1936–2017).

Первая просветительская тенденция – поэтическое моделирование чужих ландшафтов, выразительных визуальных панорам, обогащающих образно-символические ресурсы национальной литературы. Вторая важная тенденция – актуализация имен, текстов и контекстов, сопряженных с традициями великой русской словесности. Третья – неожиданное для мансийского поэта обращение к христианской тематике, библейским сюжетам.

В поэтической модели А. Тарханова видное место занимают так называемые «чужие ландшафты». Мансийского поэта можно смело назвать *homo mobilis*. Его почти нереально было застать в родном Ханты-Мансийске. Он постоянно пребывал в разъездах, осваивая новые территории и коммуницируя с представителями советско-российской и иногда западной творческо-интеллектуальной элиты. Путешествия поэта внутри России и за ее пределами не могли не запечатлеться в художественном слове. Как известно, творческое оживление приобретенных в поездках, странствиях впечатлений – один из действенных способов заполнения мыслительно-ассоциативных «пустот» лирического пространства. Тарханов с удовольствием писал стихи по мотивам своих очных и заочных перемещений, при этом маршруты его воспоминаний и представлений, оживающих ассоциаций, как правило, ведут на Юг и Запад. В рамках советской творческой повседневности, состоящей из многочисленных и частых съездов, регулярных встреч товарищей по искусству, писателю практически невозможно было оставаться на одно месте. Особенно это касалось национальных авторов, заинтересованных в расширении географии переводов. Тарханов много ездил и в 1990-х, 2000-х годах, «знакомился» с финно-угорскими народами и странами, популяризировал свое творчество.

К геопозитическим произведениям Тарханова относится стихотворение «Крым» [1: 178]. В целом, это абсолютно проходное, слабое стихотворение, в котором нет ни ярко-оригинальной передачи южной природной панорамы, ни выраженного интертекстуального соприкосновения с «крымским текстом» русской литературы. Для поэта заявленные крымские сюжеты оказались чрезмерно сложными, требующими активации обширного культурного фона, непознанных чужих символов и смыслов. Несколько больше художественного напряжения, авторского участия в другом «южном» стихотворении «С печалью о Грузии». Здесь в основе сюжета не реальное путешествие, а виртуально-сочувственное приближение к происходящему в Грузии политическому перевороту. Тарханова сильно задела «революция роз». Он наблюдает за событиями со стороны, воспринимает случившееся в трагическом контексте краха старого надежного советского мира – граждане одной страны оказываются по разные стороны баррикад: *«Звучат Кварели, Марнеули, / Дманиси, Гори, Гурджани... / В тумане города, аулы, / Великие для сердца дни. / Согласно нету в стане сильных, / И мира нет среди вождей. / Глядят задумчиво грузины / На башни вечные царей. / Кругом сады,*

*цветенье, горы, / И Божий храм, и свет его. / Но почему в народе горе?.. / О ком ты плачешь, Сулико?..» [1: 208].*

Еще одно мысленно-эмоциональное преодоление пространства и времени представлено в тексте «Рожденный цунами». Поэт реагирует на катастрофические события 2004 года в Юго-Восточной Азии. Стихотворение отличается усиленным визуальным фоном – речь может идти о поэтизации увиденных автором видеоматериальных кадров, о семиотическом перекрестье плоскостей восприятия и выражения. При этом планы действия в произведении как бы смешиваются, взаимонакладываются. Ощущение, переживание мгновений сметающей все на своем пути стихии океана никогда не отпустят сознание – для лирического героя это навсегда «реальность реальности», которую уже не отменить, не изжить. Это непрерывная, ничем не перебиваемая акцентированная соотнесенность прошлого и настоящего в тексте фиксируется и на грамматическом уровне: презенс в равной степени сосуществует с глагольными формами прошедшего времени. Событийно-ситуативная насыщенность сюжета, переключение темпоральностей создают эффект некоторой затемненности стихотворно произошедшего – мансийский поэт пытается художественно описать сложные психологические реакции субъекта-очевидца цунами, горе осознания еще впереди. На фоне многих других текстов А. Тарханова рассматриваемое произведение кажется интересным, оригинальным: *«Мальчик плачет и смотрит на маму, / Он в глазах ее видит цунами. / Только высказать чувства не может, / Он сейчас на цыпленка похожий. / Он дрожит. Почему же из мамы / Не уходит тот страшный цунами? / Он за всех своих сверстников плачет, / Прижимаемая к груди альпий мячик. / Этот мальчик, притихшее море, / Подарило ему словно горе. / Он нашел его после цунами. / И увидел бегущую маму. / Он вначале... и не удивился, / Он ведь заново нынче родился. / Помнит – нету ни облак, ни мамы, – / Только белая пена цунами. / Он, как мячик, по пляжу катился, / Очень долго... Он снова родился» [1: 55].*

Художественное впечатление «живого» путешествия – в стихотворении «В Загорье». Лирический герой посещает малую родину русского поэта Александра Твардовского. Это пространство оказывается насквозь пронизанным литературными аллюзиями – из реального в авторском восприятии оно превращается в мифологическое. Оно с одной стороны воплощает собой идеально-собираТЕЛЬный среднерусский пейзаж, с другой – обычных сельских людей здесь замещают персонажи произведений Твардовского (Василий Теркин, роты солдат и т.д.): *«С небес сиянье голубое льется, / На родину Твардовского дивлюсь. / Он воду пил из древнего колодца, / Я от души святой воды напьюсь. / Вокруг березы водят хороводы, / И дом поэта Теркин бережет. / Сюда идут невидимые роты...» [1: 192].* Тарханов пытается подражать русскому поэту на лексическом уровне. Глагол «дивлюсь», по-видимому, генетически восходящий к западной группе говоров южнорусского наречия, – возможная отсылка не только к стилю Твардовского, но и к народному языку. Смоленская сторона для мансийского поэта – священная земля войны, ее жители – герои, принявшие на себя самые сокрушительные удары фашизма.

Стихотворные образы Москвы и Ленинграда [1: 124, 154, 189–191] имеют различную архитектуру. В их художественном развертывании существенную роль играют автобиографический контекст, нарративы личных воспоминаний. Автор возвращается в молодость, к своим символическим встречам с коллегами по перу, случившимся в российских столицах. Ленинград изображается как культурно-образовательный центр, в котором представители северных народов имели возможность учиться, приобщались к европейской цивилизации, творчески заявляли о себе. Ленинградские сюжеты – неотъемлемая часть урбанистической действительности и магистрального мемуаристского дискурса литератур / писателей народов Крайнего Севера и Дальнего Востока. В отдельных случаях на границах поэтического изображения Ленинграда возникают интертекстуальные отсылки к

произведениям русской словесности (например, к «Медному всаднику» А.С. Пушкина). Однако такие образно-символические «приближения» обычно поверхностные, обрывочные, лишённые художественной рефлексии.

Для Андрея Тарханова очень важно на разных уровнях поэзии проявлять соотнесенность с большой русской словесностью. Выбрав русский язык в качестве основного инструмента письма, мансийский поэт не мог не ориентироваться на образцы русской лирики. Примечательной чертой творчества А. Тарханова можно считать стихотворное воссоздание образа русских поэтов. Он пытается сквозь столетия заглянуть в их судьбы, остановить мгновение их реальности.

Образ Лермонтова фигурирует в стихотворении «Знак печали». Для А. Тарханова именно Лермонтов олицетворяет собой настоящего русского поэта, живущего высокими идеалами творчества. При всей несхожести исходных лирических темпераментов Тарханову очень хочется походить на русского классика. В данном случае авторское внимание снова фокусируется на деталях внешности – у поэтов – «задумчивых людей» – глаза особого цвета и содержания: *«Самые красивые печали / В жизни у задумчивых людей. / И глаза у них обычно карие / Или синие, как у морей...»* [1: 116]. Лермонтов в тексте вписан в морской пейзаж – на горизонте его «встречают» паруса, он печально всматривается в сине-белые просторы. Нельзя не обратить внимание на некоторую упрощённость, художественную нераскрытость моделируемой ситуации. Заявленный сюжет распадается на содержательно плохо друг с другом связанные эпизоды, поэтически создаваемый образ кажется неубедительным.

В произведении «Рушит время любое жильё» мансийский поэт «заглядывает» в предсмертные мгновения жизни Афанасия Фета. Творчески крепкий дух здесь противопоставляется телесному угасанию. Вдохновение, сполох стихов могут отсрочить неминуемую смерть: *«Рушит время любое жильё, / Но душа... это тайна от Бога. / Плоть слаба. Угасанье её / Первым видит небесное око. / И когда умирающий Фет / От огня, вдохновения воспрянул, / Посуровел веселый рассвет: / «Воскрешать Вашу плоть я не стану». / Удивился признанью поэт. / А рука все дрожала, дрожала... / Согласится душа не желала / С тем, что высказал нынче рассвет...»* [1: 183]. Рассматриваемое стихотворение нельзя назвать удачным – отдельные его образные детали, реплики, формулировки с художественной точки зрения очень уязвимы.

Одно из центральных мест в художественной системе Андрея Тарханова занимают христианские сюжеты, тема веры в Бога. Для национальных писателей Крайнего Севера и Дальнего Востока это нехарактерный творческий выбор. Вместо естественного обращения к мифологическим ресурсам своего этноса, поэтизации обширного, глубоко оригинального фольклорного материала мансийский поэт пытается стихотворно активировать христианскую составляющую. По всей вероятности, А. Тарханов таким образом хотел приблизиться к мировой культуре, проявить свои художественно-ассоциативные связи с европейской цивилизацией, русской моделью мира. Христианство для него – одно из фундаментальных начал литературы, поэзии. Примечательно, что в своих христианских авторских «прочтениях» поэт не заходит слишком далеко, избегает актуализации семиотически концентрированной христианской сюжетности.

В текстах А. Тарханова символическое значение приписывается ожиданию больших христианских праздников. В произведении «Воскресная верба» [1: 100] растению приписываются человеческие свойства – оно ждет Пасху, готовится подарить свою красоту верующим людям. В предпасхальные дни лирический герой верит в лучшее, пребывает в ожидании чудес. Ожиданием Пасхи пронизано стихотворение «Лазоревая суббота» [1: 225]. В преддверье праздника просыпается природа, начинают таять снега. Внешние преобразования совпадают с изменениями внутренними – люди в Пасху становятся добрее, мягче, искреннее. Тарханов относительно веры в Бога придерживается риторической позиции максимальной



открытости. Вера для него не является интимной категорией бытия, о ней можно и нужно говорить громко. Бог помогает лирическому герою в тяжелые минуты, вера становится последним спасительным светом: *«И пришел я, озябший, к порогу, / И упал, от бессилья дрожа. / Но уже по велению Бога / Оклемаюсь, воспряла душа. / Много раз и страдая, и маясь, / Шел я в жизни на свой огонек. / И уже умирал, задыхаясь, / Но... всегда выручал меня Бог»* [1: 226].

Присутствие, любовь Бога лирическому субъекту видятся повсюду – например в тайге «божьей добротой» светятся целебные ягоды черники [1: 227]. Мотивы смерти / воскрешения души, зовущий голос Бога – *«Мне там, на развилке путей»: «От раны смертельной, сквозной / На поле лежу неподвижно. / И слышу воскресшей душой – / Зовет меня в небо Всевышний...»* [1: 259].

Некоторые христианские «прозрения» умещаются в четверостишие (напр., «На Пасху все явлением жили» [1: 267]), что в целом не свойственно А. Тарханову. Редукция текстового объема, поэтического сюжета – явление редкое и, по видимому, семиотически значимое:

Пожалуй, единственным выразительным опытом приближения к библейскому тексту можно считать стихотворение «Христос в пустыне» [1: 268–269]. Поэтическое «скольжение» по библейской сюжетике у Тарханова проходит с трудом. Образ Христа не поддается художественной интерпретации – он лишен экзистенциальной глубины и исторической достоверности. Данный пример еще раз показывает, что у многих национальных писателей применительно к чужим, культурно насыщенным знаковым системам срабатывают внутренние ограничения. Образно-эстетическое пространство «Другого» при этом вызывает у поэта чувство художественного любопытства, зовет сделать шаг навстречу и в то же время начинает давить сложной «суммой» текстов, контекстов, незнакомых условностей, символических кодов.

Рассмотренные выше просветительские тенденции – часть большого кластера сюжетов, расширяющих национальную художественную традицию, обогащающих лингвокультуру. А. Тарханов – автор, стремившийся привнести в мансийскую поэзию художественно-эстетические коды русской словесности, мировой литературы. И в этом стремлении – мощная интеллектуальная энергия просветительства, миссия писателя-просветителя,

#### Литература

1. Тарханов А. День боренья: Стихи, поэмы. Екатеринбург: Средне-Уральское кн. изд-во, 2005. 319 с.

УДК 821.512.122

## АБАЙ КУНАНБАЕВ В МИРОВОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

С.В. Ананьева (Казахстан)

В статье рассказывается об изучении, переводе и публикации наследия Абая на мировом уровне. Автор подчеркивает высокий интерес к творчеству поэта и показывает роль Института литературы и искусства имени М.О. Ауэзова при проведении различных международных мероприятий под эгидой «Год Абая».

**Ключевые слова:** наследие Абая, год Абая, мировое литературное пространство, творчество, государство.

The article tells about the study, translation and publication of Abai's heritage at the world level. The author emphasizes the high interest in the poet's work and shows the role of the MO Auezov Institute of Literature and Art in holding various international events under the auspices of the «Year of Abai».

**Key words:** the legacy of Abai, the year of Abai, the world literary space, creativity, the state.

Творчество Абая Кунанбаева – феноменальное явление мирового литературного процесса. 2020 год – поистине международный Год Абая. Институт литературы и искусства имени М.О.Ауэзова является инициатором многих международных научных конференций и симпозиумов по творчеству великого поэта, мыслителя, просветителя А. Кунанбаева. Многие исследователи в разных странах мира постигают величие Абая. Литературный диалог на евразийском пространстве всегда был и остается источником и цементирующей основой межнациональных культурных, духовных ценностей. Символично, что энциклопедия «Габдулла Тукай» [1] открывается статьей Г. Тукая «Абай».

Который год в Астрахани подводятся итоги областного конкурса переводов с казахского, азербайджанского, калмыцкого, татарского и аварского языков, победители и участники которого проявляют особый интерес к переводу поэтических произведений Абая, Габдуллы Тукая, Самеда Вургуня. Российский город на Волге позиционирует себя как литературная столица Прикаспия, его украшают памятники выдающемуся казахскому кюйши Курмангазы Сагырбаеву, великим сыновьям туркменского и татарского народов поэтам Махтумкули Фраги и Габдулле Тукаю. В Астраханском крае жили и работали поэты и просветители Муса Джалиль, Давид Кугультинов, Алексей Балакаев, Абдулхамид Джанибеков. Литературные связи наших народов насчитывают века сотрудничества и взаимных переводов.

В «Сорок пятом слове» «Слов назиданий» великого поэта, мыслителя, просветителя Абая Кунанбаева читаем: «Мы сами не создаем науку. Мы познаем мир, который мы видим. Тот, у кого больше знаний, любви, справедливости, – тот мудрец, тот ученый, тот овладел миром» [2: 269].

Новые переводы поэзии и «Слов назиданий» великого Абая Кунанбаева не только популяризируют его творчество, но и обогащают национальные литературы, на язык которых переводятся. У переводного текста появляется все больше новых читателей в разных странах мира. Произведения Абая в последние годы звучали на многих иностранных языках. «Слова назидания» Абая переведены впервые с казахского языка на польский профессором Познаньского университета Хенриком Янковски.

Сто произведений Абая переведены на корейский язык. Поэтический сборник «Абай. Песни золотой юрты» [3], по мнению переводчика, автора комментариев и Предисловия Ким Бён Хака, стал открытым окном для корейских читателей, направленным на казахскую литературу. В сборник включены «Слова назидания», философская, пейзажная лирика, лирика скорби, восьмистишия и сатирическая поэзия Абая Кунанбаева. В книге, оформленной иллюстрациями художника Е. Сидоркина, произведения Абая публикуются на корейском и оригинал на казахском языках.

В плане рецепции и компаративных исследований важны отклики о восприятии поэзии А. Кунанбаева в странах мира. Изданная в Сеуле книга дает такую возможность, поскольку в нее включены отзывы ученых и преподавателей университетов Республики Корея. «Когда я читаю стихи Абая, переведенные на мой родной язык, я чувствую, – пишет Джонг Санг Джин, – аромат степи. В степи дует ветер, скачут кони, летают орлы, прелестные девушки поют, а природа цветет. И четко вижу образ Абая как мыслителя, мучающегося человека, просветителя, как страдающего от любви человека» [3: 163].

В год 175-летия со дня рождения великого казахского поэта по инициативе Посольства Республики Казахстан в Республике Корея книга «Абай. Песни золотой юрты» вышла вторым, дополненным изданием. Ким БёнХак включил во второе издание новые переводы стихотворений и поэму «Масгуд».

О неугасающем интересе к поэзии Абая в России свидетельствуют переводы его стихотворений на русский язык собственным корреспондентом

«Литературной газеты» по Астраханской области и Республике Калмыкия, председателем Астраханского отделения Союза писателей России Юрием Щербаковым, лауреатом I Международного конкурса переводов тюркоязычной поэзии «Ак торна». Переводами двух стихотворений Абая «В нас пылкой юности костер...» и «Поэт витает в облаках» открывается книга Ю. Щербакова «Степное братство». Философские размышления Абая о смысле жизни и дороге степняков, о счастье, дружбе, мечте, о заветной поре справедливости и добра завершаются чеканными строками: «Иной дороги к счастью нет, Чем та, что указал поэт».

В книгу переводов с казахского и ногайского языков «На разбуженной земле» Ю. Щербаков включил 16 стихотворений Абая Кунанбаева, начиная с цикла о временах года: «Лето», «Осень», «Зима», «Весна».

Мы все – от солнца! Вижу наяву,  
Как хорошо степи в его тепле.  
Люблю, надеюсь, верю – тем живу  
Весною на разбуженной земле!

Автор предисловия «Истоки поэтической реки» к книге переводов Ю. Щербакова секретарь Союза писателей Казахстана, поэт, переводчик БахытжанКанаянов пишет: «Исторически Казахстан и Астрахань веками связаны узами духовного родства и братства. Многие мотивы казахского фольклора вбирают свои истоки из этих легендарных земель, начиная от Доспамбет-жырау, далее через лиро-эпическую поэму «КызЖибек» ближе к нам, двадцать первому столетию, к прекрасному поэту ТулегенуАйбергенову, чьи стихи переложил на язык Пушкина поэт и переводчик Юрий Щербаков.

Вблизи Астрахани есть и сакральное место – Малый Арал, где покоится прах хана Букея и могила-мавзолей его сподвижника, суфия, дервиша-пилигрима, святого Сеид-баба, проповедника философско-гуманистической линии Ислама, а рядом небольшой аул, где живут ногайцы, до последнего позвонка близкие по фольклору и языку казахскому народу. И уже в двадцать первом столетии в Кызыл жаре Астраханской области открыт культурно-мемориальный комплекс Курмангазы – на родине гениального композитора» [4: 6]. Лейтмотив книги астраханского поэта и переводчика Ю. Щербакова – абаевские строки: «Домбра моя не ведает покоя...».

Новая книга переводов с казахского языка Ю. Щербакова «О, пламя слов родного языка!», изданная под эгидой Центра литературного перевода, созданного и успешно функционирующего в Астрахани, открывается переложениями на русский язык стихотворений Абая: «У слова есть великий падишах – Поэзия, так повелел Аллах!» [5: 3]. «Будь милосерден и будь справедлив!», – призывает поэт. В его сердце, окровавленном, старом, на котором «целых сорок заплаток»,

любовь к человеку, как прежде, живет.  
А, значит, на свете живу я недаром,  
Хотя и не знает об этом народ...» [5: 14].

Книга переводов Ю. Щербакова «О, пламя слов родного языка!» успешно презентована 7 февраля 2020 года в Минске в рамках VI Международного симпозиума литераторов «Писатель и время» и вызвала большой интерес не только у белорусских читателей, но и среди участников XXVII Минской Международной книжной выставки-ярмарки.

На стенде XXVII Минской Международной книжной выставки-ярмарки, посвященной 175-летию со дня рождения великого Абая, 6 февраля состоялась презентация поэтического сборника «Абай. Стэпавы прастор. Выбраныявершы» [6]. Он открывается обращением к читателю «Мысляр, асветнік, гуманіст» Анатолия Смирнова: «Есть поэты, чьих земных дней достаточно, чтобы не только

обессмертить свое имя, но и подарить бессмертие народу, которому принадлежат. У русских это Пушкин, у украинцев – Шевченко, у белорусов – Купала» [7: 5]. Поэзия казахского мыслителя, просветителя и гуманиста Абая в их ряду. Абай Кунанбаев, как и Янка Купала, прожил всего 60 лет. Но своими литературными произведениями, шедеврами поднял казахскую литературу на новую ступень развития, обогатив мировой литературный процесс.

Бережно перелистываю страницы белорусского издания с трогательным автографом Микола Метлицкого: «На память о встрече в родной Беларуси». Вспоминается выступление академика НАН Беларуси Владимира Гниломедова на юбилейной сессии НАН РК, посвященной 150-летию Абая. Известный белорусский литературовед сравнил стихотворения «Лето» Абая и «Лето» Янки Купалы. Фигуры красавиц и у Абая, и у Янки Купалы «взяты в динамическом повороте, на ходу, когда на них особенно приятно полюбоваться» [8: 31]. В «Лете» казахского поэта речь идет о степных шелковых травах, пастбищах, табунах «тяжко дышащих кобылиц», у Купалы же – «стройно загоны бегут колосистые», хлеботорб готовится к жатве». В. Гниломедов отметил созвучность «Слов назиданий» Абая и мудрых «Сказок жизни» Якуба Коласа. Просветительство Абая перекликается с просветительским началом Франтишека Богушевича.

Белорусский читатель имеет возможность прочитать Абая на родном языке, восхититься его поэзией. Перевод стихотворений Абая на белорусский язык настолько удачен, что стихи сами ложатся на музыку. Абай, благодаря блистательным переводам лауреата Государственной премии Республики Беларусь, поэта Микола Метлицкого, зазвучав по-белорусски, идет в широкий белорусский мир, в европейский простор. В этом убежден известный общественный деятель Беларуси, член Правления союза писателей Республики Беларусь Александр Карлюкевич: «Абай важен не только своим оригинальным творчеством, но и самим образом жизни, художественной судьбой. Его «Гакляя» – и философия, и лирика, и гражданственность, публицистическое осмысление современности. Абай переводил на казахский язык А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, И.А. Крылова, И.А. Бунина, русского классика, который только начинал свой путь в художественном осмыслении мироздания. А еще он переводил И.В. Гете, Г. Гейне. Писал музыку на свои лирические стихотворения» [9: 6].

Завершая предисловие «Откуда мы пришли и куда путь свой вершим?..» к книге «Не ведая границ», включающей произведения писателей Беларуси и Казахстана, А. Карлюкевич благодарит Казахстан и казахскую литературу за мир новых открытий: «И когда в Беларуси, России, других краях и весях кто-то выберется в новую дорогу, в его дорожной котомке, в арсенале его духовного оружия непременно займут достойное место произведения писателей Казахстана» [9: 6].

Из Берлина от известного переводчика и издателя Леонарда Кошута получено новое издание Абая на немецком языке «Abai. Zwanzig Gedichte» [10]. Книгу открывает дарственная надпись большого друга казахской литературы: «Светлане Ананьевой, послу Института литературы и искусства имени М.О. Ауэзова и рецензенту первого издания книги переводов Абая. С сердечным приветом, словами благодарности и наилучшими пожеланиями, Лео Кошут. Берлин. 2 июня 2019 года».

Опыт постижения Абая на немецком языке обогатился новой книгой. Важным фактом литературного сотрудничества Казахстана и Германии является перевод Абая Кунанбаевым через Лермонтова гётевского «Wanderer's Nachtlied».

Истоки казахско-немецких литературных связей уходят в XIX век, но на протяжении всей их истории ни одно стихотворение Абая не было переведено на немецкий язык непосредственно с оригинала. Все имеющиеся переводы сделаны с русского. В серии «Kasachische Bibliothek» издательством «Oenel Verlag» в 2007 году было осуществлено первое издание книги «Abai. Zwanzig

Gedichte». Книга хранится в домашней библиотеке с автографом переводчика: «Светлане Ананьевой дружески, Лео Кошут». Опубликовано одна из первых рецензий автора этих строк «Абая читают в Берлине» («Казахстанская правда». 4 января 2008 года). Благодаря Герольду Бельгеру, к этому времени мы не только были знакомы с Лео Кошутым лично, но и встречались в Алматы и в Берлине, в его уютной квартире в центре города и «святая святых» – в рабочем кабинете писателя.

Издание «Казахстанской библиотеки» на немецком языке осуществляется при поддержке Посольства Республики Казахстан в Германии. Открыли проект роман Абдижамила Нурпеисова «Последний долг» (в блестящем переводе Аннелоре Ничке), увидевший свет в Берлине, в издательстве Дагиели, и роман Абиша Кекилбаева «Конец легенды». Изданы произведения Мухтара Ауэзова, Тахави Ахтанова, Олжаса Сулейменова, Герольда Бельгера, Мориса Симашко и др.

Первые переводы Абая на немецкий язык Л. Кошута, лауреата премии Казахского ПЕН-клуба (2003) за выдающийся вклад в пропаганду казахской литературы и развитие творческих контактов, с предисловием Г. Бельгера появились в немецком журнале «die horen» (основанном еще в 1795 году Фридрихом Шиллером, но просуществовавшем тогда недолго). Интерес к творчеству Абая пробудился у Л. Кошута после прочтения романа-эпопеи М.О. Ауэзова «Путь Абая». В контексте сравнительного литературоведения важно обратить внимание на высказывание А. Карлюкевича, называющего в ряду своих учителей М.О. Ауэзова. Он пишет о востребованности казахской литературы в мире: «Давно прочитав «Путь Абая», сейчас перечитываю новый перевод великой эпопеи, осуществленный Анатолием Кимом. Энциклопедия казахской жизни – пожалуй, из тех книг казахской литературы, которые нельзя не прочитать, нельзя не осмыслить. Вот как раз этого всеобъемлющего представления о других народах, их своеобразии, отличительных чертах нам сегодня не хватает. Постигание себя, утверждение себя – это и открытие мира» [9: 6].

От М.О. Ауэзова, его богатейшего творческого наследия у немецких и белорусских исследователей, издателей, переводчиков пробудился интерес к поэзии великого Абая. В весенний визит 2003 года Леонарда Кошута в Алматы Герольд Бельгер подарил своему другу в числе других книг «Buch der Worte» Абая с дружеской надписью: «Ну, должен же быть у казахстанца Лео Кошута Абай. Иначе Лео не поймет казахов, а Абай – Лео. А это было бы досадным недоразумением».

20 сентября 2003 года Герольд Карлович получил из Германии первый перевод стихотворения Абая «Ғашықтың тілі – тілсіз тіл» («Язык любви – язык без слов»), а Лео Кошут ждал «сурово и без скидок» написанных критических заметок по поводу первых попыток перевода. Они последовали незамедлительно: «Получилось мило, прочувствованно, адекватно. Дыхание, мелодика, ритм, размер вполне созвучны с оригиналом... Можно придаться к неполному созвучию рифм «gut» – «buch», «beherrscht» – «versperrt», но такова природа немецкого языка. На рифмы немецкий язык, в отличие от казахского, не очень-то богат, что признано многими немецкими поэтами».

Второе стихотворение Абая «Когда умру, не стану ли землей?», привлекшее внимание Л. Кошута, – сложное, исповедальное, программное, но переводчик успешно преодолел лексические, стилевые и версификационные преграды. При переводе «Тихой ночью при луне» Абая, лирической зарисовки с точными деталями кочевой жизни, запоминающимся пейзажем Л. Кошут следует за русским текстом Ю. Нейман старательно, бережно, аккуратно. В одном из писем к Г. Бельгеру Лео Кошут признается, что он, по матери – украинец, а по отцу – австриец, как «настоящий немец» хотел создать такой перевод, который бы немецкому читателю разрешил услышать Абая и по смыслу, и по форме... При всем стремлении

к адекватности оригиналу должна была все же получиться поэзия и в немецком воспроизведении.

Герольд Бельгер неоднократно подчеркивал, что степь за многие века выработала свои поэтические каноны, свой эстетический вкус, свои прочные традиции, своеобразный культ устной речи, ритмизированной, с устойчивыми рифмами, густо перемешанной пословицами, поговорками, ловко или не очень сплетенной из псевдовозвышенных, мнимокрасивых словес. Абай сознательно разрушает эти каноны, ломает сложившиеся традиции, отвергает былые, тысячекратно воспетые на все лады «восточные» темы, привносит в казахскую поэзию свежие краски, новые слова, насыщает их многозначным, глубинным смыслом.

Абая переводить трудно. «Поэзия переводится поэзией, судьба – судьбой, – высказывал точные наблюдения над переводом Г. Бельгер в исследовании «Властитель – слово». – Душа переливается в душу. И лишь так достигается высшая гармония».

Л. Кошутом переведено на немецкий язык 20 стихотворений Абая, созданных великим казахским поэтом-мыслителем в период с 1886 по 1902 годы. В немецком издании стихотворения Абая представлены на трех языках – казахском, немецком и русском. В процессе работы над переводами Абая Л. Кошут советовался с сотрудниками посольства Республики Казахстан в Германии, с известным специалистом в области художественного перевода Зигрид Клейнмихель и своей супругой Шарлоттой. Но главным соратником в процессе перевода Абая на немецкий язык был его друг и единомышленник Г. Бельгер. Переписка двух соратников и сподвижников – Г. Бельгера и Л. Кошута по проблемам перевода поэзии Абая на немецкий язык хранится в архиве Академии искусств Германии.

Очень трудно добиться соответствия в немецком варианте дыхания, мелодики, ритма и размера стиха оригиналу Абая. И только Л. Кошут сумел услышать оригинал, передать интонацию и близость лексики, настрой стихотворения.

В один из визитов Л. Кошута в Казахстан (всего их было – 8), в мае 2003 года Г. Бельгер познакомил своего друга из Германии с деятельностью нашего отдела – отдела аналитики и внешних литературных связей. Бережно хранится визитная карточка Leonharda Kossutha с надписью на русском языке: «Светлане Викторовне Ананьевой с уважением и с благодарностью за интересную книжку «Время – пространство – автор», Лео Кошут». На память о встрече Л. Кошут подарил свою книгу «Volk und Welt», в которой отражена его более чем 30-летняя деятельность в этом издательстве. Книга особенно ценна главой о Казахстане, краткими отчетами о немецких изданиях литературы из Казахстана, собственными публикациями ее автора произведений Олжаса Сулейменова и Герольда Бельгера, заметками о встречах с Абдижамилом Нурпеисовым, рецензиями на издания Мухтара Ауэзова, Тахави Ахтанова, Абиша Кекилбаева.

Новое издание двадцати стихотворений Абая Кунанбаева на немецком языке украшает портрет Абая, читающего книгу. На внутренних сторонах обложки даны портреты Л. Кошута и Г. Бельгера, краткие сведения о творчестве. Отличительной чертой берлинского издания стала библиография статей, посвященных исследованию переводов произведений Абая на немецком языке, увидевших свет в Казахстане, Беларуси, Болгарии, Великобритании, Вьетнаме, Германии, России. Это статьи, рецензии, информации, доклады на Международных научных конференциях Леонарда Кошута, Герольда Бельгера, Зигрид Клейнмихель, Вилли Бейтца, Бейбута Мамраева, Айнура Машаковой и автора этих строк. Новое берлинское издание завершает Послесловие Л. Кошута, благодаря личному вкладу которого Абай зазвучал на немецком языке, а поэтический сборник «Abai. Zwanzig Gedichte» дважды увидел свет в Германии. Л. Кошут пишет о своем пути к Абаю.

Известный художник, поэт, переводчик Гао Ман (КНР) в стихотворении «Абаю» рассказывает о казахском поэте как о поэте-философе, выступавшем за

родной народ против порабощения, как о живом человеке, черпающем силы в природе, которую он так живописал в своих стихотворениях.

Твоя мечта – это справедливость,  
доброта и красота.

Голос поэта разбудил степь. Но он ушел, оставив потомкам и всему человечеству «стихи, музыку и гаклия». Лучшая награда Абаю – улыбающиеся свободные лица, ибо справедливость побеждает.

Абай, слышишь, как ветер  
разносит твоё имя.  
Как род людской живёт  
Думами о тебе.

Рукописный вариант стихотворения Гао Мана в авторском переводе на русский язык бережно хранит М. Ауэзов, дорожа личным знакомством с выдающимся китайским деятелем культуры и литературы.

Особо актуален в современном мире диалог культур и литератур. Директор Института грузинской литературы имени Шота Руставели Ирма Ратиани уверена в том, что «межлитературный диалог логично трансформируется в диалог межкультурный. Стремясь к благоденствию родных народов, Илья Чавчавадзе и Абай Кунанбаев осмысливали значение свободы, заботились о насаждении верных ориентиров, повышении национального самосознания, сохранении национальной культуры и языка» [11: 101].

16 июля 2020 года «Слова назидания» Абая Кунанбаева презентованы в музее Тараса Шевченко в Каневе. Перевел философскую прозу А. Кунанбаева на украинский язык доктор филологических наук Н. Васюков, подчеркнувший в своем выступлении на презентации новой книги А. Кунанбаева в Каневе, которую открыл Чрезвычайный и Полномочный посол Республики Казахстан в Украине Д. Калетаев, патриотизм казахского поэта и ответственность за нацию. Директор музея Т. Шевченко И. Лиховой говорил о схожести творчества Абая и Кобзаря, о двух поэтах-мыслителях, совершивших революцию в сознании своих народов, призывая к саморазвитию, справедливости и милосердию.

Мировое литературное пространство продолжает обогащаться глубочайшими философскими идеями выдающегося поэта-интеллектуала Абая Кунанбаева, эстетикой его классического литературного текста, по-прежнему актуального и современного.

### Литература

1. Габдулла Тукай. Энциклопедия. – Казань: Г. Ибрагимов исем. ТӘһСИ, 2016. – 864 с.
2. Абай. «Свою судьбу от мира не таю...» / отв. ред. А. Нурпеисов. – Алматы: Изд-во «КРАМДС – Ахмет Яссауи» Казахского ПЕН-клуба, 1995. – 299 с.
3. Абай. Тандамалы өлендер. – Сеул: Интербукс, 2010. – 275 с.
4. Канапьянов Б. Истоки поэтической реки // Щербаков Ю. На разбуженной земле. – М.: ИД «Литературная газета», 2017. – С. 3–5.
5. Щербаков Ю. О, пламя слов родного языка! – Астрахань, 2019. – 36 с.
6. Абай. Стэпавы прастор. Выбраныя вершы. – Минск: Літаратура і Мастацтва, 2011. – 158 с.
7. Смирнов А.В. Мысляр, асветнік, гуманіст // Абай. Стэпавы прастор. Выбраныя вершы. – Минск: Літаратура і Мастацтва, 2011. – С. 5–6.
8. Гнилomedов В. Абай Кунанбаев и белорусская литература // Творчество Абая Кунанбаева в зарубежной рецепции. – Алматы: Әдебиет Әлемі, 2016. – С. 29–33.
9. Карлюкевич А. «Откуда мы пришли и куда путь свой вершим?..» // Не ведая границ. – Минск: ИД «Звезда», 2013. – С. 5–6.
10. Abai. Zwanzig Gedichte. – Berlin: NORA Verlagsgemeinschaft, 2019. – 147 p.
11. Ратиани И. Илья Чавчавадзе и Абай Кунанбаев // Творчество Абая Кунанбаева в зарубежной рецепции / отв. редактор С. Ананьева. – Алматы: Әдебиет Әлемі, 2016. – С. 100–102.

## XIX–XX ҒАСЫР БАСЫНДА АҚТӨБЕ АЙМАҒЫНДА АБАЙ ДӘСТҮРІН ҰСТАНҒАН АҚЫНДАР

**Ж. Асан, М.О. Мирон (Қазақстан)**

### *Традиции Абая в Актюбинском регионе на рубеже XIX–XX веков.*

В данной статье на конкретных примерах доказано, что в свое время народный поэт Сарышолок Боранбайұлы, поднявший литературу Актюбинского региона на новую ступень, стал продолжателем традиций Абая. В статье представлен пример того, что поэт Жукей тоже является продолжателем традиции Абая. Автор делает вывод, что тема связи абаеведения с Актюбинским регионом до сих пор не изучена.

**Ключевые слова:** Актөбе, Абайтану, независимость, Сарышолок, Жокей, традиция, новизна.

This article uses concrete examples to prove that at one time the people's poet Sarysholak Boranbayuly, who raised the literature of the Aktobe region to a new level, became the successor of the Abay traditions. The article provides an example of the fact that the poet Zhukey is also a follower of Abay tradition. The author concludes that the topic of connection of Abay studies with the Aktobe region has not yet been studied.

**Key words:** Aktobe, Abaitanu, independence, Saryshelek, Jockey, tradition, innovation.

Қазіргі кейбір ғалымдар жазып жүргендей Абайдың көзі тірісінде оның ақындық өнерін үлгі тұтқан тек айналасындағы өз шәкірттері ғана емес, өзге өңірлердегі мойны озық ақындар да болды. Соның нақты мысалы Ақтөбе жерінде 1858–1929 жылдары өмір сүрген Сарышолок Боранбайұлы еді. Сарышолок Абайдың ең үздік шәкірті Шәкәріммен бір жылда туып, одан екі жыл бұрын дүниеден озған. Шығармаларының негізі отарлық езгіге қарсы болғандықтан әлі күнге дейін көпшілік қауымға айтылмай келеді. Бәрімізге Абайдың «Қалың елім, қазағым, қайран жұртым» дейтін әйгілі шығармасы мәлім. Онда мынадай жолдар бар:

...Өзімдікі дей алмай өз малыңды,  
Күндіз күлкің бұзылды, түнде ұйқың.  
Көрсеқызар келеді байлауы жоқ,  
Бір күн тыртың етеді, бір күн бұртың.  
Бас-басына би болған өңкей қықым,  
Мінеки, бұзған жоқ па елдің сиқын?  
Өздеріңді түзелер дей алмаймын,  
Өз қолыңнан кеткен соң енді өз ырқың [1: 49].

Ал Сарышолок болса, өзінің «Келімсектің жатыр ойы әріде» атты өлеңінде:

«Бас басына би болған өңкей қықым»,  
Көрмейсің бе даукестің жүрген сиқын.  
Сондайларды көргенде дәтім кетіп,  
Күндіз күлкі қашады, түнде ұйқым.  
Жөнділерді түртпектеп қыр асырды,  
Асылдардың бейнесін жер жасырды.  
Шемен болды көңілім ойға бата,  
Кінәлаумен жиылған көп тасырды – дейді [2: 88].

Абай:

...Өзімдікі дей алмай өз малыңды,  
Күндіз күлкің бұзылды, түнде ұйқың, – десе,

Сарышолок:

Сондайларды көргенде дәтім кетіп,  
Күндіз күлкі қашады, түнде ұйқым, – дейді [2: 88].

Абай:

Мәз болады болысың,  
Арқаға ұлық қаққанға.



Шелтірейтіп орысың,  
Шенді шекпен жапқанға, – десе,

Сарышолақ:

Дұрысын айтсақ болысқа  
Сөзіңді тындар нем кетті,  
Нем кеттінің белгісі  
Шен үшін ат терлетті,  
Күпсіне ісіп еліне  
Көрінбекші келбетті, – дейді [2: 99].

Бұл тақырыпқа келгенде ақын Абайдан да әрі өтіп, құлдық бұғауға қарсы күрес туын көтереді.

...Реті жерде ұмтылмай  
Орынсыз босқа сыңсыдық,  
Қамытты өзің кигенше  
Өлелік одан жұлқынып!  
Кәпірдің ойы немеде  
Ісінен бұрын құлқын ұқ.  
Қарсыласар азайды,  
Бас көтерген құртылып.  
Кәпірге жайған дастархан,  
Шұлғау болды-ау жыртылып, – дей келіп[3: 181],

Күнде жасып жүргенше  
Көздегі шерлі жас кепсін.  
Құлдықпен өмір сүргенше  
Қанжығада бас кетсін!  
Баяғы күнің елестей  
Келмеске кетті айналып,  
Орыспен төбе теңеспей  
Алған беттен таймалық! –

деп сөздің тоқетеріне көшеді, қорытынды жасайды[3: 181].

Жігерлі қайрат, биік санамен қатар айшықты көркемдік танымның көрінісі.

Абайдың жылдың төрт мезгіліне арнап, арнайы шығарма жазғаны мәлім. Ол заманда жыл мезгіліне арнап мұндай шығарма жазған тек Ыбырай Алтынсарин еді. Үшінші болып Абайдан үлгі алған Сарышолақ осындай тақырыпқа барды. «Көктем», «Қыс» деген өлеңдер шығарды. Мысал ретінде «Көктемін» қарайық.

Ыңырсып бота боздаған,  
Шулап қойы қоздаған,  
Шұрқырап құлын кісінеген,  
Жан-жүйеңді қозғаған,  
Шу жорғалар теңселген,  
Жампоз жүгін теңгерген,  
Көктемнің сұлу жас шағы  
Қыстың кәрін еңсерген.  
Қыздар сұлу көрінер,  
Ұлы Құмның талындай  
Басуға аяқ ерінер,  
Жеңгесі шығып жалынбай,  
Бәйбіше қатын масығар  
Ойлағаны болғанға,  
Көктемде бәрі тасынар,  
Қыстан аман қалғанға [4: 130].

Абай өлеңдерінің айрықша бір ерекшелігі – философиялық ойтолғамдарға құрылуы, мақал-мәтелге татырлық тармақтардың, шумақтардың кездесуі. Мысалы:

Жақсылық ұзақ тұрмайды,  
Жамандық әркез тозбайды.  
Үміттің аты елеріп,  
Қос тізгінді созбайды.  
Қанша тепкі салсаң да,  
Уайымнан озбайды.  
Бір қайғыны ойласаң,  
Жүз қайғыны қозғайды.

Немесе:

Қартайды, қайғы ойладық, ұйқы сергек,  
Ашуың – ашыған у, ойың – кермек.  
Мұндасарға кісі жоқ сөзді ұғарлық  
Кім көңілді көтеріп, болады ермек.

Сарышолақта да мұндай шумақтар оқтын-оқтын ұшырасып отырады.

Шындық үшін жанталас,  
Бұйырсын десең иманың.  
Сұлулық көзі – сан тарау,  
Дұрыстық серті – иланым.  
Ойдың түбі терең-ді,  
Жеткізбес түссең шыңырау.  
Байлық қуған керең-ді,  
Алауыз түбі – ыдырау... [2: 140].

Немесе:

Судың сәні – бел болар,  
Қудың сәні – көл болар,  
Шақырып алып мал берсең,  
Ата жауың ел болар.  
Жайынның көзі ағарса,  
Құртшабаққа жем болар.  
Жаман жабы семірсе,  
Арғымақ аттан пұл болар [5: 46].

Аңшылық-саятшылық тақырыбына келгенде де жаңашыл Сарышолақ биіктен көрінеді. Абай дәстүрін жалғастырады. Ол заманда аң аулау туралы арнайы шығарма тек Абайда ғана ұшырасады. Ұлы Абай түлкіге бүркіт салуды («Қан сонарда бүркітші шығады аңға») жазса, Сарышолақ тазымен қасқыр алуды жырға қосады. Ақын тобылғылы жырадан қашқан қасқырды, оны қуған тазыны, сондарынан елбеңдей шапқан аңшыларды жырлай келіп, көкжал мен сырттанның шайқасын былайша суреттейді:

...Жете де сала алысты,  
Болатқа болат шабысты.  
Екеуі бермей намысты,  
Үркер мен Айдай тоғысты,  
Аяқ пен құйрық сермелеп.  
Бастады жойқын соғысты  
Араласып жер мен көк,  
Бұрқылдаған шаң ұшты... [2: 126].

Көзінен көк жалқын от шашқан, айналасының малы мен итін ғана емес, адамдарын да тегіс дүрліктірген, үрей әкелген түз тағысын қараңыз:

Сабаздың сұсты түсін көр,  
Тітіренткен аймағын.  
Айыбы аң демесең  
Бәрін білер айланың.  
Қан шеңгелді тісін көр.  
Көру үшін әр күнді,

Аласұра жұлқынды,  
Баудай түсiрд жылқыңды,  
Тесiк тамақ, жан үшiн.  
Майлы қыл етiп сыртыңды,  
Талай шаптар жыртылды,  
Даусынан төбет үркидi,  
Қабат соққан қырқыңды! [2: 127].

Көкжалды алған ит сырттаны мынадай:

Желке жүнi ұзарып,  
Екi көзi қызарып,  
Дiрiлдетiп жон арқасын,  
Денесiн билеп ызалық,  
Тазы басты нығарлай [2: 126].

Қазақ тазысын аңға қосты. Қайтер екен деген екi ұдай ой, күптi көңiл. Арпалыс, жүрек лүпiлi. Аң аулау ләззаты. Данышпан Абай: «бiр жасадым», «бiр қызық iсiм екен сұм жалғанда» деп тебiренген өнер.

Бiрақ:

Тазы басты нығарлай,  
Қызыққа қанша батса да,  
Аң қумаған ұғар ма-ай? [5: 126].

Хакiм Абай айтқан:

Мұны оқыса, жiгiттер, аңшы оқысын,  
Бiле алмассың, құс салып дәм таппасаң, –

деген ой тұжырымы ықтиярсыз еске оралады.

Сарышолақтың осы өлеңiнiң соңы үлкен философиялық ойға құрылған. Кең даланың бұла тағысы, айбынды көкжал дәм таусылған күнi көз жұмды.

Сөйткен мына сылқымды,  
Сырттанға сырттан кез келiп,  
Ақыретi бiр тынды.  
Терең ойлай ұғынсаң,  
Әрiге шабар көңiлiң.  
Бiр күн жүрмей жығылсаң,  
Аяқталар өмiрiң [2: 127].

Гете жазған, одан Лермонтов, содан Абай аударған «Қараңғы түнде тау қалғып» деген өлең бар. Бұл шығарманы дүние жүзi әдебиетшiлерi аса жоғары бағалайды, ұлы туынды деп мадақтайды. Шынында, таңғажайып дүние. Екiншi шумағын оқыңыз:

Шаң шығармас жол-дағы,  
Сiлкiне алмас жапырақ.  
Тыншығарсың сен-дағы,  
Сабыр қылсаң азырақ.

Өлеңдегi түйiн, айтпақ ойдың мәйегi осы төрт жолда жатыр. Сарышолақ өлеңiнiң соңғы төрт жолы да сондай жүк арқалап тұр. Екеуiнiң арасында сырттай ғана емес, iштей үндестiк бар.

Ақтөбе өңiрiнде Абайдан үлгi алған жалғыз Сарышолақ қана емес, Жөкей Шаңғытбайұлы дейтiн эпик ақын болған. Бала кезiнен осы аймақтағы жырланған эпостарды жатқа айтуға дағдыланады. Кейiннен өзi де жанынан дастандар шығарады, олары «Кене хан», «Елемес-Аман», «Құл мен қыз», т.б. Жөкей ақынның аты тұңғыш рет аталып отырған жоқ. Оның есiмi Әуелбек Қоңыратбаевтың филология факультеттерiнiң 1-курс студенттерiне арналған «Қазақ фольклорының тарихы» атты оқулығына енген. Оқулықтың 244–249-беттерiнде ақынның «Құл мен қыз» дастанына бiршама талдау жасалынған[6]. Ақын өз дастандарының көркемдiк бояуын сан түрлендiредi. Мәселен, Айша қыздың көңiлденiп қуанған сәтiн:

Ақ Айша қайтты қуанып,  
Жабыққан көңілі жадырап,  
Жас баладай уанып,  
Толықсып айдай нұр жүзі,  
Тоты құстай сыланып,  
Алды-артына қаранып,  
Аққудай бойын таранып,  
Сәулеттеніп сәнденді  
Өңкей жібек оранып.  
Күйгелек көзі күлімдеп,  
Таспадай белі бұралып,  
Алмадай жүзі албырап,  
Жібектей шашы оралып,  
Алтайыдай бұландап,  
Арғымақ аттай сылаңдап,  
Опа, далап жағынып,  
Ақ маңдайы жылтырап,  
Жұпардай исі бұрқырап,  
Алтын алқа жарқылдап,  
Танадай көзі жалтылдап,  
Буындары былқылдап,  
Маржандай тісі жылтылдап [7: 87], –

деп суреттеуін оқығанда атақты «Қыз Жібек» жыры еске түседі. Ақынның бұл жолдары «Қыз Жібектегі» ең тәуір жолдармен пара-пар, әрі жалқы емес, дастан-ның әр тұсында атой салып тыңдаушысының делебесін қоздырып отырады.

Абайдың «Жаз» атты өлеңіне:  
Шұрқырап жатқан жылқының,  
Шалғыннан жоны қылтылдап.  
Ат-айғырлар, биелер,  
Бүйір шығып, ыңқылдап.  
Суда тұрып шыбындап,  
Құйрығымен шылпылдап,  
Арасында құлын-тай  
Айнала шауып бұлтылдап.  
Жоғары-төмен үйрек-қаз  
Ұшып тұрса сымпылдап, –

деген жолдардың көрік беріп тұрғаны баршаға аян. Жөкейде де осындай жолдар ұшырасады. Жөкей көшпенділік дәуірді өз көзімен көргендіктен, үнемі ат үстінде жүріп туған жерінің ой-шұқырын, сұлу табиғатын бес саусағындай білетіндіктен, жан-тәнімен сезінгендіктен табиғат құбылысын суреттеуге келгенде де іркілмей көсіледі. Сөзіміз құрғақ болмас үшін мысал келтірейік:

Бір уақыттар болғанда,  
Болжалды мезгіл толғанда,  
Түрілді түннің пердесі,  
Көрініп әлем көңілді,  
Сәулеленіп алтын таң,  
Жаһанға нұры себілді.  
Есектеп салқын самал жел,  
Бұлт іргесі сөгілді,  
Гүл, жапырақтар мөлтілдей  
Шыққа белден көмілді.  
Күн күлімдей көрінсе,  
Жұлдыздар көктен серілді,  
Шырылдай ұшты боз торғай,  
Құттықтай шаттық өмірді,  
Гүл,бақшадан бұлбұлдың

Құйқылжи үні төгілді,  
Қаңқылдаса қаз бен қу  
Өзге құс шулай өңірде,  
Көлді ың-жың ғып көшірген,  
Шағала, қызғыш көгінде.  
Күн көтеріліп бір кезде,  
Дымқылы жердің кебінді,  
Мұнарадай созылған  
Көлеңкелер де шегінді... [7: 97]

Татаусыз төгілген жыр, өзгеше өрім, мінсіз сурет тыңдаушысын тұңғиығына біржолата тартып алып кетеді. Бұған Ырғыз өңірінде сол тұста өмір сүрген Жәкібай, Садуақас сияқты әйгілі жыршылардың құйқылжыған даусы мен мың құбылған сиқырлы сазы қосылса эстетикалық әсері қандай боларын болжап айтудың өзі қиын.

Үніле ізденсек, Абайдың бұдан да басқа ақындарға үлгі болғандығын, тек ақындар ғана емес, Абай заманында Ақтөбе аймағында өмір сүрген би-шешендердің мұраларына да жөн-жосық көрсеткенін анықтау қиын емес. Бағамдасақ атқарылар іс көп. Алдағы уақытта бұл тараптағы зерттеулер жұмысының жалғаса береріне еш күмәніміз жоқ.

#### Әдебиет

1. Абай Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық жинағы. – Алматы, Жазушы, 2005.
2. Сарышолоқ Боранбайұлы. Азаттық еді аңсаған. – Алматы: Ел-Шежіре, 2006.
3. «Жұлдыз» журналы. – 1998. – № 8.
4. Адырна. – Ақтөбе, 2011.
5. Дүйсенбаев Ә. Сарышолоқ шайыр. – Ақтөбе, 1997.
6. Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991.
7. Жөкей Шаңғытбайұлы. Дастандар. – Алматы: Ел-Шежіре, 2007.

УДК 9-05

## ПРОЗОРЛИВОСТЬ И ВЕЛИЧИЕ ГЕНИЯ

Т.О. Балыкбаев (Казахстан)

Статья посвящена мировому признанию наследия Абая. Автор подчеркивает в статье Президента РК К. Токаева «Модернизация общественного сознания» важность жизни и творчества Абая на государственном уровне, оценивает уровень пропаганды и популяризации наследия поэта в современном обществе. В целях популяризации наследия великого поэта для будущих поколений, работы родившийся пером ученых Казахского национального педагогического университета также были представлены вниманию читателей.

**Ключевые слова:** мир, наследие Абая, юбилей, творчество, модернизация общественного сознания.

The article is devoted to the worldwide recognition of Abai's heritage. The author emphasizes in the article of the President of the Republic of Kazakhstan K. Tokayev «Modernization of public consciousness» the importance of Abai's life and work at the state level, assesses the level of propaganda and popularization of the poet's legacy in modern society. In order to popularize the heritage of the great poet for future generations, the works of the scientists of the Kazakh National Pedagogical University, born by the pen, were also presented to the attention of readers.

**Key words:** peace, Abai's legacy, anniversary, creativity, modernization of public consciousness.

В Казахстане в честь юбилея пройдут торжества, в том числе в рамках ЮНЕСКО. Старт им дала поэтическая эстафета, участники которой читали стихи Абая, среди них был и Президент Касым-Жомарт Токаев. Эту инициативу казахстанцев поддержали граждане многих стран. Читая произведения казахского поэта

и философа на своих языках, они доказали, что его творческое наследие имеет мировое значение. Конечно, особое внимание вызвала недавняя статья Главы государства «Абай и Казахстан в XXI веке», где подчеркивается, что глубокое погружение в наследие Абая соответствует положениям программы Елбасы Нурсултана Назарбаева «Модернизация общественного сознания».

«Модернизация – это не значит отойти от прошлого, и речь идет не только об открытии новых ценностей, – указывается в статье. – На самом деле это явление, которое стремится развивать наше национальное наследие в тандеме с сегодняшними позитивными процессами. В то же время мы не можем обойти Абая. Потому что великий мыслитель более века назад призывал к возрождению, обновлению и адаптации нации к новой жизни».

Президент Касым-Жомарт Токаев подчеркивает искреннее стремление Абая к развитию и процветанию народа, мысли поэта о том, что основой прогресса служат в первую очередь образование и наука. Вот почему Абай страстно желал, чтобы казахи учились грамоте, читали книги, занимались своим развитием, не забывали о духовно-нравственных ценностях. Об этом сказано в его словах-назиданиях: «Жасымда ғылым бар деп ескермедім, пайдасын көре тұра тексермедім. Ержеткен соң түспеді уысыма, қолымды мезгілінен кеш сермедім».

Абай самостоятельно изучал шедевры русской и европейской литературы. Его переводы лучших произведений Александра Пушкина, Михаила Лермонтова, Ивана Крылова, Адама Мицкевича, Ивана Бунина, Дж. Байрона, Гете, Шиллера на казахский язык и сегодня остаются непревзойденными. Он также внимательно изучил книгу «Бабыр-наме», написанную военачальником и королем Индии Бабуром Захиредином Мухаммедом (1483–1530) на тюркском языке. Описываемые в ней события охватывают период между 1493 и 1523 годами и имеют для истории казахского народа большое значение. Своими знаниями в этой сфере Абай щедро делился с соотечественниками, особенно с молодежью. Он действительно много сделал для просвещения родного народа, пытаясь приобщить его к мировой культуре.

В своем стихотворении «Интернатта оқып жүр» Абай утверждал, что смысл образования заключается не в том, чтобы стать губернатором и управлять страной, а в том, чтобы служить людям верой и правдой: «Пайда ойлама, ар ойла, талап қыл артық білуге. Артық ғылым кітапта, ерінбей оқып көруге». Стихи являются бессмертными заповедями Абая для молодого поколения.

В «Словах назидания», полных глубоких философских представлений, поэт и сегодня говорит о важности развития человека, стремлении познавать науку. Например, в 32-м Слове об этом сказано так: «Когда вы изучаете науку, вы должны научиться знать правду, а не использовать свои знания, чтобы вступать в конфликт с кем-либо. Надеюсь помнить хорошо то, что ты знаешь, и надеюсь, что узнаешь то, что не знал... У человека есть два оружия для развития науки и образования, первое – мышление, обмен мнениями, второе – умение сохранить и защитить полученные знания».

Учение Абая о полноценном человеке остается актуальным и сегодня, призывая людей к вечным истинам: быть гражданами с высокими морально-этическими, культурными и другими общечеловеческими ценностями. В связи с этим Президент в своей статье указывает: «Мы видим, что в XXI веке цель науки – стремиться к высоте, двигаться вперед. И наша задача не только не отставать от прогресса, но и взять на себя инициативу. Для этого нам нужно прежде всего модернизировать сферу образования». Слова Главы государства, несомненно, вдохновляют работников образования.

КазНПУ – первое высшее учебное заведение Казахстана, которое носит имя Абая уже 85 лет, – всегда остается приверженным заповедям великого гуманиста Степи. По словам известного абаеоведа Мекемтаса Мырзахметова, исследова-

ние наследия Абая началось в 1934 году с преподавания Мухтаром Ауэзовым на кафедре казахской литературы нашего педагогического университета. Профессор Мырзахметов вспоминал, как в 1944 году вопрос о подготовке к 100-летию Абая поднимался на Ученом совете КазПИ и в специальном докладе Мухтара Ауэзова. В итоге в рамках юбилея состоялась научно-теоретическая конференция «Абай мұрасы нәр алған үш бұлағы». А в 1954-м по предложению академика Кажыма Жумалиева в нашем вузе открылся музей-кабинет Абая, что предоставило новые возможности для изучения его наследия.

Гордимся, что бывший КазПИ, ныне Казахский национальный педагогический университет им. Абая, сыграл значительную роль в становлении и развитии абаеведения. А открытие в 2008 году научно-исследовательского центра им. Абая в КазНПУ, несомненно, дало новый толчок к изучению жизни и творчества великого степного гуманиста. Перед центром им. Абая, которым стал руководить Мекемтас Мырзахметов, в то время стояли две задачи. Первая – исследование наследия Абая, вторая – подготовка учебников и учебных программ по абаеведению. По первому заданию ученые центра опубликовали 15 монографий и учебников, более 200 научных статей. Благодаря усилиям сотрудников центра в Японии, с университетами которой сотрудничает КазНПУ, было выпущено 5 школьных учебников по инновационным технологиям, получившим название «Говорящее перо».

В соответствии со второй задачей ученые центра написали новый учебник «Абаеведение», призванный пропагандировать среди молодежи морально-этические ценности и учение Абая о полноценном человеке, а также новые учебные программы. В 2010 году впервые в Казахстане дисциплина «Абаеведение» начала преподаваться на всех факультетах университета. Музей-кабинет Абая активно стал заниматься продвижением данного предмета. С 2013 года здесь проводятся курсы для учителей средних школ с целью обеспечить им методологическую поддержку. В центре, кроме того, открылся университетский кружок «Школа Абая», участники которого анализируют его произведения, обсуждают научные и научно-популярные статьи о значении наследия Абая, проводят конкурсы сочинений о его творчестве, где излагают свое понимание мудрых изречений и назиданий поэта.

Сегодня научно-исследовательским центром Абая в КазНПУ руководит известный ученый-абаевед Джабал Шойынбет. Особое внимание центр продолжает уделять учению о воспитании полноценного человека: наследие Абая, по мнению специалистов, являет собой истинный путь к духовному совершенству. Доктрина служит воспитанию подрастающего поколения и процветанию нашей страны, укреплению независимости. В своей научной деятельности сотрудники центра руководствуются утверждением Ахмета Байтурсынова о том, что «все казахи должны знать Абая». А потому активно исследуют и популяризируют такие неизвестные ранее предметы, как «Жәуанмәртiлiк», «Имани гүл». Ученые центра сегодня пишут монографии и открывают новые страницы творчества Абая. Музей-кабинет его имени теперь работает не только для студентов, но и для широкой публики, желающей познать глубину его творчества.

В центре им. Абая уже прошли обучение более 200 учителей средних школ страны. Преподаватели Туркестанской, Карагандинской, Кызылординской и Акмолинской областей провели здесь тематические мастер-классы, и такая работа будет продолжена. При поддержке центра в КазНПУ проводится ежегодный республиканский студенческий фестиваль искусств «Мир Абая». Студенты соревнуются в таких номинациях, как чтение стихов и назиданий Абая, исполнение его песен.

КазНПУ популяризирует наследие Абая, духовность и культуру казахского народа за пределами страны. В этом заключалась наша цель при создании центров Абая в зарубежных вузах, с которыми наш вуз сотрудничает. Например, Центр Абая открылся в Илийском педагогическом университете в КНР, Центр культуры и

науки им. Абая – в Ханойском национальном педагогическом университете, Казахско-вьетнамский центр культурного образования им. Абая – в Хошиминском педагогическом университете, Центр культуры и языков им. Абая – в Университете Эрзинджана в Турции, Центр Абая – при Московском государственном педагогическом университете (МГПУ) в России. Все они служат повышению международного имиджа КазНПУ и развитию сотрудничества в организации академической мобильности преподавателей, студентов, магистрантов и докторантов, реализации совместных исследовательских проектов, проведении лекций, онлайн-уроков.

К примеру, в прошлом учебном году КазНПУ организовал международный онлайн-вебинар «Всемирно известный Абай», в котором участвовали все зарубежные центры. Современные технологии позволили «встретиться» в одной аудитории представителям многих стран, чтобы вместе ощутить величие гения Абая. Наши ученые рассказывали о мировом значении его философского наследия. А иностранные студенты, обучающиеся в КазНПУ, – Дона Лихию, Ван Мена (Китай), Хариминисон Зо Нирина (Мадагаскар), Киангала Люба Лионель (Конго), Хванг Йонг Кванг (Республика Корея), Кристина Обим Баси (Нигерия) искренне и проникновенно прочитали слова назидания и стихи Абая.

Московский государственный педагогический университет уже несколько лет тесно сотрудничает с КазНПУ и в этом году открыл Казахстанско-российский центр культуры и науки им. Абая. По совместной инициативе нами была создана Ассоциация высших учебных заведений стран ЕАЭС, объединившая 44 педагогических вуза. Сегодня ассоциация выходит на новый уровень в своей работе. В связи с этим заместитель директора филологического института МГПУ Марина Сарапас, бывшая ведущей международного онлайн-вебинара «Всемирно известный Абай», подчеркнула, что глубина мира Абая притягательна для российского читателя и открывает новые страницы для совместной образовательной деятельности. Затем она представила видеofilm о Центре Абая в МГПУ. Московские студенты читали наизусть стихи и слова назидания нашего великого земляка.

Доцент кафедры русской литературы XX–XXI веков МГПУ Рамиль Шаряфетдинов выступил на вебинаре с докладом «Изучение жизни и творчества Абая Кунанбаева в МГПУ», доцент кафедры общего языкознания Ландыш Латфуллина посвятила свое выступление «Общим мотивам в творчестве Абая Кунанбаева и Габдуллы Токая». Директор Высшей школы образования Государственного медицинского университета России Эдуард Никитин говорил о философских взглядах великого казахского мыслителя и подчеркнул важность укрепления таких духовных связей между нашими вузами.

Другой участник онлайн-вебинара – специалист по международным отношениям Университета Эрзинджана им. Б.Йылдырыма Айгерим Сердалиева сообщила, что наследие Абая высоко ценится в Турции. По ее словам, Центр Абая в их вузе стал поистине золотым мостом между нашими странами. Затем турецкие коллеги представили видеоролик о деятельности своего Центра им. Абая.

Декан факультета русского языка, доктор философии Нгуен Тхи Ханг из Государственного педагогического университета Хошимина, приветствуя участников онлайн-вебинара, отметил, что произведения Абая, переведенные на вьетнамский язык, изучают и высоко ценят в его стране. Они обладают глубоким смыслом и объединяют всех здравомыслящих людей.

Руководитель Центра Абая в Бакинском государственном университете Фатима Дурсунова, в свою очередь, рассказала о сборнике произведений Абая, который был опубликован на азербайджанском языке еще в 2017 году. Сегодня он стал ценным учебником для студентов филологических факультетов. В знак подтверждения Фатима Дурсунова прочитала стихи Абая на своем родном языке. «Нам понравился сегодняшней вебинар, он еще раз подтвердил, что у нас крепкие духовные связи», – сказала она.



В конце вебинара наши партнеры предложили открыть общую интернет-страницу Абая для продолжения совместной работы, улучшения деятельности центров его имени за рубежом и ежегодной публикации научных сборников с тематическими материалами. В год 175-летия Абая была достигнута договоренность и с другими партнерами – в Ташкентском государственном педагогическом университете им. Низами, а также педагогическом университете Египта откроются подобные центры имени великого казахского гуманиста.

Я не случайно подробно остановился на работе зарубежных центров и наших совместных проектах. Убежден, время еще раз докажет, что наследие Абая действительно имеет мировое значение и будет продолжать оставаться актуальным во все времена. В этом и заключаются прозорливость и величие гения Абая.

В нашем университете подготовка к юбилею казахского мыслителя и поэта началась еще в прошлом году. Глава государства в своей статье «Абай и Казахстан в XXI веке» сказал: «Познать Абая – значит познать себя. Самопознание и постоянное развитие человека, приоритет науки и образования являются проявлением совершенства». Вот поэтому мы прилагаем все усилия, чтобы каждый студент нашего университета глубже изучал наследие Абая и постигал его мудрость.

УДК 821

## ЭМИРХАН ЕНИКИ ПУБЛИЦИСТИКАСЫНДА МӘГАРИФ МӘСЬӘЛӘЛӘРЕНЕҢ КУЕЛЫШЫ

Г.Р. Гайнуллина (Казан)

### *Просветительские взгляды в публицистике Амирхана Еники.*

Классик татарской литературы, прозаик, публицист Амирхан Еники в публицистических материалах довольно часто высказывается о проблемах национального образования. В данной статье проанализированы просветительские взгляды А. Еники на материале статьи писателя, написанной в 1998 году. Делается вывод о том, что писатель смело обозначает проблему сохранения родного языка во взаимосвязи с национальным образованием в начальной и средней школе.

**Ключевые слова:** национальное образование, А. Еники, публицистика.

The classic of tatar literature, prose writer, and publicist Amirkhan Eniki often speaks about the problems of national education in his journalistic materials. This article analyzes the educational views of A. Eniki on the material of the writer's article written in 1998. It is concluded that the writer boldly identifies the problem of preserving the native language in relation to national education in primary and secondary schools.

**Key words:** national education, A. Eniki, journalism.

Татар әдәбиятының йөзек кашы, язучы, публицист Әмирхан Еники (1909–2000) мирасының әһәмияте иң беренче чиратта милли нигезләргә кайту дәвере әдәбиятын формалаштыру, «язучылар ижатында дәвам итәчәк авангард эзләнүләрнең чишмә башы булу, милли әдәбиятны яна сыйфат үзгәрешенә китерү» [2: 157] буларак билгеләнә.

Әдипнең публицистик язмаларында милли әдәбиятның киләчәге, урта мәктәптә әдәбиятны уку, туган телдә белем бирү мәсьәләләре хакында фикерләр еш яңгырап тора. Биредә Ә. Еникинең татар мәгарифенә мөнәсәбәтле «Татар баласына урысча белмәү куркынычы янамый» (1998) мәкаләсендә урын алган фикер-карашлары турында сүз алып барабыз.

Мәкаләдә аң-белем мәсьәләсенә карашлар жәмгыятьтәге милли вазгыятькә бәйле яктыртыла: «Тел мәсьәләсендә минем карашым менә нидән гыйбарәт: татар халкының кимендә яртысы үз телен (ана телен) югалтты. Сәбәбе билгеле: большевиклар партиясенен вак халыкларны, аеруча безнең татарны, әкрәнләп

урыслаштыру сәясәте иде... Хрущев вакытында ук Татарстан шәһәрләрендә, шулай ук күрше өлкәләрнең авылларында да татар мәктәпләре ябылып бетте диярлек... Казанда, мәсәлән, татар балаларының 93 проценты урыс мәктәпләренә күчте. Утыз ел буена без балаларыбызны ана телендә укытудан мәхрүм булып тордык. Шул вакыт эчендә урыс мәктәпләре аша узган берничә буын үз телен онытты, урыс теле генә төп тел булып калды» [1: 814].

Язучы бу «фажигадән чыгу юлын» мәгариф системасында күрә: «Менә шул фажигадән ничек чыгарга?.. Моның өчен туган телебезгә яңадан кайту кирәктер. Ә кайтыр өчен татар балалары һәммәсә дә (100 проценты белән) бары тик ана телендә укый башларга тиеш... Бөтен дөньяда ул шулай – һәр милләт баласы иң элек үз телендә укырга-язарга өйрәнә...» [1: 814].

Ә.Еникиннең милли вәзгыятькә мөнәсәбәте, карашлары ачык: «Безгә дә шул максатка ирешер өчен, беренче нәүбәттә башлангыч мәктәпләрне тизрәк ачарга һәм аларның саннарын да күбәйтәргә кирәк иде. Бу хакта мин «үзгәртеп кору» башлангач та язып чыккан идем. Ләкин ни сәбәптер баштарак моңа юньләп игътибар итүче дә булмады... Ә соңрак инде «нигә башлангыч мәктәп» кенә? «Юк, безгә татар гимназияләре, татар университетлары да кирәк», – дип бик ялкынланып китүчеләр дә булды... Әмма адәм баласы укуын университеттан башламый, мәктәпнең беренче сыйныфыннан башлай. Сүз бит яшь буынны «маңкорт» булудан саклап калу турында бара! Шуннан соң 10–15 ел вакыт үтеп китте, ә без туган телебезнең язмышы турында һаман баш ватудан, бәхәсләшүдән узганыбыз юк...» [1: 814]. Сүз иярә сүз, язучы Казан мәктәпләрендәге туган телдә укытуга мөнәсәбәткә бәйле борчуын аерып житкерә.

Әдипнең туган телне саклап калуга мөнәсәбәтле фикерләре аерымачык, төгәл, системалы. Мәкаләдә яшь буында милли үзәк тәрбияләү, туган телебезне саклау юлында мәгариф системасы ничек катнашырга тиешле булуы хакында әдипнең карашлары түбәндәгечә житкерелә: «Бу мәсәләдә мин һаман иске карашымда торам... Мәгәр кайбер яңа тәкъдимнәр дә өстисем килә.

1. Балаларны ана телендә укыта башлау безнең Татарстанда, махсус закон нигезендә, мәҗбүри булырга тиеш. Кабатлап әйтәм: сүз укыта башлау турында гына бара. Ягъни бала үз телендә камил укый-яза белгәнчегә кадәр... Моның өчен дүртъеллык башлангыч мәктәпне тәмамлау житәчәк. Шуннан соң баланың теләсә нинди телдә укуын дәвам иттерергә хакы булырга тиеш.

2. Татар балаларын урыс мәктәпләренә башлангыч сыйныфларына кабул итми торырга... Иң элек ул татар мәктәбенә барырга тиеш. Аннары урыс телен татар мәктәбендә дә өйрәнәчәкләр. Ләкин беренче класстан ук түгел, яшь балага берме-икеме ел фәкать үз телен генә укыту кирәк.

3. Татар мәктәбе үзенә аерым булырга тиеш... Балаларны чорнаган мохитнең да «татарча» булуы кирәктер, мөгаен... Өч-дүрт урам сәен бер башлангыч мәктәп булсын иде... Аңа зур биналар кирәкми, әнә Казанны уратып алган меңнәрчә ике-өч катлы коттеджлар да ярый торгандыр, минемчә... Бу изге эшкә хөкүмәт акча табарга тиеш» [1: 815].

Әдәби ижатында да, публицистикасында да әдип татар шәхесләрен тәрбияләүдә XX йөз башы милләт хадимнәре үрнәген мисал итеп китерә. Аның карашынча, туган телдә белем алу кешенең шәхес буларак оешу-формалашуы юлында иң әһәмиятле факторлардан: «Минем бу тәкъдимнәремдә яңалык юк диярлек. Татарның белемгә юлы ана теленнән башланган. Үзәккәгә мәктәп-мәдрәсәләрдән соң, әгәр теләсә, югары белемне чит илләргә барып алган (Истанбулга, Бәйрутка, Каһирәгә, хәтта Сорбоннага). Әмма инде туган телен бервакытта да онытмаган. Бу жәһәттән олы шәхесләребезнең белем юлы безгә бик матур үрнәк!..» [1: 816].

Боларга өстәп, әдип «гамәлдә никадәр күбрәк кулланылса, тел шулкадәр камилләшәчәк» [1: 816], – дигән фикерне ассызыклай: «Татар һәм урыс телләре дөүләт теле булып саналгач, без шул ике тел белән әйбәт кенә яшәргә тиешбез...»

Әмма татар теленең ролен көчәйтү бик кирәк. Мәсәлән, халыкның 70–80 проценты татарлар гыйбарәт районнарда идарә итү эшләре татар телендә барырга тиеш. Бу бик законлы булачак. Шулай ук дәүләт органнары тарафыннан чыгарылачак һәртөрле карар, законнар да башта татар телендә язылып, соңыннан русчага тәржемә ителергә тиеш. Телне эшләтә белергә кирәк.» [1: 816].

Шул рәвешле, әдип яшь буында милли үзәк тәрбияләү башлангыч һәм урта мәктәптә туган телдә белем бирү белән бәйли, бу хакта фикер-карашларын укып житкерә.

#### Әдәбият

1. Еники Ә. Татар баласына урысча белмәү куркынычы янамый // Сайланма әсәрләр: 3 томда. – 3 т. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2019. – Б. 815–816.

2. Заһидуллина Д.Ф. 1960–1980 еллар татар әдәбияты: яңарыш майданнары һәм авангард эзләнүләр. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2015. – 383 б.

УДК 821.512.145-297.1

### ФАЗЫЛ ТУЙКИННЫҢ АРХЕОГРАФИК ЭШЧӘНЛЕГЕ

Э.М. Галимжанова (Казан)

#### *Археографическая деятельность Фазыла Туйкина.*

В данной статье рассматриваются археографические изыскания Фазыла Туйкина. В частности, анализируются его статьи, посвященные выявлению рукописей произведений татарских писателей Мавля Колыя, Габдрахима Утыз Имяни и путевых записок «Исмәгыйль ага сәяхәтнамәсе».

**Ключевые слова:** рукописная книга, татарская литература, археография, Фазыл Туйкин, история.

This article discusses the archaeological research of Fazyyl Tuikin. In particular, we analyze his articles on the identification of manuscripts of works by Tatar writers Mavl Kolya, Gabdrahim Utyz Imyani and travel notes «Ismagyl Agha sayakhhatnamase».

**Key words:** handwritten book, Tatar literature, Archeography, Fazyyl Tuikin, history.

Күпгасырлы бай әдәбиятыбызның халкыбызны мәгърифәтле итүдәге, милли үзәк тәрбияләүдәге роле бәхәссездер. Борынгы әдәбиятыбызның бүгенге көннәргә кадәр килеп житүе өчен, әсәрләргә кулдан кулга тапшырып, күчереп язып саклаган халкыбызга, аларны жыйнап өйрәнүче галимнәребезгә рәхмәтлебез. Бүгенге көндә дә бу юнәлештә эш дәвам итеп, археографик экспедицияләр вакытында кулъязма китаплар табыла килә. Үткәннәргә кайтып карасаң, кулъязма китапларны эзләү, барлау, жыйнау һәм өйрәнү эше бигрәк тә XX йөз башында активлашып китә [2: 211–260; 4: 99–102; 5; 11: 274–279]. Көнчыгыш төбәгендә яшәп ижат иткән язучы, мәгърифәтче педагог Фазыл Туйкин (1887–1938) да бу өлкәдә шактый хезмәт куйган галимнәрнең берсе. Ул кулъязма китапларны барлап, жыйнап тапшыру эше белән генә чикләнмичә, әлеге әсәрләргә өйрәнәп, вакытлы матбуғатта да үз фикерләрен житкерә. Мәсәлән, 1926 елда «Кызыл Татарстан» газетасында «Борынгы Болгар шагыйре» исемле мәкалә бастыра [9]. Анда ул Татарстанның Бөгелмә кантоны Сөләй авылының укымышлы игенчесе Мөхәммәди Вилдан улы китапханәсеннән, үзе үлгәннән соң, бер кулъязма китап табылуы һәм әлеге кулъязманың аның атасы Вилдан Гыйззәтулла улы тарафыннан 1855 еллар тирәсендә күчерелгән булуы турында хәбәр итә. Ф. Туйкин әлеге кулъязманы түбәндәгечә тасвирлый: «Гади кәгазьгә матур каләм белән ачык рәвештә язып барылган бу китап – Мәүлә Колый исемле борынгы бер шагыйрьнең «Хикмәт» исемендәге шигырьләре. Китапның азагы юк, өзәлеп төшкән. Бар булганы – урта кулда туксан дүрт бәт. Анда Мәүлә Колыйның туксан алты данә хикмәте язылган. Хикмәтнең

ин озыны – кырык алты бәет, ин кыскасы – жиде бәет. Шул ике арада төрле бәетле хикмәтләр дә бар». «Шигърият һәм өслүб ягыннан шактый түбән торалар, – ди ул. – Шигърьләрендә эчке һәм тышкы үрнәкләр дә Бакырганның күздә тотканлыгын ачык әйтә. Һәр хикмәтнең азагында үзенең исемен дә кертеп үтә.

Мөхиб дустлар, бу хикмәтне әймеш көндә,  
Сиксэн сигез ирде тарих ул көн мендә,  
Әйтелде шәһре Болгар кәндләрендә, –  
Гасый жафи Мәүлә Колый сүзли, дустлар, –

дигән шигъиреннән аңлашылуга караганда, бу эсәр 1666 еллар (һижри ел исәбе буенча, 1677–1678 елларга туры килә) тирәсендә (моннан 260 еллар элек) язылган булырга охшый. Бу кешене, – ди ул, – минем тарих китапларында очрата алганып юк» [9].

Икенче бер хикмәтнең игенчелекне мактауга юнәлдерелгән булуы искәртелсә, борынгы Болгар шәһәрләрен санап үткән тагын бер хикмәттеннән түбәндәге юлларны китерә:

«Хытай, кыпчак, Ясәви суран әуладлары,  
Табы Болгар, Кирмән, Казан фәрзәндләре» [9].

Шулай итеп, XVII йөз татар әдәбиятының күренекле вәкиле Мәүлә Колый шигърьләре берничә гасырлар дәвамында күчәрелеп, сакланып килеп, 1855 еллар тирәсендә Вилдан Гыйззәтулла улы тарафыннан күчәрелгән нөсхәсе 1926 елда Фазыл Туйкин тарафыннан табылып, әлегә эсәр турында фәнни фикер әйтелә. Бу турыда «Татар әдәбияты тарихы»ның беренче томында болай диелә: «1926 елда Мәүлә Колый эсәрләренең табылуы турында Фазыл Туйкәнең хәбәре басылып чыга. Ул кулъязманың күләме, эчтәлегә, идея юнәлешә һақында сүз йөртә һәм аның суфыйчылык мотивлары белән сугарылганын әйтә. Мәкалә зур кызыксыну уята. Академик Үзәкнең кушуы буенча, Фазыл Туйкә эсәрнең күчәрмәсен Казанга жиберә» [1: 367]. Г. Ибраһимов тәкъдимә белән әлегә кулъязманы өйрәнү Г. Сәгъди тарафыннан башкарыла [8: 64–72].

Ф. Туйкинның икенче мәкаләсе 1928 елда «Безнең юл» журналында «Тузанлы шүрлекләрдән» исемә белән дөнья күрә. Бу язмасында да ул кулъязма табышлары белән уртаклаша. «Тузанлы шүрлекләрдән» табылган билгесез авторларның ике парчасыннан өзек китерә:

«Очар кош дик канат кагып айга менсәм,  
Айга басып бу жиһанның барын күрсәм,  
Жиһан эчрә нәләр барын баск белсәм,  
Сәгадәтнең капусын ачар идем.

һәм:

Ишәм таулар, кисәм ташлар,  
Төзәм йортлар, ватандашлар!  
Бәнга бакса каләм кашлар,  
Рәкыйбләрем ватан ташлар».

Алга таба: «...борынгы китапларны язучылар, китапчылар арасында бик күпләре үзләренең имзаларын һәм язылу тарихларын каралап китүдә саранлык иткәнлекләреннән, монда мисалга алынган парчалар кебек жәүһәрләренең ул яклары әлегә томанлы кала», – дип авторларын шелтәләп тә ала [10: 42].

Мәкаләдә шулай ук, Габдерәхим Утыз Имәнинен 1797 елда Бохарадан кайтканда «Каурмач» илендә үлеп калган хатыны Хәмидәгә багышлап язылган «Мәрсия Хәмидә зәүжәте Габдерәхим әл-Болгари» исемлә мәрсиясен табуын хәбәр итә. Бу 64 юллы мәрсияне Ф. Туйкин Бөгелмә кантоны Шөгәр волосте Тимәш авылыннан, Мәүлә Гыйрфан каләмә белән күчәрелеп жыйналган кулъязма хыентыктан табып ала. Әмма ул мәрсияне укыганда хата жиберә. «Мәрсия» сүзендәге

«С» (ث) хәрефен ялгыш «ш» (ش) дип укып булса кирәк, Мөршидәи Хәмидә ханым 1797 елда Бохарадан кайтканда «Каурмач» илендә үлеп калган иренә багышлап мәрсия язган дип уйлап: «XVIII йөз эчләрендә үк гарәп, фарсы теле белән шактый гына танышлыгы булган көчле хатыннарның да әдәбият сәхнәсендә ялтыраган-лыкларын күрсәтә», дип ялгыш аңлатма бирә (10: 42).

Бүгенге көндә әлеге мәрсиянең өч кулъязмасы барлыгы билгеле.

Беренче һәм икенче кулъязма Н.И. Лобачевский исемендәге Казан (Идел буе) федераль университеты фәнни китапханәсенең Кулъязмалар һәм сирәк китаплар бүлегендә саклана (7; 297Т. 41а–42а) (7; 300Т. 11–12).

Беренче кулъязма XIX гасырның икенче чирегендә, икенче кулъязма XIX гасырның икенче яртысында күчерелгән. Күчерүчеләре билгесез.

Өченче кулъязма Үлмәс Беляевада, фотокүчермәсе Г. Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының Язма һәм музыкаль мирас үзәге мирасханәсендә саклана [6: 30]. Ул шагыйрьнең улы Әхмәтжан бине Габдерәхим каләмә белән күчерелгән жыентыктан табыла. Бу жыентыкны 1948 елда Үлмәс Беляевага хәзерге Татарстанның Лениногорск районы Куакбаш авылында яшәүче Утыз Имәнинең бишенче буын оныгы Гамилев Ходайфә бабай тапшыра һәм бүгенге көндә мәрсиянең бу соңгы варианты иң ышанычлысы булып санала.

Мәкаләдән күренгәнчә, мәрсиянең бер вариантын 1928 елда Ф. Туйкин да тапкан була. «Мәрсия хәзергә минем кулымда саклана, вакыты белән, әлбәттә, матбугатка чыгарылачак» дип искәртмә бирсә дә, әлегә язмышы билгесез. Мәкаләдән ничәнче елда күчерелүен һәм кайда саклануын ачыклап булмау сәбәпле, әлеге мәрсиянең кайсы варианты булуы турында да сүз әйтүе кыен. Мәкаләдә бу кулъязма турында: «Теле матур, тасвиры жанлы, үлчәүләре тигез, бетемнәре килгән бу мәрсия язучысында әдиплек көче, заманына күрә шактый гына теле булганлыкны күрсәтә», – дигән бәяләмә генә бар [10: 42].

Хәзерге әдәбият белемендә галим, шагыйрь, дин әһеле Утыз Имәнинең хатыны Хәмидә ханымның үлү урынын ачыклау мәсьәләсендә дә берничә төрле караш яшәп килә. Үлмәс Беляева: Габдерәхим Утыз Имәни «1796 елда Әфганстанга барып, шул яклардагы Бәлх, Һират, Кабул исемлеләргә сәяхәт итеп, яңадан Бохарага кайтып тугыз-ун еллар чамасы яшәгән, аннан соң туган иленә кайтырга уйлаган. Бохарадан кайткан вакытта, Бәлх иленең Кавырмач дигән бер урында 1798 елда хатыны Хәмидә үлеп калган», – ди [3: 279].

Әнвәр Шәрипов башкачарак аңлатма бирә. Аның фикеренчә, монда берничә төгәлсезлек бар. «Беренчедән, – ди ул, – кулъязмада бик үк ачык булмаган «Каурмач» сүзе ялгыш укылган; икенчедән, Үлмәс Беляева «Бохарадан кайткан вакытта» дип язып, икенче бер төгәлсезлек тә жибәрә. Чөнки, әгәр Каурмач Бәлх тирәсендәге берәр торак пункты икән, ул чакта Хәмидә Бохарадан кайткан чакта түгел, бәлки Урта Азия шәһәрләрендә (төгәлрәк әйткәндә, Әфганстанда) сәяхәт иткән вакытта вафат булган дигән сүз. Өченчедән, югарыда китерелгән өзектә вакыт ягыннан да төгәлсезлекләр бар. Бохарада яңадан тугыз-ун еллар чамасы яшәгән булса, аның туган иленә кайтырга чыгуы 1805–1806 елларга туры килер иде» [3: 279].

Мәкаләдән күренгәнчә, Ф. Туйкин Ү. Беляева фикерендә тора. Мәрсиядән соңгы юлларны китерә:

«Һазар ике йөз унөчтә  
Дүшәнбе көн элек кичдә,  
Гариб ләфызы хисабында  
Гарибемдин жөда булдым, –

дип, ярының үлгән елын әйтә дә аны «гариб» сүзе эчендә әбжәд хәрефләре белән дә ныгытырга тырыша», – ди ул [10: 42]. Бу юллардан күренгәнчә, чыннан да, һижри 1213 ел милади белән 1798 елга туры килә, «Гариб» сүзе дә әбжәд хисабы буюнча 1213 елны аңлата.

Мәкалә ахырында Ф. Туйкин әдәбият сөючеләрне һәм мәгариф эше белән кызыксынучыларны «тузанлы шүрлекләрне» актаруны дәвам итәргә чакыра .

Болардан тыш, Фазыл Туйкинның XVIII йөз татар тарихи ядкаре «Исмәгыйль ага сәяхәтнамәсе»нең борынгы бер нөсхәсен табуы да билгеле. «Берничә иске эсәр таптым. Болар арасында моннан 150 еллар элек тарих турында кызык кына хәбәрләр сөйләнә торган берәүнең каләме белән язылган «Исмәгыйль ага сәяхәтнамәсе» таптым», – дип яза ул Гыйльми Үзәккә язган бер хатында [7: 938Т.14]. Әлеге кулъязма бүгенге көндә Лобачевский исемендәге Казан (Идел буе) федераль университеты фәнни китапханәсенең кулъязмалар һәм сирәк китаплар бүлегендә саклана.

Халкыбызны аң-белемле итүгә, әдәбиятыбызны баегуга, мәдәниятыбызны буыннан буынга тапшыруга күп көч куйган галимнәр сафында Фазыл Туйкин да лаеклы урын тоткан.

#### Әдәбият

1. Абилов Ш.Ш., Дәүләтшин К.С. Мәүлә Колый ижаты // Татар әдәбияты тарихы. – Казан: Татар кит. нәшр., 1984. – Т. I. Урга гасырлар дәвере. – Б. 366–385.

2. Восточные рукописи: современное состояние и перспективы изучения: материалы Круглого стола (Казань, 1 декабря 2011 г.) / сост.: Р.Ф. Исламов, С.Ф. Галимов. – Казань, 2011. – 268 с.

3. Габдерәхим Утыз Имәни әл-Болгари. Мәрсияи Хәмидә зәүжәте Габдерәхим Болгари // Габдерәхим Утыз Имәни әл-Болгари. Шигърыләр, поэмалар / төзүчесе: Ә. Шәрипов. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1985. – 398 б.

4. Галимзянова Ә.М. Фазыл Туйкинның Сәет Вахидига язган хатлары // Материалы всероссийской научно-практической конференции, посвященной С. Вахиди / под ред. И.Г. Гумерова. – Казань: ИЯЛИ, 2017. – С. 99–102.

5. Духовное наследие: поиски и открытия / под ред. И.Г. Гумерова. – Казань: ИЯЛИ, 2017. – Вып. 4. – 280 с.

6. ТРФА Г. Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының язма һәм музыкаль мирас үзәге мирасханәсе (фотокопия). Колл. 69, тасв. 1, сакл. бер. 132. – Б. 30.

7. Н.И. Лобачевский исемендәге Казан (Идел буе) федераль университеты фәнни китапханәсенең Кулъязмалар һәм сирәк китаплар бүлеге. – 938Т. Б. 24; 297Т. Б. 41а–42а; 300 Т. Б. 11–12.

8. Сәгъди Г. Беренче дәвер татар әдәбиятынан яңа материаллар // Мәгариф. – 1927. – № 4. – Б. 64–72.

9. Туйкә Ф. Борынгы Болгар шагыйре (әдәбият тарихын тикшерүчеләргә) // Кызыл Татарстан. – 1926. – 9 апрель.

10. Туйкә Ф. Тузанлы шүрлекләрдән (әдәбият тарихына материаллар) // Безнең юл. – 1928. – № 9. – Б. 42.

11. Ханнанова Г.М. Вклад И.Рахматуллина в изучение истории татар (по сведениям писем, адресованных С. Вахиди) // История России и Татарстана: Итоги и перспективы энциклопедических исследований. Сборник статей итоговой научной конференции научных сотрудников Института татарской энциклопедии и регионоведения АН РТ. Институт татарской энциклопедии и регионоведения АН РТ. 2018. – С. 274–279.

УДК 821.512.145

## ТРАДИЦИИ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ПОЭЗИИ АБАЯ И Г. ТУКАЯ В СОВРЕМЕННОЙ ТАТАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

(На примере творчества Рената Хариса)

А.Ф. Галимуллина (Казань)

Одной из ведущих тем просветительской литературы начала XX века была тема воспитания и образования, сохранения и развития языка. Особенно большое внимание ей уделяли писатели XIX – начала XX веков, что связано с распространением в европейских странах и России просветительской идеологии. Татарских и казахских писателей-просветителей Г. Тукая и Абая, несмотря на временную отдаленность и прочие факторы, объединяет идея внесловной ценности человека, постановка вопроса о необходимости самосовершенствования, культ чтения и образования, поднимая эти вопросы на уровне духовно-нравственного и религиозного воспитания татарского и казахского народов, взаимоотношений внутри национальной семьи.

В статьях и художественных произведениях Рената Хариса, в литературоведческих статьях Х.Ю. Миннегулова раскрывается значение наследия Г. Тукая и Абая для развития современной литературы.

**Ключевые слова:** татарская литература, татарское литературоведение, просветительская литература, Абай, Г. Тукай, Р. Харис, Х.Ю. Миннегулов.

One of the leading themes of educational literature at the beginning of the twentieth century was the theme of upbringing and education, the preservation and development of the language. Particularly great attention was paid to it by writers of the 18th – early 20th centuries, which is associated with the spread of educational ideology in European countries and Russia. The Tatar and Kazakh writers-educators G. Tukay and Abai, despite the temporal remoteness and other factors, are united by the idea of the extra-class value of a person, the question of the need for self-improvement, the cult of reading and education, raising these issues at the level of spiritual, moral and religious education of the Tatar and Kazakh peoples, relationships within the national family.

In the articles and works of art by Renat Kharis, in the literary articles of H.Yu. Minnegulov reveals the significance of the heritage of G. Tukai and Abai for the development of modern literature.

**Key words:** Tatar literature, Tatar literary criticism, educational literature, Abai, G. Tukai, R. Kharis, Kh.Yu. Minnegulov.

Просветительские идеи, в основе которых лежали вопросы образования народа, идейно-нравственное и эстетическое формирование личности в обществе и государстве являются одними из ведущих в татарской и казахских литературах XIX – начала XX века. Единство тематики позволяет выявить случаи типологического сходства и различия в творчестве татарского и казахского поэтов-просветителей Габдуллой Тукаем (1886–1913) и Абаем (Ибрагим Кунанбаев (1845–1904)), а также поставить вопрос о творческом преломлении их традиций в современной татарской литературе.

В трудах Х.Ю. Миннегулова о татарско-казахских взаимосвязях намечаются пути сопоставительного изучения творчества Абая и Г. Тукая в контексте просветительской идеологии начала XX века [4–6]. Как отмечает исследователь, «Абая и Тукая можно сопоставлять, сравнивать по тематике, по художественному мастерству. Так, например, оба поэта создают великолепные картины природы родного края, воспевают величие и красоту любви. Несмотря на сходство, близость, их творения глубоко национальны: в них отражены менталитет, обычаи, верования, образное мышление породивших их народов» [5: 223]. Х.Ю. Миннегулов также считает, что основанием для сопоставления Абая и Тукая является и то, что «они оба являются символами своих соплеменников, настоящей поэзии» и то, что их произведения многократно переизданы на татарском и казахском языках, востребованы современными читателями: ««Слова назидания» Абая у казахов стали своего рода кодексом жизни, а стихотворение Тукая «Родной язык» звучит как гимн татар» [5: 223].

Отметим также, что для читателей и писателей рубежа XX–XXI веков несомненную ценность представляет и то, что Абай и Тукай активно участвовали в литературной и общественной жизни начала XX века, в период бурных общественно-политических событий, во времена резкого подъема национально-освободительных движений.

Следует отметить, что литературную деятельность Абая и Тукая сближает отношение к русской литературе. Известно, что Абай был «зачинателем перевода образцов русской поэзии – произведений А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, И.А. Крылова, И.А. Бунина на казахский язык» [4: 211]. Г. Тукай также читал и переводил русских классиков А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова и других. На примере творчества Абая и Тукая наглядно проявляются подходы татарских просветителей начала XX века к проблеме отношения к русскому народу, его культуре и языку. Одной из особенностей татарского просветительства, которое объективно было направлено против русификаторской политики, против национального

угнетения, так как эта политика наряду с религиозным фанатизмом сдерживала культурное развитие нации и просвещение народных масс. При этом татары не противопоставлялись русским, наоборот, джадидисты выступали за сближение, пропагандировали необходимость изучения татарами культуры и языка русского народа, видя в этом верный путь к прогрессу. Через критическое переосмысление опыта европейских стран осознавалась необходимость энциклопедических знаний для развития своей литературы. Знакомство с зарубежной литературой осуществлялось через произведения, написанные на русском и турецком языках.

Я.Г. Абдуллин, А.Н. Юзеев, М.В. Гайнутдинов в исследованиях, посвященных татарской просветительской философии, сходятся во мнении, что соответствующее движение XIX–XX (джадидизм) стремилось добиться духовного возрождения татарского народа, приобщения его к достижениям как русской, так и мировой науки и культуры [1–3]. Татарские писатели горячо отстаивали идеи Просвещения, ратуя за европеизацию и выступая против косности и застоя в жизни своей нации. Просветительские идеи татарского и казахского поэтов Тукая и Абая созвучны и современным татарским поэтам. В частности, Абая на татарский язык переводят Л. Хамидуллин, Р.Гаташ и др., а поэзия Г. Тукая поражает своей гениальностью и глубиной. Так, Ренат Харис в статье «О поэтическом мире Тукая и о гениальном» отмечает: «юноша в 20 лет дерзнул сформулировать и задать самому Всевышнему несколько таких вопросов, которые могут поставить в тупик и высокообразованных философов современности:

Почему ты, Боже, столь разными создал людей?  
Почему я ничтожней ничтожнейшей твари твоей?..  
Иль во мне и начало и устье потока скорбей?..  
Иль таит в себе ад эта жалкая связка костей?..  
Слышишь, Господи? Я вопрошаю, ответь мне скорей!..  
Ибо разум мой тёмнен, не может он справиться с ней...  
Не в моей ли доле злосчастного мира исток?  
Не родиться бы вовсе – так было б, пожалуй, умней...

По глубине проникновения в суть явлений, по мастерству оформления мыслей, особенно в оригинале стихотворения, Тукай предстает перед нами как высокообразованнейший, зрелый человек. А в стихотворении «Не стану мелочиться» он не только задаёт вопросы, даже предлагает себя Всевышнему в качестве помощника:

Это солнце пусть погаснет, я взойду ему взамен.  
Люди путь по мне сверяют далее свои часы...

Это – подстрочник, а в переводе М. Талова, к сожалению, ничего этого нет» [7: 13]. Показательно, что по глубине постановки философских вопросов, по мнению Рената Хариса, Г. Тукая можно с полным правом сопоставить с мировыми поэтическими именами: Г.Р. Державиным, А.С. Пушкиным, М.Ю. Лермонтовым, Дж. Байроном, Ф.И. Тютчевым, Бараташвили, Кандальем, Дэрдмендом, Джалилем, Сеспелем. В качестве примера современный татарский поэт сравнивает выше процитированные строки Г. Тукая со строчками Несими и Г.Р. Державина: «Стихотворения «Вопрось» и «Не стану мелочиться» по своей философской глубине, простоте и чёткости изложения, поэтическому накалу и страстности созвучны с произведениями не только средневековых гениев восточной поэзии, скажем, Несими, сказавшего: «В меня вместятся оба мира, но в этот мир я не вмещусь», но и с гениальным стихотворением Гавриила Державина «Бог», где он осмеливается сказать Всевышнему: «Я емь – конечно, есть и Ты!»» [7: 13].

Ренат Харис – очень цельный и многогранный поэт-философ, у которого литературно-критические высказывания находят органичное воплощение в поэтическом творчестве, поэтому его следующее определение значения личности и творчества Г. Тукая мы находим в его стихах, поэмах и романе в стихах: «Одним



словом, Тукай родился вовремя, когда татарский народ в своём развитии испытывал острую необходимость в гении, способном концентрировать в себе, в своём творчестве духовную энергию нескольких поколений, дать этой энергии новое, опережающее время, перспективное направление» [7: 16].

На рубеже XX–XXI веков снова в татарском обществе актуализировались вопросы сохранения татарского языка, литературы и культуры, определения места татарской нации в мировом сообществе, что и отразилось в современной татарской литературе. В творчестве народного поэта Республики Татарстан Рената Хариса постоянно ставятся эти острые вопросы современности и ведется активный поиск путей их решения.

Темами его произведений становятся нравственные, философские, общественно-политические темы прошлого и современности татарского народа и России. Широкий тематический диапазон поэта определяет и жанровое разнообразие его творчества. Его творческий арсенал составляют эпические жанры такие, как роман в стихах («Исемсезләр»), пятьдесят поэм на философские, исторические, любовные темы. Отрадно отметить, что число произведений Рената Хариса в этом сложном лиро-эпическом жанре, отнюдь не пользующемся популярностью среди современных поэтов, ежегодно пополняется. 2020 год не стал исключением: в этом году Ренат Харис опубликовал свои новые поэмы: «Төрөк валы», посвященное подвигу молодого лейтенанта Я.К. Фаизова в годы Великой Отечественной войны. Поэт посвятил 100-летию ТАССР поэму «Татар аты» (2020), в которой через судьбу татарского коня, ставшего символом татарского народа, автор рассуждает о славном прошлом и намечает перспективы для дальнейшего развития татарской нации. Показательно, что поэмы Рената Хариса через исторические параллели нацеливаются на решение актуальных вопросов современного общества, на публицистичность поэм указывают и авторские обозначения: трактат-поэма «Яза башла», публицистик поэма «Урам», поэма-бэян «Унөчкә унеч», риваять-поэма «Бәкер сазы». Многие образы, отражая современные реалии, в поэмах Р. Хариса приобретают символические черты.

Так, в поэме «Татарлар» (поэма-монолог) поэт дает ответ тем горячим головам современности, которые пытаются уйти от исторического наименования «татары». Лирический герой поэмы с гордостью заявляет: *Мин чыгам ул... Мин ул татар – / Гәр заманның тугры улы, / Кирәксә, урак, кирәксә, / Гадел кылыч тоткан кулы! / Нәкү башка халыклар кебек – / Мин әңҗәдем дә, әңҗәлдем дә – / Барлык даным һәм хурлыгым / Исемемнең әңҗәлегендә»* [8: 124].

Поэт напоминает в поэме о славном прошлом татарского народа, в который объединил за тысячелетнюю историю многие народы, в то же время произведение пронизывает и уважительное отношение к другим нациям и народам: *«Һуннары да, мишәре дә, / Болгары да, кыпчагы да, / Сувары да, бортасы да, / Эреп тарих учагында, / / Әйләнәп көчле бар канга, / Йөрәгемә минем тулды – / Татар булып милләт булдым, / Татар булып халык булдым. // Үткәнәмнән баш тартмыйча / Яши бирәмен мин – татар... / Беркем дә табалмас миндә / Йөзне кызыртырлык таплар»* [8: 125].

Современные татаские поэты также, как и поэты-просветители начала XX века, остро ставят вопросы сохранения языка и литературы, формирования разносторонне развитой личности, свободно владеющего своим родным татарским языком, русским, одним или двумя иностранными. Хотелось бы, чтобы это было нормой для татарского интеллигента. Эти вопросы постоянно ставятся и в произведениях Рената Хариса. Так, в шестой главе поэмы «Чехов базары» обыгрывается ситуация покупки языка как понятий гастрономического и национального языка (*Татар теле, энем. Ич шикләнгә, / башкарылды шартын китереп...»). В лирическом отступлении поэт метафорически кратко и емко описывает драматичную судьбу татарского языка: «Искә теште кинәт әңҗәлчиләр... / Ике тапкыр язү*

үзгәрту... / Татар мәктәбесез калган Казан... Йөгән кия язга сүз дәрте... (...) // Канлы калҗа булып гәүдәләнде / Анам-атам теле шул чакта... / Сират күперенән үткән кебек / Үткән телем үткер пычактан. // Ул гәһәһсиз булган – мәтәлмәгән / Тәмуғ дигән бөек учакка...» [8: 176].

Поэт с тревогой говорит о современной молодежи, которая пренебрегает знанием родного языка: «Рус телен ул, шиксез, «биш» кә белә, / Инглизчә, шиксез, артык та! / Татарчасы – әнисенең теле – / «берле» куеп булмый тартып та, // Горуurlана жинги улы белән – / Ачык, имеш, дөнья ишеге! / Үз халкына тәрәзәсе түгел, / Юк бит хәттә йозак тишеге!...» [8: 176].

Все же Ренат Харис завершает эту главу поэмы оптимистично, выражая веру в сохранение значения татарского языка и даже возвращения его былого значения как языка международного общения: *Татар телем! Алтын акчаларга / басылдың син Болгар, Биләрдә... / Ярлыкларга ятып, кенәзләргә / рәхсәт булдың илләр биләргә. // Халыкара атамалар бирдең / бик күп рухи, матди халәткә... / Һәр заманга замандашы булып / яшәрсең син, телем, әлбәттә! // Аунамасың канлы калҗа кебек. / Дәүләт тамырына тулырсың. / Базар теле түгел, базарлы тел, / син базарлар теле булырсың» [8: 177].*

Таким образом, в творчестве современных татарских поэтов развиваются темы, впервые поставленные поэтами-просветителями Абаем и Тукаем. В этом отношении творчество Рената Хариса является показательным. Поэт активно переводит произведения русских поэтов на татарский язык, издает книги переводов. В 2016 году издал книгу переводов, содержащую 60 стихотворений Г.Р. Державина, в то же время в своих стихах и поэмах ставит проблемы сохранения и развития татарского языка, литературы и культуры, о судьбах татарского народа в настоящем и будущем.

#### Литература

1. Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль: (Социальная природа и основные проблемы). – Казань: Татар. кн. изд-во, 1976. – 319 с.
2. Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX веков. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2001. – 192 с.
3. Гайнутдинов М.В. Ш.Марджани и татарская литература // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель: Сб. ст. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1990. – С. 173–180.
4. Миннегулов Х.Ю. Абай и татарская литература // Тюрко-татарская словесность в контексте межлитературных связей. – Казань: Ихлас, 2017. – С. 208–214.
5. Миннегулов Х.Ю. Абай и Тукай (Сравнительно-типологический анализ) // Тюрко-татарская словесность в контексте межлитературных связей. – Казань: Ихлас, 2017. – С. 215–223.
6. Миннегулов Х.Ю. О казахско-татарских литературных взаимосвязях и о Рымгали Нурғали // Тюрко-татарская словесность в контексте межлитературных связей. – Казань: Ихлас, 2017. – С. 201–208.
7. Харис Р.М. Замана һәм каләм: әдәбият, сәнгать, публицистика: мәкаләләр, истәлекләр, әңгәмәләр = Время и перо: литература, искусство, публицистика: статьи, воспоминания, интервью. – Казань: Татар. кит. нәшр., 2016. – 316 с.
8. Харисов Р.М. Сайланма әсәрләр: 7 томда. – Т. 4. Поэмалар. – Казань: Татар. кит. нәшр., 2006. – 367 с.

УДК 821.512.122

## ИЗУЧЕНИЕ НАСЛЕДИЯ АБАЯ В КОНТЕКСТЕ ВОСТОК-ЗАПАД

Х.Б. Гумматова (Азербайджан)

В статье исследуются вопросы восприятия наследия основоположника казахской письменной литературы Абая Кунанбаева в трудах восточных и западных литературоведов и критиков. Представлена история публикаций произведений Абая в переводах на азербайджанский язык и его изучения азербайджанскими литературоведами.

**Ключевые слова:** Абай, казахская литература, азербайджанская литературная критика, азербайджанское литературоведение, литературное восприятие.

In this article the issues of perception of the heritage of the founder of Kazakh written literature Abay Kunanbayev in the Azerbaijani literary criticism are examined. The history of the publication of Abai's works in translations into the Azerbaijani language and its research by Azerbaijani literary scholars are presented

**Key words:** Abai Kunanbayev, heritage, different peoples of the East-West, Azerbaijani literary, Hungarian Turkologist,

Абай Кунанбаев (1845–1904) был одной из важных фигур, внесших неоценимый вклад в укрепление казахского просветительского движения XIX века. Абай реалистично писал о событиях общественной жизни народа и был художником, видевшим его успехи в науке и образовании. Развитие просвещения у казахского народа, распространение идей джадидизма связаны с именем Абая Кунанбаева. «Среда в которой жил Абай Кунанбаев, – пишет Е. Кулиев, – была самой феодально-патриархальной средой, в которой преобладали невежество. Поэтому поэт, являвшийся глашатаем демократических идей, отдавал предпочтение чтению и образованию как единственному лекарству и делал упор на их продвижении» [7: 390].

Поэт органично связал казахскую литературу с проблемами современной жизни и написал множество произведений, которые обогатили язык этой литературы и стимулировали ее развитие на основе реализма. В творчестве Абая Кунанбаева находит отражение диалог Востока и Запада. В генетически связанном с казахской национальной культурой творчестве поэта нашли отражение восточные литературные традиции, которые при посредничестве русской литературы обогащались достижениями западных литератур. Это стало одной из основ неиссякаемого интереса к творчеству Абая, произведения которого были переведены на языки разных народов.

Благодаря глубокому знанию восточной поэзии, открывшей важные страницы в жизни его народа, Абай не только способствовал приобщению казахского читателя к выдающимся эпическим памятникам Востока («Лейли и Меджнун», «Короглу», «Шахнаме»), но и обогатил казахскую литературу переводами из западной и русской поэзии. В его переводах нашли отражение тонкости поэтического языка Пушкина, лиризм поэзии Лермонтова, аллюзии Гоголя, сатирический смех Крылова. Как пишет Б. Майтанров, Абай был «сыном не только своего отца и своего народа, но и всего человечества» [16: 4].

В раскрытии феномена Абая выдающаяся роль принадлежит М. Ауэзову, чей роман – «Абай» – в переводе на азербайджанский язык Алекбара Абасова был опубликован в 1954 году [2]. В этом же году в газете «Коммунист» была опубликована статья «Великий поэт казахского народа» [3].

В этом же году в газете «Литература и искусство» публикуется статья Панаха Халилов «Основоположник казахской литературы» [14], а в переводе И. Солта увидели свет образцы поэзии Абая.

В 1970 году к 125-летию со дня его рождения Абая выходит сборник его стихов на азербайджанском языке «Абай. Стихи и стихотворения» [1]. Четырьмя годами ранее в составленном Панахом Халиловым учебнике «Литература тюркских народов» жизнь и творчество Абая Кунанбаева в освещаются в специальном разделе о казахской литературе, содержащий подробную информацию о жизни и творчестве Абая Кунанбаева.

После обретения Азербайджаном независимости возрастает интерес к литературе тюркоязычных народов, в том числе, казахской. В учебнике Эльмана Гулиева «Литература тюркских народов» представлена информация о жизни и творчестве Абая Кунанбаева [7: 378–389].

В изданной в 2010 году монографии Фирузы Агаевой «Абай: личность и литературное наследие» [4], автор сравнивает творчество казахского поэта поэта с некоторыми деятелями азербайджанской литературы. Отдельное внимание уделяется перевод произведений Абая на азербайджанский язык.

В статье Париханим Солтангызы сравниваются легенды о завоевателе Александре в произведениях Низами и Абая. Автор анализирует отдельные стихотворения азербайджанского и казахского поэтов в контексте проблемы правителя и народа.

1995 год в связи 150-летия поэта был объявлен ЮНЕСКО как год Абая. При поддержке ТЮРКСОЙ в этом году публикуется книга избранных произведений Абая, подготовленная турецкими исследователями Зейнесом Исмаилом и Али Аббаса Чинаром. В книгу вошли «Черные слова» Абая и 21 стихотворение.

Решением ТЮРКСОЙ 2019 год по случаю 175-летия со дня рождения поэта был объявлен годом Абая Кунанбаева. В этом году увидела свет статья академика Исы Габиббейли «Великий казахский мыслитель Абай и Азербайджан», в которой устанавливаются литературные сходства между произведениями казахского поэта и азербайджанских писателей, а также освещаются вопросы изучения творчества Абая в литературной критике Азербайджана [8].

Особенности создания образа Абая в романе М. Ауэзова «Абай» рассматривает в своей статье «Историко-художественный образ Абая» М. Алиев [13].

Статьи доктора филологических наук Хураман Гумматовой «Художник, живущий памятью истории» и «Сказки на стихи Абая Кунанбаева» содержат интересные материалы для азербайджанских читателей. В статье автор пишет о роли памяти, передаваемой посредством верований, мифов, легенд, которые занимают важное место в творчестве поэта. Это своего рода генетическая память литературы, которая в высокой степени проявилась в творчестве Абая, создавшего прекрасные произведения на основе национальных культурных кодов и фольклорных мотивов [9].

Среди других публикаций, появившихся в Азербайджане в связи со 175-летием Абая, отметим спецвыпуск журнала «Сравнительное литературоведение» Института литературы имени Низами Гянджеви НАНА, в котором представлены разнообразные материалы компаративисткой направленности.

Интерес к творчеству Абая проявляют и зарубежные исследователи, включающие творчество казахского поэта в различные сравнительные контексты. В 1995 году в Пакистане была издана книга «Избранные стихотворения Абая» на урду с предисловием Халида Икбала Ясира «Абай – гордость века». Автор предисловия сравнивает Абая Кунанбаева с народным поэтом Пакистана Мухаммадом Икбалом и находит много общего между этими великими поэтами: «Абай и Икбал говорят в своих взглядах на религию, традиции, образование...» [10: 10]; «...Как и Икбал, Абай, борющийся за добро и мир, глубоко озабочен неграмотностью казахской молодежи» [10: 9]. В опубликованной в 1995 году в различных пакистанских периодических изданиях статья об Абае, их авторы называют казахского поэта «зеркалом и душой людей, веками живших в степях центральной Евразии...» [5], ставят его в один ряд с выдающимися мировыми писателями: Свифтом, Мольером, Гоголем [17], указывают на непреходящее значение отдельных произведений писателя: ««Черное слово» будет прочитано через 50 лет и через 100 лет. И только тогда мы поймем, как далеко мы продвинулись по пути, указанному Абаем» [6].

Интерес к Абаю проявляют и в Китае: в 1958 году на китайском языке был издан сборник «Три стихотворения с предисловием Ха Хуанчана «Абай Кунанбаев».

Отметим также статью известного венгерского тюрколога Йоджефа Торма «Традиции охоты с орлом в стихах Абая», в которой автор, проанализировав мотив охоты в стихах Абая, пришел к выводу о схожести мифологических верований казахов и венгров, связанных с орлом. Это сходство автор объясняет древней близостью этих народов.

Примечательны слова об Абае и М. Ауэзове венгерского ученого, профессора Будапештского университета Имре Тренчени-Валдапфеля: «Я люблю поэзию Абая

и романы Ауэзова. В их произведениях отражена вся история казахского народа» [12: 51].

О творчестве Абая в своих трудах писали и немецкие тюркологи Марсель Эрдаль и Марк Кирхнер. По их мнению, творческое наследие Абая стало сокровищем не только для казахов, но и для всех тюркоязычных народов.

Изучение восприятия творчества Абая в трудах ученых и критиков разных стран свидетельствует о неиссякаемом интересе нему как со стороны восточных, так и со стороны западных исследователей, что, очевидно, обусловлено диалогом Востока и Запада в его творчестве.

#### Литература

1. Abay. Şeirlər və poemalar. – Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1970. – 207 s.
2. Auevov M. Abay. – Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1954. – 745 s.
3. Auevov M. Qazax xalqının böyük şairi // Kommunist. – 1954. – 5 sentyabr.
4. Aǵayeva F. Abay: şəxsiyyəti və ədəbi irsi. – Bakı: Elm, 2010. – 176 s.
5. Абай – зеркало и душа казахов // The Nation. – Islamabad, 1995. – 15 may.
6. Великий казахский поэт, мыслитель и просветитель // The Pakistan Times. Islamabad, 1995. – 29 aprel.
7. Quliyev E. Türk xalqları ədəbiyyatı. – Bakı: Nəş. Elm və təhsil, 2017. – 632 s.
8. Nəbibbəyli İ. Böyük qazax mütəfəkkiri Abay və Azərbaycan // «525-ci» qəzet. – 2020. – 11 iyul.
9. Nümmətova X. Tarixin yaddaşında yaşayan sənətkar // «Respublika» qəzeti. – 2020. – 15 mart.
10. Халид Икбал Я. Абай – гордость эпохи // Избранные стихи Абая. – Исламабад: Академия литературы Пакистана, 1995.
11. Хунанбайн А. Тууввэр Зохиол. – Улаанбаатар, 1995.
12. Имре Тренчени-Вильдапфель. Я люблю поэзию Абая, романы Ауэзова... // Мир Абая. – Алматы: Международный клуб Абая, 2004.
13. Əliyev M. Abayın tarixi-bədii obrazı // «Ədəbiyyat» qəzeti. – 2020. – 19 mart.
14. Xəlilov P. Qazax ədəbiyyatının banisi // «Ədəbiyyat və İncəsənət». – 1954. – 4 sentyabr.
15. Məmmədov J., Gözəlov İ. «Abay» romanının tərcüməsi haqqında // «Kommunist». – 1955. – 2 iyul.
16. Майтанов Б. Абай: История, личность, время. – Алматы: Аруна, 2004. – 92 с.: ил. (Знаменитые люди Востока).
17. Кунанбаев А. – просветитель казахского народа // The News. – Islamabad, 1995. – 28 may.

УДК 37.035.6:512.1

### АБАЙ ҚҰНАНБАЙҰЛЫНЫҢ БАЛА ТӘРБИЕСІНЕ АРНАЛҒАН ЭТНОПЕДАГОГИКАЛЫҚ МҰРАЛАРЫ

А.Қ. Дүйсенбаев (Қазақстан), Р.Р. Галиуллин (Набережные Челны)

*Этнопедагогическое наследие Абая Кунанбайулы для воспитания детей.*

В данной статье подробно проанализировано и дано научное описание этнопедагогического наследия Абая Кунанбайулы, посвященного воспитанию детей.

В назидательном наследии Абая Кунанбайулы основной целью воспитания личности к нравственности, гуманности, трудолюбию, *духовности* является педагогика воспитания. Она служит защитным механизмом сохранения нравственных традиций в этнопедагогическом наследии, воспитательных нравственных устоев формирования личности, способствует определению места в обществе и др. Авторы статьи раскрывают дидактическое значение художественных произведений великого казахского мыслителя. Творческое наследие Абая Кунанбайулы внесло значительный вклад в развитие казахстанской педагогической мысли.

**Ключевые слова:** просветительство, мыслитель, национальное воспитание, воспитание личности, нравственное воспитание, этнопедагогическое наследие.

This article analyzes in detail and provides a scientific description of the ethnopedagogical heritage of Abay Kunanbayuly, dedicated to the upbringing of children.

In the edifying legacy of Abay Kunanbayuly, the main goal of educating a person to morality, humanity, hard work, and spirituality is the pedagogy of education. It serves as

a protective mechanism for preserving moral traditions in the ethno-pedagogical heritage, educational moral foundations of personality formation, helps to determine the place in society, etc. The authors of the article reveal the didactic significance of the works of art of the great Kazakh thinker. The creative heritage of Abay Kunanbayuly has made a significant contribution to the development of Kazakhstan's pedagogical thought.

**Key words:** enlightenment, thinker, national education, personal education, moral education, ethno-pedagogical heritage.

Қоғамның барлық тарихи даму кезеңдерінде жеке тұлғаны тәрбиелеу, адамгершілік, ізгілік, әдеп туралы зерттеу проблемалары көптеген ғалымдар мен педагогтердің назарын аударып келеді. Осыған сәйкес тәрбие мен білім беру жүйесіндегі мұғалімдердің, тәрбиешілердің кәсіби бағытта тәрбие жүйесін дұрыс ұйымдастыруы ерекше маңызға ие болып табылады.

Қазақстан Республикасының Президенті Қ.Тоқаевтың ел халқына Жолдауында: «Ендігі жылы бәріміз **Абай Құнанбайұлының 175** жылдық мерейтойын атап өтеміз. Ғұлама тұлғаларымыздың еңбектерін халық арасында **дәріптеуіміз керек**» деп келтіреді [1].

Осыған сәйкес, Қазақ халқының тағылымдық мұраларында жеке тұлғаны адамгершілікке тәрбиелеу мәселесі ерте тарихи кезеңдерден бері ғасырдан-ғасырға ұласып келе жатқан ұлы мақсат-мұраттардың ең бастысы болып саналады. Ал қазіргі таңда ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келе жатқан ұлттық тәрбиенің негізгі мақсаты – адамгершілік, рух, азаматтық парыз, Отан алдындағы борыш, елдік пен бірлік ұстанымдары болып табылады. Демек, мұндай өнегелердің дені қазақ ойшылдары мен ғұламалары мұраларындағы жастарды адамгершілікке, ізгілікке, әдептілікке, имандалыққа тәрбиелеудегі ұлттық идеяларымен байланысты. Мұндай өнегелік идеяларды біз «Ел тарихын әйгілі тұлғалар арқылы зерделеу – қазақтың таным-түсінігінде ертеден қалыптасқан үрдіс. Қазақтың қария сөздерінде, яғни шежірелік зердесінде тарих ұдайы жеке тұлғалардың өмір дерегі арқылы танылып отырады. Қоғамның саяси-әлеуметтік, мәдени-рухани ахуалы ұдайы жеке тұлғалар болмысы арқылы көрініс табады. Содан болу керек, қазақтың дәстүрлі философиялық пайымдауында өмірді өзгертуден бұрын, алдымен адам санасын шыңдауға көбірек мән беріледі. Дәл сол сияқты шежірелік дәстүрде де қоғам дамуының жалпы ахуалынан бұрын, алдымен адам туралы мағлұмат беру басты нысана болып отырады» деген дәстүрге сәйкестендіреміз [2: 3].

Адамгершілік тәрбие құрылымына өткендегі педагогикалық жүйелер мен идеяларды пайымдай отырып, адамзат ақыл-ойы мен мәдениеттің дамуындағы ең алдыңғы құнды және прогрессивті мұраларды шығармашылықпен пайдаланады. Дегенмен өткен тарихи-педагогикалық мұраны пайдалануда әлеуметтік жағдайда жасалған теориялар мен идеялардың әдіснамалық негізде құрылғандығын түсіндіруге болады. Демек, ұлттық тәрбие тағылымдарында ғұлама философтардың, ойшылдардың, ағартушылардың және қоғам қайраткерлерінің педагогикалық көзқарастары қарастырылады.

Демек, Абай Құнанбайұлы мұраларындағы тәрбие тағылымдары тарихшылар, әдебиетшілер, философтар, психологтар ғана емес, педагогика саласында да терең зерттеулерді қажет етеді. Оның өлеңдері мен мен қара сөздерін этнопедагогикалық ой-пікірлердің қайнар бұлағы деп білеміз.

Елімізде ақын мұраларындағы тәлім-тәрбие проблемаларын зерттеген Алаш қайраткерлері А. Байтұрсынұлы, М. Жұмабайұлы, Ж. Аймауытұлы, С. Сейфуллин т.б. өз еңбектерінде зерделеген болатын.

Абай Құнанбайұлының шығармаларындағы тұлға тәрбиесіне арналған зерттеулер Т. Тәжібаев, А. Көбесов, М. Әуезов, М. Мырзахметов, А. Тайжанов, Ғ. Есімнің ебектерінде жан-жақты сипатама берілген.

Тұлғаның ізгілік, қайырымдылық, әдептілік мәдениеті ең алдымен адамгершілік тәрбиесімен сипатталады. Бұл адамның тұлға ретінде қоғамда өмір сүруіне

негіз болады. Сондықтан бүгінгі балабақшадағы бүлдіршін, ертеңгі қоғамның белсенді мүшесі, ізгі жан болып қалыптасады. Осыған сәйкес анықтамалық сөздікте: «адамгершілік тәрбие – жеке тұлғаның бойында мінез-құлықтың белгілі бір сипаттарын қалыптастыруға және оларға өздерінің бір-біріне, отбасына, басқа адамдарға, мемлекетке, Отанға деген көзқарасын, пікірін анықтайтын мінез нормалары мен ережелерін қалыптастыруға бағытталған тәрбие жүйесі» деп келтіреді [3: 11].

Баланың тұлғасына бағытталған адамгершілік тәрбие туралы кеменгер ой-тұжырымдарымен белгілі Абай Құнанбайұлы тәрбие, дін, қоғам, әлеумет, өмір сүру философиясы секілді келелі мәселелерді қамтиды. Оның тағылымдық мұраларының мәні жеке тұлғаның өз еліне, жеріне, бауырларына, ұлтына адал еңбек етуге тәрбиелеумен сипатталады. Сондықтан ақын шығармаларының негізгі бағыты ұлт болмысын айқындауға құрылған. Себебі ақын шығармаларында «ізгілік», «адамгершілік тәрбие» сөздері нақты кездеспесе де, оның адамгершілік идеяны насихаттайтын өсиеттері өте көп. Ақын мұрасын зерттеуші профессор М. Мырзахметов: «Абайдың халық арасындағы орасан зор ықпалы бар тағылымдық мұрасын, әлеуметтік ой-санасын, азаматтық сезімін ұштап жетілдіру бағытында, қазақ елін топқа, тапқа жіктемей, ағартушылар ұстанған ізгілік тұрғысынан танытуға ұмтылады. Абай – бүкіл қазақ елінің ұлтжанды қамқоршысы» деп сипаттама береді [4: 71].

Тұлғаның әдепті, иманды, тәрбиелі болуының басты құралы осы бағыттағы жігерлі іс-әрекет болғандықтан оны белсенді өмір сүрумен сипаттауға болады. Мұны Абай Құнанбайұлы жетінші сөзінде мынадай деп сипаттайды: «Жас бала анадан туғанда екі түрлі мінезбен туады: біреуі – ішсем, жесем, ұйықтасам деп тұрады. Бұлар – тәннің құмары, бұлар болмаса, тән жанға қонақ бола алмайды, һәм өзі өспейді, қуат таппайды. Біреуі білсем екен демелік. Не көрсе соған талпынып, жалтұр-жұлтыр еткен болса, оған қызығып, аузына салып, дәмін татып қарап, тамағына, бетіне басып қарап, сырнай-керней болса, даусына ұмтылып, онан ержетіңкірегенде ит үрсе де, мал шуласа да, біре күлсе де, біреу жыласа да тұра жүгіріп, «ол немене?», «бұл немене?» деп, «ол неге үйтеді?», «бұл неге бүйтеді?» деп, көзі көрген, құлағы естігеннің бәрін сұрап, тыныштық көрмейді. Мұның бәрі – жан құмарлығы, білсем екен, көрсем екен, үйренсем екен» деген.

Адам белсенділігі оның әрекетшілдігінің көзі – адамның имандылығын қанағаттандырумен сипатталады. Осыған орай ақынның:

«Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста,  
Сонда толық боласың елден бөлек.  
Біреуінің күні жоқ біреуіңсіз,  
Жол да жоқ жарым есті жақсы демек», дейді [5:102].

Абай Құнанбайұлының бұл өлең жолынан білетініміз адамның ақылы мен жігері, қуаты мен ырықты эмоциясын бірдей басқару қажеттілігі туралы айтылады. Сонда ғана тұлғаның ақыл белсенділігімен ұштасады. Қазақ халқының балаларды ізгілікке тәрбиелеудегі далалық өркениеттік өнегелерді санасына сіңірудің бағытын құрайды. Бұл ұлттық тәрбие субъектісі, демек сол этнос өкілінің биологиялық-генетикалық жалғасқан мирасқорлығына байланысты туындайды.

Абай Құнанбайұлы мұраларындағы бала тұлғасына арналған тәрбиенің құндылық бағдары өзінің ішкі ойын сыртқы ортамен байланысты қарастырады. Яғни, баланың даму барысында «мен қандаймын?», «қолымнан не келеді?», «қандай боламын?» деген сауалдардан жауап іздеудегі мотивациялық сұрақтардың мәні зор болып табылады. Осыған сәйкес ақынның «МЕН ҚАНДАЙМЫН» деген тұжырымын бала тәрбиесіне қолданар болсақ:

• Әрқандай іс-қимылды, әрекеттерді, ой қызметін табысты жүзеге асыруға мүмкіндік беретін қабілеттердің – ойлау, сөйлеу, іс-әрекет, ес, зейін, түйсіну, сезіну, қабылдау т.б. болуы мен олардың мәнін білуі;

• Әлеуметтік ортада шынайы өмір сүрудің қағидасы – қайырымдылық, мейірімділік, белсенділік, т.б. жақсы қасиеттерді меңгеруі;

• Тез ойланып, ұтымды жауап беру, тез шешім қабылдау, шапшаңдық, икемділік т.б. физиологиялық қабілеттерді меңгеруімен сипатталады.

Тұлғаның қандай қасиеттерді игеруі туралы ақынның шығармасында:

«Ақыл мен қайрат жол табар,  
Қашқанға да, қуғанға да,  
Әділет, шапқан кімде бар,  
Сол жарасар туғанға»

деп, ұрпақ тәрбиесіндегі негізгі құндылықтарды атап өтеді. Алайда ақынның осы өлең жолдарынан адам қандай болуы керек? дегенге – кім әділетті, кім қайырымды, мейрімді болса ғана мұрат-мақсатына жетеді дейді.

Қазақ халқының тағылымдық өнегелерінде адамның өмір сүру мақсаттары мен мұраттары, өмірлік позицияны айқындау үлгілері, тұрмыстық өмір сүру белестері т.б. мәселелер еркін қозғалып, сайын даланың бейне бір өмір сүруінің өз стилін бекіте түседі. Яғни халқының болашағы, өмір сүрудің негізгі қағидалары, адагершілік өлшемдері мен талаптары да ата салтын құрметтеу мен дәстүр сабақтастығы арқылы шешімін тапқан. Халқымыздың тағылымдық өнегелерінде ұрпақ тәрбиелеу қашанда дәстүрді құрметтеуді, өткенді бағалауды, ізгілікті негізге алады. Рухы мықты, өсімтал ұрпақ мыңдаған жылдар бойы үздіксіз сақталған өмір сүру шарттарымен байланысты. Демек, ұлы даланың «өз ережелерін» қабылдап, сақтап, кейінге қалдыру формуласын әрбір қазақ баласы мойындауға және орындауға борышты. Адамзаттың даму тарихында әрбір ұлт өз субъектілерінің сапалылығына, табиғи сұрыпталуға төтеп беретін тұлғалар қалыптастыруға, өмір мен тәжірибе арқылы шындалып өсуіне аса мән беріп, «сегіз қырлы, бір сырлы» ұрпақ тәрбиелеуге ниеттенген. Қандайда бір биік талаптар қоя отырып, соған ұмтылатын құндылыққа айналдырған, ол талаптар мыңдаған жылдар бойы мәдени-тарихи дамудың өз тәжірибесінен алынған, халық менталитеті мен қоғамның ой-пікіріне арналған. Мәселен, адамның толыққанды қоғам мүшесіне айналуын негіздейтін, әлеуметтік дарвинизмді қолдайтын батыс ойшылы Ф. Ницше «аса күшті адам» (сверх человек) идеалдандырылған, сол арқылы неміс халқын асылдандыруды мақсат еткен, тіпті оны шовинистік идеологияның қаруына айналдырған [6: 316].

Осындай кемелденген ұрпақ образын құрудың алған халықтық мұрагерлік жалғастық этнопедагогикада сақталған үрдіс, себебі заманалар мен дәуірлер сынына төтеп беретін, өмірден өз орнын таба білетін тәуелсіз адамды қалыптастыруды көздейді. Мәселен, «суфизмдегі Қожа Ахмет Яссауи айтқандай «әл-инсан әл-кәмил» толық адам, Абай Құнанбайұлы мұраларындағы «жетілген адам», немесе «адам бол» қағидасы (мәселен, бес нәрседен қашық, бес нәрсеге асық болатын образ) т.б. көрінісінде жалғасын табады» [7: 22]. Себебі Абай Құнанбайұлының тағылымдық мұралары – арнайы ғылыми зерттеуге бағытталған мазмұны мен көлемі кең, мағынасы зор тарихи сабақтастықтағы руханилықтың мәнді жинақталған дәстүрлер қазынасы болып табылады.

Қорыта айтқанда, Абай Құнанбайұлының мұраларындағы ғибраттық ой-пікірлерді бүгінгі жастарымыздың бойына сіңірудің өзі объективті қажеттіліктер шартынан туындап отырғаны шындық. Бүгінгі таңдағы қоғамдық үрдісте ізгілік пен руханилыққа бетбұрыс, оқу-тәрбие жұмыстарындағы жастарды адамгершілікке баулу ісі әлдебір рухани туындыдан жан-жақты, сан-саналы өнегелілікті күтеді, өткеннен, көне замандардан арнайы ата-баба жолдауын күтеді, тарихилық қағида-



ларына сүйенеді. Осыған сәйкес рухани құндылықтар ата-бабаларымыз қалдырып кеткен тәрбиелік, адамгершілік туралы мирастарды ғылыммен, технологиямен жасандырып, үнемі жаңартып, өмірге бейімдеп отырғанда ғана еліміздің еңсесі биік, бағыты тұрақты болады деп білеміз.

#### Әдебиет

1. Тоқаев Қ. «Сындарлы қоғамдық диалог – Қазақстанның тұрақтылығы мен өркендеуінің негізі» атты ҚР Президентінің Жолдауы // Егемен Қазақстан. – 2019. – 3 қыркүйек. – № 169 (29648).
2. Елтұтқа. Ел тарихының әйгілі тұлғалары: Оқу құралы / Құрастырушылар: М. Жолдасбекұлы, Қ. Салғараұлы, А. Сейдімбек. – Астана: KUL TEGIN, 2001. – 356 б.
3. Дүйсенбаев А.Қ. Педагогика және психологиядан анықтамалық сөздік. – Алматы: Отан, 2015. – 285 б.
4. Мырзахметов М. Абайтану тарихы туралы. – Алматы: Ана тілі, 1994. – 192 б.
5. Құнанбайұлы А. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Т. 1. – Алматы: Жазушы, 2005. – 296 б.
6. Философский энциклопедический словарь. «А–Я» / гл. ред. Л.Ф. Ильичев и т.д.. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 836 с.
7. Мырзахметов М. Абайтану тарихы туралы. – Алматы: Ана тілі, 1994. – 192 б.

УДК 9-05

### АБАЙ МЕН ШӘКӘРІМ: ТАРИХИ ТАҚЫРЫП ТОҒЫСЫНДА

Б.А. Ердембеков (Қазақстан)

*Абай и Шакарим: на стыке исторических тем.*

В статье рассматривается роль личности Абая Кунанбаева и его наследия в истории Казахстана и в современности. Анализируются исторические очерки Абая Кунанбаева «Несколько слов о происхождении казахов» и Шакарима Кудайбердиева «Родословная тюрков, киргизов, казахов и ханских династий». Автор приходит к выводу о творческом единстве двух исторических произведений и считает, что произведение Шакарима Кудайбердиева является продолжением творчества Абая Кунанбаева.

**Ключевые слова:** история, культура, личность, наследие Абая, творчество, жанр.

The article examines the role of the personality of Abai Kunanbayev and his legacy in the history of Kazakhstan and in the present. The historical essays of Abai Kunanbayev «A few words about the origin of Kazakhs» and Shakarim Kudaiberdiev «Genealogy of the Turks, Kirghiz, Kazakhs and khan dynasties» are analyzed. The author comes to the conclusion about the creative unity of the two historical works and believes that the work of Shakarim Kudaiberdiev is a continuation of the work of Abai Kunanbaev.

**Key words:** history, culture, personality, heritage of Abai, creativity, genre.

Абайтану саласында аса аз айтылып келе жатқан Абай шығармаларындағы тарихи тақырыптар турасында кейінгі жылдардың көзқарасымен ой өрбіту – игі сұраныстардың бірі. Ақынның туған тарихтан алған рухани олжасы қандай мөлшерде, айтқан ойы қане деген сұрақтар төңірегінде жан-жақты, терең зерттеулер жасау тек тәуелсіздікпен бірге келгенін айтуымыз керек. Бір қараған адамға қазақтың төл тарихы туралы Абай аз айтқан сияқты болып көрінгенмен, әр өлеңі мен қара сөзінің астарына үңілген адам замана тынысы мен ұлттық болмыстың арасынан тарихтың біраз тылсымынан сыр суыртпақтай алады. Демек, тақырып – көкейкесті. 2004 жылы ғалым М. Қойгелдиев көтерген «Абай тұлғасы мен мұрасының қазақ тарихындағы орны» [1] мәселесінің кемелденіп, монографиялық деңгейде зерттелу уақыты жетті.

Абай – өз заманында тарихты, қазақтың төл тарихын терең біліп қана қоймай, жіті зерттеген санаулы тұлғалардың бірі. Сол уақытта өзі қолы жеткен тарихқа қатысты кітаптар мен түрлі жазбаларды аса ықыласпен оқыған. Оқығаны жалаң тарих емес, соған іргелес ғалымдар этнография, топография, экономикаға қатысты

еңбектерді де қарастырған. Қазақ тарихының құрамдас бөлігіндей шежіре, мұсылман, қазақ шежіресіне аса мән берген. Абайтанушы ғалымдардың тұжырымдарына сүйенсек, шамамен қырыққа жуық әлемге танымал тарихшылардың еңбектерін оқыған [2]. Әбу Бәкір Ән-Наршахидің «Тарихи Бұхара», Рашид-ад-диннің «Жылнамалар жинағы», Әбілғазы Баһадүр ханның «Түрік шежіресі» деп шығыс оқымыстыларын тізе берсек, еуропа мен орыстан Аристов, Бичурин, Радлов, Рычков тағы басқалардың еңбектерімен тізімді ұзарта беруге болады. Қазақ тарихы дегенде алдымен назарға ілінері, әлбетте «Біраз сөз қазақтың түбі қайдан шыққандығы туралы» еңбегі. Жанрлық жағынан тарихи очеркке келетін бұл еңбек Абай кітапханасының, оның ішінде тарихи көздердің қаншалықты мол болғандығын анықтауға мұрсат беретін бірден-бір құнды туынды. Абайдың өзі атап көрсететіні – «Бабырнама» еңбегі. Ғалымдар Н.Я. Бичурин, Әбілғазы Баһадүр ханның, Мирза Мехди, Мұхамед Қазими тағы басқа оқымыстылар еңбектерін Абай дәл осы еңбегінде пайдаланғанын дәлелдеп отыр [3: 241–245]. Абай бұл шежірені жазуда өзіне дейінгі айтылып келген аңыз-әңгімелерді құрғақ баяндамай, нақты деректермен бекітіп отырады. Ел аузынан аңыз боп жеткен ата-баба туралы әңгімелерді біржола терістемей, олардың тарихқа жанасатынын тарихи дереккөздер арқылы дәлелдейді. «Абай бұл мәселеде өзінен бұрынғылардың ізімен аңыз қуып, ауыл-аймақ арасында қалмаған, оның қолында халқымыздың түп негізінің шығу шежіресіне жол сілтейтін орыс, қытай, араб, парсы тілдерінде жазылған әдебиеттер болған» [3: 241] деген пікір Абай шежіресінің ғылыми мәнін айқындай түседі. Демек, Абай өткен тарихқа баруда екі жолды ұстанған. Бірі – сол халықтың дүниетанымына сай ұрпақтан-ұрпаққа сарқылмай келе жатқан ескі аңыз-әңгімелер болса, екіншісі – өткен тарих туралы жазылған еңбектер. Осы екеуі Абайдың ой елегінен өтті.

«Біраз сөзді...» жазғанда Абай тарихшы болуды мақсат тұтпағаны анық. Сол уақытта қазақтың қайдан шыққандығы туралы баспасөз бетінде басылып жатқан мақалаларға үн қосу еді. Дәлірек айтсақ, «Қазақ хусусында Қарқаралыдан жазылып келген сөз» [4], және Әбдірахман Ахунның «Қазақтардың асыл түбінің қайдан шыққанының хикаясы» [5] мақалаларындағы қазақтың түп атасын сахабалар әулетіне жатқызатындарға қарсы, әділ, шын тарихты ұқтыруды мақсат қылған. «Біздің қазақтың ықыласы атасын ғараптан шықты дегенді, яки бәни Исраилден шықты дегенді ұнатқандай. Онысы – әрне, тауарихтан хабар тисе, сол жақтан тигендіктен, ислам діні бұрынғы ата-бабаларды ұмыттырып, діндестерді жақын көрсеткендіктен һәм артқы жағы хабарсыз қараңғылықта қалғандықтан болған іс» – деп алдыңғы жазғандарды жеңіл түйреп өтеді. Көзі ашық ақын шежірені қиыс таратушылармен дауға бармайды, тек өз пікірін дәлелдейді. Демек, Абайдың мақсаты қазаққа қайдан шыққанын білгізу, анық түп-тамырын тауып беру десек қателеспейміз. Төл тарихын, ата-баба шежіресінен көз жазып қалуға шақ қалған көк түріктің ұрпағы Абай заманында шынымен қараңғылыққа мықтап қамалған еді. Бір жағы дінмен келген араб астамшылығы, екінші жағынан орыс миссионерлерінің «мәдени шабуылы» тарихын танудан қалып бара жатқан қазаққа үлкен қатер әкелді. Тарихи тамырынан ажыраған халықты билеп-төстеу, құл ету аса оңай екенін Абай білмеді емес. Шежіре жазудағы қарекеті қараңғылық қамауына тұншығып бара жатқан елге саңылаудан жарық сәуле түсірумен бара-бар жанкештінің қармануын еске салады. «Біраз сөзінің...» жалпақ жұртқа аздық боларын білді. Және Абай бұл шежірені кемеліне келген дүние деп қарамағаны да анық. Білімін толықтыруға қолын кеш сермегені кедергі болды. Жәрдемге қолқанат Шәкәрімді шақырды. Шәкәрім – басқа артықшылықтарын былай қойғанда, өзге шәкірттердің ішінде тарихқа жетігі. Абай тапсырмасымен он тоғыз-жиырма жасынан қазақ шежіресін жинап, қарасөз түрінде де, өлең түрінде де жазған осы – Шәкәрім. Жылдар өте Шәкәрімді Меккеге жіберуінің негізгі себебі де тарихқа қатысты деректер жинау. «Афин-Грек білімі Стамболға жиналған, содан табылады. Араб білімі, Меккеде, бірақ, менше, Меккеден гөрі Мәдинадан көбірек табылуы керек. Және Мысырдағы

Александр атындағы кітапханаға барасың. Осы төрт жерге барып, тарихи орындарды аралап, керек кітаптарынды алып, білімінді толықтырып қайтасың» [6: 16] деп қолмен ұстатқандай қып Шәкәрімге бағыт-бағдарын анықтап береді.

Сөз арасында айта кетуіміз керек, Шәкәрімнің білім іздеп шет елдерге шыққан жолсапар бағытын анықтап, қай қалалардың қандай кітапханаларында, тарихи орындарында болды деген сұрақтарға нақты жауап таппай Шәкәрімнің тұтынған білім көздері, ақындық кітапханасы сияқты қаламгердің шығармашылық өмірбаянын құрайтын негізгі тақырыпты толыққанды игеру мүмкін емес екендігін еске салғымыз келеді...

Шәкәрімге шежіре жаздырумен шектелмей, бірнеше шәкірттеріне қатар тарихи тақырыпты жырлауға тапсырма береді. Абай тапсырмасымен Шәкәрім Тобықты ішінде үлкен дүрбелең тудырған Еңлік пен Кебектің, Қалқаман мен Мамырдың оқиғасын жырлады. Шәкәрімнен бұрын Еңлік пен Кебек Мағауияның сыбағасы болған. Көкбай ақын Абылай хан мен оның ұрпақтары туралы және қазақ-қалмақ соғысынан «Қандыжап» атты тарихи шығармалар жазады. М. Әуезовтің айтуынша Мағауия да «Абылай» деген дастан жазыпты [7: 229]. Бірақ бұл дастан бізге жетпегендіктен, осы пікірден басқа дерек сақталмаған. Уәйіс ақын Абайдан естіп Жошы-Алаша хан аңызын дастан етті. Міне, бұл құбылыстар Абай айналасындағы шәкірттердің тарихи шығармаларға баруына негізінен Абай өзі себеп болғандығынан хабардар етеді. Біздің мақсат – ақын шәкірттері қолға алған тарихи туындылардағы Абайдың орны деген мәселеге жете мән беріп, Абайдан кейінгі әдебиеттегі тарихи тақырыптардың дамуына тигізген Абай ықпалын айқындай түсу.

Ең алдымен, бұл шығармалардың жазылу тарихына көңіл бөлсек, Абайдың шәкірттеріне тақырып беруі, оны тексеріп, сүзгіден өткізуі, шәкірттер ортасына салып талқылауы сияқты нағыз ұстаздық қарекеті айқын көрініс береді. Ұстаз бен шәкірт арасындағы шығармашылық сабақтастық, рухани байланыс, ой бірлігі сияқты мәселелерге жете мән берсек, Абайдың ұстаздық қарекеті, ақындық мектебі деген ұғымдардың құр, жалаң тіркес емес екендігін дәлелдей аламыз. Ахат Шәкәрімұлы өз естелігінде келтіретін Абайдың сөзіне құлақ түрейік: «Мен етек басты болып, білім қуа алмай қалдым. Сол көксеген арманымды Шәкәрім арқылы орындаймын деп, саған білім қуғызатын болдым» [6: 16], – деген бір ауыз сөзінде шәкіртке деген шексіз сенім бар. Бұл тұрғыдан алғанда шәкірттері – Абайдың айта алмай кеткенін жеріне жеткізіп айтушы да, қолы жетпегенін ілгері апарушы да. Абайдың рухани ісін жалғастырушылар ғана емес, өз деңгейіде шама-шарқынша дамытушылар...

Шәкәрімнің «Түрік, қазақ-қырғыз һәм хандар шежіресі» – бір күннің немесе бір жылдың туындысы емес. Жасынан қазақ шежіресіне байланысты мәлімет жинауға кіріседі. «Қазақтың түпкі атасының жайын білмек болып, көп уақыттан бері сол туралы естіген, білгенімді жазып алып және әр-түрлі жұрттың шежіре кітаптарын оқыдым» [8: 6], – дейді. Ең алдымен пайдаланғаны Абай кітапханасы болғаны сөзсіз. Абай кітапханасымен шектеліп қалуын ұстаздың өзі жөн көрмей алыс шет елдерге аттандырады. Абайдың назарында болып көп жылдар жинастырылып, пысықталған шежіре алғаш 1911 жылы Орынборда жарық көреді. Осыдан кейін де салмағы ауыр бұл туындысына қайта оралып, өңдеп, толықтырып отырғанға ұқсайды. 1931 жылы С. Мұқановқа жазған хатында: «...шежіренің бір жыртылып қалғаны табылып, бұрынғы басылғандарында қате бар, һәм қосылмаған сөздер бар болғандықтан, көшіріп жатырмын түзетіп» [8: 76] дейді. Кейінгі түзетілген нұсқа өкінішке орай оқырманына жетпеді. Сәбитке хат жазған жылы Шәкәрім атылып, оның қолжазбалары түгел қолды болды әлде жойылды.

Шәкәрім шежіресі баспаға шығысымен жұртты елең еткізген елеулі дүние болды. 1913 жылы Ә. Бөкейханұлы бұл еңбекке арнайы мақала арнап: «Мұнан бұрын қазақ шежіресі қазақ тілінде кітап болып басылған жоқ. Шаһкәрімнің бұл кітабы – қазақ шежіресін білмек болған аға-іні іздегенді осы кітаптан табасың.

Енді мұнан былай қазақ шежіресін жазбақ болған кісі, Шаһкәрім кітабын әбден білмей, қадам баспа. Кітап жиған жері жоқ көшпелі далада жүріп Шаһкәрім шежіресіндей кітап жазбақ оңай жұмыс емес» [9] деп, туындының әділ бағасын сол уақытта-ақ берді. Шәкәрім ақталғаннан кейін, бертінгі уақытта бұл еңбекке Қ. Мұхамедханұлы, М. Мырзахметұлы сынды әдебиетші ғалымдар тоқталып, шежіренің қазақ әдебиеті мен тарихындағы орнын айқындап берді. Десек те, Шәкәрім шежіресі әсіресе тарихшылар тарапынан зерттеуге зәру. Тарихшы ғалым Ж. Артықбаевтың: «Менің ойымша шежіре мәтінімен өте ыждихатты жұмыс керек. Шәкәрімнің өзінің келтірген атауларының ішінде толып жатқан мәселелер бар. Екіншіден, шежіре мазмұнына қатысты ұлан-ғайыр дерекнамалық жұмыс қажет. Үшіншіден, шежіре толып жатқан ғылыми түсініктемелерді (коментарий) қажет етеді» [10: 48] деген ұсыныстары әлі көп жұмыстың алда екенін аңғартады. Біз бұған дейін пікір айтқан ғалымдардың пікірлерін қайталап немесе талдап жатуды мақсат етпедік. Айтайық дегеніміз – шежіре жазуда Шәкәрімге Абай ықпалының, көмегінің қаншалықты болғанын айқындау.

Шәкәрім шежіресі мен Абайдың «Біраз сөзінің...» арасында шығармашылық бірлік қандай? Шәкәрім шежіресін Абай еңбегінің жалғасы, толықтырылған нұсқасы деп қарауға да болады. Алдымен, екі еңбектің жазылу мақсаты бір. Жоғарыда айтқанымыздай қазақтың шығу тегі, түп атасының түркілерде екендігін дәлелдеп, қазақтың көзін ашу. Абайдың осы бағдары Шәкәрім шежіресінде кеңінен таратыла баяндалады.

«Қазақтың түп атасы» деген өлеңмен жазылған шежіресінде Шәкәрімнің:

Ұғып ал осы сөзді, жас ұландар,  
Өз бауырың ол түрік те осыны аңғар.  
Құл болып біз қорлықта отырсақ та  
Көп шыққан ағамыздан арыстандар [8: 73], –

деген бір ауыз өлеңі Абай еңбегінің жазылу қажеттілігін айғақтай түседі. Абай өз еңбегінде түркі тектес халықтардың дүниетанымынан алшақ кетпей, салт-дәстүр, мақал-мәтел, аңыз-әфсаналардың шығу төркінін ғылыми тұжырымдармен бекітіп, әрі оны жалпақ жұрт ұғатындай қарапайым тілмен жеткізді. Шәкәрім қазақтың аңыз-әңгімелері мен әр-түрлі тарихшы ғалымдардың пікірлерін қоса-қабат өре келтіруде Абай салған із-жобадан алшақ кетпеді. Абай қысқа қайырған тұсты Шәкәрім толықтырып, ғалымдар пікірін келтірсе, жай ғана атап өтпей, ол пікірлердің дұрыс-бұрыстығына өз көзқарасын білдіріп отырды.

Абайдың аса мән берілмей келе жатқан тарихи құны екінші бір еңбегі – «Орта жүз қазақтарының рулары туралы» шежіре ақынның досы Н.Я. Коншиннің баспаға ұсынуымен орыс тілінде «Памятные книжки Семипалатинской области на 1900» кітабында жарияланды. Коншин атынан жарияланған еңбектің Абай жазған шежіре екендігін Қ. Мұхамедханұлы дәлелдеген-ді [11]. Коншиннің өзі де автордың құпия қалуына байланысты түсінік берген шежіренің алғысөзінде. Бұл жазба мазмұнына қарай «Біраз сөздің...» жалғасы десе де болғандай. Абай алдыңғы мақаласында Жошы ханға келіп тоқталса, кейінгі еңбек орта жүз – арғын, найман, т.б. руларды таратумен басталады. Тек, екіншісінде еркін әңгімелеу жоқ. Орыс зиялысының өтініші бойынша болар, «Орта жүз қазақтарының рулары туралы» шежіре қасаң кестеге құрылған. Бұдан шығатын қорытынды Абай қолында өзі жазған қазақтың толық шежіресі болған. Қажеттілік туған жағдайда ғана белгілі бір бөлігін баспаға ұсынған. Алғашқысы қазақтардың түп-төркінін дұрыс көрсету үшін, келесісі Коншиннің өтініші бойынша жарияланған. Ал, баспаға ұсынылмай Абай қолында қалған қазақ шежіресі туралы мол деректерді Шәкәрімнің сарқа пайдаланғаны күмәнсіз. Абай деректерімен тоқтамай, шежіре жинауда Шәкәрім көп ізденді, ел ішіндегі әңгімелерді жинап, солардың ақиқатқа жақынын шежіреге арқау етті. Ол: «...бір үлкен ағамыз Құнанбай қажы марқұм Арғын аға хан болған кісі екен деуші еді» [8: 40] деген сөздерінен байқалады.

Абайдың екі еңбегі мен Шәкәрім шежіресінің ішкі мазмұнына үнілсек те ой бірлігі, оқиға бірлігінен көптеп мысалдар келтіруге болады. Мәселен, Абай мақаласындағы Татар сөзі, Шағатай, Жошы тағы басқа ел билеушілер туралы деректер мен аңыз-әңгімелер, тіпті соларға қатысты халықтың аузында қалған мақал-мәтел, нақыл сөздер Шәкәрімде де келтіріледі. «Алаш-алаш болғанда, Алаша хан болғанда, қалмаққа не қылмадық», «Сарт – садағам, өзбек – өз ағам» деген халықтық нұсқалар екі ақын еңбектерінде де қолданылған. Сондай-ақ, Коншин жариялаған шежіредегі Ақжол (Дайырқожаның) Қара қыпшақ Қобыланды найзасынан өлгендігі туралы деректі Шәкәрім кеңейтіп жазады. Шәкәрімнің әр-бір руға берген анықтамасындағы әңгіме ауаны Абай шежіресінен, дәлірек айтқанда шежіре соңындағы түсініктегі сөздерден алшақ кетпейді. Бірер мысал: «...Саржумартом были приняты в братья: Баганалы и Балталы (дети рабыни, которую привела мать Саржумарта) Кокжарлы (купленный Саржумартом) и незаконнорожденный родственник Бура. Саржумарт служил докладчиком при одном из ханов, который дал его тамгу «Ергенекты» (дверной косяк). От этой тамги роды всех лиц, группировавшихся около Саржумарта (сыновья Саржумарта Каратай, Баганалы, Балталы, Бура) получили общее название Ергенекты» [12: 27], – деген пікір Шәкәрім шежіресінде: «Саржомарттың нәсілі Ергенек таңба салып, Ергенекті Найман атанып еді. Сол себептен бұлар Ергенекті атанды. Бірақ халықтың көбі оларды Уақ деп кетті. Саржомарттың күнінен туған Балталы, Бағаналы және бір құлы Көкжарлы» [8: 38] деген сияқты айнымай қайталанатын тұстар көп. Шәкәрімдегі: «Орта жүз Арғын ішінде Тарақты деген ел бар, оның нәсілі кім екенін ешкім анықтап білмейді» [8: 39] деген нақты анықталмаған мәселелер Абай шежіресінде де басы ашық күйінде. Абай Тарақтылар туралы орыс зерттеушілерінің әрқилы пікірлерін келтіргенмен, «мынаған қосыламын» деп нақты айтпайды. Осындай ұқсастықтар Абай мен Шәкәрім арасын ғана байланыстырып қоймайды, олардың пайдаланған деректері бір түпнұсқадан шыққандығын айғақтайды. Мәселен, жоғарыда келтірген Алаша хан туралы деректі Шәкәрім Абайдан естігенімен шектелмегені анық, Абай арқылы «Бабыр-наманы» оқыды десек әділ болады. Ал, мұның ар жағында Абай мен Шәкәрім кітапханасы арасындағы бірлік пен байланыс деген арналы тақырыптың мойны көрінеді. Мұхаммед Бабыр мен Абай арасындағы байланыс туралы Б. Қожабекұлының пайымды пікірлерінің де мәні зор екенін атап өткен орынды [13]. Демек, Шәкәрім Абай деректерін сол қалпында көшіріп алды деген ой тумауы керек. Ол ұстаз үлгісін қорландырып, әсіресе сөздің этнонимдік шығу төркінін қазған Абай үрдісін ары қарай дамытқан. Шәкәрімнің шежіресінің өлеңмен жазылған нұсқасы да бар дедік. Шежірені өлеңмен жазу тек қазаққа ғана емес, түркі тектес елдердің көбіне тән болған. Шәкәрімнің замандасы, қырғыз елінің ақыны – Тоғолоқ молда өз елінің шежіресін өлеңмен жазған.

Қазақтың түп атасы – батыр Түрік,  
Арабтан деген сөздің түбі шірік [8: 70], –

деп Абай позициясын ұстанған бойда Шәкәрім қазақ шежіресін өлеңмен өріп шығады. Ақындығын паш ету үшін емес, сол кездегі халықтың қабылдауына қара сөзден гөрі өлең жақын болғандықтан.

Қалжың емес, қам үшін жаздым мұны,  
Білсін деп кейінгілер түп атасын [8: 66], –

деп жазады шежіремен бірге басылған «Мақсұт» өлеңінде. Жалпы Шәкәрім өлеңге де, қара сөзге де жүйрік болған соң, бір шығармасын екі түрде де беруді машық еткенге ұқсайды. Бұны атақты «Ләйлі-Мәжнүн» дастанының прозалық үлгісінің бар екендігінен де көруге болады.

Шәкәрімнің 1931 жылы 3 ақпанда Саят қорда жатып Сәбит Мұқановқа біраз шығармаларын жіберіп хат жолдағаны әдебиетші қауымға белгілі. Сол хатта

Шәкәрім «Қазақтың түп атасын» жиырма бес жасымда жазған шығармам [8: 77] деп көрсетеді. Осы өлең шежіренің соңында:

Жазғанмын ендігісін мұнан бұрын,  
Шежіремнің «Еңлік-Кебек» оқы бірін.  
Осыған соны қосып жаттап алсаң  
Білерсің түп атаңның барлық сырын [8: 76], –

деп «Еңлік-Кебек» дастанын шежіресінің бір тармағы ретінде насихаттайтыны бар. Осы арада ақын шығармаларының шығу уақытын анықтау мәселесі тығырыққа тірелгендей. «Қазақтың түп атасын» жиырма бес жасында, яғни 1883 жылы жазса, «Еңлік-Кебек» дастаны одан да бұрын жазылған болып шығады. Ал, Шәкәрім «Еңлік-Кебегінің» Мағауия «Еңлік-Кебегінен» кейін жазылғаны белгілі. Ел арасындағы естеліктерге сүйенсек, бұл тақырыпты жырлау Абай тапсырмасы бойынша алдымен Мағауия еншісіне тиіпті. Аса ақжүрек, сезімтал Мағауия екі жасқа жаны ашып, Кеңгірбайдың образына қаттылық жасап жіберсе керек, Абай «ел арасы бүлінеді», – деп Мағауия шығармасын қабылдамай, Шәкәрімге қайта жазғызған көрінеді.

1870 жылы туған Мағауия 1883 жылы немесе одан да ерте «Еңлік-Кебекті» жаза алмайтыны анық. Қ.Мұхамедханұлының дерегінше: «Мағауия бұл поэманы 20 жасында, 1890 жылдарда жазған» [14: 96], – деген пікірі көңілге қонымды. «Еңлік-Кебектегі» тағы мынандай жолдарға назар аударайық:

Қалмақ жеңіп қазақтан алған кегін,  
Қалқаман қиссасында жазып едім, –

дегені – «Қалқаман-Мамырдың» «Еңлік-Кебектен» бұрын жазылғаны. Шежіредегі сәйкессіздіктерге қарап «Шәкәрім үш салмақты поэмасын жиырма бес жасқа дейін жазған» деген пікір қорытуға келмес. Демек, «Қазақтың түп атасы» Шәкәрімнің өзі келтіргендей жиырма бес жасында жазылуы көңілге күдік әкелмейді. Тек, өлең-шежіредегі «Еңлік-Кебек» дастанының ауызға алынуы – осы шумақ кейіннен қосылуы мүмкін деген жорамал айтуға болады. Өйткені Шәкәрім көп шығармаларын қайта қарап, түзетіп, толықтырып отырған.

Елу бес жыл жинаған қазынамды,  
Оңашада қорытам ойға салып, –

деген ақынның талай дүниені қайта жазғандай етіп түлеткені ақиқат. Демек, жиырма бес жасында жазылған өлеңнің ішінде «Еңлік-Кебек» туралы сөз – кейінгі түзетулер мен толықтырулардың нәтижесі болуы ықтимал. Шәкәрім дастандарының шығу уақытын анықтауға арнайы мақала жазған А. Омаровтың: «Нартайлақ-Айсұлу» 1883 жылы, «Қалқаман-Мамыр» 1889–90 жылы, «Жолсыз жаза» шамамен 1891–92 жылы жазылған деп білдік» [15: 75] деген пікірі шындыққа жақын.

Абай кеңесімен жазылған шығармасы жалғыз «Шежіре» емес. Ақын болып қалыптасуына өлшеусіз ықпал еткен Абайдың тікелей тапсырмасымен Шәкәрімнің тағы да «Мұсылмандық шарты» еңбегі, «Қалқаман-Мамыр» және «Еңлік-Кебек» дастандары жазылды.

Аса көңіл бөлінбей келе жатқан діни-философиялық еңбегі – «Мұсылмандық шарты» десек, бұл еңбектің мәнділігі сол ішкі мазмұны Абайдың дүниетанымымен ұштасып жатқандығында ғана емес, «қазақ халқының өз тілімен» (Шәкәрім) жазылған туынды Абай тапсырмасы екендігінде.

1980 жылдардың аяғында «халық жауы» деген аттан арылған ақын шығармалары жарық көре бастады. Солардың соңын ала М. Мырзахметұлының редакторлығымен «Мұсылмандық шарты» еңбегі 1993 жылы араға 82 жыл салып қайта жарық көрді. Бұл еңбектің ішкі табиғатынан Абай қарасөздерінің түп-төріні мен мұндайды. Бірер мысал, Шәкәрім сөзі иманнан басталады. «Иман деген Алла тағаланың барлығына, бірлігіне, онан басқа Алла жоқтығына, Құран сөзінің бәрі

шындығына анық ықыласпен нанбақ. Иман айтқанда «Лайлаһаилалла Мұхамед расул Алла» дейміз, оның мағынасы: «Бір құдайдан басқа құдай жоқ және Мұхамед Ғалиссалам Алла тағаланың бізге тура жолды көрсетуге жіберген басшысы» деген болады. Мұны мағынасын білмей құры айтқанымен иман болмайды. Және анық шын нанып айтпай, құр тіліңменен ғана айтса, о да иман емес» [16: 7–8], – деген ойының төркіні Абайдың 28-қарасөзінде. Дәлірек айтқанда, Шәкәрім Абай сөзін қарапайым тілмен жеткізіп, ұстаз қарасөздеріне түсіндірмелік қызмет атқарып тұрғандай да. Еңбектің жазылу мақсаты да Абайды меңзейді. «Абайдың аса күрделі мәселелерге құрылған 38-қарасөзіндегі ахлақ мәселесі мен иман, имандылық жайындағы ой-толғаныстарын Шәкәрім поэзиясы мен «Үш анық», «Мұсылмандық шарты» деп аталатын қазіргі жас ұрпаққа беймәлім шығармаларында өзіндік таныммен жалғастырыла дамытылған дәстүрлік құбылысқа да кезігеміз», – дей келіп, М. Мырзахметұлы ары қарай: «Шәкәрімнің «Мұсылмандық шартын» автордың дүниетанымының өзекті белгісі ретінде қарап бағалайтыны бар. Бұл, әрине жаңылыс қадам, болмас жарқылға алданып теріс кету ғана» [16: 3–4], – деген пікірі – нағыз Шәкәрім дүниетанымына бойлап бара алмағандарға ескерту. Құп аларлығы – бұл еңбек Шәкәрім ойшылдығының өлшемі емес. Тіпті діни сауатының да деңгейін дәл осы еңбектен іздеу – адасқандық. Еңбектің қарапайымдылығын, қарабайырлығын Шәкәрімнің сауатына итере салудың қажеті жоқ, еңбектің жазылу мақсатына үңілгенде ғана анығына көз жеткізуге болады. Автор бұл еңбекті жазудағы мақсатын: «...біздің қазақ халқының өз тілімен жазылған кітабы жоқ болған соң, араб, парсы кітапты білмек түгіл, ноғай тілімен жазылған кітаптарды да анықтап ұға алған жоқ шығар деп ойлаймын. Сол себептен иманғибадат турасынан шамам келгенше қазақ тіліменен жазайын деп ойладым. Бұл кітап әр-бір қазақ оқуға оңай болып, әрі оларға пайда, әрі өзіме сауап болар ма екен деп Алла тағаланың рахметінен үміт еттім» [16: 7], – деп ұқтырса, осындағы әр-бір қазақтың санасына ұялайтын қарапайым тілмен жазылған еңбекпен Шәкәрім танымының деңгейі өшенбейтіні түсінікті. Демек, Мұсылмандықтың шартын бар қазаққа ежіктеп түсіндірер әліппе, тілашар іспетті қабылдаған жөн бұл еңбекті. Ал, Шәкәрім ойшылдығының шырқау биігін оның философиялық поэзиясы мен «Үш анығынан» іздеген жөн.

Еңбектің жазылу мақсаты – қараңғылыққа бойсұнып бара жатқан қазақтың қамы. Орыс миссионерлік саясаты өршіп тұрған шақта қазақты мұсылмандық жолға түсірудің маңызы зор-тын. Діні берік, иманы жолдас болған жанды шеттен жау алмайды. Қазақ даласына шоқыншылар дайындайтын мектептерін қаптатып жатқан кәпірлік саясатқа қарсы қылыш кезеп, оқ ату келмесе кеткен заман еді. Жалғыз амал мәдени басқыншылыққа мәдени тосқауыл ғана керек екенін Абай, Ыбырай, Шоқан сынды көзі ашық қайраткерлер ұқты. Орыспен жағаласып, қазақ баласын қазақ етіп шығарам деп жанталасқан халқымыздың біртуар перзенті Ы.Алтынсарин Шәкәрімнің алдында ғана осы мазмұндас «Шариат-уль ислам» кітабын жазған болатын. Миссионерлік дерттің дендеп кеткеніне шыдамай, өмірінің соңында сүйікті ісін тастап ел ішіне кеткен. Кеткенде де жай жатпай, отаршыларға қарсы болып, тергеуге алынады. Дәл осы тұста Ақмолалық Шаймерден Қосшығұловтың хатына байланысты Абай үйі тінтілгенін есіңізге алсаңыз, миссионерлік басқыншылықтың қаншалықты қарқын алғанын аңғара беріңіз. Абай және орыс отаршылдығы туралы ғалым Т.Жұртбайдың «Күйесің, жүрек... сүйесің» еңбегінде кеңінен сөз болған.

Орыс миссионерлерінің жанкешті әрекетінен ерік-жігері мойй бастаған қазақ баласының рухани санасын оятып, бетін бері бұрғызу үшін мұсылмандардың шарты жазылды. Қазақты рухани құлдыраудан аман сақтап қалудың бірден-бір жолы – көзін ашу. Абай насихатқа толы қарасөздерін дәл соларға арнап жазған демесек те, ауылындағы «Ескі там» медресесінің шәкірттеріне оқытқаны – еріккеннің ермегі емес. «Қазақты қайтсем қатарға қосам» деген ақынның Шәкәрімге

«Мұсылмандық шартын» жазғызуының себебі де осы туған халқын жарқын болашаққа жетелеу жолындағы жанкешті қарекетінің бір көрінісі.

#### Әдебиет

1. Қойгелдиев М. Абай тұлғасы мен мұрасының қазақ тарихындағы орны // Кітапта: Қазақтың бас ақыны: Халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. – Алматы: Дәуір, 2004. – 120 б.
2. Жұртбай Т. Кеменгердің кітапханасы // Парасат, 1995. – №8. – 16–17 бб.
3. Салгарин Қ. «Абайдың біраз сөзіне...» түсініктеме // Қазіргі абайтанудың өзекті мәселелері. – Алматы: Ғылым, 2002. – 274 б.
4. Қазақ хусусында Қарқаралыдан жазылып келген сөз // Түркістан уалаятының газеті. – 1876. – 8 көкек.
5. Ахун Ә. Қазақтардың асыл түбінің қайдан шыққанының хикаясы // Дала уалаятының газеті. – 1894. – 22 мамыр.
6. Шәкәрімұлы А. Менің әкем, халық ұлы – Шәкерім // Жұлдыз. – 1992. – № 11. – Б. 3–50.
7. Әуезов М. Абай Құнанбаев. – Алматы: Санат, 1995. – 320 б.
8. Құдайбердіұлы Ш. Түрік, қырғыз-қазақ хәм хандар шежіресі. – Алматы: Қазақстан, 1991. – 80 б.
9. Қыр баласы. Түрк, қырғыз, қазақ хәм ханлар шежіресі // Қазақ. – 1913. – 28 сәуір. – № 12.
10. Артықбаев Ж. «Шәкәрім шежіресіне» қайта оралсақ // Қазақ тарихы. – 2003. – № 2. – Б. 46–48.
11. Мұхамедханов Қ. Ұлы ақынның қайраткерлік қызметі // Абай. – 1992. – № 1. – Б. 38–42.
12. Заметка о происхождении родов Средней Киргизской орды // Абай. – 1992. – № 1. – Б. 26–29.
13. Қожабекұлы Б. «Бабырнама» – ортақ туынды // Бабыр Захир ад-дин Мұхамед. Бабырнама. – Алматы: Ататек, 1993. – 448 б.
14. Мұхамедханұлы К. Абайдың ақын шәкірттері. 1-к. – Алматы: Дәуір, 1993. – 224 б.
15. Омаров А. Шәкәрімнің қазақ өмірінен жазған дастандары // Ақиқат. – 2006. – № 11–12. – Б. 71–75.
16. Құдайбердіұлы Ш. Мұсылмандық шарты. – Алматы: Қазақстан, 1993. – 80 б.

УДК 1751

## XX ҒАСЫР БАСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ӘДЕБИЕТІНДЕГІ ТҮРІКШІЛДІК ИДЕЯНЫҢ ТАРИХИ АЛҒЫШАРТТАРЫ

Г.Г. Ермекбаева, Г.А. Жупалаева (Қазақстан)

### *Исторические предпосылки тюркской идеи в казахской литературе начала XX века.*

В статье изложены конкретные выводы, систематизированные на современном этапе на основе серьезных исследований в контексте влиятельного значения в духовном, политическом развитии образования в сложных общественных условиях начала XX века. Речь идет об идее «алаш», которая имеет большое значение в основе казахского этнического сознания. В качестве примера приводятся мнения о богатом мировом опыте просветительских идеалов. Рассмотрена проблема казахского просвещения в период Шокана, Ибрая, Абая. Отмечается, что феномен джадидизма оставил большой след в духовной практике казахской культуры.

**Ключевые слова:** идеи просвещения, духовное развитие, джадидизм, казахские просветителей, идея туркизма.

The article presents specific conclusions systematized at the present stage on the basis of serious research in the context of the influential role in the spiritual and political development of education in the complex social conditions of the early twentieth century. We are talking about the idea of «Alash», which is of great importance in the basis of the Kazakh ethnic consciousness. As an example, opinions about the rich world experience of educational ideals are given. The problem of Kazakh education in the period of Shokan, Ibray, Abay is considered. It is noted that the phenomenon of jadidism left a big mark in the spiritual practice of Kazakh culture.

**Key words:** ideas of enlightenment, spiritual development, jadidism, Kazakh enlighteners, the idea of Turkism.



XX ғасырдың басы жалпыадамзаттық, ұлттық даралық болмысын сақтап келген қазақ халқы үшін тарихи таңдау сәті болды.

«XX ғасырдың басынан бастап бүкіл Шығыс елдерін қамтыған реформаторлық қозғалыс батыстық империализмге қарсы және өз қоғамдарының мәдени-этностық және саяси сара жолын анықтаудағы күреске ұласып, ұлтжандылық өз күшіне енді. Бастапқыда Анадолыда қалыптасқан (дамыған түрік державасы) түрік ұлтжандылығы ғасырдың басында бүкіл түркі тілдес елдер мен халықтарды қамтып, түрік интеллектуализмнің идеялық субстратына айналды. Кейбір зерттеушілердің ойынша өркениеттік түрік бірлігінің идеалды мүмкіндігі біртұтас Түркістан идеясы – христиан, ислам және буддизм сияқты ескі белдеулік өркениеттердегідей, мәдени-конференциялық сәйкестенуге негізделмей, этностың бірегейленуімен сипатталады. Ұлттық зиялы қауымның қалыптасуымен және оның басшылығымен ұлттық өзіндік сананың оянуы қазақ қоғамында бірнеше идеялық ағымдарды туғызды. Олардың алғашқысына жоғарыда аталған түркі ұлтшылдығын жатқызуға болады. Әдетте кеңестік идеологияда «түркофильдік», «пантүркизм» деп айыпталатын М. Жұмабаевтың, З.Б. Тоғанның, Х. Паксоудың, М. Ходжаевтың, Т. Рысқұловтың және М. Шоқайдың ойларында кездесетін «біртұтас Түркістан» идеясын түркістаншылдық деп белгілеген дұрыс болады» [5: 127].

XX ғасыр басындағы күрделі қоғамдық жағдайдағы оқу-ағарту ісінің рухани, саяси дамудағы ықпалды мәні тұрғысында қазіргі кезеңде елеулі зерттеулер негізінде жүйеленген нақтылы тұжырым, тоқтамдар жасалуда.

Академик Ә. Нысанбаев XX ғасыр басындағы саяси-әлеуметтік беталыстарды саралау бағытында ағартушылықтың өзіндік айқын бағыт мәніндегі орнын негіздей түседі.

«Ислам ықпалы басым болған зиялы қауымның бір тобы М. Сералиннің ұйымдастыруымен басылып шыға бастаған «Айқап» журналының төңірегіне жиылды. Заман ағымына қарай азаматтық сипаттағы оқу орындарына қарағанда діни бағыттағы мектептер уақыттың өскелең талаптарын қанағаттандырудан қалды. Қазақ зиялыларының бір тобы осы жәдидтік оқу орындарын тәмамдап, қоғамдық-саяси өмірге белсене араласты. Жәдидизм құбылысы қазақ мәдениетінің рухани тәжірибесінде үлкен ізін қалдырды» [5: 128].

«Қазақ поэзиясы және ұлттық идея» еңбегінде Амантай Шәріп XX ғасыр басындағы Қазақ ағартушыларының баса мән беріп қолданған «Алаш» ұғымының тарихи төркінін нақтылы деректермен ұғындырып, XX ғасыр басындағы қазақ зиялысы, қазақ әдебиетінің өкілдері бұл атауды нендей мақсатта қолданып отырғандығын тарихи жүйемен сабақтастыра зерделеген.

«Қазақ этникалық сана-сезімінің астарында қадым замандардан бері жасап келе жатқан мән-маңызы зор тағы бір сөз бар. Ол «алаш» атауы».

«Қазақ Совет Энциклопедиясында» оған мынадай анықтама берілген: «Алаш, Алаш мыңы – ежелгі қазақ тайпаларының ең алғаш қауым болып біріккен одағы, «қазақ» деуден бұрынғы елдің жалпы аты» [1]. Олай болса, тарихи семантикасы тұрғысынан «алаш» сөзі – әрі елдің жинақы есімі, әрі этноним.

Алаш / «алты сан алаш», «алты алаш», «алаш мыңы», «алаш қауымы», «алаш ұлысы» / ұғымының қыр-сыры Ұлықбектің «Тарих Ұлыс арбия, Насаб немен қазақ», Қыдырғали Жалайырдың «Жами-ат-тауарих» еңбектерінде, беріде Ш. Уәлихановтың зерттеулерінде сөз сапталған.

Құрбанғали Халидтың 1910 жылы Қазанда жарық көрген «Тауарих хамса» кітабының Алаш атауына бірінші уәж», «Екінші уәж», «Үшінші уәж» деп аталатын тараушаларында осы тақырыпта әңгіме тарқатылып: «Осымен үш қаулының ішінде әуелгісі шындықты, тарихты мақұлдатады. Алынша ханға ыңғайлап, «алаш ұранды ағаынбыз» деген ақылға қонымдырақ. Себебі Алынша ханның елі, Алынша ханның жұрты» атанып, бұл сөз осы кезге дейін ұмытылмай, «алты сан алаш» деп айтылады делінген [6].

Жоғарыдағы авторлардың қай-қайсысы да «алаш» атауының тамырын туыстас түркі-монғол, тайпаларының бірде араласып, бірде ажырасып жүрген дәуірлеріндегі қауымдастықтардың ортасынан қазып-қарастырған [7: 201].

Ұлт тағдырының әдеи өрісте ағартушылық мұраттармен сабақтас күн тәртібіне шығуы туралы арнайы зерттеу еңбек жазған белгілі ғалым Амантай Шәріптің осыған қатысты ойлары қамтып жатқан құбылыстарға назар аударғанда, ғылымның мәселесін нақтылы қалпын жүйелеп, айқындаудың өзіндік қисындарын жасауда елеулі пікірлер айтып кетіп отырғандығын көреміз.

Ағартушылық мұраттардың әлемдік бай тәжірибесі тұнып жатқан фактілерді атап өтіп отырып, қазақ ағартушылығының ауқымды саласымен астасқан проблемаға назар аударған ғалым былай дейді: «Бастауын Шоқан, Ыбырай, Абай ашқан қазақ ағартушылығы да өзіндік өзгешеліктерімен бірге, бұл саяси, мәдени және философиялық феноменнің жалпыға тән – типтік белгілерінен тысқары тұрған жоқ. Біз сан салалы, қыруар қатпарлы қазақ ағартушылығының төл әдебиетіміздің тумыс-тұрпаты мен тыныс-тіршілігіне тигізген әсері туралы бір тарапта – ұлттық мұрат-мүдде тұрғысынан сөз тарқатпақпыз. Бұл ретте осы дәуірде жасаған қаламгерлердің шығармашылықтарын арнайы зерттеген Б. Кенжебаевтың, сондай-ақ басқа да ғалымдардың туындыларын есепке алдық» [7: 184].

Амантай Шәріп осыған қатысты ағартушылықтың әдеби мұрадағы ұстанымдары туралы ой өрбіткен белгілі ғалымдар еңбегін назарда ұстап отырғандығын ескерту арқылы, бұл мәселенің ұлттық әдебиеттануда ілгеріден назарда болғандығына да мән беріп өткен.

Зреттеуші адамзат танымындағы даму тарихы туралы қасаң, біржақты ұғымдардың баянсыздығы, «жаңа сападағы тарихи сана құбылысы – тарихилық ұғымы» туралы тың топшылауларға барады.

Орыс ағартушылығын зерттеуші, әдебиетші Г.П. Макогененко жазғандай: «Тарихилық бұрынғы болған оқиғаларға орай соны көзқарастың бой көтергендігін байқатты. Ол қоғамның үнемі өзгеріп, үздіксіз жылжу мен жетілу үстінде болу қағидасын бекітті. Тарихилық әрбір халықтың адамзаттың өткен өмірінде алатын өз орнын біліп-байыптауына, әрбір ұлттың мәдени ерекшелігін екшеуіне жағдай жасап, болашаққа бағдар түзетті және оның ұстамдары – бүгінгі мен байырғының арасын байланыстырып берді» [4].

Әлбетте, бұл қисындардан құлағдар қазақ ағартушылары да «дін исламмен» дәйектелген тарихын қайта топшылады. Мысалы, ұлы Абай: «Біздің қазақтың ықыласы атасын ғарабтан шықты дегенді, яки бәни Исраилдан шықты дегенді ұнатқандай. Онысы – әр не тауарихтан хабар тисе, сол жақтан тигендіктен, ислам діні бұрынғы ата-бабаларды ұмыттырып, діндестерді жақын көрсеткендіктен һәм артқы жағы хабарсыз қараңғылықта болған іс», – деп түйсе, оның шәкірт інісі Шәкәрім «Қазақтың түп атасы» атты өлеңінде:

*Қазақтың түп атасы – батыр Түрік,  
Арабсың деген сөздің түбі шірік.  
Пәленше сахабаның затысың деп,  
Алдаған дін жамылған өңкей жулик [3], –*

деп мәселені қабырғасынан қойды.

Амантай Шәріп Абай Құнанбайұлының қазақтың қайдан шыққаны туралы «біреу сөз» айту, Шәкәрім Құдайбердіұлының қазақ, түрік шежіресі туралы ой қозғау жайларын әлемдік тарихқа көзқарастың жаңа бағыт түзуімен қисынды байланыстырады.

Амантай Шәріп тарихилық принцип ұлттардың тарихи танымының кеңі түсуіне ықпал еткендігін қадап айтады. Ғалым мәселені тарқата отырып, күрделі пайымдаулар жасауында көңіл бөлген қазақ ағартушылығына тән басты өзгешелік өзіндік сипат – тарих шындығы.

«Қазақ ағартушылығының айрықшаланар бір белгісі – бостандыққа ұмтылған бодан жұрттың арасында жүзеге асып, осыған орай билеуші империя мен бағынышты халық руханияттарының өзара қақтығысуы және қабысуы арқылы айшықталуы» [2: 187].

Амантай Шәріп зерделеулері отаршылдық езгі аясындағы елдер жағдайындағы ағартушылық мұраттар, оның тарихи алғышарттары туралы әлемдік тәжірибе тұрғысындағы іргелі зерттеулер нәтижелерін назарда ұстап отырып, нақтылы мәнде дамытыла түсіп жазылған деуімізге толық негіз бар.

Ыбырай Алтынсарыұлы, Абай Құнанбайұлы, Ақмолла Мұхамедиярұлы т.б. ақындардың орыс әдебиетінен тағылым алуды саналы түрде ұстанғандығы; бірте-бірте зар замандық өткенді аңсау сарындарының Мағжан Жұмабайұлы тұсындағы оянуға үндеумен ұштасу үдерісі ақыры Міржақып Дулатұлының азаматтық ұстанымы айқын поэзиясындағы «ұлтты ұйқыдан тұрғызу мәселесінің концептуалдық дәрежеге көтерілуі» – «құрғақ қиялдан білім мен білікке арқа сүйейтін қауырт қимыл – саяси күрескерлікпен сабақтастыру» жайлары егжей-тегжейлі зерделенеді.

Зерттеуші тарихи дамудағы тілдер тоғысының пайдасы мен зарары туралы да ағартушылық тарихы ауқымында орынды ой қозғаған.

XX ғасыр басындағы тіл проблемасы туралы күн тәртібіне шыққан құбылысқа дер кезінде қатысты айтылған ой-пікірлер, құбылыстың қилы кезеңдегі шешімін табу жолындағы әрекеттер, шешілмей қалып келе жатқан кеселді зардаптары туралы кең пайымдаулармен ұласып кететін ғалым ойларының ұлт жадын қозғау бағытындағы, қала берді қазақ жұртына әлі де қажеттілігі ортаймаған ағартушылық мұраттар мәніндегі маңызы елеулі.

XX ғасыр басындағы қазақ әдебиеті өкілдерінің шығармашылық қалыптасу жолында XIX ғасыр соңы мен XX ғасыр басындағы жандана түскен жәдитшілдік ағым – ықпалды бір арна.

Алғашқы ағартушылардың ішінде Абай айтқан ізгі жол мен Ыбырай көрсеткен адамшылық жәдитшілдікке алып келді.

Жәдитшілдік ұғымның қазақ нұсқасы екі асудан тұрады деп есептейміз. Бірінші асу – 1890–1911 жылдар – үйрену, тәжірибе жинау шағы. Екінші асу – 1911–1920 жылдар – жәдитшілдік кең өріс алып, Алаш қозғалысына ұласу шағы.

Біздің ұғымымызша, жәдитшілдік – Ресей империясының мұсылман аймақтарына ортақ дәстүр мен жаңашылдықтың синтезді құбылысы. Оны қарапайым тілге аударсақ, «жаңару», «елдікті сақтау үшін жаңа бағыт ұстау» дегенге саяр еді» [2: 79].

Дихан Қамзабекұлы Ресей империясы бодандығында болған мұсылман халықтардың жәдитшілдік қозғалысының даму ерекшеліктеріне қазақстандық ғалымдар ішінде алғаш мән беріп тоқталған ғалым.

XX ғасыр басында Қазақстанда Алаш қозғалысы жанданды. Өзірбайжанда осыған бағытас Мусават, Қырымда Милли-Фирк, Өзбекстанда «жәдидизм», Татарстанда – иттифак әл-муслимум қозғалыстары өткен. Бұл тек саяси қозғалыс емес, ағарту, руханият шаралары тұтасқан ағым дейді зерттеуші Дихан Қамзабекұлы.

Оқу жүйесіндегі өзгеріс Ресей бодандығындағы езілген түрік жұртының саяси бағытын түзуге орасан зор қолайлы жағдай туғызғаны даусыз. Озат ойшыл, озық мұратты ағартушының батыл тоқтамдары Ресейдегі түрік халықтарының қажырын қайрады. Шыңғысхан дәуірін орыс тарихында қатыгездік пен жолсыздық, жөнсіздіктің тарихындай танытқан. Бұл тұрғыда Ресей империясының шынайы бет жүзін аяусыз ашып сөйлейтін Исмаил Гаспралы пікірлері туралап келген кесімді, өткірлігімен тұшындырады.

Кейінгі кезеңде XX ғасыр басындағы түрлі ағымға телініп, зерттеуден бірде тыс қалып, бірде айналымға қосылып келген ондаған шығармашылық тұлғалардың мұрасы жәдитшілдік мәнінде де зерттеліп, зерделеніп отыр. Осы жаңа таным бағытын ғылыми негізбен бекітуге, тарихи дерек, дәйекті арқау етіп ақиқат

кисындар жасауда зеректік танытып келе жатқан ғалым Дихан Қамзабекұлы былай дейді: «Сонымен ХХ ғасыр басындағы ақын-жазушылардың барлығы дерлік қазақ өмірін өзгертуге жұмылған жәдитшілдікті қолдады. Олар шығармаларына мұны жалаң емес, ағартушылық негізге сүйеніп жырлады. Ұлт тағдыры талқыға түскен ауыр шақта Шәңгерей Бөкейұлы, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, Шәкәрім Құдайбердіұлы, Нарманбет Орманбетұлы т.б. аға буын өкілдерінен бастап, Әлихан Бөкейхан, Ахмет Байтұрсынұлы, Мұхамеджан Сералин, Ғұмар Қараш, Міржақып Дулатұлы, Спандияр Көбейұлы сияқты орта буынның ұйытқы болуымен және Байбатыр Ержанұлы, Бекмұхамед Серкебайұлы, т.б. жастардың қоштауымен оқу-ағарту саласының сапалық деңгейге тезірек өтуіне сепші негізгі ағартушылықтың іретасын қалаған әдебиет дүниеге келді. Бұл әдебиет мынадай міндеттерді атқарды: бірінші, әлеуметтік-идеологиялық қызмет, қазақтың өмір сүру салты сыртқы күштердің салдарынан теперіш көрген шақта оның халық ретінде жойылып кетпеуі үшін әдебиет ұлтты ұйыстыру қызметіне араласты. Ақын-жазушылардың жаппай ағартушылық сарынға түсуінің себебі де осыдан. Екінші, әлеуметтік-эстетикалық қызмет, халық қандай жағдайда жүрсе де рухани-эстетикалық қуатты қажетсінеді» [2: 126].

Алаш ұранды әдебиет өкілдерінің барлығы да Шәкәрім Құдайбердіұлы, Ахмет Байтұрсынұлы, Міржақып Дулатұлы, Мағжан Жұмабайұлы, Мақыш Қалтайұлы, Нарманбет Орманбетұлы, Сұлтанмахмұт Торайғыровтар да – дәуірдің өткір, өзекті күйлерін өлең сөзбен өрнектеп, ұлтының жанын оятудан тайынған жоқ. Бұл тұлғалардың барлығының да ұстанған бағыты, мақсаты болды.

Шығармашылық қуаттарын ұлт мұратына бағыттап ғұмыр кешкен біртуар тұлғалар болатын.

#### Әдебиет

1. Қазақ Совет Энциклопедиясы. – Алматы: Қазақ Совет Энциклопедиясының Бас редакциясы. – 1972. – 1-т. – 247 б.
2. Қамзабекұлы Д. Алаш және әдебиет. – Астана: Фолиант, 2002. – 474 б.
3. Құдайбердіұлы Ш. Түрік, қырғыз-қазақ хәм хандар шежіресі. – Алматы: Қазақстан, Сана. – 1991. – С. 32.
4. Макогененко Г.П. Из истории формирования историзма в русской литературе // Проблемы историзма в русской литературе. Конец XVIII – начало XIX в. – М.: Наука. – 1981. – С. 6.
5. Нысанбаев Ә. Ұлттық идея және қазақ философиясы. – Алматы. – 2010. – 230 б.
6. Халид Қ. Тауарих хамса (Бес тарих) / ауд.: Б. Төтенаев, А. Жолдасов. – Алматы: Қазақстан. – 1992. – Б. 55–57.
7. Шәріп А. Қазақ поэзиясы және ұлттық идея. – Алматы: Білім. – 2000. – 336 б.

УДК 027.1

## АБАЙ ОҚЫҒАН КІТАПХАНА

А.С. Еспенбетов (Қазақстан)

### *Библиотека, в которой учился Абай.*

В статье рассказывается об истории создания личной библиотеки Абая Кунанбайұлы в Восточно-Казахстанской области, а также об архивных фондах, количестве книг и изданий, о наследии поэта. Автор рассматривает взаимосвязь произведений восточных поэтов и произведения русских, западных классиков с жизнью Абая. Тем самым автор раскрывает, что библиотека поэта является одной из самых сложных и важных проблем сегодняшнего дня, на которую исследователи должны обратить внимание.

**Ключевые слова:** духовность, культура, наследие Абая, библиотека, произведения, сведения.

The article tells about the history of the creation of the personal library of Abay Kunanbayuly in the East Kazakhstan region, as well as about the archival funds, the number of books and publications, about the poet's heritage. The author examines the relation-

ship between the works of Eastern poets and the works of Russian, Western classics with the life of Abai. Thus, the author reveals that the poet's library is one of the most complex and important problems of today, to which researchers should pay attention.

**Key words:** spirituality, culture, heritage of Abai, library, works, information.

Семей қаласындағы Шығыс Қазақстан облыстық кітапханасының ашылғанына 130 жыл. Айтулы оқиға. Алғашында қоғамдық кітапхана есебінде оқырман қуанышына айналған мәдени ошақ бүгінде дамыған, жетілген ғылыми-мәдени орталық дәрежесіне иеленіп отыр.

Кітаптың өркениет тарихында алатын орны баршамызға аян. Кітап – жан азығы, руханият мұхитына бастайтын аса қасиетті қазына. Бағзы ой иелерінің бағамдауына қарағанда, кітап дәуір мен дәуірді тоғыстыратын, туыстырып жіберетін сиқырлы күш. Кітап – ақылшы, өткеніңді көз алдына әкелетін, болашағыңа қиырдан көз тастауға үйрететін қамқор тәрбиеші. Жақсы кітапты оқу – адам жанының ізгіленуіне, ақыл парасатының мейлінше жан-жақты қалыптасуына көмектеседі. Ұлы Абайдың: «Артық ғылым кітапта, Ерінбей оқып көруге», – деуі кездейсоқ айтылған пікір емес. Тағы да Абайдың: «Бір ғылымнан басқаның, бәрі де кесел асқанға», – деуі әр оқырманды ойландырса керек.

Жазушы кітапханасы – зерттеушілер назар аударуға тиісті ең күрделі, әрі маңызды проблемалар санатында. Қаламгердің жеке кітапханасында қанша кітап болған, қандай бағыттағы басылымдар, қайта-қайта «ақылдасатын» шығармалары, көбірек белгі салған, сұрақтар мен ой сілемдерін қалдырған кітаптары бар ма екен деген сауалдар тізіліп өтіп жатады. Кітап жинау да, оны оқу да өнер. Сөз шығармашылық иесіне ауысқан кезде мәселенің маңыздылығы тіпті арта түспек.

Абайдың жеке кітапханасының жиналу тарихы ой жеткізбейді ғой, шіркін?! Алдымен, Семей қаласына келіп жүргенде қоғамдық кітапханадан басталған жол қаладағы некен-саяқ кітап дүкендеріне тірелгендігі хақ. Уақытша оқуға алып кететін кітап, журналдарға қосымша дүкендерден сатып алған қымбатты қазыналарының болғандығы анық. Ұлы ақын жөнінде естелік қалдырған есті адамдардың деректеріне қарағанда, оның жеке кітапханасы болған. Турағұл Абайұлы: «Таңертеңнен кешке шейін, көбінесе кітабын оқиды да, ара-тұра жастықты бауырына басып, алдында ақ қағазы, қолында қарындашы, күңіреніп отырып өлең жазып тастайды» [1: 14], – деп ерекше мән бере тиянақтайды. Көп оқығандығына, жемісті шығармашылық еңбек жасағандығына дәлел.

Абайдың інілері, балалары оның жеке кітапханасының үнемі толығып отыруына назар аударған. Мысалы, Омбы кадет корпусында, Москвада кавалерийская школада оқыған інісі Халиолла Өскенбаев жыл сайын елге демалысқа келгенде кітаптар ала келуді әдетке айналдырған. Ол туралы Әбіш Жиреншин: «Жазғы демалыста елге келгенде Халиолла астанадан қойын-қонышы толы көптеген кітаптар ала келетін болған. Осы кітаптарды үнемі оқып, Халиолламен іштей сырласып, пікір алысушы немерелес ағайындардың ішіндегі зерегі Абай болған» [2: 47], – деп нақты атап көрсетеді.

Абай қазақ халқы ауыз әдебиетінің, шығыстың классикалық поэзиясының, орыс және дүниежүзілік әдебиеттің үлгілерінен мейлінше қана сусындаған. Қазақтың бесік жыры, шешендік толғаулары, мақал-мәтелдері, ертегілері, батырлық, ғашықтық жырларын жастайынан жанына серік еткен. Әрхам Ысқақов жазбасына қарағанда, онымен де шектелмей: «Шәкәрімге: сен мұңлы, зарлы, ескілікті әңгімені ұнатасың, сондықтан «Қалқаман-Мамыр», «Еңлік-Кебек», солардың басынан өткен қайғылы оқиғаларды жаз дейді; Көкбайға: сен біреуді дәріштеп, мадақтап, мақтауға ынталысың, сондықтан Абылай хан, Кенесары-Наурызбайлардың істеген жорықтарын жаз дейді; Ақылбайға: сен суретшісің, елге аты әйгілі Қап (Кавказ) тауын және оны мекендеген қауіп-қатерден қорықпайтын ер черкес халқын суретте дейді; Мағауияға: сенің аздаған білімің бар, сондықтан

бай мен құлдың ортасында өмір бойы үзілмей келе жатқан теңсіздікті, адамды малдан жаман қараушылықтың барлығын көрсет» [3: 103–104], – деп оқып, зерттеп қана қоймай, аталған сюжеттерге шығарма жазуды тапсырады шәкірттері мен балаларына. Осылайша оқымыстылықтың, ұстаздықтың өнегесін көрсетеді.

Ақындық өмірбаянының бастауында Низами, Фирдоуси, Сағди, Хожа Хафиз, Науаи, Физули есімдерін еріккеннен ермек етіп тізбектемеген. Шығыс поэзиясының кәусарына кездесіп, шығыстық өрнектердің тұтқынына айналған жас Абай саналылықпен қабылдаған зор ғибрат, мол ләззат өлең жолдарында кестеленген ді. «Жас кезінде парсы жұртының ертегілерін, Жәмшіт, Қаһарман сықылды кітаптарын да көп оқыса керек. Өзім көрген «Мың бір түннің» кітабын оқып, алғаш біздің елде «Мың бір түнмен» таныстырған кісі менің әкем еді, – дейді Тұрағұл. – Орыс кітабындағы Густав әмір сықылды әңгіме кітаптарды оқып елді таныстырды, біздің ел «Мың бір түннен» жалығып, орыс романдарына әуестеп кетті» [1: 12].

Семейдегі кітапханада шөліркей оқып, молынан сусындаған, бұрын өзіне бейтаныс орыс, батыс классиктерінің шығармалары. Тесіле оқып, құныға зерделегені Пушкин, Лермонтов, Крылов, Некрасов, Салтыков-Щедрин, батыс қаламгерлерінен Гете, Шекспир, Шиллер, Гейне, Байрон, Бальзак, тағы басқалары. Оның үстіне батыстың ой адамдары, философтары, білімпаздарының еңбектерін шұғылдана оқиды.

Қолайлы сәтті пайдаланып бір деректі ұсынғым келеді. Иә, ол дерек бізге бұрыннан таныс, қайталаудың қажет еместігін ескертіп қарсы пікір айтуға хұқылысыз. Американ жазушысы, саяхатшысы, журналисі, данышпан Абайдың түйдей құрдасы Джордж Кеннан (1845–1924) Семей қаласындағы саяси тұтқындармен әңгімелескенде шаһардағы көпшілік кітапханада құнды кітаптардың жинақталғаны және онда тұрғылықты халық арасынан шыққан зиялы оқырманның бар екендігі таң қалдырады. Д. Кеннанның өзіне сөз берейік: «Г-н Леонтьев передал мне историю Семипалатинской библиотеки и выразил мнение, что она не только большое благо для ссыльных, но и возбуждает интеллектуальные интересы в городе. «Даже киргизы пользуются ею», – сказал он:

– Я знаю одного старика киргиза Ибрагима Конобая [ұғыңыз: Абай Құнанбаев. – *А.Е.*], который ходит в библиотеку и читает даже таких авторов, как Дрэпер и Милль.

– Ну, Вы шутите! – воскликнул веселый студент.

– Нисколько, – холодно отвечал Леонтьев. – Сначала он и меня удивил, попросив у меня объяснения, что такое индукция и дедукция; но потом я узнал, что он усердно изучает английскую философию и читает в русском переводе, конечно, этих авторов» [4: 38–39]. Д. Кеннан еңбегімен танысқаннан соң, ең алдымен, жасамақ алғашқы ой-түйініміз, бұл – Абай туралы айтылған бірінші пікір, абайтанудың қарлығашындай лебіз. Және ежіктей түссек, Д. Кеннан еңбектері арқылы 1890 жылы Абай күллі әлемге танылған десек ешкім қызғана қоймас.

Д. Кеннанның Семейде жер аударылғандармен кездесуі, Абай жөнінде әңгіменің өрбуі 1885 жылдың аяғы 1886 жылдың алғашқы айлары. Д. Кеннан кітабы орыс тіліне аударылғанда «Сибирь и система ссылки», «Сибирь!», «Сибирь и ссылка» атауларымен шыққан. Алғаш Парижде (1890), онан соң Санкт-Петербуркте (1906) баспа бетін көрген. Соңғы басылымда «перепечатывается с берлинского издания» деген ескертпе бар. 1896 жылғыда ақын есімін толық келтірсе, 1906 жылғы кітапта «Ученый киргиз» [«Оқымысты қазақ». – *А.Е.*] деп жоғары баға берілген. Журналдың нұсқалары да жетіп артылады. Бір сөзбен айтқанда, уақытында молынан таралған басылым екендігі. Қазақ тіліне аударылса, қазақ оқырманы қуанышқа кенелері сөзсіз.

Жоғарыда санамалап көрсетілген авторлардың туындылары кітапхана қорында сақтаулы. Мәселе солардың қайсысын Абай қолына алды, неше рет қайрылып оқыды деген сауалдарға жауап беруге дәрменсізбіз. Ол үшін басты құжат оқырман

формуляры ма, әлде сол кездің арнайы құжаттары болды ма, соларды іздеп тапса, қандай жаңалықтар ашылар еді. Сонда біз ұлы ақынның пайдаланған кітаптарының бір бөлігін анықтар едік. Жалпы ақын шығармаларын мұқият парақтай келе, қандай авторларды оқығанын, нақты нендей шығармаларын қарастырғанын мөлшерлей межелеуге болады. Бұл – мәселенің бір қыры ғана. Абай ақын оқыған, бірақ атамаған авторлар мен көркем, ғылыми, танымдық еңбектер тіптен көп. Авторына нұсқамай, шығармаларына сілтеме жасамай өлеңдері мен поэмаларын жазу процесінде көмегін тигізген «дүниелердің» құпиясын ашу қиынның қиыны. Бір сөзбен түйгенде, қаламгер кітапханасының межесін белгілеу ендігі жерде мүмкін еместігін сылтауратып маңдай терді төгіп, шұқшия зерттеуден қашқақтаудың еш жөні жоқ.

1880 жылдан «Семипалатинские областные ведомости», 1895 жылдан «Отчет Семипалатинского статистического комитета» жарық көрген. Онда кітапханалар жағдайы әсіресе жылма жыл түсіп отырған кітаптардың тізімі үнемі жарияланып тұрған. Бұл кітаптардың жалпы мөлшерін анықтай түсуге жәрдемдесері хақ. Мұражай, мұрағат, кітапхана ісіне асқан жауапкершілікпен қараған энтузиастардың кітаптар тізімі жазылған инвентарлық кітапшаларды қалдырғаны дау туғызбайды. Мәселе – мұрағат қойнауынан ерінбей, жалықпай іздесе даңғыл жолға кездеспесек те, ұзын сонарға ілігуіміз ғажап емес. Осы арада ескертпегіміз, Абай атындағы кітапхана мен Семейдегі облыстық өлкетану мұражайы [1906 жылға дейін кітапхана мен мұражай бірге болған. – А.Е.] қорларындағы 1903 жылға дейін кітаптарды «Абай оқыған, қолына ұстаған, пайдаланған» қасиетті қазыналарымыз есебіне танудың, атаудың еш сөкеттігі жоқ.

Абай оқыған, пайдаланған басылымдар қатарында Омбыда 1888–1902 жылдар арасында шығып тұрған «Дала уалаятының газеті» («Киргизская степная газета»), Бақшасарайда атақты ағартушы ғалым Ысмағұл Ғаспаралы басқаруымен 1883–1918 жылдары баспа көрген «Тәржіман» газеті бөліп көрсетуді тілейді. «Дала уалаяты газетінің» тұрақты оқырманы (мүмкін жазылып алушысы) Абай мен оның шәкірттерінің шығармаларын газет тігінділерінен кездестірсек, «Тәржіманның» ақылшысы, кеңесшісі, белгілі реформатор, ғалым Шиғабетдин Маржаниді Абай жақсы білген. Бұлардың екеуі де Семей кітапханаларында күні бүгінге дейін сақталған.

Абайтанушы ғалымдардың еңбектеріне зер салсақ, Семей қаласы кітапханасының оқырманы Абай «Современник», «Русский вестник», «Вестник Европы», «Исторический вестник», «Русская мысль», «Русская речь», «Новости», «Новое время» журналдарын үнемі назарында ұстаған. Ресейде шыққан бұл баспасөз үлгілері барша әлемнің тарихы, мәдениеті, әдебиеті, өнері, ұлттық ұстанымдары жөнінде жан-жақты хабардар еткен баға жетпес құнды жәдігерлер еді. Болашақ ақынның озық ой жүйесінің қалыптасуына пайдалы ықпалын тигізгендігі сөзсіз.

Ал Семей баспаханаларынан жарық көрген «Обзор Семипалатинской области» (1878), «Семипалатинские областные ведомости» (1880), «Отчет Семипалатинского статистического комитета» (1895), «Адрес – календарь Семипалатинской области» (1897), «Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела Русского географического общества» (1903) газеттері мен жинақтарын ұлы ақынның үзбей оқып тұрғандығы анық.

Абай атындағы әмбебап кітапхана қызметкерлерінің қызғыштай қорып, көздерінің қарашығындай сақтайтын қымбатты мұралары баршылық. Солардың ішінде А.С. Пушкин (1887), А.Н. Толстой (1868), В.И. Даль (1883) жинақтары, К. Беккердің «Всемирная история» (1846), Н.М. Карамзиннің «История государства Российского» (1845), Гомердің «Илиада» (1829), Д.В. Дрэпердің «История умственного развития» (1873), Г. Спенсердің «Начало социализма» (1810) кітаптары ілтипатпен аталады. Дәл осы кітаптарды Абай қолына алды, қолына алып қана қоймай, ыждаһатпен оқыды десек қателеспейміз.

Қаламгер кітапханасы жүйелі зерттеуді қажетсінеді. Алысқа бармай-ақ, оған үлгіні орыс әдебиеттанушыларының еңбектерінен табамыз. Б.А. Модзалевский-дің екі томдық «Библиотека А.С. Пушкина» (1910, 1934), С.Д. Балухатыйдың «Библиотека Чехова» (1930), Д.А. Баликтің «Личная библиотека А.М. Горького нижегородских лет» (1948), Г.М. Коровиннің «Библиотека Ломоносова» (1961) зерттеулері үлгі-өнегенің ірісі ғой. Профессор Т. Жұртбай «Кемеңгердің кітапханасы» [5] мақаласымен әріптестеріне ой тастағандай еді. Амал не, қолдаушы, қостаушы, пікір жарыстырушы арамыздан шықпады. Бұлайша абайтанудың көсегі көгермейді. Бүгінгі ізденушілерге ашылмаған аралдардың бар екендігіне назар аударамыз.

Кемел суретші М. Әуезовтің эпопеясындағы: «Бұл не ғажап! Гоголь кітапханасына қашаннан бері түйелер жіберілетін болған? – деген зілді кекесінге: – Чиновник мырза, түйе кірсе несі бар, бұнда ол түгіл есек те отырыпты ғой!» [6: 193], – деп тапқырлықпен үнін өшіргендігін оқырман ашу-ызамен қабылдайтын. Құдайға шүкір, замана өзгерді. Қазақстан бүгін Тәуелсіз ел болды. Абай – ұлттық самғаудың бағдаршамына айналды. Елбасы Н. Назарбаев: «XXI ғасыр қазақ халқының жұлдызы жанатын ғасыр болатынына сенемін» [7] деген еді нық сеніммен жастарға. Сенімді ақтайтын білімді, қайратты, еңбексүйгіш ұлтжанды өскіннің желкілдеп келе жатуы қуантады.

Алғашқы оқырмандарының қатарында данышпан Абай тұрған қасиетті қара шаңырақ – Абай атындағы әмбебап ғылыми кітапханасы ұжымының мерейлі істері жалғаса беретіндігі анық.

#### Әдебиет

1. Құнанбаев Т. Әкем Абай туралы. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 56 б.
2. Жиреншин Ә. Абай және орыстың ұлы революцияшыл демократтары. – Алматы: Қазмембас, 1959. 267 б.
3. Ысқақов Ә. Абайдың өмір жолы. Кіт.: Абай туралы естеліктер. – Семей, 2010. – 260 б.
4. Кеннан Д. Сибирь и ссылка. Перевод с английского. – Париж, 1890.
5. Жұртбаев Т. Кемеңгердің кітапханасы // Парасат. –1995. – № 8. – Б. 17.
6. Әуезов М. Елу томдық, 23-т. – Алматы: Жібек Жолы, 2005. – 480 б.
7. Еспенбетов А. Абай оқыған кітапхана // «Егемен Қазақстан» газеті., –2013. – 12 қыркүйек.

УДК 821.512.122

### АБАЙША СҮЙІП, АБАЙША КҮЮ

М.Ж. Жолдасбеков (Қазақстан)

#### *Любить и сострадать как Абай.*

В статье речь пойдет о любовной лирике Абая, которая отличается искренностью, откровенностью, целомудрием. Автор обращает внимание на признание Абая не только среди казахов, но и поднимает вопрос международного признания творчества великого Абая, переводу его стихов на другие языки, написанию музыки на его стихи. Автор высоко оценивает такие особенности творчества поэта как возвышенность, острота, глубина песен Абая, взвешенность его слов. Наследие Абая, выраженное строкой «Люби все человечество», призывающее к очищению, сохранению человеческого имени, братству, справедливости, поднимает поэта на вершину человечества. **Ключевые слова:** история, культура, духовные ценности, наследие Абая, творчество, лирика.

The article will focus on Abai's love lyrics, which are distinguished by sincerity, frankness, and chastity. The author draws attention to the recognition of Abai not only among the Kazakhs, but also raises the issue of international recognition of the great Abai's work, translation of his poems into other languages, writing music to his poems. The author highly appreciates such features of the poet's work as the sublimity, sharpness, depth of Abai's songs, and the balance of his words. Abai's legacy, expressed in the line «Love all human-



ity», calling for purification, preservation of the human name, brotherhood, justice, raises the poet to the top of humanity.

**Key words:** history, culture, spiritual values, Abai's heritage, creativity, lyrics.

Абай жөнінде көп жазылды, көп айтылды. Кемеңгер Мұхтар Әуезовтен бастап Тәкен Әлімқұловқа дейін талай ойшылдар Абай турасында қалам тербеді, тербей береді де. Абайдың ұлы тағдыры, әсіресе, кемеңгер жазушымыз Мұхтар Әуезовтің «Абай жолы» эпопеясында ғажайып суреттелген.

Абайды қазақтың тануы бар да, әлемнің тануы бар. Абай өлеңдері өзге тілдерге ойдағыдай аударылған жоқ. Аударылуы да мүмкін емес сияқты көрінеді маған. Абайды әлем Мұхтар Әуезовтің романы арқылы таныды. Әлемге таныту арқылы қазақты дүниеге танытып кеткен Мұхтар Әуезовтің әруағы алдында басымызды иеміз. Қазақ даласына XIX ғасырда аспаннан түскендей әсер еткен Абайдай алып тұлғаны Тәңірі халқымыздың бағына тудырған. Абайы бар елде арман жоқ. Біз енді сол қолда бар алтынды бағалай білсек болғаны.

Абай – қазақ поэзиясындағы ғашықтық жырлардың да ең озық үлгісін жасап кеткен ақын.

Жарқ етпес қара көңілім не қылса да,  
Аспанда ай менен күн шағылса да.  
Дүниеде сенен артық маған жар жоқ,  
Саған жар менен артық табылса да.

Міне, Абай өзінің қолы жете алмай қалған ғашығына осылай ынтығады. Дүниеде өзіне Тоғжаннан артық жар табылмайтынына мойынсұнады. Абайдай ұлы жүректің қасіреті де, ғашықтық дерті де ұлы. Аспанда ай мен күн шағылса да, жарқ етпестей қара көңілі Абайды ой тұңғиығына тарта түседі. Өмірінің өріне шыққанда «көңілім қалды достан да, дұшпаннан да» деп күңіренетін ақынның жан күйзелісінің басы осы Тоғжаннан айырылған махаббат мұңында жатыр. Абай түңілуі мезеттік түңілу емес, жақсы мен жаман, арамдық пен адалдық, көлеңке мен күншуақ алмасып, арбасып, айқасып жататын, опасынан гөрі опасыздығы басым мынау фәни дүниенің жалғандығын терең сезінуі еді.

Сүйген жүрек үшін махаббат азабынан ауыр азап жоқ. Абай алғашқы махаббаты Тоғжанды қимайды. Бірақ айырылмасқа амалы болмайды. Сонда да:

Айттым сәлем, қалам қас,  
Саған құрбан мал мен бас.  
Сағынғаннан сені ойлап,  
Келер көзге ыстық жас, –

деп Абайдың ғашық жүрегі жай таппайды, сыздайды.

Абай сияқты жігіттің төресіне, азаматтың асылына Тоғжанның да өлердей ғашық болғаны аян. Еріксіз ұзатылар алдында шарасы таусылған Тоғжан ел ағаларынан көмек сұрай отырып, Абаймен қоштасу зарын шығарады. Ел ішінде Тоғжанның зары елуінші жылдарға дейін айтылып келген. Алайда келе-келе ұмытыла бастайды. Бұл зар «Тоғжанның сыңсуы» деп те айтылыпты. Кезінде Тоғжанның осы әнінің жұрнағын өмірден ерте кеткен әншіміз Жәнібек Кәрменов халық арасынан тауып алады. Алайда ұмытылған сөзінің алғашқы «Кертаудың ат байладым аршасына, сәлем де Тобықтының баршасына» деген екі жолынан басқасы табылмаған. Сөйтіп, Жәнібек Тоғжанның сөзінің жалғасын қазақтың белгілі ақыны Несіпбек Айтұлына қайта жаздырады. Міне, осы Несіпбек жазған сөздің негізінде Тоғжанның сыңсуын композитор Ермұрат Үсенов оркестрге түсіреді.

Кертаудың ат байладым аршасына,  
Сәлем де Тобықтының баршасына.  
Екеуміз екі таудың киігі едік,  
Қалмасын біз бейбақтың көз жасына, –

деп басталады әннің сөзі.

Абайдың махаббат лирикасы өзінің терең жан тебіренісінен шыққан шынайылығымен, тұнықтығымен, пәктігімен баурайды. Бүгін табысып, ертең ажырасып жататын жастар Абай өлеңдеріне тереңірек зер салса, Абай жырлаған махаббаттан үлгі алса, нұр үстіне нұр болар еді.

Табиғатынан ерекше туған Абай ерте есейеді. Ел ішіндегі қым-қуыт қайшылыққа толы оқиғалар жас Абайды алаңдатады. Елдің ертеңі үшін ойға түсіп, ақындық азабын шегеді. Отаршылар еркін бойлап, азып-тоза бастаған дала тіршілігі Абайдың жан дүниесінің астаң-кестеңін шығарады. Асқақ рух, алаңсыз еркіндігінен айырылып, мойнына құрық түскен қазақ тағдыры өзегін өртейді. Ел басқарып жүрген атқамінерлердің тірлігіне ашынады. Ашынғандықтан ашулы өлеңдер мен әндер шығарады.

Абай әндері асқақтығымен, намысыңды жанитын өткірлігімен, тереңдігімен, сөздерінің салмақтылығымен ерекше. «Бойы бұлғаң» әнінде:

Бойы бұлғаң,  
Сөзі жылмаң,  
Кімді көрсем мен сонан,  
Тұра қаштым,  
Қатты састым,  
Бетті бастым жалма-жан –

десе, «Сегіз аяқ» өлеңінде:

Қайнайды қаның,  
Ашиды жаның,  
Мінездерін көргенде, –

деп торығады.

Абай ел болудан қалып бара жатқан, етек басты, ошақ қасы тірліктің, хас надандықтың шырмауына түскен айналасынан түңіледі. Түңіледі де:

Атадан алтау,  
Анадан төртеу,  
Жалғыздық көрер жерім жоқ.  
Ағайын бек көп,  
Айтамын ептеп,  
Сөзімді ұғар елім жоқ.  
Моласындай бақсының,  
Жалғыз қалдым тап шыным! –

дейді.

«Мен ішпеген у бар ма?» – дейді Абай тағы да. Абайдың ішкен уы, тартқан азабы, шеккен қасіреті – бәрі де, өкініші, қазақ арасынан табылды. Оның бәрі де қазақтың денін жайлаған дерт, жегі құрт еді. Алды-артын тіреп тұрған, байлығы асып-тасқан аға сұлтан Құнанбай шонжардың баласы Абайды осыншама қайғыға салған, ойын ойран қылған, дүниеден түңілдірген қандай қасірет деушілер де болған өз заманында. Абайдың қайғысы – азаматтық қайғы, ел қайғысы еді.

Абайдың бойындағы ел дертіне – жанындай жақсы көрген, текті боп туған балаларының бірінен соң бірі өлген қайғысы қосылды. Ақын жүрек мұның бәрін көтере алмады. Жан азабын кешті. Сөйтіп, қайран арыс өмірден ерте кетті.

Қалың елім, қазағым, қайран жұртым,  
Ұстарасыз аузыңа түсті мұртың.  
Жақсы менен жаманды айырмадың,  
Бірі қан, бірі май боп енді екі ұртың.  
Бет бергенде шырайың сондай жақсы,  
Қайдан ғана бұзылды сартша сыртың?  
Ұқпайсың өз сөзіңнен басқа сөзді,  
Аузымен орақ орған өңкей қыртың.  
Өзімдікі дей алмай өз малыңды,  
Күндіз – күлкің бұзылды, түнде – ұйқың.

Көрсеқызар келеді байлауы жоқ,  
Бір күн – тыртың етеді, бір күн – бұртың.  
Бас-басына би болған өңкей қиқым,  
Мінеки, бұзған жоқ па елдің сиқын?  
Өздеріңді түзелер дей алмаймын,  
Өз қолыңнан кеткен соң енді өз ыркың, –

деп толғанады Абай. Абай айтқан қазақтың қолынан кеткен «ырық» ол береке-бірлік еді. Береке-бірлігі жоқ елдің бостандығы да жоқ. Бірін-бірі сатқан атқамінерлер ел іргесін қашанда қиратып тынатыны белгілі. Тәуелсіздікті тайраңдау деп түсінетін таяздар да жоқ емес. Бүгінде де ел қамын ойлаудан гөрі, оңай келген байлықтың буына мас болып, тәуелсіздіктің қадірін білмей, бас-басына би болғысы кеп, ел байлығын сыртқа тасып жүргендерді көргенде көңілің су сепкендей басылады. Мұңаясың да: «Қайран бабам-ай, осының бәрін қалай болжағаның?» – деп әуағына тағы да бас иесің.

Осы күні материалдық байлықты мұрат көріп, рухани қазынадан мақұрым қалғандар саны көбейіп бара жатқан секілді көрінеді маған. Әрине, байлық керек, бірақ сол байлық рухани дүниеге, парасатқа, кісілікке қызмет етсе, халыққа пайдасын тигізсе, отбасыңнан бастап отаныңа сүйеу болса қайтер еді! Шетел казиноларында, қызойнақтарда шашылған ақшаларды естігенде, төбе құйқаң шымырлайды. Бұған тыйым ең әуелі – өзіңнің ар-ұятың.

Қулық, сұмдық, ұрлықпен мал жиылмас,  
Сұм нәпсің үйір болса, тез тыйылмас.  
Зиян шекпей қалмайсың ондай істен,  
Мал кетер, мазаң кетер, ар бұйырмас.  
Асаған, ұрттағанға ез жұбанар,  
Секілді дәулет емес сен қуанар.  
Еңбек қылмай тапқан мал дәулет болмас,  
Қардың суы секілді тез суалар.

Абай осы сөзін дәл бүгінгілерге айтып отырғандай. Жасыратыны жоқ, тәуелсіздіктен соңғы өтпелі аласапыран тұста ел ырзығын еншілеген, байлықтың буына масайып, білгенін, ойына келгенін істеп жүргендер де аз болған жоқ. Мұны да көргенбіз. Олар әлі де бар.

Абай қашанда тазаруға, адамдық атын жоймауға, бауырмалдыққа, әділеттілікке шақырады:

Махаббатпен жаратқан адамзатты,  
Сен де сүй, ол Алланы жаннан тәтті.  
Адамзаттың бәрін сүй, бауырым деп,  
Және сүй, хақ жолы деп әділетті.

Хақ жолындағы Абай осылай адамзат биігіне көтеріледі.

Абай молда-ишандарды да сынайды: «Молдалар тұра тұрсын, хусусан бұл заманның ишандарына бек сақ болындар. Олар – фитнә ғалым, бұлардан залалдан басқа ешнәрсе шықпайды. Өздері хүкім, шарифатты таза білмейді, көбі надан болады. Онан асып өзін, өзі әһіл тариқат біліп және біреуді жеткізбек дағуасын қылады. Бұл іс олардың сыбағасы емес, бұлардың жеткізбегі мұхал, бұлар адам алдаушылар, хаттә дінге де залалды. Бұлардың сүйгені – надандар, сөйлегені – жалған, дәлелдері – тәсбиғы менен шалмалары, онан басқа ешнәрсе жоқ». Осы сөздерді біз Абайдың 38-қара сөзінен оқимыз.

Қасиетті ислам дінін жамылып, өз пайдасын күйттеген дінбасылары қай заманда да болған. «Дінді қор қылма, халықты таза жолдан тайдырма» дейді ұлы ұстазымыз. Абайдың осы бір терең сөздері бүгін де күн тәртібінен түскен жоқ. Қазір де кейбір дін айналасындағылардың қажылықты парыздан гөрі атақ-дәреже көріп жүргендері аз емес. Тіпті қажылықты қаржы табудың көзіне айналдырып алғандары да бар. Бүгінде неше түрлі ағымдағы діндерді насихаттап, ел ішін

ала тайдай бүлдіріп жүргендер де жетеді. Дін мен дәстүрді шатастыра бастадық. Мұсылмандықтың атамыз қазақ қабылдаған ақ жолын бұрмалап, дәстүрді жоққа шығарып, ата-бабаңды, әруақты ауызға алма деушілер көбейді. Қазақ бір Аллаға сыйына отырып, әруағын да қасиет тұтқан халық. «Иман екеу емес, біреу» дейді 38-қара сөзінде Абай. Менің ойымша, Абай айтып отырған «Иман» – ол бүкіл адамзатқа ортақ ар-ұждан. Сондықтан да ол – біреу. Абайды хакім, адамзаттың ойшылы дейтініміз де, міне, осыдан.

Кейінгі кездері Алланы Аллаһ деп айту әдетке айналды. Абайдың асыл мұрасын қанша ақтарып оқысаңыз да Аллаһ деген сөзді кездестіре алмайсыз, үнемі Алла деп жазады: «Алланың өзі де рас, сөзі де рас, Құран рас, Алланың сөзі дүр», «Алла мінсіз әуелден, пайғамбар хақ», «Алланың, пайғамбардың жолындамыз», «Алла өзгермес, адамзат күнде өзгерер». Міне, Абай осылай жазады. Осы күндері Ұлы Жаратушының атын Аллаһ деушілер көбейді. Қазақ ешқашан «Иншаллаһ», «Жасаған Аллаһ», «Жаратушы Аллаһ», «Аллаһтан тіле» деп айтқан емес. Мұны былай қойғанда қазақ бағзы заманнан бері Иисусты – Иса, Моисейді – Мұса, Саломонды – Сүлеймен, Давидты – Дәуіт атап келді емес пе? Сондықтан да ғасырлар бойы елдің санасында қалыптасқан халықтық ұғымды бұзудың жөні жоқ. Жасаған Иемнің тоқсан тоғыз атының бірі – Алланың сан ғасырлар бойы қазақ санасындағы осы атын сақтағанды жөн деп білемін. Мұның жақсы үлгісін Қазақстан мұсылмандарының басшысы, көрнекті ғалым Әбсаттар Дербісәлінің соңғы жылдары жазған мақалалары мен сұхбаттарынан анық көріп жүрміз. Қоғамда Абайды жат дінге телушілер де табылып жүр. Бұл адамның ақылына сыймайтын нәрсе. Бұған үзілді-кесілді тойтарыс беруіміз керек. Кришнаит қайда, Абай қайда. Бұл Абайға ғана емес, тұтас бір ұлтқа жағылған күйе. Біз қашанда Абай-Ислам делінетін егіз ұғымды ажыратпай, бірлікте, тұтастықта қарастыруымыз керек.

Абай – өткен мен өз заманын салыстыра отырып, артына ұлы өсиет қалдырған хакім. «Әрбір ғалым – хакім емес, әрбір хакім – ғалым» дейді Абай. Абайдың хакімдігі оның әр сөзінен, әр өлеңінен білінеді.

Осыдан жүз жыл бұрын Абай қазақ намыстан, ар-ұяттан, береке-бірліктен айырылды деп күңіреніп еді. Біз сол Абай айтқан намыс, ар-ождан, береке-бірлікпен қоса, тілімізден, дінімізден, қайырымдылықтан, мейірімділіктен айырылып қала жаздадық. Бүгінде халық қамын ойлайтындардан қарын қамын ойлайтындар көбейді. Елдің елдігін сақтап тұратын – намыс. Намыссыз жұрт елін де, жерін де қорғай алмайды. Көрінгеннің шылауында кетеді. Міне, Абай өле-өлгенше осыны айтып кетті.

Абай қазақтың өзара қырқысқа келгенде алдына жан салмайтындығына, сырттан жау келсе, басы қосылмай бара жатқанына ызаланады. «Сенісерге жан таба алмай, сенделеді ет жүрек» деп түңіледі өз ортасынан.

Қазақтың қасіретін бір кісідей тартқан Абай «тоғызыншы қара сөзінде» бұл ойын тереңдете түседі:

«Осы мен өзім – қазақың. Қазақты жақсы көрем бе, жек көрем бе? Егер жақсы көрсем, қылықтарын қостасам керек еді. Уа, әрнешік бойларынан адам жақсы көрерлік, я көңілге тиянақ қыларлық бір нәрсе тапсам керек еді. Соны не үміт үзбестікке, не онысы болмаса, мұнысы бар ғой деп көңілге қуат қылуға жаратсам керек еді. Ондайым жоқ. Егер жек көрсем – сөйлеспесем, мәжілістес, сырлас, кеңестес болмасам керек еді, тобына бармай, «не қылды, не болды?» демей жату керек еді, ол мүмкін болмаса, бұлардың ортасынан көшіп кету керек еді. Бұларды жөңдеймін деуге, жөнделер, үйренер деген үмітім де жоқ.

Мен өзім тірі болсам да, анық тірі де емеспін. Әншейін осылардың ызасынан ба, яки бөтен себептен бе – білмеймін. Сыртым сау болса да ішім өлім қалыпты». Абай қанша түңілсе де, өз елін тастап, көшіп қайда барады дейсің, көшкен жоқ, жаман істерін жек көре тұрып жанындай жақсы көретін, жамандыққа қимайтын өз жұртының ішінде ғұмыр кешті. Абайдың ел үшін күйіне отырып, өз елін қанша-

лықты құлай сүйетіндігін, соншалықты жаны ашитындығын осы сөзінен де анық көреміз.

Ал біз осы елді Абайша сүйіп, ел үшін Абайша күйіп жүрміз бе? Ел үшін шырылдаған боп жүргендердің де көкейіндегісін жұрт жақсы біледі. Біз елді сүюді, ел үшін күйінуді Абайдан үйренуіміз керек. Ұрпақты да Абай үлгісіне үйретуіміз керек. Сонда біздің ынтымақ-бірлігіміз де күшейеді, берекеміз де кіреді, дәулетіміз де молаяды.

Абай ең алдымен ел болуды, қазақтың қатардан қалмауын аңсады. Иә, Абай арманы орындалды. Тәуелсіздік алдық. Ел қатарына қосылдық. Іргелі мемлекет құрудамыз. Әлем қауымдастығына мүше болдық. Дамыған елу елдің қатарына қосыламыз деген мақсатымыз да Абай арманымен ұштасып жатыр. Бірақ Абай айтқан келеңсіз қылықтардан қазақ арылып болған жоқ. Абай айтқан «баяғы жар-тас бір жартастың кебін» әлі де киіп отырған сияқтымыз. Жалқаулық, алауыздық, өсекшілдік, билікшілдік күні бүгін де бар. «Заман ақыр жастары, қосылмайды бастары», «Жаны аяулы жақсыға қосамын деп, әркім бір ит сақтап жүр ырылда-тып», – деп Абай айтқан сүйекке біткен кесел әлі бойымызда жүр. Абай айтқандардың үстіне, бүгінде тіл азабы, ұлтсыздық азабы, миссионерлер мәселесі қосылды. Жақсының етегіне жармасу әлі де жалғасып келеді. Тіпті осы айдың-күннің аманында әлем мойындаған, қазақ халқының рухани алтын тірегі Абайдың өзіне жармасып, Абайды ақын емес, ойшыл емес деген арсыз сөздерді айтушылар басқа емес, өз арамыздан шығып отырғанына не айтасың. Жүкешев, Нұрғалиев дегендердің сандырақтарын оқып қайран қаласың. Байбота Қошым-Ноғай деген ініміз өткен жылы «Алтын орда» газетінде классик жазушымыз Ғабит Мүсіреповке жармасып еді, таяуда «Қазақ әдебиеті» газетінде Әбдіжәміл Нұрпейісовтің «Қан мен тер» романы туралы көңілге қонымсыз сөздер айтыпты. Жарайды, Абайды өз заманы түсінбеді делік. Олар Абайға қол да тигізді. Жұдырық сілтеді. Намысын таптады. Сол қазақ кеше Алаш арыстарын көгенге тізіп, көзін жойғанда да шыдап отырды. Уақыт солай еді деп ақталатын шығармыз. Ал бүгін ше? Абайдың әруағымен алысатындай басымызға не күн туды? Абай қайсымыздың жолымызға кесе-көлденең тұрды? Әр нәрсенің жөні болады. «Жүйелі сөз жүйесін табады, жүйесіз сөз иесін табады» дейтінді де, «Өзіңді өзің жаттай сыйла, жат жанынан түңілсін» дейтінді де ұмытпауымыз керек. Әруақтан қорықсақ керек етті. Өз намысымызды өзіміз таптамасақ етті. Өз дәрежемді көтерем деп әруақ аттап, ауызға келгенді айту – барып тұрған әдепсіздік.

Абай әлемі тұңғық. Біз Абайдың мұхиттай терең ойларына қаныға түсуіміз керек. Заман, қоғам жайында, адам жайында толғанғанда да біз бұрынғы даналарымыздың пікірлерімен санасып отыруымыз керек.

Абайдың өзі өлгенмен сөзі өлген жоқ. «Өлді деуге сыя ма ойлаңдаршы, өлмейтұғын артына сөз қалдырған», – деп кемеңгердің өзі айтқандай, Абай – артына өлмейтұғын сөз, өнеге, өсиет қалдырған, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып, ғасырдан-ғасырға асып, туған халқымен бірге жасаса беретін кемеңгер.

Сырт қарағанда Абайды білмейтін қазақ жоқ секілді. Көзімізді ашқаннан Абай есімі жадымызда, бейнесі көз алдымызда. Мектепте Абайды оқып өстік. Қала сайын Абай атында көше бар. Абай атында қала, аудан, ғылыми институт, университет, көптеген театрлар, мектептер бар. М. Әуезовтен бастап Абай жөнінде қалам тартпаған ақын-жазушы жоқ. Абай жөнінде кино және басқа өнер шығармалары да жеткілікті. Ақын әндері күн сайын шырқалып, кітаптары қайта басылып шығып жатыр.

Иә, Абайды білетін сияқтымыз. Ал шынына келсек, Абайды білдік, таныдық, тереңіне бойладық деп айта алмаймыз. Біз Абайды терең танып-білуге талпынбадық демейміз. Талпындық, талаптандық. Өкініші, бойымызға сіңіріп, зердемізге қондыра алмай келеміз. Абайдың мұңы, Абайдың зары – халықтың, ұлттың зар-мұңы. Ел болудың, ұлт болудың қағидасы, қам-қарекеті екенін терең ұғына алмай келеміз.

Бірінді, қазақ, бірің дос,  
Көрмесең істің бәрі бос! –

дегенді де айтқан Абай.

Абай заманындағы қазақтан қазіргі қазақ көп өзгере қойды деп айту да қиын. Алауыздық, пасықтық, көре алмаушылық, топшылдық, қиянатшылдық, дүниеқорлық, өзгеге жалпақтап, өзінді менсінбеу, жайдақтық, жалтақтық, билікке, мансапқа құмарлық, сатқындық, надандық әлі де ұлтымыздың бойынан арылмай келеді, ұлтымыздың айықпайтын дертіне айналғандай.

Абайдан сөз қалмаған. Қазақтың табиғаты, болмысы, қайтсе адам болатыны жөнінде айтқан ұлағатты сөздерін бойға, санаға сіңіру, ұлы ақынның бай мұрасынан ғибрат алу бұрынғыдан да бүгін керегірек болып тұр. Сондықтан да күн сайын Абай рухымен сырласып, кейде, тіпті ол кісімен мұндасып, елдігіміздің, ендігіміздің жайын кеңірек ойласып отырғанымыз дұрыс болады.

«Абай – қазақ халқының рухани көсемі» деп жазды Нұрсұлтан Назарбаев. Абай – расында халқымыздың рухани көсемі. Абай қашанда қазақ халқының рухани ұлы көшінің басында. Абай сөзі, Абай әндері мәңгі жаңғыра, жаңара бермек. Сүйегі Жидебайда жатқанымен, оның жырлары әсем астанамыздың төрінде күн сайын айтылып, әндері күн сайын шырқала беретініне күмән жоқ. Абайды құрметтеу – өзіңді құрметтеу, Абайды қастерлеу – ұлтыңды қастерлеу деген сөз. Мұның бәрі де Абайға емес, бүгінгі өзімізге, жалпы қазаққа, келешекке керек әңгіме.

Тарихты тұлғалар жасайды. Біз Абай, Махамбет, Жамбыл секілді асылдарымызды бүкіл ұлт қазынасы, абыройы деп ұғынуымыз керек, Мәселен, қазір осындай асылдарымыздың мерейтойын өткізгенде бар салмақты сол ұлылардың туған облысына салып жүрміз. Бөлу, бөліну деген осыдан басталады. Біз мұндай ұлыларымыздың тойын мемлекетіміздің мерейінің тойы деп ойлауымыз керек. Мұндай іс-шаралар ұлтымызды бөлуге емес, біріктіруге, мемлекеттік, ұлттық мүдде төңірегіне топтастыруға қызмет етуі керек.

«Қазақтың бас ақыны Ұлы Абайдың өлген күнінен қаншама алыстасақ, рухына соншама жақындаймыз. Халқымыз үнемі бұл күйде тұра бермес, ағарар, өнербілімге қанар, сол күндерде Абай құрметі күннен-күнге артар. Халық пен Абай арасы күшті махаббатпен жалғасар. Ол күндерді біз көрмеспіз, бірақ біздің рухымыз сезер, қуанар...» деген екен Алаштың ардагері Міржақып Дулатов. Қандай дәл, әдемі айтқан арысым!

Бүгінде Абай туралы тың ой, жаңа сөз айту да қиын. Әңгіме Абай туралы жазуда, Абай жайында сөз айтуда да ғана емес, Абайды оқып, ұғына білуде, Абай сөзіне құлақ аса білуде, Абайды жан-тәніңмен бойға сіңіре білуде. Абайды ғана емес, бағзы замандардан бері үзілмей келе жатқан даналығымызды, Төле би, Қазыбек би, Әйтеке би секілді бабалар сөзін, Асан қайғы, Қазтуған, Ақтамберді, Махамбет, Мұрат, Дулат, Жамбыл, Мұқағали мұраларын жаттатып, жас ұрпақтың санасына ұғындыруды парызымыз деп есептеуіміз керек. Мұның өзі түптеп келгенде қазақты қазақ ұғыну, қазақты қазақ түсіну деген сөз! Қазақты сырттан келіп ешкім жарылқамайды. Қазақты жарылқаса, тек қазақ қана жарылқайды.

«Ей, Түріктің бектері, халқы! Сендер алауызсындар, таққа кіріптарсындар. Ағалы-інілінің дауласқандығынан, бекті-халқының жауласқандығынан, дұшпанның сөзіне алданғандығыңнан қағандығыңнан, елдігіңнен, төріңнен, билігіңнен айырылды. Жер-жерге босып сандалдың. Біресе ілгері шаптың, біресе кері шаптың, барған жерде не пайда таптың? Бек ұлдарың құл болды, пәк қыздарың күң болды. Түрік халқы, өкін!»

Сай-сүйегінді сырқырататын осы сөздерді Күлтегін ескерткішінен оқимыз. Басынан кешкендерін мәңгі өшпестей етіп жүрегінің қанымен, көзінің жасымен бабалар тасқа осылай, қашап жазып кеткен. Абайдың да айтып, Алладан тілегені – сол халықтың мызғымас бірлігі, жарасқан ынтымағы еді. Алла қазаққа ынтымақ, береке берсін!

P.S. Жалпы мен жаңа заманның Абайы туса екен деп армандаймын. Туады деп ойлаймын. Қазақтың бұрыңғы ұлы қасиеттерін, шешендігін, көсемдігін, даналығын, ақылдылығын сақтап, әрі қарай дамыту үшін не керек? Төле бидің мектебі керек. Абай мектебі керек. Сондай екі мектеп астанамыздан ашылса деймін. Егер осындай қазақтың игі қасиеттерін кейінгі ұрпақтың бойына дарытуға жұмыс істейтін даналық мектебі ашылар болса, құба-құп болар еді. Қазіргі ұрпаққа білгенімізді айтып, үйретіп, даналыққа, көсемдікке, шешендікке баулысақ, қанеки! Қазіргі ең үлкен арманым – осы.

УДК 82.09

## АБАЙ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ АДАМ БОЛМЫСЫНЫҢ ПСИХОЛОГИЯСЫ

Ж.А. Жұсупова, Б.С. Өміртаева (Қазақстан)

*Психология человеческого бытия в произведениях Абая.*

В статье анализируются психологические особенности человеческой природы через стихи и философские трактаты Абая.

**Ключевые слова:** психологические аспекты, материализм, дидактические проблемы, психика.

The article analyzes the psychological peculiarities of human nature through the poems and philosophical treatises of Abay.

**Key words:** psychological aspects, materialism, didactic problems, psyche.

Абай арнаулы психологиялық еңбектер жазған жоқ, бірақ біз оның шығармаларынан психология мәселелері жөнінде аса қызық және аса бағалы пікірлер табамыз. Ол өзінің психологиялық пікірлері мен ұғымдарын көбінесе поэтикалық шығармаларында, сол сияқты өсиет, өнеге-үлгі сөздерінде («Ғақлияларында») айқын көрсетіп отырды. Сөйтіп, Абай көптеген шығармаларында өзінің психология мәселелеріне көзқарасын белгілі шамада толық айтып берген ең бірінші қазақ болып табылды. Абай психологияны зерттеуде, біздің байқауымызша, өзі психология ғылымының мазмұны деп таныған үш түрлі мақсат көздеді [1: 45].

Біріншіден, Абай түсінігінше, өлең мен ән адамдардың жан дүниесіне кіріп кетуі керек, олардың алтын қазынасы болып табылатын ең бағалы сезімдерін қамтуы керек. Олар халықты адамгершілікке тәрбиелеуде, адамдар санасындағы ескі феодалдық-патриархалдық қалдықтарға қарсы күресте маңызды роль атқарулары керек. Ол үшін олар халықтың аңсаған арманы мен үміт, тілегін жырлап қана қоймай, сонымен бірге оларды бақытты бостандық өмірге жетектеуі керек. Өлеңнің «іші (мазмұны) алтын, сырты (формасы-түрі) күміс» болып келуі керек. Көркем сөздің күші, Абайдың айтуынша, мынада:

Ән адамның барлық бастан кешіргендерін есіне түсіреді, қайғынды немесе қуанышынды жаңғыртады, барлық өткендерінді бастан-аяқ бір-бірлеп еске түсіруіне мәжбүр етеді. Біресе біреудің өзіне сыбырлағанын естігендей боласың, біресе күнде алдағыш қулардың сөзіне сене бастайсың. Ән тыңдау арқылы дейді ақын:

Ішіп, терең бойлаймын,  
Өткен күннің уларын.  
Және шын деп ойлаймын,  
Жұрттың жалған шуларын.  
Тағы сене бастаймын,  
Күнде алдағыш қуларға.

Есім шығып, қашпаймын,  
Мен ішпеген у бар ма? [2: 74]

Әннің адамның психикалық әрекетіне ететін әсері туралы айта келіп, Абай адамның көңіл күйі оның терең ойлануының сәулесі, ал ән сол көңіл күйінің қылын шертетін көлеңкесі деп көрсетеді.

Көңіл күйі құйқылжыр шар тарапка,  
Адам ойы түрленіп ауған шақта.  
Салған ән – көлеңкесі сол көңілдің,  
Тақтасына билесін ол құлаққа.  
Шырқап, қалқып, сорғалап, тамылжыйды,  
Жүрек тербеп оятар баста миды [3: 82].

Абайдың бұл сияқты айтқандарынан мынандай қорытынды өзінен-өзі келіп шығады: поэзия адамның психологиясына әсер етудің мықты құралы болып табылады, бірақ оның әсер етерліктей күші болуы үшін, ақын адамдардың психологиясын жақсы білуі керек және оған әсер ете білуі керек. Олай болса, поэзиямен шұғылданып жүрген әрбір адам адамның психикалық әрекеттерінің ерекшеліктерін, оның даму заңдылығын зерттеп, оны жақсы білетіндей болу керек [4: 82].

Психология мәселелерін қарағанда Абай сол кезде қалыптасқан үшмүшелі (ақыл, сезім және ерік) бөлуді алады да, оның мазмұнына түсінік беруге талаптанады («Әуелде бір суық мұз, ақыл, зерек», «Он жетінші сөз», «Жиырма жетінші сөз», «Қырық үшінші сөз» т.б. қараңыз). Ақыл-ой құбылыстарына ол түсіну мен қабылдауды, елестеу мен есті, қиялдауды, ойлау мен ақылдың өзін (яғни сананы) жатқызады. Ал, мінезді (характерді) ерікпен қоса қарайды. Ақыл-ойға сабырлылық, анықтылық пен өткірлік қасиеттер жатады. Сезімге психикалық көңіл күйінің жылылығы, қуаныш пен кек, құмарлық пен махаббат, тағы сондайлар жатады. Ал, төзімділік, талаптанушылық, өзінің нәпсісін тыя білушілік ерік процестері болып саналады [5: 87].

Өзінің «Он жетінші сөзінде» (ғақлиясында). Абай еріктің, жүрек пен ақылдың табиғаты мен олардың бірлестігі туралы ойларын басқа шығармаларына қарағанда әлдеқайда толық суреттейді. Сондықтан бұл «Он жетінші сөздің» мазмұнын түгелдей келтіруді орынды деп таптық:

Қайрат, ақыл, жүрек үшеуі өнерлерін айтысып, таласып келіп, ғылымға жүгініпті. Қайрат айтыпты: ән, ғылым, өзің білесің дүниеде ешнәрсе менсіз кәмалатқа жетпейді, әуелі ғылым өзіңді білуге, ерінбей жалықпай ізденіп, үйреніп орнына келтірмек менің ісім, құдайға лайықты ғибадат қылып ерінбей, жалықпай орнына келтірмек те менің ісім. Дүниеге лайықты өнер, мал тауып, әбүйір, мәнсапты еңбексіз табуға болмайды. Орынсыз, болымсыз нәрсеге үйір қылмай бойды таза сақтайтұғын күнәкәрліктен, көрсе қызар жеңілдіктен, нәпсі шайтанның азғыруынан құтқаратұғын, адасқан жолға бара жатқан бойды қайта жыйғызып алатұғын мен емес пе? Осы екеуі маған қалай таласады? – депті.

Ақыл айтыпты: не дүниеге, не ақыретке, не пайдалы болса, не залалды болса, білетұғын мен, сенің сөзіңді ұғатұғын мен, менсіз пайданы іздей алмайды екен, залалдан қаша алмайды екен, ғылымды ұғып үйрене алмайды екен, осы екеуі маған қалай таласады? Менсіз өздері неге жарайды? – депті.

Онан соң жүрек айтыпты: мен адамның денесінің патшасымын, қанменен тарайды, жан менде мекен қылады, менсіз тіршілік жоқ. Жұмсақ төсекте, жылы үйде тамағы тоқ жатқан кісіге, төсексіз кедейдің, тоңып жүрген киімсіздің, тамақсыз аштың жәй-күйі қандай болып жатыр екен деп ойлатып, жанын ашытып, ұйқысын ашылтып, төсегінде дөңбекшітетұғын мен. Үлкеннен ұят сақтап, кішіге рақым қылдыратұғын мен. Бірақ, мені таза сақтай алмайды, ақырында қор қылады. Мен таза болсам, адам баласын алаламаймын; жақсылыққа елжіреп еритұғын мен, жаманшылықтан жиреніп, тулап кететұғын мен, әділет, нысап, ұят, рақым,



мейірбаншылық дейтұғын нәрселердің бәрі менен шығады, менсіз осылардың көрген күні не? Осы екеуі маған қалай таласады? – депті [6: 104].

Сонда ғылым, бұл үшеуінің сөзін тындап болып айтыпты: ей, қайрат! Сенің айтқандарыңның бәрі де рас. Ол айтқандарыңнан басқа да көп өнерлерің бәрі рас, сенсіз болмайтұғыны да рас, бірақ қарауыңа қарай қаттылығың да мол, пайдаң да мол, бірақ залалың да мол, кейде жақсылықты берік ұстап, кейде жамандықты берік ұстап кетесің. Соның жаман – депті.

Ей, ақыл! Сенің айтқандарыңның бәрі де рас. Сенсіз ешнәрсе табылмайтұғыны да рас. Жаратқан тәңіріні де сен танытасың, жаралған екі дүниенің жайында сен білесің; бірақ сонымен тұрмайсың, амал да, айла да бәрі сенен шығады. Жақсының, жаманның, екеуінің де сүйенгені, сенгені сен; екеуінің іздегенін тауып беріп жүрген сенсің, соның жаман – депті. Сен үшеуіңнің басыңды қоспақ, менің ісім – депті. Бірақ, сонда билеуші, әмірші жүрек болса, жарайды. Ақыл сенің қырың көп, жүрек сенің ол көп қырыңа жүрмейді. Жақсылық айтқаныңа жаныңдіні құмар болады. Көнбек түгілі қуанады. Жаманшылық айтқаныңа ермейді, ермек түгіл жиреніп үйден қуып шығарады.

Қайрат сенің қаруың көп, күшің мол, сенің де еркіңе жібермейді. Орынды іске күшінді аятпайды. Орынсыз жерге қолыңды босатпайды. Осы үшеуің басыңды қос, оның ішінде жүрекке билет деп ұқтырып айтушының аты ғылым екен. Осы үшеуі бір кісінде менің айтқанымдай болса, табаныңның топырағы көзге сүртерлік қасиетті адам сол. Үшеуің ала болсаң, мен жүректі жақтаймын. Құдайшылық қалыбыңды сонда таза сақта, құдай тағала қалпыңа әрдайым қарайды деп, кітаптың айтқаны осы, – депті.

Тағы бір жерде Абай «...егер көз жоқ болса, дүниедегі көрікті нәрселердің көркінен қайтіп ләззәт алар едік?». Егер «...құлақ болмаса: не қаңғыр, не дауыс, жақсы үн, күй, ән ешбірінен ләззәттеніп, хабар алмас едік, мұрын иіс білмесе, дүниеде болған жақсы иіске ғашық болмақ, жаман иістен қашық болмақтық қолымыздан келмес еді. Таңдай, тіл дәм білмесе, дүниеде не тәтті, не қатты, не дәмдінің қайсысынан ләззәт алар едік?» деп жазады. Тек тәжірибе арқылы, сыртқы дүниені сезім мүшелерінің тікелей сәулелендірулері арқылы ғана адам ақиқат шындықты танып біледі.

Адам сыртқы дүниенің құбылыстарын суреттердің көшірмесі (копиясы) түрінде қабылдайды. Өзінің «Қырық үшінші сөзінде» Абай сыртқы дүниеден алынған «хабарлардың ұнамдысы ұнамды қалпыменен, ұнамсызы ұнамсыз қалпыменен, әрнәшік өз суретімен көңілге түседі» деп жазады.

Абай түйсінулерді сыртқы дүниедегі құбылыстар мен заттардың біздің сезім мүшелерімізге әсер етуінің нәтижесінде пайда болатын психикалық функциялар деп қарайды: ал, сезім мүшелерімізге әсер ететін сыртқы заттар мен құбылыстар жағымды я жағымсыз болып қабылдануы мүмкін [7: 120].

Бес сезім мүшесі арқылы қабылданған сыртқы дүниенің құбылыстары із-тозсыз жоғалып кетпейді, қайта, керісінше, сол құбылыстың немесе заттың суреті, бейнесі түрінде адам санысында жаңғырып сәулеленеді. Бұл – жас балада әуелі өте аз мөлшерде ұшырасатын, жетілмеген, қалыптаспаған, бірақ тәрбиелеу арқылы күшейтілетін, дамытылатын «жанның» еріксіз күші. Егер «жанның» осындай қабілетінің дамуына көңіл аударылмаса, онда ол мүлдем жоғалып кетуі я өзінен маңызын жоюы мүмкін.

Абай ес деген ұғымға анықтама беріп, оның мәнін ашып бермесе де, оны адам өмірінде, әсіресе мәдениетті меңгеруде ерекше маңызы бар психикалық функция деп қарап, оған өте көп көңіл бөледі. Ол еске сақтап қалуға төселдіретін (жаттықтыратын, үйрететін, дағдыландыратын) негізгі төрт түрлі жағдайдың болуын атап көрсетеді. «Естіген нәрсені ұмытпастыққа, – деп жазады ол, – төрт түрлі себеп бар: Әуелі көкірегі байлаулы берік болмақ керек. Екіншісі, сол нәрсені естігенде я көргенде ғибратлану (ұлғу алу) керек, көңілденіп, тұщынып, ынтамен

ұғыну керек. Үшінші, сол нәрсені ішінен бірнеше уақыт қайтарып ойланып, көңілге бекіту керек. Төртінші, ой кеселді нәрселерден қашық болу керек; егер олар кез болып қалса, салынбау керек. Ой кеселдері: уайымсыз, салғырттық, ойыншы, күлкішілдік, я бір қайғыға салыну, я бір нәрсеге құмарлық пайда болу секілді, бұл төрт нәрсе – күллі ақыл мен ғылымды тоздыратұғын нәрселер» [8: 82].

Ойлау – күрделі психикалық процесс, оның мазмұны өте бай болады. Ешқандай сөз ойдың барлық байлығын қамтй да алмайды, дәл бере де алмайды. «Көңілдегі көрікті ой, ауыздан шыққанда өңі қашады»,

«Жапырағы қуарған ескі үмітпе» деген өлеңінде Абай адам үнемі үздіксіз ойлауы керек, өйткені тек үздіксіз, тұрақты ақыл-ой әрекеті арқылы ғана бір ой екінші ойды тудырады, яғни екінші бір ой пайда болады. Мидың өзгешелігінің өзі де – осындай тануға, білуге үздіксіз талпынуында. Бірақ сөйте тұра ой практикалық өмірмен байланысты, ақиқат (реалдық) ой болуы керек деп үйретеді.

Сана мен ақыл – Абайдың түсінігінде – ақыл-ой әрекетінің ең жоғары баспалдағы, сондай-ақ адамның психикасын жануарлардың психикасынан ажырататын айқын белгі болып табылады. Абай «Ырыс алды тірлік» дейді, ол қай тірлік? Ол осы жан кеудеден шықпағандық не? деп сұрайды да, «Жоқ, ондай тірлік иттерде де бар» деп жауап береді. Тірілік – сананың болуында. Сана ғана адамды басқа жан иелерінің ішінде теңдесі жоқ жан иесі ете алады. Дәл осы пікір ақынның «Жүректе қайрат болмаса» деген өлеңінде де айтылады.

Абай көбінесе «жан» деп айтқанда, бұл ұғымға жаратылыстан жоғары бір күшті, метафизикалық ұғымды кіргізбейді, қайта құбылыстарды, бірақ адамның дене құбылыстарын емес, психикалық, рухани құбылыстарын айтады.

Абайдың осындай тұжырымдарынан мынадай тұжырым шығады: поэзия – адамдардың психологиясына әсер ететін күшті фактор. Демек, поэзиямен айналысатын әр адамның ақыл-ой әрекетінің ерекшеліктерін, оның даму заңдылықтарын зерттеп, жақсы білуі керек.

Екіншіден, Абай қазақ халқын саяси әділетсіздіктен, экономикалық және мәдени артта қалушылықтан, надандық пен кедейліктен құтқару жолын халықтың, ең алдымен өсіп келе жатқан ұрпақты ағартушылық пен адамгершілік тәрбиесінен көреді. Ол қазақ жастарының орыс мәдениетін және орыс тілін үйренуін талап етеді, осылайша олар прогрессивті барлық нәрсені орыстардан қабылдайды.

Білім, Абай айтқандай, балалардың ақыл-ойын дамыта отырып, тиімді, табысты болуы керек. Ол үшін балаларды оқыту мен тәрбиелеуді балалар психологиясының ерекшеліктерін ескеріп қана қоймай, оның жан-жақты дамуына бағытталатындай етіп күру қажет.

Үшіншіден, Абайдың көптеген тұжырымдары мен өлеңдерінен психологияның оны күнделікті өмірде қолдану мен әлеуметтік жұмыста және күнделікті өмірде дұрыс қарым-қатынас орнатудағы маңыздылығын жоғары бағалады деген қорытынды жасауға болады. Ал достық пен жолдастық және жауларды тану, оларға деген қатынас – мұның бәрі Абайдың түсінігінде адамдар мінезінің ерекшеліктерін, олардың психологиясын білуді талап етеді.

Абайдың психологиялық көзқарастарына қысқаша анализ бере келіп, қазақ халқының ұлы ағартушысы, данышпан ақыны және асқан ойшылы Абай адамдардың психологиясын өте шебер ажырата, тани білген және психология мәселесі жөніндегі өз ойларын өзінің өшпес мұрасына (өлеңдерінде, өнеге-үлгі сөздерінде) өте шебер бере білген деген қорытындыға келуге болады.

#### Әдебиет

1. Бегалинова К.К., Альжанова У.К. Место Абая и Шакарима в духовности казахского народа // Бегалинова К.К., Альжанова У.К. Философия: Ч.1. История философии. – Алматы: Жибек Жолы, 2007. – С. 269–294.

2. Кішібеков Д. Қазақ – философ халық // Ақиқат. – 2004. – № 3. – Б. 29.

3. Абай (Ибрахим) Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық жинағы. Өлеңдер мен аудармалар. – Алматы: Жазушы, 2003. – Т. 1. – 296 б.

4. Мырзахметов М. Мұхтар Әуезов және абайтану проблемалары.-Алматы: Ғылым, 2012. – 296 б.
5. Ғаббасов С. Тарих қазақ жайынан // Айқап. – 2015. – № 6. – Б. 94–96.
6. Құнанбаев Т. Әкем туралы. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 56 б.
7. Әбділдин Ж.М. Тағлым мен тағзым. – Алматы: Комплекс, 2003. – 176 б.
8. Әуезов М. Абай жолы. – Алматы, 2000. – 1 кітап. – 381 б.

УДК 930(091)

## **ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ТАТАР И КАЗАХОВ В РЕАЛИЗАЦИИ ГРАЖДАНСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАВ В ПЕРИОД РЕВОЛЮЦИИ 1905–1907 ГОДОВ**

**И.К. Загидуллин (Казань)**

В статье рассматриваются подходы мусульман Волго-Уральского региона к реформированию системы управления духовными делами казахов: решения по этому вопросу собрания улемов (апрель 1905 г., г. Уфа) и III всероссийского мусульманского съезда (август 1906 г., г. Нижний Новгород). Также освещается взаимодействие татар и казахских deputаций при подаче петиций с просьбой о включении Степных областей в религиозно-административную территорию Оренбургского магометанского духовного собрания. Констатируется, что все эти инициативы были подчинены идеи конфессиональной и этнокультурной консолидации тюркских народов России.

**Ключевые слова:** Казахи, религиозное управление мусульман, петиции мусульман, уфимское совещание улемов 1905 г., 3-й всероссийский мусульманский съезд, консолидация тюркских народов.

In article is considered approaches of muslims of the Volga-Ural region to reforming of a control system of spiritual affairs of kazakhs: decisions on this question of meeting of ulema (April, 1905, Ufa) and the III All-Russian muslim congress (August, 1906, Nizhny Novgorod). Also interaction of tatars and the kazakh deputations at submission of petitions with a request for inclusion of steppe areas in the religious and administrative territory of the Orenburg mohammedan spiritual meeting is told. It is noted that all these initiatives have been subordinated ideas of ethnocultural consolidation of the turkic people of Russia.

**Key words:** kazakhs, religious management of muslims, petitions of muslims, Ufa meeting of ulema of 1905, 3rd All-Russian muslim congress, consolidation of the turkic people.

Как известно, «Временным положением о преобразовании управления киргизскими степями Оренбургского и Западно-Сибирского ведомств и Уральским и Сибирским казачьим войском» от 21 октября 1868 г. была осуществлена административная реформа в Тургайской, Уральской, Акмолинской и Семипалатинской областях, в которых были введены губернские институты управления. Одновременно казахи были выведены из административно-религиозного попечения Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС), «духовные дела» были переданы местным казахским муллам с подчинением их «общему гражданскому начальству», а через него – МВД. Вводилась присяга по адату, без участия мулл. Рассмотрение наследственно-имущественных, брачных и семейных дел в кочевьях было передано в компетенцию института народных судей, действующих на основе местных обычаев (адата). В каждой волости допускалось учреждение не более одной новой мечети со штатом, состоящим из одного муллы. Вакуфы были объявлены незаконными. Единственному мулле в волости, избираемому из среды казахов и утверждаемому военным губернатором, не было придано значение органа управления, поэтому не возложено ведение метрических книг [12: 17]. Только во Внутренней Букеевской орде, в 1876 г. вошедшей в состав Астраханской губернии, казахи подлежали в религиозном отношении ведению ОМДС.

Однако, несмотря на стремление областных администраций препятствовать сложившимся торговым и культурным контактам двух народов, в начале XX в. эти связи

приобретали новые очертания. Они удачно вписывались в концепцию тюркского культурного единения, лейтмотив которого емко выразил И. Гаспринский: «единство в языке, мыслях и действиях». Немаловажная роль в этом отводилась исламу как общему духовному сегменту тюркских народов. По мере распространения просветительских идей, развивалось национальное самосознание тюркских народов.

Приметой общественного движения мусульман Волго-Уральского региона начального периода революции 1905–1907 гг. стала массовая подача петиций. Более 500 прошений, поступивших в центральные имперские структуры, являются важнейшим источником для изучения общественного сознания, а также конкретных вопросов жизнедеятельности мусульманского сообщества округа ОМДС.

Исходя из заявленной темы, рассмотрим и структурируем основные суждения авторов текстов

1. *Мусульмане России – равноправные граждане страны.* Этот лейтмотив раскрывается в нескольких значениях.

А) Достижение мусульманами равных прав с русским народом;

б) предоставление мусульманам гражданских прав: свободу совести, свободу слова и печати, свободу собраний, гарантию неприкосновенности личности и жилища и законности в сфере управления;

в) равенство всех перед законом [1: 148–172].

2. *Прекращение ущемления религиозных прав казахского населения.*

По этому вопросу выделяются прошения ахуна г. Троицка Оренбургской губернии Ахмедхаджи Рахманкулова.

В декабре 1904 г. имам 1-й соборной мечети Троицка А. Рахманкулов приехал в Санкт-Петербург в качестве уполномоченного единоверцев уездного города для передачи министру юстиции замечаний к проекту Гражданского уложения, составленному высочайше учрежденной в 1902 году редакционной комиссией.

Находясь в столице в дни оглашения указа «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» от 12 декабря 1904 г. [6: 25495], которым было заявлено о намерении власти упразднить законы, ущемляющие права российских подданных по конфессиональному признаку и отменить не установленные в законе стеснения (п. 6), о пересмотре «действующих постановлений, ограничивающих права инородцев и уроженцев отдельных местностей империи» (п. 7), ахун адресовал министру внутренних дел «докладную записку», в которой обратил внимание князя П.Д. Святополка-Мирского на ущемленное положение казахов-единоверцев.

В своем прошении от 20 декабря 1904 г. автор выделил следующие аспекты неравноправного, на его взгляд, положения казахов Тургайской области: они «лишены возможности иметь свои мечети и мулл, по крайней мере, в каждом административном ауле. Им предоставляется лишь право на ходатайство по действующему Степному законоположению о назначении одного муллы и постройки одной мечети на целую волость, равняющуюся по пространству в иных случаях территории всей Франции».

В качестве еще более «ненормального» явления А. Рахманкулов указал «подчинение киргизов в духовно-религиозном отношении административным органам, начиная с волостного управителя до областного правления включительно». На основе своих наблюдений ахун поведал министру о том, что «Местная инспекция над духовно-религиозными делами киргизов доходит до того, что обучение детей их основным правилам религии – шариата воспрещается. Отсутствие мулл и мечетей непосредственно влечет за собой отсутствие метрических записей среди киргизов о браках, родившихся и умерших. Это обстоятельство порождает собой полный беспорядок при наведении справок по административным и судебным делам. Бывали случаи, когда лицо, привлеченное к судебной ответственности, фиктивно показывалось умершим и дело подлежало прекращению».

Недовольство А. Рахманкулова также вызывало рассмотрение по предписанию властей бракоразводных и наследственных дел в народных киргизских судах согласно обычаю и запрещение казахам руководствоваться «писанным кодексом» – шариатом с определенными юридическими нормами.

Резюмируя со ссылкой на указ от 12 декабря 1904 г., А. Рахманкулов ходатайствовал: снять ограничение относительно постройки мечетей в Киргизской степи с правом открытия мектебов и русско-мусульманских школ при мечетях; «заменить силу так называемых обычаев – адатов в народных судах киргизов правилами мусульманского шариата по брачным и наследственным делам, изъяв из административного ведения все духовное управление в ведомство Оренбургского магометанского духовного собрания» [7: 3–3 об.].

Узнав из газет о прекращении обсуждения мусульманских вопросов в Особом совещании по делам веры, не позднее июля 1905 г. А. Рахманкулов адресовал прошение председателю данного совещания графу А.П. Игнатьеву, приложив копию своих замечаний на проект нового Гражданского уложения.

Актуализируя необходимость сохранения в России мусульманского брачного права в семейных и наследственных делах единоверцев, ахун сообщал о печальном положении дел в Степных областях, в которых «духовными делами мусульман ведает всецело бюрократия, там даже крестьянский начальник властен развести супругов по собственному усмотрению... Там царит полный хаос и безначалие вообще в духовном управлении мусульман, в особенности киргизов» [9: 256–256 об.].

### *3. Прекращение православного миссионерского воздействия на казахов.*

Наиболее часто повторяющимся в петициях является сюжет о действиях духовной и военной власти в г. Кокчетаве Акмолинской области – когда прибывший сюда из г. Омска миссионер, собрав посредством полиции мусульман, заявил им, «что они с сегодняшнего дня не будут руководствоваться (шариатом) Кораном, а будут руководствоваться Евангелием, а муллам сказал, что они среди мусульман не будут руководствоваться шариатом». Вскоре начальник области административным порядком освободил от должности и сослал из города «кокчетавского имама с его двумя товарищами» будто бы за неисполнение приказа «омского архиерея» [11: 319–320].

В этой связи также заслуживают внимания просьбы татар об освобождении «всех мусульман, не исключая киргизов, от ига миссионеров» [8: 41–43 об.].

### *4. Присоединение казахов к округу ОМДС.*

Во исполнение п. 6. указа от 12 декабря 1904 г. Комитетом министров было учреждено особое совещание по делам веры, которому в числе прочих вопросов предписывалось разработать вопрос об учреждении особых духовных управлений для казахов областей Акмолинской, Семипалатинской, Уральской и Тургайской, а также для мусульманских общин на Северном Кавказе, в Ставропольской губернии, Туркестанском крае и Закаспийской области [4: 14].

В начале XX в. в кочевьях существовали две противоположные точки зрения на религиозно-культурное развитие казахов: учреждение автономного религиозного управления или возвращение в округ ОМДС и использование потенциала действующей здесь системы исламских институтов. Татарские общественные деятели поддерживали вторую позицию.

На совещании улемов, состоявшемся 10–15 апреля 1905 г. в г. Уфе, текст казья Р.Фахретдина стал основой для составления проекта нового устава ОМДС. В прояснительной записке к своему проекту Р. Фахретдин указал, что в случае присоединения казахов – самой крупной тюркской группы населения на территории Российской империи – с учетом нынешней численности мусульман округа ОМДС произошло бы почти двухкратное увеличение численности единоверцев, открывавшее новые перспективы на пути консолидации тюркских народов

Российской империи. Появление религиозного управления, курирующего многомиллионное мусульманское население, становилось веским основанием для расширения его состава и получения существенного государственного финансирования, на что рассчитывал Р. Фахретдинов. Казый считал, что в случае согласия казахов войти в состав округа с непременным условием предоставления им право выдвигать своих кандидатов на должность муфтия, этот акт стал был взаимовыгодным мероприятием для обеих сторон. По сути, предложение Р. Фахретдина означало возвращение к прежней модели сотрудничества с мусульманами-кочевниками в новых общественно-политических условиях и призвана решать широкие задачи консолидации. По его проекту, в административно-религиозное подчинение ОМДС включались все казахи, входившие в состав империи [2: 170–171].

Итоговый документ совещания улемов предполагал еще большее расширение границ округа за счет присоединения территорий мусульман-суннитов, на которых ранее отсутствовали религиозные управления: это – не только Степные области, где обитали казахи, но и северная часть Кавказа [2: 199].

Видимо, у членов «смешанной» редакционной комиссии, которые взялись за перевод текста проекта на русский язык и приведение его в соответствие в требованиями нормативного документа, имелась достоверная информация о желании казахов Акмолинской области учредить автономное религиозное управление. Она была учтена в русском варианте проекта устава ОМДС, который муфтием М. Султановым 12 мая 1905 г. был адресован в Комитет министров и гласил: в округ религиозного управления «входят в территориальном отношении все мусульмане-сунниты, обитающие во всей Европейской России (за исключением Таврического полуострова и Западных губерний, состоящих в ведении Таврического муфтията и Закавказья), северной части Кавказа, всей западной и восточной Сибири, за исключением Акмолинской области – киргиз-кайсаков)» (ст.4) [5: 5]. **По мнению чиновника** Департамента духовных дел иностранных исповеданий С.Г. Рыбакова, **теперь округ ОМДС расширился почти на всю империю** [12: 48].

Планировалось создать сильный, автономный административно-духовный центр с трехступенчатой системой управления исламскими институтами и системой образования мусульман (религиозное управление, ахуны округов и приходские духовные лица). В представлении религиозных деятелей эта была совершенная модель религиозно-культурной автономии мусульман.

III всероссийский съезд мусульман в г. Нижнем Новгороде (11–19 августа 1906 г.) высказался за учреждение нового религиозного управления для мусульман Туркестанского генерал-губернаторства. Для Степных областей не предусматривалось учреждение особого духовного управления, при этом по поводу казахов оговорилось, что в каждом аульном обществе должно быть по одной мечети и мектебе, а имамы должны обучать детей, в случае их неспособности, для педагогической работы привлекались учителя-мугаллимы [3: 26–27]. Как видно, для Степных областей съезд сделал приоритетным вопрос распространения мусульманского просвещения и нравственного воспитания подрастающего поколения.

*5. Прекращение ущемления татар на окраине и упразднение препятствий для межэтнических культурных контактов*

В некоторых случаях в петициях сообщалось о необходимости отмены на окраинах ограничений в отношении татар, лишаящих их права на свободное проживание (в местностях, населенных казахами), на приобретение недвижимости (в Туркестанском крае) и на свободу торговли книгами на родном языке [2: 158; 8: 333–336; 9: 307 об. и др.].

Участники курултая и прибывшие по случаю совещания улемов в Уфу представители купеческой интеллигенции также адресовали свои записки для включения в проект нового устава ОМДС. Среди них выделяются записки председателя заседаний курултая казанского имама Габдуллы Апанаева и группы мулл-

участников, которые содержали несколько важных предложений, направленных на активизацию учебно-просветительского взаимодействия татар с казахами. В них, в частности, речь шла: 1) о разрешении детям башкир и казахов обучаться в татарских мектебах и медресе, 2) о дозволении татарским и башкирским шакирдам исполнять обязанности мугаллима, мударриса и имама в среде казахов; 3) о разрешении татарским мударрисам обучать детей казахов, туркменов и киргизов в медресе. Последнее из предложений ималось также в записке купца, совладельца суконной фабрики в Пензенской губернии Габдуллы Дебердиева [2: 119, 122, 158].

Однако по мере угасания Первой русской революции 1905–1907 гг. и усиления реакционного курса правительства абсолютное большинство проектов мусульман, следовательно, и надежды на лучшее будущее и достойную жизнь, канули в лето. Не стали исключением рассмотренные нами просьбы мусульман. Несмотря на это, прозвучавшие идеи сыграли важную роль в развитии общественной мысли тюркских народов и стали своеобразной точкой отсчета для дальнейшей умственной деятельности интеллектуалов и новых обсуждений об исторических судьбах мусульманских народов России.

### Литература

1. Загидуллин И.К. Национальное движение мусульман Волго-Уральского региона в начальный период революции 1905–1907 гг.: монография. – Казань: ООО «Центр инновационных технологий», 2019. – 256 с.
2. Загидуллин И.К. Уфимский курултай 1905 года: монография. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. – 328 с.
3. Материалы и документы по истории общественно-политического движения среди татар (1905–1917 гг.) / сост., авт. вступ. статьи и примечаний Р.Г. Фахрудинов. – Казань, 1992. – 128 с.
4. О веротерпимости. Закон 17 апреля 1906 года. Изд. неофициальное. – М.: типогр. тов-ва И.Д. Сытина, 1905. – 80 с.
5. Проект раздела второго книга VI-я положения устава духовных дел иностранных исповеданий (т. XI, I ч., изд. 1896 г.) «Об управлении духовных дел магометан-суннитов округа Оренбургского магометанского духовного собрания». – Уфа, 1905. – 46 с.
6. Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3-е. – Т. 24. – № 25495.
7. РГИА (Российский государственный исторический архив), ф. 821, оп. 8, д. 631.
8. РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 15.
9. РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 25.
10. РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 29.
11. РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 31.
12. Рыбаков С. Г. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России. – Пг., 1917. – 55 с.

УДК 81:39

## ТҮРКҖЙ ТИЛЛЕРИНЕ ТӘН БОЛҖАН КҖЙИМ-КЕНШЕК АТАМАЛАРЫ ХӘМ ОНЫҢ ҚАРАҚАЛПАҚ ТИЛИНЕ ҚАТНАСЫ

Қ.М. Зайрова (Қарақалпақстан)

*Названия предметов одежды, характерных тюркским языкам и их отношение к каракалпакскому языку.*

В статье говорится о долгом историческом пути традиционной одежды каракалпакского народа и о том, как она сохранилась и дошла до наших дней. Традиционная одежда каждого народа является богатым культурным наследием, показывающим национальное своеобразие того или иного народа. Большинство названий предметов одежды – это слова, свойственные тюркским языкам. В связи с этим, в данной статье изучено употребление названий предметов одежды, как в древних тюркских письменных источниках, так и в современных тюркских языках. Статья также широко раскрывает и анализирует употребление этих слов с точки зрения их лексического значения.

**Ключевые слова:** Экстралингвистический фактор, историческая лексика, тюркология, тюркско-монгольские параллели, лексика предметов одежды, жаулык, кулакшын, бешпент, ишик, койлек, балак, ыштан и др.

The article talks about the long historical path of the traditional clothing of the Karakalpak people and how it has survived to this day. The traditional clothing of each nation is a rich cultural heritage that shows the national identity of a particular nation. Most of the names of clothing items are words characteristic of the Turkic languages. In this regard this article studies the use of the names of clothing items both in ancient Turkic written sources and in modern Turkic languages. The article also widely discloses and analyzes the use of these words in terms of their lexical meaning.

**Key words:** extralinguistic factor, historical vocabulary, Turkic studies, Turkic-Mongolian parallels, vocabulary of clothing items, zhaulyk, kulakshyn, beshpent, ishik, koylek, balak, yshtan, etc.

Қарақалпақ тилинің сөзлик қурамы бир неше тарийхый дәуірлерди басынан кеширди хәм сол дәуірлер даўамында толып атырған өзгерислерге ушырады. Мине, сол дәуірлер даўамында ол айырым лексикалық бирликлердің пайда болыуы менен ғана емес, ал бир неше лексикалық қатламлардың пайда болыуы хәм жетилисиуи арқалы байыды. Усындай лексикалық қатламлардың үлкен бир топарын кийим-кеншек атамалары қурайды.

Хәзирги қарақалпақ тилиндеги кийим-кеншек лексемаларының тийкарғы бөлегин түркий тиллерине ортақ сөзлер қурайды. Тюркологияда түркий тиллердің хәр бириниң жақын туўысқанлығы, олардың бир-бири менен тарийхый байланысларының раўажланыуы әхмийетли ұазыйпалардың бири. Тилдеги сөзликтің улыўма (интеграциялық) хәм арнаўлы (дифференциялық) элементлерин, әсиресе географиялық жақтан жақын болған түркий тиллер менен салыстырыў, хәр бир түркий тилдің ең жақын туўысқанлығын анықлаўда жәрдем береді [4: 34].

Қарақалпақ тилинде ушырасатуғын кийим-кеншек атамаларының белгили бир бөлими турақлы, даўамлы болып, келип шығыуы тарийхый жақтан жүдә ерте дәуірлерге барып тақалады. XI әсир хәм оннан алдыңғы дәуірлерде атабабаларымыз еле қәуим хәм урыў болып жасаған дәуірлеринде түркийлерде *тон*, *көйлек*, *кийим/кезим*, *казим*, *бөрик*, *жең*, *етек*, *белбеў*, *бүрме* сыяқлы сөзлер бар болған. Усындай атамаларды ең ески сөзлик қатламы деп қолланып, биз оларды түркий тиллериниң ески жазба естеликлеринде ушыратамыз. Бул атамалардың көбиси бизге шекем дерлик өзгериссиз, айырымлары фонетикалық өзгерислерге ушыраса да мәнилик жақтан бирдей. Кийим-кеншекке байланыслы бундай бақалы мағлыўматлар «Ески түркий сөзлик» те ушырасады. Бул сөзликте VII, VIII әсирлерден баслап, XIV әсирлерге шекемги түркий жазба естеликлеринде жумсалған кийим-кеншек лексемалары берилген. Мәселен, *aşuq* – шлем, каска, *barčîn* – жипек материал, *basaq//başmaq* – туфли, байпақ, *belbay* – белбеў, пояс, *bertü* – куртка, *bez* – бөз, гезлеме, *boymaq* – көйлек галстуги, *börk* – бөрик, *bürünčük* – аял-қызлардың бас кийими, *čeñšü* – жеңсиз (куртка), *čöçä* – плащ үсти кийими, *eñ kürti* – жипек нағыслы қытай материалы, *etäk* – кийимниң етеги, *etik//etük* – жумсақ териден тигилен аяқ кийим, етик, *harir* (араб) – шёлк, *ičlik* – астар, *ičük* – кишкене хайўанлар териси, собол, тыйын, *jalma* – кийим, накидка, *jışiy* – 1. тесма, верёвка, 2. қалқан шлем, қалпақ, *kedcül//kedim* – кийим, *kedüt* – халат, *kejük* – плащ, *köküzmäk* – куртка, *kön* – ийленген тери, *mükin//büküm* – хаял-қызлар аяқ кийими, *öm* – ыштан, *örmäk* – кийим атамасы, *qadiš* – қайыс, *qaftan* – үсти кийим, халат, *qämqi* – қамқа, материал, *qandir* – шерм, дублёрка тигиу ушын арналған тери, *qariš* – шерсть, *quturma börk* – қайырма бөрк, *sarayuč* – хаял-қызлардың басына, бетине жамылғыш, *sidic//sidiy* – ишки кийим, *sidrim* – териден исленген қайыс, *tulton* – аза кийими, *tügma* – сәдеп, *türpü* – топпы, *uldañ* – ултарақ, *žamä* (парсы) – көйлек атамалары қолланылған [2].



XI әсирде түркий қәуимлер өзара халық болып қәлиплесе баслады хәм қараханийлер дәуиринде мәдениет, кәсип-өнер, санаат тараулары жедел раўажлана баслаған. Бул дәуирде кийилетуғын кийимлердиң түри хәм формалары көбейип, тилде буларды атау ушын жаңа атамалар жүзеге келеди хәм лексика байыды. Буның үлгилери XI әсир жазба естелиги болған М. Қашғарийдиң «Девану луғатит түрк» мийнетинде көринеди: *әтүк* – етик, *әтәк* – етек, *iläрсүк* – ыштан бауы, *әшүклик барчин* – үстки көйлек, *әliklik* – қолғап, *қур* – белбеу, камар, *ичкур* – хаяллардың қолтық астына тағылатуғын буйымы, *қарс* – үйе яки қой жүнинен исленетуғын кийим, *бөрк* – қалпақ, бас кийим, *көрк* – постын, *кәзүт* – кийилетуғын кийим, *кизүк* – жауында кийилетуғын кийим, *кидүк* – пәрден исленетуғын бас кийим, *сағри* – шыдамлы шерим етик, *кәзгү* – кийилетуғын хәр бир нәрсе, *кафтан* – тон, үстки кийим, *түгмә* – сәдеп, *шалашу* – тоқыма, *суулуқ* – қол орамал, *сарағуш* – орамалдың киши түри, *боғмақ* – көйлек бауы, *қатурма бөрк* – қайтарма қалпақ, *суқарлај бөрк* – узын қалпақ, *қизігліг бөрк* – этирапы жийекли, қапталлары бурама қалпақ, *бақинліг қазий* – халқалы қайыс, *бүрүнчүк* – орамал, *тәринчәк* – хаяллардың жеңи жоқ үст кийими, *јәшиу* – келте пахтағы тон, *јип-жип*, *јақа* – жаға, *јамағ* – жамау, *бөз* – бөз, *тон* – тон сөзлери қолланылған [5: I, III]. Бул атамалардан (*бүрүнчүк*, *теринчак*, *кафтан*, *әликлик*) айырымлары дерлик хәзир қолланылмайды. Булар хәзирги кийим-кеншек лексикасында ескирген болса да, бирақ тарийхый сөзлик қатламын пайда етеди. Булардан басқа XI әсирден бери жүзеге келген *қалпақ*, *тон*, *жаулық*, *күнглак/көннек* хәм кейин әсирлер өткен сайын көбейип барған *шапан*, *шекпен*, *ыштан*, *балақ*, *топты*, *бөрик етик*, *телпек*, *қулақшын*, *белбеу*, хәм т.б. атамалар хәзир қолланылатуғын сөз қатламы есапланады.

Түркий тиллерге ортақ кийим-кеншек топарына төмендеги атамаларды келтириуимизге болады:

Қарақалпақ тилинде қулақты басып туратуғын жыллы бас кийим *қулақшын*, *малақай*, *тумақ* деп көрсетилген. *Қулақшын* сөзи монғолдың *малақай* сөзинен таралған деген мағлыұматлар да бар [9]. *Қулақшын* түркий сөз болып, еки қулақты жауып турыушы қысқы бас кийими мәнилеринде түсиндириледі. *Қулақшын* сөзи қазақ тилинде *қулақшын*, башқурт тилинде *колаксын*, хакас тилинде *колахчан*, уйғыр тили диалектинде *қулакчу* – «шапка, малахай» болып жумсалған. Бул сөз ески түркий жазба естеликлеринде ушыраспайды. Түркий халықлардың көшпели қәуимлериниң арасында әсиресе, қазақ, қырғыз халқы кийетуғын *малақай*, *тымақ* формаларынан алынған деген пикирге келиу мүмкин.

Қарақалпақ тилинде ушырасатуғын *жаулық* бас кийими орамалдың ески атамасы болып, түркий тиллеринде *jaǵlik/jaǵlik/yaǵlik* (*йағлиқ/йавлық/йавлуқ/йавлуқ/йавлух/жәо.луқ/јаулық*) болып қолланылады. Азербайжан тилинде *йайлық*, кумық тилинде *явлыкь*, қырғыз тилинде *жоолок-орамал*, уйғыр тилинде *йағлиқ*, өзбек тилинде *ёғлиқ*, түркмен тилинде *yaǵlyk*, қазақ тилинде *жаулық* «орамал» мәнисинде жумсалады.

Тилимизде ушырасатуғын *ишик* кийими шуба (меховая шуба) үстки қыс кийим мәнисинде жумсалған. Ишик соңғы дәуирлерде қолланылған тон, постын мәнилерин билдиретуғын кийим түри болған. Қырғыз тилинде *ишик* – постын, қазақ тилинде *ишик* – шуба, түркмен тилинде *ичмек* – шуба мәнилеринде жумсалған. Ишик сөзи кийимниң ишине салынуатуғын астар мәнисин билдиретуғын *иш* сөзинен жасалған. Ишиктиң сырты тауар менен тысланған, астар бети түрли қымбат бахалы аң терилеринен, жүнин ишине қаратып тигилген, сонлықтан *ишик* деп аталған. Тарийхый жақтан алып қарағанда, *иш* семантикалық жақтан астар мәнисин аңдатады. Мысалы, *Ишлиги алып тасланған гөне қурашты айналдырып кийген, бақалтай бир сары жигит* (Қ. Ерманов). Ески түркий жазба естелик тилинде *iclik* астар, *icükla* – астарла, *ictäk* «шуба» қалың үсти кийим мәнисинде қолланылғанынан көриуимизге болады [2: 202–203]. Ишик жүдә қымбат бахалы

кийим есапланған. Мысалы, *Ат үстінде турған Маңғытбай сырты көк маўыты менен тысланған қасқыр тери ишикти көрген пайыт көзлерінде ашкөзлик ушқындары парлап жанып, өзін жоғалтты* (К. Кәримов «Ағабий»).

Тилимизде ушырасатуғын *шапан*, *шекпен* кийим атамалары түркий тиллерге тән болып, барлық түркий халықларда тийкарғы үст кийим мәнисин билдиреди. Ески жазба естеликери тилинде *шапан* атамасы ушырамайды. Шапанға уса болған жүн матадан тигилген үсти кийим XI әсир тилинде *чўкрак* атамасы менен жумсалған. Мысалы, *қул чўкрәкләнди – қул жүн шапанға ийе болды* [5: II, 321]. Бул кийим атамасы XV әсирден баслап түркий жазба әдебиятларда ушырай баслаған.

Тилимизде ушырасатуғын *беишент* кийим атамасы түркий тилине тән болып, уйғыр тилинде *пәшмәт*, татар, башкурт тиллеринде *бишмәт*, қырғыз тилинде *беишант*, қазақ тилинде *беишент* болып жумсалады. Э.В. Севортянның мийнетинде бул кийим дәслепп қыста кийетуғын ер адамлардың үсти кийими мәнилеринде жумсалғаны, қазақ тилинде ушырасатуғын еки формасы *бесмет*, *беишент* формасының екинши варианты усаулығы қырғыз тилинен өзлестирилгенин, қырғыз тилиндеги м сеси п сесине аўмасып қолланылғанын көрсетеди. Қырғыз тилиндеги сингармониялық өзгешелик *-е сеси -а* болып жумсалған *беишант*. Қысқы пахтадан тигилген кийим «*баиш*» деп аталып, бул сөз *-мат* аффиксиниң қосылуынан сөз жасалыу усылында пайда болған деп келтирилген [7: 123–124].

*Көйлек* атамасы да ескиден киятырған түркий сөз болып, бир қанша фонетикалық вариантларда қолланылады. Түркий тиллери диалектлеринде *когенек*, хакас, телеүит тиллеринде *кўнек*, алтай тиллери диалектинде *кобнек//кўбнек//кўнек//коунех*, тува тилинде *гойлек//hoyleŋ*, шор диалектинде *коунек*, татар тилинде *кўлмәк*, башкурт тилинде *кулдә//кулдәк*, түркмен тилинде *койнек*, азербайжан тилинде *гойләк//кўйнек*, қырғыз тилинде *конек//кўйнок* болып қолланылады. М. Кашғарийдиң «ДЛТ» мийнетинде *эр көңләкләнди* – адам көйлек кийди [5: III, 416]. М. Ассомиддинованың мийнетинде: «ертеде *көн* – писпеген тери дегенди билдирген, бул териден тигилген яки таярланған *конглак* – либас сөз жасаушы *ла+к* морфемалары арқалы тери кийимди аңлатқан деп келтиреді [1: 26]. Қазақ тилши илимпазы Е.Н. Жанпейсовтың мийнетинде де *көйлек* сөзи түркий тиллерде *көңләк// көңнәк // көңнөк// көңнәк // көйнәк//көйнәк //көйнәк //көйнәк* болып қолланылатуғыны, яғный көйлек *көң//көн//көј//көй//көй* – кожа (тери) сөзине сөз жасаушы *ләк/нәк/нәк/нөк* аффиксиниң қосылуынан жасалған, *-лық//лик* аффикси *ләк/нәк/нәк/нөк* аффикслериниң фонетикалық варианты деп көрсетилген [3: 17–18].

*Балақ* кийим атамасы түркий тиллерге тән болып, түркий диалектлерде *балақ/ balaq, balak, balağ, балах/балах*, татар диалектлеринде *бәләк/bäläk*, қырғыз тилинде *бағалақ/bağalaq, багелек/bagelek*, ноғай, татар, башкурт, қазақ тиллеринде *ыштан*, жеңил шалбар мәнилеринде жумсалады. *Балақ* сөзин *балдыр* сөзи менен сәйкес келиуі мүмкин деп, ал қырғыз тилиндеги *бағалақ* хәм *бегелек* этимологиялық жақтан қарағанда туурыға келеди, негизи түп тийкары *бал* емес, ал *бағ/бага, бақ/бақа* тийкар етип *бақы* «тобық», *бақай* «тобық сүйеги», *бақанақ* «туяқ» сөзлери болып, мәнилик жақтан алып қарағанда штанның бул бөлеги *бағалақ* «тобықтың сүйеги» мәнисине жақын келетуғыны тийкар етип көрсетилген [7: 51]. Тилимизде ушырасатуғын *балақ* сөзи *ыштан* атамасы менен мәнилик жақтан бирдей жумсалады. *Ыштан* сөзи де ески түркий сөз болып, жазба естеликлер тилинде XI әсирден бери жумсалады. М. Қашғарийдиң «ДЛТ» мийнетинде *эр иштанланді* – адам ыштан кийди [5: I, 305]. Ш. Рахматуллаевтың мийнетинде бул сөз *иш* хәм *тон* сөзлериниң биригиуінен жасалған деп, *тон* сөзи ески түркий тилде кийим мәнисин аңлатқан, соған қарай ыштан «*иш кийим*» мәнисин билдирген деп көрсетилген [6: 129]. *Ыштан* сөзиниң рус тилине штаны формасында кирип келиуі хәкқында хәр қыйлы пикирлер бар, ол түркий тили арқалы *иштон* < *ич тон, ич* – «внутренний», *тон* «одежда, платье» сөзинен өзлескен болыуы мүмкин деген болжаулар да бар [8: 513].

Қарақалпақ тилинде ушырасатуғын *сәўкеле, төбелик, шөгирме, телпек, папах, қураш* атамалары түркий тиллерге тән болған атамалар қатарына киреди. Сондай-ақ, қарақалпақ тилинің кийим-кеншек лексикасында түркий хәм монгол тиллери ушын ортақ атамалар көплеп ушырасады. Олардың гениологиялық келип шығыуын анықлау илимпазлар ушын бир қанша қыйыншылықлар туўдырады, себеби генетикалық жақтан алтай тиллериниң жақынлығы болып табылады. Түркий-монгол өзлестирмелери монгол басқыншылығы дәуирине туўра келеди хәм бундай атамалар түркий-монгол параллельлери (ямаса сәйкесликлери) деп аталады. Усындай түркий-монгол параллельликлер арасында: *тон, топпы, бөрик, түрме, шалма, кебенек, малақай, етик, ултарақ* хәм т.б. түркий атамаларға тән болған кийим-кеншек лексемалары ушырасады.

Жуўмақлап айтатуғын болсақ, қарақалпақ тилиндеги кийим-кеншек лексикасының дерлик көпшилиги түркий тиллерине тән болған атамалар болып есапланады. Экстралингвистикалық факторлар – кийимниң атамасынан алдын сол кийимниң өзи тарийхыйлықты аңлатқаны, жәмийеттиң хәзирги басқышында кийим-кеншек материаллары түрлериниң өзгергени менен көбирек байланыслы. Хәр бир халықтың дәстүрий кийимлери халықтың узақ тарийхый басып өткен жолы, оның миллий өзгешелигин көрсететуғын бай мийраслардан болып табылады. Бундай бай мийрасларды үйрениу ізертлеушилердиң ең әхмийетли ұазыйпарынан бири болып саналады.

#### Әдебият

1. Асомиддинова М. Кийим-кечак номлари. – Тошкент, 1981.
2. Древнетюркский словарь. – Ленинград, 1969.
3. Жанпейсов Е.Н. Этнокультурная лексика казахского языка. Алма-ата, Наука, 1989.
4. Мусаев К.М. Лексикология тюркских языков. –М., 1984. – С. 34.
5. Махмуд Қашғарий. «Девану лугатит турк». –Тошкент, Т. I. 1960; Т. II. 1963; Т. III. 1963.
6. Рахматуллаев Ш. Ўзбек тилининг этимологик лугати. Түркий сўзлар. – Тошкент, 2000.
7. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. – Москва, 1978.
8. Шанский Н.М., Иванов В.В., Шанская Т.В. Краткий этимологический словарь русского языка. – М., 1975.
9. [https://massaget.kz >stil](https://massaget.kz)

УДК 394

### ШӘЙХУЛЛА ШӘФИГУЛЛИННЫҢ МӘҒРИФӘТЧЕЛЕК ӨЛКӘСЕНДӘГЕ ЭШЧӘНЛЕГЕ

И.Г. Закирова, О.Р. Хисамов, И.Г. Гомәров (Казан)

#### *Просветительская деятельность Шайхулы Шафигуллина.*

Статья посвящена исследованию благотворительной и просветительской деятельности Шайхулы Шафигуллина. Деятельность братьев Шафигуллиных, возглавлявших просветительское движение конца XIX века, связана с городом Иркутском. Мечеть в Иркутске была открыта по инициативе и при самом деятельном участии братьев Шафигуллиных. Шайхулла Шафигуллин – личность, стоявшая у истоков открытия школ и медресе в городе Иркутске. При написании статьи использованы материалы, собранные во время комплексной экспедиции в Иркутскую область, летописи и воспоминания современников.

**Ключевые слова:** Иркутские татары, благотворительность, просветительская деятельность, Шайхулла Шафигуллин, мечеть.

The article is devoted to the study of the charitable and educational activities of Shaikhulla Shafigullin. The activities of the Shafigullin brothers, who led the educational movement of the late 19th century, are associated with the city of Irkutsk. The mosque in Irkutsk was opened on the initiative and with the very active participation of the Shafigullin brothers. Shaikhulla Shafigullin is a personality who stood at the origins of the opening of schools and madrassas in the city of Irkutsk. When writing the article, the materials

collected during a comprehensive expedition to the Irkutsk region, chronicles and memoirs of contemporaries were used.

**Key words:** Irkutsk Tatars, charity, educational activities, Shaikhulla Shafigullin, a mosque.

2017 елда Г. Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының Иркутск өлкәсе татарларының рухи мирасын өйрәнү максаты белән уздырылган комплекслы экспедиция вакытында татарлар тормышында зур урын тоткан бертуган Шәфигуллиннар турында шактый материал тупланды. Информантлар Казан губернасының Акъегет авылында (хәзерге Зеленодольск районы) туып-үскән бертуган Шәйхулла Шәфигуллиннарның мәгърифәтчелек өлкәсендәге эшчәнлеге, Иркутск шәһәре мәчетен салдыруы турында мәгълүмат бирделәр.

Бу мәкаләдә Шәйхулла Шәфигуллин турында табылган мәгълүматларны бергә туплап, укучыларны аның мәгърифәтчелек өлкәсендәге эшчәнлеге белән таныштырырга телибез. Чыганак буларак аның хатлары, прошенияләре, Иркутск елъязмалары һәм сәяхәтнамәләр, истәлекләр, замандашларының хезмәтләре һәм экспедиция вакытында тупланган материаллар файдаланылды.

Иркутск өлкәсендә татарлар динле булуы, белемгә омтылып яшәве белән дә күпләрне сокландырып кына калмаган, биредә яшәгән халыклар өчен күп яктан үрнәк булганнар. Халык, килеп төпләнүенә, беренче елында булмаса да, икенче елда авылда мәчет салырга һәм мәдрәсә ачарга тырышкан. Мәчет яки мәдрәсә биналары төзелгәнче бу эш өчен зуррак йортларны файдаланганнар. Авылда мәчет эзер булганчы гает һәм жомга намазларына күрше авыл мәчетләренә йөргәннәр. Иркутск губернасында Октябрь революциясенә кадәр 23 мәчет булуы мәгълүм [1: 134]. Беренче мәчетләр XIX йөзгә беренче яртысында ачылган. Мәчетләр турында беренче мәгълүматлар В.П. Паршинның 1849 елгы сәяхәтен баян иткән сәяхәтнамәсендә сакланган, ул Биликтуй авылында 120 йортның өчтән берендә татарлар яшәгәннән, авылда агачтан салынган мәчет булуы турында яза [6: 14].

Иркутск шәһәрәндә мәчет ачылу озак елларга сузылган. Ул күпсанлы киртәләрне жиңеп чыкканнан соң, XIX йөзгә икенче яртысы – XX йөз башында, Иркутскида яшәгән бертуган Шәфигуллиннар тырышлыгы белән ачыла. Заһидулла Шәфигуллин, XX гасыр башында туган авылына кайтып, гомеренә соңына кадәр шунда кала, Тау ягы авылларында яңа методлы (жәдит) мәктәп-мәдрәсәләр ача.

Бертуган Шәфигуллин турындагы беренче чыганагыбыз – бертуган Шәфигуллиннарның замандашы, 1896 елда Заһидулла Шәфигуллин чакыру буенча Акъегет мәктәбенә жәдитчә, ягъни яңа ысул белән укытырга килгән мөгаллим Гарифулла Хәйрулла улының 1948 елда язылган кулъязма истәлекләре [8]. Бу чыганак күпчелек укучыларга таныш булмау сәбәпле, аңа киңрәк тукталабыз. Бу язмалар бертуган Шәфигуллиннарны яхшырак белергә ярдәм итә.

Акъегет авылы мәдрәсәсе Казан губернасының атаклы жәдиди мәдрәсәләренә берсе була. Гарифулла Хәйрулла улы истәлекләреннән мәдрәсәнең шул чордагы абруе-дәрәжәсе гаять югары булуы күренә: «Бер елны имтиханга Казандан Галимжан әл-Баруди хәзрәтләре һәм дә Борһанеддин әл-Мәржани хәзрәтләре һәм «Йолдыз» мөхәррире һади Максуди кебек олуг галимләр килеб, үзләре теләгәнчә укытып караб тәхсин вә эфаринләр кылдылар. Бер кышны Габдеррәшид Ибраһимов белән Гобәйдулла Буби килеб, шәкертләренә үзләре сайлаб алыб имтихан кылыб зур рәхмәтләр укыб китделәр». Галимжан Баруди, Борһанеддин Мәржани, һади Максуди, Габдеррәшид Ибраһимов һәм Гобәйдулла Буби кебек мөхтәрәм шәхесләренә бу мәдрәсә хакында хәбәрдар гына булмыйча, үзләренә мәдрәсә һәм Шәфигуллиннар белән элемтәдә булуы Шәфигуллиннарның мәгърифәтчелек өлкәсендәге эшчәнлеген ачык бәяли.

Гарифулла Хәйрулла улы, Акъегеттән киткәннән соң да, Шәфигуллиннар белән арасын өзми, ул, Иркутск губернасына күчкәнә, шул рәвешле Шәйхулла

Шәфигуллин якыная үзе турында «1909 нчы ел Забайкалга Верхний Удин каласына имам вә мөгаллим» булуын хәбәр итә [8].

Автор, бертуган Шәфигуллиннар белән якын аралашып яши, шуңа күрә истәлекләрендә үзе белгән вакыйгалар турында бәян итә, бу ике шәхес турында ишеткәннәрен дә файдалана. Истәлекләрдә күбрәк игътибар гаиләдәге олы бала Заһидулла Шәфигуллинга бирелә. Автор Заһидулла Шәфигуллинның туган-үлгән елын һәм туган урынын төгәл күрсәтеп: «Заһидулла хажи Тау ягында Акъегет авылында 1840 нчы елда туган. Вафат 1919 нчы елда 28 нче майда, 15 нче рамазан шәрифдә», – дип яза. Истәлек бертуган Шәфигуллиннарның гаиләсе, матди хәле турында язмадан башлана: «Заһидулла хажи белән Шәйхулла хажи бертуганнар. Аталарындан ятим булып бик фәкыйрь хәлдә калганлар. Аталары Шәфигулла бабай вафат булган көндән ашарларына икмәкләре булмагач аталарындан мирас булып калган читекләренә күршеләренә закладка салып ярты икмәк алыб чыгып тукланганлар. Аналары Сафура әби бик уңган, бик пакъ, тормышны ярата торган булган. Шәфигулла бабадан бик кечкенә генә өе калган, шул өйне Сафура әби эчдән дә, тышдан да балчык белән сылаб ап-пак итдереп акбур белән бик матур идеб агарта торган булган» [8]. Автор юклыктан иза чиккән гаиләнең хәлен, уллары Заһидулланың сәүдә дөнъясына кереп китүен бәян итә. Истәлектә теркәлгән мәгълүматлар буенча, ул сәүдә эшенә 17–18 яшьләрендә керешә, «анасы Сафура әбидән сораб бик зур фатиха алыб» [8] беренче тапкыр Акъегеттән чыгып китә, башта Казанга, аннан Пермьгә, соңрак Барнаулга барып житә. Барнаулда шырпыга кытлык булганын белеп, йорттан йортка кереп шырпы сата. Ягни бик кечкенәдән башлап, үзе көче белән аякка баса. Барнаулда ничек сатуга керешкәнән Заһидулла хажи үзе сөйли торган булган: «Шырпы предлагать идеп кергән йортдан аягымда оек-чабата булганга күрә куыб чыгаралар иде. Шунуң өчен иң әүвәлге файдама ике сумга аягымга күн итек алыб кидем. Шундан соң йортларга кереп шырпы белән сату итәргә бик уңгай булды» [8]. Беренче капиталны туллаганнан соң, Омск, Томск якларына барып пушнина белән сату итергә керешә. Аннан соң Иркутскига барып йөри башлый. Бертуган энесе Шәйхулла да сәүдә эшенә кушыла. Шәйхулла Шәфигуллинның туган елы төгәл билгеле түгел, якынча 1857 ел [2: 310] күрсәтелә. Иркутскига килгәндә Шәйхуллага да 17 яшьләр була (1874 ел).

Гарифулла Хәйрулла улы кулъязмасында Шәфигуллиннарның сәүдәсе турында болай дип язылган: «Төб мәркәз сәүдәләре Иркутскидә булган. Иркутскидә фруктовый подвал ачканлар. Бу тарафдан бик зур возокларга төяб бик күб фрукта итә торган булганлар. Возокларына сигезәр-унар ат жикдерә торган булганлар. Возоклары үзләренекә булган. Атларны ыстансә саен алышдырып жикдерә торган булганлар. Соңа таба үзе белән бергә борадәре Шәйхулла хажини алыб йөри башлаган. Ерак Сибириянең һәр шәһәрләренә барып Байкал күле артында Верхний Удин, Чита, Хабаровски кебек һәм Амур, Лена буйларына барып сәүдә итә торган булганлар. Кытайлар белән бик зур эш эшлэгәнләр. Бу Иркутскидә йорт алганлар. Шәйхулла хажи жәмәгәте белән Иркутскидә тора башлаган. Заһидулла хажи үзе көз китеб, яз көнләрендә Акъегеткә кайта торган булган. Дәүләткә ирешә башлагач да мәсҗедләр сала башлаганлар, фәкыйрь-фукарага, ятим-ятимәгә ярдәмләр итә башлаганлар» [8].

1907 елда Иркутскиның Большой урамында (хәзерге Карл Маркс урамы, 37) өч катлы таш йорт салдыралар һәм ул 1908 елда «Торговый дом братьев Шәфигуллиных» дигән исем белән ачыла. шул чорга караган чыганаclarда әлегә сәүдә үзәге турында мәгълүмат теркәлгән: «Кибеттә барлык приказчиклар да европача киенгән ирләр, алар башларын гына түбәтәйләр белән капланган. Башка хезмәткәрләр руслардан гына тора: кассирлар бары тик хатын-кызлар гына, ә бухгалтерлар, нигездә, ирләр генә була. Монда ук остаханә эшли» [5: I, 145].

Шәйхулла Шәфигуллин солдатка алынып, 1877–1878 елгы Рус-төрөк сугышында катнашкан: «Изге Георгийның 4нче дәрәжәле билгесе», Рус-төрөк сугышы

ветераны медале, Романовлар йортының 300 еллыгы истәлегенә бронза медале белән бүләкләнде» [2: 310]. Шәйхулла Шәфигуллин 1890 елда Иркутск губернаторына тапшырылган прошениедә үзе турында «Уволенный в запас армии Канонир Шайхулла Шәфигуллин» [1: 200].

Шәйхулла Шәфигуллин 1887 елда Иркутскига әйләнеп кайткан. Чөнки шушы вакыттан аның исеме Иркутск мәчете белән бәйле рәвештә телгә алына башлый. Бертуган Шәфигуллиннар 1887 елда Иркутскиның Саломат урамында ике мең сумга бер катлы бина сатып ала һәм ул бина мәчет, дөрөсрәге намаз йорты буларак файдаланыла башлый.

Беренче тапкыр Шәфигуллиннар Иркутск губернаторына шәһәрдә мәчет ачарга рөхсәт сорап 1890 елда мөрәжәгать итәләр. Әмма беренче үтенеч кире кагыла. Бертуган Шәфигуллиннар алты ел дәвамында мәчет ачарга рөхсәт сорап күп тапкырлар мөрәжәгать итәләр. 1896 елда гына Шәйхулла Шәфигуллинга, үзе шул максатта сатып алган йортны, яңа бина төзелгәнгә кадәр, мәчет буларак файдаланырга мөмкин дигән рөхсәт бирелә [1: 140]. Яңа жәмигъ мәчетенең беренче бинасы 1897 елның декабрь аенда ачыла. Бу вакыйга турыда Иркутск елъязмалары авторы Н.С. Романов болай дип яза: «Саломат урамында магомәтан мәчете төзелеп беткән, бүгенге көнгә кадәр мәчет булып гадәти йорт торган. Хәзер инде магомәтаннар көненә биш тапкыр мәзиннең азан тавышы белән намазга чакырылалар» [7: 378].

Иркутск шәһәрәндә яшәүче информантларыбыз биргән мәгълүмат буенча Иркутскиның үзәндә мәчет ачылганга кадәр дә татарлар дин кануннарын үтәп яшәгәннәр, алар гаелләргә һәм жомга намазына Пивовариха (хәзерге Новоямское) авылында төзелгән мәчеткә йөргәннәр. Шәһәрдә 1901 елда агач мәчет белән янәшә таш мәчеткә нигез салына һәм ул 1905 елның декабрь аенда сафка баса. Шунысын да әйтү урынлы булып, бу биналар барысы да нигездә Шәфигуллиннар акчасына төзелә [4:181]. Димәк, Иркутск шәһәрәндә махсус төзелгән беренче мәчет 1897 елда ачылса да, ул «намаз йорты» исеме астында 1887 елдан эшли. Хәзергә кадәр сафта булган бина 1905 елда сафка баса (кайбер чыганаclar мәчетнең 1902 елда ачылуын сөйли).

1908 елның ноябрь аенда Иркутск шәһәрәндә узып барышлы Габдрәшит Ибраһимов туктала. Ул Иркутск мәчете турында болай дип язган: «Иркутски мәчете Шәфигуллиннар тырышлыгы белән төзелгән, гаять мөкәммәл, Сибириядә генә түгел, бәлки Русиядә моның мисалы сирәк табылып гали бер мәчеттер. Мәчетнең эчке күренеше гадәти Истамбул жәмигъ мәчетләренә охшыйдыр» [3:64].

Шәйхулла Шәфигуллин бер яктан мәчет ачылу өчен тырышса, икенче яктан, Иркутскида жәдитчә, ягъни яңача белем бирүнең башында да шушы шәхес тора. Мәчет янындагы мәдрәсә дә, кызлар өчен мәктәп тә була. Г.И. Бобкова Иркутскида кызларның да мәдрәсәдә укуын биредә белем бирерлек хатын-кызларның булмавы белән аңлата: «Шунысы кызык, XX гасырына кадәр мәдрәсәләр малайлар һәм егетләр өчен генә булган. Кызлар, кагыйдә буларак, мулланың хатынында яки кызында грамота өйрәнгәннәр. Әмма [Иркутск шәһәрәндә] укымышлы хатын-кызлар булмаганга, Гарыф Баймуратов грамотага өйрәткән. Шулай итеп, Иркутск татарларына кызларның белем алуы беркайчан да ят булмый, бу исә уртақ татар традициясенә туры килә» [1: 166]. Шәфигуллиннар мәктәп-мәдрәсәләрне һәр бала тиешле белем алуны күздә тотып ачалар. Әлегә шәхесләрнең иң зур максаты – татар халкын мөмкин кадәр тәрбиялә, белемле итеп күрү булганлыгы аңлашыла.

Шәйхулла Шәфигуллинның балалар укытуга бәйле эшчәнлеге турында мәгълүмат Кәшифә Тумашеваның кызы Зөмәһрә Тумашева язган «Жилгә каршы» (Против ветра) документаль романында урын алган. 2003 елда «Казанские истории» газетасында (21–22, 23–24 саннар) дөнья күргән эсәрдә Кәшифә Тумашеваның житезлеге һәм зирәкlege, белемгә омтылышы турында ишетеп, фабрикант Шәфигуллин кызлар өчен 1912 елда ачылган жәдит ысулы белән укыта торган мәдрәсәгә

уқырга чакырып өенә килүләре, яхшы укыган кызларны киләчәктә югары белем алырга Төркиягә жибәрергә ниятләре булу турында сүз бара.

Ш. Шәфигуллин бу мәктәп-мәдрәсәләрне «ысулы жәдит» системасы белән белем бирелә торган уку йортлары буларак ача. Шәфигуллиннар керемнәренен күпчелек өлешен мәктәп-мәдрәсәләр һәм мәчетләр ачуга, мохтажларга матди ярдәм күрсәтүгә тоталар.

Шәйхулла Шәфигуллинның язмышы ахырына кадәр билгеле түгел. Н.С. Романов елъязмасында 1918 елның 5 июлендә Шәфигуллинның кулга алынганлыгы хәбәр ителә: «Кичә Шафигулинда тентү булды, ул кулга алынды, аты да тартып алынды» [7: 378]. Бөтен гомерен татар халкына багышланган шәхеснең гомере дә шул вакытта өзәлгән дип уйлыйбыз. Шушы ук елъязмадан аның йорты тартып алынганлыгы да аңлашыла [7: 378].

Шәйхулла Шәфигуллинның гажәп киң кырлы шәхес булганлыгы мәгълүм. Аның сәясәт өлкәсендәге эшчәнлеге, Төркия жәмһүрияте һәм төрекләр белән багланышлары мөкаләдән читтә калды. Бу шәхеснең һәр эшчәнлеге үз вакытында вакытлы матбугатта яктыртылган, Иркутск архивында да әлеге шәхес турында шактый материал саклана. Бу шәхеснең эшчәнлеге турында эзләнүләр алга таба да булыр һәм ул һәрьяклап тикшерелер дип уйлыйбыз.

#### Әдәбият

1. Бобкова Г.И. Татарские общины Иркутской губернии (конец XIX – начало XX в.). – Иркутск: Изд-во Иркут. гос. ун-та, 2009. – 219 с.
2. Городские головы, гласные и депутаты Иркутской думы 1872–2011: биограф. справочник / авт.-сост.: А.В. Петров, М.М. Плотникова; отв. ред. Л.М. Дамешек. – Иркутск: Оттиск, 2011. – 396 с.
3. Ибраһимов Габдерәшит. Дәүре галәм. – Казан: Иман, 2001. – 136 б.
4. Иркутская летопись 1661–1940 гг. / сост., автор предисл. и примеч. Ю.П. Колмаков. – Иркутск, 2003. – 848 с.
5. Иркутские повествования, 1661–1917 годы: в 2 т. / авт.-сост. А.К. Чернигов. – Иркутск: Оттиск, 2003. – Т. 1. 463 с.; Т. 2. – 432 с.
6. Паршин В. П. Описание пути от Иркутска до Москвы, составленное в 1849 г. – М.: Тип. Александра Семена, 1851. – 230 с.
7. Романов Н. С. Летопись города Иркутска за 1881–1901 гг. – Иркутск, 1993. – 542 с.
8. Хәйрулла улы Гарифулланың 1948 елда язылган кулъязма истәлекләре // Авторларның шәхси архивы. Кулъязмадан алынган өзәкләрдә оригиналның тел үзгәрткәнлекләре саклана.

УДК 821.512.145

### ШАГЫЙРЬ КОЛ МӨХӘММӘД ИЖАТЫНДА МӘГЪРИФӘТЧЕЛЕК КАРАШЛАРЫНЫҢ ЧАГЫЛЫШЫ

Г.Н. Зәйниева (Казан)

#### *Отражение просветительских взглядов в творчестве поэта Кул Мухаммеда.*

Статья посвящена творчеству поэта конца XVIII – начала XIX века Кул Мухаммеда. До наших дней сохранились его рукописные сборники. Особое внимание в его поэмах и стихах уделяется вопросам просветительства, образования, взаимоотношений между людьми.

**Ключевые слова:** Кул Мухаммед, поэмы, стихи, просветительство.

The article is devoted to the work of the late XVIII – early XIX century poet Kul Muhammad. His handwritten collections have been preserved to this day. Special attention in his poems and poems is paid to the issues of enlightenment, education, and relationships between people.

**Key words:** Kul Muhammad, poems, enlightenment.

XVIII йөзнен икенче яртысы – XIX йөз башында татар халкының рухи яңарышы көчәя бару чоры. Татар әдәбияты XIX йөзгә яңару омтылышы көчәйгән,

дөньяви мотивлар куәтләнә барган хәлдә килеп керә. Дөньяви мөнәсәбәтләрне дини гамәлләр белән бер дәрәжәгә кую татар тормышында яңалык иде. Һәр чорда әдипләр кешелекнең идеалларын – әхлаклылык, мэхәббәт, тугрылык, гыйлемгә омтылу сыйфатларын үз заманы рухына яраклаштырып, дәвернең актуаль проблемалары белән бәйләп, әсәрләр ижат иткәннәр. Шуларның берсе – XVIII йөз ахыры – XIX йөз башы шагыйре Кол Мөхәммәд.

Беренче тапкыр әдәбиятчы галим, археограф, филология фәннәре докторы М.И. Әхмәтҗанов тарафыннан Кол Мөхәммәд исеме әдәбият тарихына кертелде. Аннан соң монографик планда шагыйрь ижаты әлеге мәкалә авторы тарафыннан өйрәнелде [2]. Кол Мөхәммәд кулъязмалары археографик эзләнүләр нәтижәсендә Татарстан Республикасы территориясендә табылганнар. Аларның берничә күчәрмәсе табылуы, үз вакытында бик тә актуаль булганлыгы хакында сөйли. Әлеге кулъязмалар Г. Ибраһимов исемеңдәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының Язма һәм музыкаль мирас үзәгенең кулъязмалар коллекциясендә (39 кол.) саклана.

Бүгенге көндә шагыйрьнең «Мөһиммәс-сыйбьян», «Тәҗрифел-вилдан» поэмалары һәм шигырьләр жыентыгы билгеле. Кол Мөхәммәд фикерләре шул дәвер татар әдәбияты үрнәкләре арасында беркадәр дәрәжәдә Г. Утыз Имәнидә очравын әйтмичә булмый. Кол Мөхәммәд әсәрләрендә ул моментлар конкретрак күрсәтелгән. Әдипнең поэма һәм шигырьләре күләм ягыннан зур булмаса да, мәгънә ягыннан эчтәлекләре тирән. Әсәрләрдә иман-ислам, белем-мәҗрифәтнең мөһимлеге, галимнәргә кадер-хөрмәт, остаз-шәкерт арасындагы мөнәсәбәт, ата-ана һәм балалар арасындагы мөнәсәбәт, көнкүрешкә кагылышлы фикерләр төп урынны алып тора. Әдип ижатында мәҗрифәтчелек карашларының ни рәвешле чагылдырганлыгы хакында әйтеп китү ләзем. Бу дәвердә татар әдипләре ислам идеологиясеннән чыгып эш иткәннәр. Кол Мөхәммәд әсәрләре дә дини фикерләр тәэсирендә ижат ителгәннәр. Мәгълүм булганча, Россия империясе тарафыннан татарларга каршы алып барылган милли-дини изү сәясәте XVIII йөзнең соңгы чирегендә беркадәр йомшара. Мәгариф системасын төзекләндерү һәм үстерү мәсьәләсе туа. Кол Мөхәммәд тә бу мәсьәләне читләтеп үтмәгән. Гомумән, бу дәвер әдипләрендә гыйлем-мәҗрифәт темасы – үзек темалардан санала.

Кол Мөхәммәд «Мөһиммәс-сыйбьян» поэмасында мәҗрифәт – олылык билгесе дигән фикер уздыра, мәҗрифәتكә омтылучылар Аллаһы каршында котылу юлында булырлар, «гыйлем – зур хөрмәт» дип ассызыклап үтә:

Әй, талиблар, гомер үтәр, гафил улман,  
Форсат варда укымай надан калман.  
Тәхсыйл куеп гыйлемлекдин коруг калман,  
Гыйлем – шәрәф, бик белең имди.

Әдип үз замандашларын, киләсе буынны укырга, белем алырга, мәҗрифәткә өнди. Әсәрләрендә балаларга, шәкертләргә, укучыга ачыктан-ачык мөрәҗғәте сизелә. Гомумән, әлеге дәвер поэзиясендә төп мотив – мәҗрифәтчелек карашларыннан гыйбарәт. Гыйлем тормыштагы байлыктан өстен, мал – вакытлы, бер мизгелдә юк булырга мөмкин, белем исә – вакыт белән арта бара. Мәсәлән, Г. Утыз Имәни гыйлемне – кешеләргә тормышның авырлыкларын жиңәргә, аның серләрен ачарга ярдәм итә торган корал дип санып. Гыйлемне кеше күңеленең нуры дип санып, үзенең «Әбияте төрки фи фазыйләте гыйлем» («Гыйлемнең өстенлегенә турында төркичә бәетләр») шигырендә гыйлем һәм наданлыкны капма-каршы чагыштыра:

Гыйлем – нурдыр, нурлыдыр күңелләри,  
Жәһел – нардыр, яндырыр һәп дилләри.

Гыйлемле кеше – рухи яктан бай ул, башкалар йолдыз булса, белемле кешене ай белән чагыштыру китерә. Шундый ук фикерләр Г. Кандалий, Һ. Салихов, Т. Ялчыгол [5] кебек әдипләр ижатларында чагылыш таба. Шулай ук аң-белем таратучы галимнәргә зур игътибар юнәлтелә. Шагыйрьләр гыйлемне бала чактан



ук өйрәтергә тәкъдим итәләр, чөнки физиологик яктан аларның үзләштерү сәләте көчле вакыты санала. Мәгърифәтне олыгайган саен эстәп бару зарур, һәрвакыт белемне арттыру өстендә эш алып барылырга тиеш. Мәгърифәт, белем хакында сүз алып барганда, остаз белән шәкерт арасындагы мөнәсәбәт мәсьәләсенә дә аерым игътибар бируләре күренә. Кол Мөхәммәд үзенң «Тәгърифел-вилдан» поэмасының өч бүлеген шуңа багышлаган: «Фи хаккы-л-остаз галә тәламизә» («Остазлар хакы турында»), «Фи бәйане талибе замана» («Замана шәкертләре бәянында»), «Фи бәйане васыяте талибан» («Шәкертләргә васыять бәянында»). Биредә остазларны хөрмәт итү тиешлеге хакында яза, мөгаллимнәрне олылауны катгый таләп итә. Укучы остазын һәрчак зурларга, һәрчак аның ризалыгы белән эш итәргә тиеш. Шагыйрь шигырьләрендә дә галим, остазларга карата хөрмәтен асызыклык. Хәтта остаз хакын – ата-ана хакыннан да өстенрәк күрергә куша:

Ата-анадин хөрмәтене һәм зурласын,  
Остазын һәр тугърыда олугъ күрсен.  
Ки тәкъдим идәләр остазый атадан,  
Дәхи олы күрәләр һәм анадан.

Гыйлемлелек белән яхшы әхлаклылык та бәйле. Жәмгыять белән идарә итү-челәрне аңлы-белемле кешеләрне сайлау мөһим дигән фикер дә уздыра. Гыйлемле кеше кадер, хөрмәт, данга лаек.

Нәтижәдә, Кол Мөхәммәд күрергә теләгән идеаль шәхес – укымышлы, әдәпле, күркәм холыклы кеше. Шагыйрь ижаты үгет-нәсыйхәт аша укучыларны яхшы гамәлләргә, аң-белемгә өндәүгә чакыра. Шуның белән хәзерге көндә дә актуаль санала.

#### Әдәбият

1. Әхмәтжанов М.И. Татар кулъязма китабы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2000. – 270 б.
2. Зайнеева Г.Н. Поэт Кул Мухаммед (жизнь и творчество) / дисс. на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Казань, 2002.
3. Татар әдәбияты тарихы: сигез томда. 3 том. XIX йөз. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2015. – Б. 94–102.
4. Утыз Имәни Габдерәхим әл-Болгари: шигырьләр һәм поэмалар. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1986. – 398 б.
5. Шамсетдинова Л.Ш. «Рисаләи Газиза» Таджетдина Ялчыгула (проблематика и поэтика) / дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2002.

УДК 374.7 (470.4)

## ДЖАДИДИЗМ КАК НАПРАВЛЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВА ПОВОЛЖЬЯ

И.А. Зеткина, Е.А. Жиндеева (Саранск)

Авторы представляют движение джадидизма, как направления в национальном просветительстве Поволжья второй половины XIX в. В джадидизме нашло отражение как общих задач просветительства, так и специфика их реализации в исламском социуме периода. Труды национальных татарских просветителей кардинально сказались на развитии культурных структур традиционного татарского социума.

**Ключевые слова:** джадидизм, Ш. Марджани, К. Насыри, национальное просветительство, новометодные школы, Г. Тукай.

The authors represent the Jadidism movement as a direction in the national enlightenment of the Volga region of the second half of the 19th century. The works of national Tatar educators have had a major impact on the development of cultural structures of the traditional Tatar society.

**Key words:** Jadidism, S. Marjani, K. Nasyri, National Enlightenment, New York Schools, G. Tukai.

Просветительство рассматривается общественными науками как комплексный социокультурный феномен, формировавший сферу национальной культуры, кардинально сказавшийся на всех структурах жизни этнических социумов. Являясь поздней стадией российского просветительства, просветительство поволжских народов решало национальные задачи в общих рамках Просвещения: возрождение родных народов, подготовку интеллигенции, развитие этнического самосознания через развитие национального образования и науки [1]. Трансляторами современных цивилизационных ценностей становились школа, национальное книгоиздание и периодическая печать, молодая национальная интеллигенция.

При совпадении стержневых направлений национального просветительства в Поволжье его особенности определялись исторической и этнокультурной спецификой народов. Так, для развития и модернизации татарской школы просветительство выступало не просто инициатором педагогических новаций, но и реализовывало их, вопреки настроениям господствующим в среде чиновников от образования, в форме джадидистского движения.

Конфессиональные мусульманские школы в XIX веке обладали безусловной популярностью среди населения, но утратили потенциал для саморазвития и обновления. Мусульманская школа давала багаж знаний, состоявший из религиозных и моральных ценностей, которые считались вечными и самодостаточными. Другим формам знания, даже тем, которые были бы полезны в практических целях, в старых медресе уделялось мало внимания. В низших учебных заведениях – мектебах – обучение начинали с механического заучивания букв арабского алфавита и последующего чтения Корана на неизвестном ученикам арабском языке. Затем ученики знакомились с шариатом и другими религиозными книгами. Учебная литература разрабатывалась и издавалась в религиозных образовательных мусульманских центрах, главным образом, в Бухаре. Н.А. Бобровников писал, что в 80-е гг. XIX в., «входя в мектебе или медресе в Алжире, Константинополе или Бруссе, я чувствовал себя как бы перенесенным в Приволжские местности: до такой степени общая картина была тождественна» [2: 114]. Мектебы и медресе являлись автономными внутриэтническими коммуникативными структурами, организацией обучения и содержанием образования ориентированными на мусульманский Восток, на подчеркнутую культурную замкнутость, несхожесть с иноконфессиональной государственной культурой.

Закономерно, что при этом положении содержание традиционной татарской школы абсолютно не отвечало утилитарным потребностям (экономическим, коммуникативным и пр.) татарского социума пореформенного периода и не способствовало развитию личности отдельного ученика. Глубинные преобразования социокультурных основ развития общества не могли не затронуть исламскую школу. Распространение светского образования среди татар началось с конца XVIII в. К середине XIX в. необходимость этих преобразований становится насущной.

Реформа конфессионального образования вылилась в джадидистское движение, основоположником которого в России стал Ш. Марджани, «поборник свободы мысли, знания и прогресса, сделавший первый шаг к просвещению» (Габдулла Тукай), «путеводная звезда татар в мраке невежества» (Мифтахетдин Акмулла).

Новометодное образование (от арабского «усул джадид» – новый метод) зародилось в Британской Индии, где уже к началу XX века существовали пять исламских университетов, и получило широкое развитие в Египте и Ливане. Джадидизм определил важнейшее направление татарской общественной мысли второй половины XIX – начала XX вв. Возникший как реформа конфессионального образования, он призван был реализовывать задачи, выходящие за его пределы: изменить ментальность татарского общества.

Ш. Марджани являл собой классического ученого-энциклопедиста. Его идеи охватывали самые различные стороны обновления общественной жизни татарского народа, что было характерно для просветительства. Мысли о необходимости получения татарским населением современного светского образования, усвоения прогрессивного наследия прошлого (античной, арабской мысли) и настоящего (русской, западноевропейской и восточной культур) сочетались у философа с идеей обновления ислама через освобождение его от поздних наслоений, с идеей приближения учения Пророка к пониманию верующими в социокультурной ситуации второй половины XIX века. Ученого заботили вопросы воспитания татарского национального самосознания, волновало социально-экономическое и политическое положение народа.

Нонконформизм самой фигуры Шигабуддин Марджани и его проповеди вне-национальности научного знания были флагом джадидизма: «Для будущности нашего народа, обеспечения ему возможности управления собственными делами и избавления его от вечного гнета на арене жизни мы нуждаемся в европейских знаниях, просвещении, культуре, промышленности. Весьма полезна для нас учеба в европейских школах. Умение и просвещение можно брать везде, где оно есть. Знание и просвещение не знает ни национальных, ни языковых границ» [3: 233]. Педагог-просветитель настаивал на независимости образования, на коллегиальном управлении учебными заведениями, их открытости.

Ш. Марджани предпринял первую попытку реформирования преподавания в медресе на основах джадидизма. В его медресе в Казани, наряду с коранической догматикой, арабской грамотой, исламской обрядностью, шариатским законоведением, философией и логикой, преподавались история, астрономия, математика и литература, арабский и родной языки. В преподавании акцент делался на практическую полезность знания, а не на умение вести схоластические споры. Шакирдам разрешалось давать собственное толкование Корана, что было невозможно в медресе того времени. Развивая джадидистские начала, Ш. Марджани пытался выстроить мосты между современным (в том числе и западным) знанием и традиционной культурой, внедрить достижения науки в систему мусульманских знаний. Это означало внедрение элементов светской модели мировосприятия, основанной на принципах рациональности, универсальности и объективности.

Вокруг новаторства просветителя вспыхивали ожесточенные споры. Мыслитель попадал под огонь критики с разных сторон. Консервативная часть исламского духовенства усмотрела в реформаторской деятельности Ш. Марджани отступничество; некоторых представителей татарской интеллигенции насторожили европейские элементы содержания образования. Наконец, шакирды Марджани проигрывали традиционные состязания в спорах с учениками других медресе Казани и тоже были недовольны.

Дебаты вокруг педагогических исканий Ш. Марджани стали среди татарской интеллигенции началом ожесточенных дискуссий вокруг новометодной системы, поскольку речь в ней шла об использовании двух культурных концепций познания. Сторонники старого метода (кадимисты) резко выступали против джадидизма, видя в нем угрозу мусульманской культуре и мировоззрению. Насторожила новая мусульманская школа и административные круги России.

Первое полноценное новометодное мектебе было создано в 1884 г. в Крыму, в Бахчисарае, под началом просветителя крымских татар И. Гаспринского. Однако именно идеи обновления школьного мусульманского образования, сформулированные Ш. Марджани и другим татарским просветителем – Каюмом Насыири, стали основой теории и практики реформирования исламской школы Поволжья на принципах джадидизма. К. Насыири собственной педагогической практикой, научной деятельностью, работой публициста и издателя страстно пропагандировал необходимость самообновления мектебе и медресе.

В 1871 г. Каюм Насыйри организовал школу для татарских детей, которая просуществовала до 1876 г. Он сам собирал своих учеников, покупал необходимые школьные принадлежности, одежду и обувь детям бедняков.

Педагог-реформатор отстаивал мысль о потребности школы в светских знаниях и более эффективных методах преподавания. Эта идея согласовывалась в практике педагога и общественного деятеля с последовательной пропагандой русского языка как языка науки и межнационального общения. В своей школе, наряду с другими нетрадиционными для мектебе предметами, он преподавал новый предмет – русскую грамоту. Просветитель обосновывал это необходимостью светского общения в государстве, где титульным языком являлся русский язык. Русский язык в понимании Насыйри был и языком богатого научного знания. Российская наука, по мнению просветителя, способна была удовлетворить запросы самого ищущего ума: «В самой России имеются достаточные для нас знания, и поскольку так, нечего по каждому поводу ехать за границу. Мы люди российские и то, что есть в России, нас вполне устраивает» [3: 236].

С 1856 по 1871 г. Насыйри, тогда молодой педагог, преподавал татарский язык в Казанском духовном училище. Эта работа позволила Насыйри совершенствовать знание русского языка, изучить изнутри постановку русских школ и некоторые стороны теории и методики преподавания неродного языка. Педагогический опыт К. Насыйри расширялся при преподавании в духовной семинарии и в Казанской духовной академии. Наряду с пропагандой русского языка он выступал за чистоту татарского языка, считал недопустимым смешивать при разговоре различные языки, что привело бы в какой-то мере, по его мнению, к порче языка и потере национальной самобытности народа.

С 1855 по 1876 г., в период практической педагогической деятельности, у Каюма Насыйри формируются те взгляды на задачи образования, его механизмы и содержание, которые найдут выражение в педагогических, публицистических и литературных произведениях просветителя.

Каюм Насыйри одним из первых идеологов нерусского образования Поволжья предложил и стал разрабатывать основы развивающего обучения, делая акцент на развитии абстрактного мышления и самопознания ученика. Центральным педагогическим принципом татарский педагог-просветитель, подобно лучшим педагогам России и национальным просветителям других народов Поволжья, выдвинул принцип народности. Он отстаивал обучение с учетом этнокультурных и этнопсихологических особенностей детей.

Большое значение К. Насыйри придавал воспитанию, цель которого – гуманный, широко образованный человек. Педагог создал целый цикл книг, посвященных проблеме воспитания. Он предостерегал от сведения воспитания к хлопотам о кормлении и росте ребенка: это и пропитание чада, и заботы о нравственном совершенствовании, и привитие прекрасных благородных манер, и стремление вывести его из животного состояния, чтобы сделать достойным звания человека, и обучение наукам, и развитие понятий приличия [4].

Если первоначальное реформирование Ш. Марджани и К. Насыйри мусульманской школы Поволжья встречало стойкое неприятие духовенства и социума в целом, то к концу XIX в. позиции традиционного кадимистского образования были основательно поколеблены. В программу медресе проникают светские предметы и татарский язык, в библиотеке медресе шакирды наряду с арабской, персидской, турецкой литературой и старо-татарской поэзией читали и новую просветительскую литературу, прежде всего, книги Ш. Марджани и К. Насыйри, доступными становятся и русские книги.

Именно в таких условиях получал образование Габдулла Тукай – младший из плеяды татарских просветителей. Однако и Тукай, который учился в медресе «Мутыйгия» Уральска в 90-х гг. XIX века, обвинял школу в том, что она отупляет

своих воспитанников, сковывает их волю: «В медресе мы жили / Много трудных лет, / В медресе забыли, / Потеряли свет. / Были, что камни, / Мы неподвижны: / Буря подует – / Не сдвинемся, нет. (*Что говорят шакирды из медресе*).

При медресе «Мутуйгия» существовал трехлетний русский класс (правительственная школа). Тукай стал посещать его с 1896 г. Класс и внешне, и методически соответствовал традициям русской школы, которые Габдулла Тукай пытается реализовать в собственной педагогической практике в младшей группе родного медресе и в одном из мектебов Уральска: школьная мебель, доска, учебная наглядность, метод обучения чтению, внимание к письму и счету. В стихи Тукая тоже проникают детали русской школы: «Научись водить сынок по доске по черной мелом, / Душу темную свою озари ты светом белым!».

Главным орудием воспитания поэт-просветитель избрал литературу. Талантливые, легко запоминающиеся народом произведения сделались основным средством пропаганды его общественно-педагогических взглядов.

Педагогический пафос Габдуллы Тукая был направлен на пропаганду среди татар главного просветительского тезиса: освобождение человека через образование. В своих произведениях поэт выступает за гуманизм воспитания, освобождение школы от влияния духовенства и секуляризацию образования, отказ от схоластических методик преподавания. По убеждению просветителя, школа должна давать современные практико-ориентированные знания, воспитывать в человеке потребность в самообразовании, самостоятельное мышление, способность найти гармонию личных и общественных интересов. Тукай предлагал расширить объем преподавания родного языка и родной литературы в школе. Габдулла Тукай много и охотно писал для детей. Среди его произведений и назидательные стихи, и шуточные, как известное стихотворение «Газ» о проказливом и находчивом мальчике, и стихи о животных. В 1912 году он опубликовал поэму «Мияубике», главной героиней которой стала кошка. Большой популярностью среди детей пользовалась его поэма «Шурале» по мотивам народных татарских сказок. Многие стихи Г. Тукая своей дидактичностью напоминают детские рассказы К.Д. Ушинского и Л.Н. Толстого: «В школе», «Работа», «Ребенку», «По окончании работы можно играть», «Ребенок, получивший похвальную грамоту» и т.д.

Благодаря усилиям татарских педагогов-просветителей, на рубеже XIX–XX веков конфессиональная мусульманская школа Поволжья получила мощный импульс к самообновлению, который нашел выражение в «новометодных» школах. В начале XX века кадимистских школ в чистом виде не осталось. Оплотом джадидизма в Поволжье стали новометодные медресе «Мухаммадия» в Казани, «Рушдия» недалеко от Казани, Иж-Бубинское в Вятской губернии. Джадидистские мечети затем служили проводниками для распространения светской и национальной мысли среди широких слоев татарского населения, модернизации общества в рамках национального возрождения. Джадидисты края идейную основу новометодного движения («обновить веру», поднять социально-политический и культурный уровень татарского народа, приобщить его к современной цивилизации), его успехи справедливо связывали с Ш. Марджани, К. Насыри и поэтической пропагандой Г. Тукая.

#### Литература

1. Зеткина И. А. Национальное просветительство в культуре народов Поволжья. – Саранск : Мордов. гос. пед. ин-т, 2005. 167 с.
2. Бобровников Н. Русскотуземные училища, мектебы и медресы в Средней Азии // Журнал МНП. – 1913. – № 2. – С. 95–130.
3. Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1976. – 320 с.
4. Насыри К. Книга воспитания. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1992. – 65 с.

## ОРТАҒАСЫР ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШТЕРІНІҢ ТІЛІ (XIV ҒҒ.) МЕН АБАЙ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ ДӘСТҮР САБАҚТАСТЫҒЫ

Ж.А. Исина, Н.А. Бахиева (Қазақстан)

*Язык памятников средневековой письменности (XIV вв.) и преемственность традиций в произведениях Абая.*

Устойчивые выражения, выраженные в языке средневековых письменных памятников, имеют широкое место в языке Абая. Это связано с тем, что все эти языковые единицы, вошедшие в общенародный язык, употреблялись Абаем, даже не употреблялись, а «впускались в душу». Абай оценивал лексическое богатство заимствованных слов, семантически закрепленных в казахском языке, соответствующих грамматической системе языка.

**Ключевые слова:** устойчивые выражения, поэзия, фраза, заимствованные слова, фразеологические обороты.

Stable expressions expressed in the language of medieval written monuments have a wide place in the Abay language. This is due to the fact that all these language units included in the national language were used by Abai, not even used, but «let into the soul». Abay evaluated the lexical richness of borrowed words, semantically fixed in the Kazakh language, corresponding to the grammatical system of the language.

**Key words:** stable expressions, poetry, phrase, borrowed words, phraseological turns.

Қазақ қоғамының тұтас бір дәуірінің ақыл-ойы мен мәдениетінің, өнері мен әдебиетінің кеменгері Абай Құнанбайұлы өз халқының реалистік жаңа әдебиетінің негізін қалады. Ұлы ақын қазақ поэзиясын қоғамдық дамудың озық деңгейіне бағыттап, өз кезінің шындығын дәл бейнелеп, дұрыс қорытынды шығара білген прогресшіл ақын. Абай қалдырған әдеби еңбектер өз дәуірінің келелі мәселелерін шынайы суреттеген, мазмұнға бай, ізгі ойға толы, шебер тілді көркем туындылар болды.

Абай – әлемге көзқарасы қалыптасқан, өзіндік философиялық түйіндері бар ғұлама. Ол күллі Шығыста философияның негізгі мәні болып табылатын «*жетілген адамды*» өзекті және басты проблема етіп қарастырып, соған айрықша көңіл бөлді. Абайды танып, белсенді игере отырып, сол кездегі қазақ қоғамының экономикалық, саяси, құқықтық, отбасылық, мәдени-тарихи, моральдық хал-жайынан айқын да толық мағлұматтар алуға болады. Абай тек өз заманының ғана емес, сонымен қатар жалпы қазақ ұлтының рухан өмірінің, ақыл-ойының бағыт сілтеушісі екендігі.

Көне түркілер мәдениетін зерделесек, ортақ шаңырақтан өрбіген қазіргі түркі тілдес халықтар тілінде сақталған тұрақты тіркестер ерте кезде бірге жазған көшпелілер тарихынан дәстүрлі рухани мәдени сабақтастықты аңғартады [1: 176] деген ғалым Г. Смағұлованың пікірі құндылығын жоғалтқан жоқ.

Мәдениет танушы А. Алимжанов көшпелі халық мәдениетінің құндылығын былай сипаттайды: «Казахи – один из немногих народов, сохранивших до начала XX в. кочевой образ жизни. За многие тысячелетия культура кочевников прошла путь развития не менее сложный и интересный, чем культура других народов. Но она всегда и оставалась культурой кочевников. В этом заключается ее особенность, своеобразие и ценность» [2: 260] десе, қазақ мәдениетін зерттеуші А. Сейдімбек заттық мәдениет атауларын ұлт байлығы деп танытады: «Материалдық мәдениет – жер бетінде тіршілік еткен адамдардың өзі өмір сүруі үшін жасаған түрлі еңбек құралдарымен қоса, мекен-жайы, киген киімі, жүрген көлігі, тұрмыста қолданған дүние атауларының өзінен кейінгі ұрпағына қалдырған заттық байлығы» [3: 227].

Халқымыздың дарынды ақындары мен жыраулары бізге төл әдебиетімізді, мәдениетімізді қалыптастыруда зор қызмет атқарады. Абай орта ғасыр жазба әде-

биетін қазақ ұлтымен жалғастырып тұрған көпір, екі дәуірді ұштастырып тұрған алып ақын. XIV–XIX ғасырдағы қазақ поэзиясының тілін түбегейлі зерттеген ғалым Қ. Өмірәлиев: «Ақын-жыраулар қазақ поэзиясының XV–XVIII ғасырға дейінгі дәуірдегі қазір із-түзсіз, беймәлім поэзия туралы түсінік-топшылаулар жасауға мүмкіндіктер береді, өте көне дәуірден қалған сөз үлгілеріне соңғы дәуір поэзиясы тұрғысынан кері жүріп өткелек құруға аралық дәнекер болады» [4: 252] дейді. Абай шығармашылығы мен ортағасыр жазба ескерткіштерінің арасында үндестік көп. Мысалы,

*Көңүлі сынық* – көңілі сынық. Бу йалғуз көңүлі сынықны унутма (XIII, 98в-25) – бұл жалғыз көңілі сынықты ұмытпа.

*Сынуқ көңүл* – сынық көңіл. Сынуқ көңлүмні бас азар қылғыл (XIII, 87в-14) – сынық көңілімді жеткілікті азар қылғын.

Жоғарыда аталған тұрақты сөз тіркестерінің бірсыпырасы ұлы Абай шығармаларында да кездеседі.

«Хұсрау мен Шырын» поэмасында:

*Мені қадғумда аз хор қылғыл  
Сынуқ көңүлүмні бәс азар қылған.*

десе, Абайда:

*Сынық көңілім көп кешер  
Майда қолмен ұстасаң.*

Немесе:

*Көңіл қушы бу гашық отында учар,  
Хайалы ол Шырын Хусрауны қучар*

десе, Абай:

*Көңіл құсы құйқылжыр шар тарапқа  
Адам ойы түрленіп алған шақта, –*

дейді.

Абай мен Құтыптың сөздік қолданысындағы сәйкестікке бір емес бірнеше мысал келтіруге болады. Кез-келген тілдің тарихын бір ғана ақын не жазушының шығармасымен, тек солардың сөз өнерімен байланыстыруға болмайды. М. Әуезов айтқандай: «Әдеби тіл бір дәуірдің бір-ақ жазушысымен бірге туып қана қоймайды ғой. Бұл ретте орыс әдеби тілінің негізі туралы айтқан орыс ғалымдарының пікірін алсақ, олардың да ешқайсысы орыстың әдебиет тілі так Пушкиннен басталады деп айтқан емес» [5: 3] демекші, Абай шығармаларындағы тұрақты тіркестердің орта ғасыр жазба ескерткіштерімен сәйкестігі кездейсоқ жағдай емес. Осы кезге дейін Абай ауыз әдебиеті, орыс әдебиеті және шығыс әдебиетімен сусындады деп келсек, енді Абайдың тағылымының қалыптасуының тағы бір қайнар бұлағы – ол орта ғасыр жазба ескерткіштерінің тілі, яғни, көне қыпшақ тілі деп айта аламыз.

Екі дәуір ақындарының поэзиясына тағы бір көз жүгіртсек, Абайдағы:

*Жас жүрек жайып саусағын,  
Талынған шығар айға алыс –*

дегендегі айға ұмтылу фразасы мен Құтыптың:

*Еліг көндені айға сунса болмаз,  
Анар қодырайлық етіб мұнсе болмаз –*

дегендегі «елігі айға сунса», яғни «қолын айға созу» тіркесіндегі мағыналық сабақтастықты жоққа шығаруға болмайды.

*Көңіл соңқуры* – көңіл сұңқары. Көңүл соңқуры талбыб үзді бағын (Мн, 75р-4) – көңіл сұңқары талпынып үзді бауын.

*Көңілдің жайлауынан ел кету* – ақын өмірінің трагедиясы. Өмірдің қызығы, мәні мен сәнінің кетуі. Келтірілген мысалдар – орта ғасырлық жазба әдебиеті мұрасының тілімен сусындаған Абайға ғана тән тұрақты тіркестер мен жазба әдебиетке ғана тән сөз қолданыстары. Демек, Абай орта түркі дәуірі әдебиетімен таныс болған.

Құтыпта «көңул соңқуры» (көңіл сұңқары) түрінде келетін тұрақты тіркес, Абайда «көңілдің жайлауы», «көңілдің күні» деп беріліп, соны түрде қолданыс табады.

Тіл білімінде фразеологиялық оралымға тән басты белгі – оның тіркес тиянақтылығы мен даяр қалпында жұмсалуды. Бірақ, поэзияда мұндай тіркестерді ақындар өзгертіп те қолданады. Мысалы, Құтыптың:

*Білігліг һәм көріші йінчкә қылты  
Сөзічрә қыл йарар ерді ошол бег*

деген өлең жолдарындағы *қыл йарар* (қыл жарар) фразасы білімді адамға бағытталып айтылса,

Абай қолданысында:

*Ақылды қара қылды қырыққа бөлмек,  
Әр нәрсеге өзіндей баға бермек, –*

деп, ақылды адамның ғана қара қылды қақ бөлуге қауқары жетеді деген аталы ой айтылады. Бірақ, фразаның құрылыс жағынан екеуінде екі түрлі қолданыс бар. Құтыпта «*қыл йарар*» болып екі сөзден құралса, Абайда «*қылды қырыққа бөлмек*» түрінде айтылып үш сөзбен беріліп тұр. *Қыл йарған* – қыл жарған, қылдай бөлді (әділетті). Сөз ічра қыл йарар ерді ошол бег (XIII, 9р-6) – сөз ішінде қыл жарар еді сол бек. «Қылдай бөлу, қара қылды қақ жарған» тұрақты тіркестерін Ж.А. Манкеева қазақ тіліндегі этномәдени атаулардың танымдық негіздерін зерттеуде этнофразеологизмдердің ауқымында қарады [6, 305].

Сонымен қатар ескерткіш тілінде:

*Бойуң сәрв – о сәнәвбәр тек, белиң қыл  
Вәфа қылған кишиләргә вәфа қыл, (Г, 15аб) –*

десе, батырлар жырында:

*Белі қылдай, беті айдай Құртқаны оған көргізді [7: 248]*

деп келеді.

*Белиң қыл* – Қылдай бел (жінішке). Берілген тіркес этномәдени сипатқа ие. Тұрақты тіркес сұлу қыздың мүсінін сипаттау кезінде қолданылады. Қыл – этномәдени мәні бар сөз. Ал арудың белін қылға теңеу қазақ халқының таным-түсінігіне сай келеді.

«Орта ғасыр әдебиетінің алыптары мен Абай арасындағы шығармашылық байланыстың, әдеби үлгіде мұралық тұтынудың тамыры неде? Әрине, бұған әдебиеттің, оның қайсыбір үлгілерінің белгілі бір дәуірде туатын қажеттілік тұрғысынан келіп жауап беру керек болады. Расында да, бұл ақындар өмір кешкен арасы алшақ замандар тағдырындағы ұқсастық оларды әдебиетте бір тұрғыдан түйістірді. Сағди, Науаи заманындағы халық қараңғылығы, надандық-жауыздық, мәдениеттегі махрұм-мешеулік сияқты жеті ағайынды тарих қырсығы Абай заманында да болды» [8: 185]. Расында да кез келген ақынның мақсаты – қоғам дертімен күресу. «Бұл кезең – жаңа бағыттағы қазақ әдеби тілінің негізін салушы Абайдың, тыңнан жол іздеп көрмек бір ұмтылысы. Әрине, бұл – ойшыл, сыншыл ірі ақынның алғашқы іздену, өсу, толысу кезеңін көрсететіні даусыз ақиқат. Абайдың әдебиеттегі «таласы», еліктеуі шәкірт кезіндегі жалаң қызығушылық емес. Жаңашыл ақын өлең құрылысына өзгеріс енгізгенде, «шағатай әдебиетінің үлгілерін өз дегеніне әбден көндіріп алады» [9: 177].

Ортағасыр жазба ескерткіштері тілінде көрініс тапқан тұрақты тіркестер Абай тілінен кең орын алған. Мұның себебі, жалпыхалықтық тілге етене сіңісіп кеткен, төл сөздеріміздей қолданысқа түскен тілдік бірліктерді Абай да жатсынбай, тіпті түрлендіре, «жанын кіргізе» қолданды. Абай қазақ тіліне семантикалық жағынан орныққан, тілдің грамматикалық жүйесіне сәйкестенген кірме сөздерді лексикалық байлық деп бағалаған, солай ұсынған [10: 68].



Әр халықтың салт-дәстүріне, әдет-ғұрпына, санасы мен мәдениетіне, материалдық жағдайына байланысты ұлттық дүниетанымы қалыптасады. Кейбір тұрақты тіркестердің жасалуына түрлі аңыздар, әр түрлі ұғымдар мен түсініктер негіз болғандығы аңғарылады.

*Көңул көзгүсі* (ХШ, 11а21) – көңіл айнасы. Тұрақты тіркес таза түркі тілінде берілген. Қазіргі таңда «көзгү» сөзі парсы тілінен енген «айнә» – айна балама сөзінің әсерінен қолданыстан шығып қалған. Тұрақты тіркестегі «көзгі» сөзі алғашында «айна», «көзілдірік» мағынасын беретін әйнек атаулының атауы болды. Осыған ұқсас қазақ тілінде сөз тудырушы –гі жұрнағы арқылы жасалған сөздер кездеседі (сүзгі, кезгі т.б.).

*Йаман көздин йырақ тутсун сени хәк,  
Йырақ болсун жәмалыңдин йавуз көз* (Мн, 2в29).  
Жаман көзден жырақ тұтсын сені хақ,  
Жырақ болсын жамалыңнан жауыз көз.

*Жырақ тұту* – алыс кетсін, аулақ жүрсін.

Берілген бәйіт жолдарының астарында «тіл-көзден аулақ бол» деген қазақы түсінік жатыр.

*Асығымның бұрымы бизди тартар,  
Жәмалыңдин руаны әлемді өртер* (Мн, 16р22).

Ғашығымның бұрымы бізді тартар,  
Ажарыңның сұлулығы әлемді өртер.

Бұл жолдардағы «ғашығымның бұрымы» тіркесінің этномәдени сипаты анық байқалады. Шаш қою әдісі де ұлт мәдениетінен хабар береді. Мысалы, қыз баланың шашын ұсақтап бірнеше бөлікке бөліп өру – өзбек қыздарына тән болса, бір немесе екі бұрым етіп өріп қою қазақ қыздарына тән. Қазақ қызының шашын кестіруге қарсы болған. Сондықтан сұлу қызға сипаттама бергенде «білектей бұрым» тіркесін қолданады.

Жазба тілдегі фразеологизмдердің қай-қайсысына болмасын лексикализациялану процесі тән. Сөз тіркестеріндегі мағына тұтастығы мен олардың жиі қолданысқа ұшырауы тілде жаңа қалыптағы тіркестердің пайда болуына әсер етеді, нәтижесінде тілдің лексика-фразеологиялық, грамматикалық құрамы толығып, фразеологизмдер мен идиомалар пайда болады. Ескерткіштер тіліндегі фразеологизмдердің басым көпшілігі лексикалық мағынасы жағынан алғанда еркін сөз тіркесіне жақын екендігі анықталды. Олардың кейбіреуі ежелгі түркі дәуірінде еркін тіркес болып, орта ғасырда фразеологизм қызметін атқарса, кейбірі орта ғасыр дәуірінде еркін тіркес түрінде қолданылып қазіргі таңда тұрақты тіркес қызметін атқарады. Мысалы, көне түркі тілінде *қан ағыз*, *қан құсмақ* деген тіркестермен қатар *қан төгу* деген еркін тіркесі де кездеседі. Бұл тіркестер орта ғасырда «кек алу» мағынасындағы тұрақты тіркеске айналған:

*Көзінен қан ақты* – көзінен қан ақты, зар еңіреді. Көзінді қанлар ақар Шірін теса [ХШ, 62в-37] – көзінен қаны ағар Шірін десе, немесе *Қанын төкдүң імді қадғусын ие* «өлтірдің енді қайғысын тарт» [НФ,70в7]. Қазіргі қазақ тілінде *қан* сөзіне байланысты фразеологизмдер көптеп кездеседі: қан төкті, қанын судай ағызды, қанын ішті, қанын мойнына жүктеді, қанын ұрттады, қанына боялды, қанға-қан т.б. *Қанын ішу* тұрақты тіркесі Абай шығармасында көрініс тапқан:

*Сопысынсын хақ десін, хақты ұмытсын,  
Әділетсіз бір жастың басын жұтсын.  
Қайнап тұрған қанымды ішкенменен,  
Қаңсыған, қатқан ішін не жылытсын.*

Ескерткіштер тіліндегі «қан» сөзіне байланысты берілген тұрақты тіркестер қазақ халқының таным-түсінігіне жат емес. «Көк найзаның ұшымен, ақ білектің күшімен» ен даланы сақтап қалған қазақ тәрізді жауынгер халыққа бостандық пен

тәуелсіздік тегіннен-тегін келген жоқ. Қаншама адамның қаны төгіліп, қаншама жастың қыршынынан қиылғанына тарих қана куә.

Кез-келген ұлттың ұлттың рухани мәдениетіне сіңіскен әдеп-ғұрыптар мен наным-сенімдер қаншама замана жылдар өтсе де жоғалмай, ұлт санасында қайта жаңғырып, ұлт өміріне қайта оралып отырады. Көз жазып қалған рухани құндылықтарымызбен қайта қауышар сәт туғанда, жоғарыдағы аталмыш бірліктер де тіліміздегі өз орнын таба бастағандай. Қазақ қазақ болып қалу үшін рухани мәдениетіміздің асылдарын жаңғыртудың, осындай мұраларды танудың мәні зор.

Ұлттың рухани мәдениетінде қаланып, бекіген кейбір әдеп-ғұрыптар мен наным-сенімдер қаншама замана жылдар өтсе де жоғалмай, ұлт санасында қайта жаңғырып, ұлт өміріне қайта оралып отырады. Айырылып қала жаздаған рухани құндылықтарымызбен қайта қауышар сәт туғанда, жоғарыдағы аталмыш бірліктер де тілімізде қайтадан қылаң бере бастағаны мәлім. Сол себепті рухани мәдениетіміздің асылдарын жаңғыртуда осындай мұраларды танудың мәні зор.

#### Әдебиет

1. Смағұлова Г. Мағыналас фразеологизмдердің ұлттық-мәдени аспектілері. – Алматы, 1998. – 176 б.
2. Габитов Т. Культурология / пер. с каз. яз. А. Алимжановой. – Алматы, 2003. – 260 б.
3. Сейдімбек А. Күй шежіре. – Алматы: Ғылым, 1997. – 227 б.
4. Өмірәлиев Қ. XIV–XIX ғасырдағы қазақ поэзиясының тілі. – Алматы, 1976. – 252 б.
5. Әуезов М. Қазақтың әдеби тілі туралы // «Әдебиет және өнер». – 1951. – № 4.
6. Манкеева Ж.А. Қазақ тіліндегі этномәдени атаулардың танымдық негіздері. – Алматы, 2008. – 352 б.
7. Қоңыров Т. Қазақ тілінің тұрақты теңеулері сөздігі. – Алматы, 1990. – 142 б.
8. Сыздықова Р., Қойгелдиев М. Қадырғали би Қосымұлы және оның жылнамалар жинағы. – Алматы: Қазақ университеті, 1991. – 272 б.
9. Жұмалиев Қ. Қазақ әдебиеті тарихының мәселелері және Абай поэзиясының тілі. – Алматы: Қаз. мем. көркем әд. баспасы, 1960. – 364 б.
10. Сыздықова Р. Абай және қазақтың ұлттық әдеби тілі. – Алматы: Арыс, 2004. – 616 б.

УДК 82.091+821.512.145

## ХІХ ГАСЫРНЫҢ БЕРЕНЧЕ ЯРТЫСЫ ТАТАР ПОЭЗИЯСЕНДӘ ТЕЛ-СУРӘТЛӘУ ЧАРАСЫ БУЛАРАК ТРОПЛАР

А.Ф. Йосыпов (Казан)

### *Тропы в татарских поэтических произведениях XIX века.*

В статье раскрываются функции тропов в татарских поэтических произведениях XIX века. В ходе исследования утверждается, что поэтические произведения данного периода характеризуются разнообразием семантико-стилистических выразительных средств, среди которых доминирующую роль играют сложные тропы. Тропы обогащают татарскую поэзию различными смысловыми оттенками и используются для передачи авторской позиции и его отношения к окружающему миру.

**Ключевые слова:** татарская поэзия, тропы, метафора, функция.

The article reveals the functions of tropes in Tatar poetic works of the XIX century. The research asserts that the poetic works of this period are characterized by a variety of semantic and stylistic means of expression, among which complex tropes play a dominant role. Tropes enrich Tatar poetry with various semantic shades and are used to convey the author's position and his attitude to the world around him.

**Key words:** Tatar poetry, tropes, metaphor, function.

ХІХ йөзнен беренче яртысы татар поэзиясе әдәби жәһәттән генә түгел, тел нормалары, тел-сурәтләу чараларының байлығы һәм төрлелеге яғыннан да үзенчәлекле. Бу чор татар әдәби теленен үзенчәлекләре, тел-сурәтләу чаралары хакында сөйләшү барышында лирик эсәрләр үзәктә тора.

Тикшеренүләр XIX йөзнен беренче яртысы татар шигъри эсәрләре телендә тел-сурәтләр чараларыннан стилистик алымнарның күпчелекне тәшкил итүен күрсәтә. Алар әдәби эсәрнең тәэсирлеген арттыра, яшәеш, кеше, жан турында кыска, жыйнак, образлы сурәт тудырырга мөмкинлек бирә. Стилистика фәннәдә аларны ике зур төркемгә аерып карыйлар:

I. Күчерелмә мәгънә белән бәйләнешле стилистик алымнар, сыйфатлау чаралары. Алар үз эчендә метафорик (метафора, чагыштыру, символ һ.б. алымнар) һәм метонимик төркемнәргә бүленә;

II. Мөнәсәбәтне белдерү алымнары (тәңгәллек мөнәсәбәтен белдерү; капмакаршы мөнәсәбәтне белдерү; тигезлек мөнәсәбәтен белдерү) [3: 14].

Тикшеренүләр XIX йөзнен беренче яртысы татар шигъри эсәрләре телендә «эйберләр, предметлар, күренешләр арасындагы бәйләнешләр ярдәмендә күчерелмә мәгънә аңлатуга» [2: 40] бәйле стилистик алымнардан тропларның аеруча киң кулланылуын дәлилли. Әлеге мөкалә чикләрендә без, нигездә, троплардан метафорик төркемне тәшкил иткән метафора, чагыштыру һәм эпитетка тукталырбыз. Бу алымнар сөйләмдә бер-берсе белән нык керешеп китәләр, шул ук вакытта контекстта алар бер үк мәгънә жирилендә бер-берсеннән нык аерылып торалар.

Бу чор шигъри эсәрләрендә кулланылган күчерелмә мәгънәдәгә сүзләрнең зур бер өлешен реаль һәм ирреаль күренешләрне ачык төшенергә, эсәрнең эчтәлеген, мәгънәсен тирәнрәк ачарга мөмкинлек биргән *метафоралар* тәшкил итә [4: 93]. Әлеге дәвер татар шигъриятендә суфичылык юнәлеше киң жәелә, метафора һәм символларга еш мөрәжәгать итү шуның белән бәйле аңлатыла да. Мәсәлән, *Жир тормышын – читлек, Алланы – сөйгән яр, Яшәешне – төн, Серне – Йолдыз, тормышны – диңгез* кебек күчерелмә мәгънәдәгә сүзләр белән алыштыру еш күзәтелә.

Шигъри эсәрләр телендә *метафоралар* бөрничә төрле юл белән барлыкка киләләр. Бер яктан, алар абстракт төшенчәне конкрет эйбер исем белән атау (кайвакыт шуңа аңлатма да биреп) яки аңа карата конкрет эйбердәгә билгеле эш яки хәлне китереп әйтү аша ясала. Мәсәлән:

*Дәрдемдән бәнем былбыл очсайде,  
Жәфаи сачма бәна дүзах багындан* [1: 43].

Күренеп тора, шагыйрь *былбыл* сүзен – шат күңелле уй-тойгы, дузах багы сүзен күңелсез, жәфалы хисләр мәгънәсендә кулланган. Шулай ук *баг* сүзе дә биредә анык эйберне түгел, бәлки абстракт төшенчәне (дузах-тәмуг дигән сүзне) аныкландырып килә, ул сүз шул рәвешчә метафоралаша.

Икенчедән, нинди дә булса охшашлык нигезендә бер төрле абстракт төшенчәне икенче төрле абстракт төшенчә исем белән атау ярдәмендә барлыкка киләләр:

*Исеб йил дик, акыб су дик тәмамәт,  
Бу йулда уд кеби кызмак кирәкдер* [1: 55].

Әлеге мисалда дингә, суфичылык тәгълиматына керүне автор *юл* сүзе белән алыштырган.

Метафораның ничек һәм нинди сүзләрдән ясалугы сөйләмнең эчтәлегенә, максатына, эсәрнең жанрына һәм стилистик карап йөри. Бу чор татар шигъриятендә, суфичылык әдәбиятына хас булганча, Алланы мактау, аны сөйгән ярга тиңләү еш кулланыла:

*Йә Иляһи, бән зәгъйфең ошбу бәнд багыны  
Ал, айгындан китәр, мискиннең ач күзене.  
Куркулы йирләрдә, Иляһым, дәстгир улгыл бәңә,  
Тә сәнең гуныңлә басам нәфсе-шайтан йагыны* [1: 37].

Метафора һәр авторда теге яки бу дәрәжәдә үзенчәлекле төс тә ала. Шуңа күрә метафораны *гомумхалык метафорасы* дип аерым карау бар. Гомумхалык метафорасына һәртөрле авторда да һәм сөйләм телендә дә очрый торган (мәсәлән, мөкалә һәм әйтемнәрдә, табышмакларда һәм мәсәлләрдә кулланылып, һәркемгә дә

билгеле булган) метафораларны кертэләр. Индивидуаль автор метафорасы, гадәттә, билгеле бер автор өчен генә хас була, һәм хәтта кайвакыт ул шул авторның эсәрәндәге сүз сөрешендә генә аңлашыла да:

*Жан илэ иман – икәүлән – бер өйүдә бал эчәр* [1: 62].

Өлеге мисалда Ш. Зәки *бал эчү* метафорасын куллана, ул Аллага мөрәжәгать итүне аңлата:

*Сәнең сүзең олубтур жәнымә азык* [1: 63].

Яки:

*Канатым йук, торыр, кем очкаймын,  
Өзәнгем йук, насыл менәймен?* [1: 72]

Боларда мәгънә күчерелеше тагын да ераграк кәргән: *азык* – нинди булса ашамлык, ә шагыйрь аның күңел өчен кирәкле хис мәгънәсендә кулланган; *канат* бары тик кошларда гына була, автор бу урында аңа хас үзенчәлекне – оча алу төшенчәсен «күңелнең канатлануы» мәгънәсендә, теләк мәгънәсендә куллана. Башкача әйтсәк, өлеге мисалларның барысында да бер күренеш икенче күренешне белдергән сүз белән бирелә, абстракт төшенчәнең атамасы конкрет төшенчә белдерүче сүз белән алыштырыла. Теге яки бу сүзнең әледән-әле күчерелмә мәгънәдә кулланылуы тора-бара аның күп мәгънәле булуын китереп чыгара (мәсәлән, канат сүзенә беркетелгән туры һәм күчерелмә мәгънә).

Бу чор татар шигъри эсәрләре телендә *чагыштыруның* ике төре күзәтелә: *логик чагыштыру* һәм *сурәтле (образлы) чагыштыру*. XIX гасыр шагыйрьләре ижатында метафораларга караганда чагыштырулар ешрак очрый. Логик чагыштыруда күчерелмә мәгънә юк. Мәсәлән:

*Йирне нитәк ярат дисә, күкне сыман,  
Айны нитәк ярат дисә, көнне сыман* [1: 60].

Эсәрдә кулланылган бу төр чагыштыру логик охшашлыкка нигезләнә, шул сәбәпле, күчерелмә мәгънә күренми дә кебек. Әмма эсәрнең идеясенә мөрәжәгать итү *Жирне* һәм *айны*, *күкне* һәм *Кояшны* – Алланың тудырылган жисемнәре булуын аңлап яратуга өндәү икәннен аңларга ярдәм итә. Кайвакыт чагыштыру логик чагыштыру кебек, гадәттәгечә хиснең, әйбернең, күренешнең зурлыгын, күләмен, төсен һ.б. белдерә. Бер үк вакытта ул ике әйбер арасындагы охшашлыкның кайсыдыр аерым үзенчәлекле ягын тотып ала һәм шуны чагыштыру гадәттә булмаган яңгыраш бирә, ягъни билгеле бер әйберне башка шундый күренеш-әйберләрдән аерып торырылык итеп күз алдына бастыра. Бу инде сурәтле чагыштыру, башкача әйткәндә *метафорик чагыштыру* булып тора. Н. Салиховтан тагын бер мисал:

*Гаса кеби, аяксызга аяк бул,  
Олуг юлдыйк адашканга маяк бул* [1: 122].

Мисалда *гаса кеби* (таяк кеби) – чагыштыру, *маяк* метафорасы кулланылган. Мондый күчерелмә мәгънә белән белдерелгән стилистик чаралар, алымнар грамматик формаларның бирелешендәге үзенчәлекләр белән үрелеп баралар. Болай эшләү шигърьдәге идеяне төрле поэтик алымнар белән ачарга ярдәм итә. Күчерелмә мәгънәдәге лексик берәмлекләр, метафора, чагыштыру, символик сурәтләр аша шагыйрь чынбарлыктагы күренешләргә, теге яки бу шәхескә үзенең карашын, уйлануларын укучыга житкерә.

Борынгы чорлардан ук чагыштыруның билгеле бер синтаксик әйләнмәгә корылганнары – катлаулырак төрләре дә очрый. Шундыйлардан без *синтаксик параллелизмнарны* әйтә алабыз: китерелгән өзектә энә шундый төрнең башлангыч формасы күзәтелә. Мәсәлән, Ш. Зәкидән мисал:

*Бәнем жәным хәсрәт эчрә торыр –  
Ки зилләт ягмыры аша Жүһанда.*

Моннан тыш шигъри эсэрләр телендә чынбарлыктагы күренешләрне сэнгать-чә ачыклап килү, аларга поэтик жанлылык бирү һәм предметның бер сыйфатын аеруча калку итеп күрсәтү өчен кулланыла торган сүзләр *тасвирий сыйфатламалар (эпитетлар)* кулланыла. Логик-грамматик сыйфатлардагы кебек, монда да эйберләрнең яки күренешләрнең эчтәлегә төрле юнәлештә сурәтләнә ала. Мондый чаралар аша билге белдерү сөйләмненң эмоциональлегенә һәм экспрессивлыгына нигезләнә. Бу чор шигъри эсэрләрндә кулланылган эпитетларны мәгънәви һәм стилистик яктан аерым төрләргә бүлөп карарга мөмкин:

1. Предмет һәм күренешләрнең төсен белдерә торган сыйфатламалар:

*Әзаләт әйлә бәндән бу чаманы,  
Ки фәркъ итәем кара төнәме.  
Нә хуш сәүдә вәрәбсән бәңә, йә, Раб,  
Гамь илә кичәрәм алтун көземдән [1: 71].*

2. Эйберләрне һәм күренешләрне охшату юлы белән ясалган тасвирий сыйфатламалар:

*Рафәзәт, рәхмәтенең колларына саны йүк,  
Ул бизә алтун, күмүш фазлын изһар әйләде [1: 94].*

3. Эйберләрнең төрле үзлекләрен (исен, тәмен һ.б.) белдерүче тасвирий сыйфатламалар:

*Акыздым ачыг йәшләрем бән күземдин,  
Ничә ел бу хәрарәт галәмендә  
Гизәрәм татлуғ һижран гәмендә [1: 54].*

4. Эйберләрне һәм күренешләрне төрле яклап ачыклап килә торган сыйфатламалар:

*Йә, Иляһи, бер нәзар кылгыл бу ялкынсыз күңеләм,  
Тә ки фәркъ итә, уянып сулыны вә сагыны.  
Каны шул ир кем күзе ачык, сүзе татлыг торыр... [1: 57]*

Бу алым аркылы чынбарлыктагы күренешләрне тирәнрәк аңларга һәм вакыйгаларны ачык итеп төшенергә мөмкинлек туа.

Шул рәвешле, XIX гасыр татар суфичылык поэзиясендә стилистик алымнардан күчерелмә мәгънә белән бәйле тропларга еш мөрәжәгать ителгән. Мондый төрдән без метафорик төркемгә кергән төрләрәннән метафора, чагыштыру, эпитетка аеруча басым ясый алабыз. Алар татар жирлегендә шигъри телне баета һәм образлы фикерләү мөмкинлекләрен киңәйтә.

#### Әдәбият

1. Миңнегулов Х.Ю., Садретдинов Ш.С. XIX йөз татар әдәбияты ядкярләре. – Казан: Казан ун-ты нәшр., 1982. – 144 б.
2. Татар әдәбияты: Теория. Тарих / Д.Ф. Заһидуллина, Ә.М.Закиржанов, Т.Ш. Гыйләжев, Н.М. Йосыпова. – Казан: Мәгариф, 2006. – 319 б.
3. Хаков В.Х. Татар әдәби теле (стилистика). – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – 304 б.
4. Юсупов А.Ф. Суфичылык эсэрләре теле. – Казан: Казан ун-ты нәшр., 2009. – 164 б.

УДК 821.512.145

## XX ЙӨЗ БАШЫ ТАТАР ШИГЪРИЯТЕНДӘ МӘГЪРИФӘТЧЕЛЕК ТЕНДЕНЦИЯЛӘРЕ

Н.М. Йосыпова (Казан)

### *Просветительские тенденции в татарской поэзии начала XX века.*

В статье раскрываются просветительские тенденции в татарской поэзии начала XX века. Анализ лирических и лиро-эпических произведений, оценка их в идейно-эстетической целостности дадут возможность выделить новые грани в развитии просветительской поэзии. Определяется статус лирического героя, раскрываются основные национально-специфические особенности картины мира и просветительские

мотивы. Утверждается, что продолжение просветительских тенденций ярко проявляется и в образно-художественном мышлении, мировоззрении, в приемах и средствах воссоздания действительности, в субъективном содержании поэтических текстов.

**Ключевые слова:** татарская поэзия, просветительские тенденции, лирический герой, картина мира.

The article reveals educational trends in Tatar poetry of the early twentieth century. The analysis of lyrical and lyric-epic works, their assessment in ideological and aesthetic integrity will make it possible to identify new facets in the development of educational poetry. The status of the lyrical hero is determined, the main national-specific features of the world picture and educational motives are revealed. It is argued that the continuation of educational trends is clearly manifested in the imaginative and artistic thinking, worldview, techniques and means of recreating reality, in the subjective content of poetic texts.

**Key words:** Tatar poetry, educational trends, lyrical hero, world picture.

XX йөз башында татар ижтимагый-фәлсәфи һәм әдәби-эстетик фикере тирән үзгәрешләр кичерә. Бу үзгәрешләр, барыннан да элек, сүз сәнгатенең иң житез, опреатив, сыгылмалы һәм йогынтылы төре – татар шигъриятендә чагылыш таба. 1905 ел инкыйлабы шигърият майданына Г. Тукай, С. Рәмиев, Дәрдемәнд, М. Гафури, Н. Думави, З. Бәшири кебек шагыйрьләрне китерә. 1910 елларда сүз сәнгатенә татар шагыйрьләренең икенче буыны килә: Ш. Бабич, С. Сүнчәләй, Г. Сәнгати, Н. Исәнбәт, М. Фәйзи, Я. Айманов, Г. Харис, Ж. Юмаев, З. Ярмәки, М. Вәлидова, Х. Габидов, Г. Гайнуллин-Чокалый, Д. Гобәйди, Ф. Ибраһимов, Б. Мирзанов, К. Патии, Г. Рамазанов һ.б. 1910 нчы елларның икенче яртысында шигърият хәзинәсе С. Кудаш, К. Курмашев, Я. Мамишев, З. Сәгъидә кебек авторлар белән байый. Шулар янәшәсенә Г. Сәмитова, М. Мозаффария, З. Бурнашева (Гыйффәт туташ) кебек талантлы хатын-кыз әдипләр килеп кушыла. Алар каләмә поэзиядә мәгърифәтчелек идеяләрен яктыртып күтәрелә, татар хатын-кызының жәмгыятыгә урыны мәсьәләсен күтәрә, шигъриятне нәфис образлар, хис-кичерешләр тирәнлегә, төрлелегә ягыннан көчәйтә [3: 160].

Гасыр башы татар шигърияте үзенең идея-эстетик үзенчәлекләре ягыннан ике баскычка аерыла: 1905–1910 һәм 1911–1917 еллар. Беренче чор мәгърифәтчелек тенденцияләренең саклануы, дөвам ителүе белән билгеләнә. XIX гасырның икенче яртысында формалашкан мәгърифәтчелек традицияләре XX йөз башында да актуальлеген югалтмый, агымдагы чорда кулына каләм алган һәр әдипнең башлангыч чор ижаты мәгърифәтчел мотивлар белән сугарыла. XIX гасырдан мирас булып калган мәгърифәтчелек дөнья сурәте «XX гасыр башы татар әдәбиятында эйдәп баручы оппозиция булып тора» [2: 148].

XX йөз башы татар поэзиясендәгә күп үзгәрешләр шәхес концепциясе алмашынуга бәйле булып, аеруча лирикада калку чагылыш таба, милли шигърият лирик геройны төрле статусларда тәкъдим итә. Мәгърифәтчелек эсәрләрендә милләтне аң-белем ярдәмендә алга эйдәүче «эхлакчы» лирик герой концепциясе дөвам итерелә. Һәр шагыйрь ижатында мәгърифәтчел дөнья сурәте, мотивлар урын таба, мондый эсәрләргә татар милли яшәшән аң-белем ярдәмендә үзгәртәргә омтылучы лирик герой бергә туплый. Ул эхлакый кыйммәтләр, акыл, гыйлем алдында баш ия, «камил кеше» идеалын югары күтәрә. Мәгърифәтчелек ноктасыннан караганда, тарихи һәм ижтимагый үсештә кешеләрнең аңы зур роль уйный, шуңа күрә элегә хәрәкәт наданлыкка, эхлаксызлыкка, дини фанатизмга каршы көрәш ача. Бу көрәш XX гасыр башы татар мәдәниятендә этәргеч көч вазифасын үти һәм мәгърифәтчел идеяләргә чынбарлыкка тәнкыйди караш белән баета. Мәсәлән, Г. Тукайның «Гөлүмәң бакчасында» (1905), «Шигърь» (1905), «Дустларга бер сүз» (1905), «Алла гыйшкына» (1905), «И, каләм» (1905), С. Рәмиевның «Уку» (1907), «Таң вакыты» (1908), Ш. Бабичның «И, китап» (1910) кебек шигъри эсәрләрдә мәгърифәтле / надан, тәрәккыять / артталык каршылыклары үзәккә куела, лирик герой милләтне аң-белемле булырга өндәүче, тирән йокыдан

уятырга омтылучы булып күзаллана. Наданлык, мәгърифәткә ирешү мөмкинлеге булмау бәхетсезлек чыганагы итеп раслана. Билгеле, мәгърифәтчел әсәрләрдә әле урта гасыр татар әдәбиятына, Көнчыгыш поэзиясенә, дини-әхлакый характердагы әдәбиятка хас алымнарның кулланылуы да күзгә ташлана.

1910 еллардан соң язылган шигърьләрдә дә әле бәхетне мәгърифәткә бәйләп аңлату дәвам итә, аң-белемне милләтне, халыкны алга илтүче чара дип раслаучы, мәгърифәтчелек идеалы тудырган поэтик үрнәкләр ижат ителә. Бу фикер М. Гафуринның «Таң яктысы» (1913), «Ачы» (1912), «Үзем һәм халкым» (1912), «Йолдыз» (1912), Г. Тукайның «Ике юл» (1909), «Даһига» (1913), «Мөхәрриргә» (1913) һ.б. шигърьләре, Н. Думавинның «Инсан» (1915) поэмасы мисалында да раслана ала. Мәсәлән, Г. Тукайның «Мөхәрриргә» шигъре Исхакыйны «пакъ вә чын» сүз иясе, сурәт ясаучы, олы дан иясе, милләтпәрвәр шәхес итеп күтәрә. Шагыйрь аны 1905–1907 еллардагы инкыйлаб чорында демократик идеаллар белән рухланып йөрөп тә, соңыннан шул юлдан читләшеп, үзара ызгышып яшәүгә күчкән «зыялылар» белән контрастлыкта сурәтләнә һәм үз идеяләренә тугрылыклы калган, «бер карашы иң шома ялганчыны сүздән тыйган» әдибне татар халкының рухи юлбашчысы дип атый. Күренгәнчә, шигърьдә мәгърифәтле кешеләр генә милләтне алга жиберә ала дигән фикер тоемлана.

Мәгърифәтчелек күтәргән күп кенә идеяләр лиро-эпик әсәрләр өчен дә актуаль булып кала. Мәсәлән, Г. Рәшидинең «Ахмак хажи» (1910), «Асрау кыз нәсыйхәте» (1911), «Бәхетсез карчык» (1912), Я.Мамишевның «Көнлекче карт» (1914), Г. Гайнуллин-Чокалының «Биш мужик» (1910), «Надан ата» (1910), Х. Исхакыйның «Шәкерт һәм хәзрәт вакыйгасы» (1911) кебек поэмаларда кешенең бәхеткә, матур тормышка ирешү мөмкинлеге итеп аң-белем күрсәтелә. К. Хаммадовның аң-белемле булырга, мәгърифәткә омтылган Рәфикъ язмышын гәүдәләндергән «Күмелгән зәкәвәт» (1914) поэмасында да мәгърифәт, аң-белем проблемасы үзәккә куела. Кадими мәдрәсәләр яңарышны тоткарлаучылар буларак бәйләнәп, әсәр кысаларында аның көз һәм кыш метафорик образлары белән ассоциацияләшүе бетү, югалу тойгысын тагын да көчәйтә. Икенче яктан, Рәфикъның рухи һәм физик үлеме шагыйрь мәгърифәтчеләрчә гаиләдә бала тәрбиясе белән дә бәйләп куя.

Бу агымга мөнәсәбәтле аерым поэмаларда XIX гасыр татар мәгърифәтчелек әдәбиятында формалашкан хатын-кыз язмышы мәсьәләсе калкытып куела. Мәсәлән, Х. Усадованың «Саф күнел» (1912) поэмасында мулла малаена кияүгә чыгып, яшәү гомерен бәхетсезлектә, кимсетү-хурлыклы тормышта үткәргән мәжбүр хатын образы үзәккә алына [5: 8] һәм мондый язмышка сәбәпче итеп наданлык күрсәтелә.

Аерым поэмалар бу проблеманың XX йөз башы шигъриятендә үзгәреш кичерүенә дәлил була ала. Мондый әсәрләрдә мәгърифәтле аналар образына бәйләү феминистик идеяләр калка башлый. Р. Ганиева «татар ижтимагый һәм мәдәни тормышын тәрәккыять баскычына күтәрүче «мәгърифәтле аналар» феминистик мотивының» С. Рәмиев ижатында көчле булуын билгели. Әлеге мотив «Таң вакыты» шигърендәге суфичылык шигъриятеннән алынган һәм дөнъяви яссылыкка күчерелгән Алла символы белән бәйләнештә карала [1: 181]. Охшаш күренеш лиро-эпикада да күзәтелә. Мәсәлән, Я. Мамишевның «Моңлы хатын Бибилайшә» (1908) поэмасында Гайшә образы аркылы феминистик идеяләр үткәрелә, бу фикер «Гайшә ханымның ирләргә әйткән сүзләре» бүлекчәсе мисалында раслана: *«Бу дөнъяның яртысын / Түгелме соң тоткан без? / Ирләрдән бар шундыйлар, / Такылда ким, чын жүләр. / Хатын-кызлар булмаса, / Жыртык-тишек кем жөйләр. / Ир булсагыз, урныгызда / Игътибарлы булыгыз. / Хатын-кызны хур күрмәгез, / Алар түгел колыгыз. / Алар берләп уйнамагыз, / Алар түгел бит курчак»* [4: 4]. Күренгәнчә, шагыйрь хатын-кызларның ир-атлар белән бертигез хокукка ия булырга тиешлеген раслый. Югарыда атап үтелгән поэмалар шагыйрьләренәң якты киләчәккә ирешү юлында мәгърифәтле яшәеш моделен тәкъдим итүен

ачык дәлилли, автор фикере кеше бәхетсезлегенә мөнәсәбәтле житкерелә. Шул ук вакытта тәнкыйть утының жәмгыятьтәге тәртипләргә юнәлтелә башлавы да сизелә һәм татар шигъриятендә тәнкыйди реализм сыйфатларының урын ала башлавы турында сөйли.

#### Әдәбият

1. Ганиева Р.К. Татарская литература: традиции, взаимосвязи. – Казань: Казан. ун-т, 2002. – 272 с.
2. Заһидуллина Д.Ф. Дөнъя сурәте үзгәрү. – Казан: Мәгариф, 2006. – 191 б.
3. Йосыпова Н.М. Поэзия: XX йөз башы // Татар әдәбияты тарихы: 8 томда. – Т. 4. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2016. – Б. 206–226.
4. Мамишев Я. Моңлы хатын Бибиғайшә. – Казан, 1908. – 11 б.
5. Надыршина Л.Р. Татарская поэма начала XX века как художественная система: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина. – Казань, 2009. – 18 с.

УДК 9-05

## ИСТИННОЕ ВЕЛИЧИЕ АБАЯ

**З.Е. Кабульдинов** (Казахстан)

В статье рассказывается о воспитании, жизни и творчестве Абая. Автор признает поэта знатоком исламского права. Автор также высоко оценил признание наследия Абая в мировом масштабе и рассказывает о дальнейших планах, принимаемых государством.

**Ключевые слова:** наследие Абая, жизнь и творчество, мир, ислам, государство.

The article tells about the upbringing, life and work of Abai. The author recognizes Abai as an expert in Islamic law. The author also highly appreciated the recognition of Abay's heritage on a global scale and talks about further plans adopted by the state.

**Key words:** Abai's heritage, life and work, peace, Islam, state.

Многое в судьбе Абая было предопределено его неординарными генами. Казахи по этому поводу говорят: «Ол текті жерден» («Он – благородного происхождения»). Действительно, Абай происходил из благородной и известной для всей округи семьи: его дед Оскенбай был одним из самых уважаемых биев Северного, Центрального и Северо-Восточного Казахстана. К нему обращались казахи самых отдаленных родов Младшего и Старшего жузов. Предания о нем доходили вслед за копытами быстрых коней. Прадед Абая Ыргызбай также был известным бием и прославленным батыром.

Абай вырос в религиозной семье, в которой глубоко почитали каноны ислама. Его отец, также авторитетный в степи Кунанбай-кажы, был влиятельным управителем рода тобыкты, хорошо знал русский язык, активно общался с представителями передовой российской интеллигенции. У него была одна из самых богатых библиотек, состоящая из редких книг на арабском, персидском и ряде тюркских языков.

Позже в своих произведениях, как указывает Глава государства, Абай не раз поднимал вопросы меритократии. Он был твердо убежден в том, что высокие должности должны занимать люди не благодаря своему происхождению, а благодаря своим знаниям и желанию изменить жизнь своих соплеменников в лучшую сторону. Абая беспокоили массовое обнищание его соплеменников, произвол царских чиновников, взяточничество и корыстолюбие волостных управителей. В поэзии он стыдил скупых богачей, не желавших протянуть руку помощи обедневшим сородичам, в то же время он жестко осуждал некоторых биев, потерявших уважение своего народа.

Президент Касым-Жомарт Токаев в своей статье говорит о том, что Абай был прогрессивным человеком своего времени. Об этом можно судить по таким запи-



сям самого Абая: «Мы имели возможность убедиться в бесполезности выборов биев-судей в каждой волости. Не всякому под силу вершить правосудие. Чтобы держать совет, как говорится, на «вершине Культобе», необходимо знать своды законов, доставшихся нам от предков – «Светлый путь» Касымхана, «Ветхий путь» Есимхана, «Семь канонов» Тауке хана. Но и они устарели со временем, требуют изменений и непогрешимых вершителей, коих в народе мало, а то и вовсе нет. Отсутствие верховного судьи и четное число биев только усложняет решение споров. Зачем наращивать количество биев? Не лучше ли выбрать из каждой волости по три образованных и толковых человека, не определяя срока их пребывания на посту, и смещать только тех, кто обнаружит себя в неблагоприятных делах».

Самому Абаю удалось одновременно учиться как в начальной мусульманской, так и светской русской школе в Семипалатинске. С детства его окружали книги, его отец выписывал газеты и журналы, а позднее эту практику продолжил и будущий поэт. Абай был знаком с арабско-персидской, старотюркской и западноевропейской литературой. Известный американский писатель Джордж Кеннан после встречи с Абаем дал ему весьма восторженную оценку: «Я знаю старика-киргиза – Ибрагима Кунанбаева, который не только посещает библиотеку, но читает даже таких авторов, как Милль, Бокль и Дрепер... Он серьезно изучает английских философов».

Абай имел прекрасные познания в казахском обычном праве и исламе. Кстати, в связи с этим не случайно Касым-Жомарт Токаев в статье пишет: «В его стихах и творчестве есть место национальному содержанию: быту, миропониманию, характеру, религии, традициям, языку, которое позднее назвали особым миром Абая».

Абай был прекрасным знатоком исламского права. Даже муллы опасались вступать с ним в споры и дискуссии, также поэт был собирателем народного фольклора. Свои первые стихи он начинает писать в годы учебы.

Отец, желая подготовить Абая к должности будущего правителя своего рода, забрал его к себе в аул. Будущий поэт стал много общаться с биями и поэтами, музыкантами и степными мыслителями. Известный лидер алашского движения АлиханБокейхан писал: «К 20 годам своей жизни Абай стяжал славу первого оратора, знатока народной жизни, ее юридических обычаев, зная на память многочисленные решения дел знаменитыми биями, представлял собой ходячий сборник народных преданий, пословиц, сказок и афоризмов».

Великий Абай призывал через воспитание и обучение избавить молодежь от пороков, хамства и грубости, для чего активно ратовал за открытие светских школ для казахских детей. В частности, он писал: «Надо взять детей у родителей, отдать ребят в школы, направить одних на одну специальность, других на другую. Надо создавать школы, надо, чтобы учились даже девушки».

Как отмечает в статье Касым-Жомарт Токаев, в своих произведениях Абай искренне желал своему народу стремиться быть людьми благими, разумно мыслящими и справедливыми. И действительно, наш великий предок считал обязательным отдавать себе отчет о прожитых днях, при этом призывая неопытную и безмятежную казахскую молодежь отказаться от пяти пороков: склоки, лжи, бахвальства, лени и бесцельного времяпрепровождения. В то же время Абай считал, что надо стремиться к пяти благородным качествам: дерзанию, труду, глубоким размышлениям, сознательному ограничению себя в чем-либо и доброте.

Глава государства не случайно обращается к словам Абая «Не постигнув наук, не хвались». Ведь мыслитель был твердо убежден в том, что называться настоящим человеком можно только тогда, когда кто-либо из детей станет жаждать наук и знаний. В то же время, по мнению великого Абая, ребенка можно воспитать достойным человеком при учете нескольких факторов: наследственности, благоприятной социальной среды или окружения, целенаправленного воспитания и обучения.

Касым-Жомарт Токаев отметил, что в 2020 году будет проведено более 500 мероприятий на международном, национальном и региональном уровнях,

посвященных 175-летию Абая. Главным событием станет международная научно-практическая конференция «Наследие Абая и мировая духовность», которая пройдет в августе в Семее в сотрудничестве с ЮНЕСКО.

«Семей, занимающий особое место в духовном развитии страны, должен быть обозначен как исторический центр, поскольку край, где родились великие Абай, Шакарим и МухтарАуэзов, достоин особого почета. В связи с этим нам необходимо развивать социально-экономический комплекс города и модернизировать его историко-культурные объекты в соответствии с новыми требованиями. Я поручаю Правительству принять соответствующие меры», – говорится в статье Президента.

Абай занимает видное место в отечественной и мировой истории и литературе. Ибо, как написал Глава государства, «творчество поэта не потеряло своей актуальности и по сей день. Его мысли и идеи – это духовная пища для всех нас».

Поэтому не случайно мы будем отмечать его юбилей под эгидой ЮНЕСКО. Действительно, он выступил основоположником национальной письменной литературы, и поэзия, слова-назидания поэта оказали самое положительное воздействие не только на современников, но и на последующие поколения. Повсюду в мире создаются центры Абая. И он заслужил такое право всей своей сложной и честной жизнью, наполненной богатейшим духовным наследием всего человечества.

Статья Президента Касым-Жомарта Токаева «Абай и Казахстан в XXI веке» выступает фундаментом системной идеологической, культурной и просветительской работы на многие годы. Как отмечает Президент, юбилейная дата – это повод, чтобы каждый казахстанец познакомился с творчеством великого поэта и проникся его гуманистическими идеями.

Сказать, что мы не знаем Абая, наверное, это не так. Каждый читал его стихи, знает «Слова назидания». Но следует учитывать то, что идеи Абая – абсолютные инновации в гуманитарной сфере. Причем они были новаторскими как в годы жизни большого поэта, так не потеряли актуальности и сегодня. Возникает вопрос: как мы понимаем творчество великого мыслителя? Приведу цитату из статьи Ахмета Байтурсынова, написанную еще в 1913 году. «Слова Абая, – отмечает он, – действительно нелегки для понимания и осмысления. Однако это происходит не от того, что Абай не умел высказать мысль, а вследствие неподготовленности самого читателя к восприятию глубоких мыслей. Выходит, вина не в писателе, а в читателе».

Очень важно следующее замечание Байтурсынова: «Если человек раньше не слышал стихов Абая и начнет читать быстро, то многого не поймет и упустит глубину содержания. Чтобы понять некоторые слова, надо иметь привычку вникать глубже в значение слова, иначе хоть сотни раз перечитывай, но пока кто-то не растолкует со стороны, не поймешь глубины слова и мысли».

Мысли Абая мы должны воспринимать как традиции. В обществе должна зародиться и стать востребованной традиция на образованность, интеллигентность, культурность. Такой подход позволяет утверждать, что в своей статье Касым-Жомарт Токаев органично и последовательно продолжает линии, обозначенные в программной статье Елбасы «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания». В условиях глобализации сохранение народом своей уникальности и неповторимости можно назвать важнейшей государственной задачей. Только опережающая модернизация общественного сознания, выступающая сердцевинной масштабных преобразований в сфере политики и экономики, позволяет сберечь сам этнос.

Автор отмечает: «Идеи Абая всегда могут быть духовной пищей для всех нас. Поэтому необходимо переосмыслить его труды». Более того, он подчеркивает, что следование советам великого мыслителя позволит нашему обществу добиться больших высот во всех сферах развития. Поэтому просветительская работа, направленная на разъяснение творческого наследия великого мыслителя,

становится приоритетной для всего педагогического корпуса. Миссия учительства заключается в том, чтобы путем социально-педагогической работы донести до сознания каждого казахстанца духовные постулаты и нравственные ценности, о которых говорил Абай.

Но в современном мире недостаточно вести речь только о сохранении собственной этнической уникальности. Чтобы не остаться на обочине цивилизационных процессов, необходимо постоянное движение вперед – духовное и нравственное совершенствование, подразумевающее социальную ответственность. При этом следует понимать, что в данном случае речь идет не только о материальной поддержке. Под социальной поддержкой Абай понимает духовную поддержку. Просветительская миссия системы образования – дорога духовной социальной ответственности.

Критерии совершенствования человека, ее духовно-нравственные ориентиры заложены в концепции Абая «Толық адам», которую можно перевести как «Всесторонний человек». Наряду с этой концепцией им выдвинута и обоснована идея воспитания «Шыншыладам». Речь идет о человеке-реалисте с широкими знаниями. Критериями добропорядочности поступков и действий, по Абаю, выступают совесть, честь, сострадание. Для каждого важны самопознание и постоянное развитие, постижение науки, образования. Именно этот путь ведет к совершенству, к формированию интеллектуальной нации.

Культ науки – эта мысль красной нитью проходит через «Шыншыладам». Абай был убежден, что именно знания, честь и совесть не позволяют попусту расшатывать общественные устои и поднимать шум, не понимая сути вопроса.

Развитие любой страны, ее место и роль в общечеловеческой цивилизации оценивают по образцам ее культуры, литературы и духовного наследия. Предложение Президента о позиционировании личности Абая Кунанбаева как культурного капитала нации выступает важным условием вхождения страны в клуб узнаваемых государств мира. Уверен, творческое наследие великого мыслителя должно стать одной из жемчужин всего культурного богатства человечества, а сам Абай – брендом нового Казахстана.

Касым-Жомарт Токаев, опираясь на свой жизненный и трудовой опыт, с горечью отмечает, что не все в мире знают о нашем культурном и духовном наследии. В политике продвижения нашего культурного бренда важную роль должны сыграть высшие учебные заведения. Сотрудничая с зарубежными партнерами, мы обязаны продвигать в мире свои национально-культурные ценности как эталон общечеловеческих ценностей. Фундаментом масштабной работы должно стать творчество Абая.

УДК 821.512.122

## **ШОҚАН, ЫБЫРАЙ, АБАЙ ҚҰБЫЛЫСЫНЫҢ АЛАШ ҚАЙРАТКЕРЛЕРІ ТАРАПЫНАН БАЙЫПТАЛУЫ**

**Д. Қамзабекұлы (Қазақстан)**

*Изучение феноменов Чокана, Ибрая, Абая деятелями «Алаш».*

Статья посвящена проблеме просвещения и является актуальной темой для истории науки. На основе изучения и анализа наследия алашской интеллигенции автором показано состояние просветительской деятельности во времена Абая. Представители алашской интеллигенции А. Букейханов, А. Байтурсынов, М. Жумабаев, М. Дулатов, С. Асфендияров, С. Садвакасов, К. Кеменгеров в своих трудах высоко оценили творческое наследие Абая Кунанбаева и признали поэта великим просветителем сделавшим большой вклад в историческое развитие казахского народа. Основываясь

на источниках автор показывает место великого поэта в истории и его личность в литературе.

**Ключевые слова:** наука, история, культура, Алашская интеллигенция, наследие Абая, сведения.

The article is devoted to the problem of education and is a topical topic for the history of science. Based on the study and analysis of the heritage of the Alash intelligentsia, the author shows the state of educational activity in the time of Abai. Representatives of the Alash intelligentsia A. Bukeikhanov, A. Baitursynov, M. Zhumabaev, M. Dulatov, S. Asfendiyarov, S. Sadvakasov, K. Kemengerov in their works highly appreciated the creative heritage of Abai Kunanbayev and recognized the poet as a great enlightener who made a great contribution to the historical development Kazakh people. Based on the sources, the author shows the place of the great poet in history and his personality in literature.

**Key words:** science, history, culture, Alash intelligentsia, Abai's heritage, information.

Алаш зиялылары елінің болашағын Ресей шындығы контекстінде іздеген Абай кезеңінде қалыптасқан Бастапқы Ағартушылыққа лайықты баға берді. Осы бағаны зерделеу – ғылым үшін аса қажет нәрсе. Оны білу арқылы біз екі қорытындыға қол жеткіземіз. Бірінші, рухани сабақтастық қалай жүргенін аңғарамыз. Екінші, алдыңғы буынға берілген идеологиялық мәжбүрліктен ада бағаны байыптаймыз.

Алаш зиялыларының көшбасшысы Әлихан Бөкейхан еңбектерінен Шоқанға – «оқығанның жалғыз» [1], Абайға «қазақтың жалғыз» [2: 310] деп берген анықтамасын оқимыз. Қайраткердің қысқа әрі нақ айтылған сөзі Абайдың: «Мола-сындай бақсының, жалғыз қалдым – тап шыным» деген ойының түсіндірмесі тәрізді. «Бір жағынан үкіметтің орыстандыру саясатының тоқтаусыз жүруі, екінші жағынан исламның насихатталуы қазақ қауымының ескі рулық бірлестігіне діни-саяси сипат берді», – деп жазады Ә. Бөкейхан 1910 жылы Петерборда жарияланған «Қазіргі мемлекеттердегі ұлттық қозғалыстардың формалары» («Формы национального движения в современных государствах») атты жинаққа кірген «Қазақтар» («Киргизы») деген зерттеуінде [3: 73]. Ақын қазасына арнап жазған мұнақыбында Әлихан: «Ислам діні қазақ даласында жеңіске жетіп, орныққан жаңа кезең Абай назарын араб, парсы және түрік тілдеріндегі білімге аударды. Мүмкіндігі мен қабілетінің арқасында ол араб-парсы тілдерін өз бетінше оқып, еркін меңгеріп алды һәм қасиетті кітаптардың білгірі атанды. Дін мәселесінде Абай қалыптасқан ғадетті бұзды. ...Талант, білімімен Абай партия таласына араласып кетті және мұнда да елді аузына қаратты. Абай отанында тағдыр жазуымен мезгілсіз туған саф асыл еді. Оның күші басқа-басқа, партия таласына жұмсалмауы тиіс-тін», – деп тұжырымдағаны мәлім [3: 308] Осы қазанамада сондай-ақ Абайдың көзқарасы Грос, Михаэлиспен танысқан соң түбегейлі өзгергені, ақынның білімдар қуаты Пушкин, Лермонтов, Некрасов, Толстой, Тургенев, Салтыков-Щедрин, Достоевский, Белинский, Добролюбов, Писарев, философтардан Спенсер, Дрепер, Льюис еңбектерін сүзіп шыққаны, дүниетаным мен оқу көкжиегін кеңейтудегі арманын балаларының талабына үміт етіп қосқаны жазылады. Бұл некрологтың бар түйіні «мезгілсіз туған саф асыл» деген ойда тұр деп санаймыз. 20-жылдары Мағжан, Әлихандар «Алқа» атты әдеби ұйым құрмақ болып, оның айқындамасында: «Қазақ әдебиетінің алыбы Абай – қазақ даласына кеулеп кіріп келе жатқан капитализмге, отаршылыққа халықтың қанды жас төгіп еріксіз шалған бірінші құрбаны», – деп көрсетеді [4: 259]. Біздіңше, осы екі ойдың арасында сабақтастық бар. Контексте қарағанда «мезгілсіз» сөзінің уақыттан гөрі межені аңғартатынын байқаймыз. Сонда ол қай меже? Сөз жоқ, әңгіме сапалық кезеңге көшу туралы болып отыр. Әлихан Ш. Уәлиханов туралы байыптамасында да осы кезеңді нұсқайды. Ол былай деп жазады: «Жыр-өлең басу екі түрлі: бірі ана «Зарқұм», «Салсалды» бастырушының жолы. Мұның мақсұды оқушылардан алым алу; екінші жол – әлгі Шоқан кітабы басылған жол. Мұның көздегені – оқушы пайдасы, ғылымға жол оңайлау» [5]. Дәл осы жерде ағартушы діни

фольклорды мансұқтап отырған жоқ. Мәселе – елдің сұранымын қанағаттандыру мен талғам-талабын жөнге салуда һәм бір орында бүгежектеп қалмауда болып отыр. Әлихан пікірінше, Шоқан – сапалық өзгерістің басында тұрған тұлға, бірақ «қазақта орысша оқығанның жалғызы». Г.Н. Потаниннің 80 жылдығына арналған мақаласында Ә. Бөкейхан осынау гуманист, адал жүрек азамат-ғалымның үзік ойларын оқырманға ұсынады. «Саяси жолындағы бізге жылы көрінетін бір негізді пікірі мынау, – деп ойын сабақтайды Әлихан. – «Елдің тұрмысын, тілін, мінезін білмеген кісі көш басын алып жүре алмайды. Олай болса, көп ұлттан құралған Русияны бір орыстың билеймін дегенінде мағына жоқ. Русия өзге тілі, тұрмысы, қаны басқа жұртқа автономия беру керек» дейтін Г.Н. «Қазақты автономия қылсақ, Қараөткел – Алаштың ортасы, сонда университет салып, қазақтың ұлын, қызын оқытсақ, «Қозы Көрпеш-Баянды» шығарған, Шоқан, Абай, Ахмет, Міржақыпты тапқан қазақтың кім екенін Еуропа сонда білер еді-ау» дейтін Г.Н.» [6: 90].

Бұл үзінділер арқылы мақала авторы Шоқан бастаған үркердей зиялылардың елі үшін қолынан келгенін жасағанын меңзейді.

Оқу-баспа ісі өрістеп, кеңес үстемдігі орнай бастаған, біз шартты түрде «инерциялы ағартушылық» деп атаған шақта Әлихан Бөкейхан Мәскеудегі «Күншығыс» баспасынан А. Байтұрсынұлына «Абай мен Алтынсарыұлы туралы еңбегіңнің қолжазбасын жібер» деген мазмұнда хат жазады [7]. Баспа бетін көрген-көрмегені белгісіз бұл еңбек дәл қазір қазақ ғалымдарының қолына түскен жоқ. Алайда Ахметтің өзіне дейінгі ағартушылар жөнінде еңбек жазуды қолға алуы – құнды факт. 20-жылдары баспасөз бен мәдени ұйымдар жұмысында Ы. Алтынсарин тұлғасы пікірталас тудырғанда, тарихи дамуды дұрыс зерделей алатындар «Ахмет Ыбырай заманында туса, Ыбырайдай болар еді немесе Ыбырай кеш туса Ахметтей болатын еді» дегенге саятын ой айтқан-ды [8].

А. Байтұрсынұлы XVIII–XIX ғасырдағы тарихи-рухани процесті былайша түсіндіреді: «Әдебиетті молдалар дін бесігіне бөлеп, таңып тастаған себепті, әдебиет көпке дейін өңдеп, өсе алмай, мешел болып аяғын баса алмай жатқан. Сол күйінде тұрғанда патша үкіметінің саясаты келіп килігеді. «Қазақ – діні шынығып жетпеген, шала мұсылман халық. Мұны мұсылман дінінен христиан дініне аударып жіберу оңай» деген пікірмен, патша үкіметі қазақ пен ноғай арасында жік салып, екеуін айырғысы келді. ...Орыс өзіне тартып, ноғай өзіне тартып, екеуі екі жаққа сүйреп жүргенде, қазақ орыс әдебиеті арқылы Еуропа жұрттарының әдебиетімен танысады» [9: 262]. Міне, кездейсоқтықтан гөрі заңдылыққа сәйкес осы құбылыс, яғни сапалық өзгеріске бағытталған рухани күш сұранымы, Ахметтің логикасы бойынша, Шоқан, Ыбырай, Абайларды дүниеге келтірді. Мұны ағартушы былай тұжырымдайды: «... Өнерпаз Еуропа жұртының сындар әдебиетін көргеннен кейін ...ғана Еуропа әдебиетінен тұқым алып, қазақ әдебиетінің сүйегін асылдандырып, тұлғасын түзетушілер шыға бастаған. Қазақ әдебиетінің асылдануына, әсіресе әсері күшті болған – Абай сөздері» [9: 277]. Ахмет көбіне әдебиеттегі сапалық өзгерісті айтқанымен, оның осы ойын ғылым, оқу-ағарту ісіне қатысты да қарастыру ақылға қонады. Сондықтан Байтұрсынұлының пайымын XIX ғасырдағы шындықпен байланыста түйсіну жол болмақ. Сонда ғана «молдалардың дін бесігі», «діні шынығып жетпеген», «екі жаққа сүйреу», «сүйегін асылдандырып, тұлғасын түзеу» ұғымдарының мәні ашылады.

Осы тұста бастапқы ағартушылардың өзінен кейінгілерге танылу мәселесін айналып өтуге болмайды. Баспа-басылым ісінің өрістемеген шағында, яки ақпарат кеңістігінің шектеулі кезінде ақын-қаламгерлер еңбегінің құны таралымына қарап емес, бір дана болып бір адамға жетсе де маңыздылығымен өлшенсе керек. Мысалы, «Қазақтың бас ақыны» зерттеуінде Ахмет: «Абайдың сөзін мақтамайтын адам болмады», – деп, көрмей сенбегенін, оны қолына алғаш 1903 жылы (яғни, 30 жасында) түсіріп, жақын танысқанын, сөйтіп талантын мойындағанын жазады [9: 298–304]. Әлихан да Абай өлеңімен, салыстырмалы түрде, кеш танысқан.

Бұдан, сөз жоқ, ақын өлеңінің қоғамдық-эстетикалық орны мен мәні аласармайды. Абай өлеңі Жетісу мен Жиделібайсынға, Маңғыстау мен Балқантауға, тіпті ресми Орынбор мен Омбыға дер кезінде жетпеуі оның құнына бір мысқал да әсер етпейді. Дәл сол кез үшін Абайдың айналасы – қазақтың әлемі, алаш дүниесі. Шоқан, Ыбырай туралы да осыны айта аламыз. Ш. Уәлихановтың – Омбы мен Петербор, Ы. Алтынсариннің – Орынбор мен Қазан архивтерінде сақталынып келген жазбалары, есептері, хат-хабарлары, басқа да еңбектері халық назары мен ғылыми айналымға кеш түскендігі ол дүниелердің мән-мазмұнына нұқсан тигізді деу қисынсыз болар еді. Бірақ бастапқы ағартушылардың кейінгі буынға еңбегі жетпесе (жете алмаса) де, рухы жетті. Сөзі жетпесе де, ниеті, ынтасы жетті. Қағазбен жетпесе де ауызбен жетті. Осы факторды да ұмытпаған жөн. Және де бастапқы ағартушылар туралы мәліметтер мен олардың жазғандары «негізгі ағартушылық» шағында құнтталып, жиналып, жариялана бастағанын қаперде ұстаған абзал.

Дара көрінген ағартушылардың аудиториясы болды ма деген сұраққа Ахмет жоғарыдағы зерттеуінде ойлы жауап берген. Ол былай дейді: «Абай көп нәрсені білген, білген нәрселерін жазғанда мынау халыққа түсінуге ауыр болар, мынаның сыпайышылыққа кемшілігі болар деп тайсақтап тартынбаған, хақиқатты хақиқат қалыбында, тереңді терең қалыбында жазған» [9: 303]. Бұл жерде ақынның «сөз түзелді, тыңдаушы сен де түзел» деген пайымы еске түседі.

XX ғасыр басында тұңғыш қазақ журналы – «Айқапты» (1911–1915) шығаруға мұрындық болған Мұхамеджан Сералин руханиятта көрінген сапалы өзгерістер туралы: «Жаңа рухта жазылған кітаптардың дүниеге таралуы – қазақ халқының ішінде де бірлі-жарым ұйқылы-ояу бастарын көтерушілердің барлығына таң қараңғысындай бір ишарат болып көрінсе керек», деп жазады [10: 4]. М. Сералин Шығыс тарихшысы һәм ойшылы дәрежесіне көтерілген Ш. Маржанидің жүз жылдығына арнап жазған мақаласында [11: 18] жаңа рухқа себепші қазақ ағартушыларының қадірленбей отырғанына өкініш білдіреді. Ол өкінішін былай деп жеткізеді: «Өткен 1914 жылы он бесінші иулде алтыбас Ыбырай Алтынсариннің дүниядан қайтқанына жиырма бес жыл толып өтті. Қазақ жұрты үшін Алтынсариннің еткен қызметі көп еді. Соны есіне алған қазақ болды ма? Жоқ. Біз күлтүрни жұрт қатарына кіруден алыс жатырмыз».

Санаткер-журналист осындай өкініштердің орнын толтыру үшін шығарған журналы арқылы дәйекті жұмыс жасап, бұл басылымға ұлт келешегіне сенген түрлі көзқарастағы зиялыларды топтастыра алды. Ахмет, Әлихан, Міржақыптар ел мен жер, тіл мен дін, тағылым мен тарих туралы ана тіліндегі алғашқы мақалаларын осы «Айқапта» жариялады. «Айқап» пен «Қазақ» – алғашқы ағартушылардың ізгі арманынан туған басылымдар-тын. Ресей басылымдарымен байланыста болған Ш. Уәлиханов, Ы. Алтынсарин, М. Бабажанов өз жұртында, ана тілінде газет-журнал шығуын көксемеді деу ақылға сыймас.

Міржақып Дулатұлы да Шоқан жөніндегі мақаласын ағартушының «көп қызметін білмеу себебін» тілге тиек етуден бастайды. Ол: «Қазақ сияқты өнер-білімнің асылын танымаған, қаламмен қызмет етушінің қадырын білмеген жұртқа қырық тоғыз жыл ұмытарлық көп заман. Қылышынан қан тамған батыр болмаса, Қарымбайдай ертегі болып қалған бай болмаса, оқушысы жоқ біздің қазақ ғылым жолында еңбек етушілерді тез ұмытқыш келеді», – деп өкініш білдіргенімен, осы ойын: «Бірақ заман өткен сайын халықтың көзі ашылып, әдебиеті гүлденіп, матбуғаты жайыла бастаған кезде естен шыққан Шоқандардың артында қалдырған сөзін қайта тірілтіп, кім екендігін білдірмей қоймайды», – деп тарихи заңдылықты ескертіп түйіндейді [12]. М. Дулатұлының бұл зерттеу мақаласы – Ш. Уәлиханов еңбегіне жан-жақты баға берген (Н.Н. Веселовскийдің 1904 жылы Петерборда жариялаған басылымына сүйеніп жазылған) құнды дүние. Осында ағартушының тарихи қызметі былайша тұжырымдалған: «Шоқанның бар талабы ғылымға ұмтылу, қазақ халқына пайда келтіру, қазақ халқының тұрмысын, рәсімін, тарихын

анықтау жолында болған». Міржақып Шоқанның өмірін де, артында қалдырған жазбалары мен зерттеулерін де ағартушылықтың биік межесі ретінде көрсеткен.

Абай мұрасымен М. Дулатұлы да кеш танысқан ұқсайды. («1904 жылы үйін жұлдызының басында Омскіге барғанымда Абай өлеңдерінің жазбасын алғаш Ақымет Байтұрсыновтан көрдім», – дейді ол). Петерборда 1909 жылы «Абайдың балалары һәм інілерінің ризалығы һәм Ғалиханның ыждағатымен» шыққан ақын кітабына рецензия есебінде жазылған мақаласында Міржақып А. Құнанбайұлын Ломоносовқа теңейді [13]. «Қайдан өрбігенін, қайдан өскенін, ата-бабалары кім болғанын, не істегенін білмеген жұртқа бұл талас-тартыс, тар заманда арнаулы орын жоқ. Сондықтан Абайдың аты жоғалуы – мұнан кейін де шығатын Абайлар сондай ескерусіз ұмытылуы ықтималы, қазақтың жоғалуы, қазақ атты халықтың ұмытылуымен бірдей» – дейді қаламгер.

М. Дулатұлы Шоқан мен Абай тұлғасына қазақтың өркениетке қалаған бірінші кірпіштері ретінде қарайды. Сонымен бірге қаламгер Шоқан өміріне байланысты ел арасында айтылып қалатын бейсауат сөздерге түсінік бере отырып, «таза пікірлі, ақ жүрек ұлтын сүйші жігітті» нақақ жаладан арашалайды.

Заманында Семейде «Абай» атты журнал шығарып, негізгі ағартушылыққа Абай биігін эталон етіп көрсеткен, алаштың бары мен жоғына ұлы ақын көзімен карауға тырысқан Жүсіпбек Аймауытұлы мен Мұхтар Әуезов: «Абай жалғыз ғана ақын болды деуге болмайды. Әдебиетімізге негіз салған да – Абай, адамшылық, тәрбие, ғылым, өнер, кәсіп деген сөздерді ойлап, тексерген де – Абай. Қазақтың тұрмысын, өнерін, мінезін айқын суреттеп, кемшілігін көрсеткен де Абай», – деп жазған болатын [14: 4]. Мұхтар, тағдыр жазуымен, Абай дүниеге келген топырақта туды, ал Шыңғыстаудан аса жырақ емес Қызылтауда өмір есігін ашқан Жүсіпбек С. Садуақасұлы сауалына қайтарған жауабында: «Абай өлеңдерімен бала күнімнен таныспын. Кітабы басылмай тұрғанда, ел қыдырған өлеңшілердің аузынан бірталай өлеңдерін көшіріп алып, жаттаған едім», – дейді [15]. Бұл факті жоғарыда айтылған ағартушылардың елге танылуы һәм аудиториясы деген мәселеге қатысты тұжырымымызды шегелей түседі. «Абайдың өнері һәм қызметі» атты мақаласында [16: 1–3] Жүсіпбек пен Мұхтар руханияттағы «Абай дәуірін» анықтайды. Түрлі мысалдар келтіріп, ақынның әдебиетке олжа салған қырларын бажайлайды. Сөйтіп Абай феномені зерделенеді. «Абайдың ақындық күшінің зорлығы – өз заманында жұртты өзіне қаратып алып, кейінгілерді де сол ізбен әкеле жатыр», – деп тұжырымдайды авторлар.

20-жылдары Ы. Алтынсариннің тарихи орнын біршама зерделеген қаламгерлердің бірі – Мұхтар Әуезов. 1922 жылы «Қазақ әдебиетінің қазіргі дәуірі» атты еңбегінде ол: «Аурудың емі мынау деп, ашып айтып, бір нәрсені шешіп берсе де, бірде дінді, бірде оқуды, бірде таза адамшылықты ем қылып ұсына бастаған – Алтынсарин», – десе [17: 218], 1927 жылы жарық көрген «Әдебиет тарихы» атты зерттеуінде: «Ендігі сөзді Алтынсарин заманды жоқтап, заман зарын айтуға арнамайды, ... оның орнына, мүмкін болғанша, ем айтқысы келеді. Бірақ мұның айтқан емінде бір бағыттық, анықтап бастаған екпін, ағын жоқ. Елдің әр алуанына әр түрлі ем айтады. Елдің үміт, сүйенішін жас буынға артқандай болады», – деп түйіндейді [18: 218].

Ы. Алтынсаринді Мұхтардың «емші» ретінде көруінде толық негіз болса керек. Өйткені XIX ғасыр қаламгерлері ішінде оқшау тұратын Ыбырайдың ел дәстүріне қосқан жаңашылдығы өмірінде де, өнерінде де байқалғаны мәлім. Алайда М. Әуезов тұжырымында салмақты ой Ыбырайдың даралығын әрі жалғыздығын танытатын «емінде бір бағыттық, анықтап бастаған екпін, ағын жоқ» деген пікірінде жатыр деп есептейміз. XIX ғасыр шындығында (отар елдің тұсауына тұтастай түскен ұлттың шындығында) елден ерек қара үзіп шығып, артындағы жұртқа қарайлау, оларды бір бағытқа, жүйеге салу – аса сирек құбылыс. «Әр алуан ем» осындайда айтылады. Ыбырайдың руханиятқа қарасты емі – «бетегеден биік,

жусаннан аласа» адамның емі емес, отаршыл елдің ұңғыл-шұңғылын түсіне алған жүрегі бар адамның емі еді деу орынды.

Алаш қозғалысына белсене араласпаған және одан тым шет те кетпеген оқымысты, тарихшы Санжар Асфандиярұлы XIX ғасырдағы қоғамдық-саяси жүйе мен алғашқы ағартушылар арасын былайша зерделепті: «Алтынсарин мен Уәлихановты крепостниктік хұқық үстемдік еткен кезеңде дворяндар мен помещиктерден шыққан орыстың алғашқы либерал-батысшылдарымен салыстыруға болады. ...Олар шындығында қазақ ұлтшылдарының шығуына негіз болды. Ал XIX ғасырдың орта тұсындағы Қазақстанның қоғамдық-экономикалық жағдайында буржуазиялық ұлтшылдық қалыптасатын құнарлы топырақ жоқ еді. Бұлар соны қалыптастырды» [19: 246]. 30-жылдары марксистік-лениндік диалектика заңына сүйеніліп айтылған Санжар ойы тарихи шындықтан алшақ емес. Алайда ұлтшылдық пен тапшылдыққа қойылған акцент бұл пайымға саяси сипат береді. Жалпы бұл уақыт «инерциялы ағартушылықтың» билеуші саясатқа түпкілікті жеңілген шағы болғандықтан, С. Асфандиярұлы тарихи процесті осылай ғана түсіндіре алды.

Бастапқы ағартушылардың дара өкілі ретінде Абай тұлғасына, Абай сөзіне, Абай бейнесіне ден қойған зиялылар аз болмады. 1912 жылы «Шолпан» жинағына кірген «Алтын хакім Абайға» деген өлеңінде Мағжан Жұмабайұлы: «Көз ашып, жұртың ояу болған сайын, Хакім ата, тыныш бол, қадірің артар» – десе [20: 22], 1922 жылы Ташкентте басылған Абай кітабы туралы жазған мақаласында Ілияс Жансүгірұлы: «Абай сол халықтың өз рухы тілімен сөйлеген ақын» – деп [21], оны тарих кемесінен лақтырмақ болған солақай сыншылардың «кәрінен» қорғайды.

Жеке-дара көрінсе де алғашқы ағартушылар қазақ қоғамына, өзінен кейінгі толқынға не берді, ұлт ой-санасына қандай олжа салды, ұлт тағдырына қатысты не бітіріп, не қойды, олардың еңбегі қалай бағалануы керек – осы сұрақтардың бәрі-дағы XX ғасыр басында зиялының күллісін толғандырды. Олай болуы заңды еді. Бұлар – алаш оқығанының бағдарын анықтайтын сұрақтар болатын. Және оған рух ауанына қарап мақалаларында, өлеңдерінде, прозалық, драматургиялық шығармаларында біршама жауап берген қаламгерлер аз болған жоқ. Алайда бұл мәселеге арнайы тоқталып, таратып айтуға тырысқандар көп те болмады. Мұның бірнеше себебі бар. Біріншіден, «негізгі ағартушылар» еңбегінің көбі саяси күрес пен белсенді жұмысқа жұмсалды, сондықтан олардың байыпталған зерттеу жазуына уақыт тар еді. Екіншіден, отаршылдық езгісі жойылып бітпеген кезеңде сол жүйеде озып шыққандар еңбегі аталған жүйеде өсіп шыққандар үшін «дау-дамайлы тақырып» болатын; «оған баруға оқығандар жүрегі дауаламады» дегеннен гөрі, «олар уақытын күтті» деген расқа шығады.

Қоғамдық-саяси күрес пен азаматтық қызметінің тынымсыздығына қарамай, күрделі уақытқа рух сәулесін түсіруге жұмылған, саяси жүйелердің қытымыр қалыбынан сескенбей тарихи әділеттікті ту етіп көтерген тұлғаның бірі – Смағұл Садуақасұлы. Смағұл пікірінше, орыс әкімшілігінің оспадар әрекеті оқығандар арасындағы ерлердің ашу-ызасын тудырып, қарсылықтың пайда болуына алып келген. Ал, бұл қарсылық сананы жаңғыртқан, сапаны өсірген. «Единицалардың» (Абай сөзі) тууын тездеткен. Ағартушылардың «көрінбейтін көз жасы» кейінгілердің рухын суарған [22: 21–27].

Ғылыми айналымға түспеген (түсу бұйырмаған), жұқанасы жазушы, санаткерлердің естелігінде қалған А. Байтұрсынұлының елу жылдық мерейтойында жасаған С.Садуақасұлының «Ақаңның алдында» атты баяндамасы – кеңес тұсындағы «инерциялы ағартушылықтың» бағдарламасы (Ахмет програмды – «жосық» депті) сынды еңбек болған деп санаймыз. Сәбит Мұқанұлы былай дейді: «Садуақасұлы Байтұрсынұлын мақтай жөнелмей, сатылап жетті. Оның баяндауынша, қазақ халқының бес көсемі бар, олар: Кенесары, Шоқан, Ыбырай, Абай, Ахмет» [23: 509]. Смағұлдың «сатылауына» негіз бар болатын. Хан Кене – тәуелсіздік



үшін күресте мойымаған, рухы жеңілмеген қайраткердің, Шоқан, Ыбырай, Абай – күрескер рухты қағазға түсіре алған, дара шапса да жалғыздығын білдірмеген, халқының намысы болып жанған ағартушылардың, Ахмет (Смағұлдың Әлихан-ды айтпауының этикалық себебі бар) – қателіктен сабақ алған толқынның, білім мен бірлікті, білік пен байыпты қатар ұстаған зиялылардың рәмізі еді. Сондықтан С. Садуақасұлы «сатысын» – жүйелеу деп қараған орынды.

С. Садуақасұлының бастапқы ағартушыларға қатысты ендігі бір жүйелі еңбегі – «Қазақстан үшін жоғары оқу орнының маңызы туралы» атты баяндамасы [24: 21–31]. Бұл баяндаманы Смағұл Халық ағарту комиссары ретінде Ташкентте 1926 жылы 29 қазанда тұңғыш ашылған Қазақ жоғары педагогика институтының (1920 жылы Орынборда ашылған ағарту институты – КИНО-ның мәртебесі бұл оқу орнынан төмен болса керек) салтанатында жасаған.

«Ресейдің отаршылдық саясатының Батыс Еуропаның осындай саясатынан айырмашылығы, – дейді Смағұл. – Ресей саясаты әрі өте жабайы, әрі дөрекі, әрі надан болатын. ... Патшалық Ресей қазақтарды орыстандыру мен православия дініне кіргізуді армандады. ... Ақ патшаның аямай берген қаржысына лайық жұмыс істеген миссионерлер қазақ халқын ұлт есебінде жойып жіберуді көздеді». Автор бұл саясаттың түпкілікті әрі дәйекті жүргізілгеніне қарамай, ішкі күш – ұлттық рух Ресейдің дегенін болдырмағанын жазады.

Сібірдегі оянулар – С. Садуақасұлы жүрегіне аса жақын тақырып. Алғашында Ядринцев, кейіннен Потанин негізін салған Сібірдегі ғылым-білім ошақтары Смағұл тұсында ғана емес, күні бүгінге дейін толайым нәтиже беріп келе жатқанын зиялылар жақсы біледі. Жалпы Николай Михайлович Ядринцев тұлғасы біздің отандық ғылымда Ш. Уәлихановқа қатысты оқта-текте еске алынатыны болмаса, Сібір халықтары мен олардың зиялыларына тигізген әсері тұрғысынан жете зерттелінген емес. Егер салыстырмалы түрде айтсақ, түрік, Ресейлік мұсылман халықтарына И. Гаспринский қандай игі ықпал жасаса, Н.М. Ядринцевтің Сібір халықтарына (ұлтына, дініне қарамай) сондай әсер еткен болатын. 1891 жылы шыққан (кейін 1897 жылы Еуропада – Женевада басылған) «Ұлылық пен бейшаралықтың елесі. Ресей кері кетіп барады» («Иллюзия величия и ничтожество. Россия пятят назад») атты іргелі еңбегінде Сібірдің ұлы зиялысы былай дейді: «Орыс ұлтшылдығы және славяншылдық ... орыс тілін барлық жерге енгізу, православ дініне бірінші орын беру орыс саясатын жеңіске жеткізеді дейді бізге. Империя ішінде тұратын түрлі діндегілерге айдап салып отырған осы шара қандай есеппен жасалынып отыр екен?.. Басқа мемлекеттерді, ұлттар мен ұлыстарды өзіне қосып алу бүкіл әлемде шыдамдылық жасауды, адам хұқын қорғауға кепілдік беруді, осының бәрін заңмен бекітуді тілейді. Мемлекет бұған кепілдік берген еді және бұл мемлекеттік саясат еді. Ал осыған қарама-қарсы саясатты қалай атауға болады? Бұл ұлттық саясат па, жоқ Ресейдің мемлекеттік мүддесіне қайшы, ұлтқа қарсы саясат па? Біз мұны жөнсіз, әрі тарихқа қайшы саясат деп ойлаймыз» [25: 212].

Міне, осындай пайымы бар гуманист Ядринцевтің Ш. Уәлихановпен пікірлес болғаны, кейін Том қаласында университет ашып, Сібірді оятқанын С. Садуақасұлы айрықша еске алады. Және қазақтың жас зиялыларына Ядринцев пен Потаниннің қайратын, табандылығын, салиқалылығын тілейді.

Алғашқы ағартушылардың еңбегін парықтау үшін, сөз жоқ, Батыс пен Шығыс елдері тәжірибелеріне барлау жасау қажет. Бұл орайда Смағұл екі жақтың да таңдаулы үлгісімен сусындап, барын байытып, кемшілігін жойған Жапон тәжірибесін тілге тиек етеді. Қаламгер отандық ағарту ісінде Ресей арқылы Батысқа қол созған; Еуропаның білімін үйренсе де, білігін бұрмалаған ресми Петербордан жиренген кезі аз болмаған қазақ ағартушыларының тағдыры мен тарихын Ядринцев сынаған жүйенің шындығымен сәйкес қарастырады. Ол Шоқан мен Ыбырайды халқына бақыт іздегендер, бірақ тапқан бақыты халқының мүддесімен орайлас болмағанына өкінгендер, оспадар орыс саясатына құрбандыққа шалынғандар

есебінде қарайды. С.Садуақасұлы Шоқан мен Ыбырайдың амалсыз, қауқарсыз болғандығына өкініш білдіреді. Қаламгер «Шоқан өлімі еуропалықтар мен орыстарға қатал ескерту болды» деген Ядринцев сөзін ауызға алады. Сонымен бірге ол ағартушылардың жеке өмірін қазбалап, екеуінің де құсадан қайтыс болғанына бұлтарпас дәлелдер келтіреді. Смағұл тұжырымы (концепциясы) мынаған саяды: қай қайраткер болсын өзінің туған Отанына ерікті жағдайда қызмет етсе, еңбегі жеміс береді. Егер туған елің біреудің езгісінде болса, оны азат ет. Әйтпесе еңбегің құмға сіңгенмен бір есеп. Бастапқы ағартушылар осы шындықты маңдайына тиген соң түсінген дегенді айтады С.Садуақасұлы. Осы ойын ол замандастары мен студенттердің есіне салады.

XIX ғасырдағы қазақ қауымының ахуалы алаш зиялысы Қошке Кемеңгерұлының 1921–1922 жылдары жазылып, 1924 жылы Мәскеудегі «Күншығыс» баспасында жарияланған «Қазақ тарихынан» атты зерттеуінде белгілі дәрежеде жүйелі талданған. Бұл еңбектің негізгі нысанасы – алаш жұртының патшалық Ресей отарлауындағы тағдыр-талайы.

Осы зерттеуде бастапқы ағартушылардың тарихи орны да зерделенген. Қ. Кемеңгерұлы былай деп жазады: «Қазақты үздік ұлттығынан айыруға тырысқанда, қалың ел һәм оның оқығандары не істеді? Қалың қазақ екі-ақ орында наразылық білдірді: 1. Шоқындыруға тырысқанда, 2. Сыпырып жерін алғанда. ...Қазақтың оқыған азаматынан ең бірінші бұқараның мұңын жоқтаған, ұлтшылдық негізін салған Шоқан Уәлиханов. ...Ибраһим Алтынсарин де фанатизмге қарсы болып, миссионерлердің түпкі мақсатына алғашында көз жібермей, оқумен қазақты қатарға кіргіздім деген ойда болды. Бұл-дағы ұлтшылдық өрісіне бет алды. ...Сібірді бөлу (областничество) ойымен сайланып, қазақты жауынгерлік жолымен ел қылу ниетімен әскер жинай бастаған Сұлтанғазы Уәлиханов болды» [26: 117–121]. Қошкенің тұжырымдары Смағұлдікімен ұқсас. Бұл екі тұлғаның бір-бірімен байланысыз жасаған пайымының сәйкес келуіне қарап, Шоқан заманына таяу (бізден, бізге дейінгілерден гөрі) толқынның ортақ байыпты пікірі жоғарыдай болған деуге негіз бар. Әрине, «Қазақ тарихынан» зерттеуінде Шоқан, Ыбырай, Сұлтанғазы еңбектері біршама таратылып айтылады. Бірақ түйін бір: олар сабақ алып барып қана отаршылдар жайын түсінді, жеке-дара шамасы келгенше қарсыласты, ұлттық күрес негізін қалады, құсадан өмірден өтті, Қажыр-қайратын, ізашар ісін халық ұмытпау керек. Әйтсе де дерек тұрғысынан Сұлтанғазының іс-әрекеті ғылыми әдебиеттерде көп айтылмайды. Оның Ядринцев, Потанин бастаған «областничество» қозғалысына қатысуын айналып өтуге болмайды.

20-жылдарға дейін-ақ эмиграцияға кеткен Мұстафа Шоқай да өзіне дейінгі ағартушылар туралы пікір білдірген екен. Шоқанның өмір тарихын, қилы кезеңдерін жаза келе, Мұстафа былай дейді: «Шоқан туралы естелік жазған бір орыс жазушысы: «Осы бір бұратана өкілі көз талдырар биікке көтерілгеннен кейін, кенет өз халқының тағдыры хақында үрейленіп, іркіліп қалуы, өз халқына жат адамға айналып қалудан қорыққаны оның өзін-өзі қорғау түйсігінің әсерінен болғанын көрсетеді» деген еді. ...Біздіңше, трагедияның қайнар көзі жат адамға айналып қалам деп қорқуында емес, жат адамға айналып қалуында еді. Шоқан орыс (Батыс) халқының рухымен өз халқын бақытты ету мүмкіндігін іздеді. Шоқан басынан кешірген ащы сабақтардан, қайғылы оқиғалардан кейін барып, өз халқына өгей болып бара жатқанын сезінді. ...Біздің ғасырымыз Шоқан дәуіріне қарағанда мүлде басқа. Шоқан ол кезде жалғыз еді. Және оның алдында халқын ұлт деңгейіне көтеру міндеті де тұрған жоқ болатын» [27: 177–178].

Сонымен, негізгі ағартушылық өкілдерінің бастапқы ағартушылық тұлғаларына берген бағасын жинақтай көрсетсек, төмендегідей болып шығады:

Біріншіден, алаш зиялыларының пікірінше, Абай ұстыны болып табылатын бастапқы ағартушылық – қазақ ұлтының тарихи дамуының заңды белесі. Яғни, қазақ қауымының өркендеуіндегі ішкі және сыртқы факторлар осы ағар-

тушылықтың тууына себеп болды. Екіншіден, бастапқы ағартушылар жалғыз-дара көрінді және олардың байқалуында Ресейдің демократиялық күштерінің әсері мол болды. Дара ағартушы – алып жүйе алдында қауқарсыз күш. Бірақ ол – халқының жағдайы үшін жүйеге қарсылықтың нышаны.

Үшіншіден, бастапқы ағартушылар алғаш өзі оқып шығып, қызметіне тұрған ресми жүйенің тек «мәдени» жағын көрді. Кейін бұл жүйенің амал-айласын көргенде, одан безді, Ресейдің жаңғыруын қалады. Төртіншіден, елмен араласқан соң, алғашқы ағартушылар қандастарының хұқы, діні, рухы тапталып жатқанына көзі жетті. Осыған алаңдап, ресми орындарға, қамқор достарына хат-хабар білдірді. Бұл – олардың алғашқы күресі еді. Күрес нәтиже бермеді. Олар құса болды. Бесіншіден, алғашқы ағартушылар бір-бірімен байланыссыз болса да, қоғамдық жағдайдың бір болғандығынан, орайлас ой айтып, ұқсас әрекеттер жасады. Алтыншыдан, бұл ағартушылар ұлтты ұйыта алмаса да, ұлтқа жанашыр оқығандар еді. Сондықтан, олардың еңбегі, іс-әрекеті – жаңа заманда ұлттықты сақтаудың алғашқы іргетасы болды. Бұлар болмаса (болуы заңды), негізгі ағартушылардың шығуы кешеуілдер еді.

Дана Абай жұрттың бақыты үшін қажыр-қайратын аямайтын хакімдер туралы айта келіп: «Уахсусан (ерекше) адам баласының ақыл-пікірін ұстартып, хақ пенен батылдықты айырмақты үйреткендігі – баршасы нафиғлық (өнегелі іс) болған соң, біздің оларға міндеткерлігімізге дау жоқ», – дегені мәлім [28: 203]. Тарих тағылымы көрсеткендей, дана ақынның осы сөзі ақиқатқа айналды. Алаш зиялылары бастапқы Ағартушылар болған буын іске адалдығын байыпты ойларымен, табанды қайраткерлігімен көрсетті.

#### Әдебиет

1. Қыр баласы. Петр Петрович Семенов // Қазақ. – 1914. – 16 март.
2. Қ.б. Офат (Е.П.Михаэлис) // Кітапта: Бөкейхан Ә. Таңдамалы. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы Бас редакциясы, 1995. – 310 б.
3. Бөкейхан Ә. Таңдамалы. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы Бас редакциясы, 1995. – 478 б.
4. Қамзабекұлы Д. Руханият. – Алматы: Білім, 1997. – 272 б.
5. Қыр баласы. Қара қышпақ Қобыланды // Қазақ. – 1915. – 23 май.
6. Ер Сайын. Жыршылар айтуынан алып, өндеп өткеруші Байтұрсынұлы Ақымет. – Мәскеу: Ұлттар Комиссариаты қарауындағы Күншығыс баспасы, 1923. – 93 б.
7. ҰҚК архиві. №78754-іс, 7-том.
8. Ш-н. Лайықты қошемет // Ақ жол, 1922, 10 сентябрь; Талап төңірегінде // Ақжол. – 1923. – 29 март.
9. Байтұрсынов А. Шығармалары. – Алматы: Жазушы, 1989. – 320 б.
10. Айқап. – 1913. – № 1.
11. Айқап. – 1915. – № 2.
12. Қазақ. – 1914. – 24 июль.
13. Қазақ. – 1914, 23 июнь.
14. Абай. – 1918. – 4 февраль. – № 1.
15. Қазақ әдебиеті. – 1988. – 23 декабрь.
16. Абай. – 1918. – № 3.
17. Шолпан. – 1922. – № 3.
18. Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 240 б.
19. Асфендияров С. История Казахстана. – Алматы: Қазақ университеті, 1993. – 304 с.
20. Жұмабаев М. Шығармалар. – Алматы: Жазушы, 1989. – 448 б.
21. Тілші. – 1923. – 8 май.
22. Трудовая Сибирь. – 1919. – № 1.
23. Мұқанов С. Таңдамалы шығармалар. Он алты томдық. – X том. – Алматы: Жазушы, 1976. – 520 б.
24. Садвокасов С.С. О значении ВУЗ-а для Казахстана // Годы работы Высшего педагогического института. – Ташкент: Издание Казпедвуза, 1928. – С. 21–31.
25. Литературное наследство Сибири. – Т. 4. – Новосибирск: Западно-Сибирское кн. изд-во, 1979. – 520 с.
26. Кеменгерұлы Қ. Қазақ тарихынан. – Мәскеу: Ұлттар комиссариаты қарауындағы Күншығыс баспасы, 1924. – 147 б.
27. Шоқай М. Таңдамалы. – I том. – Алматы: Қайнар, 1998. – 512 б.
28. Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – II том. – Алматы: Жазушы, 1995. – 382 б.

## МЕДРЕСЕ «ГАЛИЯ» И ЕЕ РОЛЬ В РАЗВИТИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ В КАЗАХСТАНЕ

М.А. Каримов, К.К. Асхадула (Казань)

В данной статье рассматривается роль медресе «Галия» в подготовке педагогов, писателей, внесших значительный вклад в развитие и просвещение казахского народа. Указываются известные представители казахской интеллигенции, выпускники медресе, чья деятельность способствовала укреплению казахско-татарских отношений.

**Ключевые слова:** медресе «Галия», просвещение, педагог, Абай, Казахстан.

This article examines the role of madrasah «Galiya» in the training of teachers, writers, from among the Kazakh intelligentsia, who have made a significant contribution to the development and education of the Kazakh people. A brief overview of famous representatives of the Kazakh people who have made a significant contribution to the strengthening of Kazakh-Tatar relations is given.

**Key words:** Madrasah, education, teacher, Abay, Kazakhstan.

Медресе «Галия», основанное Зыя Камали (Парвазетдином Камалетдиновым) в Уфе в 1906 году, высшее учебное заведение, в котором преподавалось около 30 дисциплин, включая религиозные и светские предметы. В медресе велась подготовка учителей для регионов Поволжья, Средней Азии, Казахстана, Северного Кавказа. Здесь обучались татары, башкиры, казахи, киргизы, узбеки, балкарцы. Достаточно сказать, что только к 1913 году 50 казахов учились в этом Медресе. Среди них были знаменитые сыновья казахского народа [2: 224].

**Таир Жомартбаев** (1854–1938) – один из учеников-поэтов великого Абая, драматург, педагог, писатель. После окончания медресе «Галия» в своем был преподавателем в родном ауле, школах Восточно-Казахстанской области, позже – в Семипалатинске. Выступал на школьной сцене, где читал стихи Абая. Написал книги «Балаларға жеміс» («Ягоды для детей», 1912 г.), «Қыз көрелік» («Смотрины», 1912). По существу, продолжал педагогическую деятельность, направленную на просвещение своего народа [1: 254; 3: 223].

В своих произведениях подчеркивал влияние стихотворений Абая на его творчество. Он сожалеет по поводу непонимания Абая большей частью казахского народа:

«Кешегі өтіп кеткен хакім Абай,  
Оның да «сөзін» ұғып қалғандар аз»,

(«Ушедшего недавно из жизни *властелина* Абая,  
Понимающих его «слов» людей мало»).

Под «словами» Т. Жомартбаев имеет в виду «слова назидания» великого поэта, опередившего свое время. Т. Жомартбаев называет Абая «хаким» («властелин»), подчеркивая неоспоримое влияние произведений Абая на творчество поэтов Казахстана.

В «Галия» учился и поэт, драматург, педагог, **Серкебаев Бекмухамед Кусанович**, отец народного артиста Казахской ССР, СССР, героя социалистического труда Ермека Серкебаева. Он окончил медресе в 1915 г. Вместе с известными, талантливыми поэтами – классиком казахской литературы Беймбетом Майлиным, видным поэтом Магжаном Жумабаевым – брал уроки у классика татарской литературы Галимжана Ибрагимова. Все трое вели просветительскую деятельность среди казахов, занимались литературной деятельностью. Б. Серкебаев опубликовал под псевдонимом Б.Хусаинов в газетах «Айқап», «Қазақ» свои стихотворения. Написал пьесы «Жер дауы» («Спор за землю», 1912), «Қызыл бұзау» («Красный теленок», 1913), «Бақсы» («Знахарь», 1914), «Әйел теңдігі» («Равноправие

женщин», 1915), которые ставились на сельских сценах Северо-Казахстанской и Павлодарской областей. [3: 473]. В 1918 г. занимался преподавательской работой, направленной на просвещение народа.

Еще один ученик медресе – поэт, просветитель, журналист, общественный деятель **Сулеев Билял (каз. Біләл)** (1893) – после учебы в медресе «Мамания» (1911–1912 гг.) и «Галия», окончил учительскую семинарию в Оренбурге (1916 г.), работал заведующим учебной части и преподавателем татарской школы в г. Капал Семиреченской (ныне Алматинской) области (1916–1918 гг.). Он открыл начальные школы в сельской местности и неполные средние школы в районах Жетысуйской (Семиреченской) области (1918–27), работал заведующим отделом просвещения Актюбинской области (1928–1929 гг.). Б. Сулеев был первым ректором Семипалатинского педагогического института (1930 г.), работал Народным комиссаром просвещения Кара-Калпакской АССР. Сотрудничал и публиковался в казахской газете «Қазақ», татарской газете «Вақыт» («Время») и татарском журнале «Шура» (Совет). [3: 483].

Один из создателей основ казахского языка, писатель, поэт, публицист, драматург **Бейімбет Майлин**, учился в Троицкой школе «Вазифа», в русско-казахской школе в г. Кустанай, затем поступил в медресе «Галия». В период учебы в медресе принял активное участие в издававшемся там рукописном журнале «Садак», в котором опубликовал свои первые рассказы «Шұғаның белгісі» (1914 г.). В журнале «Айқап» он опубликовал свои стихотворения. [4: 463]. Бейімбет Майлин был редактором ряда газет. В эти годы он глубоко изучил казахскую, башкирскую, русскую литературу. Как педагог, просветитель работал у себя на родине, в Кустанайском регионе преподавателем школ (1916–1922 гг.). Майлин не только глубоко изучил произведения Абая, опубликовав песни, поэмы великого в разных изданиях, но и стал одним из продолжателей традиций Абая в поэзии и педагогике в советское время.

Еще один представитель казахской интеллигенции **Жумабаев Магжан (каз. Мағжан, Әбілмағжан) Бекенұлы** (1898–1938 гг.) – поэт, педагог, видный представитель казахской литературы. Согласно традициям того времени, учился сначала у аульного муллы, затем его отец Бекен для дальнейшей учебы отправил сына в Медресе Бегишова в г. Кызылжар (г. Петропавловск Северо-Казахстанской области). После окончания учебы в этом медресе, Магжан учился в Медресе «Галия» в Уфе (1910–1913 гг.). В это время он принял участие в создании рукописного журнала «Садак», в котором опубликовал свои работы [3: 226–227], познакомился со сборником произведений Абая. В период учебы в этом медресе брал уроки у известного ученого, татарского писателя Галимжана Ибрагимова. С его помощью опубликовал свои первые стихотворения в типографии «Шолпан» («Чулпан», 1912 г.), изданном в типографии Каримовых в г. Казани. Принял активное участие в создании рукописного казахского журнала «Садак» («Лук», «Колчан»), в котором также опубликовал свои стихотворения. Участь в медресе «Галия», он подружился с татарскими писателями, глубже изучил поэзию Абая. Магжан осознал необходимость знания русского, персидского, арабского языков. По состоянию здоровья был вынужден покинуть это медресе. В 1913–1917 гг. учился в учительской семинарии в Омске, которую закончил с золотой медалью. В этот период он активно сотрудничал с общественным движением «Алаш», в котором работали известные представители казахской интеллигенции: А. Букейханов, А. Байтурсинов, С Дулатов и др. Принял участие в работе второго съезда «Алаш» и был избран решением съезда членом комиссии просвещения народа. В 1917–1923 гг. работал в газетах «Бостандық туы» («Знамя свободы»), «Ақ Жол» («Светлая дорога»), журнале «Шолпан» («Чулпан»). В 1923–1926 гг. учился в Москве в Институте литературы и искусства. В 1927–1929 гг. работал учителем в городах Боровое, Петропавловск, отдавая все силы обучению и воспитанию молодого поколения своего народа.

За издание сборника произведений в Москве в 1924, Казани в 1922, Ташкенте в 1923 гг., Магжана Жумабаева обвинили в национализме, пантюркизме, запретили публикации его произведений, и в 1929 году посадили на 10 лет в Бутырскую тюрьму. По ходатайству М. Горького и его жены Е. Пешковой в 1936 году его освободили, но затем снова посадили и 19 марта 1938 года расстреляли. В Казахстане в защиту Магжана выступил только один писатель: профессор из татар Хайрулла Хабибуллович Махмудов. С этим не могли не считаться власть имущие, и запрет на публикацию его произведений в Казахстане был снят. В Татарстане произведения Магжана Жумабаева были переведены на татарский язык.

Таким образом, можно утверждать о значительной роли медресе «Галия» в подготовке квалифицированных кадров: учителей с высшим образованием, писателей, просветителей казахского народа. Так, описанные в статье представители казахского народа, благодаря полученным знаниям, стали не только писателями и поэтами, но и известными общественными и государственными деятелями.

#### Литература

1. Абай. Энциклопедия. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясы». «Атамұра», 1995. – 720 с.
2. Каримов М.А. Татары Республики Казахстан. Краткая энциклопедия. – Алматы: «Print House Gerona», 2020. – 432 с.
3. Қазақ әдебиеті. Энциклопедиялық анықтамалық. – Алматы: «АРУНА», 2005. – 576 с.
4. Түркістан. Халықаралық энциклопедия. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясының» Бас редакциясы, 2000. 656 с.

УДК 821.512.122

## АБАЙ ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ ИДЕЯ

С.А. Қасқабасов (Қазақстан)

### *Абай и национальная идея.*

В статье изложены идеи национального самосознания, самосовершенствования народа в поэзии и прозе Абая. Особое внимание уделено взглядам поэта на историю казахского народа. Автор проанализировал труд гениального писателя, в частности сочинение «Несколько слов о происхождении казахов», кратко рассмотрел историю, начиная со времен единства тюрков и монголов и заканчивая тем, как казахи обрели государственность. Вместе с тем в статье автор остановился на современном применении понятия нации, высказал глубокие мысли об этнической нации и государственной нации.

**Ключевые слова:** история, наследие Абая, поэзия, духовные ценности, национальное самосознание.

The article outlines the ideas of national identity, self-improvement of the people in the poetry and prose of Abai. Special attention is paid to the poet's views on the history of the Kazakh people. The author analyzed the work of the genius writer, in particular the essay «A few words about the origin of the Kazakhs», briefly reviewed the history, starting from the time of the unity of the Turks and Mongols and ending with how the Kazakhs gained statehood. At the same time, in the article, the author dwelled on the modern application of the concept of a nation, expressed deep thoughts about an ethnic nation and a state nation.

**Key words:** history, heritage of Abai, poetry, spiritual values, national identity.

«Абай және ұлттық идея» деген тіркес тосындау естілуі мүмкін. Себебі Абай лексиконында «ұлт» деген сөз жоқ және «ұлттық идея» деген ұғым біз үшін тым соны, ол бүгінгі таңда жиі айтылып, талқыланып жүр, әрі әртүрлі мағынада қолданылуда. Бірақ Абай сияқты данышпанның даналығы да сонда: ол әрқашан заманауи. Әр ұрпақ өз заманының проблемасын таба алады Абайдан, онымен сырласады, ақылдасады, ой салыстырады, сұрағына жауап іздеп, оның шешімін де ала алады. Бұрынғы ағаларымыз бен бүгінгі буын сияқты, келер ұрпақ та

Абайға барады, Абайды оқиды, таңырқайды, басын шайқайды. Абайды зерделейді, өзінше таниды, толғақты мәселелерді Абай арқылы түсінеді. Міне, біз де бүгін өмір талабы алға тартып отырған өзекті проблема бойынша Абайға ден қойып отырмыз.

Абайға дейін де, Абай тұсында да қазақ ақындары «ұлт» деген сөзді қолданбаған. Бұл – Алаш зиялылары енгізген ұғым. Абайда «қазақ, халық, ел, жұрт, алаш, ру» деп айту бар. Былай қарағанда, ұлт туралы Абай не айтты екен деген сұрақ тууы әбден орынды. Алайда Абай ойларының байыбына зер сала қарасақ, «ұлт» деген сөзді қолданбаса да, Абай «ұлт болу», «ұлтты жетілдіру» деген сияқты идеяларды поэзиясында да, прозасында да әдемілеп айта білген. Тек соны біздерге көре білу, тани білу, түсіне білу керек сияқты. Ол үшін ең алдымен Абай тарихқа, қазақтың өткені мен өз тұсындағы жағдайына қалай қараған, оны қалай түсінген, қалай бағалаған деген мәселеге көңіл бөлген жөн деп ойлаймыз.

Міне, осы тұрғыдан келегенде, Абайдың бәріміз жақсы білетін «Біраз сөз қазақтың түбі қайдан шыққандығы туралы» еңбегі айрықша мәнге ие. Аталған мақаласында ол сонау түркі-моңғол бірлігі заманынан бастап, қазақтың қалай өзінше ел болған кезіне дейінгі ұзақ тарихын қысқаша шолып өткен. Осы тұста Абай көне түрк қағанаты, исламның келуі, ислам мен ескі діннің күресуі, араласып кетуі, Шыңғыс ханның билігі, осы кезде қазақ жұртының мемлекеттік мәселеге араласып, Майқы бидің Шыңғысты хан көтеруге қатысуы, Жошы мен Шағатай мемлекеттері, Алтын Орда, Әмір Темір патшалығы, Моғолстанның пайда болуы, Бабырдың билігі, Қазақ хандығының өмірге келуі, – міне, осының бәрін айта келіп, мынадай түйін жасайды:

«Қазақтың бар қатты өсе бастағаны құба қалмақтың жұрты бұзылған соң, осы Сарыарқаға орныққан соң ғана болса керек» [1: 223]. Демек, бұл кезеңде Қазақ хандығы күшейіп, жоңғардан жерін азат етіп, дербес ел болып, Қазақ мемлекеті атанып, жан-жағына өзін мойындатқан мемлекетке айналған. Олай болса, қазақ сол заманда-ақ ұлт болған деп айта аламыз.

Осы жерде мына бір мәселеге көңіл аударайық. «Ұлт» дегенді қалай түсінеміз? Бәрімізге белгілі, маркстік-лениндік концепция бойынша «ұлт» болу үшін қай халық болса да алдымен феодализмді бастан кешіріп, содан соң буржуазиялық қоғам құрып, капиталистік формациядан өтуі керек болатын. Бірақ бұл тұжырымның бүкіл адамзатқа ортақ заңдылық емес екенін, әлемнің өткен тарихы да, қазіргі заманғы өмірі де көрсетіп отыр. Біздіңше, «ұлт» деген ұғымды біржақты емес, кең мағынада, әр елдің өз тарихы мен болмысына қарай түсінген жөн секілді. Осыны ескеріп, біз де өз хал-қадірімізше, Абайға ден қоя отырып және бүгінгі елімізде болып жатқан процестер мен проблемалар тұрғысынан қарап, пікірімізді ортаға салуды жөн көрдік.

Қазіргі шақта «ұлт», «ұлттық», «ұлттық идея» дегенді көбінесе этникалық тұрғыда түсініп, қолданып жүрген сияқтымыз. Дәл қазіргі кезеңде «ұлт», «ұлттық» сөздерін «мемлекет», «мемлекеттік» деген мағынада да ұғыну керек тәрізді. Егер осы шартпен келсек, «ұлт» дегенді «этникалық ұлт», «мемлекеттік ұлт» деп екі мағынада қолдануға болатын сықылды.

Этникалық ұлт дегеніміз – өте ерте заманда бір тектес, ортақ тілі, әдет-ғұрпы бар тайпалардан құралған қауым болып шығады. Этникалық ұлт қандай жағдайда болса да сақталады. Ол басқа бір ұлттың езгісіне түсіп, жан-жаққа бытырап кетсе де, этникалық сипатын жоғалтпайды. Әлем тарихында мұндай мысалдар көп. Ежелгі мемлекеттердің бірі пайда болып, бірі жойылып кеткенімен, сол мемлекеттерді құраған этникалық ұлттар мүлде жоғалып кеткен жоқ. Мысалы, ассирия, курд, еврей сияқты көне этникалық ұлттар ұзақ уақыт бойы қаншама мемлекеттер құрамында болғанымен, біздің заманымызға ұлт болып сақталып жетті. Тіпті қазіргі Еуропа мен Азияның, Американың мемлекеттері де бір емес, бірнеше этникалық ұлттардан тұрады. Францияда тұрып, өзін неміс ұлты, Германияда тұрып,

өзін түрік ұлты, Италияда тұрып, өзін армян ұлты, Канадада тұрып, өзін украин ұлты санайтын жұрт аз ба? Бізде де солай ғой. Қазақстанда тұрып жатып, өздерін орыс ұлтымыз, неміс ұлтымыз, өзбек ұлтымыз деп есептейтіндер – сол этникалық ұлттардың өкілдері емес пе?

Ал, мемлекеттік ұлт дегеніміз – мемлекетті құрған негізгі этникалық ұлт. Ол өз маңайына басқа да этностарды топтастыра отырып, бәріне ортақ бір саяси-экономикалық, мәдени-әлеуметтік, әскери-құқықтық жүйесі бар қоғам құрады. Соның нәтижесінде мемлекеттік ұлт тарихи даму барысында біртекті бола бермейтін бірнеше этникалық ұлттың бірлігіне де айналады (бірақ соның өзінде де әрбір этникалық ұлт өзін сақтайды). Сөйтіп мемлекеттік ұлт сол мемлекеттің негізгі бөлігі бола тұрып, басқа этникалық ұлттармен бірге өмір сүріп, біртұтас қоғамға өзек болады, соның кепілі әрі біріктірушісі және қорғаушысы қызметін атқарады.

Осы аспектіден келгенде, Абай не дейді? Абай сөздерінен байқайтынымыз: қазақтың арғы бабалары есте жоқ ескі заманда, сонау түркі-моңғол тайпаларының бірлігі кезінде этникалық ұлт болып қалыптасқан да, түркі дәуірінде мемлекеттік ұлтқа айналған. Бірақ сол мемлекеттік ұлт статусын үнемі сақтап тұра алмаған. Бір мемлекетті екінші мемлекет басып алып, оның еркіндігін жоғалтқан сайын ұлт та біресе біреуге тәуелді болып, біресе өзінше дербес өмір сүріп отырған. Сөйтіп қазақтың өз атымен жеке мемлекет құрып, мемлекеттік ұлт болуы Қазақ хандығы тұсына дөп келген. Бұл – құба қалмақтың басқыншылығын жойып, қазақ ұлтының шарықтаған шағы.

Абайдың мына сөзі дәл осы бір кезеңді суреттесе керек: «...Рас, – деп жазады Абай 39 қара сөзінде, – бұрынғы біздің ата-бабаларымыздың бұл замандағылардан білімі, күтімі, сыпайлығы, тазалығы төмен болған. Бірақ бұл замандағылардан артық екі мінезі бар екен... Ол екі мінез қайсы десен, әуелі – ол заманда ел басы, топ басы деген кісілер болады екен. Көші-қонды болса, дау-жанжалды болса, билік соларда болады екен. Өзге қара жұрт жақсы-жаман өздерінің шаруасымен жүре береді екен. Ол ел басы, топ басылары қалай қылса, қалай бітірсе, халықта оны сынамақ, бірден-бірге жүгіргізбек болмайды екен... Екінші – мінезі намысқорлық. Ат аталып, әруақ шақырылған жерде ағайынға өкпе, араздыққа қарамайды екен, жанын салысады екен» [1: 121].

Міне, Абайдың айтып отырған екі қасиеті мемлекеттік ұлт болған жұртқа тән. Алғашқысы – халық түгелімен ел басына бағынған, яғни мемлекетті басқарған қайраткерге толық билік берген. Халық соны тыңдаған, соның бұйрығын орындаған. Ал, сол ел басының билігі топ басылары арқылы жүзеге асып отырған. Ендеше, ел басқарған, басшы болған қайраткер – мемлекеттің күшті болуына, халықты бірлікте ұстауға міндетті болған. Абай айтқандай, билікті қолына алған адам «бұзылмақ түгіл, жетпегенінді жетілтемін деп, жамандығын жасырып, жақсылығын асырамын деп тырысады екен... Оның бір себебін Абай былай түсіндіреді: «Оны (ел басын. – С.Қ.) зор тұтып, онан соң жақсылары азбайды екен». Бәрі өз бауыры, бәрі өз малы болған соң, шыныменен жетесінде жоқ болмаса, солардың қамын жемей қайтеді?» [1: 121]. Мұның бәрі мемлекеттік ұлтты сақтау мен күшейтуге бағытталған.

Абайдың айтып отырған екінші қасиеті – қазақ жеке мемлекет болғанда ешкімге намысын жібермеуші еді, елдің бірлігі күшті еді. Әруақ шақырып, мемлекетті қорғауға барлық қазақ күш салушы еді, – деген идея.

«...Кәнеки, енді осы екі мінез қайда бар? Бұлар да арлылық, намыстылық, табандылықтан келеді. ...Бұлардан айырылды!» – дейді Абай [1: 121].

Неге айырылды? Орыстан жеңіліп, мемлекеттен айырылған соң, мемлекеттік ұлт та өз мәртебесі мен сипатынан ада болды. Абай тұсында мемлекеттігіміз де, ұлттығымыз да тәуелділікке түсті. Қазақ өз тағдырын өзі шешуден қалды. Өзгеге бодан болған жұрттың этникалық ұлт ретіндегі мінез-құлқы да, іс-әрекеті де, ой-арманы да басқаша болды.



Қалың елім, қазағым, қайран жұртым,  
Ұстарасыз аузыңа түсті мұртың!  
Жақсы менен жаманды айырмадың,  
Бірі қан, бірі май боп енді екі ұртың...  
... Бас басына би болған өңкей қықым  
Мінеки бұзған жоқ па елдің сыйқын?  
Өздеріңді түзелер дей алмаймын,  
Өз қолыңнан кеткен соң енді өз ырқың [2: 51].

«Бірқың өз қолыңнан кетті» дегені Абайдың тікелей қазақ мемлекетінің жойылғанын, қазақ енді дербес ұлт ретінде жоқ екенін, енді ешнәрсені өз еркімен істей алмайтынын айтып отырғаны күмәнсіз.

Өзінің өмір сүрген шағындағы қазақтың ұлтсыздануы, азып-тозуы, мінез-құлқының өзгеруі, тіпті бүкіл болмысының адамшылық сипаттан кете бастауы, жұрттың білімнен кашықтап, надандыққа ұрынуы – осының бәрі Абайдың тәнін емес, жанын ауыртады. Сондықтан да ол осы ащы шындықты барынша айтып, елді ширатуға, оятуға, намысына тиіп, қайраттандыруға тырысып, сыншылдыққа, шыншылдыққа толы, өкініші мол өлеңдер жазып, қара сөзбен ойланып, күйзелді.

Абайды қатты қинаған ендігі мәселе – қалай қазақты бұрынғы мемлекеттік ұлтты қалпына келтіру болды. Оның жолын іздеді. Сынады, мысқылдады, білімге шақырды, ақыл айтты, күлдірді, ашуландырды... Болмаған соң мынадай ойға келді: «Қазаққа ақыл берем, түзеймін деп қам жеген адамға екі түрлі нәрсе керек... Әуелі – бек зор өкімет, жарлық қолында бар кісі керек... Екінші – ол адам есепсіз бай боларға керек» (41 қара сөз).

Абайдың «қазақты түзеймін» деп отырғаны – сөз жоқ, ұлттығын қалпына келтіру деген ниет. Әрине, ол үшін қазақтың мемлекетін қайта құру керек. Бірақ Абай «қазақты түзету» үшін оның мемлекеттігін қайтару қажет деп ашық айтпайды. Әлбетте, ол отарлыққа қарсы қару алып, күресуге де шақырып отырған жоқ. Мұның бірнеше себебі болуы мүмкін. Біріншіден, Абай заманында отаршылдық жүйе әлі керегесі сөгілмей, күшейіп тұрған-ды. Тіпті отарлыққа қарсы қару алып күрескен кейбір елдердің қаншалықты шығынға ұшырап, көшбасшылары жер аударылып, азап шеккенін Абай оқып та, көріп те білген. Екіншіден, Абай Ресей империясына қарсы қару алып күрескен Кенесары хан мен оның сарбаздарының қандай тағдырға ұшырағанын жақсы білгені күмән туғызбайды. Үшіншіден, отарлықтан құтылудың жолы тек қана қарулы соғыс емес, басқа да, яғни, халықты бос шығынға ұшыратпай, оның білімін көтеріп, елді ғылымға жетілдіріп барып іске асыруға болады деп түсінген сияқты. (бұл оның гуманистік көзқарасынан туындаса керек). Абайдың ойы – Ресейдің құрамында болып-ақ (өйткені бұл жағдай сыртқы жаугершіліктен аман болу үшін керек еді) халыққа жаппай білім беру мен оны ғылымға үйрету арқылы қазақты жаңа сапаға көшіріп, жаңа ұлт деңгейіне көтеру болатын. Сол себепті де ол орыс тілін, мәдениетін, өнері мен ғылым-білімін меңгеруге шақырды. Тек сонда ғана орыспен тең сөйлесіп, тең дәрежеге жеткен соң, отарлық, құлдық сезімнен арылып, қазақ өзін жаңа сипатта көрсете алады деп сенді. Сөйтіп жаңа сапалы әрі саналы халық неғұрлым білімді, ғылымды, өнерлі болса, ол соғұрлым биік мұратқа жетеді, яғни нағыз жаңа ұлтқа айналады, ал мұның өзі түптеп келгенде мемлекетті қайта құруға мүмкіндік туғызады деп ойлады.

Дәл осы тұста Абай мемлекетті басқару үшін не қажет екенін, оны кім басқару керектігін айта отырып, ол мемлекет құру үшін қоғам революциялық жолмен емес, кәдімгі табиғи, эволюциялық жолмен дамуы тиіс деген көзқарас танытады. Әрине, осындай табиғи, эволюциялық жолмен даму заңы бойынша мемлекетті есепсіз бай адам басқаруға тиіс. Және оның қолында бек зор өкімет пен жарлық, яғни күшті билік пен заң, жол-жоба болуы шарт. Абайдың есепсіз бай адам басқарсын деуі – мемлекет таза болсын, жемқорлық пен сыбайластықтан алшақ болсын дегені. Өйткені кедей адам, біріншіден, елді басқара алмайды, екіншіден,

ол алдымен өзіне байлық жинап, жұртты қанайды әрі жемқорлық пен сыбайластықты жайлатады.

Ал, сол ел басының қолында зор өкімет пен жарлық болсын деуі – мемлекетті басқарушыға толық билік беру керек, оның билігін, жарлығын жүзеге асыратын топ басылары, яғни тұрақты аппараты, әскері, жұртты бағындыратын шабармандары, т.б. атрибуттары болуы қажет дегені.

Әрине, Абайдың бұл айтып отырғаны – нарықтық мемлекет әрі монархистік мемлекет. Біз Кеңес өкіметі тұсында монархизм дегенді – ескілікті, заманы өткен, тіпті керітартпалық, реакциялық билік деп біржақты, тек таптық тұрғыдан түсініп келдік. Алайда қазіргі монархиялық билік бар мемлекеттердің тәжірибесіне қарасақ, монархизм, өркениетті, конституциялық сипатта болса, қоғам да, халық та өркендеп, дами алады екен. Мұны бүгінгі Испания, Швеция, Бельгия, Англия сияқты елдердің өмірі көрсетіп отыр. Ендеше, Абайдың елді басқаратын бір кемел керек дегені – өмірдің, қоғамның табиғи дамуының заңдылығы деп түсіну қажет. Абайдың мына сөздеріне көңіл бөлейікші:

...Көп шуылдақ не табар,  
Билемесе бір кемел?  
Берекелі болса ел –  
Жағасы жайлау ол бір көл.  
Жапырағы жайқалып,  
Бұлғақтайды соқса жел.  
Жан-жағынан күркіреп,  
Құйып жатса аққан сел. [2: 116]

Міне, кемел кісі басқарған елдің жағдайы – идеалды десе де болғандай. Кемел адам – ол дара, барлық қабілет-қасиеті бойынша елден ерекше кісі, сондықтан оны Абай «единица» деп атайды.

...Единица – жақсысы,  
Ерген елі бейне нөл.  
Единица нөлсіз-ақ,  
Өз басындық болар сол.  
Единица кеткенде.  
Не болады өңкей нөл? [2: 116]

Осылайша Абай елге тұтқа болған азаматты «тұлға-тобыр» деген философиялық тұрғыда қарап, оларды қарама-қарсы қояды да елдің берекелі, бақытты болуы ең алдымен басшыға байланысты, содан кейін ғана оның соңына ерген көпшіліктің тіршілігі маңызды болмақ деген пікір ұсынады. Сөйтіп ол ел басы, яғни мемлекетті басқаратын адам ең әуелі – кемеңгер-тұлға, сонсоң зор билік иесі, үшінші – есепсіз бай болуға тиіс деп есептейді.

Сонымен Абайдың ойларынан бүгінгі жағдайға қатысты қандай тұжырым жасауға болады?

Біздіңше, Абай пікірлеріне сүйене әрі бүгінгі өмірімізге қатысты проблемаларды ескере отырып, шартты түрде болса да мынадай үш нәрсені анықтап, айқындап алуға болатын сияқты. Бұлар: ұлт, ұлттық идея және ұлттық мүдде. Оларды мүлде бөліп тастауға болмайды. Олар бір мақсатқа бағытталған біртұтас жүйе. Біз оларға тек анықтама беруге ұмтылып отырмыз.

Біріншісі – ұлт. Біз қазіргі кезеңде мемлекеттігімізді қайтарып, мемлекеттік ұлт ретінде қалыптасып жатырмыз. Демек, біз енді ұлт дегенді тек этникалық, яғни этнос, деген ұғымда ғана емес, мемлекет деген мағынада да түсініп, қолдануға мүмкіндік алып отырмыз. Егер халықаралық терминге сәйкестендірсек, этникалық ұлт дегеніміз – этнос, ал мемлекеттік ұлт дегеніміз – нация деген ұғымдарды беретін сияқты көрінеді. Егер солай болса, «ұлттық» («национальный») атты мәртебесі бар мекемелер этникалық емес, мемлекеттік деген мағынаны бермек. Мәселен, «ұлттық кітапхана» деген – тек бір ғана ұлттың кітапханасы деген сөз

емес қой. Сол сияқты «ұлттық университет», «ұлттық институт», «ұлттық академия» дегендер де этникалық мағынаны білдірмесе керек. Осындағы «ұлттық» деген статусты мекемелерге қазақ халқының қайтадан құрып жатқан мемлекеті беріп отыр емес пе? Ендеше, осы мемлекеттің негізі саналатын қазақ ұлты өзінің этникалық сипатын сақтай отырып, мемлекеттік ұлтқа айналуға болады.

Екіншісі – ұлттық идея. Осы идеяны жүзеге асыру – орасан еңбек пен төзімділікті, ұзақ уақытты талап етеді. Тәуелсіздікті сақтаудың шарттары көп. Олардың ең бастылары, – әрине, Президент Н. Назарбаевтың мейлінше салиқалы жүргізіп жатқан сыртқы және ішкі саясаты. Содан соң – қазақ халқының ауыз бірлігі мен ұлттық менталитеті (меймандостығы, қанағатшылдығы, тәубешілдігі, төзімділігі, т.т.). Тағы біреуі – елімізді мекендейтін басқа этникалық ұлттар өкілдерінің қазақпен және өзара бір-бірімен тату тұруға тырысуы. Әрине, жіліктеп, салалап айтар болсақ, тәуелсіздікті сақтау әскери, құқықтық, экономикалық, рухани, мәдени, әлеуметтік мәселелердің дұрыс та, әділ, әрі уақтылы шешіліп отыруына байланысты екені белгілі. Біздің құрып жатқанымыз – жаңа, республикалық мемлекет. Ал, жалпы мемлекетіміз жас емес, оның бірнеше ғасыр тарихы бар. (қазіргі көптеген республикалар да осылай). Біз бұрын жоғалтып алған мемлекеттігімізді қайтарып, жаңғыртып, жаңаша құрудамыз. Бұл дегеніміз – ұлтымызды да жаңа дәрежеге көтеріп жатырмыз деген сөз.

Бірінші Президент – Елбасы Н. Назарбаев Тараз университетіндегі кездесуде ұлттық идея туралы қадап тұрып, өте дәл айтты: «Біздің ұлттық идеямыз – тәуелсіздік, тәуелсіздікті сақтап қалу және ұлттың дәрежесін көтеру... Ендігі ең қастерлі міндетіміз – тәуелсіздікті жариялап алу бар да, сол тәуелсіздікті сақтап, баянды ету. Өз мемлекеттілігін, өз жер аумағын сақтап қалған мемлекет қана нағыз мемлекет болады. Осы үш мәселе төңірегінде түпкі идеямыз болуы керек» [3].

Үшіншісі – ұлттық мүдде. Бұл бүгінгі тіршілік пен келешек өмірдің қажеттіліктерінен туындайды. Сол себепті мұнда этникалық та, мемлекеттік те мүдде қатар жүреді. Себебі біз енді адамзат өркениетінен қалмауға тиіспіз. Оның озық ойлары мен жетістіктерін түгел игеріп, пайдалана білуіміз керек. Бұл үшін ең әуелі қазақ ұлтын жаңа дәрежеге көтеру керек. Енді қазақ – дала халқы емес, қала ұлты болып, бүтіндей аграрлықтан гөрі индустриялық мемлекет құруға міндетті. Қазіргі мемлекетімізде осы бағытта үлкен бағдарлама жасалып, Президент те, Үкімет те елдің индустриялық-инновациялық даму жолына түсуін қатты қадағалап отыруы – ұлттық мүддені көздегендік. Егер бұл бағдарлама ойдағыдай жүзеге асатын болса, Қазақстан тек ауыл шаруашылық өнімдері мен шикізат өндіретін ел қатарынан шығар еді. Соның нәтижесінде қазақ ұлты мүлде жаңа сапаға, сипатқа көшер еді, ал мұның өзі мемлекетімізді индустриялы сыртқы озық елдермен бәсекеге түсе алатын өнім шығарып, әлемдік нарықта да өз орнын алатын мемлекетке айналдырары күмәнсіз.

Ендігі тағы бір үлкен мүдде – Қазақстанды ұлттық мемлекет ету. Бүкіл өркениетті елдер әу баста ұлттық мемлекет болып құрылған және сол этникалық ұлт негізіндегі мемлекет болып дамып келе жатыр (Англия, Германия, Франция, Италия, Бельгия, Ресей, т.б. алсаңыз да, ішінде қаншама этнос көп болса да, өздерінің этникалық ұлт ретіндегі мемлекеттігін сақтауда). Ұлттық сипатта құрылған мемлекет тек ерте заманда ғана болған құбылыс емес. ХХ ғасырда азаттық алған Азия мен Африкадағы халықтардың көбісі ұлттық мемлекет құрғаны мәлім. Екінші дүниежүзілік соғыстан кейін қайта құрылған Израиль мемлекеті де таза ұлттық негізде пайда болды емес пе? Олай болса, бүгінгі заманда ұлттық мемлекет болмайды деп айтуға болмас. Мұны ТМД кеңістігінде пайда болған мемлекеттердің тәжірибесінен де көруге болады. Ұлттық мемлекет тек бір ғана ұлттан тұрмайды. Әлемде бір ғана ұлттан тұратын мемлекет кемде-кем. Әсіресе, үлкен

және дамыған мемлекеттерде көптеген ұлт өкілдері тұрады, бірақ сол мемлекеттер ұлттық мемлекет болып саналады. Рас, Америка мен Австралия құрлықтарындағы кейбір мемлекеттер мұндай жағдайда емес. Алайда, ол мемлекеттердің отарлық негізде пайда болғанын ескеру керек. Аталған құрлықтардың өз жұртын қырып-жойып, шеттен келгендер үстемдік еткені, сөйтіп этникалық, ұлтсыз мемлекет құрғандары тарихтан аян.

Олар бұл мәселеде бізге үлгі бола қоймас. Құдайға шүкір, Қазақстанның байырғы жұрты – қазақ халқы «мың өліп, мың тірілсе де», этникалық ұлт сипатын жоғалтқан жоқ. Қазір мемлекет құрып мемлекеттік ұлт ретінде жер-жаһанға танылып жатыр. Сондықтан, алдағы басты ұлттық мүддеміздің бірі – Қазақстанды ұлттық мемлекетке айналдыру. Бірақ бұл – бізде тұратын басқа этностардың мүддесін жоққа шығару емес, керісінше, солармен бірлесе, жұптаса отырып істелетін міндет. Ұлттық мүддені жүзеге асыру – өркениетті, демократиялық жолдармен, келісімді іс-шаралар арқылы болмақ. Бұл істе мемлекеттік саясатпен қатар ғылым мен әдебиеттің, өнер мен мәдениеттің де рөлі үлкен. Олар ұлтқа, ұлттық идеяға, ұлт мүддесіне, қоғамға қызмет етуге тиіс.

Міне, Абайды ұлттық идея тұрғысынан оқығанда туған ойлар осылар.

#### Әдебиеттер

1. Абай. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Т. 2. – Алматы: Жазушы, 1995. – 384 б.
2. Абай. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Т. 1. – Алматы: Жазушы, 1995. – 336 б.
3. Қасқабасов С. Абай және ұлттық идея // «Егемен Қазақстан» газеті. – 2005. – 26 сәуір.

УДК 9-05+82.091

## ПУШКИН И АБАЙ – ПОЭТЫ РЕНЕССАНСНОГО ТИПА

С.А. Каскабасов (Казахстан)

В статье одинаково рассматривается творчество А.С. Пушкина и Абая Кунанбаева. Исходя из периодов жизни отдельных людей автор анализирует поэтическое произведение на основе фактов и данных, рассматривает их как личности эпохи возрождения.

**Ключевые слова:** творчество, литература, поэты, ренессанс, Пушкин, Абай.

The article considers the works of A.S. Pushkin and Abai Kunanbayev in the same way. The author analyzes the poetic work on the basis of facts and data, proceeding from the periods of the life of individuals, considers them as personalities of the Renaissance.

**Key words:** creativity, literature, poets, renaissance, Pushkin, Abai.

Общеизвестно, что французское слово «renaissance» означает возрождение. Принято также считать, что Возрождение имело место в Западной Европе, начиная с XIV века и продолжаясь до XVII века. Оно как политическое и культурное движение началось в Италии в XIV веке, когда в этой стране сложились предпосылки для возникновения капиталистических отношений, расцвета городов и новой, в отличие от прежней – феодальной, городской культуры. Зарождавшаяся буржуазия вела острую борьбу с феодализмом, с его католической идеологией и узкой схоластической наукой. Возрождение распространилось на всю Западную Европу и выработало общеевропейские, типологические признаки.

Так что же характерно для Возрождения в типологическом плане и в частном, специфическом отношении? Как показывает история, общей закономерностью оказывается тот факт, что ренессанс возникает в переломные моменты развития общества и государства. Таким моментом может быть переход от феодализма к капитализму, или возникновение нового государства, или наступление нового витка в истории развития государства и т.п. В подобной ситуации в обществе и государстве появляются люди величайших способностей, талантов и возможно-

стей, которые своей деятельностью не только создают гениальные вещи, но и способствуют изменению ценностей в обществе, формированию нового мировоззрения, вырабатывают и утверждают новые принципы отношения к миру, к личности, к культуре, образованию и науке...

Если смотреть с позиции общих закономерностей, то обнаруживается, что и Пушкин, и Абай – фигуры ренессансные. Конечно, есть и специфические для стран обоих поэтов условия, которые в известной мере составляют как бы основу признаков, отличающих их от деятелей европейского Возрождения. Тем не менее, нужно признать, что общетипологическое довлеет.

Вспомним эпоху Пушкина и время, предшествовавшее появлению Пушкина на исторической арене. Допушкинская Россия после Петровских реформ переживала большой подъем, она вошла в европейский мир и культуру, начала вбирать в себя все европейское, и это было началом переломного момента в истории русского государства. В этот период появляются такие гиганты как Ломоносов, Тредиаковский, Сумароков, Кантемир, Карамзин, Державин и др. Они одновременно занимаются и наукой, и образованием, и литературой, и государственными делами. Своей деятельностью они повысили престиж России, сформировали новое отношение к науке и культуре, хотя оставались в рамках крепостного феодализма. И здесь проявляется их специфическое: они были радетелями монархии и поставили литературу на служение государю-императору. Они были еще далеки от подлинно гуманистического мировоззрения, проникнутого любовью к простому человеку, уважением к человеческому достоинству, заботой о рядовом члене общества. Поэтому их поэзия носила больше официальный, государственный характер, нежели гражданственный. «Развитие культуры и просвещения было подчинено главной задаче: разъяснять политику Петра, обличать защитников старых, реакционных порядков, развивать инициативу, сознательность и патриотизм, желание отличиться на поприще службы отечеству» [1: 104].

Именно такая задача обусловила в послепетровской России литературу государственного служения, которая формировала новую идеологию, проводившую идею этатизма и ратовавшую за сильное государство и за сильного правителя. Поэты первой величины были нередко царедворцами, и они создавали оды, в которых воспевали императоров и все достижения, являвшиеся по сути результатами великих преобразований Петра, приписывали правителям своей эпохи. Вспомним оды Ломоносова «Ода блаженные памяти государыне императрице Анне Иоанновне на победу над турками и татарами и на взятие Хотина 1739 года», «Ода на день восшествия на Всероссийский престол ея величества государыни императрицы Елисаветы Петровны, 1747 года» или оду А. Сумарокова «Ода всемилостивейшей государыне Елисавете Петровне, самодержице Всероссийской, в 25 день ноября 1743» и т.п. Даже в сатирах, в новом для русской литературы XVIII века жанре, речь шла о государственной политике и отношении к ней высших слоев общества. В них обличались противники петровских реформ и петровской политики европеизации России.

Традиция оды и воспевания современника-монарха, литературного служения государю-батюшке была нарушена Пушкиным, и он своим творчеством освободил литературу от роли служанки. Сделав главным героем своих произведений не исключительного, а рядового, простого человека, Пушкин, во-первых, вернул литературе ее изначальную, естественную, т.е. эстетическо-эмоциональную функцию, во-вторых, литературу поставил на служение человеку, а через него обществу. В творчестве Пушкина мы видим любовь и уважение к человеку, тревогу о нем, о его достоинстве и социальном положении. Большинство его произведений проникнуто заботой о человеке, о его благе. В качестве примера достаточно назвать «Повести Белкина», «Капитанскую дочку», «Историю Пугачева», «Дубровского» и т.п. И даже «Евгений Онегин» повествует о жизни обыкновенных людей:

европеизированного Онегина, который не может найти свое место в обществе, и сохранившей «русскую душу» Татьяны, которая в нравственном отношении стоит выше Онегина. Все это говорит о том, что у Пушкина сформировалось подлинное гуманистическое мировоззрение, которое под стать гуманизму эпохи Возрождения в лучших его проявлениях. Ведь одной из характерных черт ренессансного гуманизма было открытие мира человека, прославление человеческой личности, возвеличение человека [2]. И в литературе периода Возрождения происходят изменения. Вот что пишут исследователи литературы эпохи Возрождения: «Литература Ренессанса отмечена появлением не только новой тематики, но и обновлением всех средств поэтической выразительности, созданием новой поэтики. Эта поэтика характеризуется отчетливым поворотом писателей к реализму, который связан с постепенным отходом от присущего средневековой литературе аллегоризма...

Основным предметом изображения в литературе становится человек во всей его подвижности и изменчивости. Все писатели Ренессанса рисуют в своих произведениях борьбу человеческих страстей и тяготеют к созданию образов героев-индивидуалистов, наделенных сильными характерами, широко и полно воплощающими человеческие качества...

Новым элементом в литературе Ренессанса является также изображение природы, которая уже не символизирует (как это было у Данте) душевные переживания поэта, не свидетельствует о благости Божьей, а мила поэту своей реальной прелестью. Писатели Ренессанса, подобно современным им художникам-живописцам, стремятся изобразить пейзаж во всей его чувственной наглядности и пластической выразительности...

Великие писатели Возрождения создали целую галерею образов положительных героев, часто являющихся представителями народа (например, в драмах Лопе де Веги и Роберта Грина) или отражающих в своей судьбе участь народных масс, страстно ищущих выход из противоречий эпохи (например, в трагедиях Шекспира)...» [2: 154–156].

Все эти признаки в основных своих чертах присущи творчеству Пушкина. Не вдаваясь в подробный анализ, лишь укажем, что героями его прозы да и отдельных поэтических произведений являются «рядовые люди, живущие по нормам морали своей среды. Обстоятельства подавляли их своей тайной властью. Сюжетом повестей (в прозе и стихах) избиралась ситуация, подводившая человека к конфликту со средой, с обстоятельствами его жизни, с обидчиком, а идейным центром – бунт человека. В фокусе оказывался один, но главный момент жизни человека – момент прозрения, осознания своей силы, момент рождения личности, и раскрывалась высокая поэзия жизни» [1: 225].

Как и в ренессансные времена Пушкин возвеличивает человека также путем обращения к античной культуре. Вообще, следует отметить, что в эллинистической литературе человек был возвышен до такой степени, что общался с богами, как с себе подобными, вступал с богами в семейно-брачные отношения, спорил и враждовал с ними. В противоположность этому в средневековье человек был низведен до изначального носителя грешности, он был признан как греховный раб. Борясь с католической идеологией, писатели Ренессанса восстановили человека в его правах, и в этом они проявили себя как подлинные гуманисты...

У Пушкина мы видим человека, осознающего свое величие, способного бросить вызов судьбе, и человека, который стремится играть активную роль в жизни и готов, если надобно, вести борьбу за свои идеалы. У него люди разные по судьбе, по характеру, социальному положению и нравственности, но все они полны личного достоинства и не терпят никакого унижения. Вот этот гуманизм пронизывает все творчество Пушкина, который именно этим повернул литературу в гуманистическое русло и стал по своей роли и миссии настоящим поэтом, равным великим деятелям-гуманистам эпохи Ренессанса. Впрочем, русская литература XVIII века

уже находилась в объятиях классицизма, и как будто бы негоже говорить о поэте XIX века как о ренессансном, уже пройденном европейской культурой этапе развития. Но в данном случае речь идет о значимости фигуры Пушкина для «России молодой» в целом.

То же самое можно сказать и об Абае. Он жил и творил в тот период, когда вследствие колонизации Казахстана Россией казахское государство было уничтожено, и в казахских степях происходили большие социально-политические, культурно-экономические изменения. Иначе говоря, в истории казахского народа наступил переломный момент, и появление такого титана как Абай явилось как бы исторической необходимостью. И Абай стал зачинателем и средоточием всего того нового, что порождалось временем, духовнокультурными запросами общества. Конечно, Абай начинал не с пустого места, он был порожден всем ходом исторического и культурного развития казахского народа.

Казахская литература издревле творилась, жила и развивалась в двух формах: устной авторской и письменной. Письменная литература создавалась преимущественно в придворной среде профессиональными поэтами или писцами-хронистами, находившимися на государственной службе у правителей, как это было широко распространено на средневековом Востоке.

Основными же творцами авторской устной литературы были жырау и акыны. Жырау представляли собой тип поэтимпровизатора, который постоянно находился при правителе, был его советником и идеологом. Он выступал с импровизацией по важнейшим вопросам жизни общества и государства и адресовал свои слова непосредственно хану или султану. Благодаря этому литература выполняла роль идеологии, проповедовала идею этатизма, т.е. сильной государственности и сильного правителя. Так было при возникновении Тюркского Каганата, Золотой Орды и особенно при образовании Казахского ханства. Все выдающиеся жырау периода Казахского ханства Асан-Кайгы, Шалкииз, Казтуган, Доспамбет, Бухар свое назначение видели в служении хану и государству, воспевали сильную монархическую личность и государственность. Разумеется, это было оправданным. Почему? Да потому, что Казахское государство, возникшее на развалинах Золотой Орды, нуждалось в укреплении и развитии. Поэтому литература той эпохи видела свою задачу в воспевании правителя, связывая с его именем и деятельностью все события, имевшие государственное значение, особенно победы в сражениях с иноземными захватчиками.

Только Абаю удалось освободить литературу от государственного служения, повернуть ее к человеку, в гуманистическое русло и вернуть ей эстетическую функцию. Как было сказано выше, живя в переломный момент истории казахского общества, Абай проявил себя как великие писатели-гуманисты эпохи Возрождения. По существу, в творчестве Абая обнаруживаются почти все основные черты ренессансной литературы и культуры. Не ставя себе задачу широкого рассмотрения, ограничимся кратким изложением (или перечислением) того, что составляет общее у Абая с Возрождением и Пушкиным.

Это – прежде всего стремление понять сущность человека, его внутренний мир, забота о рядовом члене общества, о его социальном положении. Одну из главных черт представляют резкое неприятие сложившейся атмосферы в феодально-патриархальном обществе, в котором имели место противоречия как социального, так и нравственного характера. Отсюда «глубокий художественно-критический пересмотр всех духовных ценностей народа и провозглашение своей программы преобразователя общества» [3: 15]. Абаю присуще желание критически разобраться в жизни и в человеке, видоизменить жизнь и «исправить» человека. Верно пишет М.О. Ауэзов: «Впервые в казахской литературе так отчетливо и на такой моральной высоте высказано новое отношение к семье, к родительскому долгу, к воспитанию молодого поколения и, главное, к женщине...»

В своей поэзии Абай раскрывает самую душу женщины, показывает, как трогательна и глубока любовь женщины, борется за равноправие женщины в обществе» [4: 420]. Он ратует за свободную любовь, воспекает радость земной жизни, показывает открытую чувственность.

Одним из ренессансных признаков Абая является тяга к знаниям, призыв к светскому просвещению, к науке, стремление открыть мир и усвоить другие культуры. Как и гуманист Возрождения, и как Пушкин Абай обращается к античной культуре, к восточной поэзии, к русской и западноевропейской литературе, переводит и создает произведения на их сюжеты и мотивы. В то же время он не забывает фольклор своего народа, на который опирается и из которого также черпает сюжеты и образы.

Абай ввел в казахскую литературу образ природы, и пейзаж у него предстает как прекрасная среда обитания человека, в которой человек может найти счастье любви, успокоение души, упоение жизнью и трудом, может любоваться первозданной красотой и чувствовать свою органичность с природой. У Абая природа живая, чувственная и восхитительная.

Талант Абая, как и у гуманистов Ренессанса, многогранен, он поэт и мыслитель, музыкант, и это соединение создает целостность могучей фигуры Абая, сила мысли которого имеет вселенский, всечеловеческий характер.

Таково вкратце тезисное изложение заявленной нами идеи о ренессансном характере творчества Пушкина и Абая. Сходство двух великих поэтов в этом отношении, думается, надо понимать как типологическую закономерность развития человеческого общества. И надо помнить о том, что любовь к человеку исходит в своей первооснове из религии в правильном понимании: ведь Всевышний, создав человека, поставил его выше всех ангелов, и неслучайно, что в Священных книгах принесение в жертву человека, имевшее место в античном мире, заменено скотом, и это было началом всей нравственности и гуманности, отсюда и запрет брака между родными братьями и сестрами, допускавшийся в античном политическом обществе. Надо полагать, что и это обстоятельство сыграло, видимо, немаловажную роль в обращении Пушкина к Корану [5] и Абая к основам ислама. И здесь обнаруживается их близость.

#### Литература

1. Купреянова Е.Н., Макогоненко Г.П. Национальное своеобразие русской литературы. – Л., 1976.
2. См. подробнее: Алексеев М.П., Жирмунский В.М., Мокульский С.С., Смирнов А.А. История западно-европейской литературы. Средние века и Возрождение. – М., 2000.
3. Ауэзов М. Великий поэт казахского народа // Предисловие к книге «Абай (Ибрагим) Кунанбаев. Избранное». – Алма-Ата, 1958.
4. Ауэзов М. Мысли разных лет. – Алма-Ата, 1959.
5. Харис Исаков. Пушкин и религия. – М., 2005.

УДК 002.2

### **ХІХ ЙӨЗНЕҢ ИКЕНЧЕ ЯРТЫСЫ – ХХ ЙӨЗ БАШЫНДА ТУГАНДАШ ТӨРКИ ХАЛЫКЛАРЫНЫҢ МӘДӘНИЯТАРА БАГЛАНЫШЛАРЫН НЫГЫТУДА ТАТАР БАСМА КИТАПЛАРЫНЫҢ РОЛЕ**

**Г.Ф. Каюмова (Казан)**

*Роль татарских печатных книг в укреплении межкультурных связей тюркских народов, родившихся во второй половине XIX – начале XX в.*

Татарская печатная книга имеет очень интересную историю развития. С самого начала она способствует распространению новых тенденций в литературе, культуре, о чем подробно рассказывается почти во всех трудах о движении джадистов. Не менее



значима её роль и в сохранении и укреплении культурных связей между родственными тюркскими народами. Книги, напечатанные в начале XX века в казанских типографиях, имеют распространение среди казахов, кыргызов и других народов; в свою очередь, татары усваивают фольклор родственных народов.

**Ключевые слова:** печатная книга, джадизм, родственные народы, культурные связи, кита.

The Tatar printed book has a very interesting developmental history. From the very beginning, it promotes the spread of new trends in literature and culture, which is discussed in detail in almost all works on the Jadist movement. Its role is no less significant in the preservation and strengthening of cultural ties between kindred Turkic peoples. Books printed at the beginning of the twentieth century in Kazan printing houses are distributed among Kazakhs, Kyrgyz and other peoples; in turn, the Tatars learn the folklore of related peoples.

**Key words:** printed book, Jadism, kindred peoples, cultural ties, kitty.

XIX йөзнен икенче яртысы – XX йөз башында жәдитчелек хәрәкәте нәтижәсендә татар басма китапларының таралыш алуы – милли үсешкә ирешүгә өлеш керткән вакыйгаларның берсе. Кагыйдә буларак, жәдитчелек хәрәкәте нигезендә әдәби үсеш турында сүз Европа тибындагы әдәбият, хатын-кыз иреге, дөнья-ви белем алу кебек мәгърифәтчек рупорын хәтерләткән эсәрләр нигезендә алып барыла. Ә бит шушы чорда авторлары билгеле дә булмаган, әмма халык арасында киң таралыш алган хикәятләр, кыйссалар да күпләп басылып чыга, халык арасында киң таралыш ала. Гомумән, бу чорда бары рус, Европа мәдәниятенә борылыш кына таралыш алды дип әйтеп булмый, Көнчыгыш мәдәниятенә роле әле гажәеп зур була, һәм без моны басма китаптарга күзәтү нәтижәсе буларак та раслый алабыз. Көнчыгыш әдәбиятларыннан үтеп кергән һәм, ирекле тәржемә, милли жирлеккә беркадәр яраклаштыру аркасында күпмедер үзгәрешләр кичереп, халык авыз ижатына кушылып киткән эсәрләрнең XIX йөздә киңкүләм таралыш табуы халык арасында да шундый тип эсәрләрнең ижат ителүенә алшарт була, авторлары да билгеле булмаган (көнчыгыш традицияләре буенча, авторлык еш кына күрсәтелми дә) кыйсса китаплары күпләп басылып чыга. Аталган дәвердә Көнчыгыш белән мондый багланыш турында Х. Миңнегулов болай яза: «XIX гасырның икенче яртысы – XX йөз башы – татар жирлегендә «1001 кичә» һәм аңа мөнәсәбәтле «1001 көн» белән кызыксынуның гаять көчәеп киткән дәвере» [5: 120]. Н. Нәккаш-Исмәгыйль дә әлегә фикерне куәтли: «Үзләренә тамырлары белән борынгы фарсы, гарәп һәм һинд әдәбиятларының искиткеч бай традицияләре белән тоташкан, прозаик жанрларының төрлелеге белән аерылып торган, нигездә, хикәят йә кыйсса дип аталган әкият, хикәя, легенда, новелла, повесть жьентыклары (мәжмугалар) бик тә популяр булган. Мондый типтагы эсәрләр халыкта гел соралып торган, башта кулъязма китаптар рәвешендә таралсалар да, соңрак басмада да дөнья күргәннәр» [3: 5]. Чынлап та, шушы елларда басылган күп кенә кыйссаларның сюжет нигезенә «1001 кичә»дәге хикәятләр салына. Бер яктан, аларда төп чыганактагы гомуми эчтәлек саклана. Икенче яктан, кыйссалар татар укучысының образлы фикерләвен истә тотып язылганнар. Өченчедән, «1001 кичә»нең язма текстларына нигезләнеп ижат ителгән татар әкиятләренә саны шактый. Әмма алар, әкият эстетикасын саклаган хәлдә, чагыштырмача кыска күләмдә, татар әкиятләренә хас стильдә, вакыйга-хәлләр мөмкин кадәр тыгызрак тасвирланган рәвештә язылганнар. Кыйссаларда исә вакыйгалар тәфсилләп тасвирлана, геройларның психологиясе тирәнрәк ачыла, аерым очракларда эсәр тезмә шәкел ала.

Басма рәвештә дөнья күргән кыйссалар арасында шактый борынгылар да була, әмма әлегә факт аларның халык арасында популярлыгына, халыкның кызыксынуына тискәре йогынты ясамый. Киресенчә, галим М.И. Әхмәтжанов шундый эсәрләрнең берсе – «Каһарман Катил» турында болай яза: «Каһарман Катил» төрки-татарлар арасында ни өчен нык таралып, шөһрәт алган соң? Бу сорауга кыйсса белән танышып чыккач, аның рухы – төркиләрдә тормышына яқын булудан

икән, – дигән жавап табыла. Әсәр сюжетында төрки этнографиясе, мифологиясе, административ-хәрби төзелеше, фольклоры белән туры килгән фактлар мул тасвирлана» [4: 4].

Казан нәшриятларында басылып чыккан кыйсса китапларының төрки халыклар дуслыгы, мәдәниятләренең багланышын ныгытудагы ролен дә ассызыклап китү кирәктер. Казан басмаханәләрендә нәшер ителгән кыйсса, хикәятләренең Якин Көнчыгыш, Урта Азия һәм Кавказ халыклары арасында киң таралуы шик тудырмый. Тугандаш халык галимнәре дә шушы фикерне куәтли: «Шулай ук татар арасында күп жырланган, сюжетлары Көнчыгыштан алынган «Йосыф-Зөләйха», «Таһир-Зөһрә», «Ләйлә-Мәжнүн», «Сәйфелмөлөк», «Бүз егет», «Шакир-Шакирд» дастаннары казах арасында да билгеле булган [8: 26]. Әлбәттә, багланышлар көчәюенә тарихи-сәясәти жирлек тә йогынтыясамый калмый: «XIX гасырның икенче яртысында, ягъни Казахстанның Россия мәмләкәтенең кулы астына кушылып бетүе... тагын да жанланган казах-татар әдәбиятләренең бәйләнешен борынгыдан да көчәйтә төште», – дип яза Б. Ыскаков [8: 76]. Нәтижәдә, еш кына кыйссалар татар укучысы өчен дә, тугандаш төрки халыклар өчен дә жиңел укыла торган телдә языла башлый. Аерым кыйссалар, гәрчә авторлары татар булса да, казах телендә язылган, шул ук вакытта күренешнең киресен дә күзәтергә була. С.А. Мамытов татар – кыргыз багланышлары турында искәртә: «Тарихи үсешнең әлеге этабында кыргыз язучылары татар халкының басма китапларына, яңа үсеш юлында торган татар әдәбиятының художество эчтәлегенә, аның поэтик принципларына игътибар юнәлтәләр. Татар мәгърифәтчеләре исә «Манас» эпосы, мәкаль, әйтемнәр, бай кыргыз фольклорының башка жанрлары белән кызыксыналар» [6: 11].

Татар һәм тугандаш халыклар бәйләнеше мәдәни багланышта гына күзәтелми, тугандаш халыклар бер-берсе алгарышы өчен дә жан атып йөреләр. Мәсәлән, татар мөгаллимнәренең, әдипләренең казах далаларында балалар укытып йөрүе шушы дәвер өчен гадәти күренешкә әверелә. Мифтахетдин Акмулла, Әхмәт Уразаев-Кормаши, Мәүлекәй Юмачик улы, соңга таба Г. Ибраһимов, Н. Думави, Ш. Бабич, М. Гафури кебек исемнәре мәгълүм язучы-шагыйрьләр – шуларның кайберләре генә. Кардәш халыклар арасында туган мондый мөнәсәбәтләр һәр ике якка канәгатьлек кенә алып килә. Татар мәгърифәтчеләренең, аеруча дин әһелләренең казах-кыргыз далаларындагы эшчәнлеген өйрәнгән АКШ галиме А. Франк та моны тик уңай яктан гына баяләп, «... татар укымышлаларының, бигрәк тә дин әһелләренең узган гасырларда казах-кыргыз даласында алып барган игелекле, бәрәкәтле хезмәте бәхәссез. Мәгърифәт таратуда бер халыкның икенче халыкка ярдәм кулы сузуы, ике арада күпер салуы да дип аңларга кирәк монь», – дип яза [7: 174].

Нәтижә ясап, шуны әйтергә кирәк: элек-электән тыгыз икътисади һәм мәдәни бәйләнешләрдә яшәгән төрки халыкларның әдәби мирасларында да уртаклыклар байтак. XIX йөздә дә уртақ тарихи шартларда яшәгән төрки халыклар бер-берсенә мәдәни мирасы белән танышалар, аны ижади үзләштерәләр. XIX йөзнең икенче яртысы – XX йөз башында татар басмаханәләре ачылу, бер яктан, халыкның китапка ихтыяжын канәгатьләндерә, рухи азык тарата, икенче яктан, көнчыгыш мәдәниятенең гүзәл традицияләрен тарату өчен дә алшарт булып тора, тугандаш төрки халыклар арасындагы багланышларның тыгызлануы өчен жирлек булып тора.

#### Әдәбият

1. Гайнетдинов, М. В. Поэзия // Татар әдәбияты тарихы: алты томда. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1985. – 2 т. XIX йөз татар әдәбияты. – Б. 377–416.

2. Гилязов З. 3. Татарская литература начала XX века в книжных изданиях. – Казань: ИЯЛИ АН РТ, 2005. – 160 с.

3. Ибн әл-Мөкаффаг. Кәлилә вә Димнә / Ибн әл-Мөкаффаг; кереш мәкалә авт. Н. Нәккаш-Исмәгыйль. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2008. – 255 б.

4. Каһарман Катил / М. Әхмәтжанов эшкәртүендә. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1998. – 221 б.

5. МиңнегуловХ. Й. Шәрйк һәм татар әдәбиятында кысалы кыйссалар (поэтика һәм әдәби бағланьш мәсьәләләре). – Казан: Казан ун-ты нәшр., 1988. – 189 б.
6. Мамытов С. А. Татарско-кыргызские литературные связи второй половины XIX – начала XX веков: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2008. – 23 с.
7. Франк А. Үткәндә салынган күпер (XVIII – XIX йөзләрдә татар муллалары казакь-кыргызлар арасында) // Казан утлары. – 1993. – № 7. – Б. 171–174.
8. Ысқаков Б. Қазақ – татар әдеби байланысы / Алматы: Ғылым, 1976. – 170 б.

УДК 821.512.122

## АБАЙ – ҚАЗАҚ ӘДЕБИЕТІНІҢ КЛАССИГІ

С.С. Қирабаев (Қазақстан)

### *Абай – классик казахской литературы.*

В статье широко освещается творческий путь Абая Кунанбаева. Взгляды поэта на жизнь выражены в его заповедных словах и стихах, адресованных современникам и будущим поколениям. Автор акцентирует внимание на том, что великий поэт приложил много сил к решению проблем общественной и политической жизни, волнующих народ в свое время, к формированию в новом качестве казахской литературы и культуры, к укреплению казахского литературного языка. Глубокие знания Абая, в основе которых лежат народная мудрость, классическая поэзия Востока, образцы демократической литературы Европы и передовой русской литературы, выводят нас из тьмы в просвещение, от кочевой жизни и родовых отношений к демократизму. Автор подробно рассказывает о высоте искусства слова Абая, особенностях его творчества, о мыслях, оставленных великой личностью о взаимоуважении и мирном сосуществовании народов.

**Ключевые слова:** Абай, творчество, казахская литература, словесное искусство, дружба народов.

The article broadly covers the creative path of Abai Kunanbayev. The poet's views on life are expressed in his reserved words and poems, addressed to contemporaries and future generations. The author focuses on the fact that the great poet put a lot of effort into solving the problems of public and political life that worried the people in his time, to the formation of Kazakh literature and culture in a new quality, to the strengthening of the Kazakh literary language. Abai's deep knowledge, which is based on folk wisdom, classical poetry of the East, samples of democratic literature in Europe and advanced Russian literature, lead us out of darkness into enlightenment, from nomadic life and tribal relations to democracy. The author tells in detail about the height of the art of Abai's word, the peculiarities of his work, about the thoughts left by the great personality about mutual respect and peaceful coexistence of peoples.

**Key words:** Abai, creativity, Kazakh literature, verbal art, friendship of peoples.

Адам баласының бәріне ортақ дүниежүзілік мәдениет әрбір халықтың алдыңғы қатарлы ой-пікірлерінен, ұлы ақындар мен ойшылдардың творчестволық байлығынан құралатыны белгілі. Ұлылар өз халқының рухани мәдениетін бүкіл дүниежүзілік озық үлгілерімен табыстырып, оған өз ұлтының өзіне ғана тән ерекшеліктерін, ой-пікір байлығын, сөз өнерінің үлгісін қосады. Абай – қазақ халқының осы топқа қосқан ұлы ақыны, классигі. Оның мазмұны жағынан аса терең, гуманистік-философиялық ой-толғамдарға бай, адамдықты ардақтап, оның рухын биікке көтерген оптимизмге толы жарқын творчествосы кешегіні бүгінгіге жалғастырған алтын көпір сияқты өзінің туған халқын, сол арқылы өзі бауыр тұтқан адам баласының бәріне ерекше қызмет етіп келеді. Ол біздің халықтың ұлттық оянуына, сана-сезімінің көтерілуіне, әдебиеті мен мәдениетін жаңа сапада қалыптастыруға, қазақтың әдеби тілін орнықтыруға барынша мол еңбек сіңірді. Сондықтан біз оның ұлт мәдениетіндегі орнын өзі тектес ұлылармен ғана салыстыра қараймыз. Әсіресе, біздің аузымызға ақынның өзі ұстаз тұтқан,

шығармаларынан көп тәлім алып, аударған А.С. Пушкин түседі. «Пушкин есімін атағанда, – деген еді Н.В. Гоголь, – орыстың ұлттық ақыны туралы ой келеді... Пушкин ерекше құбылыс және орыс рухының бірден-бір көрінісі болар: ол орыс адамының даму үстіндегі, тіпті екі жүз жылдан кейін болатын бейнесін елестетеді. Онда орыс табиғаты, орыстың жан дүниесі, орыс тілі, орыс мінезі соншалықты таза, әбден аршылған әсемдікпен көрінеді. Оны тек оптикалық шынының көтеріңкі бетіндегі тегістік сәулесімен ғана салыстыруға болады».

Осы сөздер Абайға арнап та айтылған сияқты. Сондықтан біз әрдайым мақтанышпен қайталап, «орыс» деген сөздің орнына «қазақты» қойып, «қазақтың табиғаты, қазақтың жан дүниесі, қазақтың тілі, қазақтың мінезі» деп бастаймыз.

Абайдың қазақ әдебиеті алдындағы ұлы қызметі оның ұлттық әдебиетте шындық дегеннің не екеніне бірнеше рет көңіл аударып, оны тұңғыш аша білуі деуге болады. Ол қазақ өмірін, оның адамдарын, табиғатын, жан дүниесін терең білді және соны бірінші болып көркем әдебиет бетінде жан-жақты бейнеледі. Ол шындықтың ақыны болып туды, солай өмір сүрді. Оның өлеңдерін оқи отырып, одан сәл де болса, жалғандық табу қиын. Бәрі де бар, болған және қазақтың ұлттық табиғатына тән шындық мөлдіреп көз алдыға келеді. Ұлы суреткер есебінде Абай оны көркем бейнелеудің жаңа жолын тапты. Оның өлеңдері өзінің қарапайымдылығымен, табиғилығымен құйылып, ойға, сезімге ұялайды. Сондықтан ол қазақ әдебиетіндегі тұңғыш ұлы суреткер саналады.

Жазу өнерінің қарапайымдылығы мен табиғилығын Абай қазақ поэзиясының ұлттық сыпатына айналдырды. Оның ұғымы, танымы, бейнелеу жүйесі түгелдей ұлттық шындықтан өрбіп, біртіндеп тереңдейді. Жаңа ой, жаңа сөзге лайық стиль де жаңарып, өзгеше көркемдік қуатқа ие болады. Ондағы тіл байлығы, суреттеу құралдарының әр алуан түрлері, теңеулер мен метафора, күштеусіз, төгіліп, ұйқасып тұрған тармақтар, ішкі үйлесімдер қазақтың сөз өнерін әсемдік элементінің биігіне көтереді. Осымен Абай қазақ сөзін ұстартып, әдеби тілдің негізін салды.

Абай қазақ әдебиеті тарихында тұңғыш рет өз заманында халықты толғандырған қоғамдық және саяси өмір проблемаларын күн тәртібіне қойды. Ол қазақ қоғамының қайшылықты жақтарын, замандастарының алауыз берекесіздігін, патшаның отаршылдық саясаты қоздырып отырған рулық тартыстардың елдің бірлігіне келтірген зиянын қатты сынай отырып, еңбекші елге іш тартты, халықты қараңғылықтан жарыққа сүйреді. Ол халықтың онашаланып өмір сүретін дәурені өткенін, ендігі жерде ел болудың кепілі – дамыған көрші елдермен қарым-қатынас жасау екенін айтты. Елді сол жолда бірігуге, ынтымақтастыққа шақырды. Уақыт талабын заманынан оза шауып түсіну – Абайдың даналығының белгісі!

Абай шығармаларының тақырыбы әр алуан. Одан қазақ қоғамының тағдырына, адамдардың тіршілігіне байланысты ақындық сырды да, жалпы қауымды билеген берекесіздік, еңбексіздік, жалқаулық жайлы ойлар мен сынды да, жаңа үлгіде жазылған табиғат пен махаббат лирикасын да, өмірдің қиындығы мен қоғамдағы адам орны, еңбегі туралы ой-толғамдарды да, кәрілік пен жақындарының балаларының өлімі жанын жаралаған ақын-әке сезімін де кездестіреміз. Осылардың бәрі бірімен-бірі жалғасып, тұтас ақындық әлемді құрайды. Өмірдің шыны мен Абайдың сыны онда араласып, белсенді ақын позициясын әңгімелейді. Ол – қазақ әдебиетінде әйелдердің тағдырына бірінші көңіл бөлген ақын. Оның кіршіксіз, таза, терең сезіміне үңілді, ананы, даналықты, достыққа берік адал сезімді жырлады. Оның табиғат лирикасы адамды, оның жан дүниесін терең ашудағы ұлттық әдебиеттің бірінші жаңалығы болып табылады. Ол жылдың мезгілдерін жырлауда үлкен суреткерлікке жетті. Қазақ әдебиетінде өлең сөздің қоғамдық күшін, көркемдік қуатын көтеруге арнаған бірінші ақындық программаны да Абай жасады. Ол кедей ақындардың күн көріс кәсібіне айналып, бағасы түскен өлең сөзді (ән мен күйді де) өз биігіне қойып, оқырманның, тыңдаушының талғамын тәрбиелеу-

ге белсенді араласты. Ақынның бұл саладағы ұлы қызметі орыстың классикалық әдебиеті эстетикасымен, В.Г. Белинский, Н.Г. Чернышевский көзқарастарымен ұштасып жататыны ғылымда әлдеқашан дәлелденген.

Абай ақын боп сөз жазып қана отырмаған, өз өлеңіне өзі ән шығарып таратқан. Оның композиторлық шығармашылығы біздің халықта ерекше бағаланады. Егер ол ақын болмаса, осы әндерімен-ақ, композиторлық еңбегімен ұлы адамдардың қатарына кірер еді. Қазақ даласында бірінші шырқалған Татьяна тек Пушкинді ғана насихаттап, халыққа таратып қойған жоқ, сүйгеніне қосыла алмаған мұңды орыс қызын қазақ құрбыларымен табыстырды.

Абайдың өмір сүрген ортасы дәстүрге бай емес еді. Оның көргені, естігені – халық әдебиеті, бай фольклор, жеке ақындар творчествосы болды. Жасынан әке ырқымен ел ісіне араласқан Абай мұны жетік білді. Ел басшылары, ру ақсақалдары бас қосқан алқалы жиындарда қиыннан қиыстырып сөз айта алатын, тапқыр, шешен адамдар ғана құрметке ие болатын. Абайдың үлкен әкесі Өскенбай да, әкесі Құнанбай да осындай, сөз ұстаған белгілі билер болған. Осы жолға түскен Абай да жасынан сөз сырын жақсы білді, сөз қуып, дау ұстаған талай мүйізділердің сынынан өтті, шешен атанды, би болды, төбе билікке де сайланды. Бірақ ақындық үшін бұлар жеткіліксіз еді. Мұны түсінген Абай халық даналығының тар шеңберінен шығып, бетін дүние жүзі әдебиетінің озық үлгілеріне бұрды. Ол шығыстың классикалық поэзиясын да, орыстың, сол арқылы Еуропаның демократтық әдебиетін терең зерттеді. Сөйтіп дүние жүзінің озық әдебиеттерінен сусындады. Ол Фирдоуси, Низами, Сағда, Хафиз, Науаи, Фзулилерді ұстаз тұтты, солардың үлгісімен өлеңдер де жазды. Пушкинді, Лермонтовты, Крыловты, Салтыков-Щедринді, Достоевскийді, Лев Толстойды, Чернышевскийді, Добролюбовты, Писаревті оқыды. Орысша аудармалары арқылы Гете мен Байронды білді. Абайдың алғашқы өмірбаянын жазған Кәкітай Ысқақовтың айтуынша, ол Бокльді, Милльді, Дрэперді, Дарвинді, Спинозаны, Аристотельді, Сократты оқыған. Семейге жер ауып келген орыс революционерлері (Михаэлис, Леонтьев, Долгополов) Абаймен достасып, ақынның жүйелі оқуына көмектескен. Абайдың ой өрісін кеңейткен де, дүниеге көзін терең ашып карауға үйреткен де, ақындық шабытын қанаттандырған да осылар. Осыдан кейін ақын өзі де «Шығысым Батыс боп кетті» деп мойындаған. Осыларды оқу Абайды қараңғылықтан ағартушылыққа, көшпелі тұрмыстың етек бастылығы мен рушылдықтың әдет-ғұрпынан халықтық демократизмге алып шықты. Ол халқына, кейінгі ұрпаққа орыстың тілін, өнерін, еңбекшілдігін үйренуді өсиет етті. «Мал да, өнер де, ғылым да – бәрі орыста тұр... Оның тілін білсең, көкірек-көзің ашылады», – деді. Оның ақындық ойында философиялық, эстетикалық, саяси ұғымдар кеңейді. Оның ойшылдығы адамды жетілдіруге, оның қоғамдағы орнын табуға, пайдалы қызмет істеуге үйретуге («Кірпіш болып қалану») арналды. Әдебиеттің ұлттық дәстүрін жаңарта отырып, ол әдебиет бетін адам сезімін суреттеуге бұрды, адамды танудағы табиғаттың рөлін ашты. Шындықты өз сезімі арқылы, өз басынан өткен уақиғалар негізінде тануға жетті. Сөйтіп рухани өскен, байыған Абай демократтық орыс поэзиясының арнасында қызмет еткен ұлы таланттар тобына кірді. Ол Пушкиннен, Лермонтовтан, Крыловтан классикалық аудармалар жасады. Оның бұл саладағы еңбегін тек аударма деп карау жеткіліксіз. Ол ұлы ұстаздарымен творчестволық жарысқа түсті. Орыс туындыларын қазақ өмірінің шындығына жақындата отырып, өз сезімінің, геройлар психологиясының күшімен тереңдете түсті. Татьяна мен Онегин хаттарының осындай сыпатын кезінде орыс зерттеушілерінің өздері-ақ мойындаған. Оның Онегинді өлтіру сырының өзі-ақ орыс әдебиетіндегі оқшау адамдардың тағдыры жайлы Чернышевский, Добролюбов мақалаларымен таныс болғанын байқатады. Көшпелі қазақ ауылынан шықпай-ақ, сонау Шыңғыстауда жатып, өз бетімен білім алып, қазақ даласына дүниежүзілік мәдениеттің шырағын жаққан Абайдың осы еңбектерін үлкен азаматтық ерлік демеске бола ма?!

Абай бүгін бізді өзінің өмірге, тіршілікке деген көзқарасының тұтастығымен тартады. Оның замандастарына, болашақ ұрпаққа арнаған өсиеті бұрыңғылар айтпаған сөз болғандықтан емес, ақынның өз заманының шындығын өзі жинақтай, қорыта білуімен, жұртқа оны бұрыңғыдан басқаша, өзгеше көркемдік қуатпен жеткізе білу өнерімен қымбат. Ол қазағын, елін сүйді. Оның бойын, ақыл-ойын табиғатпен туысқан, адам жаратылысының шынайы қалпын бұзбаған қайраткердің әділетсіздікке қарсы ашу-ызасы, кегі тудырған «өзгеше махаббат» («Странная любовь». М. Лермонтов) сезімі биледі. Оның өлеңдерінде адамгершілікті мұрат тұтқан адамның сезім-күйін бейнелеген лирика мен ұнамсыздықты сынаған сатира араласып жататыны да сондықтан. Адам бұлай өмір сүрмеуі керек – ақын шығармаларының түйіні осы. Ол ақылға, еңбекке сүйеніп өмір сүруді, жамандық жасамауды, адамгершілікті сақтауды қалайды. Мұны айтқанда, тек халық даналығына, фольклорға ғана сүйенбейді, қазақ ортасының өзі көрген шындығына бунтарлықпен қарап, адамгершіліктің жаңа нормаларын іздейді. Батыс пен Шығыстың әдебиетін, ойшылдарын, әлеуметшіл-саясатшыларын қарағанда, Абайдың іздегені де осы. Осы ізденіс ақынның өзін де рухани тазартып, адамзатқа ортақ ойларға жетелейді. Соларды өз халқына үлгі етіп ұсынады. Ол қоғамдық ойды оятты, оны тәрбиелеуші болды, адамдықтың жаңа нормаларын өмірге батыл кіргізуді талап етті. Оның әкенің ұлы болмай, адамның ұлы болу жайындағы ойы да осыдан туған. «Әкенің баласы – дұшпаның, адамның баласы – бауырың» деген ол. Ол адамды жүрек, ақыл, сезім билеуін, адамның адамға дос болуын, «сенің тағдырың бүкіл адамзаттың тағдырымен байланысты, біріңе-бірің қонақсың» дегенді көп айтады. Мұның бәрінің негізінде адамның рухани азаттыққа ұмтылуы идеясы жатыр.

Абай беймезгіл заманда өмір сүрді. Оның идеясы, ізденісі қараңғы қазақ қауымы үшін түсініксіз болды. Заманынан оза шауып, келер ұрпақтық тілімен сөйлеген дананы саңырау, соқыр, мылқау қайдан түсінсін? Оның заманына «жұмбақ» болуы да осыдан. Өзі де өлеңінде «соқтықпалы, соқпақсыз жерде өсіп», «мыңмен жалғыз алысқанын» жазады. Ол заманының бар қайшылығын жүрегіне басып, ауыртпалығы басына тиіп, күрсініп өтті, ерте қартайды. Көшпелі тұрмыс пен надандық, рушылдық жайлаған елдің бетін өнерге, білімге, кәсіпке бұрам деп, татулыққа, бірлікке шақырған жырлары «қалың елі – қазағына» дарымады. Оның өлеңдерін толтырып тұрған мұң-зар, ашу-ыза, заман трагедиясын арқалаған данышпан ақынның ауыр сезімі осыдан туады. Зарын ол өлеңге төгіп, өлеңін ғана өзіне серік етті.

Ақынның прогресшіл көзқарасы қараңғы, надан ортада кері әсер туғызды. Оны «орысшыл» санады. Әкесі Құнанбайдың да Абайдың бойынан көрген үш мінінің бірі – осы «орысшылдығы» еді. Ақынның жер ауып келген революционерлермен достығы жергілікті әкімшілікті оған қарсы қойды. Абайдың үйі тінтіліп, өзіне қастандық жасалды. Бірақ Абай өзі іздеп тапқан әділдік жолынан қайтқан жоқ. Ол патша әкімшілігінің ар жағында орыс халқы барын, онымен жақындасудың қажеттігін көрді, таныды. Бүкіл қазақ қауымы «орыс» деген сөзді құбыжық көріп (олардың көргені – отаршылдық саясатты жүргізген урядниктер мен приставтар ғой), одан шошынып тұрған заманда, орыс халқымен достыққа шақырған Абай сөздері бүгін қандай актуальды естіледі. Ақын өзіне сүйенішті жастардан тапты. Маңына талантты жастарды жинады, балаларын, жақын жас достарын орысша оқытты. Бұл – қасарысқан кертартшылыққа қарамай, Абай жолының қазақ даласына кең жайыла бастағаны, туысқан халықтармен қарым-қатынастың ұлғаюының басы еді. Ол өзбектің, татардың еңбекшілдігін, кәсіп игеруге ұмтылысын құптады, қазаққа үлгі етті. Абай патриотизмі мен интернационализмі осыдан бастау алады. Тек ұлылар ғана басқа халықтарды өз халқымен табыстырады, оларды сыйлауға, сүйеге үйретеді. Олардың творчествосын халықтық ететін де осы ерекшеліктері. Ұлыларда ұқсастық та көп. Ол ұқсастықтар олардың тағдырында, творчествосында, қалдырған ой-пікірінде, сөз өнерінің биіктігінде. Сол ұқсастықтар оларды өз халқының ақылшысы етеді, қоғамдық ой-пікірдің басына

қояды, кейінгіге үлгі етеді. Қысылғанда сырласар досың да, ақыл сұрар ұстазың да сол болады. Оларды өмір бойы оқисың, мәңгі үйренесің.

Абайда көшпелі қазақ өмірінің ащы сабағы мен дүниені шолған қыранның қырағы көзі бар. Ол ұсақ-түйекті көзге ілмейді, оған алданбайды, дүниеге биіктен қарайды, халық тағдырын, бүгінін, келешегін тұтас көреді. Сондықтан Абай творчествосы – қазақ халқының тарихы – бүкіл даланың эпосындай елестейді. Абай – халқының, оның ұлттық өнерінің символы. Оның өлмес творчествосында халық рухының жарқын күші, қайғысы мен қуанышы сақталған. Ол соның бәрін көркем сөздің күшімен бейнелеп, бүкіл адамзат мәдениетінің тарихына қосты.

УДК 821.512.111-02

## СВОЕОБРАЗИЕ ЧУВАШСКОГО ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО РЕАЛИЗМА (На примере анализа поэмы М. Федорова «Арсури» (Леший))

И.Ю. Кириллова (Чебоксары)

Просветительские идеи, получившее распространение в середине XIX в., стали оказывать влияние на формирующееся художественное сознание первых национальных писателей. В данной статье через анализ лиро-эпической поэмы М. Федорова «Арсури» (Леший) показано развитие традиций просветительского реализма в чувашской литературе XIX в.

**Ключевые слова:** просветительский реализм, чувашская литература, Михаил Федоров, поэма «Арсури» (Леший).

Educational ideas, which became widespread in the middle of the XIX century, began to influence the emerging artistic consciousness of the first national writers. This article shows the development of the traditions of educational realism in the Chuvash literature of the XIX century through the analysis of M. Fedorov's lyric-epic poem «Arburi» (leshiy).

**Key words:** educational realism, Chuvash literature, Mikhail Fedorov, the poem «Arburi» (leshiy).

В последней трети XIX в. в чувашской художественной словесности складываются определенные литературные традиции просветительского реализма. На передний план выходит воссоздание характерных сторон чувашской социальной действительности и . В этом отношении, несомненно, решающая роль сыграло творчество М. Федорова, классика чувашской литературы, автора поэмы на чувашском языке «Арсури» (Леший), талантливого педагога, этнографа, писателя, определившего судьбу чувашской поэзии XIX в.

Немалую роль в становлении М. Федорова как писателя сыграло Бичуринское училище, где он учился и работал. В 1867–1870-е гг. учителем там работал В.А. Ислентьев, известный в будущем педагог-методист, автор учебных и методических пособий по обучению грамоте в нерусских школах. Им было подготовлено учебное пособие «Первая учебная книжка для совместного обучения чуваш и русских» (1882), куда вошли произведения русских писателей в переводе на чувашский язык: А. Пушкина, В. Жуковского, И. Крылова, А. Кольцова, А. Плещеева, П. Ершова и др. В переводческую работу он вовлекал самых способных учеников училища, в числе которых был и М. Федоров [4: 154]. Обращение к опыту иных культур посредством перевода требовало творческого освоения переводчиками исходного материала и содействовало формированию в них собственных литературных наклонностей. Переводческая деятельность благотворно повлияла на развитие художественно-эстетических взглядов и М. Федорова. У него возникает интерес к русской поэзии и литературе в целом: «Чтением и изучением произведений русских писателей, особенно А. Пушкина, я был внутренне подготовлен к тому, чтобы взяться за перо самому» [6].

Формирование и развитие многогранной деятельности М. Федорова как педагога, неутомимого исследователя (этнографа, фольклориста) и писателя шло параллельно друг другу, и было неразрывно связано с заботой о просвещении своего народа. Напряженность раздумий о судьбе чувашского народа со временем укоренилась в его нравственных, духовно-поэтических поисках и нашла свое выражение в поэме «Арсури» (Леший, 1884), являющейся по существу первым крупным произведением чувашской литературы. На программный характер поэмы в свое время указывала критика [1; 2; 3; 5; 8]. Она долгое время существовала в рукописном варианте и стремительно распространялась среди народа в различных списках. Была опубликована в 1908 г. в сборнике «Сказки и предания чуваш», изданном в честь 40-летия Симбирской чувашской учительской школы. Также имеются сведения о ее публикации в конце XIX в. в переводе на русский язык в газете «Волжский вестник» [10:18].

Это первое лиро-эпическое произведение в чувашской литературе, повествующее о тяжелой доле чувашского крестьянства [7: 24]. Название поэмы и наличие мифического героя – Лешего – в поэме натолкнуло некоторых исследователей к определению жанра произведения как баллада [3; 8]. Однако мифопоэтическое мышление, присутствующее в произведении, не столько определяет его направленность, и в синтезе с реалистическим изображением помогает в создании эпического полотна с лирическим началом. События в поэме разворачиваются вокруг главного героя Хведера, который собрался за дровами и из-за разбушевавшейся природной стихии сбился с пути по дороге из леса. В страхе ему чудится разгул нечистой силы, перед глазами мелькает вся жизнь, но в итоге он благополучно возвращается домой.

Воспоминания об истории написания поэмы оставил Д. Филимонов, который приводит слова М. Федорова: «Я взялся переводить поэму Пушкина «Бесы». Перевод давался трудно. Тогда я припомнил рассказы и бывальщины чуваш о Лешем и вместо перевода «Бесов» принялся писать «Лешего» [6]. В композиционной структуре произведения М. Федорова есть сходства с композицией лирического стихотворения А. Пушкина, однако, наполняясь новым, национальным содержанием, пушкинский сюжет в нем обретает лиро-эпическую форму. С прохождением дороги в прямом и переносном смысле связаны многие сюжеты народных легенд, преданий, сказок и быличек в чувашском фольклоре. В них дорога часто является местом появления мифологических персонажей, нечистой силы, пугающих путников по ночам и сбивающих их с пути. Чаще всего это *Ар сурри* – Леший, местом обитания которого являются лес, поля, овраги, т.е. некультуренные территории. Противопоставление реального и вымышленного миров, их сравнение хорошо прослеживаются и в некоторых чувашских песнях («Хура вярман варринче» (Посреди черного леса), «Тухрәм кайрәм пёр сулла» (Вышел как-то на дорогу) и др.). Что позволило исследователям творчества М. Федорова вполне обоснованно считать, что композиция поэмы «Леший» построена на основе структуры этих песен [7: 33–35]. Формировавшаяся в недрах народной лирики образная система начинающих поэтов не могла быть иной.

Синкретичность реалистической эстетики и мифа свойственно особому типу художественного мышления, когда писатель стремится выразить и художественно осмыслить мифопоэтическую модель национального мировидения. При этом он включает в реалистическое повествование мифические персонажи, что предполагает наличие двух взаимопроникающих художественных миров – реального и ирреального, использует элементы фольклора, мифологии, древних верований и др. В поэме М. Федорова мифическое существует за счет иной логики мировосприятия, в которой народнопоэтическое мышление стало основным критерием отражения и оценки действительности. В сознании Хведера природная стихия предстает сквозь призму народных мифических представлений и поверий о Лешем.



Они служат в поэме средством проникновения в духовный мир героя, в его мировосприятие. Автору важно показать внутренний мир героя, его характер, его душевную борьбу. Социально-общественные проблемы эпохи М. Федоров раскрывает не через действия и события, как Игн. Иванов или И. Юркин, а через восприятие их героем. Его переживания это рассуждения типичного чувашского крестьянина, мышление которого зависело от существовавшего в то время традиционного верования и зависимого социального положения. Эта идея высказывалась автором еще в очерке «Способы лечения у чуваш». В то же время главного героя отличают смелость, природный ум, критические рассуждения о положении таких, как он крестьян, народный юмор. Хведер национален своей философией, мировосприятием, чертами характера, психологией. Его мир – это идеалы чувашского крестьянина. Даже на пороге смерти он думает о том, что скажут люди. Таким образом, М. Федоров один из первых заложил в чувашской литературе основы раскрытия характера героев через внутренние переживания и борьбы внутри себя.

В художественном пространстве поэмы «Леший» явно выделяются топоры деревни (дом), дороги, леса, в противопоставлении которых заложена символика конфронтации двух сил, отсылающих к архетипическим оппозициям «свой» и «чужой». Отправляя своего героя в дорогу, в лес, в «чужое» пространство М. Федоров заставляет взглянуть его на себя со стороны, на свою жалкую жизнь. Пережив катарсис, Федор обновляется внутренне [9: 76–77]. Дорога – одновременно символ и географическое понятие. Герою она необходима для постижения нового и разрушения старых представлений о мире в целом: «Федор ощущает необходимость дальнейшего развития кругозора, мировосприятия, мироощущения для своего народа. В нем на бессознательном уровне просыпается чувство ответственности за свой народ, который все еще живет в патриархальном мире» [9: 88]. Движение предполагает достижение «чужого» мира, а возвращение домой – это возвращение к истокам: родному языку, обычаям предков, родовым началам. Таким образом, хронотоп дороги связан не столько с перемещением, сколько передает особенности построения текста с точки зрения культурных представлений и ценностных предпочтений. Аналогичные осмысления этих образов в дальнейшем характерны М. Сеспелю, И. Тхти, Ю. Скворцову, Ф. Уяру и другими чувашскими писателями. Эти авторы, как и М. Федоров, исследуют жизнь народа с учетом его национальной самобытности.

Философское осмысление судьбы народа приводит к актуализации структуры мифа. Автору поэмы «Леший» важно было показать, что чувашское общество пореформенного периода еще продолжало существовать на уровне коллективного мифологического сознания, где сильны традиции, родственные связи, вера в потусторонние силы. Абсолютизируя мифические элементы с глубиной осмысления исторической действительности, М. Федоров отражает трагические страницы из жизни чувашского крестьянства.

Очевидно то, что творчество М. Федорова обозначилось как достижение всей предшествующей литературы и сыграло значительную роль в формировании национальной художественно-эстетической мысли последней трети XIX в. Традиции писателя были продолжены другими чувашскими писателями – Г. Филипповым, К. Ивановым, Ф. Павловым, И. Тхти, Хв. Уяру и др.

#### Литература

1. Васильев А.В. М.Ф. Федоров // Революиченхи чăваш литератури (XX ёмёрчен). – Шупашкар: Чăваш кен изд-ви, 1988. – С. 163–172.
2. Васильев Н.В. Краткий очерк истории чувашской литературы. – М., 1930. – С. 15.
3. Захаров Е.З. М. Федорован «Арсури» ятлă произведенийе // Захаров Е.З. Чăвашсен илемлĕ литератури. – Шупашкар: 1934. – С. 13–17.
4. Ислентьев В. Отчет о состоянии Бичуринского двухклассного народного училища, открытого 10 декабря 1967 г. (окончание) // Циркуляр по Казанскому учебному округу. 1 октября 1868 г. – № 19.

5. Канюков В.Я. Реализм и фольклор в новописьменной литературе // Канюков В.Я. Развитие литературы и народно-художественные традиции. Проблемы литературно-фольклорных отношений. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1979. – С. 5–57.
6. Воспоминания Д.Ф. Филимонова / НА ЧГИГН, Отд. I, ед. хр. 605, 1 л.
7. Родионов В.Г. Михаил Федоров: «Арсури» аңлантаравĕ. – Шупашкар: Чăваш ун-чĕн изд-ви, 1999. – 73 с.
8. Сироткин М. М.Ф. Федоров // Сироткин М. Очерки дореволюционной чувашской литературы. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1967. – С. 72–73.
9. Федоров Г.И. Сăнарлă сăмах шыравĕ. – Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 1996. – 224 с.
10. Чăваш литературин классикĕ Михаил Федоров. – Шупашкар: ЧПГАИ, 1998. – 60 с.

УДК 821.521.122

## АБАЙ В ТАТАРО-КАЗАХСКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЯХ

Х.Ю. Миннегулов (Казань)

В статье проф. Х.Ю. Миннегулова творчество Абая (Ибрагима Кунанбаева) рассматривается в контексте взаимосвязей казахской и татарской литератур, приводятся факты и сведения об известности казахского поэта в татарском мире.

**Ключевые слова:** Абай, казахи, татарская литература, взаимосвязи, переводы.

In the article of Prof. Kh.Yu. Minnegulov examines the creative activity of Abay (Ibrahim Kunanbayev) in the context of the relationship between Kazakh and Tatar literature, provides facts and information about the popularity of the Kazakh poet in the Tatar world.

**Key words:** Abay, Kazakhs, Tatar literature, relationship, translations.

Об Абае написано много. Благодаря «художественной энциклопедии казахского народа» – роману-эпопее Мухтара Ауэзова (1897–1961), он стал известным читателям всего мира. Примечательно, что еще при жизни автора роман был дважды опубликован на татарском языке в переводе Сарвар Адгамовой (1901–1978): в 1957 и 1960 гг.

Тема «Абай и татарская литература» вписывается в научную проблематику казахско-татарских литературных взаимосвязей, в разное время поднимаемую в высказываниях, трудах известных писателей, ученых: Чокана Валиханова (1835–1865), Сабита Муканова (1900–1973), Сайфи Кудаша (1894–1993), Тимергали Нуртазина (1907–1977), Резеды Ганиевой (1932 г. рожд.), Лирона Хамидуллиной (1932 г. рожд.), Хатипа Миннегулова [10, 11, 12, 13], Кулбека Ергобека (1952 г. рожд.) и др. Имеются интересные факты и сведения о казахско-татарских литературных взаимосвязях, а также об Абае в монографии Беркута Ыскакова [19].

Как известно, казахи и татары – родственные по происхождению, языку народы. Их связывают многовековые экономические, культурные, религиозные взаимоотношения, проживание в одних и тех же государствах, смешанные браки, духовная ориентация на мусульманский Восток. Значительная часть татар уже издавна живет на земле Казахстана. Особенно их много было в Петропавловске (Кызылъяре), Семипалатинске, Уральске (Яике). Они открывали школы, распространяли книги татарских авторов, а также казанские печатные издания. В частности, «в 1863 году в Семипалатинске действовали 9 частных татарских школ почти с 500 учащимися» [17: 9]. В них, наряду с татарами, обучались дети казахов и других тюркских народов. Многие казахские деятели литературы и культуры получали образование в татарских учебных заведениях Казани («Мухаммадия»), Уфы («Галия»), Оренбурга («Хусания»), Троицка, Яика. Жизнь и образы казахов отображены в десятках сочинений татарских писателей (Г. Ибрагимов, А. Тагиров, Ш. Усманов, И. Салахов).

Выходец из нынешней Восточно-Казахстанской области Абай, получивший начальное образование у аульного муллы – татарина Габитхана – затем продолжил

учебу в татарском медресе Ахмета Ризы в Семипалатинске. Здесь он познакомился с сочинениями восточных классиков, русских писателей, а также трудами татарских просветителей Шигабуддина Марджани (1818–1839), Каюма Насыри (1825–1902), Хусаина Фаизханова (1828–1866) и др.

Выражая в своих многочисленных сочинениях национальный образ мира казахов в его природных, бытовых, ментальных проявлениях, Абай был близок и татарским читателям. В его произведениях часто встречаются типологически сходные, генетически близкие с татарской литературой явления и образы. Как и многие татарские авторы, Абай глубоко почитает ислам, мусульманские духовные ценности, использует традиционные сюжеты, образы (Искендер, Масгуд), призывает к просвещению, нравственности, критикует отрицательные качества и поступки людей. Это сближает его с поэзией Акмуллы (1831–1895), Кандаля (1797–1860), Гумара Мухаммад улы (первая половина XIX в.), но при этом ее язык оказывается более доступным широкой читательской публике, в нем относительно мало арабско-персидских слов. В стиле поэта доминируют импровизаторское, ораторское начала.

Стихи и песни Абая в той или иной степени были издавна известны жившим в Казахстане татарам. Хорошо знали казахский язык художник Баки Урманче (1897–1990), композитор Латиф Хамиди (1906–1993)<sup>1</sup>, писатели Кави Наджми (1901–1957) и Сарвар Адгамова, поэт Махмуд Хусаин (1923–1993) и многие другие деятели татарской литературы и искусства.

Отметим, что произведения Абая, сведения о нем начинают появляться в татарских печатных изданиях на рубеже XIX–XX вв. В частности, в 1908 году в газете «Вақыт» (№ 333) (Оренбург) публикуется статья об Абае, несколько его стихотворений [19: 73]. Крымскотатарский издатель Ильяс Бораганский в 1909 году в Петербурге напечатал сборник стихотворений Абая («Казак акыны Ибраһим Кунанбай улының өлендери»). Имеется еще сборник поэта, изданный в 1916 году в Оренбурге («Абай термесі»).

Первое, наиболее полное издание произведений поэта на татарском языке увидело свет в 1922 году в Казани («Абай Конанбай өлендери») [9: 7].

Примечательно и другое: известные татарские поэты, писатели уже в начале прошлого века сравнивают татарскую и казахскую поэзию, включая в ряды сравнения известных татарских и казахских поэтов.

Так, татаро-башкирский поэт Шаехзаде Бабиш (1895–1919) пишет, что он с удовольствием («фәсахәт вә ләззәт табыш») читал стихотворения Абая, сравнивал его с Тукаем татар, Имрелькайсом (первая половина VI в., прототип Маджнуна. – Х.М.) арабов [18: 412]. Ш. Бабиш некоторые свои стихотворения написал под влиянием Абая [19: 75].

Такое сравнение не случайно. Лирика двух поэтов имеет сходство по тематике и по пафосу, просветительским идеям, выражаемым во многих стихотворениях казахского и татарского поэтов. С одной стороны, Абай, и Тукай – глубоко национальные поэты, которые отразили в своих произведениях актуальные проблемы социумов, в которых они жили (невежество, отсталость от просвещенных народов, необходимость просвещения и пр.). Вместе с тем, их объединяет открытость к другим литературам: восточным, русской, европейской.

В статье «Наши стихи» («Шигырьләребез», 1907) Тукай, критикуя татарских поэтов, в том числе и Акмуллу, в пример приводит одно лирическое стихотворение «казахского поэта», которое начинается словами «Карагым, айналаен, сез

---

<sup>1</sup> Т. Хасанзянов познакомился с моей будущей тещей в Карлаге – Карагандинском лагере узников. А супруга моя – Рамзия Садриева – в это время находилась в детдоме Сармановского района Татарстана. Затем она училась в школах Набережных Челнов, Орджоникидзе (Владикавказ), Караганды, Актюбинска. В 1963 году закончила физмат Карагандинского пединститута (ныне университет), работала в планетарии Караганды, в школах Шахтинска, с. Талица (в 60 километрах от Семипалатинска). С 1964 г. – в Татарстане. Она тоже неплохо знает казахский язык и творчество Абая.

кызгалдак». В нем лирический герой красочно описывает свою возлюбленную («Авызың бал, телең секер, куйның ожмах...»), идеализирует чувство любви [7: 223–225]. Автор этого стихотворения не указан, но по образному строю они очень близки творчеству Абая.

И Тукай, и Абай много переводили из русской поэзии (сходна по тематике Пушкина, Лермонтова, Крылова, Кольцова и др.), причем в отличие от казахского поэта, который стремился к точности переводов, Тукай создавал свои переводы как *назира* – вольные переводы-подражания.

В советский период среди источников, оказавших влияние на поэзию Абая и Тукая, на первое место ставилась русская литература, при этом недостаточное внимание уделялось роли восточной классической поэзии в произведениях казахского и татарского поэтов. Вместе с тем их сближает и близость к восточной поэзии. Своими великими учителями Абай называет Шамси, Саади, Физули, Хафиза, Навои, Сайхали, Фирдоуси [3: I т. 230], разрабатывает мотивы, сюжеты античных и средневековых авторов, особенно Ибн Сины, аль-Фараби.

Хорошо осведомленный в восточной поэзии Г. Тукай также использовал мотивы, сюжеты, образы, поэтические формы восточных авторов [об этом подробнее: 13:152–162], особенно в ранний период.

Указанные черты типологического сходства поэзии Г. Тукая и Абая были обусловлены просветительскими тенденциями, создававшими общий благоприятный фон для межлитературных диалогов казахской и татарской литератур. Приведем ряд таких примеров, включая и более поздние.

В поэзии Дардменда (1859–1921), например, встречаются формы стиха – «шестистишие» («алтыаяк»), «восьмистишие» («сигезаяк») – распространенные у Абая.

Классик татарской литературы, общественный деятель, ученый, автор знаменитого романа «Дочь степи» («Казакъ кызы») Галимджан Ибрагимов (1887–1938) неоднократно подчеркивал самобытность казахского народа, его культуры, высоко оценивал Абая, говорил о популярности этого поэта [8: 230, 431].

Известный татарский литературовед Габдрахман Сагди (1889 – 1956) публиковал ряд статей об Абае, М. Ауэзове в нескольких номерах казахской газеты «Ак жол» [15], а также на страницах узбекской газеты «Кзыл Узбекистан» [14].

До второй трети XX века интеллигенция мусульманских тюркских народов читала литературу друг друга, в основном, на языке оригинала. Но после отмены общей арабской графики, сближением письменного языка с разговорным, создается потребность перевода с одного тюркского языка на другой. На этой волне появляются переводы стихотворений Абая на татарский язык. В связи со 100-летием со дня рождения Абая издается сборник избранных стихотворений поэта [4]. В нем помещены 40 стихотворений и две поэмы Абая («Масгуд», «Искендер»). Сборник подготовлен татарским поэтом Махмудом Максудом (1900–1962). В предисловии к книге он называет Абая «великим сыном казахского народа», «пламенным просветителем», борцом за свободу, за счастье; отмечает, что Абай общался с политическими русскими ссыльными, хорошо знал сочинения Ш. Марджани, К. Насыри, высказывает также отдельные мысли об идейно-художественных особенностях произведений поэта.

В 1981 году вышел наиболее полный сборник сочинений Абая на татарском языке [5], в котором помещены 134 стихотворения, 2 поэмы и «Совет назидания» («Хикмәтле сүз»). Переводы Абая с русского языка почти не включены в татарское издание. Прозаическая часть переведена составителем сборника Л. Хамидуллиным. Стихотворения переведены Н. Арслановым (69), А. Исаком (15), М. Шабаевым (15), М. Хусайном (5) и др. Две поэмы и 16 стихотворений взяты из сборника, подготовленного М. Максудом в 1940-е годы. Все переводчики – талантливые, опытные поэты. При переводе текстов они имели дело с оригиналом.

Нури Арсланов (1912–1991), Махмуд Хусаин – оба выходцы из Петропавловска (Кызылгьяра), там учились. Хорошо знали казахский язык, литературу и культуру. Помещенные в сборнике «Абай» татарские тексты я выборочно сопоставлял с оригиналом. Переводчики стремились передать не только смысл и содержание оригинала, но и поэтическое богатство казахского текста. Стихотворения на татарском языке звучат не как перевод, а как полнокровные поэтические произведения.

Для иллюстрации приведу лишь одно стихотворение [3: I том 22, 40] в переводе Н. Арслана на татарский язык:

Ак көмештэй коеп куйган киң маңгае,  
Кара күзләрнен йолдыздай, нурланганы,  
Кара кашлар кыйгач кына сызып куйган,  
Хәтерләтә яна туып килгән айны.  
Маңгаеннан туры төшкән нәфис борын,  
Аксыл чырай, ал-кызыл битләр алмалы.  
Иренен ачса – тезеп куйган ак тешләре,  
Күрү белән жанда дәртнен кайнаулары!  
Сөйләр сүзе әдәпле дә, мәгънәле дә,  
Көлүендә – сандугачның сайраулары.  
Түп-түгәрәк ак эффектэй ап-ак муен,  
Йомшак ияк асты – ала күз яуларын.  
Калак сөякләре – канат, иннәре төз,  
Күкрәгендә пар алманың уйнаулары.  
Буге-сыны озын түгел, кыска түгел,  
Нечкә биле тал-чыбыктай сыгымалы.  
Беләкләре яшь баланың тәнедәй саф,  
Бармаклары нәзек, төрле эшкә жайлы.  
Таралып, дулкынланып иңгә төшкән  
Кара чәче хәтерләтә ефәк талны [5, 19].

О совершенстве переводов говорит и автор предисловия к сборнику, классик татарской поэзии Сибгат Хаким. «В большинстве переводов, – пишет он, – сохранены абаевский дух, манера его поэтического мышления» [5: 6]. Кроме того, автор предисловия подчеркивает масштабность Абая, об успешном продолжении его традиций в казахской литературе.

#### Литература

1. Абай Кунанбаев. Слова назидания. Перевод Сатимжана Санбаева. – Алматы: ИД «Библиотека Олжаса», 2014. – 156 с.
2. Абай Кунанбаев. Стихотворения. Поэмы. Проза: перевод с казахского. – М.: ГИХЛ, 1954. – 415 с.
3. Абай Кунанбаев. Шығармалар. Екі томдық. – Алматы: Жазучы, 1968. I т. – 319 б.; II т. – 251 б.
4. Абай. Шигырьләр һәм поэмалар / Мәхмүд Максуд тәржемәсе. – Казан: Татгосиздат, 1947. – 75 б.
5. Абай. Шигырьләр һәм поэмалар. Хикмәтле сүз / төзүчесе Л. Хәмидуллин. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1981. – 256 б.
6. Габдрахман Сәгъди. Фәнни-биографик жыентык / фәнни мөхәррире Миркасыйм Госманов. – Казан: Жыен, 2008. – 416 б.
7. Габдулла Тукай. Әсәрләр: дүрт томда. – 3 т. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1976. – 447 б.
8. Галимжан Ибраһимов. Әсәрләр: сигез томда. – 5 т. – Казан: Татар, кит. нәшр., 1978. – 625 б.
9. Культура Казахстана: Энциклопедический справочник: – Алматы: Аруна, 2010. – 656 с.
10. Миннегулов Х.Ю. Великий сын казахского народа (к 70-летию со дня рождения Нурсултана Назарбаева) / Записи разных лет (Татарская литература: история, поэтика и взаимосвязи). – Казань: Идел-Пресс, 2010. – С. 206–211.
11. Миннегулов Х.Ю. О казахско-татарских литературных взаимосвязях и о Рымгали Нургали / Әдебиеттанудың теориялык мәселелері және Р. Нургали зертеулері Халыкаралык ғылыми – теориялык конференция материаллары (Л.Н. Гумилев атындагы Еуразия үлттык университеты, 1 маусым 2015 жыл). – Астана, 2015. – Б. 7–12.
12. Миңнегулов Х.Й. Мохтар Ауэзов һәм татар әдәбияты / «Дөньяда сүземез бар...». – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – Б. 281–295.
13. Миңнегулов Х.Й. Тукай һәм Шәрәк әдәбияты / Гасырлар өнен тыңлап. – Казан: Мәгариф, 2003. – 335 б.

14. Саади А. Г. Казахский поэт Абай и его литературное наследство / А.Г. Саади // Кзыл Узбекистан. – 1946. – № 162.
15. Саади А.Г. Казахский поэт Абай // Ак-Джул. – 1923. – № 355–356; 359–363; № 369–372.
16. Сибгат Хәким. Могжизалар тудыра торган жир / Предисловие к книге «Абай...». – Казан: Татар. кит. нәшр., 1981. – Б. 5–10.
17. Татары в Казахстане: Энциклопедический словарь / под редакцией Г.Т. Хайруллина. – Алматы: ИД «Мир», 2011. – 220 с.
18. Шәйхзадә Бабич. Зәңгәр жырлар. Шигырьләр, поэмалар, мәкаләләр, хатлар / төзүчесе Галимжан Гыйльманов. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – 544 б.
19. Ыскаков Б. Казак-татар әдеби байланысы. – Алматы: Гылым, 1976. – 175 б.

УДК 821.512.122/145

## УРТАК ТАМЫРЛАР, УРТАК РУХИ БАЙЛЫК: ТАТАР ҺӘМ КАЗАКЪ ӘДӘБИЯТЫНЫҢ БӘЙЛӘНЭШЛӘРЕ ТУРЫНДА (Абай Конанбаев ижаты мисалында)

Л.И. Минһажева (Казан)

*Общие корни, общая духовность: литературные взаимосвязи татарской и казахской литератур в аспекте диалога культур (на примере творчества Абая Кунанбаева).*

В статье рассматриваются история создания, анализ и публикаций на татарском и казахском языках стихотворений Абая.

В статье делается вывод о том, что, несмотря на национальные отличия тюркских народов, их объединяют общие литературные корни, общие цели и интересы, нравственные, духовные и культурные ценности. Еще раз подтверждается тот факт, что литература тюркских народов характеризуется обилием авторов и сочинений, разнообразием жанров и поэтических форм, идейно-тематическим богатством и высоким художественном уровнем.

**Ключевые слова:** Абай, диалог литератур, татарская литература, казахская литература, тюркская литература, общие литературные корни, поэзия, поэт.

The article discusses the history of the creation, study, analysis and publication of the poems of Abay in the Tatar and Kazakh languages. The article concludes that, despite the national differences of the Turkic peoples, they are united by common literary roots, common goals and interests, moral, spiritual and cultural values. Once again, the fact is confirmed that the literature of the Turkic peoples is characterized by an abundance of authors and works, a variety of genres and poetic forms, ideological and thematic wealth and a high artistic level.

**Keywords:** Abay, the dialogue of literature, Tatar literature, Kazakh literature, Turkic literature, general literary roots, poetry.

Татар халкына казахның бөек улы Абайның (Ибраһим Конанбаевның) язмышы, нигездә, Мухтар Ауэзовның «Абай юлы» романы-эпопеясы аша билгеле. Бөек шагыйрь турындагы бу әсәр татар телендә ике тапкыр басылып чыга һәм бүгенгә көнгә кадәр китап сөючеләренең яраткан әсәрләреннән исәпләнә.

Китапка кереш сүзендә Мухтар Ауэзов, ике кисәктән торган романның язылу тарихына тукталып китә. «Мин шагыйрьнең биографиясе һәм ижаты белән таныштым, – дип яза ул. – Шагыйрь язмаларының тулы җыентыгын үзгәрттем, аның биографиясен яздым, шагыйрьгә һәм аның чорына кагылышлы тарихи материаллар тупладым...

Абай турында материаллар җыю авыр булды. ... Эш шунда ки, Абайның торышы, эше, тышкы кыяфәте һәм характеры турында бернинди басма һәм язма мәгълүматларның сакланмаган – шәхси архивы, көндәлекләре, хатлары, мемуарлары, хәтта кәгазь битләрендәге истәлекләре турында да бер генә язма мәгълүмат та юк. Аның биографиясе турындагы мәгълүматларны миңа, озак вакытлар, Абайны белүчеләрдән сорашып, алар белән сөйләшеп җыярга туры килде.

Бу эзләнүләремнен нәтижәсендә, минем киләчәк героем турында бик күп мәгълүматлар тупланды. Хәтта хәзердә әле, Абайның яшьлеге, үсмер чагы турындагы роман төгәлләнсә дә, аның турында шушы ук чорга караган тагын бер китап чыгарырлык күп материаллар калды» [2: 612].

Күренә ки, зур тырышлык куеп язылган эшненә азагы нәтижәле: ул казахлар өчен генә түгел, башка милләتلәр әдәбиятлары тарихы өчен дә бай материал бирә.

Гомумән, Абай әсәрләренә тәржемәсә һәм аның турында беренче мәгълүматлар татар матбугатында XIX гасыр ахыры XX гасыр башында күренә башлый. 1908 елда беренче тапкыр Оренбургта, «Вақыт» газетасында аның турында мәкалә һәм Абайның берничә шигыре басылуы мәгълүм [5: 73].

Татар телендә Абай һәм аның төрки халыкларның рухи тормышындагы роле турында фикерләр шактый күп. Тик, кызганычка каршы, мондый материаллар һәм мәгълүматлар әлегә аз өйрәнелгән. Мисал өчен, танылган татар әдәбияты белгече Габдрахман Сәгъди (1889–1956) аның турында берничә мәкалә бастыра, татар шагыйре Дәрдемәнднен (1859–1921), татар-башкорт шагыйре Шәехзадә Бабичның (1895–1919), татар әдәбияты классигы, жәмәгать эшлеклесе, галим, танылган «Казакъ кызы» романы авторы Галимжан Ибраһимовның (1887–1938), Сибгат Хәкимнен (1911–1986) Абай турында сокланып язылган хезмәтләре бар [6; 4; 3; 7].

Абайның төп әсәрләре тупланган («Мәсгутъ», «Искәндәр» поэмалары һәм шигырьләре) күләмле китапны, беренчеләрдән булып, язучы, тәржемәче Мәхмүд Максуд татарчага тәржемәдә бастыра. Кереш мәкаләдә әлегә иҗатка зур бәя дә бирә: «Абай үз халкының хәсрәтен-моңын жырлады, үз халкы белән бергә әрнедә, бергә сыкранды, – дип яза ул. – Аның жырларында еш кына ялгызлык, зарлану мотивлары ишетелүе бер дә гажәп түгел. Ләкин Абай үз халкының бәхете турында уйлый, хезмәтне, табигатьне, чын мөхәббәтне мактап жырлый. Ул ялкынлы мәгърифәтче (просветитель) булып майданга чыга, укуга, аң-белемгә өнди» [1: 4]. Әлегә фикерләрдә шагыйрь иҗатына тулы бәя бар.

Гомумән, Көнчыгыш һәм Көнбатыш әдәбиятын камил белеп, Абай яңа әдәбият барлыкка китергән шәхес. Иҗатка ачыклык, мәкальләргә хас үткен фикер хас. Аларда Бәдгиси, Рудакки, Хафиз, Хәйям кебек атаклы фарсы-шәрык шагыйрьләренә шигъри табышлары белән уртаклыклар чагыла кебек. Абай шәрык мөселман әдәбиятларындагы фәлсәфи-дидактик фикер йөртүгә йөз тотса, гомумкешелек кыйммәтләрен алгы планга чыгара, фәлсәфи-эстетик, этик гомумиләштерүләргә ия лирик әсәрләр яза:

Моны укып, уйлан син, булсаң зирәк,  
Хезмәт сат, намус сату нигә кирәк?  
Өч нәрсә, адәмнең күрке дип бел:  
Тырышлык, якты акыл, кайнар йөрәк [1: 51].

Абай Шиһабеддин Мәржани (1818–1839), Каюм Насыири (1825–1902), Хөсәен Фәизханов (1828–1866) кебек татар мәгърифәтчеләре хезмәтләре белән таныш була. Көнчыгыш-Көнбатыш синтезы, урыслардан, А. Пушкин, М. Лермонтов, И. Крылов, Л. Толстой иҗатлары белән якыннан танышу – аңа иҗатта уңыш китерә.

Шагыйрьгә әхлакий-фәлсәфи фикер йөртү хас, һәм ул, укучыдан фикерләү сәләтен, акыл эшчәнлеген таләп итә. Шигырьләренә баштагы юллары кереш сүз, фәлсәфи фикер белән бәйләнсә, соңгы юлларда киная, киңәш, тәкъдим бар, һәм, бу юллар йомгак-нәтижә белән бәйләнә. Композициясә һәм тематикасы ягыннан шигырьләрдә картина тудырыла, асылын гыйбрәтле сүз, төпле мәгънә тәшкил итә. Ассүзлелек, фикри тыгызлык, кулланылган мәкаль-әйтемләр – афористик яңгырашны тәшкил итә. Шигырьнең беренче юлларын укуга, нәкъ менә шуңа күрә, азаккы нәтижә-фикерне шәрехләргә теләү гажәпләндерү тудырмый:

Дус-дошманлык барсы да йөрәк эше,  
Акыл ул – намусның күзәтчесе.

Көннән-көн мәртәбәсе арта барыр,  
Намуслы һәм инсафлы булса кеше.  
Картайгач, йөрөгәнлә ут аз калыр,  
Ут азайса, барыр юл тайгаклана.  
Хәлең бетеп, аягың чалыш атлый,  
Күргәннәр акыл биреп азаплана [1: 61].

Абай халык авыз ижатына таянып, халык әйтемнәренә, гыйбарәләргә мөрәжәгать итеп, кешелек алдында, казах милләте алдында торган бихисап проблемаларны яңарак жирлектә тасвирларга омытла. Укучысын фәлсәфи уйлы, тирән мәгънәле шигъри дөньяга алып керә.

Балалык үтте, белдеңме?  
Егетлеккә килдеңме?  
Егетлек үтте, күрдеңме?  
Картлыкка да күндеңме?  
Кемнәр сөйләр хәлеңне,  
Вәгдә бозып йөрдеңме?  
Вәгдәледән көлдеңме?  
Әллә инде, мескенем,  
Тышаулы дөя шикелле  
Абзардан чыкмый үлдеңме? [1: 51].

Мәгълүм, һәрбер әдип, шагыйрь кешелек проблемаларына гаять зур игътибар бирә, язылган һәм язылмаган кануннар хакында фикер йөртә, нәтижәләр ясый. Бу яктан, Абай ижаты үткенлеге, төгәлlege белән дә аерылып тора. Тәкъдир, туганлык-душлык мөнәсәбәтләре, дан-дәрәжәнең кешегә тәэсире хакындагы тирән фәлсәфи уйланулар аша ул жәмгыять һәм яшәешне чынбарлыктагыча, уңае һәм тискәресе белән күз алдына бастыра. Сүз хәзинәсенәң көчен, мәсәлән, шагыйрьнең түбәндәге юллыгыннан да үтемләрең итеп житкерү мөмкин түгелдер:

Ярлы халкым, казахым, вәйран илем,  
Керпе мыек авызыңа төшкән синен.  
Яхшы белән яманны аермадың,  
Бер уртың май, берсе кан булган, димен.  
Кайдан гына бозылды шулай төсең,  
Якты чырай биргәндә яхшы иден.  
Белмичә үз сүзеңнән башка сүзне,  
Тел белән урақ урып йөри бирден.  
... Эш башында утыргач түбән жаннар,  
Бозылмасмы сыйфаты андый илнең?  
Төзәлерсең бер заман, дип әйтә алмыйм,  
Үз кулыңнан китмәсә әгәр иркең [1: 12].

Милли ихтыяжларга җавап бирү максатын күздә тотып, казах һәм шәрык халыкларының акыл жәүһәрләрен ижади эшкәртү нигезендә тәрбия, сәясәт, иман кебек темалар урын алган лирик эсәрләрдә дә шагыйрь киләчәк хакында уйлана, фикри борчуларын житкерә. Ижатка гомум күз салсак, аларның һәркайсында акыллы сүз әйтү ысулы белән халкы, милләте алдындагы җаваплылыгы турында сүз алып баруын тоемларга мөмкин:

... Биш нәрсәне ачык бел,  
Биш нәрсәдән качып йөр, –  
Кеше булам, дисәгез,  
Рәхәт гомер итүнең  
Бар хәстәрен күрсәгез.  
Алдау, гайбәт, мактану,  
Иренү, юкка мал салу –  
Биш дошманың, белсәгез.  
Тырышлык, хезмәт, тирән аң,



Шәфкать, канәгать һәр заман –  
Биш асыл эш, кунсәгез [1: 6].

Фикер логикасын, тормыш, тарих диалектикасын фәлсәфи планда ачуны алга куйган шагыйрь яшәеш, халык, туган жир турындагы уйларын да нәтижәле яңгырата ала. Чөнки «лирик мин» хисләренең табигыйлеге, ихласлыгы хикмәтле сүз, үткен фикердән аерым яшәми, ул нинди дә булса конкрет поэтик күренешне яки рухи халәтне тасвирлауның нәтижәсе буларак килә, һәм, танып-белү коралына әверелә. Ачык фикер шагыйрьне тормыш белән, үзе яшәгән тирәлек белән бәйли.

Ижатта, шулай ук, шагыйрьнең мэхәббәт лирикасы да жәлеп итә. Мэхәббәт диңгезендә шагыйрьнең үзенчәлекле табышлары байтак. Һәм ул, урта гасыр әдәбиятыннан килгәнчә Ләйлә-Мәжнүн гыйшкы кебек ярсу, ялкынлы.

Яктырмас кара күңлем, ни кылсам да,  
Күк йөзәндә ай-кояш чагылса да,  
Дөньяда миңа сиңең кебек яр юк,  
Сиңа миннән артык яр табылса да!  
Мескен гашыйк, саргайса, сагынса да  
Яхшы сүзем гел читкә кагылса да,  
Мэхәббәткә түзә ул, риза булып,  
Хурлык вә мэхәрәгә абынса да! [1: 33]

Гомумән, шагыйрьнең үсеш юлы, карашлары ижатта иркен чагыла. Ул туган ягына, табигаткә гашыйк шагыйрь. Фән һәм белем мәсьәләсе, халык язмышы, казакъ хатын-кызы язмышы аны һәрчак борчый. Абайның лирик эсәрләре казакъ әдәбиятында гына түгел, бөтен төрки дөньяда реализм принципларын раслауда сизелерлек роль уйный дияргә ныклы нигез бар.

Күренә ки, Абай – бөтен рухы, фикерләве, хис-тойгылары белән казах халкының әдәбияты тарихында зур урын алган милли шагыйрь. Ижатының әдәби-тарихи, ижтимагый-сәяси әһәмияте гаять зур. Һәм ул, әлбәттә, Казахстан әдәбияты белән генә чикләнми.

#### Әдәбият

1. Абай. Шигырьләр һәм поэмалар / Мәхмуд Максуд тәржемәсе. – Казан: Татгосиздат, 1947. – 75 б.
2. Ауэзов М. Путь Абая. Роман. В 2-х томах. Т.2 – Алматы: Жазушы, 2006. – 616 с.
3. Бабич Ш. Зәңгәр жырлар. Шигырьләр, поэмалар, мәкаләләр, хатлар / төзүчесе Галимжан Гыйльманов. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – 544 б.
4. Ибраһимов Г. Эсәрләр: сигез томда. – 5 т. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1978. – 625 б.
5. Миннегулов Х. Записи разных лет. Татарская литература: история, поэтика и взаимосвязи. – Казань: Идел-Пресс, 2010. – 407 с.
6. Сәгъди Г. Фәнни-биографик жьентык / фәнни мөхәррире Миркасыйм Госманов. – Казан: Жьен, 2008. – 416 б.
7. Хәким С. Могжизалар тудыра торган жир // Предисловие к книге Абай. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1981. – 212 б.

УДК 821.512.145

### **ХІХ ЙӨЗ АХЫРЫ – ХХ ЙӨЗ БАШЫ ТАТАР ДРАМАТУРГИЯСЕНДӘ МӘГЪРИФӘТЧЕЛЕК КАРАШЛАРЫ**

**(Г. Ильясиның «Бичара кыз», Ф. Халидинең «Рәдде бичара кыз»,  
Г. Исхакыйның «Өч хатын белән тормыш» пьесалары мисалында)**

**Ф.Х. Миңнуллина (Казан)**

*Просветительские мысли в татарской драматургии конца XIX – начала XX в. (на примере пьес Г. Ильяси «Несчастливая девушка», Ф. Халиди «Против несчастной девушки», Г. Исхаки «Жизнь с тремя женами»).*

Татарская драматургия является самым молодым родом в татарской литературе, имевшей многовековые традиции. Статья посвящена рассмотрению драматических

произведений Г. Ильяси «Несчастливая девушка», Ф. Халиди «Против несчастной девушки», Г. Исхаки «Жизнь с тремя женами» в контексте развития татарской сценической литературы конца XIX – начала XX века.

**Ключевые слова:** драма, судьба женщины, герой, просветительство.

Tatar drama is the youngest genre in Tatar literature, which had centuries-old traditions. The article is devoted to the consideration of the dramatic works of G. Ilyasi «The Unfortunate girl», F. Khalidi «Against the unfortunate girl», G. Iskhaki «Life with three wives» in the context of the development of tatar stage literature of the late XIX – early XX century.

**Key words:** drama, the fate of a woman, hero, enlightenment.

XIX йөзнең урталарында Рәсәйдә, шул исәптән татарлар тормышында башланып киткән тарихи, ижтимагый, социаль үзгәрешләр, халыкның милли үзаңын формалаштыруга көчле йогынты ясай. XIX йөзнең соңгы чирегендә татар әдәбиятында яңа темалар, жанрлар барлыкка килә. Билгеле ки, татар әдәбиятында драматургия поэзия һәм проза жанрына караганда соңрак формалаша. Аның барлыкка килүе һәм үсешендә фольклор, этнографик чыганаclar, әдәби мирастагы театраль-драматик элементлар, төрки халыкларның уртак сәхнә-тамаша күренешләре, Көнчыгыш һәм рус-Европа драматургиясе театры йогынтысы һ.б. зур роль уйный [6: 22]. Әдәби әсәрләрдә төп мәсьәлә итеп кеше язмышы, милләтнең бүгенгесе һәм киләчәге күтәрелә. Бу чорда эхлаксызлык күренешләрен, наданлык һәм фанатизмны тәнкыйть иткән, аң-белем кирәклекне пропагандалаган әсәрләр языла. Язучылар үз алдына халыкны тәрбияләү бурычын, кешенең формалашуында тәрбия мәсьәләсенен мөһим булуын билгелиләр. Шулар белән бергә татар хатын-кызының гаиләдәге, ижтимагый тормыштагы урыны да мәгърифәтчеләргә кызыксындыра. Бу чорда шәхси бәхетке өчен актив көрәшүче хатын-кыз – төп образларның берсенә әйләнә.

Мәгълүм булганча, татар әдәбиятында беренче драма әсәре XIX гасырның соңгы чирегендә дөнья күрәләр. Г. Ильясинның «Бичара кыз» (1887), Ф. Халидинең «Рәдде бичара кыз» (1889), билгесез авторның «Комедия Чистайда» (1895) пьесаларының тарихи әһәмияте халыкның театр сәнгатенә булган ихтыяжын чагылдыруында. «Дерес, аларның поэтикасы әлегә тиешенчә эшләнмәгән була. Бу бигрәк тә сюжет төзүдә күренә. Беренче татар пьесаларында әдәби штамплар өстенлек ала. Алар, асылда, кешедәге кимчелекләрне төзәтүгә йөз тоткан мәгърифәтчелек әдәбияты кысаларында ижат ителә» [2: 440]. Г. Ильясинның «Бичара кыз» әсәрендә Маһитап исемле чибәр кызны эти-әниләре ямьсез, белеме сай булган бай кешенең улы Жантимер исемле егеткә кияүгә бирергә ниятлиләр. Зөфаф кичендә яш кияү сәрхүш булу сәбәпле, кәләшен асрау кыз белән бутапшыра. Мәгърифәтчелек карашыннан чыгып сурәтләнгән укымышлы, эхлаклы Жанбай исә бичара кызны коткаручы, бәхетке итүче итеп тасвирлана. Шул рәвешле, автор, татар гаиләсендә хатын-кызны курчакка әверелдергән иске тәртипләргә каршы чыга. Ф. Халидинең «Рәдде бичара кыз»ында исә, киресенчә Мирза, хатыны һәм кызы белән бик фәкыйрь, авыр тормышта яши. Мәсәлән, Хәлимәнең алмашка күлмәге булмаганлыктан, кеше күзеннән кача, ояла. Алга таба кызны кияүгә сорап, приказчик Закир яучы жибәрә. Ләкин күрше хатынның ялганына ышанып, егет биргән бүләкләрен кире ала, кыздан баш тарта. Әйтергә кирәк, пьесада тасвирланган реаль вакыйгалар шушы күренешләр белән чикләнә. Мирзалар моңа кайгырышып утырганда, өйалдына куйган самавырларын онытып, ут чыга. Янгын вакытында Өхтәм баяның улы Өптем, Хәлимәне күреп, гашыйк була. Эти-әннисеннән өйләнергә рөхсәт сорый. Фабрикант Өхтәм бай улының ярлы кызына өйләнүенә ризалык бирә. Автор раславынча, Өхтәм һәм аның тормыш иптәше кешеләргә жәмгыятьтә тоткан урынына, байлыгына карап түгел, ә акылына карап бәялиләр. Язучы фикеренчә, жәмгыятьнең киләчәге шундый ярдәмчел, белемле, акыл белән эш итүче байларга бәйле. Шулай итеп, пьеса Хәлимә өчен бәхетке тәмамлана, ә байлык артыннан

куып, автор идеалы булган кыздан баш тарткан Закирның тормышы, киресенчә, фажига белән бетә. Күренә ки, бу ике эсәрдә авторларның мәгърифәтчелек карашлары төрлечә чагылыш таба. Г. Ильясиның герое Маһитап үз бәхете өчен көрәшеп, ата-анасының теләкләренә каршылык күрсәтә, теләгенә, бәхетенә ирешә. Хәлимә, киресенчә, ата-ана фикеренә буйсынып, бәхетле була. Ф. Халидидән аермалы буларак, Г. Ильяси киләчәге өчен борчылып, үз бәхетенә ирешүче актив шәхес образын тудыра. А. Әхмәдуллин сүзләре белән әйткәндә: «Автор фикеренчә, байлык гади кешегә зыян салмый, киресенчә, әгәр ул мәрхәмәтлелек, кешелекле, ярдәм итү хисе белән сугарылган булса, бары тик файдага гына. Менә ни өчен күндәмлек үрнәге булган Хәлимә, «Бичара кыз»дагы Маһитаптан аермалы буларак, үз бәхете өчен көрәшмәсә дә, аңа ирешә» [2: 480]. Алга таба Ф. Халидинең матди байлык мәсьәләсенә фикер-карашлары, геройлар бирелеше үзгәреш кичерә. Мәсәлән, «Морат Сәлимов» эсәрендә белем һәм байлык мәсьәләләре үзәккә куелып, автор беренчесенең икенчесеннән өстенлеген күрсәтә. Биредә укучы, гади халык арасыннан чыгып, чит илдә белем алган, Россиянең Франциядә илчесе булу дәрәжәсенә күтәрелгән геройны сурәтләү объекты итә. Биредә дә, драмада бай улы Сабир наданлыгы аркасында жәзасын ала. Әюп бай кызы Нураниягә өйләнә алмау кайгысыннан эчеп, суга батып үлә. Гади халык арасыннан чыккан Морат Сәлимов Парижда белем ала, профессор дәрәжәсенә күтәрелә, Франция академиясеннән профессор урыны тәкъдим итеп алган хат ала, гаиләсе белән шунда күчә. Шулай рәвешле, тәрбиялеләге, өлкәннәрне хөрмәт итүе, гыйлемле булуы нәтижәсендә, сөйгәнә Нурания белән кавыша. «Мәхрүсә ханым» драмасының героинясы үзенең укымышлы булуы, яратмаган кешесенә кияүгә бирүләренә каршы торып, сөйгәнә Сәлимнең Франциягә рус консулы итеп билгеләнгәч, качып китә. Күренә ки, биредә конфликт гадәттә укымышлылык, күркәм сыйфатлар файдасына хәл ителә. Шулай итеп, мәгърифәтчелек әдәбиятының иң үзенчәлекле билгеләреннән берсе – наданлыкка каршы чыгу, аң-белемле булуны яклау [2: 483].

Г. Ильяси, Ф. Халиди пьесаларында күтәрелгән темалар алга таба XX гасыр башында Г. Исхакыйның «Өч хатын белән тормыш», «Алдым-бирдем», «Зөләйха», С. Рәмиевнең «Яшә, Зөбәйдә, яшим мин», М. Фәйзинең «Галиябану», Г. Камалның «Уйнаш» кебек пьесаларында башка проблемалар белән бәйләнештә үстерелә. Алар милли драматургиягә, Г. Камал кебек каләм ияләренең ижатларына хәзерлек этабы булып торалар. «...Ильясов китабын ничә кат укыганымны белмим, эмма «Рәдде бичара кыз»ны кырык-илле тапкыр укыганмындыр. Хәтта мин аны күңелдән... белә идем», – дип яза Г. Камал [4: 46]. Г. Камал драматургия жанрлары формалашуда, үстерүдә төп ижади көчләрнең берсе булды. 1898–1900 елларда язылган «Бәхетсез егет», «Өч бәдбәхет», төрек язучысы Намык Кәмал эсәренең тәржемәсе булган «Кызганыч бала» драмаларында гаилә кору мәсьәләләре, хатын-кызның гаиләдәге урыны, эхлак, тәрбия мәсьәләләре кебек, мәгърифәтчелек реализмы әдәбиятында актуаль булган проблемаларны күтәрә. Беренче драмасы булган «Бәхетсез егет»тә үк инде Г. Камал, уңай геройлар итеп, яңача укучы яшьләрне күрсәтә. Г. Камалның беренче драмалары («Бәхетсез егет», «Кызганыч бала», «Өч бәдбәхет» һ. б.) милләтне эхлакый бозыктыктан арындыру, кешеләрне матди һәм женси нәфес колы булудан коткару, гаилә һәм мәктәп-мәдрәсә тәрбиясен камилләштерү, ислам цивилизациясе казанмышларын, милли горәф-гадәтләрне саклау, алга киткән халыклардан үрнәк алу кебек мәгърифәтчелек темаларын яктырталар [3: 518].

Ә. Закиржанов билгеләгәнчә: «XX йөз башында татар драматургиясе формалашу, аякка басу чорын кичерә, яңа жанрларга нисбәтле житди мәсьәләләргә игътибар итеп, аларны чагылдыруда яңадан-яңа алым-чаралар эзли. Г. Исхакыйның «Өч хатын белән тормыш» (1900) һәм «Ике гашыйк» (1903) пьесалары сәхнәгә житди яңалык алып килә» [3: 59]. Югарыда караган эсәрләрдә байлык һәм мәгърифәт каршылыгы, егет белән кыз арасындагы мөнәсәбәтләр торса, Г. Исхакыйның, мәсәлән, балага эхлак тәрбиясенә иң әүвәл гаиләдән килүен, бигрәк тә күп

хатынлылык борчый. Әлеге мәсьәләләрне ул мәгърифәтчелек реализмы кысаларында язылган «Өч хатын белән тормыш» пьесасын тәкъдим итә. Язучы башка татар мәгърифәтчеләре кебек хатын-кызның гаиләдәге, ижтимагый тормыштагы ролен, хатын-кыз милләт рухын саклаучы дигән идея белән дә чыгыш ясый. А. Әхмәдуллин язганча: «...бу гамәл өчен кирәк кадәр байлыкка ия булу өстенә мәгърифәтле булу да гять мөһим роль уйный дип куя мәсьәләне Г. Исхакый» [1: 29.] Яшь, надан Казан бае Кәрим образы ярдәмдә драматург гаилә төзүгә жинел карауны, наданлыкны фаш итә, күп хатын алуға каршы чыга. Милләт өчен кирәкле гаилә итеп, пьесада Кәрим байның антиподы Риза корган гаилә күрсәтелә, авторның карашлары белдерелә. Яшь егет халыкны гыйлемле итү теләге белән яши, китапханә ачарга жыена. Гомумән, Г. Исхакый фикеренчә, жәмгыятьнең социаль-икътисади һәм рухи тәрәккыятен тәмин итүдә һәм кешене тәрбияләүдә төп чара булып акыл һәм мәгърифәтле булу тора.

Пьесаны буеннан-буена сабырлык мотивы иңләп үтә. Аның берсе – начарлыкка да яхшылык белән жавап биру, икенчесе – изгелекнең, яхшылыкның нәтижәсе – бәхет [3: 60].

Жыеп әйткәндә, каралган пьесаларда кеше язмышы, шәхес белән иске, тормыш, тәртипләр арасындагы каршылык, аталар һәм балалар мөнәсәбәте, конфликт һ. б. проблемалар куелган. Наданлыкны фаш итү һәм кире кагу, уңай геройларны мәгърифәткә, белемгә омтылган итеп сурәтләү, мохитнең кешене тәрбияләүдәге ролен күрсәтү югарыда аталган эсәрләрдәге сәнгатьчә эшләнешнең нигезендә ята.

#### Әдәбият

1. Әхмәдуллин А. Офыклар киңәйгәндә. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2002. – 239 б.
2. Әхмәдуллин А. Татар драматургиясенә тәүге адымнары // Татар әдәбияты тарихы: сигез томда. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2015. – 3 т. – 551 б.
3. Закиржанов Ә. Гаяз Исхакый һәм хх йөз башы татар драматургиясе // Фәнни Татарстан. – 2018. – № 2. – Б. 59–66.
4. Камал Г. Яза башлавымның тарихы: эсәрләр. 2 томда. – Казан, 1957. – 264 б.
5. Хабибуллина Л.Р. Диалектика развития татарской поэмы начала хх века // Ученые записки Казанского государственного университета. – 2008. – № 8. – С. 83–89.
6. Ханзафаров Н. Г. Татарская комедия: истоки и развитие / Акад. наук Татарстана, Ин-т яз., лит. и истории им. Г. Ибрагимова. – Казань: Фэн, 1996. – 266 с.

УДК 821.512.122

## АБАЙ ШЫҒАРМАЛАРЫНЫҢ ЛИНГВОСТИЛИСТИКАЛЫҚ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

М.О. Миров (Қазақстан)

### *Лингвостилистические особенности произведений Абая.*

В этой статье рассматриваются научные познания по основанию науки Абаеведения и исследовательские работы по лингво-стилистическому изучению поэзии Абая лингвиста ученого, профессора К. Жубанова.

**Ключевые слова:** языкознание, Абаеведение, стилистика, терминология, поэтика, фразеологизм.

This article discusses the scientific knowledge on the basis of the science of Abaology and research work on the linguistic stylistic study of the poetry of Abay by linguist scientist, Professor K. Zhubanov.

**Key words:** linguistics, Abaology, stylistics, terminology, poetics, idiom.

**Кіріспе.** Тілтану ілімінің тұңғыш профессоры Құдайберген Қуанұлы Жұбанов қазақ лингвистикасының әр алуан саласында өзіндік із қалдырған ғұлама. Өз кезінде проф. А. Ысқақов атап өткендей Қ.Қ. Жұбанов тіл білімінің барлық сала-

сымен де шұғылданған; қазақ тіл білімінің ол араласпаған, я қатыспаған бірде-бір қалтарысы қалмаған деуге болады. «Өйткені оның ғылыми мұрасынан қолды болмай аман сақталып, бізге дейін келіп жеткен еңбектерінің өзін барласақ, олар қазақ тілінің фонетикасын да, грамматикасын да, қазақ тілінің тарихын да, қазақ жазуы, оның емлесі, терминологиясы, стилистикасы, оқулығы мен методикасы, программасы – бәр-бәрін де қамтиды [1: 73–74].

Профессор Қ. Жұбанов ұлы ақынымыз Абай Құнанбаевтың қайтыс болуына 30 жыл толуына байланысты 1934 жылы «Абай – қазақ әдебиетінің классигі» деген мақала жариялады. Бұл мақалада айтылған қағидалардың қазақ әдеби тілі мен қазақ әдебиетін зерттеу үшін аса зор тарихи ролі, маңызы болды. Егер ол кездегі Абай турасындағы, оның творчествосын бағалау жайындағы айтыс-таластар мен көзқарастарды еске алсақ, бір алуан пікір иелері Абайды, оның творчествосын бұрынғы үстем тапқа телігені, енді бір алуаны Абайдың әдеби мұрасын халыққа тән мұра деп бағалағаны, ал енді бір алуаны оған әрі-сәрі қарағаны мәлім болатынды. Дәл осы кезде қазақтың халық әдебиеті мен Абайдың көзқарасы қандай болғандығын, ақынның одан қандай нәр алғанын, Абайдың шығыс әдебиетіне қатысын, оның несіне назар аударып, несінен безінгенін, /озат/ орыс әдебиетінің, оның үлгісін түсініп, одан ақынның қандай үлгі-өнеге алғанын тарихи жағынан толық сипаттап ғылыми жолмен дәлелдеген, Абайды қазақ әдебиетінің ескі жұртынан да, «ислам мәдениетінің кірлі көрпесінен» де сілкініп шыққан, қазақ әдебиетін «бос сөзділіктің» тазартып, жаңа бағытқа салып, қазақ мәдениетін жаңа соны жолға түсірген ақын деп танып, оның /Абайдың/ тарихи қызметін ең алғашқы рет дұрыс бағалаған профессор Қ. Жұбанов болды деуге негіз бар. А. Ысқақов ескерткендей: «ол кезде Абай – күшті ақын», «жақсы ақын» дегенді біраз адам айтқан, бірақ олар Қ. Жұбановтай Абай күшті болса неліктен, несімен күшті, жақсы болса – неліктен және несімен жақсы деген пікірді тарихи дәлел, нақтылы айғақ келтіріп, жан-жақты сипаттап, ғылыми жолмен ыңғылықты етіп көрсеткен ешкім жоқ еді [1: 75].

Қ. Жұбанов әрбір айтатын ойын бейнелі, перделі сөздермен көмкеріп, оқырманға негізгі ойды әсерлі сурет арқылы жеткізеді. Мәселен, ол татар ағартушысы Чиһабутдин Мәржани туралы түсінік бергенде сөйлемді былайша құрады: «Мәржани – шіріген ислам іргесін ақыл кездемесімен жамамақ болған, схоластикаға қарсы шығып, елді ақылға бағындырып, мектепке дейін ғылым мен орыс тілін енгізу қамында өткен, өзінше «Қазанның Лютері» еді. Дін жөнінде Абайдың ұстаған жолы да осы жол болатын [4: 287].

Бұл шағын үзіндіде Қ. Жұбанов Мәржанидің қоғамдық-әлеуметтік қызметін белгілі сөздермен түсіндіре отырып, өзінің оған деген сыни талғамын астарлап қана айтады. «Бұл өзінше Қазанның Лютері еді» деген ескертпесінде ғалым Мәржаниді көңіліне қораш тұтып таныстырса да, ол ойын перделеп, жұмсақтап жеткізеді. Тағы бір ретте Қ. Жұбанов Абайға баға беруде біз Энгельстің М. Лютерге берген бағасын ескермей жүргенімізді қынжылып көрсетеді. «Энгельс ренессанстың тарихи ірі мәнін айта келіп, ол дәуірдің ірі адамдар керек қылғанын, сол дәуір тудырған титандардың бірі Мартин Лютер екенін еске алады. Сол Лютердің Энгельс көрсеткен еңбегі, жоғарыда айтқандай, дін реформасы жасау үстіне, дін жайында жазған кітаптарын неміс тілімен жазғандығы, жаңа шіркеу музыкасын жазып, оған жаңа түрлі дұғалар шығарып беруі болатын. Міне, осы Лютерді Абаймен салыстырғанда профессор Қ. Жұбанов Абайдың нағыз қазақи пішінін сипаттайды. Онда былай делінген: «бір елдің әдебиет тілін жасауда мұндай еңбек сіңірген адамды біз Энгельсше бағалай білетін болсақ, XIX ғасырда қазақ ауылында жасаған сеңсен тон, шидем күпі киіп, Шыңғысты жайлаған Абайдан пролетариат төңкерісіне басшы болуды, немесе «Капиталдың» авторы болуды талап етуіміз орынсыз, бойына шақтап тон пішуіміз керек» [4: 258].

Қ. Жұбанов Абайдың еленбей жүрген бір ерекшелігін көрсету үшін Бұл Тоқай мен Дәрдімәндей, Ғали Асқар Қамал мен Фатих Әмірхандай, тіпті

– Мәржани мен Насиридай кезінің қолайлы жағдайы жарыққа шығарған, өсіңкі тұрмыс тілегі тікелей тудырған емес. Ол – ояну дәуірінің толқынынан пайда болған неміс Лютері, француз Малербі де емес. Сондықтан Ренессанстай ұлы нәсердің ірі жемістері: Леонардо да Винчи, Альбрехт Дюрер болу да Абайға «бұйырмаған» – дей келіп, Абай тұлғасын мынадай асқақ сезіммен сомдайды. «Абай – жағдайының жағдайсыздығы тудырған, басып тұрған қараңғылық ішінен келер таңның шолпаны болып елестеп, тұнып тұрған тымырсықта келер дауылдың дауылпазы болып күңіренген адам. Бұл – өз ортасының Дантесі сияқты. Бірақ, Данте – ескінің соңы, жаңаның алды еді. Орта дәуір мен ояну дәуірінің аралығындағы көпір еді. Ал, Абайдың алды жоққа жуық та, арты ғана бар, ол соны дәуірдің басы, жаңалық желісінің шет бұршағы сияқты. Өйткені, оның төңірегі Эгей теңізі емес, Сарыарқаның шөлі де, өткені классик Рим емес, үдере көшкен қайшылық өмір ғой». Осы шағын сипаттамада қаншама теңеу, қаншама ұлғайған метафора, қаншама философиялық ой-толғам жатқанын ескерер болсақ, ғалымның қаламының желі барына, білімді сөз өнерімен ұштастыру шеберлігіне ешқандай күмән қалмайтыны хақ. Жоғарыдағы микротекстерде ғалым қолданған казак тілінің этнографизмдерінің өзі де оның публицистикалық тілінің құнарлылығына айғақ болғандай. Бұл орайда оның қаламына ілінген этнологиялық қолданыстарды атап өтер болсақ проф. Қ. Жұбановтың казак тілінің сөз байлығын молынан игергендігін көреміз. Мысалы: оның «сеңсен тон», «шидем күпі қию», «бойына шақтап тон пішу», «өзгеден өңге қылу», «өсіңкі тұрмыс тілегі», «жағдайдың жағдайсыздығы тудырған», «келер таңның шолпаны болып күңірену», «келер дауылдың дауылпазы болып елестеу», «ескінің соңы, жаңаның алды», «соны дәуірдің басы», «жаңалық желісінің шет бұршағы», «үдере көшкен қайшылық өмір» сияқты т.б. сөз қолданыстары шынайы халық тілінің эстетикасына қабысады. Ғалымның төмендегі сөз саптаулары да сөйлем типінің бедерлі қолданысқа негізделгенін танытады. Ол былай дейді: «Абайдың алды жоқ емес, жоққа жуық. Өйткені, Абайдың алдында да әдебиет болды. Ата мұрасы болып, Абайдың еншісіне тиген әдебиет қазынасы екі түлік болатын. Бірі – емшек сүтімен қатар құлағына кіріп, сүйегіне сіңген ананың «Әлди, әлди ақ бөпем» атаның, «Сал-сал білек, сал білегі», қойшының әні, қыздың сыңсуы, қаралы қатынның жоқтауынан бастап, көркемдік сезімін шарбыдай шырмаған халық әдебиеті. Екіншісі – қажылы ауыл, молдалы ауыл болған Құнанбай ауылына ала-бөлек таныс ескі Орта Азия үлгісі – Шағатай әдебиеті» [4: 290].

Осындағы әдебиеттің салаларын түлікке теңеп тану процесі мал баққан казак ұғымына жат емес. Төрт түлікті білетін казак оқырманы Абайдың еншісіне тиген әдебиет қазынасы екі түлік болатын дегенде әңгіменің ғылымдық жағын яғни, теориялық пайымдауларды тосырқамай бірден қабылдайды. Кейде ғалым сөйлемге айрықша реңк екпін беру үшін оны риторикалық сипатта, сұрау түрінде құрады да оған өзі жауап беріп отырады. Ол бұны Абай өлендерін шағатай үлгісімен салыстырғанда қолданады. «Шағатай әдебиетінің алдымен көзге түсер ерекшелігі – мистицизм, диуаналық лирика. Онда бастан-аяқ өртенген ғашықтықтан басқа нәрсе болып жарымайды. Оның ғашықтығының түрі де бөлек, объектісі кім екені белгісіз: құдай ма? әйел ме? – тіпті, еркек пе? Ғашықтығы жыныссыз ғашықтық. – Кәне, Абайда бұл бар ма? – ұшқыны да жоқ – деп түйеді автор.

Қ. Жұбановтың сөйлемдері біртұтас дайын тіл штамптарынан да құралады. Мұндайда ол мақал-мәтел, фразалық тұрақты тіркесімдерді түйдегімен қолданып, айтылмақ ойды сол паремиялық блоктар арқылы жеткізеді. Мәселен, Шағатай әдебиетінің табиғатын түсіндіргенге мынадай таныс суреттерді тізбектеп келтіреді. Қараңыз: «Дүние азабының тізесі батып, көресіні көре-көре «құдай салды»-ға, көнген, өлім мен тіршіліктің жігін жоғалтқан қарсыласар дәрмен көксемей, тағдырдың лағынет қамытына мойнын өзі сұққан көнбістілік, құлдық идеалы – міне, иран – шағатай әдебиет мистицизмі салған жол осы. Абай бұдан аулақ» дейді ғалым.

Өйткені ол қолмен болмаса да, оймен бостандық іздеп, «көппен көрген ұлы тойды» бұзбақ болған адам. Тағдыр қамытынан қалай босанудың жолын, әдісін рас, таба алмаған. Бірақ бұлқынбады деу зорлық», – деп тұжырымдайды. Ғалым тілінің бейнелілігі тек қазақи ұғымдарды беруге ғана байланысты емес, орайлы жерінде ол осы заманға сай ғылыми танымдарды да суретпен көрсете алады. Бұндай сәтте ғалым екі нәрсені, затты ұғым түсінікті бір-бірімен салыстыра, шендестіре образдар жасайды. Ол бейнелі сөздерді қолданбай-ақ сөз образдарын әрлендіре алады. Мәселен, Абайдың пікір бағыты әдеби, нысанасы сопышылдық жолынан аулақ екенін айтқанда осы аулақтықтың ол Абай өлеңінің поэтикалық техникасына да шалығын тигізгендігін көз алдымызға елестетеді. «Абайдағы тұтастық, түгелдік, гармония оны шалағайлыққа жібермеген. Абай – ойшыл ақын. Өлеңін пікір кернеп тұр. Оның сезімі – ойшыл сезім. Бірақ оның ойы да сезімшіл ой. Сондықтан Абай өлеңінің мазмұны түрін көрсетіп тұрады да, түрі мазмұнын көрсетіп тұрады [4: 292]. Қ. Жұбановтың жоғарыдағы біз келтірген ой түйініне тиісінше мән берген Ә. Дербісалин: «Қ. Жұбанов 30-шы жылдардың бас кезінде Абай поэзиясының көркемдігі жөніндегі өзіндік ойлары өзінше мәнді, өзінше бағалы. Өйткені олар Абайды тереңдей тану кезінде емес, Абай бізге де қажет пе, жоқ па, қажет болса нендей қасиеттерімен қажет деген тұста, Абайды жаңадан «ашу» тұсында айтылған алғашқы ізгі лебіздер» деген-ді. [5: 56]. Қ. Жұбановтың Абай туралы еңбегінен алған үзінді де ғалым ой мен сезімнің, түр мен мазмұн бірлігін диалектикалық байланыста түсіндіреді. Аталған категорияларды жеке-жеке даралап алу мен қатар олардың бірімен-бірінің гармониялық сипатта ұштасып жатқандығын қамти дәлелдеген. Ал, Абай тілінің сөздігі яғни, лексикасы, грамматикасы, Абай өлеңінің өлшеуі, ырғағы, ұйқасын, Абай суретінің бейнесі жайын сөз еткенде ғұлама-ғалым бұлардың «...бәрі бірге қосылып та, жеке тұрып та негізгі тақырыптың күйін билеп тұрады. Оның сөздері тек бермек ұғымын жеткізерлік амал болып, поэтикасы өлең қалыбына сиярлық қана болып қоймайды: бірі олай да, бірі бұлай да кетпейді, солардың әрқайсысы, үлкен симфония оркестріндегі жеке музыка аспаптары сияқты, өздері бір-бір күй тартып тұрады да, бәріне қосылып, негізгі күйді шығарады. Тақырып соның бәріне дирижер болып тұрады» [4: 292].

Бұл үзінді де суреттемелі. Бірақ мұнда бұрынғы «күпілі қазақ», «шидем күпі», «желінің шет бұршағы», «шығыстың кірлі көрпесі», «азалы ақ көрпе», «лағынат қамыты» дегендей көне дәуірдің дүниеліктері жоқ. Автор мұнда өркениетті елдің мәдениетін танытатын симфониялық оркестрдің күңіренген күйін, әр аспабының өзіндік үнін, солардың дауысын қосып, бір тақырыпқа тұтастырып тұрған дирижерді көз алдымызға елестетеді. Оқырман сол ғажайып көріністен Абай өлеңдерінің түрі мен мазмұнын, тақырыбы мен идеясын, әуені мен ұйқасымын таниды. Қаламгердің күдіреттілігі де сол, негізгі ғылыми ой-пікірді бедерлі өрнекпен жеткізе білгендігінде деп топшылаймыз. Жоғарыдағы астарлы баяндаулардан басқа да еңбекте толып жатқан сөйлем типіндегі суреттемелі қолданыстар бар. Біз оларды жете талдамай-ақ, тек кейбір үлгілерін ғана мысал ретінде бере кетуді жөн көрдік: *«Абайды кернеген ақындық қуаты алғаш тасып төгілгенде осы қолда бар қалыпқа құйылған...»*, *бірқатар сыншылар Абай шағатай әдебиетінің шеңберінен шыға алған жоқ»* – деп мойындайтын сияқты, ... *Абай мұны 13–19 жастарында ғана жалтыратып тағынып, содан кейін суынып тастап кеткен тәрізді; тұрмыстың қандай қараңғы түкпіріне де жанары түскен қырағы көзі әлі ойда жоқ, ... бұл ақындық беті ашылмаған балаң Абай кезі», ... осы екі өлеңнің екеуінде де үштен тастап, төрттен түйген тізгін ұйқасы бірінде шағатай ақындарына сиыну болып, екіншісінде солардан қалған бейне болуы кездейсоқ нәрсе емес», ... Абайдың бір аяғы шағатайда тұрса, бір аяғы шетке аттауға таянған кезі. «Абай осы белеске шейін өрмелеп барып шағатай жолының сорлылық ұшына шығып, одан безген секілді», «осы өлеңнен кейін шығыс жұртына қонуды тоқтатқан», «Абай сияқты төрт аяғы тең жорға ақын. Абайдың қыз бен жігіті ұқсай береді»*

[4: 292]. осы сөйлемдердің әрқайсысы-ақ өзінің суреттемелік сипатымен айқын теңеу метафоралы қолданыстарымен оқырманның көркемдік сезіміне де әсер етеді, бірақ одан зерттеудің білімдік сапасына нұқсан келмейді.

Проф. Қ. Жұбановтың Абай туралы зерттеуінде айшықты сөз кестелері ретінде халықтық бейнелі тіркесімдер мол кездеседі. Олардың ұзын ырғасы мына секілді фразеологизмдерді қамтиды: *Келелі кеңес* – алқалы жиын, *Кеуде би* – бас билердің бірі. /Келелі кеңестің кеуде биі болмақ болған Абайды енді оны қомсынады /*Қомсына бастау* – көңілі толмау. *Жауыр бейне* – көп қолданылған, / Бірінде шағатай ақындарына сиыну болып, екіншісінде солардан қалған жауыр бейне болуы – осының бәрі қаншама ұқсастық. /294/, *Азуын батыру* – күш көрсету /колония саясаты азуын күннен – күнге батырып, қазақ арасында ұлттық сана өрлей бастаған / 304/ *Қыз ойнақ* – жастардың ойын – сауығы. / Абайдың арқасында қазақ ауылындағы *қыз ойнаққа* Онегин мен Татьяна «қатысады» /303/. *Қара шашы төгілу* – қыз бұрымының тарқатылуы /екеуінің алысқанынан қара шашы төгіліп, иықтары бүлкілдеп, суға шомылып жатқан сұлуға меңзейді. *Жан біту* – образдылық /қазаққа таныс образдардың өзі бұрынғы құрысы қатып қалған күйінде тұрмайды, жүріп кетеді, *жан бітеді*. /302/, *Біте қайнау* – етене болу, сіңісу /образдар өз қалпында қалып қоймай оқиғаның өзіне *біте қайнап*, қосылып кетеді. /302/, *Жүрегі таза* – кінәдан пәк, адал, /мұнда *жүрегі таза* жас сәби айды алмақ болып, балдыр саусағын шолтаңдатқан күнәсіз қылық қана бар /302/, қара тұманды серпілту – ауыртпалықты жеңу /1905 жылдың төңкерісі халық сахнасын басқан қара тұманды бірқатар серпілтті. /304/, *Мерт болу* – өлу, опат болу /сонымен бірге даңғыл жол – дәстүрлі жол // бастары түскен даңғыл жолға сыйдырмайтын не? /306/, өмірден безу – бұл дүниелер күдер үзу /өлең техникасының бұлтарыстарын тегіс аралап, өмірден безіп, кейіпті кескін таба алмаған / /294/. *Жазмыштың ұйғарымы* – «жазмыштан озымыш жоқ» /...мұның бәрі тәжірибесіз жанның алдануы шығар да, жазымыштың ұйғарымы басқа болар // /302/, *Тасып төгілу* – арнасынан асу /Абайды кернеген ақындық қуаты алғаш тасып төгілгенде, осы қолда бар қалыпқа құйылған /291/, *Мезгіл бірлігі* – философиялық категория / ... мезгіл бірлігіне Абайдың әдеби көзқарастары сай ... / 293/, *Қошқар мүйіз* – ою – өрнек Ақынның кестеленген айшықтары қошқар мүйіздерімен оралып өтуге тура келед. /297/, *Сыбаға қалдыру* – үлес беру. *Тақырлап кетпеу* – барға қанағат келу. /Абай айтар сөзінің бәрін айтып орынын тақырлап кетпейді/, оқушыға да шығаршықтық сыбаға қалдырып кетеді. *Көзі шалу* – көру /ескі әдебиет мұрасының ескірген жерлерін көзі шала бастайды /296/, *Аузы бара салу* – қаймықпай айта салу / Білеткеннің байы ақша. Ер жақсысын таңдамас / деуге де аузы бара салады. /301/, *Арам тер* – бос еңбек /1864 жылдан кейін Абайдан шағатай ықпалын іздеу бос арам тер болып шығады. /296/, *Мініп-мініп жауыр қылу* – көп қолданылған, ерқашты болған. / мұндағы теңеулер де көбінесе шағатай ақындарының мініп-мініп жауыр қылып тастағандары/ /296/. *Аман кету* – байхабар кету, белшесінен кешу – мазмұнға бойлау; Абай шығыс үлгісін көрмей, білмей аман кеткен ақын емес, белшесінен кешіп барып, батпағына аунап барып одан шығып, тастап кеткен ақын. /296/ *Ырза болу* – қанағаттану; /өткенді көксеп, төңіректегі барға ырза болған адам... /306/. *Бой көрсету* – көрініс беру /Абайдың сыншыл көзқарасы өзінің дүниеге көзқарасының әдеби формада бой көрсеткен бір түрі/. *Сыдыртып өте шығу* – ат-үсті шолып өту. Сондықтан оны ағызып оқып,сыдыртып өте шықсаң ішкі мәніне жетпейсің... *Құрғақ сөз* – бос сөз. Міне, осының бәрі құрғақ сөз емес, Абайдың істеген істері. *Қуып әкеп тығу* – ықтиярсыздық. *Өлең ұйқасымының лажсыздығы* /заруата шағрия/ – қуып әкеп тыққанда, әсіресе, артықша орын алатын араб – парсы сөздері-шұбар тіл керек пе? /297/. *Сорайып көріну* – халық бұл тіркесімді тура мағынасында да ауыс мағынасында да қолданады. Тура мағынасында бұл фраза ұзын, бойшаң нәрсенің немесе адамның өңгеден өзге болып, алыстан «мен мұңдалап» тұратынын айтады. Ал профессор Қ. Жұбанов мұны



ауыс мағынада тұтынып отыр, яғни осы халықтық штамп арқылы өлең – сөздің бойында ұшырасатын олпы-солпы кемшіліктері дегенді меңзейді. *Бойын жасыру* – тіркесімі осы тәрізді тура және бұрма мәнде қолданыла береді. Оның бірінші мағынасы біреудің шын мәнінде бой тасалауы жөнінде болса, ауыс мағынасы кейбір құбылыстардың сырт көзге бірден байқалмай, ішкі мәнін ішіне бүгіп, астарлы пайымдау есебінде кездесетіндігінде [6]. Проф Қ. Жұбанов осы екі тіркесімді өлең табиғатын тану мақсатында пайдаланған. *«Халық өлеңінде тақырыптан тысқары басы артық сөз болмай тұрмайды. Ондай артықтар жаман өлеңде сорайып көрініп тұрады да, тәуірлерінде бойын жасырып, бірде құрғақ пәлсепе жамылып, бірде мақал, жұмбақ бұркеніп, бірде орынсыз пейзажға оранып келеді /297/.*

Профессор Қ. Жұбанов халық тілінде әбден тұрақтасқан бейнелі қолданыстардың өзіне жаңаша мән-мағына теліп, айтылмақ ойдың негізгі арқауы етіп отырады. *Бас бәйгі алу* – Қазақ арасында ат жарысы, балуан күресі, жорға сүрістіру секілді немесе ақындар айтысы, әнші-күйшілердің өнер сайысы тәрізді сындарда жеңген адамға берілетін бас жүлде осылай деп аталады. Қ. Жұбанов осы этнографизмді мүлде тың мағынада қолданған, яғни ол бірсыпыра әзірбайжан қайраткерлерінің өз ана тілін менсінбей «Қаба діл» деп атап, халықты түрік тілін тұтынуға шақырған тұста асқан білімді қоғам қайраткері, әрі ақын Мырза-Фатали Ахундовтың елден бұрын өз ана тілін әдебиет кәдесіне жаратуға талпынғанын айта келіп, жоғарыдағы қазақи тіркесімді пайдаланған. *«Рас, азербайжанның бұл жөнінде бас бәйгі алатын бір реті бар... XIX ғасырдың орта шенінде ескіліктің қай тар ауына да төтепкі беруге талаптанған онда бір адам болды. Ол – Мырза Фатали Ахундов болды. /289/* Осы келтірілген мысалда ғалым халық тілінде тұрақтасқан «төтепкі беру» тіркесімен де қолдана кетеді. Бұл тіркесімнің мағынасы «қарсы тұру», «тойтарыс беру» дегенге келеді. Алайда, мұндағы қолданыстан Мырза Фатали Ахундовтың жаңашылдығы, ескіліктің шырмауынан туған халқын азат етуді мақсат тұтқан қайраткерлер екендігі астарлы мағынада аңғарылады. *Дөп қолдану, тізесін құшақтау, сорлылық ұшына шығу /295/.* Бұл аталған тіркесімдер де бейнелі қолданыстың халықтық моделіне жатады. Дөп, яғни, дәл қолдану деп халық тілінде жаңылыс баспай, орынды қолданған амал әрекетті айтады. *Тізесін құшақтау* халықтың бейнелі тіліндегі «Қу тізесін құшақтау» тәрізді сөз саптаудың стилдік мақсаттағы қысқарымы болып табылады. Ал «ұшына шығу» бір нәрсенің шегіне жету, анық-қанығына көз жеткізу дегенді білдіреді. Ғалым бұл жерде «дөп қолдану» деп Абайдың Күншығыс ақындарының ізімен әліпби таңбаларын өзі суреттейтін кейіпкердің кескін келбетіне дәл ұқсатуын айтса, «тізесін құшақтап қалды» деген тіркесімді шағатай ақындарының жалаң формалистік суреттеу тәсіліне әуестеніп, көркемдіктің аса табиғи жанды теңеулерін іздемей касталық оқшаулыққа, ұрынатындығын түсіндіру үшін стилистикалық аналогия етеді.

Ал енді шағатай әдебиетіне тән жалаң түр қуушылық машықты ақындық өнердің сорлылығы деп білген Қ. Жұбанов Абайдың да сол батпақты белшесінен кешіп барып, ұшығына шығып қайтқанын пайымдаудың квинтэссенциясы [40] ретінде жеткізеді. Мысалы: *«Ескі күншығыс ақынның әріп бейнесін дөп қолдануы өмірден қашықтап, қаламы мен әрпіне ғана қарап тізесін құшақтап қалған касталық жағдайын көрсетеді. Абай – осы белеске шейін өрмелеп барып, шағатай жолының сорлылық ұшына шығып болып, одан безген сықылды /295/.*

Бұл шағын зерттеуде біз профессор Қ. Жұбановтың Абай ілімін қалыптастырудағы ғылыми танымдары және Абай поэзиясының тілдік ерекшеліктеріне талдау жасадық.

#### Әдебиет

1. Ысқақов А.Қ. Жұбанов және қазақ тіл білімі // «Қазақстан мектебі». – 1965. – № 3. – Б. 71–77.

2. Әуезов М.О. Ірі оқымысты. // Жиырма томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Жазушы, 1985. – 20 т. – Б. 358–366.

3. Мырзахметов М. Абайтанудың сын сағатында. // Қ. Жұбанов және қазақ совет тіл білімі. – Алматы: Ғылым, 1990. – Б. 136–144.
4. Жұбанов Қ. Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер. – Алматы: Ғылым, 2010.
5. Дербісалин Ә. Ұстаз ғалым. Құдайберген Жұбанов және қазақ совет тіл білімі. – Алматы: Ғылым, 1990. – С. 55–66.
6. Мирон М.О. Профессор Қ. Жұбановтың лингвистикалық танымдары. – Ақтөбе 2014. – 200 б.

УДК 9.908

## БАШКОРТСТАН ТӨРКИ ДӨНЬЯСЫНЫҢ ИСЛАМИЯТ ҺӘМ МӘГАРИФ ҮЗӘКЛӘРЕНЕҢ БЕРСЕ – СТӘРЛЕТАМАК ӨЯЗЕНЕҢ ҮТӘК МӘДРӘСӘСЕ

Н.А. Мөкимова (Стәрлетамак)

*Утяковское медресе Стерлитамакского уезда – один из исламских и просветительских центров тюрок Башкортстана.*

Данная статья посвящена раскрытию значимости и роли Утяковского медресе и имама Хабибназара Сатлыкова в истории развития просветительства среди татар и башкир Стерлитамакского уезда Уфимской губернии. На основе анализа имеющихся фактов в научной и публицистической литературе по данной теме, автором актуализируется необходимость уточнения некоторых данных и фактов, а именно, относительно года основания медресе и псевдонима Хабибназара Сатлыкова.

**Ключевые слова:** Башкортостан, Гафурийский район, Стерлитамакский уезд, Утяковское медресе, Хабибназар Сатлыков, Ахметзаки Валиди.

This article is devoted to revealing the significance and role of the Utyakovsky madrasah and Imam Habibnazar Satlykov in the history of the development of enlightenment among the Tatars and Bashkirs of the Sterlitamak district of the Ufa province. Based on the analysis of available facts in the scientific and journalistic literature on this topic, the author actualizes the need to clarify some data and facts, namely, regarding the year of Foundation of the madrasah and the pseudonym of Habibnazar Satlykov.

**Key words:** Bashkortostan, Gafuriysky district, Sterlitamak district, Utyakovskiy madrasah, Habibnazar Satlykov, Akhmetzaki Validi.

Бүгенге Башкортстан Республикасының нәкъ үзәгендә урынлашкан Гафур районы – татар халкының үзенчәлекле этник төркеме яшәгән төбәк. Районның көньягындагы Баҗык, Игенчеләр, Игенһелга, Котлыгуҗа, Тугай, Урал, Үтәк, Ялғызкаен кебек авылларында татар теленә урта диалектына караган тепекәй сөйләше вәкилләре яши. Аларның күпчелеге типтәр дип билгеләнгән социаль-этник төркемгә карый. Үтәк халкының этник составына кагылышы Ә. Вәлидинең «Хатирәләр»ендә мондый юллар бар: «Атайым, ауылыбызган ун биш сакрым төньяктағы Үтәк исемендәге башкорт һәм типтәр катыш йәшәгән ауылдың имамы Һатлык улы Кафи исемле бер заттың кызы (әсәйем) Өммөлхаятка өйләнеп, Боһара һәм Хива мазәниәтенә яқын мөхит менән бәйләнештә бер аз йомшартып, улардан бер ни тиклем айырылган, Казан менән элементә тоткан башка бер мөхиткә тартыла» [1: 17–18]. 1734 елда нигез салынган Үтәк авылында өч мәчет булган, ә дин әһелләре Казан ғына түгел, Троицк, Оренбург мәдрәсәләре һәм Шәрәкь илләре белән дә тыгыз бәйләнештә торган. Авылыны исламият үзәгенә әверелдерүче «Был ауылға XVIII быуатта Харәзм һәм қарағалпақтар араһынан килгән Қоскар һәм Үтәғол исемле ике шәйех нәсәбе кешеләре Харәзм, Дағстан, Казан, Истанбул тарафтарында ислам диненә бөйөк хезмәт күрһәтеп, төрлө ерзә мәзрәсәләр аскандар» [1: 99].

Уфа губерниясе Стәрлетамак өязендәге Үтәк авылы мәдрәсәсе – Урал алдындагы билгеле мөселман уку йортыларының берсе дип, Татар энциклопедик сүзлегендә билгеләнгән. Мәдрәсәнең 1889 елда ачылуы һәм аның 1922 елда ябылуы

хакында, мөгаллим буларак Хәбибнажар әл-Стәрлетамакый, белем алучы билгеле шәхес Ә.Вәлиди телгә алына [5: 604]. Шушы ике күренекле шәхес һәм авыл мәчетләре турындагы хезмәтләрдә, публицистик мәкаләләрдә (Г.Б. Хөсәенов, Ш.Н. Исәнгулов, Р.Ә. Ракаев, Р. Үтәбай-Кәrimi, М. Госманов һ.б.), Әхмәтзәки Вәлиди Туганың «Хатирәләр»ендә бу уку йорты турында шактый мәгълүмат табарга мөмкин.

Безнең карашка, энциклопедиядә мәдрәсәнең ачылу елын (1889) күрсәтүдә төгәлсезлек киткән. Революциягә кадәрге Үтәк мәчетләренең тарихын өйрәнгән галим Ш.Н. Исәнгулов бу авылда мәдрәсәнең инде 1861 елга кадәрле үк булуы һәм эшләве турында фараз кыла. Архив чыганаclarда беренче мәчетнең 1828 елда төзелүе турында мәгълүмат булуга карамастан, аңарчы авылда мәчет һәм мәдрәсә булуы мөмкин дип яза. «Изучение документов из фонда Оренбургского Магометанского Духовного собрания подсказывает, что в основном в источниках фиксировалось строительство (или разрешение на строительство) так называемых соборных мечетей. Но и до 1828 г. в деревне могла быть мечеть, если не соборная, то пятивременная. В некоторых источниках пятивременные мечети отмечены как молитвенные дома. Однако часто они не фиксировались в документах» [2: 66]. Икенчедән, Сатлыков Мөхәммәткафи Котлызаман улының (1829–1895) Балыклыкүл авылы мәдрәсәсендә, Бохара, Яңа Үргенч уку йортларында белем алганчы беренче Үтәк мәдрәсәсендә укуы һәм соңыннан Үтәк мәдрәсәсендә мулла һәм мөдәррис булуы билгеле: «Указом Оренбургского губернского правления № 753 от 1 января 1861 г. имам-хатыбом и мугаллимом мечети был назначен дед А. Валиди Мухаметкафи Кутлузаманович Сатлыков (умер 14/26.08.1895 г.). Зарегистрировано в деревне и одно училище-медресе. Оно, судя по ведомости, было единственным мусульманским учебным заведением во всем 27-м башкирском кантоне» [2: 67]. Моннан тыш Казан губерниясенә Мамадыш өязе Ушма (Ошма) авылы чыгышлы Әмирхан Кучкар әл-Ушмави (?–1826) Үтәктә беренче мәчетне һәм мәдрәсәне төзәтүче һәм меценат булса, Әхмәтъян Әмирхан (?–1813) әл-Ушмави мәдрәсәдә мөдәррис булып тора.

3. Вәлидинең хатирәләренә караганда, Әхмәтъянның оныгы – Әхмәтсани Әхмәтшафыйк улы (Әхмәт Әмирхан) (1884–1954) – «Үтәк ауылынан, сыгышы күсмә галим-гөләмә нәселенән килә. <...> Ошо гаиләнән Әмирхан тигәнә Казанның Мамадыш өйзә Копка ауылында имам булгандан һуң, Бәхтияр ауылының бәгзе татарлары менән берлектә безнең якка күсеп килгән, уларзың мөезинлек иткән кайһы берзәре безнең ауылда ерләшкән. Әмирханның бәгзе балалары кире Казанга киткән, ә бер нисәһе Үтәктә қалған. Казанда ереккәндәре сауза итеп байыгандар һәм төп ватандарын кайғырткандары Үтәктә мәсет һәм мәзрәсә биналары төзәткән <...> Әхмәтсани Истанбулда ла бөйөк галим, гәрәпсә әсәрзәр авторы Әхмәтйәндең ейәне ине. Бай әкрәбәләрзең ярзамы аркаһында башта Үтәктә олатайымдың мәзрәсәһендә, унан һуң Казанда укыны. Азак Истамбулга барып, ундагы «Солтаниә»гә укырға инде. Олатайым мәзрәсәһендә укыган сакта дус булдык, Гәрәй исемле бер затта бергә русса укынык» [1: 99]. Шулай итеп, әлегә шәхесләренә яшәү дәверләрен генә дә искә алганда, Үтәк мәдрәсәсенә энциклопедиядәге ачылу елы турындагы факт төгәлләүне таләп итә.

Энциклопедик сүзлектә күрсәтелгән 1889 ел Хәбибнажар Сатлыков (1862–1921) исеме белән бәйлә бирелергә мөмкин, шул ук вакытта аның әл-Стәрлетамакый тәхәллүсә белән күрсәтелү сорау тудыра. Билгеле: беренче белемне ул Үтәктә әтисенең мәдрәсәсендә ала, 1873–1879 елларда Стәрлетамак мәдрәсәсендә Мөхәммәтсәлим Өметбаевта, шуннан Казанда Шиһабетдин Мәрҗанидә укый. «Лишь после смерти своего учителя в 1889 г. вернулся в родные края и начал преподавать сам. Как показывают документы, в 1890 г. в Утяково была построена вторая соборная мечеть. Имам-хатыбом и мударрисом именно этой мечети был утвержден 13 июля 1891 г. указом № 3592 Хабибназар Сатлыков» [2: 69]. Ул, чынлап та, Үтәк авылында дини вәзгыять булдыра, шул ук вакытта аның искиткеч бай китапханәсе була, Казаннан һәрдаим китаплар, төрле тарафларда чыккан

вакытлы матбугатны алдыра, мэдрәсәдә дөньяви фәннәрне укытуга игътибар бирә, үзе китаплар һәм мәкаләләр бастыра. Ул «Нәвадир тәржемәсе» китабын Казанда Хәбибнажар әл-Стәрлетамакый исеме белән бастыруга карамастан, «Шура» журналындагы мәкаләләренең авторы итеп Хәбибнажар Үтәки күрсәтелгән. Моннан тыш, Г.Б. Хөсәенов Башкортстан фән даирәсенә шулай ук аны Үтәки тәхәллүсә белән кертте. Безнең карашка, соңгысы хаклыкка тап киләдер һәм, чынлап та, фәндә бертөрле булырга тиештер.

Ничшиксез, Үтәк мэдрәсәсе Әзхмәтзәки Вәлидинең белем алуында, галим булып китүендә һәм шәхес буларак формалашуында зур роль уйный. Моны ул үзенең «Хатирәләрендә» кабат-кабат ассызыкый һәм, бигрәк тә, әнисенең абыйсын – Хәбибнажар хәзрәтне – остазы итеп, зур хөрмәт белән искә ала.

Үтәк авылының Тарих музееда сакланган истәлекләрдән, тарих укытучылары житәкчелегендә төзелгән альбомнардан күренгәнчә, Үтәк мэдрәсәсе – тирә-як авылларга күпсанлы муллалар (шул исәптән, Жәлил Киекбаевның әтисен), укымышлы кешеләрне эзерләүче уку йорты булган. Аларның берничәсе генә:

1) Ишһияз Усманов – Югары Әрмет авылы мулласы (ЦГИА РБ 1816 елгы ревизские сказки).

2) Рәхмәтуллин Мөхәммәтшәфыйк Мөхәммәтшәрип улы – Югары Әрметтә һәм Үтәктә ахун һәм мөдәррис булып торган, шагыйрь һәм чичән, Казанда Шиһабетдин Мәржәнидә укыган, З.Рәсүлев, Р.Фәхретдинов белән элемтәдә булган (ЦГИА РБ 1904 елгы ревизские сказки һәм истәлекләрдән).

3) Сатлыков Мөхәммәтзариф Мөхәммәткафи улы – Ташбүкән авылы мулласы (ЦГИА РБ 1904 елгы ревизские сказки һәм истәлекләрдән).

4) Карамышев Батыргәрәй – Үтәк ирекле мәктәбендә рус теле укытучысы булган, Зәки Вәлидигә шәхсән рус теле дәресләре биргән.

5) Фәйзуллин Тажетдин Зәйнулла улы (1885 – 1974), Троицкида «Рәсүлия» мэдрәсәсендә дә белем алган, Үтәк мэдрәсәсе мөдәррисе, земство карамагындагы башлангыч мәктәп укытучысы, Үтәк һәм Бурлы авылларында мәктәп директоры, Ленин ордены кавалеры (автобиографиясеннән).

6) Фаткуллин Зиннәт Фәйзулла улы (1889 – 1965), Оренбургта «Хөсәения» мэдрәсәсендә Г.Исакый шәкерте дә булган, Үтәк мэдрәсәсе мөдәррисе, земство карамагындагы башлангыч мәктәп укытучысы, Үтәк һәм Игенчеләр авылларында башлангыч мәктәп мөдире, Ленин ордены кавалеры (автобиографиясеннән).

7) Әмиров Хәжиәхмәт Шәмсетдин улы, 1890 елда Ялгызкаен авылында туган, Хәбибнажар хәзрәттә белем алганнан соң 1911–1912 елларда земствога караган Ялгызкаен рус-татар мәктәбендә укыта, Иван Каширин отрядында сугышларда катнаша, Фрунзе армиясендә политкомиссар булып тора, 1919–1924 елларда Стәрлетамак һәм Юрматы кантоннарының мөғариф бүлеге мөдире була, 1924–1929 елларда БашЦИКта – өлкән инструктор, 1929–1934 – республиканың Туган якны өйрәнү музее директоры, 1934–1937 елларда – Уфа авыл хужалыгы техникумы директоры булып эшли. 1931, 1936 елларда Н.К. Крупская белән очраша. 1937 елда репрессиягә элгә һәм Беломорканал төзелешенә жибәрелә. 10 елдан иреккә чыга. Лагерьдан соң Урта Азиядә җаваплы урыннарда эшли. 1981 елны Уфада вафат була. Шәхси архивынан гарәп графикасында Беломорлаг турында көндәлек язмалары, 1934 елда Аслыкүлдә Мәжит Гафури белән ял иткәндә язып алынган «Заятүлөк һәм Сусылу» эпосының варианты Үтәк авылының Тарих музееда саклана. (Башкортстан юстициясе министры вазыйфасын башкаручы кызы Ләйлә Хәжи кызы Идрисова истәлекләреннән).

Үтәк авылының горурулыгы булып саналаган Уразбаев Насыр Рафик улы да (1902–1981) Хәбибнажар хәзрәт мэдрәсәсендә беренче белем алганнан соң, Табын рус училищесын, Куйбышев исемендәге Архангел промакадемиясен тәмамлый (1939). 1941 нче елдан урман сәнәгәте буенча ВКП (б)ның Башкорт обкомы секретаре, 1943 нче елдан Башкорт обкомы партиясенен 3 нче секретаре, 1946–

1951 елларда БАССРның Министрлар Советы рәисе, 1951–1955 елларда СССРның урман сәнәгате министры урынбасары вазыйфаларын башкара. 1955–1962 елларда «Башлес» урман житештерү комбинаты житәкчесе булып эшли. СССР Югары Советының икенче һәм өченче чакырылышы депутаты, РСФСР Югары Советының икенче, БАССР Югары Советының икенче һәм өченче чакырылышлары депутаты, КПССтың Башкорт обкомы әгъзәсе булып тора. БАССРның атказанган Фән һәм техника эшчәне, 2 Ленин ордены, 2 Кызыл Байрак Хезмәт ордены, «Знак Почета» ордены һәм медальләр белән бүләкләнгән. Үтәк урта мәктәбе Ялгызкаен мәктәбе филиалы булганчы 2002–2014 елларда Насыр Уразбаев исемен йөртә.

Данлыклы Стәрлетамак, Стәрлебаш мөселман уку йортлары рәтендә булган Үтәк мәрәсәсе зур үзгәрешләр кичерергә тиеш була. Ә. Вәлиди хатирәләренә мөрәжәгать итик: «Ул (авт. Әхмәтсани) һәр вакыт, Истамбулдан Үтәккә кайтып, атаһының кустыһы әйтеп калдырган васыят буйынса, Төркиәлә алган белем Үтәктә мөзрәсә короп укытырға теләй ине, фәкәт 1914 йылда башланган һуғыш һәм унан һуңгы рус инкилабы уның был ниәттеренә тормаһка ашыуына тоткарлык яһаны. Икененә дә (Әхмәтсани һәм Мансур) Башкортостанда, Үтәктә, бөгөнгө көн талабына ярашлы Ислам көллиәһе асыу ине. Көллиә тигәнә христианлардың дини семинарияһына йәки теология факультетына окшаш булырға тейеш. Сөнки, улардың фекеренсә, мөзрәсә дәүерә үткән» [1: 101]. Алай гына да түгел, Хәбибнаҗар Сатлыков Үтәктә «көн таләбенә ярашлы» яки заманча авыл хужалыгы мәктәбе һәм типография ачу максатлары белән яши. Үтәкне гыйлем һәм мәдәният үзәге итү өчен яшьләргә күпьяклы һәм тирән, сыйфатлы белем бирү кирәклеген, сәләтлә яшьләренә чит тарафларга китеп белемнәрен арттырып кайтуларының мөһимлеген аңлап эш итә. Кызганычка каршы, билгеле иҗтимагый-тарихи вакыйгалар һәм каты авыру аның ниәтләрен тормышка ашырырға комачаулай.

Уфа губерниясе Стәрлетамак өязенә данлыклы Үтәк мәдрәсәсе, күпләренә язмышында хәлиткеч роль уйнаган мөгаллим-остаз, мәҗрифәтче Хәбибнаҗар әл-Үтәки Башкортстан төрки дөнъясы тарихында әһәмиятле урын алган. Күптөрле тарихи чыганаclarга мөрәжәгать итеп, әле кайбер фактларны ачыклайсы һәм төгәллисе бар.

### Әдәбият

1. Вәлиди Туған Ә.Ә. Хәтирәләр / Төрөксәнән тәржемә. – Өфө: Китап, 1996. – 656 б.
2. Исянгулов Ш.Н. Из истории мечетей и медресе Башкортостана / отв. редактор Р.Н. Сулейманова. – Уфа, 2011. 153 с. URL: <https://isangul-schamil.jimdofree.com/мой-книги/> (дата обращения: 05.11.2020).
3. Үтәбай-Кәрим Р. Остаз-җалим Хәбибнаҗар мөдәррис // Өмет. – 1996. – № 97, 98.
4. Ракаев Р.Ә. Якты йолдыз // Торатау. – 1999. – № 234.
5. Татарский энциклопедический словарь. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 1998. – 703 с.
6. Фәхретдинов Р. Асар. Беренсе китап / кереш һүз авторы Ф.Б. Хөсәенов, яуаплы мөхәррир М.Х. Нәзәрғолов. – Өфө: Ғилем, 2006. – 176 б.
7. Хөсәенов, Ф. Стәрле төбәге укымышлылары һәм Хәбибнаҗар Үтәки мөзәррис // Ватандаш. 1998. № 11. 110–119 б.

УДК 82-131

## ТАТАР ЭПОСЫ ТАРИХЫНДА ЯЗМА ЧЫГАНАКЛАР РОЛЕ

Л.Х. Мөхәммәтҗанова (Казан)

### *Роль письменных источников в истории татарского эпоса.*

В статье выявляется непосредственная связь эпической традиции татар с их многовековой письменной культурой. Эпические произведения народа сопровождают его историю, начиная с древнейших времен и кончая современностью. Объектом исследования в данной статье становятся источники, фиксирующие эпические памятники

с начала письменной истории народа. Автор проводит краткий обзор наиболее крупных нарративных источников, играющих важную роль в истории формирования и становления татарского эпоса; анализирует влияние литературно-культурных процессов на жанровую особенность эпического творчества народа.

**Ключевые слова:** татарский эпос, письменная культура, образованность, источники.

The article reveals a direct connection between the epic tradition of the Tatars and their centuries-old written culture. Epic works of the people accompany its history, from ancient times to modern times. The object of research in this article is the sources that fix epic monuments from the beginning of the written history of the people. The author briefly reviews the largest narrative sources that play an important role in the history of the formation and development of the Tatar epic; analyzes the influence of literary and cultural processes on the genre feature of the epic creativity of the people.

**Key words:** Tatar epic, written culture, education, sources.

Татарларда язмачылык, укымышлылык, мәҗрифәтнең югары дәрәжәдә булуы фольклорга да көчле тәэсир ясаган. Сөйләмә характердагы авыз ижаты буларак буыннан-буынга күчеп саклана килгән фольклор төшенчәсе киңәеп, безнең көннәрдә «язма фольклор» гыйбарәсе барлыкка килү нәкъ менә халыкның грамоталылыгына, язма культурасы дәрәжәсенә барып тоташа. Төркиләр арасында татарларда эпосның китаби төре нык үсеш алган булу да шуңа бәйле. Язу тарихы бик тирәннән килә торган халыклар өчен бу – табиғый күренеш. Татарларда эпик ядкарларне туплау тарихының да, башка күп кенә төрки халыклардан аермалы буларак, информант авызыннан ул сөйләгән текстны язып алу белән генә түгел, ә беренче чиратта язма чыганаclarга киң мөрәжәгать белән характерлануы – шулай ук игътибарга лаек мәсьәлә. Тарихи шулай килеп чыккан: татар эпосы барлыкка килү, язма-китаби булып формалашу һәм үсешендә нарратив чыганаclarның эһәмияте, чыннан да, бик зур.

Игътибар итсәк, татар фольклорында эпик ядкарларне, я аларның фрагментларын язып алу, теркәү халкыбызның нәкъ менә язма тарихы башланган дәвергә карый. Идел буе татарлары тарихына мөнәсәбәтле беренче иң эре һәм ышанычлы язма чыганак – X гасырның беренче яртысында гарәп хәлифе Әл-Мөктәдир сәркатибенең Идел буе Болгарына сәяхәте хакындагы китабы [10; 16]. Бу китапта X гасыр башында Идел буе Болгар дәүләтендә икътисадый һәм социаль-сәяси мөнәсәбәтләр генә түгел, ә Идел буе татарларының элгәрләренә хас ышанулар, йола-гадәтләрне тасвирлау да киң урын алган. Әлеге чыганакта иң эһәмиятлесе һәм соңрак башка галимнәрнең һәм сәяхәтчеләрнең хезмәтләрендә дә чагылыш тапканы – алып-баһадирлар турындагы мөстәкыйль эпик хикәят-риваятьләрнең теркәлеп калуы. Димәк, татар халкының эпик ижатын язмача теркәп калдыру X гасырдан ук килә. Дәрәс, Ибн-Фадланнан соң бу төр хикәят-риваятьләргә эһәмият бирүчеләр барлык мәҗлүмәтны фәкәт шушы язма чыганактан гына алганнар дип әйтәп булмый, аның халык теленнән турыдан-туры язып алынган формаларын кабат теркәү дә булган, әмма бу хакта иң әүвәл нарратив чыганакның булуы үз эһәмиятен югалтмый.

Моннан тыш татар халык эпосын теркәү өлкәсендә янә бер житди чыганак – дин галиме Әбү Хәмид Әл-Гарнатиның XII гасыр башына карый торган сәяхәт-намәсе. 1135–1136 елларда Идел буе Болгарында яшәгән мөселман сәяхәтчесенең әлеге хезмәтендә Болгар алыплары турындагы риваятьләр шулай ук халык эпосына бик якын мөнәсәбәттә тора.

Безнең турыдан-туры бабаларыбызның фольклорына кагылышлы материаллар беренче карашка иң беренче чиратта чит ил, нигездә гарәп-мөселман галимнәре-сәяхәтчеләре тарафыннан теркәлгәннәр кебек. Әмма шул ук әл-Гарнати хезмәтендә Болгар тарихчысы Йакуб ибн Ногман һәм аның «Тәварихы Болгария» исемле язмасы телгә алына, Әл-Гарнати Болгар алыплары һ.б. турындагы мәҗлүмәтны да нәкъ менә шушы хезмәттән алуын хәбәр итә [15: 31, 61, 83]. Димәк,

XI гасырның икенче яртысында яшәгән Йакуб ибн Ногман хезмәтендә Болгар чорында халыкта таралган риваятьләр һәм легендалар язмача теркәлгән булган.

Шулай ук урта гасырлар язма истәлеге – Мәхмүд Кашгариниң «Диване лөгатет төрк» хезмәтендә дә тематикасы шактый чуар төрки эпос үрнәкләре китерелгән. Әлеге шигъри текстларга мөнәсәбәттә тикшеренүче галимнәр арасында ике төрле караш яшәп килә: берәуләр аларны тулысынча фольклорга нисбәт итсә (К. Броккельман, М. Хартман, А.Х. Хайитмитов, Х.Т. Зарифов, Х. Госман һ.б.), икенчеләре (мәсәлән, академик В.В. Бартольд) бу строфалар арасында индивидуаль иҗатка караганнары да, халык иҗаты да бар дип таба. Х. Мәхмүтов «Диване лөгатет төрк»тә китерелгән бу шигъри юлларга карата мондый фикерне әйтә: «Борыңгы дәвердәге язма поэзия һәм халык поэзиясе арасында эчтәлек аңынан да, шигърь төзелеше буенча да зур яқынлык булганга, күпчелек текстларны «бу әсәр шагыйрьнеке, монысы халыкныкы» дип өзеп әйтү кыен, әлбәттә. Алай да аерым әсәрләргә карата шундый фараз кылулар очрый» [11: 85]. М. Кашгари сүзлегендә фактик материал буларак урын алган дүртъюллык һәм ике юллык шигъри текстларның И.В. Стеблева аерым әсәрләргә берләштергән һәм шартлы исемнәр биргән кайбер өзекләрен төрки эпосның язмача яңгырашына мисал дип фаразларга да мөмкин. Мәсәлән, «Тангутлар белән сугыш» [18: 204–406], Алып Ир Тоңаның үлеменә элегия» [18: 20–211] кебек исемнәргә берләштерелгән строфалар эпосны язмага теркәү традициясенәң борыңгы башлангычы була ала. М. Кашгари сүзлеге – шул традицияләренә безгә язмача китереп житкерүдә әһәмияте зур чыганақ.

Татар халык эпосын туплауның X–XII йөзләрдән соңгы тарихы да нәкъ менә шушы метод белән, ягъни язма чыганақлар аша башкарылган. XIII–XV йөзләрдән халык эпосының бай материалы фарсы-иран язма чыганақлары «ярдәмендә» кайта башлый. Әйттик, XIII гасырда яшәве мәгълүм Жүвәйни исемле авторның (Жәләлетдин Ата-Мәлик Жүвәйни, 1226–1283) өч томнан гыйбарәт «Тарихе Джаганхушай» («История завоевателя мира») исемле хезмәтендә Бачман хан монгол явы белән каты көрәштә тасвирланган [7: 259]. Жүвәйни язмалары соңрак Иран тарихчысы һәм дәүләт эшлеклесе Рәшид-эд-дин (1247–1318) хезмәтендә дә теркәлгән [17: 37–38].

Себер киңлекләрендә яшәүче татарларда популяр «Ак Күбек» дастаны сюжеты да, халык сөйләме белән параллель рәвештә, язма чыганақларда урын алган. Ән-Нувәйри (1279–1333) һәм Ибн-Халдун (1332–1406) хезмәтләрендә [6: 72–88, 169–181] теркәлеп калган әлеге мәгълүматлар [19: 29] татар эпик фольклорын язма чыганақлар аша һәм китап культурасының зур бер өлеше буларак тану жәһәтеннән әһәмиятле факт булып тора.

Идел буенда яшәгән авторлар да фольклорның язуга күчерелүенә күп өлеш керткәннәр. XIII гасыр башы бөек шагыйре Кол Гали, язма чыганақлар – Библия, Коръәннән үк килә торган, фольклор белән генетик бәйләлектәге сюжетка атаклы шигъри әсәрен – «Кыйссаи Йосыф»ны язган. Кол Гали әсәре һәм мәшһүр сюжет соңгырак чорларда халыкта «Йосыф китабы» исеме белән яңадан-яңа вариантлар барлыкка килүгә көчле этәргеч биргән. Югарыда телгә алынган язма документлар янәшәсендә Кол Гали «Кыйссаи Йосыф»ы ул –татарларда фольклор элементларының борыңгы классик әдәбиятка үтеп керүен факт буларак искәртә торган иң беренче эре әсәр, шуңа күрә ул казан татарлары эпик иҗатының китап культурасына мөнәсәбәтле тарихын күзәткәндә кыйммәтле чыганақ буларак игътибарга лаек.

XVI йөз урталарынан татар эпик ядкарларынен туплану тарихы төбәкнең сәяси-иқътисади үзгәрешләргә дучар ителүенә бик нык бәйле. Бу чорда халыкның рухи жәүһәрләре булган дастаннарға мөрәжәгать бермә-бер активлашкан. Әлеге факт дәүләтен югалткан халыкның үз-үзен саклау инстинкты белән бәйле. Нәкъ менә шушы чордан Идел буе татарлары иҗатында каһарманлык рухы белән сугарылган эпик әсәрләр халык тормышында киң урын ала башлый. XVII–

XVIII йөз истәлекләре булган бу ядкаръләр рәтендә «Гыйсә улы Амәт», «Чыңгыз хан», «Аксак Тимер», «Нарык һәм Чураның хикәяте» «Кыйссаи Авык», «Кыйссаи Сәкам», «Каһарман Катил» һ.б. дастаннарны күрсәтә алабыз. Татар халык эпосын жыю тарихының XVIII гасыр ахырларынача дәвам итә торган әлеге чоры мондый чыганақларга шактый бай. Бу тарихи дәвернең тагын бер үзенчәлеге булып XVI йөз урталарыннан татар халқы рухи мәдәниятенә рус авторларын кызыксындыра башлавы тора. Мәсәлән, 1564–1565 елларда төзелгән «Казан тарихы»ның билгесез авторы үзенә хезмәтен язганда казан татарлары риваять һәм легендаларына мөрәжәгать итүе турында хәбәр итә [8: 75]. Соңрак аның бу мәгълүматларын башка галимнәр дә үз хезмәтләренә керткәннәр [14].

Ә инде XVIII йөздән, бигрәк тә 1725 елда Санкт-Петербургта Россия Фәннәр академиясе ачылгач, казан татарлары эпик мирасын барлау максатчан һәм җитди юнәлеш ала, бу исә китап културасына да уңай йогынты ясамый калмый. Кайбер рус галимнәре белән бергә бу чорда үзбездә укымышлыларыбыз дастаны мираска игътибарларын арттыралар.

Язма чыганақларга теркәлеп безнең көннәргә килеп җиткән дастан текстлары бүгенге көндә фольклористикада информант иҗаты буларак сөйләмнән язып алынган «беренчел» текстлар белән чагыштырганда «икенчел» дип саналса да, Идеп буе татарларына хас китаби дастан текстларының язма чыганақларын барлау аларны халык җырчысы авызыннан турыдан-туры язып алынган «тере» текстлардан аерып карау мөмкинлеген бирә. Язмачылыкка, укымышлылыкка омтылу тарихи-мәдәни үсешләренә бер баскычын да татарларны, бер яктан, борынгы шәрәкь этник мәдәниятенән читләштергән, шуңа да биредә традицион төрки эпос характерындагы сөйләмә эпик иҗат ныклап үсеп китә алмаган, икенче яктан, грамоталылыкны пропагандалаган ислам тәэсирендә укымышлылыкка омтылу фольклорда да язмачылыкка өстенлек биргән. Беренче карашка дастанның тышкы билгесе һәм таралу формасы булып тоелган язмада теркәлү сыйфаты – татар телле эпик ядкаръләрнең җитди үзенчәлеге, шуңа күрә китаби дастаннар халкыбызның кулъязма мирас тарихын баета торган кыйммәтләренән санала да.

Гомер-гомергә китаплы халықлар исемлегендә йөрүче татарларда басма китап турында XVIII йөз башыннан гына сүз алып барып булса, кулъязма китапның исә бездә тамырлары шактый тирән. Татар кулъязма китабын өйрәнүчеләр аның бик борынгы, бай һәм зур тарихка ия булуын асызыкыйлар. Әле бүгенге көндә дә әдәбиятчылар һәм тарихчылар тарафыннан табылып тора торган татар кулъязмалары бихисап. Араларында дастан категориясенә керердәй әсәрләр яисә шундый әсәрнең сакланып калган бер өлеше, ягъни фрагментлары шактый. Китап турындагы фәнни теориядә кулланыла торган «кулъязма китап» [9: 32–33; 3: 76, 78, 79; 2] терминының бай әчтәлегендә татарлар язып тараткан, соңрак бастырып чыгарган эпик иҗат әсәрләренә зур урын алып торуы, чыннан да, бәхәссез. Казанда Татарстан Фәннәр академиясенә Г. Ибраһимов исем. Тел, әдәбият һәм сәнгать институты, Милли китапханә, Казан федераль университеты археографлары татар кулъязма мирасын фәнни үзәкләргә туплау, аларны өйрәнү белән шөгыйльләнәләр. Бу җәһәттән кулъязма дастаннарыбызның һәр вариантын, һәр нөсхәсен аерым барлап, актив фәнни әйләнешкә кергү бик җитди мәсьәлә булып кала.

Тарихчы һәм әдәбиятчы галимнәрнең тикшерү-өйрәнү объекты булган кулъязма дастаннарыбыз авыз-тел иҗаты белән кызыксынучы фольклорчылар игътибарыннан да читтә калмый [13]. Дастаны мирасыбызга карата бу гамәл бик хаклы, чөнки татарлар яшәгән төбәктә әледән-әле табылып тора торган дини, әдәби, юридик, медицина, тарих һ.б. өлкәләргә караган кулъязмалар арасында (әйттик, Татарстан Фәннәр академиясе Г. Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының Язма һәм музыкаль мирас үзәгендә генә дә 8000 берәмлектән артык шундый документ саклана [2: 5]) иң зур күпчелекне фольклорның эпик төренә карый торган элитар жанр үрнәкләре – эпос-дастаннар тәшкил итә.



Казандагы фәнни үзәкләргә тупланган кулъязмалар даими төстә гыйльми хезмәткәрләр тарафыннан каралып, тасвирлана баралар, каталоглар төзелә. А. Фәтхи [20], Ж.С. Миңнуллин [12], С.М. Гыйләжетдинов [4; 5], М.И. Әхмәтжанов [1] һ.б. хезмәтләрендә мирасханәләрдәге кулъязмаларны, шул исәптән дастан текстларын текстологик эшкәртүнең, тасвирлауның торышы турында кайбер мәгълүматлар житкерелгән.

Халык ижатының моңа кадәр басылып чыккан жәянттыкларында, академик томнарында Казан фәнни үзәкләрендә саклана торган коллекция материаллары киң файдаланылган, бу эш бүгенгә көндә дә дәвам итә. Фәнни әйләнешкә кертеп, халыкка кире кайтарылырга тиешле эпик текстлар яисә мәгълүм әсәрнең фрагментар вариантлары потенциалы да шактый. Татарстан Фәннәр академиясе Г. Ибраһимов исемдәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының Язма һәм музыкаль мирас үзәгендә, мәсәлән, 1940 елда ук фондка кергән дастан текстлары саклана. Араларында «Алпамыш», «Сәйфелмөлек», «Түләк», «Кузы Күрпәч белән Баянсылу», «Идегәй», «Каһарман Катил», «Кыйссаи Сәкам», «Кыйссаи Авык», «Таһир белән Зөһрә», «Ләйлә белән Мәжнүн» кебек сюжетларга дастан вариантлары текстлары бар. Аларның күбесе – гарәп язуында саклана торган татар телле күләмлә әсәрләр.

Күргәнәбезчә, татар эпосы текстлары чагылыш тапкан язма чыганаclar дистәләгән гасырны колачлый. Эпос ул – халыклар һәм дәүләтләр формалашу процессы белән бергә үзгәрә һәм шулай ук формалаша торган гаять катлаулы күренеш. Халыкның рухи ихтыяжына туры килеп формалашкан һәм үскән язма-китаби төрдәге халык эпосы үзе дә, фольклор әсәре булудан тыш, кыйммәтле язма чыганаc буларак карала ала. Кешелек цивилизациясе тарихында эпик ижатының нигездә язмада сакланып калган мондый мисаллары татар дастаннары барлыкка килү, формалашу, таралуның язма культура һәм гомумән әдәби-мәдәни процесслар белән бик тыгыз бәйләнешен раслый.

#### Әдәбият

1. Әхмәтжанов М.И. Мирасханә: фонд һәм коллекцияләр күрсәткече. – Казан: ТӘҢСИ, 2005. – 224 б.
2. Әхмәтжанов М. Татар кулъязма китабы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2000. – 270 б.
3. Госманов М. Гасырдан – гасырга. – Казань: Татар. кит. нәшр., 2004. – 488 б.
4. Гыйләжетдинов С.М. Описание рукописей на персидском языке из хранилища Института языка, литературы и искусства. – Казань: ИЯЛИ, 2002. – 254 с.
5. Гыйләжетдинов С.М. Персидско-татарские литературные связи (X – начало XX в.). – Казань: ИЯЛИ, 2011. – 212 с.
6. Золотая Орда в источниках. – Т. 1. Арабские и персидские сочинения. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, в переводе В.Г. Тизенгаузена. Ч. I. – М.: Тип. Имп. Акад. наук, 1881. – 588 с.
7. Золотая Орда в источниках. – Т. 1. Арабские и персидские сочинения. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, в переводе В.Г. Тизенгаузена. Ч. II. – М., 2003. – 448 с.
8. Казанская история / подгот. текста, всулит. ст. и прим. Г.Н. Моисеевой; под ред. чл.-корр. АН СССР В.П. Андрияновой-Перетц. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1954. – 195 с.
9. Каримуллин А.Г. У истоков татарской книги. От начала возникновения до 60-х гг. XX в. (Издание 2-е, испр. и пер.). – Казань: Татар. кн. изд-во, 1992. – 208 с.
10. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествиях на Волгу в 921–922 гг. – Харьков: Изд-во Харьков. ун-та, 1956. – 345 с.
11. Мәхмүтов Х. Борынгылар әйткән сүзләр (VIII–XVII йөз төрки-татар ядркәрьләрендә афоризмнар). – Казан: Фикер, 2002. – 256 б.
12. Миннуллин Д.С. Восточная археография в Казанском университете: страницы истории. URL: <http://docplayer.ru/55913399-Vostochnaya-arheografiya-v-kazanskom-universitete-stranicy-istorii.html> (дата обращения: 27.10.2020).
13. Мөхәммәтжанова Л.Х. Дөнья цивилизациясендә татар дастаннары. – Казан: ТӘҢСИ, 2018. – 280 б.
14. Опыт Казанской истории с древнейших и средних времен, сочинён Петром Рычковым. – СПб., 1767. – 232 с.
15. Путешествие Абу Хаида аль-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.). – М.: Наука, 1971. – 137 с.

16. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / пер. и комм. под ред. акад. И.Ю. Крачковского. – М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1939. – 212 с.
17. Рашид-эд-дин. Сборник летописей: в 3-х т. – Т. 2. – М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1960. – 248 с.
18. Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. – М.: Наука, 1976. – 215 с.
19. Урманчиев Ф.И. Героический эпос татарского народа. – Казан: Татар. кн. изд-во, 1984. – 312 с.
20. Фэтхи А. Н.И. Лобачевский исемендә Фәнни китапханә кулъязмаларының тасвирламасы. – V чыгарылышы. Татар әдипләре һәм галимнәренен кулъязмалары. 1 бүлек. – Казан, 1960. – 63 б.

УДК 9-05+801.8

## АУЕЗОВ – СОБИРАТЕЛЬ И ТЕКСТОЛОГ ПРОИЗВЕДЕНИЙ АБАЯ

М.М. Мырзахметов (Казахстан)

В статье уделяется особое внимание деятельности Мухтара Ауэзова в развитии наследия Абая. Автору удалось использовать большой фонд данных и материалов. Особое внимание уделяется характеру сбора и публикации произведений Абая. Текстовое исследование творчества Абая сегодня является одним из актуальных вопросов.

**Ключевые слова:** наследие Абая, творчество, текстология, М. Ауэзов, исследования.

The article pays special attention to the activities of Mukhtar Auezov in the development of the heritage of Abai. The author managed to use a large collection of data and materials. Particular attention is paid to the nature of the collection and publication of Abai's works. A textual study of Abai's creativity today is one of the topical issues.

**Key words:** Abai's heritage, creativity, textual criticism, M. Auezov, research.

Первые шаги текстологии в истории казахского литературоведения непосредственно связаны с исследованием и изданием наследия Абая.

М. Ауэзов в начале 20-х годов с сознанием большого гражданского долга начал изучение произведений великого поэта и приступил к созданию его научной биографии. Он раньше других понял необходимость проведения тщательной источниковедческой и текстологической работы. В 1924 г. он составляет и готовит к изданию Полное Собрание Сочинений поэта. Необходимо было подвергнуть тщательному текстологическому анализу взятые за первооснову стихотворения Абая, записанные Мурсепом Бикеулы, а также значительное число произведений, которые сохранились в памяти многих людей и были записаны позже. Они не были известны широким слоям народа. Следовало учесть, что стихотворения, которые в устной форме распространялись в народе, неизбежно подвергались изменениям и добавлениям. Значительный источниковедческий материал, собранный М. Ауэзовым, служил надежной основой для текстологических исследований и для установления канонических текстов.

Исследователь в ходе восстановления подлинных текстов Абая стремился вести текстологическую работу в тесном единстве с анализом его жизни и творчества. М. Ауэзов с самого начала стал изучать наследие Абая комплексно, тщательно разбирая различные обстоятельства и условия, при которых создавались стихотворения. Из всех абаеведов своего времени только он исследовал наследие поэта на основе хронологического принципа. Необходимо отметить, что в отличие от других, М. Ауэзову посчастливилось быть в непосредственном контакте с окружением Абая, с детских лет он вращался в среде, духовно близкой к великому поэту, был близок с людьми, хорошо знавшим его, и которые помнили наизусть его непревзойденные произведения. Об этом ученый помнил всегда, т. к. даже грамоте он учился по стихотворениям Абая. Он с большой благодарностью вспоминал в 1928 г. своего деда Ауэзова, который еще в раннем детстве приобщил его к мысли запоминать, впитывать все, что связано с Абаем: «Дед стремился оцени-

вать окружающий мир глазами Абая, как поэт. С самых детских лет я чувствовал влияние на всех взрослых мудрого наставника Абая.

И за одну зиму и одно лето «я выучил наизусть почти все произведения великого поэта» [1] (ППН. – М.М.). Писатель, приступая к научной работе, стремился собрать как можно больше источников и сведений, необходимых для изучения первоосновы произведений Абая. Хотя Мухтар Омарханович родился и вырос в среде, близкой поэту, ему не удалось найти ни одного подлинного текста его стихотворений, написанного или переписанного рукой самого автора. Из автографов Абая сохранилось лишь три письма и небольшая часть его сочинения «Біраз сөз қазақтың, түбі қайдан шыққаны туралы» («Несколько слов о происхождении казахов», две страницы), которое вошло в последнее слово Назиданий. Автографы огромного художественного наследия Абая, очевидно, утрачены навсегда для его потомков, сегодняшних почитателей его бесценного таланта. Вследствие этого исследователь в качестве исходного, первоначального текста стихотворений Абая взял рукописные списки его произведений, которые были сделаны Мурсеитом Бикеулы и которые датированы с 1896 года. В такой форме они распространились на казахской земле. М. Ауезов подчеркивал в связи с этим, что во всех сборниках и собраниях сочинений произведения Абая печатаются по рукописям Мурсеита. Они и приняты в качестве первоосновы текстов поэта [2] (ППН. – М.М.).

М. Ауезов при изучении поэзии Абая очень рано сумел раскрыть особенности бытования песен и стихотворений в условиях кочевого животноводческого хозяйства. Исследователь, когда столкнулся с фактом отсутствия подлинников стихотворений Абая, а также с фактом значительных разночтений текстов, опубликованных в печати (журналах, газетах, книгах и различных сборниках), стал особое внимание обращать на распространение поэтических произведений в степи. Подлинные тексты подвергались неизбежным искажениям и отклонениям, и это не прекращалось, что наблюдается и в новых их вариантах и разночтениях. В процессе подготовки Полного Собрания Сочинений поэта М. Ауезов стремился установить канонические тексты, чтобы у будущих исследователей были твердо установленные ориентиры.

Мухтар Омарханович Ауезов в течении многих лет разыскивал и анализировал различные источники, стремился вникнуть в эпоху Абая. Ему предстояло установить созвучие правды жизни, изображенной поэтом, с передовыми веяниями времени. Исследователь не впадал в отчаяние при полном отсутствии архивных данных. Он принялся за изучение немногочисленных письменных источников, записывал устные рассказы и воспоминания бывалых и талантливых людей, являющихся как бы «Кривым архивом», хранилищем народной мудрости. У них же он записывали сохранившиеся в памяти бесценные строки Абая. Учитывая это, писатель при сборе стихотворений поэта, их анализе стремился использовать наиболее полно всевозможные источники и многообразные, неповторимые формы бытования творческого наследия великого поэта в тот период. В трудах ученого, в основном, можно наметить четыре направления, которые позволяют соединить воедино разлившееся в народной среде поэтическое творчество Абая. Этот плодотворный путь, учитывающий историческое своеобразие сохранения различных источников о поэте и его творчестве, сыграл огромную роль в определении канонических текстов произведений поэта и в их изучении. Поэтому и это направление поисков М. Ауезова следует учитывать и в дальнейшем, при изучении истории казахской литературы.

М. Ауезов очень внимательно анализировал различные пути распространения произведений Абая и особенно в рукописных списках. Известно, что у почитателей поэта были записи многих стихотворений и песен, которые были специально заказаны у грамотных людей. Еще при жизни поэта многие люди записывали стихотворения Абая для себя, были и такие, которые специально собирали и

переписывали их. Именно люди, близкие к окружению Абая, заучивали наизусть его произведения, распевали на всех торжествах в степи его песни, способствуя их распространению в народе. Это нашло отражение и в романе-эпопее М. Ауезова, в котором немало ярких выразительных картин и эпизодов, рисующих особенно тот период, когда Абай стал наставником и учителем большой группы талантливой, увлеченной поэзией молодежи, признанным главой поэтической школы. Примечателен один из эпизодов в романе: события относятся к 1887 г.: «Он (Мухамеджан. – М.М.) вытащил из кармана письмо, написанное Кишкене муллою, и развернул рукопись Абая.

– Стихи эти – большого русского акына Пушкина. Это письмо девушки, по имени Татьяна, жигиту, в которого она была влюблена. Абай только что перевел «стихи на казахский язык и сам сочинил к ним музыку...

Поставив в конюшню продрогшего коня, Мухамеджан вернулся в комнату и с улыбкой остановился на пороге. Лампа, стоявшая раньше на печке, была теперь на столе. Все акыны, вооружившись карандашом и бумагой, наклонились над столом, переписывая стихи Абая» [3]. В этом отрывке речь идет о вдохновенном переводе Абая «Письма Татьяны из романа А.С. Пушкина «Евгений Онегин», «Песня Татьяны», положенная поэтом на музыку, стала народной песней, получила популярность в казахской степи. Этот период – вторая половина 80 гг. XIX в. – начало широкого распространения произведений Абая. Его поэзия, новаторская по содержанию и по форме и определившая собой новое направление в истории казахской литературы, стала доходить до самых широких кругов читателей. Важное дело, предпринятое представителем передовой талантливой молодежи из окружения Абая, запись его стихотворений, – нашло достойное отражение в научных трудах М. Ауезова по абаеведению и в монументальном художественном полотне «Путь Абая». Как писал автор, теперь стали заучивать стихи Абая по написанному, а брали их у родни и друзей Абая, которые знали наизусть его песни и стихотворения, много записывали [4], [5] (ППН. – М.М.).

До нас дошли копии многих стихотворений и песен Абая, распространявшиеся в степи, начиная с конца XIX в. Самые значительные из них – рукописи Мурсеита. Он стал собирать и записывать произведения поэта с 1896 г. по его же просьбе. Он переписывал их, распространял среди поклонников поэзии Абая, продавал копии. Мурсеит оказал казахской литературе огромную и неоценимую историческую услугу. Люди ближайшего окружения Абая тоже стали систематически записывать его стихотворения и тем самым создали довольно устойчивую традицию, которую впоследствии продолжила целая плеяда образованных молодых людей: Габитхан, Мухамедкарим, Махмут, Самарбай, Ибрай, Хасен, Дайрабай. Одно из самых ярких доказательств этого – ценнейшая находка рукописей стихов Абая (44 страницы) в 1974 г. в Чингистау [6]. Мурсеит стал со временем – по мере гражданского возмужания и накопления литературного опыта – более внимательно с научных позиций изучать эти рукописи, критически их оценивать. Причины значительного числа разночтений помогли увидеть в рукописях и списках два немаловажных обстоятельства: 1) с детских лет М. Ауезов знал тексты многих стихотворений Абая наизусть, 2) он тесно общался с группой людей, которые росли и жили вместе с поэтом, а некоторые из них были его близкими друзьями или его родственниками. Среди них были представители талантливой высокообразованной молодежи, которые сами слагали поэмы и песни.

Они во многом способствовали приобщению будущего писателя к поэзии Абая, У него рано проявился интерес к его стихотворениям и поэмам. Он изучал их как текстолог, сличал различные варианты текстов с рукописями Мурсеита, в которых он заметил многие изъяны и искажения, критически оценил его мировоззрение. Во многих записях и набросках М. Ауезова, которые еще не увидели свет, можно прочесть такие рассуждения об уровне культуры Мурсеита: «Мур-

сеит моложе Абая на 10–15–16 лет... Он стал записывать стихотворения Абая по его настоянию с 1896 г... Архива Абая нет... Мурсеит не смог усвоить многого из того, что знали другие... Например, Младший мулла... Но тот умер рано» [7] (ППН. – М.М.).

В этих словах ярко выражено критическое отношение ученого к рукописям Мурсеита, его неудовлетворенность ими, хотя они нередко были единственным письменным источником. Мурсеит был значительно моложе поэта и не знал многих его произведений, созданных в раннем возрасте и в юности. Это свидетельствует, что в рукописях Мурсеита было много пробелов. М. Ауезов подчеркивал впоследствии, что Мурсеит много упустил из произведений зрелого периода Абая. Даже сличение сохранившихся его рукописей 1905, 1907, 1910 гг. подтверждает «некие ученого о значительных расхождениих текстов песен и стихотворений».

б) Вторым источником восстановления первоначальных текстов Абая является изданный в 1909 г. в Петербурге первый его сборник, а также произведения, опубликованные в печати на казахском языке. Все эти публикации были сделаны после смерти поэта, следовательно, без его участия, поэтому они, строго говоря, не первоначальный авторский текст: При жизни Абая было опубликовано лишь несколько его стихотворений, но подготовка этих текстов была на уровне посмертных его публикаций. Но все же первый сборник поэта представлял ценность, он оригинален, т. к. подготовили его Какитай и Турагул, хорошо знавшие наследие великого поэта. Они и проставили даты создания стихотворений: Этот сборник стал важным источником исследования творчества Абая, в восстановлении первоначального текста его стихотворений. Именно это издание стало первоосновой и главным источником при подготовке к изданию М. Ауезовым Полного Собрания Сочинений Абая в 1933 году, а также ранее при издании его произведений в Казани и Ташкенте. В сборнике стихотворений «Терме Абая», изданном в Оренбурге в 1916 году Саматом Абишевым, было представлено 7 стихотворений и впервые одно из его слов Назиданий. Именно на это издание, как видно из его лекций по спецкурсу «Абаеведение», обратил особое внимание М. Ауезов. В этот сборник вошли произведения Абая, не включенные в сборник 1909 года (это видно даже по примечанию Самата: «Эти творения Абая, еще не известные широким слоям, населения, даже нигде не печатавшиеся. Я решил издать все, что оказалось у меня в руках») [8]. К Самату эти творения, очевидно, дошли не в устной, а в рукописной форме, т. к. тексты полностью совпадают с первоначальными текстами поэта, нами замечены лишь незначительные разночтения. Есть некоторые искажения и в графическом оформлении стихотворений. Кроме того два стихотворения («На смерть сына Жаманбалы» и «Я вырастил пса из щенка») соединены в одно; перепутаны строфы стихотворений «Ата-анаға көз куаныш», «Ақылбаю» и «Тайға міндік» («Беззаботные с пира на пир торопясь»). В стихотворении-песне «Жасында күтті ер жетті, босқа өтті» припев состоит не из трех строк, а из одной. Припев песни «Ата-анаға көз куаныш» дан как самостоятельное стихотворение через несколько страниц. В целом, это произведение в сборнике Самата представлено полностью, но искажена форма, в результате чего вместо 42 строк получилось 30. Стихотворение «Тайға міндік» вместо 45 строк состоит из 25, т. к. нарушена авторская графика, в которой каждая из 5 строф имеет по 9 стихов.

Первое слово Назиданий Абая было также опубликовано по рукописному тексту, т. к. соответствует рукописной копии, хотя и встречаются в нем некоторые незначительные разночтения.

в) Ценным источником при уточнении текстов целого ряда произведений поэта стали некоторые стихи и песни Абая, которые распространялись устно и среди которых были уже забытые. Это явствует из текстологических исследований М.О. Ауезова.

В советский период деятельность М. Ауезова по сбору произведений поэта, восстановлению целого ряда бытовавших устно и уже забытых стихотворений его и их использование в качестве источника исследования при подготовке Полного Собрания Сочинений, была весьма плодотворной, молодежь распевала на торжествах в степи его песни и декламировала их, заучив по письменным текстам. Они распространяли и сохраняли их в памяти народа, что нашло яркое художественное воплощение в романе М. Ауезова «Путь Абая»: «Кокбай рассказал, прочел на память стихотворение Абая «Жигиты, дорог смех, не шутовство». Его стихи и песни всколыхнули, взбодрили собравшихся. Выступили перед Базаралы также Магауи, Шубар, Акылбай» [9]. И, в самом деле, так и было: Шубар – очень близкий родственник Абая, его двоюродный брат, прекрасно знал наизусть стихотворения и песни поэта и был самым заметным, самым талантливым поэтом, оратором-острословом в роду Иргизбай. К сожалению, в переводе на русский язык не удалось передать основное содержание этого отрывка из романа М. Ауезова, в котором подчеркивается роль Шубара в пропаганде и распространении в народе поэзии Абая.

Известно, что Шубар дал очень много ценных сведений, которые способствовали успешному сбору стихотворений поэта, изучению истории их создания. В романе М. Ауезов вывел его под реальным его именем – Шубар, а в пьесе «Абай» под именем Карим, Писатель стремил ся раскрыть его образ выпукло, достоверно, соответственно исторической роли, которую он сыграл в судьбе Абая, в сохранении и распространении в народе его произведений. Автор подчеркивает, что из всех сыновей Кунабая наиболее образованным мастером импровизации, оратором был Шубар. Так высоко ценил он его стремление к знаниям, к широкой, образованности. М. Ауезов показал и другую ценную черту Шубара: «Он знает наизусть все стихи и песни Абая. Если надо, он выложит на память прямо при Абае все его творения» [10; 11].

Наряду с устной популяризацией произведений Абая, некоторые почитатели его таланта заботились о том, чтобы его стихотворения были напечатаны в газетах и журналах. Но они были опубликованы не в авторских списках, а по рукописям любителей и исполнителей, через их устное восприятие, устное распространение произведений поэта – уникальное явление в мировой литературе, характерное для казахской поэзии начала XIX в. А в ряде случаев для уточнения подлинника он использовал тексты – дошедшие в устной форме и публикациях – и особенно тексты, напечатанные в газетах и журналах, которые выходили в Уфе и Казани. В текстологическом отношении они сомнительны, т. к. опубликованы на основе записей устно бытовавших их вариантов. И все же такой исследователь, как М. Ауезов использовал их в качестве одного из источников для уточнения текста и восстановления многих уже забытых строк. Они стали довольно неплохим подспорьем при составлении им Полного Собрания Сочинений Абая. Например, в этом издании, вышедшем к 100-летию со дня рождения поэта (1945), исследователь благодаря этим публикациям восполнил два его стихотворения. Сравнение нескольких произведений из сборника, опубликованного в Уфе, в 1919 г., позволило уточнить текст стихотворения «Қартайдық қайғы ойладық» («Состарились, скорбь в наших мыслях»). Ученый переписал собственноручно их для сборника. По неизвестным до сих пор причинам, эти стихотворения длительное время не включались в его полное собрание сочинений. Лишь недавно в публикациях Зейнел-Габиденна в уточненном виде они увидели свет [12].

Вполне обоснованно М. Ауезов обратил особое внимание на публикацию Зейнел-Габиденна произведений Абая. Эти стихотворения, подписанные именем Абая и распространявшиеся устно, были записаны впоследствии, и попали в печать. Они встречаются только в данном сборнике «Насихат қазақия», что весьма примечательно. Ведь произведения Абая, опубликованные в таких кни-

гах как «Кнэз блэн Зағифа» («Князь и Загифа»), «Сұлу қыз» («Красивая девушка»), «Элкисса хикаят бэйіт», а также в сборнике Жусупбека в форме айтыса девушки и жигита, различные его загадывания, назидания были переработаны их популяризаторами на свой лад и некоторые – довольно значительно. В них Абай некоторые – довольно значительно. В них Абай совершенно не упоминался как автор, они были подписаны совсем другими именами. Например, в книге «Элкисса хикаят бэйіт», изданной в 1903 г. в Казани, стихотворение «Байлар жүр Жиган малый қорғалатып» («Баи живут и охраняют свой скот») было напечатано под чужим именем. Нетрудно заметить, что в этих публикациях есть некоторые отличия [13]. Известно, что так поступали и с произведениями Ибрая Алтынсарина. В 1898 г. в Казани К. Шахмарданулы издал книгу [14], озаглавив ее первой строкой стихотворения И. Алтынсарина «Кел, балалар, оқылық» («Давайте, дети, учиться»). Стихотворение было включено в сборник и имело значительные расхождения с подлинным авторским текстом. Очевидно, текст этого стихотворения был заимствован из «Казахской хрестоматии», но кто-то решил изменить его по-своему. Такие факты переработки произведений казахских поэтов вплоть до полной их неузнаваемости нередко встречаются в среде казахов, проживающих в Монголии [15].

Наряду с этим стихотворения Абая попадали в печать еще одним оригинальным образом. На их основе в народе отдельными певцами и поэтами создавались новые варианты его стихотворений и песен, которые затем записывались. Об этом свидетельствует, например, рукопись книги под названием «Хикаят» [16], найденная в 1947 г. в г. Акмолинске. Два стихотворения из 17 в сборнике имеют отдаленное сходство с произведениями Абая, но оба они подписаны чужим именем. По содержанию и форме они похожи на абаевские. Это «Шоқпардай кекілі бар қамыс құлақ» («Чуб как палица, уши как листья тростника») и «Қансонарда бүркітші шығады аңға» («По первой пороше охотник с беркутом выходит на Лов»): М. Ауезов, который, очевидно, знал о подобных фактах переработки настоятельно советовал искать сведения и источники о стихотворениях поэта не только в аулах тобыктинцев в Семипалатинской области, но и в соседних областях – Павлодарской, Восточно-Казахстанской, Акмолинской, Карагандинской и Омской.

До последних дней жизни Мухтар Омарханович занимался собиранием произведений поэта, которые в устной форме бытовали в народе. Он стремился проникнуть в тайны переработки их текстов. Долгие годы он изучал стихотворение «Ойға түстім, толғандым» («Много переживал, волновался»), которое в публикациях поэта, найденных в последние годы, помещалось в разделе «Стихи». С 1945 г. оно печаталась в объеме 32 строк, около полувека бытовало в народе в устной форме. М. Ауезов записал еще 10 строк стихотворения, начинания со слов «Ойландым да толғандым» [17].

М. Ауезов с большой любовью отмечал беспрецедентный, уникальный в истории казахской литературы труд Кокбая, который сумел сохранить в памяти стихотворения Абая, записать их и восстановить первоначальный их текст<sup>1</sup>. Многие знатоки поэзии Абая и близкие к нему люди помогли Кокбаю собрать по строкам стихотворения и поэмы Абая, восстановить по памяти. Писатель, беседуя с ними, стремился определить порядок расположения стихов, время их создания. Всего он ввел в научный оборот 45 стихотворных произведений общим объемом в 186 строк, которые не вошли в рукописные списки Мурсеита. Наследие Абая значительно обогатилось, благодаря этому предстало полнее перед другими поколениями читателей и исследователей.

В сборник 1909 г. вошло лишь 5399 стихотворных строк, из которых 4309 строк оригинальных и 1090 – переводных. Этот объем был значительно дополнен М. Ауезовым в Полном Собрании Сочинений Абая 1933 г., т. к. он включил, как уже отмечалось, 17 стихотворений, Назидания и один научный труд

по истории из рукописи Мурсеита, а также значительное число произведений, которые были им записаны после смерти Абая. Таким образом, в новом сборнике было представлено 62 отдельных произведения общим объемом в 1712 стихотворных строк.

Как верно заметил М. Ауезов, рукописи стихотворений, песен и поэм Абая, собранные Мурсеитом, далеко не полно отражают творческое наследие поэта. Пробелы частично можно объяснить тем, что эти записи стали производиться только с 1896 г. после настоятельной просьбы поэта, обращенной к Кокбаю и Какитаю. Следовательно, стихотворения более раннего периода не были восстановлены и записаны. Они навсегда забыты, потеряны. А Мурсеит мог не знать, не услышать стихотворения и песни, созданные им в годы юношества.

Поэтому М. Ауезов заметил о рукописях Мурсеита, что многих стихотворений в них нет. Об этом он предупреждал позднейших исследователей. Действительно, не слишком много произведений Абая сохранилось в записи Мурсеита и «в памяти современников. Так, многолетние поиски и неоднократные беседы М. Ауезова со знатоками и почитателями поэзии Абая не привели его к успеху. Он с сожалением говорил, что как бы он не искал, но не нашел людей, которые бы знали наизусть стихотворения Абая «Ақ етің аппақ екен атқан таңдай» («Ты яснее, белее самого светлого рассвета»). Несомненно, есть серьезные пробелы и в установлении подлинного объема раннего творчества поэта. Лишь энергичные и деятельные поиски М. Ауезова спасли многие бесценные строки Абая от забвения. Благодарные потомки именно ему обязаны тем, что более одной трети наследия великого поэта собраны и сохранены. Это результат многолетних и непрерывных поисков, неустанного труда М.О. Ауезова.

#### Литература

1. Архив ЛММА. Папка № 382, с. 1.
2. Ауезов М. Мысли разных лет. – Алматы, 1959. – С. 18.
3. Ауезов М. Путь Абая (пер. с каз.). Собр. соч.: в 5 томах. Т. 1. – М., 1974. – С. 708.
4. Ауезов М. Он екі томдық шығармалар жинағы. 5-т. – Алматы, 1968. – Б. 413. (В дальнейшем – Ауезов М. Шығармалар -т., ...-б.)
5. Ауезов М. Шығармалар... 5-т. – Алматы, 1968. – Б. 342.
6. Қазақ әдебиеті. – 1974. – 10 июль.
7. Архив ЛММА. Папка № 493, с. 11.
8. Абай термесі (Бастырушы Самат Әбішұлы). – Орынбор, 1916. – Б. 1–6.
9. М. Ауезов. Шығармалар. – 6-т. – Б. 65–66.
10. М. Ауезов. Шығармалар. – 6-т. – Б. 134.
11. Архив ЛММА. Папка № 194, с. 345–346.
12. Архив ЛММА. Папка № 412, с. 162; Қазақстан мұғалімі. – 12 май.
13. Артықбаев С. Элкисса хикаят бәйіт. – Казан, 1903.
14. Шахмарданұлы К. Кел., балалар, оқылық кітабы. – Казан, 1898. – Б. 8.
15. Калиаскарұлы. Халық ақындары. – Өлгий, 1971. – Б. 164–165, 168–169.
16. ЦНБ АН РК. Дело № 629, с. 15–18.
17. Архив ЛММА. Папка № 202, с. 8.
18. Абай Құнанбайұлы. Толық жинақ. – Қызылорда, 1933. – Б. 382.
19. Абайдың жана өлендері. – Лениншіл жас. – 1963. – 8 декабрь.
20. Архив ЛММА. – Папка № 201, с. 6.
21. Известия АН РК. Серия филол., 1978. – № 2. – С. 15.
22. Краеведческий музей Семипалатинска. Папка № 8; Отделение РГО. Октябрь–ноябрь, 1924, с. 32.
23. Там же. Протокол № 4. 1924. 16 ноября, с. 198–199.
24. Там же. Папка № 8, протокол № 3, с. 67.
25. Архив ЛММА. Папка № 249.
26. Ақжол. – 1924. – № 450.
27. Архив ЛММА. Папка № 331, с. 152.
28. Архив ЛММА. Папка № 194, с. 345–346.
29. Там же.



## XX ЙӨЗ БАШЫ ТАТАР ПОЭМАЛАРЫНДА МЭГЪРИФӘТЧЕЛЕК ИДЕЯЛӘРЕ

Л.Р. Надыршина (Казан)

### *Просветительские идеи в татарских поэмах начала XX века.*

В статье проанализированы поэмы Я. Мамишева, К. Хаммадова, Г. Гайнуллина, Х. Исхаки, выделены особенности просветительской парадигмы в произведениях. Автором установлен синкретический характер изучаемых поэм, в которых критический дискурс развивается в тесной взаимосвязи с традициями просветительского реализма.

**Ключевые слова:** татарская литература, поэма, просветительская парадигма, реализм, художественный мир.

The article analyzes the poems of Y. Mamishev, K. Hammadov, G. Gainullin, and H. Iskhaki, and highlights the features of the educational paradigm in the works. The author has established the syncretic nature of the studied poems, in which critical discourse is formed in close relationship with educational realism.

**Key words:** tatar literature, poem, educational paradigm, realism, art world.

XIX йөзнен икенче яртысы һәм XX йөз башы – татар халкының уяну, милләт буларак формалашу, милли азатлык өчен көрәш чоры. Бу чорга милли аң уяну, әдәбиятта, сәнгатьтә милли идеяләргә игътибар арту, милли мәсьәләләрен һәм милләткә мөһабәт тойгыларының үзәктә булуы хас [8: 46]. Милли яшәштәге бу үзгәрешләр сүз сәнгатенә дә йогынты ясып һәм шул нисбәттән моңа кадәр шәрык традицияләрендә калыплашкан татар лиро-эпикасы яңа юнәлештә үсеп китә: романтик, реалистик һәм модернистик парадигмалар кисешү майданына әйләнә [6: 283]. Бу чорда ижат ителгән реалистик лиро-эпикада тәнкыйди һәм мәгърифәт-челек реализмы керешеп китә, Й.Г.Нигъмәтуллина бу күренешне әдәбиятның тизләтелгән үсеше белән бәйләп аңлата [7: 69]. Мәгърифәтчелек күтәргән күп кенә идеяләр татар жәмгыяте өчен бик тә актуаль булып кала [2: 191]. Нәтижәдә, ижтимагый тормышка тәнкыйть күзлегеннән бая биргән әдипләренң эсәрләрендә аң-белем, хатын-кыз азатлыгы, мәгърифәт проблемалары киң үтеп керә.

Мәгърифәтчелек традицияләрендә ижат ителеп, коры дидактика шәкелендә формалашкан «Ахмак хажы» (1910), «Асрау кыз нәсыйхәте» (1911), «Бәхетсез карчык» (1912) кебек поэмалар (авторы – Г. Рәшиди) янәшә сәнгатьчә эшләнеш, идея-проблематик яктан төрлелеккә омтылыш жәһәттеннән аерылып торган поэмалар да байтак. Мәселән, мәгърифәтчелек әдәбиятына хас булган белемсезлек / мәгърифәт оппозициясен нигез итеп алган Ягъкуб Мамишевның «Көннекче карт» (1914) эсәрендә тәрәкыйи киләчәккә илтүче бердәнбер юл итеп уку-гыйлем раслана. XX йөз башы татар әдипләре ижатында шактый зур урын алып торган кече кеше проблемасын яктырткан әлеге поэмада детальләп торгызылган көнкүреш-интерьер детальләре үзен дә, гаиләсен дә мохтажлыкка дучар иткән көннекче картның мондый аянычлы язмышына төп сәбәп итеп вакытында укымау, белем алмау күрсәтелә: *Бу жәзалар бар да аңа, / Укымаудан яшә чагын. / Һөнәр кеби зур байлыкны / Өйрәнмәде ул тагын* [4: 212]. Мәгърифәтсез тормыштан чыгу юлының булмавы, белемсез, һөнәрсез кешенң бәхеткә ирешмәчәге турында карт уйланулары һәм автор нәтижеләре поэма эчтәлеген экзистенциаль тойгылар белән тулыландыра. Картның, тәмам чарасызлыкка бирелеп, Аллага мөрәжәгать итүе сызлануны тагын да көчәйтә, яшәштә өметсезлек хакимлек итүен асызыкый. Картның: *«И Ходаем, тәкъдиреңме / Әллә безгә шундый хал?»* [4: 217] – дигән риторик сорауы аша автор язмыш фәлсәфәсен күтәрә һәм кешенң язмышы үз кулында, дигән фикергә килә. Карт шәрәхләвендә бу идея язмышының уку, белем алу аркылыгына бәхетле, мул итеп төзеп була дигән рәвештә төгәлләшә: *Гыйлем – үткен бер*

*коралдыр, / Һәрбер эштә ул кирәк. / Гыйлем илән булмый калган / Дөньяда эш бик сирәк* [4: 217–218].

Кәшшаф Хаммадовның «Күмелгән зәкявәт» (1914) поэмасында бәхетле киләчәкне мәгърифәтле булуда күргән Рәфикъ исемле яшь егетнең язмышы өмет – өметсезлек цикләрендә бирелә. Традицион образлар (мәгърифәтле яшәешне нур символы аша ачу), мотивлар (егет күргән төш, төштә очу һ.б.) поэманың сәнгати эшләнешен баетып жиберә. Рәфикъны (гомумиләшеп – милләтне) артка сөйрәүче, яналыкка каршы чыгучы көч буларак искелек тарафдарлары, кадимки дин әһелләре калка. Шагыйрь тарафыннан алар кискен тәнкыйтьләнгән, мондый система кире кагыла. Шулай булса да, автор хикәяләвеннән Рәфикъның рухи һәм физик үлемгә дучар булуының төп сәбәбе – гаиләдә бала язмышына карата битарафлык икәнлеге аңлашыла. Димәк, әсәр, мәгърифәтчелек реализмы кысаларыннан чыгып, тәнкыйди реализмга таба үсә килгән үрнәк буларак карала ала.

Ягъкуб Машишевның «Моңлы хатын Бибилайшә» (1908) поэмасы, мәгърифәтчелек реализмына таянган хәлдә, тәнкыйди реализм башлангычын да үз эченә алып, хатын-кыз азатлыгы мәсьәләсен гомуммилли яссылыкта карый. Әлеге әсәрдә XX йөз башы татар сүз сәнгатендә зур урын алып торган күпхатынлылык проблемасы яктылыгында шәхес язмышы калкытып куела, һәм ул татар милләте турында уйланулар белән каймалап алына. Гасыр башы татар жәмгыятенә «сукуыр» дип бәя биреп, милләтне алга жиберүче көч буларак мәгърифәтле яшәеш күрсәтелә. «Гайшә ханымның ирләргә әйткән сүзләре» бүлекчәсе феминистик мотивларны турыдан-туры алгы планга чыгара: *Бу дөньяның яртысын / Түгелме соң тоткан без? / Ирләрдән бар шундыйлар, / Гапылда ким, чын җәүләр. / Хатын-кызлар булмаса, / Җыртык-тишек кем җәһиләр. / Ир булсагыз, урныгызда / Игътибарлы булыгыз. / Хатын-кызны хур күрмәгез, / Алар түгел колыгыз. / Алар берләп уйнамагыз, / Алар түгел бит курчак* [5: 17]. Димәк, әсәр XX йөз башы татар жәмгыятендәге тулы бер социаль кагалау – татар яшьләренә тәнкыйди бәя житкерә һәм иске тәртипләренә юкка чыгарга тиешлеген раслый. Әлеге поэманың тәнкыйди реализм рухындагы идеясе дә шуның белән бәйлә: милләтне алга жиберү – жәмәгәтчелек алдында торган төп бурыч, ә моңа аң-белемле, мәгърифәтле тормыш аркылы гына ирешеп була.

Мәгърифәтчелек карашларын сатирик этәлектә бирү – XX йөз башы татар поэмалары арасында шулай ук киң таралган күренеш. Мәсәлән, Гариф Гайнуллин-Чокалы үзенең «Биш мужик» (1910) поэмасында, жәйге бер көндә сөйләшеп утыручы биш татар әйткәннәргә таянып, татар милләтен артка сөйрәүче сәбәпләрне санап чыга. Поэмада күзгә ташланып торган бер үзгичлек бар: шагыйрь, поэманы каймалап алу, биш мөстәкыйль монологны үзара бәйләп кую өчен, әсәргә автор образын кертеп жиберә. Баштарак бәяләүче кебек ачылган образ поэма ахырына үгет-нәсыйхәт бирүчегә әйләнә. Бу – мәгърифәтчелек традицияләренә бер чагылышы буларак каралырга хаклы. Автор беренче юллардан ук инде милләтне пассивлыкта, алга, яхшылыкка омтылышы сүлпән булуда гаепли: *Шулай безнең үтә җәһиләр, үтә кыш та, гомер дә үтә. / Жәһаләтебез безне шуйлә сөйләтеп, халыкны көлдәртә* [1: 2]. Автор татар халкының аңын томалаган наданлык, хорафатларга ышану, битарафлык кебек сыйфатлардан фаш итеп, сатирик көлү белән көлә. Әмма аның көлүе шушы хәлгә ачынуы белән бергә үрелеп бара, шагыйрь, XX йөз башы татар шигъриятендә актив булган йокыдан уяну мотивына мөрәҗәгать итеп, татар халкын пассивлыктан уянырга, алга омтылырга, белемгә өнди, бу хәләттән чыгу юлын да күрсәтә: *Вакыт җитмәдеме безгә сикереп торырга – уйганып, / Хәлемезнең ничеклеген карарга да һәм уйланып. / Гарифлар тартса да уңга, кире без тартамыз сулга, / Тиеш безгә чыгып сулдан, керергә инде хак юлга* [1: 16].

Хәбиб Исхакыйның «Шәкерт һәм хәзрәт вакыйгасы» (1911) дип аталган поэмасында, уңай һәм тискәре герой каршылыгы сакланып, икенче төр образ буларак аңлашылган хәзрәт моңа мисал була ала. Әлеге поэманың Г. Тукай каләменнән

төшкән «Муллалар», «Мулла зары» кебек шигырьләр белән уртаклыгы зур. Поэма сюжетыннан аңлашылганча, яңача укырга омтылган, башкаларны да шуңа өндәгән шәкертне надан, байлык артыннан куудан башканы белмәгән хәзрәт мәдрәсәдән куып чыгара. Шуңа бәйләп, хәзрәтнең үткәндәге кыңгыр эшләре, укуга, белемгә булдыксызлыгы, ялагайлыгы, хәйләкәрлеге аркасында гына «зур» кеше булып китеп, хәзер балаларны надан калдыруга үзеннән зур өлеш кертүе хакында сөйләнелә. Поэманың вакыйгалар катламы энә шуларны үз эченә ала. Шул рәвешле, әлеге образ, типиклашып, XX гасыр башы жәмгыятендә тамыр жәйгән күренешкә тәнкыйди караш ташлый. Әсәрнең сатирик пафосын житкерү өчен, автор геройга башкалардан бәя бирдерү юлын сайлый: вакыйгалар турында үзара сөйләшеп утыручы ике карт, мулланың «изге эшләрен» (мәдрәсәдә укый алмавы, куштанлык белән мулла булуы, икенче мөхәлләгә мулла куйдырмас өчен тырышуы, сәдака гына жыеп ятуы, ашларга йөрүдән башканы белмәве, мәдрәсәдән доход беткәч, кибет ачуы) санап чыгалар да, «ихлас» ышану белән «*Тырыша, һич тик тормый тәмам уңган, / Башына әллә нинди эшләр тулган. / Шулай да мәктәпкә килгәндер, / Уңган шул бу мулла, бигрәк уңган*» дип куялар. «Уңган» эпитеты хәзрәтнең реаль гамәлләре белән һич тә туры килми, шул рәвешле, эчке мәгънә белән тышкы форманың каршылыгы ирониягә нигез сала.

Әлбәттә, бу чорда иҗат ителгән мондый әсәрләргә коры дидактика, шаблон образлар, идеянең нәсыйхәт рәвешендә формалашуы хас. Шуңа да карамастан, милли яшәештәге проблемаларны калкытуы, милләтнең киләчәген кайгыртуы белән алар татар сүз сәнгәтендә үз урынын табалар, чор әдәби традицияләрен күзалларга ярдәм итәләр.

#### Әдәбият

1. Гайнуллин-Чокалы Г. Биш мужик. – Казан, 1910. – 16 б.
2. Заһидуллина Д. Ф. Дөнья сурәте үзгәру: XX йөз башы татар әдәбиятында фәлсәфи әсәрләр: монография. – Казан: Мәгариф, 2006. – 191 б.
3. Исхакый Х. Шәкерт һәм хәзрәт вакыйгасы // Исхакый Х. Милләт бакчасы. – Казан, 1911. – Б. 25–37.
4. Машишев Я. Көннеке карт // Эпик шигърият: XX йөз башы / төз. Ф.З. Яхин. – Казан: Тарих, 2002. – Б. 211–219.
5. Машишев Я. Моңлы хатын Бибиҗайшә. – Казан, 1911. – 18 б.
6. Надыршина Л.Р., Ганиева А.Ф. Экзистенциальные мотивы в татарских поэмах начала XX века // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2018. – № 9 (87). – Ч. 2. – С. 283–286.
7. Нигматуллина Ю. Г. Национальное своеобразие эстетического идеала. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1970. – 212 с.
8. Ханнанова Г. М. Г. Тукайның башлангыч чор лирикасында матбугат темасы: төп мотивлар һәм жанр төрләре // Фәнни Татарстан. – 2018. – № 3. – Б. 46–53.

УДК 821.512.145

## ГАБДУЛЛА ТУКАЙНЫҢ МӘГЪРИФӘТЧЕЛЕК ИДЕАЛЫ

Л.Р. Надыршина, Г.М. Ханнанова (Казан)

### *Просветительский идеал Габдуллы Тукая.*

В статье сделана попытка осмысления просветительского идеала Габдуллы Тукая. На материале отдельных лирических произведений выявляются семантические особенности наиболее частотных мотивов, характерных для просветительского дискурса (мотивы просвещения, национального возрождения, служения нации и др.), указываются основные проблемы, на которых акцентируется внимание в стихотворениях. **Ключевые слова:** Габдулла Тукай, идеал, просветительство, татарская литература, поэзия.

The article attempts to understand the educational ideal of Gabdulla Tukay. Based on the material of individual lyrical works, the semantic features of the most frequent motives

characteristic of educational discourse (motives of enlightenment, national revival, service to the nation, etc.) are revealed, and the main problems that are emphasized in the poems are indicated.

**Key words:** Gabdulla Tukay, ideal, enlightenment, Tatar literature, poetry.

Г. Тукай эсэрләрә бүгенге укучының да йөрәгенә үтеп керә, аның күңел кыларын тибрәтә. Бу исә әлеге шигъриятнең вакыт сынауларына бирешмәвен, халкыбызның мәдәни байлыгына әверелүен күрсәтүче фактор [1: 143]. XX йөз башы татар әдәбиятының төп фигураларынан берсе булган шагыйрь мирасы һәрдаим тикшеренүчеләрнең игътибар үзәгендә тора. Аның гажәеп бай һәм халыкчан ижатын өйрәнү төрле юнәлешләр буенча алып барыла [6: 202; 7: 274; 2: 222]. Тукай шигъриятен XX йөз башында әдәби-мәдәни даирәдә барган үзгәрешләр яктылыгында анализлау, традицияләр һәм яңачалыкның синтезы буларак тикшерү – хәзерге әдәбият белеме фәнендә актуаль проблемаларның берсе.

Шагыйрь ижат иткән чор – төрле әдәби юнәлешләрнең керешеп киткән, сүз сәнгатендә форма һәм эчтәлек өлкәсендә эзләнүләр алып барылган дәвер. Шул ук вакытта элгәре чорлардагы традицияләр дә сүз сәнгатенең нигезендә ята, аерым алганда, гыйлемлелек, мәрхәмәтлелек макталган, әхлакый нәтижеләр сүз катламында кабатланган, геройларның уңай һәм тискәрегә бүленеше ачык күренеп торган мәгърифәтчелек реализмы үзенчәлекләре бу чорда ижат ителгән эсәрләрдә ачык чагыла, Тукай ижатында мәгърифәтчелек идеаллары шулай ук зур урын алып тора, халыкка тәкъдим ителгән беренче эсәрләрендә үк шагыйрь уку-гыйлем, мәгърифәт мотивларын үзәккә куя һәм милли тәрәккыятьнең нигезе итеп күрсәтә. Шушы юнәлештә ижат ителгән «Голүмең бакчасында дулашалым...» (1905), «Шигърь» (1905), «Шәкерт, яхүд бер тәсадеф» (1905), «Мөхәрриргә» (1906), «Тартар кошы сайрый» (1907), «Юаныч» (1907), «Ислахчыларга» (1907) кебек шигърьләрендә милләтнең киләчәген аң-белемле булуда күрү идеясе төп лейтмотив булып сызыла, шагыйрьнең ижтимагый карашларын житкергән лирик герой татар халкын мәгариф-мәгърифәтле булырга өндәрүче шәхес буларак күзаллана. Мәсәлән, шушы фикерләр төене рәвешендә ижат ителгән «Голүмең бакчасында дулашалым...» (1905) шигърендә лирик геройның үзен милләтнең бер вәкиле итеп күрсәтүе, хис-кичерешләренә житкерүдә милләткә эндәш формасын сайлавы эсәрне авторның халкына житкерер сүзләре кебек аңлауга китерә. Шагыйрь яңа гасырны «мәгърифәт гасыры» дип игълан итә: *Гыйлемнәр бакчасында күңел ачып йөрик; / Мәгариф мәйданында без, татарлар, ат уйнатып. / Кирелек, наданлык гаскәрен жиңеп, сындырып ташлыт. / Без – мәгърифәт гасыры сараеның ияләре һәм балалары* [8: 35]. Киләсе строфаларда мәгърифәт мотивы XX йөз башы татар әдәбиятында әйдәп барган милли алгарыш, тәрәккыять мотивлары белән үрелеп китә: *Мәңге, һәрвакыт бу милләтне Ходаем бәхетле итсен, / Татарларның бөөк-леге, даны сизез кат күкләргә китсен; / Алгарыш һәм күтәрелеш юлларына атлап үтик. / Кыю һәм батыр рәвештә алга хәрәкәт итик* [8: 35]. Чор милли сүз сәнгатендә иң төп лейтмотивлардан саналган йокы/гафләр йокысы мотивы мәгърифәтсез яшәешне заяга үткән гомер буларак карарга мөмкинлек бирә: *Элек йоклап үткәргән безне уйлыт та үкенит; / Без, аңсызлар наданлык аркасында йоклап калганбыз. / Шөкер булсын, гасырыбызның яшьләре уянып тордылар* [8: 35].

Гомумән, Тукай ижатында йокы һәм аерым эсәрләрдә аның бер модификациясе рәвешендә кулланылган төш мотивларының тәнкыйди семантикада кулланылышы, иң беренче чиратта, шагыйрьнең мәгърифәтчелек идеалларынан берсе – милләткә хезмәт итү омтылышы белән аңлатыла. XX йөз башы татар милли сүз сәнгатендә актуальләшкән бу идея татар зыялыларының милли-мәдәни яңарыш турындагы хыялы, яшәештәге, уку-тәрбия системасында, гаилә һәм хатын-кыз мәсьәләсендәге искелеккә каршы көрәш теләге белән алшартлана. Тукайның 1908 елда язылган икеюллыгында милләт хәленә борчылу, ачыну алгы планга чыга: *Руслар эш күрәләр, / Мөселманнар төш күрәләр* [8: 254]. Ироник

рухта әйтелгән бу сүзләрдә руслар һәм татарлар (XX йөз башында мөселман һәм татар этнонимнары янәшә кулланылуы табигый күренеш булган) арасында каршылыклы янәшәлек үткәрү эш һәм төш төшенчәләрен антонимик бәйләнештә карарга мөмкинлек бирә, төш мотивының эчтәлегә шушы каршылык аша табыла: ул шагыйрьнең милләткә хас пассивлык, битарафлыкка мөнәсәбәтен билгеләүче ачык сүзгә әйләнә.

Д.Ф. Заһидуллина билгеләвенчә, беренче эсәрләрендә үк татар жәмгыятен гыйлем һәм мәдәният ярдәмендә үстерергә чакыру мотивы милли идеология ноктасыннан яңгырый. Мәгърифәтчелек юнәлеше татар әдәбияты өчен традицион – «Алла – кеше» мөнәсәбәтен үзәккә алган – дөнья сурәтен үзгәртүгә этәргеч бирә. «Алла гыйшкына» (1905), «Хәзерге халемезә даир» (1905), «И каләм!» (1906) кебек шигырьләренә «милләт мәнфәгатен кайгырту – мөселманга фарыз эш!» дигән идея берләштерә дип саный [5: 7].

Мәгърифәтчелек идеалларын калкыту, халыкны белемгә, алгарышка өндөрү теләге шагыйрь ижатын публицистик аһәңнәр белән дә баета. Шундый рухта ижат ителгән «Таргар кош сайрый» шигырендә наданлык һәм «хикмәт, мәгърифәт, нурлы» яшәеш каршы куела: *Гыйлемгә рәгъбәт сал, татар, / Ит син шуны алтатар, / Корсын туплар! Мәктәпләр – / Безнең арсенал, татар. / Надан булу – гъяр, татар. / Монда хикмәт, мәгърифәт һәм монда нур* [8: 156]. Милләттәшләрен тәрәккый тормышка ирешүдә активлыкка өндәргән лирик герой шагыйрьнең ижтимагый позициясен жикерә: *Мәгърифәт эзлә, бар әле, / Истигъдад бездә бар әле; / Адаштым егъльый күрмә: Гыйлем чын эз табар әле («Юаныч»)* [8: 180], *Бушка узмасын һич безнең һәр ай, һәр ел, / Тәрәккый итеп тотыйк алга юл («Шигырь»)* [8: 45].

Мәгърифәтчеләр хатын-кыз азатлыгы мәсьәләсенә аерым игътибар бирәләр, Тукай лирикасында бу проблема «Татар кызларына» (1906), «Пушкиннан» (1906), «Фөрәяд» (1907), «Хатыннар хөррияте» (1909), «Эштән чыгарылган татар кызына» (1909) кебек шигырьләрдә күтәрелә. Мәсәлән, хатын-кыз азатлыгын даулап язылган «Татар кызларына» эсәрендә нәфис затларның тышкы һәм эчке гүзәллегенә мәдхия жырлаган (*Сөям сезнең сызылган кашыңыңны, / Тузылган сачыңыңны, башыңыңны. / Сөям сезнең әдәп-инсафыңыңны, / Егет кулы тиюдән сафыңыңны* [8: 106]) аларга булган гаделсез мөнәсәбәтне тасвирлый. Мәгърифәтчел дөнья сурәтенә хас булганча, шигырьдә аң-белемнән (*Яратмыйм бер дә остабикәләргә, / Сези алдарга оста бикәләргә / Алар сездән балаларын карата, / Идәнән юсаңыз, бигрәк ярата* [8: 107]), мәгарифтән (*Туып алтын булып, тупрак буласыз, / Мәгарифтән чукыр-чукрак буласыз* [8: 107]) мәхрүм калып, хокуксызлыкта гомер итәргә дучар булган затларны чын күңелдән кызгану эсәрдә төп эчтәлекне хасил итә. Аларны бу золымнан котылырга, ирек дауларга өнди. Бу, үз чиратында, милли яшәеш белән турыдан-туры бәйле мәгърифәтчелек, ирек, тәрәккыять мотивларын эсәр эчтәлегенә кертә.

Еш кына Тукайның мәгърифәтчелек идеаллары сатирик шәкелдә оеша: «Сорыкортларга» (1906), «Пыяла баш» (1906) кебек шигырьләрендә әлегә дискурса хас искеле һәм яңалык каршылыгы көлү объекты итеп алына. Шагыйрь милли алгарышны искелектән арытуда, фанатик схоластикадан азат булуда күрә: *Халык батсын да бетсен, тик боларның эчләре күпсен; / Авызлары ачык бик киң, ниң бар: «Дай сюда, дай-дай!» / Матур булыр бу корсақларга каршы чаралар корсақ; / Тотып ярсак боларны без заман үткәрми, картаймай. / Ашап яткан сорыкортларга кадалдым мисле хәнжәр мин; / Боларның мәсләге – безне талау бит, бер дә коткармый* [8: 103].

Гомумән, Тукайның Жаек чоры ижатында мәгърифәтчелек традицияләре өстенлек итә, Казан чорында – ижатының яңа тема-мотивлар белән баеган, лирик кичерешләр тирәнлегенә борылган дәвердә дә шагыйрь милли идеаллары белән бәйле уку-гыйлем проблемасына һәрвакыт игътибарлы булып кала. Әйтик, «Ата илә бала» (1908), «Шиһаб хәзрәт» (1913) кебек шигырьләрендә мәгърифәтчел

карашлар калкытыла, дидактика, идеянең үгет-нәсыйхәт шәкелендә реальләшүе күзәтелә. Тукай шигырьләрендә урын алган матбугат, театр, сәнгать темалары, шушы әдәби-мәдәни мохит белән алшартланган образлар галереясе милләтнең үсеш юнәлешен, киләчәккә барыр юлын ачыклау-аныклау максатына буйсындырыла. Мәсәлән, «Ике юл» (1909) шигырендә тәкъдим ителгән ике юл – ике яшәеш модели – милли хәяткә проекцияләнеп, мәгърифәтле яшәешнең өстенлеге раслана: *Ике юл бар бу дөнъяда: бере булыр – бәхет эстәү; / Икенче шул: гыйлем гыйшкында булмак – мәгърифәт эстәү. / Синең кулда: теләрсең – мәгърифәтле бул, бәхетсез бул; / Вә яки бик бәхетле бул, ишәк бул, мәгърифәтсез бул* [9: 35]. Шигырьдә мәгърифәтчелек әдәбияты өчен традицион булган мәгърифәтле һәм мәгърифәтсез яшәеш каршылыгы үзенчәлекле хәл ителә: татар әдәбиятында һәрвакыт бәхетле-сәгадәтле хәят белән бер бәйләмдә килгән мәгърифәтлелек бу эсәрдә бөтенләй капма-каршы семантикада ачыла, шәхси бәхетсезлекне алшартлаган фактор буларак бирелә. Бу, аң-белем юлының катлаулылыгы, тәрәккыятькә омтылган милли зыялыларның һәрьяклап изү-кысу шартларында хезмәт куярга мәжбүр булулары, мәгърифәтле, милли жанлы кешенең һәрвакыт борчулы-гамьле кичерешләр дөнъясында яшәргә дучарлыгы белән аңлатыла. Шушы каршылыклы фикер сөрешеннән шагыйрьнең шәхси позициясе ачык тоемлана: ул укучысын, нинди генә авыр, катлаулы булса да, гыйлемгә, мәгърифәткә илтәчәк юлны сайларга өнди, текстта бу фикер мәгърифәтсез кешене ишәк белән чагыштыру ярдәмендә аерымлана.

Шагыйрьнең мәгърифәтчелек карашларының нигезендә яткан милләткә хезмәт мотивы татар халкының киләчәге белән сәбәп-нәтижә бәйләнешендә карала. Шундый юнәлештә шәрехләнгән «Татар яшьләре» (1912) шигырендә лирик герой «аңламак, белмәк, тәрәккый, мәгърифәт, хикмәт» белән гамьләнгән татар яшьләрен һәртөрле мактау-зурлауга лаеклы дип таба, милләткә хезмәт итү юлына багышланган яшәешнең генә мәгънәле булуын ассызыклай, лирик герой үзен дә шушы аңлы яшьләр сафында күрә: *Йөрмәсен бәгъре өзек милләт киеп кашсыз йөзек, – / Без аның бик зур фәхерле, чын бриллиант кашлары!* [9: 258].

Милләткә хезмәт итү идеясе милли идеал эзләү омтылышы белән бер үрәптә килә, «Улмы? – Ул» (1910), «Хөрмәтле Хөсәен ядкяре» (1912), «Шиһап хәзрәт» (1913), кебек шигырьләрдә халык алгарышы юлында хезмәт куйган милли образлар галереясе калка, шагыйрь, «идеаль герой тудырып, шул образда халыкның акылын, ныклыгын, киң күңеллелеген, тарихи көч-күәтен гәүдәләндерергә омтыла» [10: 244]. Шушы бәйләмдә каралган «Даһигә» (1913) шигырендә, XX йөз башы татар милли сүз сәнгәтендә киң таралган тенденция – «идеаль, абсолют шәхес тергезү тенденциясе» [10: 90] омтылышы «мәңге төн» метафорасы белән аныкланган дөнъяны яктыртырга теләп, «идеал уты»н эзләп юлга чыккан романтик геройның идеалга омтылыш рәвешендә шәрехләнгән юлы (шигырьдә ул «изге» эпитеты белән төгәлләштерелә) рухи кыйммәтләрнең матди яшәештән өстенлеген раслауга буйсындырыла һәм жәмгыять сайлаган юлга капма-каршы семантикада ачыла, замандашлары алтын-байлыкка кызыгып, вөжданына хыянәт иткән вакытта, даһи, үзе сайлаган изге юлдан тайпылмый, алга бара: *Мин әле хәйран һаман да, белмәдем ни булганын; / Нәрсәгә артка карыйсың, утка калгач бер адым? / Ялтырау күрдәңме артта? Ул түгел ул – алтын ул; / Юк мөкаддәс нур да анда, юк жылылык – салкын ул. / Изге юлны һәрвакыт алдап шулай кыскарта ул, / Син сатылмассыңмы дип, фикрең үзенә тарта ул* [9: 280]. Шигырьнең соңгы строфасында юл мотивы дини контекстта ачыла: даһиниң милли хәятне яктырту, алгарыш-тәрәккыять юлына чыгару омтылышы илаһияткә юл белән тәңгәл куела: *Артка бакма, даһием, идеал һаман да алда ул; / Алга барганнарга тик табыла табылса – Алла ул!* [9: 280]. Д.Абдуллина фикерен кабатлап әйтсәк, әлеге шигырьдә милли колониаль изүгә дучар ителгән татар милләтенә азатлыкка ирешү, Алла кебек үк, бөек идеал булуына игътибар иттерелә. Азатлык идеалларына хезмәт итү – Хак Тәңрегә кол булу белән тәңгәлләштерелә [1: 22].

Шул рәвешле, Тукайның беренче чор шигырьләрендә үк үзәктә торган мәгърифәтчелек идеаллары лирик-фәлсәфи, романтик кичерешләр белән тулыланган Казан чоры ижатында да киң урын ала. Шагыйрь ижатын фәнни өйрәнүгә гаять зур өлеш керткән галимә Р. Ганиева сүzlәре белән әйтсәк, «Тукай гомеренең соңгы көннәренә кадәр югары эхлакый идеаллар ярдәмендә дөньяны пакъләү турында хыялланды, үлгәнче бөөк мәгърифәтче булып кала» [4: 100].

#### Әдәбият

1. Абдуллина Д. М. Г. Тукай ижатында Корьәнгә нигезләнгән аллюзияләр // Габдулла Тукай и тюркский мир: Материалы международной конференции / Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан; сост.: Ф.Х. Миннуллина, А.Ф. Ганиева. 2016. – Казань, 2016. – С. 20–23.
2. Галимзянова Э.М. Файзуллина Ф.Г. Тукайның халык авыз ижатына караган жыентыклары / Фольклорв системе национальных общечеловеческих ценностей. Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Хаида Хуснутдиновича Ярмухаметова (Хаида Ярми) / под ред. И.Г. Закировой. 2014. – С. 222–225.
3. Ганиева-Гыйниятуллина А.Ф. Диләрия Абдуллинаның «Габдулла Тукай ижатында Корьән мотивлары» хезмәте // Габдулла Тукай и тюркский мир: Материалы международной конференции / Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан; сост.: Ф.Х. Миннуллина, А.Ф. Ганиева. 2016. – Казань, 2016. – С. 142–145.
4. Ганиева Р. К. Шагыйрьнен рухи дөньясы. – Казан: ТаРИХ, 2002. – 84 б.
5. Загидуллина Д.Ф. Национальное и общечеловеческое в творчестве Габдуллы Тукае // Габдулла Тукай и тюркский мир: Материалы международной конференции / Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан; сост.: Ф.Х. Миннуллина, А.Ф. Ганиева. 2016. – Казань, 2016. – С. 7–12.
6. Закирзянов А.М. Современное татарское литературоведение: традиции, закономерности, поиски. – Казань: Изд-во ИЯЛИ, 2019. – 352 с.
7. Миннуллина Ф. Татар драматургиясендә Тукай образының гәүдәләнеше (И. Нуруллин, Т. Миннуллин, Р. Батулла пьесалары мисалында) // Габдулла Тукае и тюркский мир: материалы международной конференции / Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. – Казань, 2016. – С. 273–276.
8. Тукай Г. Әсәрләр: 6 томда. Академик басма. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2011. – 1 т.: шигъри әсәрләр (1904–1908). – 407 б.
9. Тукай Г. Әсәрләр: 6 томда. Академик басма. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2011. – 2 т.: шигъри әсәрләр (1909–1913). – 384 б.
10. Фәтхрахманов Р.Г. Габдулла Тукай // Татар әдәбияты тарихы: сигез томда. 4 т.: XX йөз башы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2014. – Б. 244.
11. Юсупова Н.М. Трансформация суфийской символики в поэзии о Г. Тукае (начало XX в.) // Ученые записки Казанского государственного университета. – 2008. – Т. 150, кн. 8. – С. 90–95.

УДК 930.85 (075.8)

## СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ МУСУЛЬМАН СТЕРЛИБАШЕВСКОГО КРАЯ (1720–1920)

Н.Ш. Насибуллина (Казань)

Сегодня на рубеже XX–XXI вв. система мусульманского образования переживает период становления, что заставляет нас вновь возвращаться к осмыслению исторического опыта наших предков. Целью данной работы является анализ культурно-просветительской, образовательной деятельности медресе и трудов преподавателей конфессионального учебного заведения села Стерлибашево. Особое внимание уделяется анализу благотворительного, педагогического наследия династии Тукаевых (Нигматуллиных) и осознанию исторической роли медресе в общественно-духовном развитии татарского, башкирского, киргизского и казахского общества.

**Ключевые слова:** образование, медресе, религия, ислам, методическая деятельность, выдающиеся личности.

Today, at the turn of the XX–XXI centuries, the system of Muslim education is going through a period of formation, which forces us to return to understanding the historical experience of our ancestors. The purpose of this work is to analyze the cultural and

educational activities of madrasas and the works of teachers of the confessional educational institution in the village of Sterlibashevo. Special attention is paid to the analysis of the charitable and pedagogical heritage of the Tukayev (Nigmatullin) dynasty and the awareness of the historical role of madrasas in the social and spiritual development of Tatar, Bashkir, Kyrgyz and Kazakh society.

**Key words:** education, madrasah, religion, Islam, methodical activity, outstanding personalities.

На просторах России есть немало заповедных мест, ставших очагами культуры и просвещения. Стерлибашевское медресе Стерлитамакского уезда Оренбургской (Уфимской) губернии получило известность дореволюционный период в России именно как центр татарской культуры и просвещения.

Главными представителями движения просветительства в Стерлибашеве были виднейшие представители татарской культуры Габдрахим Утыз-Имяни, Абелманих Каргалы, Хибатулла Салихов, Шамсетдин Заки, Мифтахетдин Акмулла, Гали Чокрый, Габдулла бин Саэт аль-Болгари, Гадельша Богданов, Хуснутдин Жданов, Гали Рафики, Тухват Янаби, Мухаммадшакир Тукаев, Абдулла Давлетшин, Мирсалих Бикчурин, Габдулла Сатыев, Чокан Валиханов, Абдулла Искандаров и мн. др.

Главным событием в развитии образования в XVIII веке стало открытие в 1720 году медресе, которое впоследствии приобрело всемирную известность. Благодаря передовым философским и нравственно-этическим идеям просветителей, трудившихся в стенах духовно-образовательного учреждения, медресе на протяжении долгих лет сохраняло славу главного и, по сути, единственного центра общественной жизни татар этого региона.

Именно здесь вели активную просветительскую деятельность Тукаевы – самая знаменитая династия татарских педагогов XVIII – начала XIX вв. в Стерлитамакском уезде Оренбургской (Уфимской) губернии.

Мударрисам медресе приходилось самим разрабатывать график учебного процесса, подбирать и обрабатывать учебный материал, готовить планы и конспекты учебных занятий. Представитель татарского просветительства XVIII века – Габдрахим Утыз Имяни Аль Булгари создал более 100 произведений. Он писал на болгарском тюрки, на арабском и фарси (персидском) языках. Следуя традициям накшбандия-муджадидия вначале своего творчества (в частности в работе над комментарием и словарем к трудам Суфи Аллахияра и Ахмада Сирхинди), Утыз Имяни Аль Булгари со временем стал более критичен к тарикату и его представителям (в частности, в поздних своих стихотворениях он достаточно смело обличал ишанов Бухары). В числе работ Утыз Имяни Аль Булгари – труды по исламской философии, филологии, комментарии к книгам Гали, Атари, Джами, Руми. Великий поэт оставил нам 10 поэм – «Тохфэтел горабаэ ва лэтаифел газаэ» («Подарок обездоленным и притчи о терпении»), «Гаварифез заман» («Дары эпохи»), «Тэнзихел эфкяр фи нэсаихел хэяр» («Добрые наставления для очищения мыслей») и др. Главные богословские труды Утыз Имяни Аль Булгари того периода – «Ас Сайф ас сарим» («Острый меч»), «Джавахир ал байан» («Драгоценности разъяснения») и «Инказ ал-халикин мин ал-мутакаллимин» («Спасение погибающих от мутакаллимов») [4]. Впоследствии отдельно изданные стихотворения и поэмы великого поэта вошли в сборник «Мохимматез заман» («Важнейшие проблемы эпохи») (1870 г.) [10].

Библиотека при медресе пользовалась большой популярностью среди населения. Она имела богатый книжный фонд, в котором насчитывалось более 65 тысяч книг. Было довольно много печатной продукции, выпущенной на татарском языке: большое количество газет и журналов, учебники, художественная литература, издаваемые в Уфе, Казани, Оренбурге. По словам бывшего шакирда Стерлибашевского медресе Бария Ибрагимова, первая библиотека именовалась



«Шарыкъ» («Восток»). Под таким названием существовала крупная библиотека и в г. Оренбурге.

В конце XIX века внимание к Стерлибашевскому медресе проявили и представители Петербургской академии наук. В частности, известный ученый-востоковед академик В.В. Бартольд, оставил свои впечатления от посещения башкирской земли в 1893 году. В общественно-политической газете «Вақыт» [3], издаваемой братьями Рамеевыми на языке тюрки, была опубликовано статья об этой поездке Бартольда: «Исследовав библиотеку Стерлибашевского медресе, внимательно и с наслаждением просмотрел рукописные книги, созданные 200–300, даже 500 лет назад» / مدرسە نىڭ كىتبخانە سىن آقتاروب ۰۰۲-۰۰۳ حتى ۰۰۵ يل الوك يازلغان قول يازمه كتابلارنى دقت و لذت . مدرسە نىڭ كىتبخانە سىن آقتاروب ۰۰۲-۰۰۳ حتى ۰۰۵ يل الوك يازلغان قول يازمه كتابلارنى دقت و لذت . / مەدرەسەنەن كىتابخانەسەن اکتارىب 200–300، خەتتا 500 ەل ەلەك يازىلغان كۇلجۇزما كىتابلارنى دىككەتتەن ۋە لەززەت ۋەلە كاراغان [3].



Общественно-политическая газета «Вақыт» (9 июня 1913 г. № 1221).

В рукописном сочинении «Болгар в Казан төрекләре» выдающегося религиозного и общественного деятеля Российского Востока, заседателя Оренбургского магометанского духовного собрания (1891–1906 гг.) Ризаэтдина бин Фахретдина содержатся сведения о более чем 100 мечетях Урало-Поволжского региона на рубеже XIX–XX столетий. В них охватываются культовые сооружения и персональные данные духовных руководителей 103 сельских и городских поселений, в том числе знаменитое на всю Россию мусульманский центр деревни Стерлибашево (л. 148 об). Сведения ученого-востоковеда. служат отправной точкой для исследования.

В немалой степени расцвету Стерлибашевского медресе способствовала деятельность рода мурзы Богдановых, которые перебрались в Уфимское наместничество из Темниковского уезда. Выпускники медресе становились учителями, способствуя повышению образованности татарского народа. Особой порой расцвета медресе называют период начала XIX века. Гадельши хазрат (внук Умряка мурзы Богданова), будучи настоятелем медресе, был известен как ученый, автор немалого числа книг. Примечательно, что одна его рукописная книга, датированная 1779 годом, хранилась у ахуна Хуснутдина (прож.в деревне Балыккыкуль Аургазинского района Республики Башкортостан).

Гадельша-хазрат умер в 1812 году, прожив 80 лет. После смерти Гадельши-хазрата, указом от 22 августа 1813 года имамом медресе и мечети в Стерлибашево Уфимской губернии был назначен Нигъматулла бин Биктимер бин Тукай

ас-Салаучи (1772–1844) – родоначальник знаменитой династии ишанов Тукаевых. На этом посту он собрал богатейшую библиотеку. Кроме этого написал комментарии к богословским трудам, учебные пособия для курса медресе, лингвистические труды: персидско-тюркский словарь, сравнительно-сопоставительную грамматику арабского и тюркского языков (1794 г.) [8: 327]. Мударрис был последователем и популяризатором идей А. Курсави и один из корифеев рода Тукаевых, который дал известных религиозных и общественных деятелей: сыновья Мухаммад-Харис и Мухаммад-Харрас – ишаны, внук Мухаммад-Шакир Тукаев – депутат 2-й и 3-й Государственной думы. Влияние рода, представители которого также были крупными землевладельцами, распространялись на Уфимскую и Оренбургскую губернии, Акмолинскую область, Букеевскую орду.

Первая половина XIX века ознаменована началом формирования татарского просветительства: помимо разработки проблем изучения истории, литературы, языка, устного народного творчества своего народа, ученые-просветители прилагали усилия по развитию светского образования.

Высокий уровень преподавания, демократический дух, царивший в медресе, привлекали тюрко-мусульманскую молодежь не только Волго-Уральского, но и других регионов. В Стерлибашевском медресе ежегодно в течение нескольких десятилетий обучались до 150 казахов. При Нигматулле Тукаеве Стерлибашевское медресе становится не только одним из крупных центров мусульманского образования, но и локальным центром братства муджадидийа. Уроки, которые давал Нигматулла хазрат, вызывали большой интерес у слушателей. В тот период имя хазрата было на слуху у многих, и он являлся очень уважаемым человеком. Шигабетдин Марджани высказывался о нём следующим образом в своей книге «Мөстәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар»: «Мулла Нигматулла Биктимир бин Тукай бин Урманай аль Старли выходец из села Салауч Малмыжского уезда Казанской губернии имел много шакирдов. В своем крае пользуется огромным признанием. Он был одним из сторонников мировоззрения Абденасыра аль-Курсави и одним из его друзей» [6: 245].

Превращению в крупнейшее медресе и центр суфийского тариката накшбандийа-муджадидийа в Волго-Уральском регионе Стерлибаш обязан основателю рода Нигматулле Биктимер Тукай ас-Салаучи. Его предки переселились в Стерлибаш из деревни Салауч Малмыжского уезда Вятской губернии (ныне Балтасинского района Татарстана). Первоначально он обучался у мударриса Фазыла аль-Кизляви в медресе при мечети «Иске-Таш» Казани, Мухаммада Рахима Йусуфа аль-Ашити в Мачкаре и Габдурахмана аль-Кирмани в Каргалах. Нигматулла и оба его сына Мухаммад-Харис и Мухаммад-Харрас Биктимировы получили образование в Бухаре. Нигматулла в 1801 году выехал в Бухару, где проучился свыше 10 лет. Свои познания в учении и практике накшбандийа Нигматулла совершенствовал в общении с шейхом Абу Салихом Ниязкули ат-Туркмани. Там же он стал сторонником взглядов и другом великого татарского богослова Абденасыра Курсави.

Хазрат ввел преподавание основ богословия и права по книге «Новый комментарий к познанию веры Насафи» А. Курсави, что является первым примером изучения в медресе трудов этого выдающегося ученого-богослова. Тем самым уже тогда в Стерлибаше была принята доктрина о том, что человеческий разум не может обойтись без Божественного откровения.

Главными центрами суннитской идеологии для мусульман Стерлибашево были Бухара и Хорезм. Отсюда поступали все учебники и наставления по преподаванию. В Бухару и Хорезм направлялись те, кто стремился углубить свои познания в религиозных дисциплинах. Получив образование в крупных образовательных центрах, они возвращались на Родину и занимались преподавательско-наставнической деятельностью в качестве мударрисов и имамов мечетей.

Превращению Стерлибаша в один из главных религиозно-культурных центров в начале XIX века в немалой степени способствовали как внимание муфтиев Мухаммеджана Хусаинова и Габдессаляма Габдрахимова, влиятельных имамов и ахунов округа, многочисленных мюридов, улемов (например, Абдаррахима Утыз-Имяни) и даже казахских ханов Джихангира и Ширгазы, так и подвижническая деятельность Нигматуллы Биктимера, превратившего, по словам Р. Фахретдина, Стерлибашевский медресе в настоящий «дом науки» [8]. Значима и реформаторская деятельность хазрата по превращению медресе в крупнейший суфийский центр региона: отменив местные обычаи (запрет джиены, празднования Навруза как Нового года, поминовения усопших), ввел практику коллективных зикры, многодневных молений в мечетях.

По стопам отца пошли и сыновья Нигматуллы-ишана – Мухаммет-Харис (1810–1870) и Мухаммет-Харрас (1814–1871). После Нигматуллы хазрата руководителем медресе становится Мухаммет-Харис [2]. Из Хаджа он привез и передал в дар библиотеке медресе рукописные книги, по которым потом обучались шакирды. Он был мюридом бухарского шейха Убайдуллы – сына Ниязкули ат-Туркмани, у которого получил иджаз-намэ – разрешение на воспитание мюридов. В это время значительно возрастает число прибывающих на учебу шакирдов, еще больше совершенствуется, расширяется объем знаний, даваемых воспитанникам. Примечательно, что Мухаммет-Харис обладал прекрасным педагогическим даром. Указом Александра II в 1869 году руководитель медресе Мухаммет-Харис удостоен звания тархана [9].

Сын Мухаммет-Хариса Мухаметшакир Тукаев (1862–1933) – известный общественный деятель, впоследствии депутат II и III Государственной Думы, автор нескольких исторических и публицистических работ. В рукописном фонде Государственной книжной палате Республики Башкортостан хранится неопубликованная рукопись сочинения Мухаметшакира Тукаева под названием «Описание деревни Стерлибаш и Стерлибашевского медресе действительного члена Уфимского губернского статистического комитета, магзума Шакира Харисовича Тукаева». Эта рукопись детально проанализирована в работе Ш.Н. Исянгулова «Новые сведения по истории Стерлибашевских медресе и мечетей», опубликованной в книге «Из истории мечетей и медресе Башкортостана» [5: 71].

В 1899 г. в Казани увидела свет книга Ш. Тукаева «Тарихуль Эстэрлебаш». Несмотря на то, что напечатана она была в арабской графике и для многих исследователей осталась малодоступной, среди узких специалистов (историков, литературоведов) данная книга по истории Стерлибашевского медресе пользовалась популярностью и авторитетным источником истории мусульманских учреждений края.

Работа Ш. Тукаева «Описание», написанная им на русском языке, создана раньше – в 1890 году. Несмотря на то, что данное исследование опубликовано им не было, по объему превосходит «Тарихуль Эстэрлебаш» и также содержит немало ценных сведений по интересующему нас вопросу. Помимо истории знаменитого Стерлибашевского медресе, исследование Ш. Тукаева содержит ценные сведения этнографического характера: географическое положение деревни, каким образом осуществлялось землевладение, как организовывалось планирование улиц, домов, мечетей и другие. Сопоставляя два источника – «Историю Стерлибаша» и «Описание», современный исследователь обратит внимание и на такой любопытный момент: в «Описании», говоря о населении Стерлибаша, автор упоминает башкир, тептяр, но уже в «Истории» Ш. Тукаев прямо указывает, что стерлибашевский народ происходит из татар: «Стерлибашево было основано выходцами из Казанской губернии и Сеитовского посада на арендованных у башкир – вотчинников Тальгим-Юрматынской волости Ильчиктимировой тюбы землях» [15: 71].

В отличие от «Истории Стерлибаша», раздел «Описания», посвященного истории медресе, является менее развернутым. Предвидя возможную цензуру, автор изъясил из рукописи ряд сведений о том, что считает своими предками суфийских ишанов.

История Стерлибашевского медресе довольно хорошо известна благодаря вышеуказанным работам Ш. Тукаева и Р. Фахретдинова. В последующие годы историю Стерлибашевского медресе затрагивали в своих работах Ш.Н. Исянгулов, Н.Ш. Насибуллина, В.М. Усманов, М.Н. Фархшатов, А.И. Харисов, Г.Б. Хусаинов, краеведы Г.Г. Басырова, Х. Гайсин, В.Л. Галеев, М.Г. Махмудов и другие. Известный писатель и общественный деятель З. Зайнуллин написал книги «Эстэрлебаш мэдрэсэсе», «Эстэрлебаш дарелфөнүне», «Тукаевлар». Все они опираются на известную работу «Описание деревни Стерлибаша и Стерлибашевского медресе действительного члена Уфимского губернского статистического комитета, магзума Шакира Харисовича Тукаева». Таким образом, деятельность просветителей, чьи имена были связаны со Стерлибашевским медресе, характеризуется многогранностью и разнообразием, их интеллектуальное наследие и на сегодняшний день сохраняет свою актуальность – в том числе и для исследования истории края.

#### Литература

1. НА УНЦ РАН. Ф. 7: Ризаэтдин бин Фахретдин. Оп. 1. Д. 13 (новый акт).
2. ЦГИА РБ. Ф. И-295. Оп. 10. Д. 66. Л. 106.
3. Вақыт. 9 июня 1913 г. С. 4.
4. Идиятуллина Г. Духовно-религиозная атмосфера в Поволжье в XVII-XVIII вв. <http://www.tataroved.ru/publication/jad/2/g13/>
5. Исянгулов Ш.Н. Новые сведения по истории Стерлибашевских медресе и мечетей // Исянгулов Ш.Н. Из истории мечетей и медресе Башкортостана / Отв. редактор Р.Н. Сулейманова. Уфа, 2011. С. 71–100.
6. Мәржани Ш. Мөстафадел-эхбар фи Казан вә Болгар (Казан вә Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр). Казан, 1989 [1-е изд в 2 т. Казань, 1883–1897 (араб. алф.)]. Б. 245.
7. Умняков И. И. Туманович Н. Н. Аннотированная библиография трудов В. В. Бартольда. Описание архива В. В. Бартольда. – М. : Наука1976. С.327.
8. Фахретдин Р. Асар. 2 т., 9 жөзжә. – оренбург, 1904.
9. <http://kcobrb.ru/media/attaches/page/history>
10. <https://nsportal.ru/shkola/kraevedenie/library/2018/01/23/referat-na-temu-pisateli-tatarskoy-literatury>

УДК 811.512.145

## ТӨРКИ ӘДӘБИЯТНЫ ТАНЫТУДА ТӨРЖЕМӘНЕҢ РОЛЕ

Г.Ә. Нәбиуллина (Казан)

### *Роль перевода в развитии тюркской литературы.*

В статье рассматривается роль литературного перевода в татаро-тюркском межкультурном диалоге. Роль перевода особенно важна в раскрытии путей к культурному диалогу, сохранении и развитии языка, просвещении народов и их литературы. Переводческие связи послужили бы обмену языком и духовно-нравственной ценностью татар-тюркских народов.

**Ключевые слова:** Перевод, литература, татарские произведения, тюркские языки, татаро-тюркские взаимосвязи.

The article examines the role of literary translation in the Tatar-Turkic intercultural dialogue. The role of translation is especially important in revealing the paths to cultural dialogue, preserving and developing the language, educating peoples and their literature. Translation connections would serve to exchange the language and spiritual and moral value of the Tatar-Turkic peoples.

**Key words:** Translation, Literature, Tatar works, Turkic language Tatar-Turkic relationship.

XIX гасыр ахыры XX гасыр башында төрки телле халыклар арасындагы мәдәни-әдәби бәйләнешләр нык булуы билгеле. Бу чорда татар укучыларын кардәш халыкларның күренекле әсәрләре белән таныштыру, шулай ук татар әдәбиятын төрки халыкларга таныту юнәлешендә максатчан эш алып барыла [3].

Кызганычка каршы, совет чорында мондый тәржемәләр сирәгәя, бәйләнешләр тукталып тора. XX гасырның 60–80 нче елларында гына әдәби тәржемә эше әкрәнләп тернәкләнә башлый, төрки телле халыкларның, аерым алганда, төрки-татар әдәби багланышларын яңарту мөмкинлегә туа. Бу чорда казах, үзбәк, әзербайжан һәм башка төрки телләрдә нәшер ителгән иң күренекле әсәрләр татар телендә басыла. Әйтик, 50 нче еллар ахырында күренекле язучы һәм тәржемәче С. Әдһәмованың казах язучысы М. Әүзовның «Абай» роман-эпопеясен тәржемә итүе һәм аның 1957 елда басылып чыгуы зур казаныш буларак бәяләнә. 1974 елда Л. Хәмидуллин тәржемәсендә казах теленнән «Отрар хәтирәсе», 1986 елда «Әрем исе» повестьлар җыентыгы, 1976 елда үзбәк язучысы Ә. Мохтарның «Чинар» романы бастырыла. Гомумән, бу чорда Татарстан Язучылар берлегендә дистә ел тәржемәчеләр секциясен җитәкләгән язучы Лирон Хәмидуллин канаты астында Урта Азиядә яшәүче төрки халыклар белән әдәби багланышлар җанланып, активлашып китә. Татар әсәрләре дә кардәш төрки телләргә тәржемә ителә башлый. Казах телендә «Дуслык көтепханәсе» сериясендә күләмле «Татар повестери (Алма-Ата, 1979)» китабы, үзбәк телендә «Йиллар ва йуллар» (Ташкент, 1981), каракалпак телендә «Татар гүрриңлери» (Нукус, 1981) исемендә хикәя җыентыклары дөнья күрү татар һәм төрки әдәбиятлар арасындагы тәржемә багланышларын тагын да тирәнәйтә, үстереп җибәрә. Әзербайжан белән Кыргызстанда да шундый ук күләмле җыентыклар басылып чыга.

70–80 нче елларда әзербайжан, казах, төрекмән һ.б. төрки әдипләренә күмәк хикәя яки повесть, шигырь җыентыклары да даими рәвештә туплап басыла. Мәсәлән, Татарстан китап нәшриятендә каракалпак халкы әдәбияты антологиясе «Арал дулкыннары», Идел буе республикалары язучыларының күмәк җыентыклары, казах авторлары «Ак дөя» дип исемләнгән повестьлары тупламалары, «Жәйләүдә», «Дала гөлләре», союздаш һәм автономияле республикалар әдипләренә сайланма хикәяләр җыентыгы «Дуслык аланы» һ.б. татар телендә зур тиражлар белән нәшер ителә. Тәржемә осталары Сәрвәр Әдһәмова, Лирон Хәмидуллин, Нури Арслан, Әхмәт Исхак, Мостафа Ногман, Мәхмүт Хөсәен һәм Тәүфик Әйди һ.б. кардәш төрки халыкларның иң күренекле әсәрләрен татар теленә тәржемә итеп бастыралар. Алар тарафыннан танылган авторлардан Мохтар Әүзөв, Чыңгыз Айтматов, Әнүәр Әлимжанов, Әсгать Мохтар, Гафур Гөләм һ.б. әсәрләре татар теленә тәржемә ителүе мәгълүм. Шулай рәвешле әдәби тәржемә тарихында бу чор кардәш төрки телләрдән татар теленә тәржемә ителгән күләмле әсәрләр белән эз калдырды. Г. Тукай, М. Жәлил, М. Хөсәен һәм башка олуг шагыйрьләребез әсәрләре казах, үзбәк, каракалпак, кыргыз телләренә тәржемә ителде.

Соңгы елларда татар һәм төрки әдәбиятлар арасындагы тәржемә багланышларын яңарту мәсьәләсе көн кадагында тора. Бу турыда Язучылар берлегә утырышларында, әдәби съездларда, матбугат битләрендә фикер-тәкъдимнәр аңгырап тора. Бу юнәлештә берникадәр эш тә алып барыла: татар әсәрләрен төрек теленә тәржемә итеп бастыру шактый популярлашты. Чыганакларга караганда, 2005 һәм 2012 еллар аралыгында махсус проект нигезендә төрек әсәрләре 41 телгә тәржемә ителгән, 50 илдә басылып чыккан һәм барлығы 748 китапны тәшкил итә. Татар әдәбиятын Төркиядә таныту эшендә Хамза Әрсой, Надир Тамәр Аслан белән берлектә тәржемәче Фатих Кутлу зур эш алып бара. Аның тарафыннан Г. Тукай, Ф. Әмирхан, Г. Ибраһимов, Ш. Камал, Ә. Еники, Р. Вәлиев, М. Галиев, Р. Зәйдулла, Г. Гыйльманов, Р. Миңнуллин һ.б. татар язучылары исемнәре һәм аларның күренекле әсәрләре төрек укучысына җиткерелде [1].

2005, 2006 һәм 2012 елларда «Замбак» нәшриятында «VASIYET» исемле жыентыкның өч басмасы дөнья күрә. Анда кергән эсәрләр профессор Х. Миңнегулов тәкъдиме белән сайланып, китап аның кереш сүзе белән чыга. Тәржемәчеләре – Фатих Кутлу, Хамза Әрсой, Надир Тамәр Аслан. Жыентыкта Ә. Еникиның «Әйтелмәгән васыять», «Матурлык»; Ш. Камалның «Буранда», «Уяну»; Ф. Әмирханнның «Бер харәбәдә», «Сәмигулла абзый»; Г. Ибраһимовның «Табигать балалары»; М. Әмирнең «Мөстәкыйм карт йокысы»; Ф. Хөснинең «Сөйләнмәгән хикәя»; М. Юнысның «Безнең өй өянкеләр астында иде» эсәрләре урын ала. 2007 елда «Да» нәшриятында Р. Вәлиевнең «MAVI HÜZÜN» («Зәңгәр сагыш») жыентыгы дөнья күрә. Тәржемә итүчеләр – Фатих Кутлу, Харун Тосун. 2008 (2 басма), 2011 елларда «Сүтун» нәшриятында Фатих Кутлу тәржемәсендә һәм профессор Х. Миңнегуловның кереш сүзе белән А. Гыйләжевның «BİR AVUÇ TOPRAK» («Өч аршын жир») повесте басылып чыга. Бу эсәрнең А. Гыйләжевның Фатих Кутлуга васыяте бунча тәржемә ителүе билгеле. 2013 елда Фатих Кутлу тәржемәсендә һәм М. Хәбетдинова кереш сүзе белән «Бәнгү» нәшриятында А. Гыйләжевның «CUMA GÜNÜ, AKŞAM...» («Жомга көн, кич белән...») эсәре һәм «Тавышсыз курай» (хәзерге татар әдәбиятынан хикәяләр) жыентыгы басылып чыга. Анда Р. Батулланың «Тавышсыз курай» әкиятә һәм Ә. Сәлахның «Соңгы вальс» повесте да урын алган. Күләмле жыентыклардан тыш «HECE ÖYKÜ» журналының «Хәзерге татар хикәясе» дигән 54 нче номерлы махсус декабрь-гыйнвар санында Фатих Кутлу тәржемә иткән хикәяләр дөнья күрә. Анда ун автордан берәр хикәя урын ала: А. Әхмәтгалиева «Жиде ят», А. Юныс «Бәби мунчасы»; А. Гыйләжев «Күлмәк»; Г. Гыйльманов «Күңел күзең күрәме?»; Д. Гайнетдинова «Бәхет яшьләре»; З. Хәким «Чын ярату»; М. Галиев «Балачак әсирлегендә»; Р. Батулла «Хәерче Габәш»; Р. Габделхакова «Китүчеләр»; Р. Зәйдулла «Ак эт» [2].

Бүгенге көндә төрки телле халыкларның әдәбиятларын тугандаш халыклар теленә тәржемә итү мәсьәләсе актуаль булуы бәхәссез. Мәдәни диалогка юллар ачуда, телне саклау һәм үстерүдә, халыкны, аның әдәбиятын танытуда тәржемәнең роле бигрәк тә әһәмиятле. Тәржемә багланышлары татар-төрки халыкларның тел-лөгәте алмашуга, рухи-әхлакый кыйммәтен саклауга да хезмәт итәр иде.

#### Әдәбият

1. Рахман Рифә. Төрөк-татар әдәби бәйләнешләренең кайбер сәхифәләре // Казан утлары. – 2002. – № 7. – Б. 66–72
2. Сайфулина Ф.С. Татарско-турецкие культурные и научные взаимосвязи: история и современность // Филология и культура. – 2014. – № 2 (36). – С. 322–326.
3. Харрасова Р. Әдәби бәйләнешләр яктылыгында. – Казан: «РПФ Гарт», 2002. – 138 б.

УДК: 821.512.122

### ЖИЕНҒАЛИ ТІЛЕПБЕРГЕНҰЛЫ ТУЫНДЫЛАРЫНДА КӨТЕРІЛГЕН ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕР: ЗАМАН, ҰЛТТЫҚ ТАНЫМ КӨРІНІСІ

Ғ.М. Ниязова (Қазақстан)

*Вопросы, поднятые в произведениях Жиенгали Тлепбергеноулы: современность, отражение национального познания.*

В статье рассматриваются сатирические произведения видного представителя казахской сатиры Жиенгали Тлепбергеноулы. Анализируется актуальность произведений, отражающих дух современности, откликнувшихся на общественно-политические вопросы. Исходя из фактических данных, обосновывается, что написанные произведения являются зеркалом реалий времени. Утверждается, что воспитание хорошего поведения, отвращение к плохому и обращение к добру – это истинная просветительская идея писателя.

**Ключевые слова:** сатира, реалии современности, общество, фельетон, национальное познание, актуальность.

The article discusses the satirical works of prominent representative of Kazakh satire of Jangali Tlepbergenova. The author analyzes the relevance of works that reflect the spirit of modernity and respond to socio-political issues. Based on the actual data, it is proved that the written works are a mirror of the realities of the time. It is argued that the education of good behavior, aversion to bad and conversion to good-this is the true educational idea of the writer.

**Keywords:** satire, modern realities, society, feuilleton, national knowledge, relevance.

Қоғамның дамуы барысында қоғам мен адамның кемшілігін сынау сатираның мандайына жазылған. «Сатира – күштілер қаруы» дейді қазақ сатирасын зерттеу, зерделеудің бастауында тұрған ғалым, сатира зерттеушісі Т.Қожекеев. Қазақ сатирасына үлес қосып жүрген Т. Әлімбаев сатираны әдебиеттегі, өнердегі өмірбақилық оппозиция жанры, бірақ бүгінгі саясаттағы оппозицияға қарағанда барынша таза деп біледі. Сөз бостандығы мен демократия деген ұғымдардың иісі сезілмеген кеңес дәуірі кезеңінің күйіп тұрған тұсында да қазақ сатириктері бұл жанрға ден қойған. Қоғамдағы кемшіліктердің түзелуіне септігін тигізуге ұмтылған, мүмкіндігінше адамзатқа қиянат келтіретін кесір кесапатты ойып алып, сылып тастауға қаламмен қызмет еткен. Жан тәнімен ұмтылып, қаламмен күрескен сатира сарбазы – Жиенғали Тілепбергенұлы. Сатираның басқа жанрларына қарағанда, әсіресе прозалық жанрларына қалам тербеп, оны үлкен қуатпен игеру, сатираның пұшпағын илеп жүру екінің бірінің қолынан келмейді. Осындай ілеуде біреудің қолынан келер істі тума талант Жиенғали Тілепбергенұлы аса жауапкершілікпен, асқан тиянақтылықпен орындап, артына талай құнды мұралар қалдырды.

Жиенғали Тілепбергенұлы заманның ең қиын кезеңінде өмір сүріп, өз өмірінің бейнесін, сатиралық шығармалары, фельетондары арқылы көрсетті. Өзі өскен ортаға, азамат ретінде қалыптастырған қоғамға жазушылық көзбен қарап, өмір шындығына терең ой жіберіп, оны сезімдік шабытпен өрістес ете біліп, өз шығармаларына өзек, арқау боларлық оқиғаларды көңіліне тоқи алды. Сөйтіп, сыр мен сезім тоғысынан жаралған сатиралық суреттемелер туғызды. Жиенғали Тілепбергенұлының сатиралық суреттемелері, фельетон-очерктері арқылы біраз даулы мәселелердің басы ашылып, нақты кісілер жауапқа тартылды. Осы тұрғыда қаламгердің өзін сөйлетсек: «...1922 жылы фельетоным басылып шықты. Сол сол екен, содан соң газеттерде фельетон жазуды күшейттім. Қостанайда шығатын «Ауыл» газетінде, Қызылжарда шығатын «Бостандық туы» газетінде, Ақтөбеде шығатын «Кедей» газетінде, Қызылордада шығатын «Сыр бойында», осы күнгі «Еңбекші қазақ» газеттерінде фельетондарым көп шықты... Көркемдігі жағынан қандай жаман – жақсы болса да, менің фельетондарым талай бұзықтықтың тамырына балта шапты» [1]. Сатириктің «Менің фельетондарым талай бұзықтықтың тамырына балта шапты» – деген сөзіне дәлел болатын сатиралық суреттемелер жетерлік.

Жиенғали Тілепбергенұлының сатиралық суреттемелерінде көтерілген өзекті мәселелердің бірі – алаяқ, арамза, адамдардың кейпі. Халықпен біте қайнасып, қоян-қолтық араласқан жазушы өзі куә өмірден тамаша қаһармандарын табады. Қу адамға тән іс – әрекетті, солардың барлығына ортақ қасиеттерді, бәріне тән ояну, өсу жолдарын бір қаһарманның басына жинайды. Жиенғалидің осындай кейіпкері – Қалман. Сатирик Қалман образы арқылы адам бойындағы біраз жиренішті қылықтарды, әдеттерді көрсетеді. Сондықтан, Жиенғали шығармаларының ішіндегі ерекше кейіпкер – Қалманға айрықша тоқталмасқа болмайды. Себебі, қаламгер өз шығармаларында бұл кейіпкерді түрліше суреттейді. Мәселен, «Қалман – жынды, Қалман – қу» шығармасында төңкеріс болмай тұрып, зорлықшыл күштің шоқпары болған Қалман, кедей-кепшіктерге күн көрсетпей,

шаш ал десе бас алып жүрген ауылнай кейпінде суреттеледі. Ал, кейінірек, кеңес заманында түлкі сияқтанып алаяқ болып, қулық-сұмдықты өзінің кәсібіне айналдырады, арада біраз уақыт өткен соң мал жұтап, адам аштан өліп, ер азаматтар отбасын асырауға азық іздеп жүрген заманда, Қалман аштан қырылуға айналған үйлердің жасөспірім қыздарын бір табақ астыққа сатып алып, басқа біреуге бағасын арттырып, қымбатқа сатады, қыс бойы қыз-қатынға алып – сатарлық қылады. Осы шығармаларда келтірілетін адамдардың шынайы өмірде болғандығына сенім білдіруге әбден болады. Себебі, қаламгер өзінің бір мақаласында: «Төңкеріс болғанша ешбір сөзім баспа бетіне шыға алмады. Төңкеріс кезінде ауылда мұғалім едім. 1918 жылы Түркістан қазақтары ашаршылыққа ұшырады. Ақтөбе, Орынборға қарай босып кетті, Ашаршылықтан ісіп-кеуіп, қырылып жатыр. Бір қызын бір тілім нанға сатты. Ақтөбе төңірегінде мұғалім болып тұрғанда, тоқ елдердегі байлардың аштарға істеген айуандық өмірінен, қыз-қатынмен алып-сатарлық еткені жайынан бір әңгіме жаздым. Оным Семейде шығатын «Абай» журналында басылып шықты. Баспасөзде алғашқы шыққан сөзім сол еді. Оны да бай-құлақтар мен саудагер қулардың айуандық ызасы еріксіз жаздырып еді»(1) – дегені болған оқиғалардың шынайылығына шүбә келтірмейді. Осындай айуандық әрекеттерге барған адамдарды сипаттап, бейнелеу үшін автордың алған типтік бейнесі – Қалман. Қалман есімі кездесетін алғашқы шығармалардың бірі – «Елдештің арызы» фельетоны. Мұнда байлардың жалпылдағы болып, дегенін істеп жүретін жалтақ адам мінезі сөз болады. Шығармаға зер салайық: «Елдештің арызын көріп есіме түседі, біздің Қалман дейтін болды, өзі кәдімгі сирағы шыққан қу сирақ кедей еді. Қатын баласы өмірінше кісіде жалшылықта жүреді. Қалман өзі жас ортасына келіп қалған, сақал – шашына ақ кірген, қаба сақалды, жалпақ бетті қара кісі, көзі мысықтың көзіндей, көңілденіп сөйлегенде, күлімдеп кішірейеді де, ашуланып сөйлегенде, ұясынан шығып шатынап кетеді. 1922 жылы ашаршылықтан соң кедейлер шаруашылыққа егін кәсібіне жұмыла кірісіп, бұрынғы жалқаулықтарын тастап жатқанда, сол Қалман 1922–1925 жылдардың арасында қала-қаланы аралап, сенделіп диуана болып кетті. Сол кезде Темір уезі қырғын талас екі жақ, екі жік болды. Вездегі азаматтар екі жік болғасын, ел де сондай түгелімен екі жақ, сол екі жақтың елде сүйенетін Құдайберген, Жаныбек деген екі байы болды. Қалман Жаныбектің жалпылдағы, атқан ағаш оғы болды. Ол кезде Қазақстан астанасы Орынборда. Қалманның жүретін қалалары – Орынбор, Ақтөбе, Темір қалалары болды. Кейде Мәскеуден де шығып қалып жүрді. Бүгінде Темір азаматтары тезге түсті. Өлгі екі бай Құдайберген мен Жаныбек конфескеленді. Қалман да сергелденге түсіп қала-қалаға сенделуді қойып, шаруашылыққа отырыпты. Сол Қалманға жақын арада кездесіп:

– Қалек! Сондағың не еді? – деп сұрасам, қолын артына бір сілтеп:

– Ой, ондағы құрсын! Сәлім, Сәлім дегенге салыпшын да жүріпшін, мал сенікі дегенге наныпшын да жүріпшін, – дегендей, Жаныбек бай ат береді, ас береді, қалтама жол қаржы ақша салады, «Қалек-Қалек!» дейді, соған нанып жүре беріпшін ғой. Құрсын аяғында түк пайда көргенім жоқ... – деп күрсінеді.

Жиенғалидың жазбаларындағы Қалман мен бүгінгінің Қалмандарын салыстыра отырып, заман өзгерсе де, пенденің пиғылы өзгермейтіндігіне ден қоя қынжылған сатирик жазушы Т. Құлияс: «Біздің қазақты кейде арызқой, суайт аздырады. Пәлелеп түрмеге де жаптырады, мойнына қиып салсам, жоғарғы жазаға сыйыстыр деп кінәсізді аттырады. Мал-мүлкін талапайға салдырып шаптырады, өзі олжадан құр қалмай, «жоқ» дегені бекер деп, жерден қазса да жанына керек болса, қымбат мүлікті таптырады. «Жау жағадан алғанда, бөрі етекпен алады» дегенге иландырып тәк тұрады. Ескі түрмені, оның маңындағы қызыл жағалыларды көргенде, Қалман сықылдылардың жалған арызымен отырғандардың да көз жасы, сұрқияның құрбандары ақ бұлт арасынан «Адамдар, бай болсаң да балпаң болма, жарлы болсаң қорқақ, сатқын, қалбаң болма, ар қымбат, дүние, тірлік –



жылы амандасуыңа тұрмайды» дегендей ойға шомдым» [3: 103], – деген сатирик-жазушының пікіріне ден қоямыз.

Шығарма өзектілігі сан қырлы. Алғашқысы – байлардың конфескеленуі, қазақ даласында билік қарапайым халықтың қолына өткені, байлардың малдары тәркіленуі жайындағы тарихи хабар. Оқиға кішігірім кейіпкерлер арқылы өрбісе де, сол заман дәуірінен хабар береді, араздық тудырып, іріткі салушылардың айтағына ерген қазақтың алтыбақан алауыз, жікке, руға бөлінген, берекеті де бірлігі жоқ, кетеуі кеткен кер заман шындығы көрініс береді. Бас-басына би болған өңкей қиқым, отаршылдық саясаттың қазақ ортасын іріту үшін ойлап тапқан, қолданған қитұрқы әрекетінің жемісі. Бір-бірінің жанын алуға да дайын. Не үшін? Байлық! Мансап! Билік! Шығармада жалшылардың қорқақтығы, байлардың мал үшін жанын пида етуге дайындығы, бір-бірін алқымынан алуға дайын тұрған байлардың «иттері» десе де болады. Осыны Жиенғали мысқылдай әңгімелейді. Адамның ыза-кегін оятатын – руға бөлінушілік, билікке талас. Бұл – қазір де өзектілігі өткір мәселе. Билікқұмарлық, мансапқұмарлық – тәрбиенің кемдігінен, надандықтан туатын нәрсе. Шын кемел, ақылы бар оқыған адамның ойлар тауқыметі бұл емес. Оқу, білім, ізденіс алға жылжу, қараңғылықтан, надандықтан құтылу, «Біріңді, қазақ, бірің дос, Көрмесең, істің бәрі бос», – деп Абай айтқандай, қазақтың бірін-бірі дос, бауыр көрмеуі – олардың көздерінің емес, көкірегінің соқырлығында, көрсеқызар, көреалмаушылығында. Аталмыш шығарма арқылы Жиенғали Тілепбергенұлы адам бойындағы жалтақтық, көреалмаушылық сияқты жаман қылықтарды ашып көрсетеді. Қалманды мысал қыла отырып, Қалман секілді Елдештің де барын және де бұлар секілді әлі жүздеген адамдардың жер бетінде жолдарын дұрыс айқындай алмай жүргендерін көрсетуге тырысады.

Шығармада кейіпкер аз болса, оны барынша жан-жақты көрсетуге, іс-әрекетін баяндауға, белгілі бір образ дәрежесіне көтеруге болады. Осы тұрғыдан алғанда біз Жиенғали Тілепбергенұлының «Қалман-жынды, Қалман – қу» деген кішкене сатиралық әңгімесі – көлемі аз болса да, адам характерін жан-жақты көрсететін, өмірдің өзінен алынып, шындық тұрғыда суреттелген шығарма деп танымыз. «Мен онда жалаңаяқ жүретін жас бала едім, Онда жұрт Қалманды – «Қалман-жынды» деуші еді. Үстінде ақ бешпенті, бір қолында қара зонтик, бір қолында жиырып өрген бұзау тісті – бөкейлік қамшы, торы атты борбайлап, шілденің күнінде бұрқыратып келе жатқан кім десең – Қалман болып шығады. Қалман – ауылнай, келген жұмысы:

– Төре келіп қалды, ылау тап! Яки:

– Ой, ақша керек, жерден қазсаң да бүгін тап, сен үшін басымды сотқа байлай алмаймын, басым екеу емес» [2: 63] – деп, жазушы Қалманның шаш ал десе, бас алатын есалаңдығын, қамшысын білемдеп, момындарды торы аттың омырауына алып, өз омырауындағы шынжырлы сары кездікті көрсетіп,

– Сендік қауқары бар! – деп өзеурегенін көріп, оны жұрт «Қалман-жынды» дегенге лайық көресің. Ол кезде жұрттың қонаққа сойған лағының терісін алдап алып, мешін, тауық жылдарында «аштан қырылуға айналған үйлердің жас өспірім қыздарын бір табақ астыққа сатып алып, торы ала айғырдың сауырына салып әкетіп тойындырып, ақшасы, малы барларға қымбатына сатып, алып-сатарлық қылғанын көргенде жағасын ұстағанын айтады. Туған қарындасы Әсемді үйі тоқ бола тұра, есігінен қаратпай қуып жібергені, Әсемнің бет-аузы ісіп қайыр сұрап жүргенін көргенде, жұрт жанынан түңіледі. Бұл кезде аузы үйреніп қалғандар болмаса, жұрт «Қалман-жынды» деуді қойғандығын айтады.

«Бүгін әдемі сеңсең тон киіп, отарба мінейін деп тұрғанын көресің, ертең жалбыр жаман тонмен қаланың көшесінде қайыр сұрап жүргенін көресің. Бүгін Темірде, ертең Ақтөбеде көресің, бүгін мына кеңседе, ертең ана кеңседе көресің. Бүгін-жыртық, ертең-бүгін», – деп сипаттай келіп, «өкімет кедейдікі болса, арызымды

орындап бер, болмаса босағанда өлем», –деп өзеуреп тұрғанын көресің. «Талай коммунистеріңді де тексеру комиссиясына жүгіндірген» Қалманды жұрт енді «Қу» десетін болған. Қазақстанда кеңес сайлаулары болған кезде Қалман «жындылықты» тастап, «қулыққа» көшкен. «Талай байлар, жуандар үйде қалып, талай момындар, кедейлер Қалманның мінетін аты мен ішетін асына тұздық болып қараңғыға камалған. Жындылықтың да мәнісі бар екен, таңқалам» [2: 64] – дейді автор.

«Аңыздың ізімен» кітабында автор: «Жиенғалидың баспасөзде жазған әрбір сатиралық шығармалары қалың жұртты елең еткізіп, араларында жұғымсыз кездесе:

– Мынау біздің Қалман ғой, қателігі жоқ, дәл соның өзі.

– Ант ұрғанға Жиенғалидың Қалманының мінез-құлқын, ұсқынсыз тірлік-келбетін сойып қаптап қойған екен, – деп сайқымазақтап жатады.

Бұл қысқа әңгімеде жағымсыз кейіпкер Қалман бейнесін беруде автордың айбынды позициясын айқын көреміз. Мұнда эпикалық баяндау жоқ, тек ұтымды штрихтар ғана бар. Осылай суреттеу арқасында Жиенғали оқушыны Қалманнан безіндіре де, жиіркендіре де алған және белгілі бір логикалық қорытынды жасауды оқушының өзіне тапсырған. Салғаннан әңгіме оқырманды үйіріп әкетеді, шағын көлемді өмір эпизоды соншалық тартымды, сюжет желісі қызғылықты. Сюжетке ене бастағаннан-ақ оқырманның көз алдына іші-сыртын, мінез-құлқын іс – әрекеті арқылы аңғартып, Қалман образы дараланып, өзгешелене көрініс береді. Бұның бәрі жазушыдан асқан талғампаздықты, тілдегі тамаша суреткерлікті, қалам тиген жерді өмірдің өзіне айналдырар нағыз шеберлікті талап етеді. Автор осы талап деңгейінен көріне алған. Ал айналдырған үш-ақ беттік шағын әңгімеде автор бір дәуірдің тұтас шындығын Қалман бейнесі арқылы айтып-ақ тастаған. Ғасырдың басы, кеңестік ел, 1920–1930 жылдардағы аласапыран, ауыл адақтаған аштық. Қай-қайсысынан да өзінің құлқыны үшін бас пайдасына оңтайлы жарата білген іші мен сырты сай келмейтін, арамдығы мен зұлымдығы қос қыртыс адамның аласы – Қалман Жиенғали суреттеуінде сонша сұм, сондай жиренішті. Бір кереметі – осындай құбылма кейіпті адамдардың қазірдің өзінде арамызда алшаң басып жүргеніне де еш күмәнданбайсың. «Заманың түлкі болса, тазы боп шалуды» көздеген қуларға автор Қалман бейнесі арқылы «ескерткіш» қояды. Кішкентай штрих, астарлы мағына арқылы қоғам болмысын айқара ашып, толыққанды таныта алған. Жиенғали Тілепбергенұлының сатиралық туындыларында көтерген тақырыбы негізінен – моральдық мәселелер. Моральдың түпкі мақсаты тәлім-тәрбие екендігі белгілі. Ал адамгершілікке, имандылыққа, инабаттылыққа, елін, жерін сүюге баулау ісі – тек мінсіз кейіпкерлерді үлгі қып көлденең тарту жолымен ғана емес, жат мінезден жирендіру арқылы да жүзеге асатыны талас туғызбас. Жиенғалидың Қалман атты кейіпкері де осы мақсатты жүзеге асыруда дүниеге келген типтік бейне-тін. Қаламгер ешкімді тырнақ астынан да кір тауып, заңға қайшы қылмыскерсің деп мойындатып, даттамайды, міндеті – адалдыққа ұйытып, жақсылық жолды нұсқауы ғана. Өнер, білім, оқу жақсы мінез-құлыққа тәрбиелеу, жаманнан жирендіріп, жақсылыққа, адамгершілікке үндеу – жазушыны шынайы ағартушылық идеясы. Адамгершілік – адам бойындағы гуманистік құндылық, әдеп ұғымы, яғни кісілік, ізгілік, имандылық тәрізді ұғымдармен мәндес. Өзі діни оқу орында оқып, имандылық бұлағынан сусындаған жазушы заманның аласапыраны, қиямет қайым кезеңге тап болып, адамзатты діни имандылыққа үндеуіне мүмкіндік болмады. Оның тапқан қаруы – қаламымен адам бойындағы ішмерезділік, парақорлық, дүниеқоңыздық, жеке басының қамын жасап, қарын тойдырып жүргендер мен арам пиғылды қиянпұрыстырылықты сылып тастау.

«Қап» дегізген, санды соқтырған шаралар, істер істелді, тізеге салып «бело-мыртқаны бытырлатқан» ескі әкімшілдік-әміршілдік әдетімен асыра сілтеулерге де жол берілді. Сатирада осындай қоғамдық-саяси мәселелерге тіл қатқан, сол кезеңнің рухын танытқан туындылар бар. Жиенғали сында сатирик жазушының

туындылары да өз кезеңінің көкейкесті мәселелеріне тікелей араласты, азаматтық пафос, үлкен әлеуметтік үні естілді.

#### Әдебиет

1. «Жаңа әдебиет» журналы. – 1931. – № 5–6.
2. Тілепбергенұлы Ж. Шығармалар. – 1-том. – Алматы: Алаш, 2005.
3. Құлияс Т. Аңыз ізімен: роман. – Астана: Фолиант, 2009. – 472 б.

УДК 821.512.145

## МӘГЪРИФӘТЧЕ ЯЗУЧЫ Г. ГАФУРОВ-ЧЫГЪТАЙ ҺӘМ АНЫҢ «ГАЛИНЕҢ АЛТМЫШ ЕЛЛЫК ИСТӘЛЕГЕ» ИСЕМЛЕ АВТОБИОГРАФИК ЖЫЕНТЫГЫ

З.З. Рәмиев, Л.Ш. Гарипова (Казан)

*Писатель-просветитель Г. Гафуров-Чыгтай и его автобиографический сборник «Путь длиною в шестьдесят лет...»*

В статье рассматривается жизнь и творчество татарского писателя-просветителя, журналиста Г. Гафурова-Чыгтая (1867–1942) на основе материалов, хранящихся в фондах ЦПИМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Особое внимание уделяется просветительским идеям в произведении «Галинең алтмыш еллык истәлеге». По данному источнику дополняется информация о малоизученных писателях, жизни медресе, татарской интеллигенции.

**Ключевые слова:** Г. Гафуров-Чыгтай, творчество, литература, общество, наследие.

The article discusses the life and works of Tatar writer-enlightener, journalist G. Gafurov-Tigta (1867–1942) on the basis of the materials stored in the funds of Срemn IYALI them. G. Ibragimova AN RT. Special attention is given to educational ideas in his work «Galina altmysh ellik istlage». According to this source, information about little-studied writers, the life of madrassas, and the Tatar intelligentsia is supplemented.

**Key words:** G. Gafurov-Chygtai, work, literature, society, heritage.

Татар әдәбиятының мәгърифәтчелек чоры вәкиле Галиәсгар Гафуров-Чыгътайның (1867–1942) озак еллар тикшеренүчеләр күзеннән читтә калып килгән ижатын барлау һәм укучыга тәкъдим итү юнәлешендә беренче омтылыш бары тик XX гасырның икенче яртысында ясалды – профессор М. Гайнуллин әдипнең «Тутам» повестен XIX гасыр ахыры – XX гасыр башы татар прозасы фондында карап, текстын хәзерге татар язуында эзерләп бастырып чыгарды [10]. Ярты гасырдан соң, әдәбият галиме Фәрит Бәшировның «XX гасыр башы татар прозасы» исемле монографиясендә эсәр хакында кызыклы фикерләр әйтелде [2: 112–115]. Ниһаять, Галиәсгар Гафуров-Чыгътайның ижатын тулаем бәяләү максаты белән эзерләнгән бүлекчә Татарстан Республикасы Фәннәр академиясе Г. Ибраһимов исем. Тел, әдәбият һәм сәнгать институтында эзерләнгән «Татар әдәбияты тарихы»на да кертелде (авторлары – З. Рәмиев, Г.Газизуллина). 2013 елда исә Г. Гафуров-Чыгътайның шактый күләмле «Сайланма эсәрләре» басылып чыкты [4]. 2017 елда юбилей елы уңаеннан (*тууына 150 ел*) язучының «Галинең алтмыш еллык истәлеге» дип аталган китабы дөнья күрдә [5], мәкаләләр басылды [9].

Исән-имин чагында күпчелек эсәрләре, вакытлы матбугаттагы чыгышлары «Чыгътай» имзасы белән тәкъдим ителгән бу әдипнең рәсми исем-фамилиясе – Галиәсгар Гафуров (ата-бабалары: Мөгыйнь → Әхмәтжан → Гафур). Хәзерге Аксубай районының Яңа Ибрай (Чәтрән) авылында 1867 елның 16 сентябрендә туган Г. Гафуров башта үз авылы мәдрәсәсендә, аннан соң Көөк авылы, Чистай, Кизләү мәдрәсәләрендә белем ала. 1899 елдан Бозаулык шәһәре мулласы булып торган, мәктәп ачып, анда ир һәм кыз балалар укыткан Чыгътайны язучы сыйфатында «Тутам» повесте (1898 елда языла) таныта. Аның беренче кисәген 1905 елда

Фатих Кәрим и үз исәбенә бастырып чыгара (авторы итеп «Галимә» күрсәтелүенә карап, һади Атласи әсәрне Фатих Кәриминекә дип уйлаган). Цензор В. Смирнов Г. Гафуров-Чыгытайның элегрәк язылган «Үрмәкүч» исемле әсәре басылуға каршы булганлыктан, яшь автор «Тутам»ны авторлыгын күрсәтми генә комитетка жиберә (Г. Кәримов типографиясендә басыла). Повестьның икенче кисәгә исә 1908 елда инде авторы күрсәтелеп нәшер ителә. Беренче кисәген Оренбургтан Уфага килү юлында, поезд вагонында укып чыккан Риза Фәхретдинов икенче кисәгә чыгуын да зур түземсезлек белән көтүен язган була. Ф. Бәширов тикшеренүләрендә әсәр хакында тюрколог Н.Ашмаринның да «каршылыклы» фикерләре урын алып, китапны бастырып чыгарудагы киртәләрнең булуы күрсәтелә [2: 48]. Ләкин, мондый кыенлыklar булуға карамастан, китапның икенче кисәген укучылар хөкеменә тапшыру тизләтелә һәм «Әлгасрелжәдид» журналының 1906 елгы 6 нчы һәм 8 нче санның ул нәшер ителә. Әйтергә кирәк, аның (бу журналның) 3 нче һәм 4 нче санның Чыгытайның дүрт публицистик мәкаләсе урын ала.

1909 елда Чыгытай үзенә мәгълүм «Исабәт»ен («төзәтү, дәрәсләккә ирешү» мәгънәсендә) бастырып чыгара. Мөхәммәд пәйгамбәр турындагы бу китап татар жәмәгатьчеләгендә зур резонанс тудыра, кайбер урыннарында дини тәгълиматлар шик астына алынган әлеге басма аеруча дини даирәләрдә гаять тискәре бәяләнә, хәтта Диния нәзарәте Чыгытайның муллалыкка бирелгән указын алуға кадәр бара. Мондый хәлдән беркадәр каушап калган Чыгытай «Йолдыз» газетасында (1910 ел, 31 гыйнвар) үзенә китабыннан һәм анда чагылыш тапкан фикер-карашларыннан баш тартуы, тәүбә итүе турында хат бастырырга мәжбүр була. Указын кайтару өчен Уфага бара. Аның бу адымы күпләр тарафыннан хупланмый, ул «Исабәт»кә уңайрак караган кешеләрдән жебегән, мәсләксез дип шелтәлэгән хатлар да ала. 1912 елда бастырган ««Исабәт» эшләре» исемле китабында Чыгытай үзенә ул вакытлардагы рухи халәтен шактый жентекләп тасвирлый. Габдулла Тукайның «Мәжрух указ» шигырен [3:63], «Авыл жырларындагы: «*Жаңгыр жава сибәләп, төймә-төймә төймәләп; / Чыгытай мулла үкрәп жәсылый, «тәүбә, тәүбә, тәүбә!»ләп*» дигән ике юллыкны да истә тотып, ул истәлекләрендә: «Габдулла Тукайның минем зарарыма сөйләгән жырлары да шул арада чыкты бугай», – дип яза. Хәер, Тукай «Исабәт» китабы әчтәлегенә карата тегенди-мондый караш белдермәгән, бары тик үз сүзен, фикерен турыдан әйтергә, язарга гадәтләнгән кеше буларак, ул Чыгытайның үз карашларыннан чигенүен өнәмәгән.

Тукайның вакытсыз үлеп китүе уңае белән татар вакытлы матбугатында басылган мәкаләләр, шигырьләр, төрле характердагы язмалар, тәгъзияләр арасында авторлары псевдоним белән генә дөньяга чыкканнары да очрый (мәс. «Таян», «Лачын»нар). Шундыйларның тагын берсе – «Ч.» белән басылган. И. Нуруллин һәм Р. Якуповлар төзегән «Тукай турында хатирәләр» китабында (1976) аның «Габдулла мәрхүм Тукай хакында хосусый ядкяр»е китерелә, авторы сыйфатында «Галиәсгар Гафуров-Чыгытай» күрсәтелә. Әмма ун елдан соң нәшер ителгән «Тукай турында истәлекләр»дә алар бу язманың авторы «Ч.» булуын әйтү белән генә чикләнәләр. Чыннан да, әлеге истәлекнең иясе Чыгытаймы соң?

Чыгытай каләмә белән язылган текстлар 1907–1908, 1913–1915 еллар татар вакытлы матбугаты сәхифәләрендә шактый еш күренә һәм һәрвакытта диярлек «Чыгытай» имзасы белән. Дәрәс, «Әхбар» газетасында ике мәкаләсе «Ч.» белән генә урын алган, әмма укучылар аларны Чыгытайныкы дип кабул иткәннәр билгеле.

Кыскасы, «Кояш» газетасының 1914 елгы 2 апрель санындагы «Габдулла мәрхүм Тукай хакында хосусый ядкяр»не дә Чыгытай каләмәнән чыккан дияргә була. 1914–1915 елларда Чыгытайның «Кояш» газетасы редакциясендә эшләвен дә онытмыйк. Бу турыда аның истәлекләрендә шактый кызыклы фактлар китерелә, мәсәлән, Ф.Әмирханнның телгә гаять осталыгы, газета редакторы Зәкәрия Садретдиновның сүгенү сүзләрен еш куллануы, мәзәкләр сөйләү, кызлар килү, тәмәке тартулар... Чыгытайның Тукай вафатына бер ел тулган көннәрдә язылган тагын бер

язмасы – «Габдулла Гариф улы Тукаев» дигән мәкаләсе «Сөембикә» журналында чыга. Истәлек белән бу мәкалә арасында нинди дә булса уртак моментлар күзгә бәрелеп тормый. Бу аңлашыладыр да, чөнки хатын-кызлар журналында басылачак мәкаләсендә – «сагынмалыгында» ул «бу шагыйрьнең эхваленә хатыннарның нинди катнашы булганлыгын телгә алмак була». Дөрөс, мәкалә эчтәлегенә моңа гына кайтып калмаган. Чыгыштай бу ижатның милләт рухын чагылдыруга килүен, «татарның аңлата алмый яткан максудын аңлаткан тылмач» булып әверелүен әйтә һәм сүзен «Яшәсен Габдулла Тукайның наме, бу Дөнья шары Кояш көррәсенә кушылып янганча яшәсен!» дип тәмамлый...

Үз чорында Галиясгар Гафуров-Чыгыштай шактый ижади активлык күрсәткән. Әйткәнәбезчә, аның ике кисәкле «Тутам» повесте – татар әдәбияты тарихында сизелерлек эз калдырган әсәр. Патша цензурасы тоткарлавы аркасында басылмый калган «Үрмәкүч» романы, «Аң» журналындагы (1914 ел) «Ул» исемле күләмле дини (психологик) хикәясә, 1915 елда «Сөембикә» журналында чыккан «Фатыйма һәм аның тәкамелә» рисаләсе, «Ачлык корбаннары» драмасы (1926), шактый сандагы публицистик мәкаләләре, рецензияләре (мәсәлән, Ф. Әмирханның «Татар кызы»на, М. Гафуриның «Милләт кайгысы» китабына) җентекләп өйрәнүне көтә. Күптән түгел китап итеп басылган «Галинең алтмыш еллык истәлегенә» (2017 ел) язучының катлаулы тормыш һәм ижат юлын төп сызыкларда гәүдәләндерүе белән янәшәдә, шактый дәрәжәдә татар иҗтимагый фикере тарихын ачыклауга да хезмәт итә. Истәлек, исемненнән үк күренгәнчә, Чыгыштайның 60 ел дәвамында башыннан кичергәннәрен, шул заманнардагы мөһим вакыйгаларга үзенчәлекле мөнәсәбәттен эченә ала. Татар әдипләренә истәлекләре күп сакланмаган, алар арасында, иң беренче укучы күңеленә Тукайның атаклы «Исемдә калганнары» искә төшә. Күләмле истәлекләрен М. Укмасый, З. Ярмәки, З. Бәшири һ.б.лар да язып калдырган (кайберләре кулъязмада гына сакланган) истәлекләр бар.

Кайсы гына әдәби текстны алып карамыйк, аларда һәрвакыт теге яки бу дәрәжәдә авторның субъективлыгы чагыла. Ижатчы шәхеснең «минлеге» белән аеруча шигъри әсәрләр сугарыла, билгеле, әдәбиятның бу төренә хас сәнгати чаралар белән. Истәлекләргә исә субъективлык аеруча да хас. Беренче карашка, Чыгыштай үз гомерендә булып торган хәлләренә ничек бар шулай сурәтләнә кебек. Әмма ул вакыйгаларны үз күзенә күренгәнчә сайлап ала, үзенчә бәяли. Кайбер шәхесләргә биргән ул бәяләр башка чыганакларда теркәлеп калган фактлар белән кайчак расланмаса да мөмкин. Шулай да Чыгыштай истәлекләре бүгенге укучысы өчен зур әһәмияткә ия. Аларда әдипнең алтмыш ел эчендә туган авылы Чәтрәндә, Кизләүдә, Чистайда, Бозаулыкта, Казанда күргәннәренә, мэдрәсәләрдә, татар халкы язмышында, иҗтимагый тормышта, әдәби мохиттә булып торган вакыйгаларга үзенчәлекле мөнәсәбәте ярылып ята.

«Галинең алтмыш еллык истәлегенә»ндә язучы үзе белем алган мэдрәсәләр, анда укытылган дәресләр, мөгаллимнәр хакында шактый тәфсилләп язып калдырган. Һәрберсенә аерым бүлекләр багышлана. Кайберләренә тукталып үтик. Мәсәлән, әдип Чистай мэдрәсәсендә укыган елларын искә алып, Чистайга беренче тапкыр килеп төшкәч, мэдрәсә йорты, аның эчке һәм тышкы күренеше хакында күз алдына килеп басарлык тасвирлар бирә. Чистай мэдрәсәсе мөгаллиме – Мөхәммәтзакир Камалов (Чистави), Мөхәммәтзакир Габделваһап улы Габделваһапов (1804–1893) хакында да әлегә чыганак бик сирәк документларның берсе булып тора: «Зур гәүдәле, картлыгында зур ак сакаллы, картлыгында да кашы кара, күзгә үткән чырайлы мәһабәт кеше. Муллаларча аксыл тышлы тун, зур чалма, ике кәждән эшләнгән яхшы яшел читекләр, күбесенчә, яхшы киез башмак кия» [5: 51] дип сыйфатлап, аның портретын да «ясый». Әлбәттә, укутуның торышы, кайбер хәлфәләренә башбаштаклыгы яшь әдип күңелендә матур тәэсирләр калдырмый. «Чистайда хисап, һәндәсә, физика кебек дәресләр бөтенләй юк. Акрынлык белән шәкерт мэдрәсәнең бөтен фәннәрен үтеп чыкканча 15 ел,

20 ел мэдрэсэдэ ятарга мэжбүр булу» ны [5: 34] исэпкэ алып, Чыгътай Чистай мэдрэсэсен ташлап, үзе искэрткэнчэ, «Чистайдан йөз километр көньякта»гы Кизлэү мэдрэсэсенэ «дэрес эйтергэ» юнэлэ. Бу авылда имам-хатыйп һәм мөдэр-рис булып торган күренекле нәсел кешесе Гобәйдулла ишанның оныгы Мәхмүт (1868 елдан) туган авылларында имамчылык итеп, мэдрэсэ эшен алып бара икән. Мәхмүт ишаннан алты мөрит ижазэт алганлыгы билгеле [7]. Чистай мэдрэсэсен-нән аермалы буларак, биредэ «мәхзүмнэр урысча белэлэр, дөньядан хэбэрдар булып торалар һәм бик киң ирек белән дә файдаланалар» [5: 58]. Гомумән, Кизлэү мэдрэсэсе инкыйлабка кадэрге татар мэгарифе өлкэсендэ танылган уку йортларынан саналган. Гади авыл мэдрэсэнең шундый олы дэрэжэгэ ирешүе беренче чиратта аны житэклэгән имамнарның абруена бэйле. Ул мөхтэрэм остазлар үзләренең асыл сыйфатлары белән Аллаһы Тэгалэнең бэрэкэтенэ ирешеп, күпсанлы шэкертлэр жэлеп итэ алганнар. Кизлэү мэдрэсэсенең тарихы белем бирүне тарикат эшчэнлеге белән бэйлэп алып баруның уңышлы мисалы булып тора [7]. Кизлэүдэ Чыгътай өч ел яши, «Гали өчен шул Кизлэү генэ дә, Чистай белән чагыштырганда, аңа сабак булып тора» дип искэ алып, «Чистайда ишан тиңен тапмаган бер феодал, урыс галэмәннән аерым яшәүне үзенэ һәм шэкертлэрэнэ фарыз санаган бер мөселман булса, кизлэүлэр – демократлар» дип характерлый эди. Күп тэ үтми, Галигэ Түнтэр авылынан муллалык хезмэтенэ чакырып хат килэ һәм ул, озак уйламастан, аны кабул итэ. Түнтэр авылында бу вакытта ике мэдрэсэ эшлэп килэ. Берсендэ кадимчелэр хэрэкэтенэ иң атаклы вэкиле буларак искэ алынган «Ишми ишан» – Ишмөхэммет Динмөхэмметов эшлэсэ, икенчесендэ атаклы Мөхэмметгали ишан Түнтэринэң (1788–1874) оныгы Мөхэмметнэжип хэзрэт (1862–1930) имам булып тора. Ишмөхэммет хэзрэт мэдрэсэсе, башка консерватив уку йортлары кебек үк, төгэл һәм кырыс дисциплинасы белән данлыклы булган. Катгый кагыйдэлэргэ түзэ алмаган яки чиклэргэ сыешырга телэмэгән шэкертлэр-нэң кайберлэре, Түнтэрдэн качып, Бубилар мэдрэсэсенэ дә киткэлэгән. Бэлки, Ишмөхэммет хэзрэтнең Иж-Бубидагы белем учагына кискен каршы булуын элеге факт та көчэйткэндер [6].

Жэдиичелек-кадимчелек каршылыгының бер эпизоды Ишми ишан – Нэжип хэзрэт мөнэсэбэтлэрэндэ ачык чагыла. Нэжип хэзрэт авылда үз мэдрэсэсен ачып, яна ысул буенча укыта башлый. Мэдрэсэнең дэреслэр жэдвэлэндэ география, математика һәм дә миллэт, Россия тарихы, татар теле дэреслэре була. Шунысы да эһемиятле, Чыгътай Нэжип хэзрэтнең бай китапханэсе булуын да искэ ала. Нэжип хэзрэт белән Ишми ишан арасындагы һэртөрле каршылыklar, бу «көрэш»-нэң дэвамлы баруы Чыгътай истэлегендэ дә ачык чагылыш таба: «элегэ бэрелештэ болар икесе генэ түгел, хэтта Түнтэр кешесе дә икегэ бүленгән. Тирэ-якның муллалары да – бер төркем икенчесенэ бер дә якын килми торган ике фирка. Байлар да шулай». Тора-бара элегэ каршылыкта Чыгътай үзе дә адашып калган төсле тоела, үзе язганча, «Нэжип белән Ишми арасындагы рамкада гына калмыйча, Гали дә үзен Ишмигэ каршы көрөшүче итеп тоя башлаган хэлгэ житкэн була». Бер-ике елдан соң ул аннан китэргэ мэжбүр була. Ничек кенэ булмасын, ишан-хэзрэтлэрнең төс-кыяфэтлэрэн, аларның яшәү рэвешен сурэтлэгән, якыннары, даирэсе хакында да мэгълүматлар китерелгән элегэ хатирэ татарның мэшһүр кешелэрэн өйрэнгэндэ алыштыргысыз чыганак булып кала.

Хатирэдэ күп кенэ татар зыялылары, язучылар, журналистлар эшчэнлегенэ карата төрле-төрле фикерлэр эйтэлэ. Мэсэлэн, ул: ««Вакыт» татар вакытлы матбугатының беренчесе генэ түгел иде. Ул соңарып чыкты. Лэкин нигезне нык салып, кыю һәм батыр кереште. Ул миллэтчелэр органы иде. Беренче баш мөхэррир Фатих Кэримов монда мэдрэсэ бетэргән. Төркиягэ барып яхшы рэсми мэктеп күргән. Атасы – бик оста һәм таза сөйли торган ахун. Ул – күптэнгэ мөхэррир Риза Фэхретдиневнең дә якын кешесе. Димэк, сыйнфый йөзе бик ачык. Наширлэр – Рэмиевлэр. Ул еллар аларның күп табыш иткэн заманнары, приискаларында алтын күп табыл-

ган, бик баеганнар. Милли юл да инде төмам салынып-тапталып житкән» – дип яза. «Вақыт» газетасына, мөхәррирләрэнә, гомумән, шул чор язучылар хятенә дә көндәлегендә аерым бүлекләр багышлана. Мәсәлән, шагыйрь Мирхәйдәр Чулпаний, аның ижаты әдәбият тарихында бик аз өйрәнелгән. Бу аның хақында материалларның бик аз булуы белән дә аңлатыла. Чулпанийга кагылышлы аерым хәбәрләр белән И. Нуруллин [8: 70] һәм М. Әхмәтжанов [1: 74] хезмәтләре аша танышырга мөмкин. Чыгтайның әлегә истәлегә Чулпаний тормышына, ижатына да яңа мәгълүматлар өстәвә белән кыйммәтле. Хатирәдә Чулпанийның бер бәете урын ала:

«Бозаулыктан китеп ирдем Самара,  
Мәгәр жамигъләрәндә юк иде манара;  
Ки мулласыйга бардым, кәлдекемдә  
Диде мулласы: китеп тор ки нарә (*тәмузга*).  
Шулай дигәч, чыгып юлыма китеп,  
Доташты батыйным газабилә нарә.  
Мөти наменда фатирчы бере вар,  
Аның ханәсе һәм охшар мазарә (*каберлеккә*);  
Керсәң анда, жәзмән (*ничшиксез*) хөкем идәрсең,  
Бу дөнья мөнкалибтер хаки сарә».

Гомумән, Г. Гафуров-Чыгтайның «Галинең алтмыш еллык истәлегә» шул чор татар халкының тарихын, күренекле шәхесләрэн, аларның хятын ачыклау-өйрәнүдә, яктыртуда эһәмиятле чыганак булып тора. Чыгтайның әле күп әсәрләре, публицистик язмалары жәмәгәтьчелеккә билгесез, киләчәктә аларны текстологик яктан эшкәртеп бастыру эше күздә тотыла.

#### Әдәбият

1. Әхмәтжанов М. Археографик экспедицияләр һәм Габдулла Тукай хатирәләрдә. – Казан, 2015. – Б. 74–78.
2. Бәширов Ф.К. XX йөз башы татар прозасы. – Казан: Фикер, 2002. – 287 б.
3. Габдулла Тукай. Әсәрләр: 4 томда. – 2 т. – Казан, 1955. – 375 б.
4. Галиәсгар Гафуров-Чыгтай. Сайланма әсәрләр. «Тутам», «Исабәт» һәм истәлекләр. – Казан: «Ихлас», 2013. – 528 б.
5. Галиәсгар Гафуров-Чыгтай. Галинең 60 еллык истәлегә / төзүчеләр: Л. Гарипова, З. Рәмиев, Ш. Кәбирев. – Казан: Слово, 2017.
6. Ишми ишан: ике дәвер чигендә / <http://protatarstan.ru/ishmi-ishan/>
7. Насыров Р. Кизләү мэдрәсәсе һәм аның мөгаллимнәре тарихыннан. [https://sovmo.tatarstan.ru/rus/file/pub/pub\\_1077043.docx](https://sovmo.tatarstan.ru/rus/file/pub/pub_1077043.docx).
8. Нуруллин И. Габдулла Тукай. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1979. – Б. 70–71.
9. Рамеев З.З., Гарипова Л.Ш., Зайнәева Г.Н., Хуснутдинова Г.А. Литературное и публицистическое наследие Г. Гафурова-Чыгтая // Казанская наука. – 2019. – № 7. – С. 37–39.
10. Тутам // Татар мәгърифәтчелек әдәбияты / төзүчесе, сүз башы һәм биографик белешмәләре язучы М.Х. Гайнуллин. – Казан, 1979. – Б. 353–358.

УДК 82

## АБАЙ И ТАТАРСКО-КАЗАХСКИЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ И КУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОСВЯЗИ В СОВРЕМЕННОМ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИИ

Ф.С. Сайфулина (Казань)

Объектом исследования данной статьи являются научные статьи, посвященные исследованию творческой деятельности Абая, а также труды, где исследуются вопросы взаимовлияния татарской и казахской литературы и культуры в современном литературоведении. Целью работы является исследование и введение в активный научный оборот исследований, касающихся взаимосвязей двух исторически родственных народов – татар и казахов. В статье анализированы статьи казахских и татарских ученых, так или иначе касающихся проблемам взаимоотношений двух народов.

**Ключевые слова:** взаимовлияние литератур и культур, татары, казахи, современное литературоведение.

The object of this article is scientific articles devoted to the study of Abai's creative activity, as well as works that investigate the question of the mutual influence of Tatar and Kazakh literature and culture in modern literary criticism. The aim of the work is to study and introduce into the active scientific turnover of research concerning the relationship of two historically related peoples – Tatars and Kazakhs. The article analyzes the articles of Kazakh and Tatar scientists, one way or another related to the problems of relations between the two peoples.

**Key words:** mutual influence of literatures and cultures, Tatars, Kazakhs, modern literary criticism.

Добрососедство казахов и татар обусловлено многими объективными факторами и предпосылками. Прежде всего, двух братских народов объединяет общее этническое происхождение, близость языка, мифологии, словесного искусства. Предки современных казахов и татар часто жили в составе одних и тех же государств: в гуннской империи и тюркских каганатах, в Улусе Джучи, Ногайском и Сибирском ханствах, в царской России и Советском Союзе. Единство религии и письма, многовековая ориентация на Мусульманский Восток, географическое взаимопроникновение, экономическое и духовно-культурное сотрудничество, смешанные браки сыграли большую роль в объединении и сближении наших народов [1: 106–112]. Литературовед Жирмунский пишет, что, «история общества фактически не знает примеров абсолютно изолированного социального и культурного, а, следовательно, литературного развития без взаимодействия между ее отдельными участниками. Всякое идеологическое, в т. ч. литературное влияние закономерно и социально обусловлено» [2: 127].

Известно, что во второй половине XIX века просветительское движение занимает основное место в деятельности татарской интеллигенции. В этот период происходит процесс крупномасштабной реконструкции в татарском обществе: были созданы условия для публикации книг, газет и журналов, происходила реформа в системе образования, открывались новометодные школы и медресе, сформировалась просветительская литература. Проблема обеспокоенности о будущей судьбе народа, воспитания подрастающего поколения, разговор о ценности образования – составляют центральную линию цели и задач просветительского движения. Именно в этот период начинает складываться активное влияние татарской литературы и культуры на казахский народ через просветителей-мугаллимов, которые, по разным причинам, оказались в казахских степях и учили детей казахов грамоте. Среди них были такие известные мастера пера, как М. Акмулла, Г. Ибрагимов, М. Гафури, Ш. Бабич, А. Тагиров и др.

Одним из таких детей, кто получил грамоту от татарского учителя-мугаллима – был маленький Ибрагим Кунанбаев – будущий светила казахской литературы, писатель, поэт, композитор, общественный деятель, основоположник казахской литературы Абай Кунанбаев (1845–1904).

Здесь нужно отметить, что Абаеведение является фундаментальной отраслью литературоведческой науки современного Казахстана, которая имеет более 120-летнюю историю. Ученые указывают, что в истории казахов не было равных Абаю поэтов и отмечают, что в настоящее время информация о творчестве Абая представлена на старницах зарубежных энциклопедий (в «Британской энциклопедии» (США), «Энциклопедии Брокгауза» (Германия), в энциклопедических словарях Мейера (Германия), Ларусса (Франция) и Интернет-энциклопедиях [3: 25–30], где подчеркивается, что они способствуют популяризации имени великого казахского поэта в мировом литературном пространстве.

Как пишет один из исследователей творческой деятельности Абая, преподаватель Кокшетауского государственного университета имени Шокана Уалиханова Г.Ж. Абылкасов: «В творчестве Абая Кунанбаева, хоть и не явно, но все же прослеживается влияние татарского языка и литературы. Причину этого следует



искать в историческом аспекте – вхождение татарской культуры и языка в казахские в 19 веке. В поэтическом языке Абая Кунанбаева мы наблюдаем использование татарской лексики. Подобное использование татаризмов происходило в тот период, когда литературный казахский язык не был еще сформирован. В это время *насаждались (курсив наш)* джадидские реформы, имевшие татарский характер, татарские муллы в казахской степи обучали грамоте, следовательно, *насаждалась* татарская культура и соответственно татарская литература. Находясь в этой среде, Абай в раннем детстве познакомился с татарским языком. Из биографии известно, что отец Абая, Кунанбай, отдал его на обучение татарскому мулле Габитхану. В 1850 году, мулла Габитхан, бывший родом из Казани, скрываясь от призыва в армию, нашел убежище у кереев, которые жили в окрестностях озера Балхаш. Позже бай Шуршит привез его Кунанбаю, который открыл для Габитхана медресе, где Абай и другие аульские ребята получили начальное образование. По достижению 11 лет Абай продолжил обучение в Семее, в медресе Ахмета Ризы» [4: 45–51].

Нужно отметить, что татарского поэта Габдуллу Тукая, который более десяти лет жил, учился и начал творческую деятельность в Уральске, был знаком с жизнью и бытом казахского народа, автор статьи (Абылкасов) называет «Абаем» татарского народа.

Многие казахские исследователи пишут о влиянии Тукая на тюркоязычную литературу, так А. Кунанбаев отмечает, «Токай – один из видных поэтов, который оказал сильное влияние формирование общественно-литературного мировоззрения родственных тюркоязычных народов. Сборник стихов, опубликованных при жизни поэта, пользовался огромным спросом у татар, населявших Российскую империю; он был широко известен на территории Центральной Азии и Туркестана, от Казани, Оренбурга до Крыма и Кавказа; башкиры, казахи, киргизы, узбеки, туркмены, кракалпаки, кумыки читали стихи Тукая без перевода, слагали на эти стихи песни [5: 234].

Многие абаеведы отмечают о плодотворном влиянии татарской литературы на развитие культуры казахского народа. Если обратиться к творчеству самого Абая, чувствуется его свое отношение и уважение к татарскому народу. Во второй части его известного «Слова назидания» («Слова назидания Абая» (каз. *Абайдың қара сөздері*) – фундаментальное произведение казахского акына и просветителя Абая Кунанбаева, которое состоит из 45 кратких притч и философских трактатов. В этой прозаической поэме поднимаются проблемы национального воспитания и мировоззрения, морали и права, истории казахов, где свой высший этический идеал, Абай выразил в нравственной формуле «Адам бол», – будь человеком!») он пишет: «Смотрю на ногаев (ногаями казахи называли татар, прим. автора), они могут быть хорошими солдатами, стойко переносят нужду, смиренно встречают смерть, берегут школы, чтут религию, умеют трудиться и наживать богатства, наряжаться и веселиться...» [6], что говорит о хорошей осведомленности Абая в области татарской культуры, быта, поведенческих устоев татарского народа.

Интересен тот факт, что литературным творчеством Абая, одними из первых из тюркских народов ознакомились татары. Известно, что в конце 19 века в Казани был издан сборник «Князь и Загифа» (1897 г.), где также были опубликованы стихи Абая «Сынагандағы аттың сыны» и «Бүркітші». Это были первые публикации Абая. Позже, после смерти Абая, в Оренбурге, на страницах газеты «Время» на татарском языке была опубликована статья «Абай Кунанбаев», были размещены отзывы о его творчестве, опубликованы отрывки из некоторых его поэтических произведений. Так, на рубеже XIX–XX веков татарская общественность имела возможность познакомиться с творчеством Абая.

Одним из первых распространителей творчества Абая всему тюркоязычному миру, в том числе и среди татар, был Зейнелгабиден Амируглы (Зейнелгабиден

Әміреұлы әл-Омсакуибар), уроженец Кокчетава. В 1909 году, в городе Уфе, в издательстве «Шарх», он опубликовал сборник трактатов «Насихат Қазақия». Сборник состоял из 38 страниц с весьма разнообразной тематикой. В разделе «Джахитская казахская литература» автор показал татарскому читателю красоту казахского языка. В своей работе автор пишет: «Хотелось бы, чтобы издавались настоящие книги на казахском языке, которые читал бы каждый для собственного обогащения» [7: 6]. *(Дело в том, что в этот период книги на казахском языке не издавались. По заявке и просьбе степных жителей из Казани, Уфы выписывались книги на тюркско-татарском языке).* Эта книга была написана литературным казахским языком.

Также известно, что в XIX – начале XX столетия в Поволжье и Приуралье функционировали многочисленные татарские медресе, где также обучались и представители других тюркоязычных народов, в т.ч. и казахи – ближайшие соседи. По утверждению известного ученого-тюрколога В.В. Радлова, в Стерлибашевское медресе (бывшая Оренбургская губерния) ежегодно принимали до 150 казахов [8: 11]. В татарских медресе «Хусаиния» (Оренбург), «Галия» (Уфа), «Мухаммадия» (Казань), «Расулия» (Троицк) и др. учились многие будущие мастера пера казахской литературы. В своем монографическом труде преподаватель Международного Казахско-турецкого университете им. К.А. Ясави К. Бердибай отмечает, «Обучение многих казахских шакирдов в начале XX века в городе Уфе в «Медресе-Галие» являются примерами дружбы двух народов. В этом медресе обучались и воспитывались выдающиеся писатели казахов, такие как Беимбет Майлин, Жиенбай Тлеубергенов, [Магжан Жумабаев]. И то, что среди преподавателей был великий писатель, автор романа «Казах кызы» Галимзян Ибрагимов, является незабываемым событием» [9: 565]. *(Очень приятно, что в Алматинской области завершились съёмки казахско-татарстанского фильма по мотивам повести Галимджана Ибрагимова «Алмачуар» («Конь в яблоках»). Это первый совместный проект «Татаркино» и СЕО «Almapictures» (Казахстан), рассказали в Министерстве культуры РТ. Рабочее название фильма – «Кокбозат». Съёмки финансируются казахстанской стороной по итогам питчинга Национального центра кино в категории «Международная копродукция». Режиссёр картины – Юлия Захарова (Татарстан), сценарист – Бекболат Шекеров (Казахстан)).*

Несомненно, исследование татаро-казахских отношений было двухсторонним. Из современных татарских ученых, исследовавших татаро-казахские отношения в широком литературном и культурном контексте, нужно особо отметить видного татарского ученого Х.Ю. Миннегулова. На протяжении многих лет исследуя это направление, Хатип Юсуповичем издано немало научных трудов, такие как, монографии: «Этапы развития тюрко-татарской, античной и русской литератур» (2014 г.), «Тюрко-татарская словесность в контексте межлитературных связей» (2017 г.), а также доклады, прочитанные на международных конференциях, симпозиумах, где разносторонне рассматриваются связи татар с родственными народами, такими как турки, туркмены, казахи, киргизы, узбеки, при этом в центре особого внимания ученого ставился вопрос взаимовлияния культур татарского и казахского народов. Среди таких работ выделяются статьи: «О казахско-татарских литературных взаимосвязях и о Рымгали Нургали», «Абай и татарская литература», «Абай и Тукай (сравнительно-типологический анализ)», «К вопросу о переводах казахской литературы на татарский язык», «Кулбек Ергобек и татарская литература», «Мохтар Ауэзов һәм татарская литература» и др. Х.Ю. Миннегулов пишет, что «Казахская тематика в татарском, татарская – в казахском занимала большое место в словесном искусстве этих народов. Абай и Тукай сыграли значительную роль в сближении, в взаимопонимании казахов и татар. В татарских типографиях печатались большое количество казахских книг. Основанные на единой

графике и относительно близком письменном языке литературы казахов и татар до Октября, как правило, читались без перевода, на языке оригинала [10: 219]. Аксакал татарского литературоведения также отмечает, «Роль Тукая в татарском словесном искусстве часто сравнивают с ролью Пушкина в русской, Навои – в узбекской, Шевченко – в украинской, Абая – в казахской поэзиях» [10: 219]. Здесь также нужно отметить, что многолетняя деятельность самого Хати́па Юсуповича в данной области исследованы в статье Ф.И. Габидуллиной «Казахско-татарские литературные связи в трудах Х.Ю. Миннегулова» [11: 97–107].

Ученые Казахстана отмечают сходство судеб и направленность творчества великого татарского поэта Г. Тукая (1886–1913) и выдающегося поэта казахского народа Султанмахмута Торайгырова (1893–1920). Как отмечает ученый-литературовед Б. Кенжебаев, преподаватель Павлодарского государственного университета им. С. Торайгырова, в своей монографии «Асау жүрек» (Алматы, 1995), С. Торайгыров был не только преемником Абая, он, в свою очередь, стал и продолжателем, развивателем его пути. «Особо крупная личность своей эпохи, продолжатель литературы своего народа, реалистичным показанием общественно-социальных жизненных истин, художественной мощью произведений он определил не только свою высоту, он превратился в великое явление, определившее природу казахской литературы целого периода – начала XX века» [12: 67].

В этом отношении интересна также статья Ахметовой Жанар Абдрахман кызы, преподавателя Международного казахско-турецкого университета имени Х.А. Ясави, которая в статье «Историко-литературные связи казахской интеллигенции с тюркоязычными народами в начале XX века на примере Алаш-Орды» пишет об огромной роли татарских просветителей в обучении грамоте и пробуждении сознания казахского народа и отмечает, «Г. Тукай в одно лето провел в Троицке у своего друга, хозяина медресе Габдрахмана Рахманкули и в ауле, где все лето отдыхал и пил кумыс. Об этом он пишет статью в татарской печати, прочитав которую С. Торайгыров очень сожалеет, что не смог увидеться с замечательным татарским поэтом, когда он пребывал в ауле и пишет письмо своему учителю Нургали, который обучал его в 1911–1912 гг.: «Придя сюда совершенно понимаю: мы, казахи, совершенно отстали, от татар совсем отстали. Я и этому огорчаюсь, переживаю. Огорчаюсь и подбадриваю себя; вдохновенно, азартно читаю; не поднимаю головы от книги, слежу за газетами-журналами. После чего сажусь и пишу. С момента, как приехал, написал довольно много. Перевел один-две басни Г. Тукая на казахский язык [13: 85–89].

Известный казахский писатель Сабит Муканов (1900–1973) в статье «Слово о Тукае» (1966) подчеркивает: «В начале XX века татарская культура была самой передовой среди тюркоязычных народов... В течение десяти предоктябрьских лет многие писатели и поэты тюркоязычных народов прошли литературную школу Тукая, учились у него художественному мастерству, явились его учениками в буквальном смысле этого слова. Башкирский писатель Сайфи Кудаш, казахские писатели Султанмахмут Торайгыров, Сабит Дунантаев и Беимбет Майлин, киргизские писатели Имангали Арабаев и Касим Тиистанов, узбекские писатели Фитрат, Шулпан и Абдулла Кадири, таджикский писатель Садриддин Айни и Рахимзаде, туркменский писатель Берды Кербабаяев и многие другие свои первые шаги на литературном поприще совершили под благотворным влиянием Габдуллы Тукая... В ту же пору, когда жил и творил этот великан поэзии Востока, каждый из народов, населявших Российскую империю, имел своего собственного Тукая. Можно назвать казаха Абая, киргиза Токтогула, узбека Фурката, таджика Айни и других. Однако в силу ряда обстоятельств никто из этих писателей не получил такой широкой межнациональной популярности, как Тукай [14: 28–29]. Эту же мысль поддерживает в статье «Габдулла Тукай и казахская литература» (1966) Т. Нуртазин, который пишет «У казахов, пожалуй, нет ни одного писателя предоктябрьско-

го периода, который в той или иной степени не испытывал идейно-эстетического влияния Тукая» [15: 67].

В вышеуказанной статье, исследуя казахско-татарские литературные связи, литературовед Х.Ю. Миннегулов упоминает о монографии Беркута Ыскакова «Казахско-татарские литературные связи» [16: 76], написанного на казахском языке и пишет о том, что книга содержит «очень много интересных, поучительных фактов, сведений, относящихся к данному вопросу, в широком историческом плане, комплексно освещаются взаимосвязи казахов и татар [1: 108].

Нам очень важно отметить, что о в энциклопедическом словаре «Татары в Казахстане» представлено около 400 известных татар Казахстана [8], среди которых несколько десятков известных деятелей татарской культуры и литературы, такие как, поэты Нури Арсланов (1912–1991, Петропавловск (Кызылъяр)), Махмут Хусаин (1923–1993, Петропавловск), писатель Ибрагим Салахов (1911–1998, Кокчетав), композитор, народный артист СССР Назиб Жиганов (1911–1988, Уральск), режиссер Ширияздан Сарымсаков (1911–1999, Атбасар), историк Рафик Нафигов (1928–2001, Уральск) и многие другие. Здесь же отмечено, что еще 1863 году в Семипалатинске действовали 9 татарских школ, рассчитанных на около 500 учащихся» [8: 9], что также является доказательством добрососедства двух родственных народов.

Также важно, что в сфере переводов и пропаганды произведений казахских авторов являются их переводы на татарский язык. В свое время роман-эпопея Мохтара Ауэзова (1897–1961) «Литературная энциклопедия Казахского народа» о творчестве Абая Кунанбаева была переведена на татарский язык Сарваром Эдгамовой (1901–1978) и издана в 1957, 1960 гг. В области перевода около полувека плодотворно трудится Лирон Хамидуллин, которым переведены на татарский язык некоторые произведения Абая («Хикмәтде сүз», 1981), Анвара Алимджанова (1930–1993) («Күкшел таулар итәгендә»), «Отрар хатирәсе», 1974), Саина Муратбекова (1936–2007) («Әрем исе», 1986), а также рассказы и повести других авторов. Имеются переводы стихотворений Абая (1845–1904), Жамбула Жабая (1946–1945), Мухаммеда Утямисова (1803–1846), Ибрая Алтынсарина (1841–1889), Ильяса Жансугурова (1894–1937), Тахира Жарокова (1908–1965), Абдильды Тажибаева (1909–1998) и некоторых других поэтов, осуществленные такими мастерами пера, как Хасан Туфан, Нури Арсланов, Заки Нури, Ахмед Исхак. Нури Арслановым на татарский язык переведен поучительный рассказ Габита Мусрепова (1902–1985) «Его следы» («Аның эзләре»). В последние годы особенно возрос интерес к поэзии М. Жумабаева. В частности, в 2013 году вышел сборник его стихотворений «Жан сүзе», где помещены переводы Нури Арсланова, Флеры Тархановой, Мударриса Аглыма. Составителем и основным переводчиком этой книги является Народный поэт Татарстана Радиф Гагаш. Приятно, что в 2015 году увидела свет книга «Татар әңгімелері» – «Татарские истории» [17: 316], где представлены переводы произведения известных татарских писателей XX века на казахский язык. В сборнике представлены рассказы более тридцати татарских писателей второй половины XX столетия в переводе Гульзат Шойбековой. В сборник включены произведения известных татарских прозаиков более старшего поколения – Ибрагима Салахова, Адлера Тимергалина, Шарафа Хусаинова, Хисама Камалова, Мухамеда Магдиева, Ахата Гаффара, Фуата Садриева, Радика Фаизова, Рафката Карамы, Марата Амирханова и др., в которых читатель знакомится с размышлениями татарских писателей о смысле жизни, о вечных человеческих ценностях, о доброте и человечности, о вечной борьбе добра и зла. Среди отобранных составителем произведений – также популярные среди современных татарских читателей авторы, такие как Набира Гиматдинова («Душа»), Лаис Зулкарнай («Песочные часы»), Галимджан Гильман («Зеленая сера»), Ринат Мухаммадиев («Все – только первые») и мн. др. Данные тексты по достоинству представляют

целую эпоху в татарской литературе, где можно ознакомиться как с традиционным укладом жизни татарского народа, так и новыми реалиями жизни, произошедшими в последние десятилетия в связи с огромными изменениями в мире в целом, в жизни татар в частности. Здесь также можно отметить труды литературоведа КФУ А.З. Хабибуллиной, которая занимается переводами на русский язык (и обратно), тюркоязычной литературы в т.ч. и казахской.

Подводя итоги по исследуемой проблеме, можем еще раз подчеркнуть, что, феномен Абая состоит в универсальности этого человека, в его готовности идти наперекор трудностям и обстоятельствам, верить в своё предназначение даже в самых тяжёлых ситуациях. Своими произведениями он сумел поднять на небывалую высоту стойкость национального духа казахов, раскрыть молодёжи необходимость учиться, стремиться к высотам духовного постижения смысла жизни [19]. Хочется пожелать, что данная конференция, посвященная творчеству Абаю и культурны и литературным взаимосвязям, послужит дальнейшему сближению татарского и казахского народов.

### Литература

1. Миннегулов Х.Ю. О казахско-татарских литературных взаимосвязях и о Рымгали Нургалиеве // Научный Татарстан. – 2015. – № 3. – С. 106–112.
2. Краткая литературная энциклопедия. Т. 7. – М.: Советская энциклопедия, 1972. – 1008 с.
3. Машакова А. Биографические статьи об Абае // Современный научный вестник (Белгород), 2016. – Т. 7. № 1. – С. 25–30.
4. Абылкасов Г. О текстах стихотворений Абая Кунанбаева и Габдоллы Токая // Актуальные научные исследования в современном мире. – 2020. – № 4–6 (60). – С. 45–51.
5. Кунанбаев А. Шығармалары. – I том. – Алматы: ҚМӘБ, 1957.
6. Абай. Слова назидания (Кара сөз). / пер. с каз. С. Санбаева. – Алматы: Жалын, 1979, 1982.
7. Зейнелгабиден әл-Омскауи және оның мектебі. – Көкшетау: Келешекторгснад, 2016.
8. Татары в Казахстане: Энциклопедический словарь / под ред. Г.Т. Хайруллина. – Алматы: ИД «Мир», 2011. – 220 с.
9. Бердібай Р. Әр жылдар ойлары: (әдебиет-өнер, фольклор, түркология) / Бердібай, Рахманқұл. – Түркістан: Тұран, 2007. – 680 б.
10. Миннегулов Х.Ю. Абай и татарская литература // Тюрко-татарская словесность в контексте межлитературных связей. – Казань: Ихлас, 2017. – С. 208–215.
11. Габидуллиной Ф.И. Казахско-татарские литературные связи в трудах Х.Ю. Миннегулова // «Ұлы Дала» II гуманитарлық ғылыми форумның материалдары (екінші бөлім). – Астана: «Ғылым» баспасы, 2017. – С. 97–107.
12. Кенжебаев Б. Асау жүрек (С. Торайғыров өмірінен деректі әңгімелер, мақалалар, зерттеулер). – Алматы: РауанРауан, 1995. – 160 б.) / Б. Кенжебаев. – Алматы: Рауан, 1995. – 160 с.
13. Ахметова Ж.А. Историко-литературные связи казахской интеллигенции с тюркоязычными народами в начале XX века на примере Алаш-Орды // Тюркский мир и исламская цивилизация: проблемы языка, литературы, истории и религии. IX Международная тюркологическая конференция. / отв. ред. Р.Б. Камаева. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2018. – С. 85–89.
14. Муқанов С. Слово о Тукае. Писатели и ученые о татарском народном поэте. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1986. – 431 с.
15. Нуртазин Т. Габдулла Тукай и казахская литература» (1966) // Габдулла Тукай (Материалы юбилейных мероприятий, посвященных 80-летию со дня рождения Тукая). – Казань: Татар. кн. изд-во, 1968. – 244 с.
16. Ыскаков Б. Казак-татар әдеби байланысы (Даму кезендери). – Алматы: Казак ССРнің «Ғылым» баспасы, 1976. – 175 б.
17. «Татар әңгімелері» – «Татарские истории» / сост. Р. Корбан; пер. на казахский Гульзат Шойбековой. – Алматы: Мерей, 2015. – 316 с.
18. Хабибуллина А.З. Из истории переводов произведений М.Ю. Лермонтова в тюркоязычных литературах // Ученый записки казанского государственного университета, 2009. – Т. 151. Кн 3. – С. 144–153 и др.
19. Ауэзов М.О. Неопубликованные материалы по абаеведению / сост.: Л.М. Ауэзова, М. Мырзахметов. – Алматы: Наука, 1988.

## ТИЛЕҮБЕРГЕН ЖУМАМУРАТОВ ШЫҒАРМАЛАРЫНДА АНТОНИМЛЕРДИҢ МӘНИЛИК ТҮРЛЕРИ

И.Е. Сейтназарова (Қарақалпақстан)

### *Виды смысловых значений антонимов в произведениях Тлеубергена Жумамуратова.*

В этой статье идет речь об антонимах и смысловых значениях антонимов, использованных в произведениях известного каракалпакского поэта Тлеубергена Жумамуратова. Наряду с изучением антонимов с точки зрения их смысловых значений, в статье также говорится о лексических, контекстных антонимах и их отличительных особенностях. Кроме того, приведены примеры из произведений поэта, проанализированы лингвистические особенности использованных антонимов.

**Ключевые слова:** антонимы, смысловые виды антонимов, контекстные антонимы, особенности контекстных антонимов, грамматические антонимы, антитеза и т.д

This article deals with the antonyms and semantic meanings of antonyms used in the works of the famous Karakalpak poet Tleubergen Zhumamuratov. Along with the study of antonyms in terms of their semantic meanings the article also talks about lexical, contextual antonyms and their distinctive features. In addition, examples from the poet's works are given, the linguistic features of the antonyms used are analyzed.

**Key words:** antonyms, semantic types of antonyms, context antonyms, features of context antonyms, grammatical antonyms, antithesis, etc.

Хәр бир халықтың мәдений турмысында айрықша орын ийелейтуғын көркем сөз шеберлериниң шығармаларын лингвистикалық бағдарда изертлеу үлкен әхмийетке ийе [1: 3]. Әсиресе, поэзиялық шығармалар тилин үйрениу, ондағы қолланылған сөзлердиң лексика-семантикалық өзгешеликлерин, тилдиң лексикалық қуралларының қолланылыуын арнаулы изертлеу хәр бир көркем сөз шебериниң өзине тән сөз таңлау шеберлигин анықлауда баслы орынды ийелейди. Усы тийкарда дөретиушилердиң тил қуралларын қолланыудағы шеберлиги көркем әдебий тилимиздиң рауажланыуына тәсирин тийгизеди.

Хәр қандай сөз шебери көркем шығармаларды дөретиуде халықтың миллий әдебий тилинен, тил бирликлеринен пайдаланады. Ал, сол шығарманың көркемлик бахалылығы дөретиушиниң тил бирликлеринен қай дәрежеде қоллана алыуы менен байланысly.

Белгили шайыр Т. Жумамуратовтың шығармаларының тили хәм оның изертлениуи мәселесине бүгинги күнге шекем әдебияттануи илими көз-қарасынан баха берилип келди. Бул тийкарынан, шайырдың шығармалары лингвистикалық бағдарда изертлениуи тийис деген уғымды аңлатады. Себеби, Т. Жумамуратов шығармалары шайырдың жеке өзиниң мийнетлери, дөретпелери болып ғана қоймастан, бул пүткил халқымыздың тил байлығын, сөзлик хорының кеңлигин көрсетеди. Себеби Т. Жумамуратов өз шығармаларында қарақалпақ миллий әдебий тилиниң ең тийкарғы үлгилерин көрсетип бере алған.

Шайыр Т. Жумамуратов қарақалпақ поэзиясын идеалық, мазмунлық хәм формалық жақтан рауажланыуына үлкен үлес қосқан. Оның поэзиялық шығармалары терең мазмунлылығы менен ажыралып турады. Ол өз дөретпелеринде тилдиң барлық көркем өзгешеликлеринен шебер пайдаланған. Оның шығармаларының қунлылығының себеби шайырдың иләхий шайырлық таланты менен қоса терең билимлилигинде деп көрсетиу мүмкин.

Тилден пайдаланыуды еле жақсы билмейтуғын көплеген жас авторларға мен халық тилиниң таптырмайтуғын шеберлери Қ. Айымбетовтан, Т. Жумамуратовтан, С. Нурымбетовтан үйрениңиз дер едим – деп, илимпаз С. Нурмухаммедов та шайыр дөретиушилигин жоқары бахалаған. Ал, сыншы Қ. Султанов: «Бир илимпаз,

бир тилши, әдебиетші қарақалпақ тилин қанша дәрежеде терең билемен десе де, Т. Жумамуратовтай билиуі мүмкін емес. Буны айрықша белгилеп өтиу керек» – деген илимий сын пикирлерин билдирген. Шынында да, шайыр дөретиушилиги жүде уллы хәм бахалы. Хәтте, сырт елли илимпазлардан да Америкалы Джейм Паттерсон, Москвалы Юрий Карасев хәм Украиналы бир қатар жазыушылар шайыр шығармаларының көркемлигине, көркем тилине унамлы пикирлер билдирген [5:4].

Т. Жумамуратов дөретпелериниң лексика-семантикасында мәнилик жақтан карама-қарсы болған антоним сөзлер қолланылып, поэтикалық сүүретлеудин негизги усыллары сыпатында көзге түседи.

Т. Жумамуратов шығармаларындағы антонимлерди мәниси бойынша төмендеги түрлерге бөлип қарадық.

1. Турмыста адамлар арасындағы қатнастың сыпатына, адамлардың қәсийетлерине, турмыс жағдайына байланыслы антонимлер. Бундай мәнидеги антонимлер шайыр шығармаларында көплек ушырасады. Мысалы:

Қарсыласқан *душпанымнан* қорықпадым,  
Қәуиплиси еки жүзли *дос* жаман. (29-бет)

*Ақмақ* бәрхә *ақыллыны* күйдирер,  
Пышық болып тырнақларын тийдирер.  
Оның ушын өкпелеуге орын жоқ,  
*Жақсыға* да, *жаманға* да ийт үрер. (10-бет)

Аспан-жердей *дос-душпанның* арасы,  
Бирақ мына хәдийсеге қарашы ...  
Сынап көрдим *жақсы* менен *жаманды* ,  
Жаманлардан ашып көрдим арамды. (29-бет)

*Қәстеликте* болдым солғын жапырақ,  
*Денсаулықта* жердиң бийик тауыман (32-бет)

2. Ыақытқа, мезгилге, мәүсимге, ҳауа-райына, жас өзгешелигине байланыслы қолланылған антонимлер. Мысалы:

Сенлик *күндиз* лаладайман,  
Сенсиз *ақшам* баладайман,  
Сен мейли *ерте* айт, *кеш* айт.  
*Күн* бар жерде *түни* бар,  
Ер бар жерде мини бар,  
*Сууығы* болар *ыссының*.  
Ойлап қараң қыс күнин. (59-бет)

*Жигитликти* мәрглик пенен таптың ба?  
Бул *ғарры* да бөбек болған ўақтында.  
*Қарт* алдында *жаслығыңа* мақтанбай,  
Ойланып қой келешегің хәкқында.  
Мухаббат қарамас *үлкенге*, *жасқа* ...  
Жас өткенде күним туўып оңынан,  
Ысқырысқан *қысым* кетип, *жаз* шықты ...  
Өмирдиң де *бәхәр*, *жазы қысы* бар... (26–28-бетлер)

3. Адамларға, зат яки кубылысларға байланыслы сапаны, сынды, қәсийетти билдиретуғын антоним сөзлер. Мысалы: *қатты-бос*, *дүзиу-қыйсық*, *жақсы-жаман*, *сақый-сықмар* хәм т.б.

*Билгир* бар жерде *надан* бар,  
*Жақсы* бар жерде *жаман* бар,  
*Жорға* бар жерде *жортақ* бар,  
*Батыр* бар жерде *қорқақ* бар  
Биреу *алым* дейди, биреу *надан* деп,  
Биреу *жақсы* дейди, биреу *жаман* деп.  
*Жақсылық* қылсаң – ескерткиш,

*Жаманлығың – сескенткиш ...  
Буйымның жақсы жаңасы, –  
Мүтәжинди питкерген.  
Дослықтың жақсы гөнеси, –  
Сынақлардан өткерген. (62-бет)*

4. Хәр қыйлы эмоциональ сезимди, кеўилди билдиретуғын антонимлер. Мысалы: *күлки-қайғы, қууаныш-матам* хәм т.б.

*Қууаныш пенен ууайым  
Егиз туўған ағайын ...  
Егиз болар қууаныш хәм қапалық ...  
Базда шадлы, базда қапалы өмир.  
Бул дүньяда қайғы-шадлық бар екен,  
Әўелинде егиз болып дөреген.  
Бир ўақытта жапа шегип отырсам,  
Бир жағынан қууанышты көремен. (13-бет)*  
*Болды талай қуяшылы күн, сая күн,  
Жеп те көрдим биразлардың таяғын.*

5. Муғдарды, көлемди, өлшемди, тезликти билдириўши антонимлер. Мысалы: *көп-аз, узақ-жақын, аўыр-жеңил, әстен-тез* хәм т.б.

*Көп оқып, көп билдим бул азлық етти,  
Аз билмес найсаплар аспазлық етти, (24-бет)*  
*Көплер аздан куралар?  
Аз жыйналса топ болар ...  
Айтып берген алжасықты, макулды,  
Көрип турған жырақ пенен жақынды. (11-бет)*  
*Хәр кимнің минез-қулқы аспан-жердей,  
Пәс басшы сүрниксе жоқ болады.*

6. Заттың яки кубылыстың белгили бир тәрәпин, бағытты, кеңисликти, орынды билдириўши антонимлер. Мысалы: *кең-тар, алды-арты, пәс-бийик, оң-шөп* хәм т.б. Бул манидеги мысаллар шайыр шығармаларында сийреклеў ушырасады. Мысалы:

*Айтарлықтай даўыл да жоқ, күн тынық,  
Епкин менен алға – кейин умтылып. (72-бет)*  
*Қарап-қарап оңға-солға,  
Көп жерлерден өтти асып. (275-бет]*  
*Гә кейин, биреўлерден гә илгери.*

7. Заттың реңин, түр-түсин аңлататуғын антонимлер. Мысалы:

*Қартлық дәўран «кел» деп колын былғайды,  
Қара шаштың ағы жеңип улғайды. (26-бет)*  
*Бетке түскен дақты, қараны-ақты,  
Көрсетиўши достым дейбер, айнаны. (11-бет)*  
*Басқа салды Асанның муң-қайғысын,  
Шубырынды «қара табан», «ақ табан»  
(«Мениң заманласларым» 25-бет)*

Соңғы дәўирде лексикология бойынша шыққан мийнетте антоним сөзлерди мәнилик жақтан 8 түрге бөлип үйренген [3: 27]. Ал, биз Т. Жумамуратов шығармаларындағы антонимлердиң мәниси бойынша 10 нан да артық түриниң бар екенлигин байқадық.

Көркем әдебиятта қарама-қарсы сапалық ұғымларды атаўшы сөзлер қолланылуына қарай хәр қыйлы стильлик хызметлер атқарады. Тилдеги лексикалық



антонимлерден басқа контексттик антонимлер де дөрөйді [7]. Бул жағдай әсіресе қарама-қарсы мәнилі сөзлерді бір гәп ишінде қатар қолланыуда иске асады. Лексикалық антонимлер дегенде биз хәр бір тилде сөйлеушілер тәрәпинен антонимлер ретинде қабыл етилген қарама-қарсы мәниге ийе сөзлерді түсинемиз. Т. Жумамуратов шығармаларының лексикасына енген антонимлер контрастлықты, сондай-ақ образлы экспрессияны пайда етеди. Автор тилдеги қарама-қарсы мәнилі сөзлерді поэзиялық шығарманың мазмунына, талабына қарай, пикирдің характеринен ғәрезли түрлише қолланыуы мүмкин. Биринши гезекте шайыр шығармаларында қолланылған антонимлер стилистикалық фигуралардан бири – антитеза хызметинде келеди. Антитеза дегенимиз, сөйлеудің өткірлигин арттырыу мақсетинде бир фразада қарама-қарсы, контраст түсиниклердің қолланылығы [2: 85]. Т. Жумамуратов шығармаларында антонимлерди бундай хызметте кең қолланған. Мысалы:

Сонда бир сен болып *шадлығым, қайғым ...*  
Гейде *жаманлады, гейде мақталды,*  
Гейде *шарықлады, гейде тоқталды.*

Солай етип, шайыр дөрәтпелеринде тилимизде түпкиликли сөз сыпатында жасап киятырған лексикалық антонимлер түрли стильлик хызметлерде жумсалған.

Шайыр шығармаларында дөрәтиушілик стильине байланыслы дөрәген контексттик антонимлер де жийи қолланылады. Тилимизде жеке турғанда қарама-қарсы мәниге ийе емес, ал белгили бир контекст ишінде антоним болатуғын сөзлер де ушырасады. Мысалы:

Биреулер куарар естелик,  
Ақыл менен күш пенен,  
Биреулер өтер «*бес*» болып,  
Биреулер өтер «*үш*» пенен.  
*Залымлық – бир шырпы, әдиллик – дарақ*  
Жақсы болсаң дарағысаң журтыңның.  
Хәмел барда аталды ол *данышпан,*  
Хәмел кетти , артық көрмес *ауыштан* (37-бет).

Бул мысалларда «*бес*» – «*үш*», *шырпы-дарақ, данышпан-ауыш* сөзлери текст ишінде бир-бири менен антоним болып қолланылған. Ал, көрсетилген сөзлердің жеке турғанда антонимлик мәниси конкрет емес. Демек, контексттик антонимлер деп тек белгили бир текстте антоним болып, ал тысқары толық қарама-қарсы мәниге ийе емес сөзлерге айтамыз. Бизиңше бундай антонимлерди контекстуал антонимлер деп атау дурыс. Себеби, стильлик антонимлер дегенде тек жалғыз контекстте жүрип пайда болатуғын антонимлерди түсинбеймиз. Оның мәниси кең [6].

Контексттик антонимлер ауызеки сөйлеуде, поэзияда, публицистикада ушырасады хәм белгили контекстте қарама-қарсы мәнисте жумсалады. Олар автордың жеке стильине, дөрәтиушілик шеберлигине байланыслы шайыр шығармаларында пайда болады. Әлбетте, бундай антонимлик жубайлар әйтеуір ғана ислетиле бермейди. Олардың дөрәуинде де белгили заңлықлар бар. Ең баслысы шығарма пикирди антитезалық усылда беріу, сондай-ақ сөзлердин көп мәнилиги, синонимия, синекдохалық усыл хәм т.б. контексттик антонимлердин дөрәлиуинде әхмийетли роль ойнайды.

Жуумақлап айтқанда, шайыр Т. Жумамуратов шығармаларында антонимлердің мәнилик түрлери оғада өнимли ушырасады. Бул жағдай шайырдың өмир кубылысларын салыстырыуда, сол арқалы шығарманың оқыушы жүрегин жаулап алатуғын етип дөрәтиуге умтылыуында көзге шалынады. Көрип өткенимиздей, антонимлердин барлық мәнилик түрлери белгили бир тиллик нызамлықлар арқалы дөрәп шығарманың идеясы, образлары, мазмун тереңлиги хәм т.б. ушын әхмийетли роль атқарады.

## Адебият

1. Абдиназимов Ш. Бердақ шығармаларының тили. – Тошкент: «Фан», 2006.
2. Бекбергенов А. Қарақалпақ тилинің стилистикасы. – Нөкіс, «Қарақалпақстан», 1990.
3. Бердимуратов Е. Хәзирги қарақалпақ тили. Лексикология. – Нөкіс, «Билим», 1994.
4. Жумамуратов Т. Өмиримнің өзи философия. – Нөкіс, 2005.
5. Жумамуратов Т. Аралға келдим оралып. – Нөкіс, 2016.
6. Seytnazarova I. I.Yusupov shi'g'armlari'nda antonimlardin' qollani'li'wi'. – No'kis: «Qaraqalpaqstan», 2014.
7. Хожанов Ш. Қарақалпақ тилиндеги антонимия кубылысы. Нөкіс, «Билим», 2017.

УДК 821.512.145

## ТАТАРСКИЙ ТРАВЕЛОГ В СВЕТЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ КОНЦЕПЦИИ

А.Т. Сибгатуллина (Москва)

В статье исследуются путевые заметки таких видных татарских просветителей, публицистов и политиков, как К. Насыри, З. Бигиев, Ф. Карими, С. Максуди, Ю. Акчура. Татарские травелоги (*саяхатнаме*) втор. пол. XIX – нач. XX в. преследовали одну общую цель – познавательную-дидактическую. Спецификой авторских стратегий было научить читателя чему-нибудь новому, предоставить достоверные и полезные сведения для его умственного и культурного развития. Как внутрироссийские, так и «ближневосточные» и «европейские» травелоги наглядно демонстрируют ориентацию татарской литературы и публицистики данного периода на идеал просвещенного человека, на неизменную стратегию национального обновления.

**Ключевые слова:** татарская литература, татарская периодическая печать, путевые заметки, просветительство.

The article examines travel notes of such prominent Tatar educators, publicists, and politicians as K. Nasyiri, Z. Bigiev, F. Karimi, S. Maksudi, Y. Akchura. Tatar travelogues (*sayakhatname*) written in the second half of the nineteenth – early twentieth centuries pursued one common goal: producing informative and didactic materials. The authors' strategy was to teach the reader something new as well as to provide reliable and useful information for mental and cultural development. As travelogues written within domestic Russian context also those produced during travels across the Middle East and Europe clearly demonstrate the orientation of Tatar literature and journalism of this period towards the ideal of an enlightened person, towards the invariable strategy of national renewal.

**Keywords:** Tatar literature, Tatar periodicals, travel notes, enlightenment.

Расцвет жанра *саяхатнаме* – татарского «травелога» приходится ко второй половине XIX – началу XX столетия, что непосредственно связано со значительным увеличением числа путешествующих мусульман – подданных Российской империи, ибо в связи с улучшением условий паспортно-визового обслуживания, открытием новых железнодорожных и водных путей сообщения в этот период россияне стали чаще совершать поездки. Маршруты татарских путешественников пролегли как внутри страны, так и за ее пределами: они ездили на Восток – в целях паломничества или получения образования, и на Запад: богатые татары стали осваивать страны Европы, преследуя коммерческие цели. С началом книгоиздания в Казани и позже появлением периодической печати на татарском языке активно публиковались очерки, дневники, письма, даже поэтические рассказы-отчеты об этих поездках.

Заметное расширение границ мира способствовало превращению путешествия в важнейшее средство познания и образования. Татарская литература рубежа XIX–XX в. стала использовать путешествие как предмет сюжета и как способ формирования представления о мире и человеке. Путешествующие герои романа «Селима, или целомудрие» Ризы Фахретдина и рассказов Фатиха Карими пред-

стали перед читателем образцом человека мыслящего, способного к развитию и жаждущего новых знаний. На рубеже веков в татарской литературе и периодической печати появился некий облик писателя-путешественника, цель которого состояла в том, чтобы совершать путешествие для того, чтобы его описать. Таким, к примеру, можно назвать очерки Каюма Насыри (1825–1902) «Путешествие» (Сэфэр, 1893) и Загира Бигиева (1870–1902) «Путешествие по Междуречью» (Мэвэрээннэхрдэ сяхэт, 1893). Оба путешествия были осуществлены внутри Российской империи: К. Насыри посетил Оренбург и Саидов Посад, З. Бигиев объездил почти весь Туркестан. Подобные «внутрироссийские» травелоги татарских авторов объединены общей идеей: поиск и анализ собственно национальной/тюрко-татарской и конфессиональной/мусульманской составляющих в провинциях огромной империи. Будучи ученым-энциклопедистом, К. Насыри целенаправленно снабжает читателя (очерк вышел в «Календаре» за 1894 г., издававшемся в Казани самим автором) научными фактами по истории и географии Оренбурга и Саидова Посада, сообщает био-библиографические данные отдельных видных представителей местной мусульманской общины [5: 75]. Цель путешествия З. Бигиева в Среднюю Азию изначально была познавательной-аналитической: он посетил почти все главные центры просвещения Бухары, Самарканда, Хивы, куда веками выезжали за знаниями татарские студенты, и подверг их жесткой критической оценке. В размышлениях молодого интеллигента по поводу отсталости мусульманского мира, невежества основной массы единоверцев, необразованности женщин и их места в обществе отражается глубокая печаль и некоторая безысходность. Будучи сторонником создания новометодных школ, способных дать населению Туркестана современные знания на уровне российских учебных заведений, З. Бигиев сталкивается с закостенелой позицией отдельных религиозных деятелей, отчаянно сопротивлявшихся всему новому. «Путешествие по Междуречью» в определенном смысле становится актом деромантизации Средней Азии, устойчивое название которой было «Даруль-ислам» – центр просвещения и развития мусульманских наук.

В разряд «внутрироссийских» травелогов можно включить и уникальное сочинение «На Алтай» (Алтайлара догру) Халима Сабита Шибая (1883–1946) [см. о нем: 4; 2], написанное на турецком языке и изданное в журнале «Тюрк Йурду» в Стамбуле. От остальных травелогов его отличает вектор движения путешественника: конечной целью становится не посещение и открытие для себя иных земель, а возвращение на родину. Казанский татарин, уроженец Симбирска, Халим Сабит долгое время проживал в Османской Турции и в 1910–1911 гг. предпринял поездку по России. Центральная идея, которой подчинялись его путевые записи, публиковавшиеся в течение шести лет, – воочию увидеть жизнь тюркоязычных мусульман империи, их систему образования и рассказать об этом турецкому читателю. Травелог Х. Сабита как раз ценен тем, что он одним из первых способствовал формированию в османском обществе начала XX в. образа мусульманской России, данный образ призван был помочь туркам осознать собственные проблемы в сфере просвещения и культуры.

Важную часть путевой прозы на татарском языке составляют «европейские травелоги», ибо со второй половины XIX в. в обществе заметно повышается культурно-исторический интерес к Европе. Сначала этот интерес удовлетворялся через турецкую литературу, которая в «адаптированном» варианте представляла татарским читателям элементы «высокой» культуры. Постепенно отдельные российские мусульмане стали сами находить пути непосредственного контакта с европейской цивилизацией, наглядными тому примерами являются «Путешествие в Европу» Ф. Карими и «Путешествие в Англию» Садри Максуди.

Периодическая печать всячески стимулировала фиксацию путешествий для серийных публикаций, особенно казанская газета «Йолдыз» и оренбургская газета

«Вақыт» стали вдохновителями путешествий, отправляя видных татарских писателей и политиков в виде «своих корреспондентов» по разным маршрутам и в «горячие точки». «Путешествие в Англию» С. Максуди сначала по частям выходило в «Йолдыз» и лишь в 1914 г. появилось в виде отдельной книги. Йусуф Акчура в качестве корреспондента «Вақыт» в 1908–1913 гг. посетил города России, Албании и Турции. Наиболее интересными являются его письма, присланные в газету из Ближнего Востока: Бейрута, Яффы, Тель-Авива, Иерусалима. Фатих Карими и Галиаскар Камал были командированы редакциями указанных газет в Османскую империю с целью описания военных действий на Балканах и в Триполи. Их «Стамбульские письма» стали «настоящей энциклопедией турецкой жизни в преддверии Первой мировой войны» [1: 160–161]. В периодической печати наблюдался «бум писем», и на первый план выдвигался травелог в эпистолярной форме: одних только «Стамбульских писем» под разными подписями за этот период было несколько. Также модно было присылать «письма» из «Даруль-хилафата», с обширных территорий переживавшей распад Османской империи: Палестины, Сирии, Египта и т.д. Эпистолярная форма давала широкие возможности перемежать этнографический, исторический материал с «биографическим», соединять впечатления от внешнего мира с рассказом об индивидуальных переживаниях. В этих «письмах» авторы-корреспонденты выражали, с одной стороны, очевидные установки на достоверность, подлинность, документальность, на максимально подробное описание событий; с другой стороны, в их текстах акцентируется внимание и на субъективности, стремлении выразить свои тревоги о состоянии татарского общества. Например, в период поездки в Европу Ф. Карими становится свидетелем того, как в привокзальном буфете Сызрани местные мусульмане разговаривают между собой наполовину по-русски, наполовину по-татарски, обращаются друг к другу вместо «Якуб Сулейман» «Якуб Сергеевич», Рахматуллу называют Андреем, Хисаметдина – Константином. Автор с сожалением пишет, что такая форма обращения уже вошла в привычку у татар, проживающих в Симбирске, Пензе, Саратове, Нижнем Новгороде. Далее Ф. Карими описывает мусульманскую общину Москвы и Петербурга, акцентирует внимание на соединении двух важных сторон российской действительности: европейской и азиатской, христианской и мусульманской. Посещение многочисленных объектов культуры для него становится не самоцелью, а своеобразным процессом «прорубания окна в Европу» для его читателя – соплеменника, в жизни не слышавшего ничего о Пантеоне, Французской академии наук, Версале. Для автора, цель которого – просветить своего читателя, Европа – это не только и не столько памятники культуры, сколько люди, которых он встречает. Визит Ф. Карими и Ш. Рамеева к шейху Абу Назару, издателю газеты на французском и арабском языках в Париже, который давал объявления о том, что за тридцать уроков научит арабскому языку, возвращает мысли автора к наиболее острой среди татар проблеме: почему наши шакирды десятки (!) лет зубрят в медресе арабские тексты, но так и не умеют толком ни изъясняться, ни писать по-арабски? Шестидесятилетний шейх, кроме арабского и французского языков, разговаривающий на английском и немецком языках, в тот момент брал уроки по турецкому языку и даже пытался заговорить с Карими на турецком. Многолетний опыт изучения иностранных языков дал возможность этому египтянину выработать свою, ускоренную методику преподавания арабского языка, чем заинтересовал татарских путников. Периодически возникающая в «Путешествии в Европу» дихотомия «свой / чужой» особо четко прослеживается в размышлениях автора о роли женщины в обществе, о женской эмансипации. К подобным раздумьям сначала его невольно подталкивает беседа с двумя попутчицами в поезде, следующем из Ниццы в сторону Северной Италии. Мать и дочь на французском расспрашивают автора о мусульманках, мусульманском браке, об их праве на образование; когда дело доходит до ответа на вопрос, как в татарском обще-

стве в действительности выполняются исламские принципы равноправия мужчин и женщин, Карими, если выразиться его словами, вынужден был «замолкнуть и почесать затылок», хвастаться было нечем. Для полного читательского представления, как европейские женщины борются за свои права и добиваются успеха, он приводит состоящую из 11 пунктов программу прошедшего несколько лет тому назад Женевского конгресса женщин; он также упоминает о Женском конгрессе в Лондоне и предстоящем в 1900 г. конгрессе в Париже. В данном эпизоде писатель, возможно, целенаправленно, для создания определенного стереотипа восприятия иной культуры и менталитета, вводит беседу с иностранками. Данный прием до него был широко использован в турецкой литературе в творчестве А. Мидхата, а в татарской – Р. Фахретдина.

Как известно, характерной чертой травелога является активная роль автора-путешественника, участника событий и наблюдателя. В этом плане заметна идейная близость Фатиха Карими с другим автором «европейского» травелога – «Путешествия в Англию» Садри Максуди. Уже с вопроса «Почему я задумал написать это саяхатнаме?», вынесенного в заголовок первой главы, демонстрируется четкая авторская стратегия: отказываясь от собственной индивидуальности («я, не как частное лицо»), автор акцентирует внимание на 20-миллионное сообщество российских мусульман, голосом, частицей («нумунэ» – частица, образец, представитель) которого он представляет себя. Поскольку это был первый в истории официальный визит представителя мусульман России в Англию, авторская стратегия формируется не как привычное «получение только мною лично морального наслаждения от обзора различных местностей, людей, культуры, общественной жизни большого государства», а как подача «правдивой и положительной информации о своей нации англичанам – одному из сильнейших народов мира, поднимать ее в их глазах, если не поднимать, то, хотя бы не ронять» [5: 425]. Хотя, разумеется, С. Максуди считает Англию несравнимой с другими нациями и по духовному развитию, особенно в сфере философии, литературы и науки. На основе сравнения путевых записей Ф. Карими и С. Максуди историки замечают, что «татарские либералы, побывавшие в Европе и получившие там образование, рассматривали себя как часть либерального европейского движения» [6: 160]. В российском масштабе целями движения являлись создание правового государства с равноправием всех граждан и равенством религии. Так происходит своеобразный переход «доминанты российских мусульман» от просвещения к общественно-политическому движению.

Путешествие овеществляет пространство, делая его осязаемым, зримым и познаваемым. Часть авторов путевых записок осознает преимущества литературного воздействия, соединяя заботу о стиле с композицией повествования. Истинно литературной видится нам репрезентация природы Триполитании в художественно-документальном дискурсе Юсуфа Акчуры в «Стамбульских письмах», вышедших в газете «Вақыт» за 1911 г. Стремление автора сделать повествование литературным, обусловлено, видимо, выбранным форматом публикации. Размещая травелог в «Вақыт», Акчура желает сделать его увлекательным для читателей газеты. Об этом свидетельствуют и метарефлексивные вставки, введенные в повествование. Однако романтический пейзаж в тексте резко контрастирует с описанием нищеты местных мусульман. молодой Юсуф попал в Триполи в 1879 г. не в качестве корреспондента; он был сослан турецким султаном вместе с членами оппозиционной партии «Единение и прогресс», но спустя некоторое время совершил побег в Тунис, а оттуда – в Париж. Вынужденное путешествие побудило в Акчуре большую любовь к этой местности, а его эмоциональное описание поспособствовало формированию в татарской литературе совершенно нового географического образа – образа Триполитании.

Другой ближневосточный травелог, опубликованный в 1913 г. в газете «Вақыт», представляет Ю. Акчуру уже зрелым ученым-историком, политиком

и востоковедом. Путевые заметки собраны в трех солидных корпусах: «Письма из Сирии», «Письма из Палестины», «Письма из Иерусалима», и «Священной истории» (еврейской истории) [7]. Благодаря наблюдениям и описаниям Ю. Акчуры, татары впервые смогли получить живое свидетельство и представить образ Святой Земли – центра христианского мира, который всегда выступал сакральным местом для российских православных. Подчеркивая особую роль Иерусалима для мировых религий, историческую привлекательность библейских земель, Акчура живописно показывает татарскому читателю основные святыни города.

Сложно переоценить роль путешествий в татарской литературе. Посредством травелогов национальная литература рубежа веков прежде всего выполняла свою просветительскую функцию. Выделенные нами примеры наглядно демонстрируют установки литератора-просветителя и подтверждают ориентацию путевой прозы, как в целом литературы данного периода, на идеал просвещенного татарина, на неизменную стратегию национального обновления. Литература развивалась и обогащалась за счет новых, порожденных путешествиями образов стран, местностей, городов, за счет новых жанров и канонов. Бурное развитие жанра путевых записей в начале XX в. заметно расширило пространство публичного самовыражения татарских писателей и публицистов. Однако усвоение этих текстов еще далеко до полноценного охвата. Разделяя мнение исследователей о неудовлетворительном состоянии изучения отечественной литературы путешествий, поскольку анализу подвергаются только те тексты, которые «лежат на поверхности» [3:15], укажем, что и в татарской литературе существует большой пласт травелогов, «сокрытых» в недрах периодики». Поэтому насущным требованием времени является создание базы данных таких сочинений.

#### Литература

1. Мухаметдинов Р.Ф. Юсуф Акчура в эпоху перемен // Юсуф Акчура и симбирские купцы Акчурины: сб. статей. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. – С. 150–166.
2. Ölçekçi H. Halim Sabit'in «Altaylara Seyahat» Notları ve Osmanlı Dönemi Türk Yurdu Dergisi'nde Türk Dünyası İlgisi // Tarih ve Gelecek Dergisi, Ağustos 2016, Cilt 2, Sayı 2. – S. 186–210.
3. Русский травелог XVIII–XX веков: маршруты, топосы, жанры и нарративы : коллективная монография / под ред. Т.И. Печерской, Н.В. Константиновой; Мин-во образования и науки РФ, Новосиб. гос. пед. ун-т. – Новосибирск : Изд-во НГПУ, 2016.
4. Сибгатуллина А. «Тюркист в чалме» Халим Сабит Шибай // Эхо веков = Гасырлар авазы. – 2009. – № 2. – С. 98–101.
5. Татар сәяхәтнамәләре / кит. төз., иск. һәм аңлат эзерл., кереш сүз авторы Ә. Алиева. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2015.
6. Хабутдинов А. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. – М.: Литрес., 2017.
7. Yusuf Akçura. Mektuplarla Suriye-Filistin-Kudüs Seyahatı ve Siyonizm Meselesi. Tatarcadan aktaran Ömer Hakan Özalp. – İstanbul, İşaret yay, 2019.

УДК 82.091

### XX ГАСЫР БАШЫНДА ГАБДУЛЛА ТУКАЙ ҺӘМ РЕКЛАМА

Г.Ф. Төхфәтова (Казан)

#### *Тукай и реклама в начале XX века.*

В статье, основываясь на нововыявленных источниках, воспоминаниях современников, рассматриваются вопросы рекламы творчества и деятельности татарского поэта, журналиста Габдуллы Тукая.

**Ключевые слова:** Габдулла Тукай, татарская литература, реклама, рекламные тексты

The article, based on newly revealed sources and memoirs of contemporaries, examines the issues of advertising the work and activities of the Tatar poet, journalist Gabdulla Tukay.

**Keywords:** Gabdulla Tukay, Tatar literature, advertising, advertising texts.

XX гасыр башында татар халкының икътисади, ижтимагый, мәдәни тормышындагы үзгәрешләр реклама үсешенә дә тәэсир итә. Бу чорда татар газета-журналларында, китапларында, аерым махсус буклетларда товарлар сатылу, көнкүрешнең төрле өлкәләрендә хезмәтләр күрсәтү турында хәбәр ителә. Шул ук вакытта реклама һәм игълан текстлары жәмгыятьтәге кыйммәтләрне, халыкның тормыш шартларын, дөньяга карашын, шул исәптән мәгърифәтчелек, жәдитчелек фикерләрен дә яктырта. Мәсәлән, йорт интерьеры рекламалары зур шәһәрләрдә мебель кибетләрендә аерым реклама витриналарында тәкъдим ителә башлый [4: 61]. XX гасыр башында татар халкының күренекле шәхесләренең сурәтләре төшерелгән фото-открыткалар; конфет, сабын, шәм тышлыклары; мәктәп-мәдрәсәләрне тәмамлау таныклыклары һ.б. барлыкка килгән. Яшь сәүдәгәр В. Ибраһимов үзенә «Альфа» кондитер фабрикасында күренекле татар шәхесләренең сурәтләре төшерелгән конфетлар сата. Г. Тукай 1908 елда нашир И. Гаспралы (1851–1914) сурәте төшкән продукциягә ишарәләптер мөгаен «Мин шушылар илә милләтче» исемле мәкаләсендә «Исмәгыйль Гаспринский сабыны» илә битемне жуам. Шул кешенең үк канфиты илә чәй эчәм» [5: 82], – дип яза.

Татар халык шагыйре Габдулла Тукай (1886–1913) ижаты үзе исән вакытта ук популярлык казана, яратып укыла, кичәләрдә, бәйрәмнәрдә яңгырый. Аның әсәрләрен эпиграф итеп алалар, фотоларын бастыралар. Бу Г. Тукай ижатына ясалган рекламаның бер төре буларак та кулланылган, шигырьләрдән алынган өзекләр, шагыйрьнең фотосурәте халык арасында таралган. Алар реклама максатыннан гына түгел, әлбәттә, мәгариф, милли аңны үстерүдә дә актив файдаланылган.

Г. Тукай белән бәйле рекламаның нәшер ителүе ягыннан милли-демократик «Әлислах» газетасы зур кызыксыну уята. Газета 1907 елдан 1909 елның 22 июленә кадәр Казанда атнага бер тапкыр басыла. Г. Тукай әдәби музееда «Әлислах» газетасының 1–52 саннары, ягъни 1907 елның 3 октябрәнән 1908 елның 24 ноябрәнгә кадәр дөнья күргән нөсхәләре тупланмасы саклана.

«Әлислах» нәшрияты иң элек «Болгар» номерларында эшли, ә 1908 елның май аеннан Екатерининская (хәзерге Г. Тукай) урамына Ш. Апаков йортына күчә (бина сакланмаган). Рәсми мөхәррире педагог һәм журналист Вафа Бәхтияров (1881–1960) булса да, баш мөхәррирлек хезмәтен гамәлдә Фатих Әмирхан (1886–1926) белән Габдулла Тукай алып бара.

В. Бәхтияров үзенә истәлекләрендә Г. Тукайның «Әлислах» газетасы белән танышуын түбәндәгечә сурәтли: «Менә шул ук елның (1907) октябренң 10 ында иртә үк «Әлислах» идарәсендә берничә кеше белән сөйләшеп утырганда, ишектән бер кеше килеп керде. Ул өстенә пальто сыман бернәрсә кигән. Бу кеше шул көн генә чыккан «Әлислах»ның икенче номерын алып, утыргычка килеп утырды. Берничә минут укып утырды да: «Бу номер газетны мин алып чыгам, мин «Болгар»ның 40 нчы номерында торам. Укыгач та төшерермен, мин Казанда озак торам эле», – дип чыгып китте» [3: 376].

Г. Тукай шул көннән башлап газета белән хезмәттәшлек итә башлый. Шагыйрьнең 50 дән артык шигыре, берничә мәкаләсе һәм фельетоннары беренче мәртәбә шушы газета битләрендә басылып чыга. «Бер манигы тәрәккыйга», «Безне урынсыз яманлылар», «Вәгазь», «Бер газета идарәсе хәленнән», «Бәйрәм вә сабийлык вакыты», «Янә», «Тәэссер», «Егет илә кыз», «Шагыйрь», «Чын вә ялган», «Бер кайгы көнендә», «Шекспирдан», «Алдандым» һ.б. кебек күренекле шигырьләре; «Тәнкыйть кирәкле шәйдер», «Бәйрәм, без вә руслар», «Корымлы мунчалар», «Иске мәдрәсәр өчен лөгәтләр» мәкаләләре шундыйлардан.

Газетаның 8 нче санында (1907 ел, 26 ноябрь) шагыйрьнең беренче китабы басылып чыгу турында беренче игълан урнаштырыла: «*Шигырьләр көтөпханәсендән*» 3 нче дәфтәр «*Габдулла Тукаев шигырьләре*» бу көннәрдә *Шәрәф матбага-сында гүзәл сурәттә басылып чыкты. Бәһәсе 12 тиен. Почта илә 14 тиен. Һәр*

*йирнең мәшһүр китапчыларында сатыла. Наширләренә адрес: Казань, Типография Шараф» [1: 12].*

Газетаның 16 нче санында инде (1908 ел, 21 гыйнвар) Г. Тукайның икенче китабы нәшер ителү хәбәр ителә: «Шигырьләр көтөпханәсендән» 4 нче дәфтәр 2 нче кыйсем «Габдулла Тукаев шигырьләре» басылып чыкты. *Һәммә китапчыларда сатыла.*

*Бәһасе 12 тиен. Почта илә 14 тиен. Адресы: Казань, Типография Шараф» [2: 12].*

Әлеге рекламаларны газетаның алдагы саннарында да очратабыз. Гомумән, яңа китаплар басылып чыгу, газета-журналлар нәшер ителү хакында газетаның һәр санында игъланнар урнаштыруга зур игътибар бирелгән. Шунысын да әйтергә кирәк, Россиядә «башлангыч этапта басма реклама объектлары арасында төп урынны теге яки бу адрес буенча сатылган китап яңалыклары турында типографик хәбәрләр алып тора. Басма игълан жанры нәкъ менә китап сату эшчәнлегенә нигезләнәп актив үсә» [6: 76].

1908 елда газетаның 24 саныннан башлап Г. Тукай экспедитор булып эшләгән «Китап» нәшриятының рекламасы басыла башлый, яңа басылып чыккан китаплар күрсәтелә, аларның кыскача эчтәлегә бирелә, сатып алу шартлары бәян ителә.

«Шигырьләр көтөпханәсендән» 7 нче дәфтәр буларак нәшер ителгән Г. Тукайның «Печән базары, яхуд Яңа Кисекбаш» китабы «Әлислах» газетасының 48, 49, 50, 51, 52 саннарында рекламалана.

Г. Тукай хезмәттәшлек иткән, дөрөсрәгә гамәлгә куючыларның берсе булган, «Яшен» сатирик журналының рекламалары ижадилыгы белән аерылып тора. Журналга язылырга чакырган игълан «Көләсегез киләме?» дип башлана (41, 40 42, 46 саннар).

Шунысын да әйтергә кирәк, газета рекламага шактый бай була, анда Россиянең төрле төбәкләреннән килгән игъланнар нәшер ителә: Мәскәү, Чиләбе, Петербург, Киев, Ялчик, Әстерхан, Оренбург, Саратов, Самара, Уральск һ.б. Бу, әлбәттә, газета таралуның географиясен, газета укучыларның күплеген күрсәтә. Димәк, Казанда нәшер ителгән яшьләр газетасы татарлар һәм төрки халыклар яшәгән өлкәләргә барып житә торган була. Һәм газета битләрендә нәшер ителгән Г. Тукай шигырьләре, мәкаләләре һәм аның китаплары басылып чыгу турындагы игъланнар белән еракта яшәгән милләттәшләребез дә таныша ала.

Газетада «Сабах», «Камалетдинов и Ко», «Шәрәф», «Мәгариф», «Китап» нәшриятлары һәм типографияләре, Казан Мөселман китапханәсе үзләренең игъланнарын еш бастыра.

«Әл-ислах»та китап һәм газета-журналлардан тыш башка товарларга да игъланнар урын ала. Мәсәлән, Петербургта чыга торган «Балалар дөньясы» («Детский мир») рәсемле журналы, яңа ачылган мануфактура һәм галантерия кибете, костюмнарга материаллар сату, музыка уен-кораллары мастеры, Мәскәүдәге «Брунс» һәм Киевтагы «Юротат» аптекалары, «Эпиляирп Нил» һ.б. Тәржемә белән кызыксынучыларны да «Әлислах» газетасында кыйммәтле мәгълүмат көтә. Русча, гарәпчә һәм төрекчә тәржемәләр кирәк булса, «Әлислах» редакциясендә «Дәмелла» яисә «Казак» белән сөйләшәргә кирәклегә һәр санда диярлек игълан ителә.

Реклама урнаштыру газета өчен чыгымнарны каплауның бер юлы була. Кайбер саннарында игълан бирүнең бәясә беренче биттә үк языла башлый. Кулланыучыларны арттыру максатыннан игълан рус телендә тәкъдим ителә: «Объявления (25) и (15) коп.» (47 сан). Г. Тукай яисә «Шәрәф» матбагасы шигырьләр җыентыгы сатылу турындагы рекламаны урнаштыру өчен «Әлислах» газетасына акча түлгәнме, әллә шагыйрь, төп авторларның берсе буларак, бу хезмәттән бушка файдаланганмы – кызганычка каршы, билгесез.



Бүгөнгө көндө XX гасыр башында татар газета – журналларында нәшер ителгән игъланнар турында аз өйрөнөлгән. Ә аларда милләтнең дөньяга карашы чагылыш таба, әдәбиятны, мәдәниятни тарату юллары, сөүдә итү алымнары, бер-берсе белән хезмәттәшлек мәсьәләләре билгеләнә.

#### Әдәбият

1. Әлислах. – 1907. – 26 ноябрь. – № 8.
2. Әлислах. – 1908. – 21 гыйнвар. – № 16.
3. Бәхтияров В. Тукай турында кайбер истәлекләр // Тукай – ядкярләрдә: 2 томда / төзүчеләр: Р.Ф. Исламов, Ж.С. Миннуллин. – Казан: Жыен, 2015. – 1 т.: Истәлекләр, мәкаләләр, тәгъзияләр, телеграммалар. – Б. 375–397.
4. Габдрафикова Л. Татарское буржуазное общество: стиль жизни в эпоху перемен (вторая половина XIX – начало XX века. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2015. 368 с.
5. Тукай Г. Мин шушылар илә милләтче // Тукай Г.М. Әсәрләр: 6 томда. – Академик басма. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2011 – 4 т.: проза, публицистика (1907–1913) / төз., текст., иск. һәм аңл. әзерл. З.Г. Мөхәммәтшин. – 2015. 82 б.
6. Ученова В.В., Старых Н.В. История рекламы: учебник для студентов вузов, обучающихся по специальностям «Журналистика», «Реклама», «Связи с общественностью». – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2017. 495 с.

УДК 9-05

## НАСЛЕДИЕ АБАЯ – ДУХОВНЫЙ ОПЛОТ ЕДИНСТВА

Ж.К. Туймебаев (Казахстан)

В статье рассматривается изучение наследия Абая на государственном уровне. Автор рассматривает намеченную деятельность государства в связи с Абаем как одну из важнейших дат, называет принятые государственные программы и на основе данных анализирует творчество поэта.

**Ключевые слова:** наследие Абая, Республика Казахстан, казахская литература, программы, единство.

The article examines the study of the heritage of Abai at the state level. The author considers the planned activities of the state in connection with Abay as one of the most important dates, names the adopted state programs and analyzes the poet's work on the basis of the data.

**Key words:** legacy of Abai, the Republic of Kazakhstan, Kazakh literature, programs, unity.

10 августа отмечен как День Абая и внесен в список государственных памятных дат. Мы считаем, что высокое уважение к Великому поэту – исторический шаг в развитии нашей национальной духовности и литературы, уважение к искусству слова. В целом этот год начался с возрождения казахского народа, обновления, поворота к миру Абая. Мы сосредоточились на познании мира поэта, на изучении его идеи о «целостном человеке», стали руководствоваться его творчеством для динамичного развития нашей страны.

Французские ученые Джоселин Перер и Мари ван Перер, чтобы обсудить значение идей Абая, начали знакомить мир с нашим уникальным философом, который был признан «мыслителем человечества» и является брендом Казахстана. Фундаментальная программная статья Главы государства Касым-Жомарта Токаева «Абай и Казахстан в XXI веке» не только задала старт и стандарты празднования юбилея выдающегося мыслителя и просветителя Великой степи Абая Кунанбаева, но и стала логическим продолжением курса Елбасы по формированию основ казахстанской идентичности и модернизации общественного сознания. Так, в программной статье Первого Президента Казахстана Нурсултана Назарбаева «Взгляд

в будущее: модернизация общественного сознания» четко обозначено, что «наши национальные традиции и обычаи, язык и музыка, литература и свадебные обряды, одним словом, национальный дух, должны вечно оставаться с нами», как и «мудрость Абая, перо Ауэзова, проникновенные строки Джамбула, волшебные звуки Курмангазы, вечный зов аруаха». Первым условием модернизации нового типа Елбасы определил «сохранение своей культуры, собственного национального кода». Также в следующей статье Елбасы «Семь граней Великой степи» говорится о формировании галереи образов великих мыслителей, поэтов и правителей прошлого в современной литературе, музыке, театре и изобразительном искусстве. И особое место среди них принадлежит Абаю Кунанбаеву, гениальному сыну казахской земли и личности глобального масштаба. Как сказал Елбасы: «Абай – это не только ученый, внесший неопределимый вклад в духовную сокровищницу казахского народа, также он мудрец, безгранично служивший на пути становления государственности. Абай – удивительная личность из числа мыслителей мирового уровня». Действительно, масштаб гения Абая Кунанбаева безграничен, он оставил яркий след в нашей истории как философ, поэт, просветитель, основоположник новой национальной литературы, блестящий переводчик, композитор, патриот, реформатор культуры в духе сближения с европейской и русской культурой на основе просвещенного ислама. У каждого народа есть так называемый золотой фонд известных личностей, которые представляют всему миру его культуру, мировоззрение и философию. Благодаря им появляются шедевры национального искусства, происходят открытия в науке и технике. Имена великих – визитная карточка народа и земли, взрастившей их. Благодаря Абаю и харизматичности Первого Президента весь мир начал говорить о Казахстане как о стране с глубокой культурой. Именем Абая для себя открывают Казахстан иностранцы. Открываем для себя новые грани бесценного наследия и мы, казахстанцы, в условиях новых реалий осознавая актуальность и востребованность заветов и Слов назидания. В очередной раз убеждаясь, что Абай – вне времени. Со дня смерти великого философа прошло более 100 лет, но его мысли все так же актуальны в современном мире. Пришло время идеологического переосмысления творческого наследия Абая и прочтения его бессмертных произведений. Недаром наш Президент Касым-Жомарт Токаев призывает: «Познание Абая – это познание самого себя. А знание себя наряду с непрерывным развитием и образованием дарует мудрость. Это и есть рецепт интеллектуальной нации. В этой связи очевидно, что слова Абая должны стать ориентиром поколений». Великий Абай, как и положено гению, опередил свое время. Творец современного казахского языка и патриот своей земли, он заложил вектор развития литературы, культуры, языка на столетия вперед. Но не просто указал направление, а дал мощнейший импульс развитию. Очень точно и емко подчеркивает непреходящую ценность наследия поэта Елбасы Нурсултан Назарбаев: «Ведь несмотря на то, что изменился мир, народ не потерял интереса к Абаю. С каждой новой эпохой раскрываются новые грани его величия, а творчество играет новыми красками. Абай будет всегда жить вместе со своим народом.

И на протяжении веков будет призывать казахский народ и страну к новым высотам и достижениям». В свою очередь Глава государства Касым-Жомарт Токаев в своей программной статье «Абай и Казахстан в XXI веке» подчеркивает: «Наследие Абая – ценное достояние, открывающее путь к единству и процветанию нашей нации. Следуя заветам Абая в жизни, применяя их в любой сфере, мы действительно укрепимся как нация, достигнем высокой цели как государство». Но в чем кроется феномен абаевских строк, в чем их «тайна»? Она – в его Слове. Да, Абай велик, а потому велико и его слово. И в этом нет ничего удивительного, ведь величие истинных поэтов (акынов) именно в их слове и проявляется. В «Словах назидания» Абай доверительно беседует с народом, говорит о том, что нужно

читать и хранить духовные ценности и заветы предков, но вместе с тем необходимо идти вперед, учиться, осваивать науки. Эти реформаторские суждения возвели Абая в ранг мировых классиков философии, просвещения и литературы. Его слова были подкреплены собственным примером: он общался с передовыми личностями своего времени, в переводах открывал народу необъятной степи Пушкина, Лермонтова, Гете, Байрона, других классиков. Вместе с тем его произведения вобрали все лучшее, что было в духовном наследии Центральной Азии, он соединил Запад и Восток. В его «Словах назидания» есть глубокие мысли и ответы на жизненные вопросы человечества: отношения между людьми, ответственность власть имущих перед населением, воспитание в молодежи сильного духа, любовь к Родине, уважение к своим корням. Мысли Абая универсальны, они важны для нашей молодежи, представителей нового поколения, которое призвано сверять свою жизненную позицию и поступки с заветами великого поэта-мыслителя и идти вперед, созидая на благо своей страны. Глубокое изучение «Слов назидания», мыслей о судьбе народа должно стать опорой современного общества, ведь Абай – неиссякаемый и вечный источник духовности казахского народа. Его философия, богатое духовное наследие пропагандируют принципы гуманизма и благородства независимо от времени и места. Философия Абая на протяжении долгих лет привлекает внимание не только казахского народа, но и всех людей мира разных культур и вероисповеданий. В современном обществе изучение трудов Абая должно не только служить духовным руководством нации, но и играть достойную роль в повышении нравственных качеств человека и культуры. Елбасы Нурсултан Назарбаев отметил: «Благо заучивать стихи Абая. Но еще прекраснее, если глубокие мысли и смелые откровения Абая не просто повторяются всуе в праздной беседе, а ложатся крепкими кирпичиками в основание наших повседневных дел. К этому следует неизменно стремиться. Только это и является единственным доказательством нашей верности мудрым заветам и наставлениям Абая, нашего проникновенного понимания и осознания сыновнего долга перед памятью учителя добра и справедливости». В трудах Абая величайшей ценностью мира является человек. На сегодня все государственные проекты построены вокруг человека, ради достижения нового качества жизни для всех поколений. Отрадно, что Президент в год юбилейных торжеств, посвященных Абаю, ставит задачу построить музей на родине писателя, наделить город Семей статусом особого исторического центра, что придаст новый импульс для экономического и социального продвижения региона. Это еще раз подчеркивает высокую важность проводимых мероприятий. Глава государства в своей программной статье подчеркивает большую роль творческого наследия Абая в деле возрождения нации и призывает взять за основу его философские труды. Ведь уже более века назад великий мыслитель призывал нацию к модернизации, обновлению, говорил нам о необходимости адаптироваться к требованиям времени. А еще говорят, что нет пророка в своем Отечестве, отдавая предпочтение всему чуждому. И в связи с этим хотел бы отметить стратегический курс Президента с доминантой отечественных духовных ценностей, сумевшего литературное наследие Абая обратить в «дорожную карту» для каждого и всех. Что, по сути, уже является наглядным примером перезагрузки сознания. Все встало на свои места, то, что когда-то незаслуженно было предано забвению и принижалось в своем значении, получило должную оценку. Как я отмечал выше, Абай неотделим от народа, Абай – зеркало души казахского народа. По аналогии с Пушкиным Абай – это наше все, без преувеличения. Наверное, то же самое по-своему немец мог бы сказать про Гете, англичанин – про Шекспира, испанец – про Сервантеса. Отсюда и объяснение, отчего мы в судьбоносные вехи обращаемся за поддержкой великого Абая в поисках жизнеутверждающей силы. Так, в год празднования 75-летия Победы в Великой Отечественной войне уместным будет напомнить, что приближали эту самую победу бойцы из Казахстана с именем

Абая на устах. Когда началась война, Абая почти 40 лет не было на этом свете, тем не менее он был в сердцах людей, в книгах и газетных строках, которые читали бойцы в перерывах между сражениями. Со строками Абая они шли в бой, зная, что за ними родной край, воспетый поэтом, за ними многовековая мудрость народа, осмысленная Абаем в своих произведениях. Поэт и философ завещал защищать добро и справедливость, и бойцы, чтя его заветы, сражались с врагом, который покушался на эти ценности. Вскоре после начала войны на фронтах Великой Отечественной стали создаваться боевые листки – фронтовые газеты. Фактически на всех участках фронта наши бойцы имели возможность получать газеты на казахском языке. В них часто печатались стихи Абая, его «Слова назидания». Один из таких боевых листков – «Отанды қорғауда» – выходил на Ленинградском фронте. Член редколлегии этой газеты, впоследствии именитый ученый, а в годы войны вчерашний студент Туймебай Ашимбаев вспоминал, что газета делала акцент на публикации материалов о выдающихся личностях. Обстановка на фронте была сложной, нужно было печатать материалы, которые бы сплотили бойцов, дали им силы, вселили веру в победу. Одной из центральных фигур в списке выдающихся личностей был Абай. «Публикации довольно скоро начали приносить плоды, они помогали бойцам ощутить поддержку всего Казахстана», – впоследствии вспоминал фронтовик. Писатель, поэт, публицист и журналист Илья Эренбург писал во фронтовых очерках, что в числе бойцов, призванных из всех регионов СССР, воины из Казахстана демонстрировали силу воинского духа, своей доблестью вызывали оторопь врага. «Один фриц сказал мне: «Против нас были страшные солдаты – их не мог остановить никакой огонь, они бежали прямо на нас. Потом мне сказали, что это казахи», – так Илья Эренбург пересказывал слова захваченного в плен неприятеля. Символично, что Год празднования 175-летия Абая совпал с еще одной знаменательной датой – 25-летием Ассамблеи народа Казахстана, уникального института общественного согласия и общенационального единства. Абай своим мудрым изречением «Держа в единении Ум, Сердце и Волю, ты к цельности редкой придешь без труда» показал, что помимо светлого ума и горячей энергии человек нуждается в добром сердце. Эти три понятия он всегда рассматривает в единстве, но подчеркивает, что предыдущие два должны подчиняться сердцу, указывая, что это и есть философия жизни казахского народа. Наш народ, придерживающийся такого мировоззрения, распахнул свои дружеские объятия представителям других национальностей, невзирая на собственное трудное положение. Он считал своим долгом поделиться куском хлеба с другим, хотя и сам жил впроголодь. Наши предки умели выражать уважение старшему, учтиво относиться к младшему, поддержать попавшего в беду. Трепетно относиться к этим ценностям, сумев бережно донести их до нынешних дней, наш народ сохранил себя в качестве полноценной нации. В 25-м слове Книги назиданий Абай обращается к своему народу с искренним пожеланием: «Обучать детей хорошо, но для начала их надо обучать родному языку, грамоте и самым обыкновенным знаниям. Работай, умножай свой скот, умножай знание и мастерство. Тому, чему сам научишься, обучай и своего сына. Расти знание. Главное – научиться русской науке. Для того чтобы избежать пороков и достичь добра, необходимо знать русский язык и русскую культуру». В преломлении сегодняшнего дня остается добавить только то, что это пророческое обращение казахского классика актуально звучит для представителей других этносов, проживающих на земле Абая: растет необходимость более активного изучения государственного языка. В том усматривается нравственный мотив культурного человека. Своеобразным стартом юбилея Абая в ассамблее стал республиканский форум «Ұлы даланың ұлтаралық тілі» («Межнациональный язык Великой степи»), где представители молодежи различных этносов делились своей историей изучения государственного языка. Мотивирующее видео вызвало положительную реакцию и резонанс в социальных сетях,

набрало рекордное количество просмотров как среди внутренней, так и внешней аудитории. Молодые патриоты стали олицетворением новой формации человека, созвучной концепции хакима Абая о «полноценной личности». Более того, это наглядный и логический результат в пользу жизнеспособности АНК как института, основной идеей которого является лозунг «Единство в многообразии». За четверть века, что по историческим меркам лишь миг, благодаря кропотливой и системной работе всех звеньев этнокультурных объединений в лучших традициях преемничества под руководством Елбасы было воспитано молодое поколение независимости. Концепция «полноценной личности» в понимании Абая от религиозно-философского контекста уходит в социально-политический и общечеловеческий, приобретает эстетический, культурный характер. Развивая все необходимые институты ценности, «полноценный человек» у Абая должен трудиться для будущего своей страны и ее успешного развития. Этим он поднимается до высшего уровня категории эстетики – «эстетики служения». Абай Кунанбаев на примере своей жизни и деятельности показал, каким должен быть «полноценный человек». Исходя из хадиса «Лучший человек тот, который приносит людям добро», по мнению Абая, духовно развитый полноценный человек – это творящий добро, приносящий пользу обществу, окружающей среде, народу, человечеству и всему миру. Полноценная личность Абая – социальная и социализированная личность. Эти идеи Абая Кунанбаева созвучны и взаимосвязаны с первым принципом, предложенным в проекте «Интеллектуальная нация-2020» Елбасы: «Нам нужны люди, которые знают, как работать в XXI веке. Профессионалы, прекрасно разбирающиеся во внутренних и международных процессах. Патриоты, ставящие государственные интересы выше частных». Каждый из нас находится в беспрестанном поиске источника духовных сил, направлений, придающих смысл жизни. 175-летие поэта-просветителя Абая Кунанбаева – мощный стимул для каждого казахстанца обратиться к произведениям основоположника казахской литературы, осмыслить его творчество и извлечь нравственные уроки. Личность Абая объединяет всех нас, казахстанцев, вдохновляя на успех и созидание. Каждый человек найдет в строках Абая очень важное для себя, то, что может стать путеводной звездой всей его жизни. Мы должны превыше всего ценить единство и согласие, являющиеся гарантом стабильности и нашего развития. Думая о государственных интересах, мы должны сохранить преемственность и не растерять наши ценности и достижения. Сбереечь и приумножить все лучшее. Внутриполитическая стабильность, взаимное доверие и уважение многочисленных этносов, религиозный мир – главные приоритеты государства. Лишь такая политика, основанная на вековой мудрости предков, позволит Казахстану достичь всех наших стратегических целей и войти в число развитых государств мира. В связи с этим Ассамблея народа Казахстана планирует провести 10 августа онлайн-конференцию «Абай: история и современность» и онлайн-фестиваль поэзии в честь Дня Абая и 175-летия Великого поэта. В работе конференции примут участие абаеведы и историки из Турции, Узбекистана, Кыргызстана и Азербайджана, а также члены Научно-экспертного совета АНК, представители интеллигенции. Они обсудят научное наследие великого мыслителя. В ходе фестиваля представители всех этносов прочитают стихи поэта на казахском языке и разместят их в социальных сетях. Цель – популяризация творческого наследия поэта-мыслителя, расширение использования государственного языка. Представители более 100 этносов встретятся с настоящим дружественным языком поэзии великого ученого и просветителя. День Абая, юбилей поэта и творческого мира уникального ученого, в свою очередь, повьсят гармоничное единство нашего многонационального народа, укрепят наше благополучие и общность.

## БАКСЫ КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ ШАМАНСТВА В КАЗАХСКОМ ОБРЯДОВОМ ФОЛЬКЛОРЕ

С.Г. Усенова (Казахстан)

В статье рассматривается понятие баксы в качестве казахского шамана; раскрывается этимология слова «шаман» в некоторых тюркских языках и слова «баксы» в казахском языке. Статья описывает функции и обязанности, внешность и качества баксы. К тому же анализируются особенности песни сарын в творчестве казахских шаманов.

**Ключевые слова:** шаманство, баксы, тюркские народы, песня сарын, дух.

The article discusses the concept of baksy as a Kazakh shaman; it reveals the etymology of the word «shaman» in some Turkic languages and of the word «baksy» in the Kazakh language. The article describes the functions and responsibilities, appearance and qualities of the baksy. In addition, the author analyzes the features of the Saryn song in the works of Kazakh shamans.

**Key words:** shamanism, baksy, Turkic peoples, saryn song, spirit.

Шаманство – одно из самых заметных явлений в религиозных традициях казахов, сохранившихся от доисламской эпохи. Шаманство – обширная система анимистических верований и культов у разных народов, характерная для родового строя. Общими чертами для них является наличие культа предков, а также отправление ритуалов шаманом, способным впасть в особое, экстатическое состояние, и в этом состоянии, по представлению носителей культа, осуществляющим связь с потусторонним миром.

Казахскому понятию «баксы» соответствует укрепившееся в мировой этнографии и фольклоре понятие «шаманство». Активно этот термин используется в конце XIX и в начале XX века. Позднее «шаманизм» используется активнее, но были и призывы разграничить эти два понятия и использовать их как разные. «Шаманизм» означал свод известных понятий о мире, религиозную систему, «шаманством» называли баксы и все атрибуты его игры [1: 57].

Считается, что оба слова произошли из одного корня «шаман», изначальная форма которого представляет собой слово «саман» из языка эвенков группы тунгусско-манчжурских языков (задыхаться, бушевать, бурлить). Древние тюрки и более поздние предки кипчаки называли баксы словом «қам» забота. Потомки тюрков и сибирских татар из окрестностей Алтая до сих пор используют это название [7: 90].

А откуда произошло казахское слово «баксы»? В свое время на этот счет высказывались известные ученые, такие как Ш. Уалиханов, Л. Булдагов, В. Бартольд, В. Радлов, А. Диваев. Когда речь заходит об этимологии слова «баксы» многие казахские исследователи опираются на авторитет ученых, их мнение.

Понятие баксы существовало не только у казахов, но и у тюркских народов, и у монголов. Многие из них называли «баксы» учителей, врачей, куйши-кобызистов, музыкантов, акынов. Л. Будагов называет баксы лекаря, шамана, гадалщика, а В.В. Радлов говорит: «баксы-бакшы – казахский шаман, виртуозно играющий на кобызе» [3: 195].

Ә. Диваев говорит, что казахское «баксы» пришедшее из чагатайского языка слово «бакшы», которое означает гадалка, фокусник, лекарь, певец, шаман. Как бы там ни было, баксы свои пением, игрой на кобызе, вызывает духов и излечивает больного, изгоняя недуг.

Знахарство было особо широко распространено среди казахов.

Профессор Кудайберген Жубанов говорит, что баксы у казахов считали звезды, заговаривали зубную боль, диагностировали по пульсу, играли на домбре и

кобызе, были певцами, многие из них вышли из среды жрецов, распространялись, группировались, а когда «среди казахов пошло разделение по родовым понятиям, прежний уровень шаманов в обществе снизился, некоторые из них стали баксы, кто-то предсказателем, кто-то певцом». Казахские баксы изначально были лекарями, они ухаживали за больным и обладали магией, которая спасала от болезней. Исходя из таких особенностей, К. Жубанов делает вывод, что слово «баксы» имеет один корень со словом «бағыш» от «ухаживать за больным» *ауруды бағу* [4: 279].

Одно из качеств, свойственных баксы, – это знахарство. Происхождение связано с поклонением огню и шаманством, психологические приемы лечения баксы различных народов применяли с помощью методов, принятых в культуре этого народа. Например, баксы казахского народа лечили людей игрой на кобызе, издавая громкие, грозные звуки и мелодии, вызывали духов и заклинали их, либо гипнотизировали, воздействуя таким образом на нервную систему.

Член Петербургской Научной академии П. Паллас говорит, что чародеи и баксы связаны с определенным обычаем, баксы ели мясо принесенного в жертву животного, играли в кобыз, прыгали, некоторые лили масло в огонь и предсказывали будущее [2: 20]. Знахарство – след древней религии. В древние времена баксы, опираясь на пророчество, объясняющее неясное, верили, что они как пророки своей религии продолжают через скрытых посланцев и божеств. Их умению предсказывать будущее, объяснять прошлое определенная часть народа верила тогда и верит сегодня.

Известный историк А. Левшин пишет о баксы следующее: «По внешнему виду баксы напоминают сибирских шаманов. Верхняя одежда обычно бывает длинной либо короткой, одет в лохмотья, и все же именно внешним видом они оказывают влияние на человека. и приемы предсказания будущего у них разные. Встретившийся мне баксы вошел в юрту осторожно, тихо, степенно. Он был одет только в рубашку. Он взял в руки кобыз и начал играть. Его тело начало двигаться в ритм музыки, под мелодию кобыза. Затем он начал двигаться всем телом, совершая разные движения. Чем громче звучал звук, тем быстрее становились его движения, усложнились его вертлявые движения. Он то наклонялся, то распластывался, то ударялся переворачиваясь. По лицу катился пот, изо рта пошла пена. Вдруг он, откинув кобыз, вскочил с места, подпрыгнув, начал дергать головой и, издав пронзительный звук, начал призывать духов. Одних из них он звал, помахивая рукой, от других отмахивался, отправляя назад. В конце совсем обессилив, весь потный, с налитыми кровью глазами он, еще раз издав громкий звук, с побелевшим лицом упал на ковер посреди комнаты и остался лежать как мертвый. Через некоторое время он встал, помолился кому-то и начал говорить, что будет впереди» [6: 41].

У каждого баксы был свой покровитель, которому они молились в трудную минуту и искали поддержку. Например, Коркыт ата – начало всех баксы. С него началась игра на кобызе. Далее следует Койлыбай – один из известных, знаменитых баксы. Здесь следует упомянуть о песне сарын. Термин «сарын» первым в научной литературе применил Ш. Уалиханов. О том, что песня, исполняемая баксы во время игры на кобызе называется «сарын» он написал в 1845–1855 годах.

В.В. Радлов издал свой материал под названием «Слова баксы», М. Миропиев – «Баксы вызывает духов», Э. Диваев и А. Байтурсинов «Вызывание духов», С. Сейфуллин – «Песни баксы». Термин «сарын», который ввел Шокан Уалиханов, вновь в научной литературе стал применять Мухтар Ауэзов. Он определяет этот жанр в поэзии баксы не просто как «сарын», а «сарын баксы» (песня шаманов), автор взял этот термин из уст самого народа [8: 58]. Сарын у баксы исполняется на кобызе в виде специально созданного кюя. Кюй отличается от песни. Это идущие из древности печальные, горестные, веющие холодом, ревущие кюи. Кюй и сарын это опора баксы.

Сарын баксы предназначался для слушателей, поэтому они имели темпераментный, возбуждающий, захватывающий ритм для того, чтобы обязательно оказать влияние на слушателя. Поэтому баксы, вызывая своих духов, стараются использовать привлекающие внимание слова и сравнения.

В понятии казахов было принято, что у каждого баксы есть свой покровитель. В легендах говорится, что этот покровитель живет в образе то серой утки, то сокола-балабана, то копчика, и его никто не видит. Ведь и правда, такие божества, которые делают людей особенными, дальновидными, наделяют их даром пророчества, предсказателя, но это дар дается не каждому. Либо они выбирают понравившегося человека, либо передают дар по наследству. Это можно увидеть из строчек песни, о том как дух Караман вселился в баксы Узакбая.

Духа зовут Караман,  
Куда теперь иди,  
Караман достался от деда  
Останусь с тобой

Либо:

С пяти лет я разгулялся  
А в пятнадцать мы сошлись  
На длинной дороге,  
Он в полдень меня нашел.

Одним словом, баксы более позднего времени почитали баксы, которые были до них и всегда поклонялись их памяти. Например, Койлыбай баксы с почитанием говорил о Коркыте, а Кокше баксы говорил уже о Койлыбае, так продолжали и остальные, указывая, у кого они учились и кто их благословлял:

Я зовусь Дуйсенби баксы,  
От старших благословение получил.

Духи баксы представлялись в образе «рыжего коня». В любой песне сарын баксы сравнивают своих духов с самым лучшим по представлению человека. Их духи – это батыры, облаченные в кольчугу, нападают на врага как сокол сапсан, и берут крепость, иногда красно-пестрый дракон, или тигр, или большезубый черный бура. В длинных песнях сарынах могут встречаться несколько образов, которых сравнивают с хорошими явлениями или качествами. Так создается образ, который влияет на сознание слушателя [9: 67].

Баксы при лечении использовали наряду с казахскими музыкальными инструментами кобыз, аса таяк, бубен, домбыра и устрашающее человека оружие камчу и кинжал, использовали и нож.

По рассказам многих очевидцев, баксы брал в руки меч и размахивал им в разные стороны и все, что попадалось на пути полета меча, распадалось на части. Народ принимал это за разрушительную силу духа. Они могли брать раскаленное железо, отрезать себе нос. Но в итоге на теле не оставалось никаких следов, никаких ран [5: 117]. Вообще, каким-то помощникам баксы верили, а каким-то нет, и могли говорить как будто раскрыли истину. Например, Баймаганбет баксы хвалил своего духа Ак Алмаса:

Никто не сравнится с Ак Алмасом,  
Кто от него отстал, то никто.  
Ешмұхамбет баксы говорил с духом Ер шойлан.  
Старший из духов Ер шойлан  
Не бледней, подойди сюда,  
Не ври, говори правду,  
Не то отрублю голову,  
А кровь польется рекой.

Баксы собирали своих помощников духов и использовали их против злых духов больного человека, тем самым излечивая больного. В это время дом скри-



пит, поднимается ветер и сверкает молния. Постепенно баксы успокаивается, его волнение сходит на нет.

Также, среди казахских баксы были и жрецы, которые видели, предупреждали будущее, и гадалщики, которые могли предсказывать и объяснять будущие события. Один из них знаменитый – Бала баксы. Бала баксы родился в роду Калыбека в семье бедняка. Он был невзрачный, косоглазый, к тому же у него не была развита речь. Люди не обращали на него внимания, думая, что он придурковатый. И вот этот ребенок, подрастая, начал говорить, причем не просто говорить, а предсказывать. У маленького мальчика-дурачка даже имени не было, поэтому взрослого предсказателя стали называть Бала баксы.

В общем, песни баксы – это знаки старины, которые зародились еще до появления религии Ислама, а до наших времен дошли уже с большими изменениями. Это легко прослеживается из методов лечения, когда баксы поклоняется небу, духам земли, духам огня. Больного заставляют на четвереньках три раза переходить через очаг, зажигают лампу с семью фитилями – все это бесспорно является несомненной системностью понятий предков. Таинственный секрет песен баксы, произнесенных с целью выгнать или перевести болезнь, которые считались враждебными силами, напавшими на человека, таится в их музыке, в их напеве. У казахов есть песня-сарын Шахара баксы, песня-сарын Жамансарт баксы. Но это не значит, что у всех баксы есть такие известные песни, сарын есть только у особенных, талантливых баксы.

Итак, песня-сарын баксы – это самый древний вид обрядовых песен, показателей древних понятий и верований. Песни-сарын баксы имеют большое значение в исследованиях прошлого казахского народа, определении и изучении древних песен и сказаний. Думаем, что не будет лишним сказать, что баксы – это люди, которые стали известны в свое время благодаря своим особым качествам.

Таким образом, за шаманством стоят не только суеверия и предрассудки, там есть определенные мировоззренческие и философские концепции, за ним скрывается шаманский человек со своим богатым опытом, знанием о себе и мире, внутренним духовным миром и определенными моральными идеями и этическими нормами, наконец, за шаманством скрывается собственное прошлое народа.

#### Литература

1. Ауезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 240 с.
2. Жанайдаров О. Ежелгі Қазақстан мифтері. – Алматы: Аруна, 2006.
3. Жубанов Е. Қазақтың ауызекі көркем тілі. – Алматы: Ғылым, 1996. – 200 б.
4. Жубанов К. Қазақ тілі жөнінде зерттеулер. – Алматы: Ғылым, 1999.
5. Заханқызы Р. Қазіргі қазақ поэзиясындағы ұлттық белгі-бейнеулер // Қазақ әдебиеті. – 1999. – № 30 (2608).
6. Казахские сказки. – Алматы, 1964. – Т. III. – 430 с.
7. Казкабасов С. Казахская народная проза. – Алматы, 1984. – 212 с.
8. Сейдімбек А. Күй шежіре. – Алматы: Ғылым, 1997.
9. Стеблин-Каменский М.И. Миф. – Ленинград: Наука. – 104 с.

УДК 821.512.145-297.1

### Г. ИБРАГИМОВНЫҢ ШӘХЕС БУЛЫП ФОРМАЛАШУЫНДА «ГАЛИЯ» МӘДРЭСӘСЕНЕҢ РОЛЕ

Ф.Г. Фэйзуллина (Казан)

*Роль медресе «Галия» в формировании личности Г. Ибрагимова.*

В статье рассматривается влияние медресе «Галия», основанного Зыя Камали в 1906 году в Уфе, на формирование мировоззрения Галимджана Ибрагимова. Развитие духовной культуры и общественной мысли классика прослеживается через его публицистические статьи.

**Ключевые слова:** Галимджан Ибрагимов, Зыя Камали, медресе «Галия», просвещение.

The article examines the influence of the madrasah «Galiya», founded by Ziya Kamali in 1906 in Ufa, on the formation of Galimjan Ibragimov's worldview. The development of spiritual culture and social thought of the classic can be traced through his journalistic articles.

**Key words:** Galimjan Ibragimov, Ziya Kamali, madrasah «Galiya», enlightenment.

Татар тарихында үзенең күпкырлы эшчәнлеге белән тирән эз калдырган Галимжан Ибраһимовның тормыш юлы, бик күпләрнеке кебек, туган авылындагы өч сыйныфлы земство мәктәбеннән башлана. 1898 елдан башлап ул Оренбургтагы Вәли мулла мәдрәсәсендә укый. 1906 елда әлеге мәдрәсәдән куылгач, өч ел Уфадагы «Галия» мәдрәсәсендә белем ала һәм 1908 елда аны да ташлап китә [2: 20]. Бу еллары турында Г. Ибраһимов: «Мин әүвәл авыл мәктәбендә, аннан соң, бик атаклы вә беренче саналган бер мәдрәсәгә барып, хәтме кәдрәгәчә укыдым...», – дип яза 1908 елда «Шәкертләр һәм уку» дигән мақаләсендә [5].

XIX йөзнен соңгы чирегендә татар халкы арасында уяну һәм мәдәнияткә омтылыш сизелерлек дәрәжәдә көчәя. Татар халкы милләт булып формалаша бара. Ләкин әле ул вакыттагы татар мәдрәсәләренең заман таләпләренә җавап бирерлек дәрәжәдә булмаулары Г. Ибраһимов кебек талантлы һәм эзләнүчән табигатьле яшьләрне канәгатьләндерми. Г. Ибраһимов моны иртә аңлый һәм, шәкерт булуына да карамастан, каләме белән искелеккә каршы чыга.

Г. Ибраһимов 1907 елда «Әлислах» газетасында Вәли мулла мәдрәсәсендә башыннан кичкән вакыйгаларга нигезләнеп язылган үзенең беренче әдәби эсәре – «Зәки шәкертнең мәдрәсәдән куылуы» повестын бастыра. Нәкъ шушы чорда шул ук газетада аның беренче публицистик мақаләләре күренә башлый. Г. Ибраһимовның матбугат битләрендә урын алган шул чордагы язмалары, беренче повестындагы вакыйгаларга ачыклык кертү йөзеннән язылган кебек, барысы да мәдрәсәләрдәге иске тәртипләрне яктыртуга юнәлдерелгәннәр.

Г. Ибраһимов тирә-юньдәге мәдрәсәләрнең тормышы белән дә кызыксынып тора. «Уфа мәдрәсәләре» исемле мақаләсендә, «Галия» белән беррәттән ул «Госмания», «Хәсәния» мәдрәсәләрендәге тәртипләрне дә аерым-аерым тасвирлап, татар милләтенең әле ул заманда һәръяклап камил бер мәдрәсә төзерлек дәрәжәгә җитмәвен асызыклап үтә [7: 291]. Үзе «Галия» шәкертә булганлыктанмы, бәлки әлеге мәдрәсәнең халык арасында даны таралып өлгергәнлектәнме, Г. Ибраһимов андагы тәртипләрнең киләчәктә үзгәрәчәгенә зур өметләр баглый [1].

«Уфа мәдрәсәләре»ндә күтәрелгән мәсьәләләр кабат Г. Ибраһимовның «Кыешкы мәдрәсәләре» («Әлислах», 1908, 2 февраль) «Шәкертләр аһ-зары» («Әлислах», 1908, 10 июнь), «Шәкертләр һәм уку» («Әлислах», 1908, 8, 15, 23 сентябрь) мақаләләрендә дә урын ала. Аларда Г. Ибраһимов мәктәп-мәдрәсәләрдә дөньяви фәннәрне укуту кирәклеген алга куя, мәдрәсәләрнең «кайсысына гына керсәң дә, дәрәсләрнең начарлыгынан, мөгаллимнәрнең укута белмәвеннән, низам тәртип юклығыннан кайгырып чыгарлыктыр» [1] дигән нәтижәгә килә.

Мәдрәсә-шәкерт мәсьәләләре Г. Ибраһимовның шәкертлек чорында, ягъни 1909 елга кадәр башлангыч публицистикасында яктыртылган бердәнбер тема. 1909 елның мартында «Әлислах»та Гыйрфанзадә имзасы белән басылган эпистоляр жанрдагы «Дустыма» дигән фельетоны әлеге темага йомгак ясый кебек. Биредә Г. Ибраһимов, уку-укуту мәсьәләләренә кагылмыйча гына, мәдрәсәгә килгән көннән үк күзгә-күз очрашкан барлык авырлыкларны алдыннан үткәреп, үзенең эчке кичерешләрен яза. Ул күпме газаплар бәрабәрәне үткәргән шушы көннәрнең киләчәге юклығына борчыла. «Бөтен сәгатьләрем үземнең яшь гомерем, көч һәм булдыкылыгымының эрәм булуына күз яше түгеп, киләчәгемнең ямьсез, тәмсез вә қараңгы һәм өмидсез булуыннан курку белән үтәдер», – ди. Ахырдан

үзенә «Ни эшләргә?» дигән сорау куеп, җавап таба алмый, «Без барыбыз да татар инкыйлабының корбаннары инде» дигән нәтижәгә килә [6].

Мәктәп-мәдрәсәләрдәге тәртипләрне үзгәртү, яңача укуыту мәсьәләләрендә Г. Ибраһимов бу чорда эле шәкертләрчә фикер йөртүдән ары китә алмый.

1908 елда Г. Ибраһимов «Галия» мәдрәсәсеннән канәгать булмыйча, яшьләрчә кызулык белән, аны ташлап китә. «Ничә мәртәбә мәдрәсәдән куыла башладым. Ахыргы елымда эш шуңа житте ки, яңадан барсам, мине һәм минем берничә иптәшемне мәдрәсәгә кабул кылмаячаклары ачык сурәттә мәгълүм иде», – дип яза Г. Ибраһимов бу турыда [3].

Язучы булып танылгач, 1915 елда ул «Галия»гә яңадан әйләнеп кайта һәм 1917 елга кадәр анда мөгаллимлек итә. Язучының тормыш юлын, иҗатын жен-текләп өйрәнгән М.Хәсәнов Г. Ибраһимовның үзе ташлап киткән мәдрәсәгә кире әйләнеп кайтуын илдәге иҗтимагый-сәяси шартлар белән бәйләп аңлата. Аның эшчәнлегенә өчен «Галия» мәдрәсәсендә кайбер шартлар була. Чөнки башка татар мәдрәсәләре арасында алдынгылардан саналган «Галия»дә татарлар белән бергә башкорт һәм башка милләт яшьләре дә укый [8: 353].

«Галия» мәдрәсәсенә килгәндә, инде аның укуыту тәрбия мәсьәләләренә ныклы карашлары өлгергән була. Әдипнең педагогик карашлары формалашуда шулай ук аның практик укуытучылык эшчәнлегенә дә мөһим роль уйный. Үзенә педагогик эшчәнлегендә Ибраһимов, табигый, әдәбият дәрәсләренә аеруча зур игътибар бирә. Ул шәкертләрне татар әдәбияты белән генә таныштырып калмый, дөнья әдәбиятыннан киң мәгълүмат бирә» [8: 354].

Г. Ибраһимов бу елларда «Галия» мәдрәсәсендә укуыту эшләре белән беррәттән сәяси тәрбия эшчәнлегенә дә җәелдереп җибәрә.

Г. Ибраһимовның педагогик эшчәнлегенә «Галия» мәдрәсәсенең белән генә чикләнми. Ул башка мәдрәсәләренә язмышы белән дә кызыксынып тора, аларда дөньяви фәннәренә арттыру турында кайгырта.

Бу чорда әдипнең иҗтимагый карашлары үзгәрә, ачыклана төшә. 1915 елда һәйәте хариҗиянең (*тышкы эшләр комиссиясе*) «Тормыш» журналында (31 нче санында) басылган «бүгеннән башлап «Галия»гә асла (*нич*) акча бирмәскә» дигән карарыннан соң, Г. Ибраһимов, бөтен шәкертлек елларын күз алдынан кичереп, «Галия» мәдрәсәсенең хакындагы фикерләре тупланган «Мәдрәсәи «Галия» вакыйгасы хакында берничә сүз» исемле мәкаләсен бастыра. Монда мәктәп-мәдрәсәләр тормышына ул инде шәкертләрчә түгел, мөгаллим күзлегеннән чыгып анализ ясый.

Мәдрәсәдә укуыган елларын искә төшереп: «Без идарәгә һәм Зыя әл-Камалинең үзенә каршы шундый бер хәрәкәт башладык ки, мин анда идарәнең кайбер эгъзалары кашында «Мәдрәсәи Галия»не юк итәргә, шәкертләрне бу мәдрәсәдән таралырга димләүчеләрнең берсе булып танылдым», – ди. Г. Ибраһимов биредә укуының соңгы ике елы мәдрәсәнең эчке һәм тышкы идарәләре, бигрәк тә Зыя Камалинең үзе белән «көрәш»тә үтүен яшерми. Һәм остазы алдында ул еллары өчен оялып: «Мин төрле мәдрәсәдә, төрле мөдәррисләрнең дәрәсендә булдым. Ләкин Зыя әл-Камали кадәрле шәкертнең гақылына хөррият биргән бер мөдәррискә очрамадым. Аның кадәрле шәкертнең фикердә истикълялын (*бәйсезлеген*) уйгатырга тырышучы бер остаз күрмәдем», – ди. Күңелендә сакланган шәкертлек хатирәләре нигезендә Г. Ибраһимов Зыя Камалинең хезмәтен тәкъдир итә. «Татардан ни нәрсә чыксын!» дип, үз халкына кул селтәп йөргән Уфа мирзаларын җыеп, аларга исламияттән, исламның мәдәнияте һәм гыйлемгә мөнәсәбәтеннән дәрәсләр бирергә көч тапкан Зыя Камалинең тырышлыгын югары бәяли [7: 291].

Г. Ибраһимов үзәндәге көчле рух, фикер иреге нигезләренә Зыя Камали тырышлыгы белән тәрбияләнүгә басым ясый-ясы: «Мин атаклы татар мәдрәсәләренә берничәсендә булдым. Ләкин шәкертнең гақылына хөррият бирүдә,

шәкерткә идарә һәм мөгаллимнәр хакында ачы тәнкыйтьләр әйтү хакыны бирүдә Зыя әл-Камалигә охшаш һичбер мөдәррис вә һичбер мөгаллим күрмәдем», – ди [3].

«Галия»дә укуының беренче елында Г. Ибраһимов Зыя Камали шәхесенә сокланучыларның берсе була. Остазының тәрбиясе нәтижәсендә бер ел эчендә ул аңа каршы күнелен жәрахәтләрчәк сүзләр сөйләрлек дәрәжәдә үзгәреш кичерә. Г. Ибраһимов Зыя Камалигә сокланып: «Бу эшләргә аның кәефе китми, тыштан мокабәлә кылса (*каршы килсә*) да, рухының төбөндә үз шәкертләренең шундый хәленә ул зур бәхет, дип карый иде», – дип искә ала [3]. Акылында хөррият эсәре күренгән, үз фикерләрен курыкмыйча остазына сөйләгән шәкертләр – Зыя Камалинең иң хөрмәт иткән шәкертләре була. Әдип үзөндә бәйсез, ирекле фикер тәрбияләнүдә үзен бу затка мәнге бурычлы дип саный.

«Галия»дә укыган елларында күпне белергә эстәгән шәкерт Зыя Камалине кабул итә алмый. Өч ел аның дәрәсләрен тыңлап, соңрак матбугатта чыккан эсәрләрен укып, ул тәрбияләгән шәкертләр белән аралашканнан соң гына, «Зыя әл-Камали искене жиңмерү белә генә калмый, ул шәкерткә исламның нигезләре, аның хәят вә мәдәнияткә мөнәсәбәтләре хакында аерым ачык вә катгый бер иман биреп чыгара. Һәм бу коры игътикад (*ышану, инану*) кына да түгел, хис белән, дөрт белән ялкынланган игътикад» [3] дигән фикергә килә.

«Галия» мәдрәсәсе, аерым алганда Зыя Камали, Г. Ибраһимовның фикеренә бәйсезлек бирү, рухи мәдәниятен үстерү, аң-белем дәрәжәсен күтәрү юлында мөһим роль уйный. Аның ялкынлы публицист булып житешүенә нәкъ менә «Галия» мәдрәсәсендә укыганда ныклап беркетелгән сыйфатлар этәргеч була.

#### Әдәбият

1. «Әлислах мөхбире. Уфа мәдрәсәләре // Әлислах. – 1907. – 17 декабрь.
2. Галимджан Ибрагимов: «Я жизнь искал, смысла в жизни искал...». – Казань: ИЯЛИ, 2017. – 336 с.
3. Галимжан Ибраһимов. Мәдрәсәи «Галия» вакыйгасы хакында берничә сүз (Муса әфәнденең «Вақыт»та басылган мәкаләсен укыгач язылды) // Аң. – 1915. – № 20. – Б. 354–359.
4. Галимжан Ибраһимов. Шәкертләр аң-зары // Әлислах. – 1908. – 10 июнь.
5. Галимжан Ибраһимов. Шәкертләр һәм уку // Әлислах. – 1908. – 8, 15, 23 сент.
6. Гыйрфанзадә. Дустьма // Әлислах. – 1909. – 17 март.
7. Фәйзуллина Ф.Г. Г. Ибраһимов публицистикасында «Галия» мәдрәсәсе темасы яктыртылышы // Наследие Галимджана Ибрагимова в контексте многообразия культур: материалы международной конференции, посвященной 130-летию со дня рождения Г. Ибрагимова / сост.: Ф.Х. Миннуллина, А.Ф. Ганиева. – Казань: ИЯЛИ, 2017. – С. 290–294.
8. Хәсәнов М. Галимжан Ибраһимов // Татар әдәбияты тарихы. – Казан: Татар кит. нәшр., 1986. – Т. III. – Б. 338–355.

УДК 82.091

## ВКЛАД НАКИ ИСАНБЕТА В ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ ОБРАЗОВАННОСТИ ТАТАР

М.М. Хабутдинова (Казань)

В статье систематизированы сведения о вкладе Наки Исанбета в изучение истории образованности татар. Материалом для исследования послужили изданные и неизданные труды ученого. Пристальное внимание уделяется активному участию Наки Исанбета в дискуссии о джадидизме в 1950-е гг. Анализируются воспоминания писателя о медресе, в которых он учился.

**Ключевые слова:** татары, система образования, джадидизм, татарское медресе, Наки Исанбет.

The article systematizes information about the contribution of Naki Isanbet to the study of the history of education among the Tatars. Published and unpublished works of the scien-

tist were used as the material of the study. We paid close attention to Naki Isanbet's active participation in the discussion on Jadidism in the 1950s. The author analyzes the writer's memories about the madrassas where he studied.

**Key words:** Tatars, education system, Jadidism, Tatar madrasah, Naki Isanbet.

В истории татарской литературы трудно найти фигуру более загадочную, чем Наки Исанбет (1899–1992). Классик татарской литературы прославился как фольклорист, языковед, текстолог, ученый-энциклопедист. Двадцать лет своей жизни Наки Исанбет отдал педагогической деятельности. К сожалению, эта страница в биографии татарского ученого является наименее изученной [7–8]. Педагог принимал активное участие в создании учебной литературы для школ [10–11].

Наки Исанбет всегда испытывал особую гордость за систему татарского национального образования. Когда в 1952 г. увидело свет роковое постановление бюро Татарского обкома ВКП (б), где на джадидизм навесили ярлык «контрреволюционного империалистического движения» [1], татарский ученый, не задумываясь о личной безопасности, встал на защиту этого прогрессивного культурно-просветительского движения. Н. Исанбет предельно ясно выразил свою позицию: «рассмотрение джадидизма и просветительства как различных явлений или противопоставление их друг другу означает полное непонимание их глубинной сути и плана бытования, к тому же это не соответствует исторической действительности» (здесь и далее подстр. пер. наш. – М.Х.) [4: 11].

Н. Исанбет в своих публичных выступлениях, письмах в вышестоящие организации, научных статьях постарался раскрыть глубинную суть татарского джадидизма. В архиве писателя сохранилось несколько рукописей, где систематизирован материал по истории татарской образованности и джадидизма.

Так, в рукописи «Жәдитчелек» («Джадидизм»), Н. Исанбет констатирует, что реформирование татарских школ началось в начале 1890-х гг. Обучение азбуке в них стало вестись по новому методу и на родном языке. В системе образования был взят курс на европеизацию, повышение уровня культуры [4: 6]. Н. Исанбет акцентирует внимание на том, что это культурно-просветительское движение, зародившееся в среде европеизированной национальной буржуазии, благодаря особым общественным предпосылкам не было похоже на русское, немецкое и французское просветительство.

Ученый так объясняет пристальное внимание общественности к системе национального образования в этот период: «в татарском общественном движении для всех противоборствующих идеологических сил вопрос о национальном образовании и просвещении превратился в арену для всех. Если пристальнее взглядеться, то легко обнаружить, что эта проблема в прошлом поднималась в татарской литературе, на страницах печати, над ней ломали голову во время чаепитий-застольий. Татарская общественность, стремящаяся решить все свои проблемы через джадидизм, возлагала на реформу образования большие надежды, нацеленные на реализацию своих научных потребностей, повышение культурного потенциала, обретение независимости, вот почему вопросам, в чьих руках школа, что там и как преподают, уделялось пристальное внимание» [4: 9].

Ученый едко высмеивает «татарское начальство», заявившее на основании изучения государственного реестра, что у татар до революции не было школ, а татарский народ был безграмотным: «Своеобразие системы татарского образования состоит в частности в том, что оно не находилось на содержании у государства, не существовало на средства казны, учебники, пособия, содержание зданий осуществлялось на народные средства. Свой вклад вносили как баи, так и крестьяне, привозившие дрова на санях, короче, в содержание каждого из классов вносили посильную лепту родители. Вследствие чего у татар сложилась своя система образования, хорошая ли, плохая ли, ориентированная на просвещение, которая была реализована по собственной инициативе. Эти медресе-школы

не были зарегистрированы в государственных книгах, никто точно не знал об их количестве. Если ориентироваться на численность махаллей и принимать во внимание возникшую моду открывать школы для девочек, то к 1910 г. численность национальных школ достигла 10000» [4: 11].

Ученый резко выступил против фальсификации и искажения истории татарского народа. Н. Исанбета возмутился тем, что партийные ученые сводят идеологические споры между джадидами и кадимистами к внутриклассовым разборкам: «Борьба кадимистов с джадидами вовсе не сводилась к пустым спорам между татарскими баями, от скуки разделившимися на джадидов-кадимистов, ведущими дискуссии о том, как нужно носить, снимать каляпуши, как-то считают татарские писатели, настроенные против джадидизма, на ниве борьбы старого с новым эти две общественные системы столкнулись по-серьезному» [4: 12]. Вскоре идеи джадидизма стали достоянием широких народных масс.

Размышляя над этапами развития татарского джадидизма, Н. Исанбет отмечает, что с 1905 г. руководство джадидским движением из рук буржуазии перешло в руки революционно-демократической молодежи, выпускников джадидских медресе. Ученый считает бессмысленным отрицать вклад мулл и баев в развитие системы национального образования татар Н. Исанбет подчеркивает, что выдвинутые против культурно-просветительского движения по указке сверху обвинения в пантюркизме и панисламизме несостоятельными, не отвечающими исторической действительности.

Татарский ученый правомерно опасался, что подобная фальсификация истории татарского джадидизма может привести к колоссальным культурным потерям. Н. Исанбет считал, что борьба партийных идеологов с джадидизмом может обернуться забвением и игнорированием целого пласта национальной культуры. Аргументируя свою позицию, ученый указывает, что такие передовые писатели, как Г. Тукай, М. Гафури, не скрывали, что являются джадидами. Выжившие в годы революции и гражданской войны художники слова (М. Гафури, Ш. Ибрагимов, Г. Камал, Ш. Камал, Ф. Бурнаш, Ш. Ахмадиев, К. Тинчурин, Ф. Сайфи, М. Файзи и др.) вскоре превратились в лидеров татарской и башкирской советской литературы и журналистики. Молодое поколение татарских писателей также воспитывалось в недрах джадидских медресе (Х. Такташ, М. Джалиль, М. Максуд, А. Файзи и др). Н. Исанбет считает, что обвинения в контрреволюционном характере джадидизма могут привести к запрету творчества этих писателей. Ученый считал, что татарские медресе в начале XX в. превратились в кузницу подготовки национальной интеллигенции [4: 1].

Принципиальная позиция Н. Исанбета не осталась верхами не замеченной. Вскоре писателя обвинили в игнорировании решения бюро обкома ВКП(б) «Об ошибках в учебнике литературы для 8 класса татарских средних школ» от 18 ноября 1952 г. [1], в том, что он отождествляет джадидизм с просветительством. Как указывает историк Р.Б. Хаплекамитов, дискуссия, разгоревшаяся вокруг издания пьесы «Миркай и Айсылу», вылилась в принятие постановления бюро Татарского обкома «Об идеологических извращениях в сборнике пьес Н. Исанбета». На городском собрании писателей, композиторов и работников театра 30 ноября 1953 г. Н. Исанбету припомнили, что он продолжает оставаться на буржуазно-националистических позициях. На заседании правления Союза писателей ТАССР, созванного 18 февраля 1954 г., Г. Халит обвинил Н. Исанбета в непонимании сути джадидизма, а Г. Баширов – в запутывании вопроса джадидизма «по-своему» [9: 54–59]. Н. Исанбет мужественно перенес травлю и добился отмены направленного против него постановления.

Зимой 1970 г. Н. Исанбет едет в Уфу, чтобы поработать с трудами выдающегося богослова Ризы Фахретдина. Судя по сохранившимся в его архиве рукописям, татарский ученый работал над созданием книги по истории татарского джадидиз-

ма, а также Татарской педагогической энциклопедии, в которой систематизировал сведения о татарских медресе, известных преподавателях, педагогических династиях, знаменитых шакирдах-выпускниках. К сожалению, этот труд остался незавершенным.

Свои воспоминания о татарском медресе Н. Исанбет художественно воплотил в ряде произведений. По понятным причинам о медресе в советские годы было не принято говорить в полный голос. Однако стремление писателя донести эту информацию до широкой аудитории было всегда сильным. Так, в 1954 г. Н. Исанбет начал работать над циклом приключений «Бәрэзэ песие Мыраубай батыр мажаралары һәм башкалар», куда включил 150 название деревень, среди которых выделяет особо те, что прославились благодаря своим медресе. «Ылаклы, Атау, Кыйгы, Яңа Мөслим, Өлкәндә – Башкортстанның Салават районындагы зур татар авыллары. Болардан зур галимнәр, шагыйрьләр дә чыкканнар», – можно прочитать в одном из его авторских примечаний. Книга была опубликована только в 1974 г. [3].

В автобиографической повести «Бәби чак» («Детство»), опубликованной после смерти писателя [2], описываются уроки матери-абыстай, учившей девочек у себя на дому, а также содержатся ценные сведения об учебе в медресе отца и русской школе в соседней деревне (см. [8]).

В автобиографической книге о Ш. Бабиче, частично опубликованной в конце 1960-х гг. [6], встречаются воспоминания писателя о годах учебы со старшим братом в уфимском медресе «Хасания» (см. подр. [8]).

Систематизируя сведения об учебе писателя в медресе «Мухаммадия», мы наткнулись на интересные воспоминания Н. Исанбета о мугаллиме Закире Шакирове [5]. Ценность этого источника не только в том, что здесь увековечен известный педагог «Мухаммадии», но и в том, что глазами очевидца здесь описана организация учебного процесса в прославленном учебном заведении. Н. Исанбет акцентирует внимание на царящем здесь духе строгой дисциплины: «В то время немислимым было шуметь в классе или вести себя при учителе вызывающе, никто не нарушал дисциплину, каждый из шакирдов в каляпуше, казакине или в короткой тужурке. Уличная обувь заперта у двери в шкафчиках, учебники, учебные пособия под партой, по вечерам здесь шакирды делают уроки. По каждому предмету отдельный педагог. Закир ага преподает здесь арабский язык, живет с семьей в доме напротив медресе, во время праздников гаит я захаживал к Закир абзью в гости с поздравлениями». С классным руководителем у Наки Исанбета установились добрые взаимоотношения: «Он встречал по-родственному с радушием, вел неторопливые разговоры, расспрашивал нас. Старался давать советы. Нам, живущим в разлуке с домом и родными, такой прием приходился сильно по душе» [5: 1].

С большим уважением Н. Исанбет пишет о ректоре «Мухаммадия» Галимжане Баруди и его роли в жизни медресе. Ученый-просветитель опирается на отзывы отца – муллы Сиразетдина Закирова, свои личные воспоминания, архивные документальные источники [2].

Судя по сохранившимся черновикам, Наки Исанбет работал над созданием реестра выпускников известных татарских медресе.

В 1972 года исполнилось 90 лет со дня создания «Мухаммадии». Н. Исанбет был сильно огорчен, что несмотря на неоднократные попытки, ему не удалось пробить идею торжественного празднования этого славного юбилея. Писатель был возмущен, что именитые выпускники «Мухаммадии», занимающие ответственные государственные посты, не осмелились в полный голос поставить вопрос о проведении официальных торжеств по случаю юбилея. Н. Исанбет искренне радуется тому, что С. Кудашу удалось открыть небольшую музейную экспозицию в честь медресе «Галия» в Уфе. Он яростно протестует

против того, что для татарских чиновников 90-летие «Мухаммадии» не является круглой датой.

Сохранившиеся в архиве Н. Исанбета рукописи, произведения, изданные в разные годы, свидетельствуют о неподдельном интересе ученого к истории образованности татар, о его масштабной работе по систематизации сведений об истории создания и деятельности татарских медресе, его педагогическом составе и выпускниках. Хочется верить, что эти материалы в будущем станут достоянием широкого круга читателей.

#### Литература

1. Из постановления бюро Татарского обкома ВКП (б) «Об ошибках в учебнике литературы для 8 класса татарских школ» // История татар с древнейших времен: в 7 т. – т. 7. Казань: Институт истории Ш. Марджани АН РТ, 2013. – С. 861–862.
2. Исәнбәт Н. Бәби чак : [Истәлекләрдән] // Мирас. – 1999. – № 12. – Б. 95–104; 2000. – № 1. 91–101.
3. Исәнбәт Н. Бәрәзә песие Мыраубай батыр мажаралары һәм башкалар / худож. Т. Хажимәтов. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1974. – 207 б.
4. Исәнбәт Н. Жәдидчелек // Н. Исәнбәтнең шәхси архивы, кулъязма. Татар. телендә. – 30 б.
5. Исәнбәт Н. Закир Шакиров // Н. Исәнбәтнең шәхси архивы, кулъязма. Татар. телендә. – 2 б.
6. Исәнбәт Н. Унсигезенче елдан бер сәхифә // Казан утлары. – 1968. – № 4. – Б. 95–109.
7. Хабутдинов А., Хабутдинова М. Образ Наки Исанбета в татарской прозе // Филология и культура. PHILOLOGY AND CULTURE. – 2019. – № 4 (58). – С. 191–201.
8. Хәбетдинова М.М. Нәкый Исәнбәт истәлекләрендә XX гасыр татар мэдрәсә шәкертләренен көндәлек тормышы // Tatarica. – 2020. – № 1. – С. 78–102.
9. Хаплекхамитов Р.Б. Татарская творческая интеллигенция и власть (1944–1965). – Казань: «Слово», 2011. – 152 с.
10. Яңа мәктәп: татарча әлифба / Н. Сәгъди, Н. Исәнбәт. – Уфа: Башкнига, 1927. – 72 б.
11. Яшь буын: бөтен һүзәр күзәтү методы белән төзелгән әлифба китабы / Н. Сәгъди, Н. Исәнбәт. – М.: Центр. изд. народов СССР, 1926. – 64 б.

УДК 821

### ЛИТЕРАТУРА, КУЛЬТУРА И ИСТОРИЯ КАЗАХСКОГО НАРОДА В ТВОРЧЕСТВЕ ТАТАРСКОГО ПИСАТЕЛЯ ЛИРОНА ХАМИДУЛЛИНА

Б.Л. Хамидуллин (Казань)

Татарский писатель, заслуженный работник культуры ТАССР, лауреат литературных премий имени Гаяза Исхаки и Джамала Валиди, Государственной премии Республики Татарстан имени Габдуллы Тукая Лирон Хамидуллин почти всю свою жизнь посвятил изучению тюркской (татарской, казахской, каракалпакской, узбекской и др.) литературы XIX–XX вв. Большое место в его творчестве занимает перевод и издание произведений тюркских писателей Казахстана и Средней Азии, написание научно-популярных статей по истории и культуре тюркских народов. В данной статье рассматривается вклад Лирона Хамидуллина в изучение и популяризацию творчества казахских писателей среди татарского народа.

**Ключевые слова:** татары, казахи, писатель Лирон Хамидуллин, литература, культура, история.

Tatar writer, honored worker of culture of the Republic of Tatarstan, winner of the Gayaz Iskhaki and Jamal Validi literary awards, the state prize of the Republic of Tatarstan named after Gabdulla Tukai Liron Khamidullin devoted almost all his life to the study of Turkic (Tatar, Kazakh, Karakalpak, Uzbek, etc.) literature of the XIX–XX centuries. Translation and publication of works by Turkic writers of Kazakhstan and Central Asia, writing popular scientific articles on the history and culture of the Turkic peoples occupy a large place



in his work. This article examines the contribution of Liron Khamidullin to the study and popularization of the work of Kazakh writers among the Tatar people.

**Key words:** Tatars, Kazakhs, writer Liron Khamidullin, literature, culture, history.

Писатель, лауреат Государственной премии РТ им. Габдуллы Тукая Л.Х. Хамидуллин увлечен литературной деятельностью с начала 1960-х гг. [2: 188]. Его становление как публициста, прозаика и переводчика началось в Казахской ССР, тогда же проявился его интерес к казахской истории, культуре и литературе. Этот интерес он пронес через всю свою жизнь, внося большой вклад в сплочение дружбы двух родственных народов, в развитие и укрепление татаро-казахских культурных связей [3: 458–459].

Большое место в творчестве Лирона Хайдаровича занимают переводы казахской литературы на татарский язык. Работая в аппарате Союза писателей ТАССР, как человек, владеющий несколькими тюркскими языками, он активно участвовал в приеме гостей из республик Средней Азии. Вскоре он был привлечен в качестве переводчика и вошел в малый отряд татарских литераторов, занимавшихся (параллельно со своим основным творчеством) переводами с родственных тюркских языков. В эту группу тогда входили писатели Сарвар Адгамова, Нури Арслан, Ахмет Исхак, Мустафа Нугман, Махмут Хусаин.

Несмотря на то, что Л.Х. Хамидуллин переводил и с узбекского, и с каракалпакского языков, предпочтительней для него была казахская литература, с которой он начал знакомиться с юношеского возраста. Приобретя во время одной из поездок в Среднюю Азию 2-томник собрания сочинений Абая Кунанбаева, он задумал переиздание этого 2-томника на татарском языке. Но в план изданий Татарского книжного издательства тогда был включен только 1-томник избранных произведений классика казахской литературы. Хотелось бы отметить, что до этого три первые книги Абая на родном казахском языке также были изданы татарскими издателями: в 1909 г. в Санкт-Петербурге Ильясом Брагинским, в 1916 г. в Оренбурге Закиром Рамиевым, в 1922 г. в Казани Татарским государственным издательством. Перевод произведений Абая для 1-томника избранных сочинений был выполнен поэтами Н. Арсланом, А. Исхаком, А. Рашифом, М. Хусаином и М. Шабаевым, а размышления поэта в прозе «Гаклюю» перевел составитель книги Лирон Хамидуллин [1: 185–247].

Среди переводов Л.Х. Хамидуллина на татарский язык отметим: известный рассказ члена Казахской академии наук М. Ауэзова «Өйләнү» («Женитьба») (впервые издан на страницах журнала «Казан утлары», 1977, № 12; в 1987 г. был включен в сборник рассказов «Дуслык аланы» – «Поляна дружбы», составитель Л.Х. Хамидуллин); две повести лауреата Госпремии Казахстана А. Алимджанова «Отрар хатирәсе» («Сувенир из Отрара», 1974), две повести и рассказы лауреата Госпремии Казахстана С. Муратбекова в сборнике «Әрем исе» («Запах полыни», 1986), повесть У. Букиева «Ялгыз аучы» («Одинокий охотник») (впервые издан в журнале «Казан утлары», 1985, № 12; повторно в 1993 г. в сборнике из шести казахских повестей «Жәйләүдә» – «На джайляу», составитель книги и переводчик Л.Х. Хамидуллин); произведение М. Магауина «Кара кыз» («Черноглазка») было переведено Л.Х. Хамидуллиным по просьбе составителя второго сборника повестей казахских писателей «Дала гөлләре» («Цветочки степи», Казань, 1991); в 1996 г. в Казани совместно с Абди Шынбатыровым Лирон Хамидуллин издал антологию казахских сказок «Сыбызгы сере» («Загадка свирели»).

Лироном Хайдаровичем подготовлен целый ряд публицистических статей, посвященных известным казахским деятелям культуры. В 1984 г. в газете «Социалистик Татарстан» вышла его статья «Казакъ иле узаманы» («Казахский удалец»), посвященная поэту и одному из организаторов Казахской Советской Автономной Республики Сакену Сейфуллину. В журнале «Казан утлары» № 7 за 1985 г.

к 140-летию со дня рождения Абая была опубликована статья о нем. В 1987 г. на страницах газеты «Социалистик Татарстан» была помещена большая статья, посвященная автору романа-двухтомника об Абае Кунанбаеве, академику-филологу Мухтару Ауэзову. Большой очерк, посвященный Л.Х. Хамидуллиным народному артисту Казахской ССР, лауреату Государственной премии Казахстана, композитору Латифу Хамиди, уроженцу Татарстана, и изданный в журнале «Гасырлар авазы – Эхо веков» № 3/4 за 2012 г., назван символично «Соловей двух народов» («Ике халыкның былбылы»). Действительно, Л. Хамиди был не только автором музыки десятков казахских песен, опер и гимна Казахской ССР, но создал также много песенных мелодий и на стихи татарских поэтов.

В XXI в. Лирон Хамидуллин издал большое количество очерков о деятелях казахской культуры в общероссийской газете «Татарский мир», часть этого материала вошла и в его авторские книги «Кичке шэфэкь» (2009), «Буранлы төндә» (2012) и др. В 2020 г. в августовском номере журнала «Казан утлары» увидела его очередная статья об Абае.

Большой интерес Лирон Хайдарович проявлял к истории казахского народа, так как она очень сильно переплеталась с историей татар. Так, в одной из научно-популярных статей Л.Х. Хамидуллин, в частности, указывал, что повесть «Көргенди бала» («Прилежный мальчик») Мухамбеторазы Нурбаева, изданная братьями Рамиевыми в Оренбурге в 1911 г., возможно, является первой повестью на казахском литературном языке; а один из первых романов на казахском языке «Бәхетсез Жамал» («Несчастливая Джамал») Мирджакипа Дулатова был издан тоже татарами в Казани в 1913 г. [4: 210–217]. И о первой газете, выпускавшейся в Ташкенте с апреля 1870 г. на казахском и узбекском языках, т. е. о первом тюркоязычном печатном издании в России – «Төркестан вилаяте гәжите» (еженедельное приложение к русскоязычной «Туркестанские вести»), Л.Х. Хамидуллиным также была написана интересная статья «Беренче карлыгачлар» («Первые ласточки»), опубликованная в 1991 г. в газете «Шәһри Казан».

Впервые в СССР по инициативе Лирона Хамидуллина был организован так называемый «обменный» выпуск сборников повестей казахских и татарских писателей. До этого выпуск книг переводных произведений в обеих республиках шел самотеком. Плановый выпуск сборника произведений девяти татарских авторов «Татар повестери» был осуществлен издательством «Жазушы» в Алма-Ате в 1979 г. Автор-составитель данной книги и автор кратких биографических данных – Л.Х. Хамидуллин. Ответный сборник вышел в Казани в том же году – в книгу «Ак дөя» (по названию одной из повестей: Сатимджан Санбаев, «Аруана») тоже вошли произведения восьми авторов казахов. Предисловие было написано также инициатором этих изданий Л.Х. Хамидуллиным.

Как мы видим, в творчестве Л.Х. Хамидуллина большое место занимают переводы и издание произведений казахских писателей. Хотелось бы отметить, что начиная с 1970-х гг. Л.Х. Хамидуллиным проделана огромная и важная работа по пропаганде среди татарского народа произведений казахских, каракалпакских и узбекских писателей. Лирон Хайдарович, которому в этом году исполнилось 88 лет, еще намерен послужить этому делу по мере своих возможностей...

#### Литература

1. Абай. Шигырьләр, поэмалар. Хикмәтле сүз. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1981. – 256 б.
2. Татарская энциклопедия: в 6 т. – Казань: Институт Татарской энциклопедии, 2014. – Т. 6. – 720 с.
3. Татары Казахстана. – Казань: Институт татарской энциклопедии и регионоведения, 2016. – 480 с.
4. Хамидуллин Л. Кичке шэфэкь. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2009. – 255 б.

## О ПЕЧАТНОЙ МАРСИИ НА КОНЧИНУ ШЕЙХА НАКШБАНДИЙСКОГО ТАРИКАТА МУХАММАД-ЗАКИРА КАМАЛОВА

А.А. Хасавнех (Казань)

В статье дается анализ печатной элегии (*марсия*) на кончину духовного лидера татар XIX в., суфийского шейха накшбандийского тариката М.-З. Камалова. Произведение приоткрывает многие доселе неизвестные страницы из жизни и деятельности татарского шейха. Помимо многочисленных достоинств М.-З. Камалова, марсия содержит ценные сведения о его ближайших родственниках и последователях. Элегию выделяют яркая и запоминающаяся образность, наличие специфических суфийских терминов, концепций и аллюзий.

**Ключевые слова:** марсия, Мухаммад-Закир Камалов, тюркская поэзия, суфизм, накшбандийский тарикат, биографический сведения.

The chapter provides an analysis of a printed elegy (*marsiya*) for the prominent Tatar spiritual leader of the XIX century, the Sufi Shaykh of Naqshbandi tariqat M.-Z. Kamalov. It reveals many unknown facts about the life and work of the Tatar Shaykh. In addition to the numerous virtues of M.-Z. Kamalov, the marsiya describes the fine personal qualities and accomplishments of his close relatives and followers. The elegy is characterized by a vivid, memorable imagery, the abundance of Sufi terms, concepts and allusions.

**Key words:** Marsiya, Turkic poetry, Muhammad Zakir Kamalov, Sufism, Naqshbandi tariqat, biographical information.

О жизнедеятельности суфийского шейха Волго-Уральского региона Мухаммад-Закире ал-Чистави (Камалове) сохранилось мало сведений. Некоторые факты из жизни и деятельности духовного наставника тысяч учеников (*муридов*) и последователей из разных уголков необъятной России приоткрываются благодаря марсии-элегиям, написанным его учениками.

Одним из таких элегий является поэтическое произведение безымянного автора, изданное отдельной книгой в 1895 году в Типо-литографии Императорского университета на средства некоего Мухаммад-Шакира сына Мухаммаджана [4: 15].

Нужно сразу же отметить, что в татарской литературе согласно традиции, сложившейся в литературах мусульманского Востока, наряду с элегиями, написанными на смерть кого-либо близких или друзей поэта, существуют и элегии-марсии сугубо суфийского содержания. Как правило, авторами их являются ученики (*муриды*), последователи духовного наставника (шейха). Суфийские марсии-элегии напоминают агиографические сборники жития святых, где, помимо восхваления личностных качеств шейхов, их вдохновенных речений, благих деяний и поступков, описываются также и совершенные ими чудеса (*карамат*).

Автор марсии на кончину М.-З. Камалова вначале произведения оговаривается, что прежде, чем начать писать восхваления шейху, он набрался смелости, так как, поистине, он недостоин этой чести и т.д. При этом всплывает немаловажная деталь: эту марсию-элегию автор написал по просьбе жены М.-З. Камалова – Бибифатимы ханум: «*Әүвәл котыб мәрсийәсенә кәм жәсәрәт әйләйүр? / Йиде әбхар мәдад улса кәтибе кәррүбийүн. / Канда такәт бән зәгыйфдә, шанына мәдх-у сәна, / Изтирари әкьдам итдем, йәш илә тулды жәөфен. / Ул жәлил, хәлим шаныда калсын бер әсәр, Әһле әүләд укыб аны кайгысы китсен һәмун. / Һәм йәнә әүләд мәгънәвиләре алсын хәбәр, / Аны укыб, дилдә тотыб дога булсын көн бә-көн. / Гаусе әгъзам зәүжәсе әмрилә кылдым имтисал...*» [Мәрсийәэ: 8]. **(Кто возьмет на себя храбрость написание марсии первому кутбу<sup>1</sup>? Только**

<sup>1</sup> Кутб («ось», «полюс», «точка опоры») – верховный ранг в иерархии авлия, т.е. суфийских шейхов.

ангелы, что находятся на расстоянии семи морей. / Где уж мне, слабому и не имеющему богобоязненности, возносить восхваления его достоинствам, / Набрался смелости, глаза настилают слезы. / Пусть останется память о великом и кротком шейхе, Пусть его дети, прочтя [марсию] избавятся от печали. / Пусть дети его духовные<sup>1</sup> будут осведомлены, / Читая [марсию], день ото дня возносят [в честь М.-З. Камалова] молитвы. / Я написал [это произведение], подчинившись велению жены величайшего гауса<sup>2</sup> [М.-З. Камалова]).

О кончине Закира ишана автор произведения выражается красивым образным языком: *Фәна шәмсе горуьб итде, бәка шәмсе толугъ итде, / Сәхәр кошы горуьж итде жәнан фирдәүсә жайында* [Мәрсийәэ: 6]. (Солнце тленности зашло, Солнце вечности взошло, / Рассвета птица ввысь взлетев, достигла рая). Как видим, традиционный в тюркских, в том числе и татарской, литературах мотив отделения души от тела и полета ее в обличье птицы в просторы неба встречается и в данной элегии [5: 48].

Речь о кончине суфийского шейха М.-З. Камалова окрашена в символично-экспрессивные оттенки. Личностным переживаниям, с которыми автор делится со своим читателем, присущ глубокий психологизм. При том эти эпизоды как бы рассеяны по всему тексту поэтического произведения, – что придает цельному тексту еще более яркую эмоциональную окраску. Автор марсии-элегии вводит такие выражения, как: «калебләр кайнайыб ташар» (сердца от кипения разольются); «аһ вә зар күкләрә ашар» (стенания, горе и печаль вознесутся к небу); «дилдәдин канлы йәшләр акар» (душа исторгнет кровавые слезы) и т.д. Кончина шейха воспринимается автором как невозполнимая потеря; своим уходом он оставил сиротами не только своих родных, близких, многочисленных учеников и последователей, но и весь мир. Что касается даты смерти М.-З. Камалова, то в произведении указывается 1310 год (1892 – М.), месяц Зуль-ка‘да; она разнится с той, что первоначально была открыта известным исследователем жизнедеятельности татарского религиозного деятеля Р.У. Амирхановым, а позднее – подтвержденной нами в ходе анализа первой марсии, написанной также одним из учеников шейха, т.е. – 1311 (1893 – М.) года месяца Зуль-ка‘да [6: 74–83].

Существует масса примеров, когда суфии получали инвестуры (*иджазы*) попеременно от нескольких суфийских наставников (*муришдов*), которые не обязательно представляли один тарикат. По словам автора марсии, у него после кончины первого его муршида М.-З. Камалова было еще два суфийских наставника: имам и мударрис, первый зять Мухаммад-Закира ал-Чистави – Наджиб Шамсутдинов ат-Тунтари и некий Хасан Курсави [Мәрсийәэ: 6].

Значительное место в произведении уделено описанию блестящих качеств старшего зятя М.-З. Камалова – Наджиба ат-Тунтари: **Старший зять Наджиб Тунтари – преемник моего наставника [М.-З. Камалова], / Счастливый, удачливый, обладал превосходными знаниями, пусть же оба они будут словно созвездия. / В духовной цепи дедов<sup>3</sup> он – доблестный имам, / В науках достиг он совершенных познаний**) [Мәрсийәэ: 9].

В элегии перечисляются многочисленные достоинства двух других зятьев М.-З. Камалова: Мухаммад-Наджиба Амирханова и имама Старокаменной мечети<sup>4</sup> – Шихаба. Известно, что перед своей кончиной Закир ишан своим преемником оставляет прибывшего из Казани в Чистополь Наджиба Амирханова – сына шейха

<sup>1</sup> Дети его духовные – имеются в виду его ученики-муриды и последователи. Согласно суфийскому учению, суфийский наставник для муридов был прежде всего как духовный отец, который занимался их воспитанием.

<sup>2</sup> Гаус – радатель за людей; высший ранг в суфийской иерархии святых.

<sup>3</sup> Дедов – здесь имеются в виду суфийские шейхи в цепи духовной преемственности (силсиле).

<sup>4</sup> Старокаменная мечеть (Иске таш мәчет) – мечеть в Казани. Построена в 1802 г. в Ново-татарской слободе на средства купца Г.А. Утямышева. По преданию, мечеть поставлена на месте погребения мусульманских воинов, защищавших Казань от войск Ивана Грозного в 1552 г.

Мухаммад алима Хусаина Амирхана – давнего друга, с которым М.-З. Камалов учился в Маскаринском медресе [2: 70]. Данное сведение подтверждается и в произведении: **«Второй зять благородный – имя его Наджиб, / В свое время хазрат назначил его имамом на месте своем. / Родом из Казани, [там же] служил имамом, доблестный, / Подготовлен он совершенно во всех науках»** [Мэрсийэ: 9].

Несомненно, помимо зятьев, в марсии речь идет и о некоторых из родных детях М.-З. Камалова. Известно, что «семья Закира Камалова была большой, в ней только от первого брака воспитывалось четверо детей» [2: 69], а от второй его жены, Бибифатими на свет рождается 14 детей. Проанализированная нами рукописная марсия на кончину М.-З. Камалова показала, что на момент кончины шейха у него остались два сына и десять дочерей, одному из сыновей татарского шейха по имени Мухаммад-Исмагил на тот момент исполнилось всего два года. «Автор элегии называет его благословенным, так как и внешне, и характером он очень похож на своего покойного отца» [6: 82]. Старший же сын Ибрагим в данной марсии представлен как человек с чистой душой («*накъ зат*»), которому присущи совершенство познаний («*гыйлем камил*»), превосходный ум («*гакыл фазыйл*»), понятливость («*фәһим саиб*») и т.д. Что касается его дочерей, то также, как и в первой марсии, они – всесторонне развитые, высокообразованные личности.

Наряду с многочисленными эпитетами М.-З. Камалова, такими как: *гаус ал-мухаккикин*, *бурхан ал-вилайа* и т.д. в марсии значительное место уделено восхвалению качеств прославленного шейха накшбандийского тариката. Перечисляя многочисленные достоинства своего духовного наставника (*муршида*), такие как: мудрость, образованность, ученость, твердость, смелость и т.д., автор элегии выражает большое сожаление в связи с его утратой.

М.-З. Камалов в своем арабоязычном сочинении «Табсират ал-муршидин мин ал-машаих ал-халидийин» (Руководство наставников от шейхов халидийской [ветви]) в главе «О тех, кто соответствует и кто не соответствует званию шейха», посвященной вопросам суфийской этики, обращает большое внимание «подкреплению знаний и нравственных качеств шейха-наставника соответствующими мыслями, словами и поступками, иначе такие знания остаются на уровне бесполезных абстракций. Автор пишет о том, что мурид, стремящийся к совершенству, должен идти путем знаний и деяний, соответствующих этим знаниям» [7: 14]. В марсии также подчеркивается значимость благих деяний в жизни каждого человека. Дела и поступки шейха М.-З. Камалова, – по словам автора, – являются истинным примером для всех его учеников.

В разделе под названием «Вэ бэгъзе вакаиг һэза эл-фэқыйрь мэга остазиһи гаус эл-гаср эл-Чистайи» (О некоторых событиях, связавших этого бедняка (т.е. автора марсии – А.Х.) с его наставником гаусом века ал-Чистави (М.-З. Камалова – А.Х.) речь идет о том, что перед своей кончиной М.-З. Камалов передал в руки автора данной марсии свое сочинение в качестве «настойной книги» или руководства для своих муридов<sup>1</sup>. При этом шейх добавляет, что эту книгу он составил специально для него. Об этом важном в своей жизни эпизоде автор произведения рассказывает с волнением и воодушевлением, так как подобный акт передачи книги от суфийского наставника его ученику или последователю, как известно, имеет важное значение, и, прежде всего, свидетельствует о доверии и избирательности со стороны шейха.

В марсии выделяется и этическая ее составляющая – как неотъемлемый компонент традиционных марсии, где автор дает наставления читателям. Эта часть произведения вновь перемежается с личными размышлениями автора о неминуемости смерти, бренности земного существования и т.д. В данной марсии бренный

<sup>1</sup> По всей видимости, речь идет об арабоязычном сочинении М.-З. Камалова «Табсират ал-муршидин мин ал-машаих ал-халидийин» об этике и ритуальной практике суфиев накшбандийского тариката, – единственной известной на сегодняшний день книге М.-З. Камалова.

мир (*ад-дунья ал-фана*) обрисован в образе «жестокой, немилостивой матери» (*миһербансыз ана*): «*Бас ки, белдең чәрхе гәрдун һәр кемә би-миһер ана, / Һәр кемә бер гамь пырагыр барашы шул дән-көн*» [Мәрсийәэ: 10]. (**Только знай, что колесо жизни (судьба. – А.Х.) для каждого «жестокая мать», / Каждому из нас ниспошлет горе, печаль в [один из] дней-ночей**). И здесь же автор в качестве закрепления мысли вставляет выражение на арабском языке: «*Әд-дәһһия дар һижрәт вә горур ләйсә ләһу дәвам бәка вә сорур*» [Мәрсийәэ: 10] (**[Земная] жизнь – это временное пристанище. Она обманчива, в ней нет постоянства, вечного пребывания и радости**).

Характерной чертой данной марсии является ее высокая экспрессивность. Поэт использует прием повторов в качестве метода усиления эмоционального воздействия на читателя. Кроме того, что подобного рода повторы в стихотворных произведениях – «это вообще основа всякой поэзотехники» [1: 83], они также являются «основой архаического тюркского народного стиха, основным выразительным признаком эмоционально-приподнятой поэтической речи, характерным для народной тюркской поэзии» [3: 28].

Данная марсия-элегия пронизана суфийской этикой и эстетикой. Она отличается образностью и метафоричностью, в большом количестве в ней встречаются суфийские эпитеты и символы. Произведение написано изящным образным языком, поэтому, будучи поэтическим творением, думается, займет свое достойное место в кладези литературных произведений татарского народа. Марсия приоткрывает многие доселе неизвестные факты из жизни и деятельности духовного лидера татар XIX столетия, шейха накшбандийского тариката Мухаммад-Закира ал-Чистави (Камалова), личность которого, поистине, служила образцом и примером для многих видных представителей татарской общественности того времени; он был светочем для тысяч муридов, съезжавшихся из разных концов необъятной России, с целью духовного усовершенствования и образования. Хочется надеяться, что изыскания в данном направлении будут продолжены, так как многое из жизнедеятельности М.-З. Камалова еще остается неисследованным.

#### Литература

1. Акамов А. Суфийские художественные традиции в кумыкской литературе и творчество Абдурахмана из Какашур / А.Акамов. – Махачкала, 2003. – 159 с.
2. Амирханов Р.У. Закир ишан Камалов и татарское просвещение // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2001. – № 1/2. – С. 69–78.
3. Жирмунский В.М. О некоторых проблемах теории тюркского народного стиха // Вопросы языкознания. – 1968. – № 1. – С. 28–48.
4. Мәрсийәэ дамелла Мөхәммәд-Закир хәзрәт әл-Чистай. – Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1895. – 15 с.
5. Хасавнех А.А. Ахметзян Тубули: жизнь и творчество татарского поэта-суфия XIX века / А.А. Хасавнех. – Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012. – 206 с.
6. Хасавнех А.А. Марсия на кончину шейха Мухаммад-Закира Камалова // Научный Татарстан. – 2013. – № 2. – С. 74–83.
7. Хасавнех А.А. Сочинение татарского шейха Мухаммад-Закира ал-Чистави «Табсират ал-муршидин»: краткий обзор // Суфизм: идеи, практики, институты. Традиции и современность (Международный научно-методологический семинар). – Киев, 2012. – С. 14.

УДК 821

### ТАТАРЛАР АБАЙНЫҢ ИЖАТЫН ЯРАТА, ХӘТЕРЛИ ҺӘМ ХӨРМӘТ ИТӘ...

Лирон Хәмидуллин (Казан)

Статья посвящена 175-летию казахского поэта, композитора, просветителя, общественного деятеля, основоположника казахской письменной литературы и её первого классика, реформатора культуры казахского народа Абая Кунанбаева. В публикации

рассматриваются биография и творчество Абая, взаимовлияние трёх братских культур – казахской, татарской и русской.

**Ключевые слова:** татары, казахи, Абай, литература, культура, история.

The article is devoted to the 175th anniversary of the Kazakh poet, composer, educator, public figure, founder of the Kazakh written literature and its first classic, reformer of the culture of the Kazakh people Abay Kunanbayev. The publication examines the biography and work of Abay, the mutual influence of three fraternal cultures – Kazakh, Tatar and Russian.

**Key words:** Tatars, Kazakhs, Abay, literature, culture, history.

Кардәш казакъ халкының бөөк шагыйре һәм күренекле жәмәгать эшлеклесе Абай Конанбай улы Татарстаннан бик еракта – Алтай тауларының бер өлеше булган Чыңгызтау тирәләрндә туса да, безгә бик яқын шәхес. Олуг шагыйрьләребез аның ижатын белгән, хөрмәт иткән. Хәзер дә беләләр. Хәер, Абай үзе дә яшлы татарлар белән аралашып үскәнлеген искә ала. Язмыш татарны ерак-еракларга тараткан бит. Унсигезенче йөзнәң икенче яртыларынан Россия биләмәсенә кәргән Жидепулат (Семипалатинск) өлкәсендә дә солдат яки тәржемәче вазифасын үтәүчеләр дә, хәлфә-муллалар да, сәүдәгәрләр дә шактый күп булган. Ыруг солтаны вазифасын үтәүче рәвешендә Каркаралы шәһәрчегенә баргалап йөргән Конанбай да анда татар сәүдәгәрләре өенә төшүне хуп күргән. Башлыча шуларның теләген дә үтәп ул биредә мәчет салдыруга да рөхсәт алган. Нигездә үз хисабына шул мәчетне төзөткән. Мәчет ачылышында яшүсмер Абай да катнаша. Шунда ул беренче мәртәбә шушы төбәктә яшәп ижат иткән Шөжә, Балта кушаматлы акындар белән очраша. «Балта» дигәч тә күзалдына «үткер телле» сатирик шагыйрь килеп баса. Тормышта ул кем булгандыр – әйтә алмыйм.

Абайның үз заманына кагылышлы уй-фикерләрен чагылдырган «Гаклия» хезмәтен искә төшерик (1981 елда чыккан китапта мин аны «Хикмәтле сүз» рәвешендә тәржемә иттем) [2: 185–247]. Анда татар-нугай солдат буларак та, бик күп хезмәт куеп мал табучы сәүдәгәр сыйфатында да, хәлфә һәм мулла буларак та уңай яктан искә алына. Әйе, әлеге язманы укыгач, Абайның Евразия буйлап таралып яшәргә мәжбүр ителгән милләтәменен авыр язмышын аңлавын да, аларның һәрчак белемгә омтылганлыгын чамалавын да тоясың. Киләчәктә дә безгә бөөк акындарыбыз – Абай, Тукайларыбыз әйтеп калдырганча, дус, тату яшәргә насыиб итсен!

Абай Конанбаев 1845 елның июль ахырларында, казакъча әйтсәк шилде (челлә) белән тамыз айлары аралыгында туган [1: 6]. Ул чорда казакъ халкы кыш айларында бер-ике дистә чамасы саман өйдән торган кечерәк авылда – кышлакта яшәгән. Жәй айларын жәйләүләрдә уздырган. Абай Чыңгызтау тизмәләре аралыгындагы Каскаболак жәйләвендә туган. Аның элекке карт мулла кушкан исеме – изге китапларда теркәлгән Ибраһим була [1: 6]. Авылчарак итеп әйткәндә – Ибраһим. Әмма аны тәрбияләгән әбисе белән әнисе яшәгән үк, яратып, «Абаем» дип йөрткәнлектән, ул шагыйрь буларак та шул исем белән таныла. Аның чордаш һәм якташ акындарының үз атамалары тагын да үзенчәлекләрәк: Шөжә (чебеш), Балта булган.

Атасы, тубыкты ыругы солтаны Конанбай оештырган кышлак мәктәбендә Абайга беренче хәрәф танытучы мулла да Габитхан исемле татар. Бу яшь мулла жәй айларында да солтанның анасы Зәрә (мулла кушкан исеме Зөһрә буладыр), уртанчы хатыны Олжан жәйләвенә еш килеп йөргән. (Олжан – олы жанлы мәгънәсендәге исем. Без кулланган Гөлжан, Батыржаннар кебек.) Абайны һәм аның ике бертуганын тәрбияләп үстергән бу ике ана шигъри жанлы шәхесләр була. Болар Габитханны кичләрен китап укыр өчен дип чакырлар. (Иван Тургеневның әнисенәң – татар карчыгының да кичләрен хезмәткәрләреннән китап укытып «тинтерәтүен» искә алалар ич.) Мулла боларның иркен тирмәсендә жыелган кешеләргә «Йосыф–Зөләйха», «Идегәй», «Кыз жибек» (Ефәк кыз) кебек борынгы китапларны кычкырып укый торган була. Абай беренче төрки әдәбияты үрнәкләре белән

шушы рәвешле таныша. Шактый кырыс холыклы Конанбай солтан икенче хатыны жәйләвенә ике-өч көнгә бер генә килеп чыккалаганлыктан, Абай шушы ике ана (кайнана белән килен) тәрбиясендә, шушы мохиттә үсә.

Абайга ун яшь тулгач, аны Жидепулат шәһәрәндәгә «укумышлы нугай мулла» Әхмәт Риза хәзрәт мәдрәсәсенә урнаштыралар. Бу шәһәргә илтүче өч көнлек юлда аны атасының ярдәмчеләренә берсе белән Габитхан озатып бара. Әлбәттә, мәдрәсәдә ул «Абаем-Ибраем» дип түгел, Ибраһим буларак теркәлә. Шушы Әхмәт Риза мәдрәсәсендә укыган вакытта чын-чынлап иҗат итә башлый. Монда ул борынгы төрки һәм фарсы әдәбияты үрнәкләре белән тирәнтенрәк таныша. 1850–1860 елларда бу шәһәрдә берничә мәдрәсә булган дип язалар. Бу мәдрәсә шәкертләре үзара да аралашканнар. Казакь әдәбиятына хас рәвештә, алар арасында шигъри әйтеш-ярышлар да оештырылгандыр. Абай кылкубыз (скрипка) һәм домбрада уйнарга да оста булган. Ул тудырган берничә жырның озак вакыт халык арасында таралган булуын да искә алалар.

Һәрхәлдә, Абайның беренче житди шигырьләре шушы шәһәрдә барлыкка киләләр. Булачак ыру житәкчеләренә берсе рәвешендә ул русча да белем үзләштерергә тиеш саналган. Шу ул елларда ул казакь-рус мәктәбенә дә йөргән. Анда ул рус әдәбияты үрнәкләре белән таныша. Һәм сонрак А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов вә алар дәрәжәсендәгә рус шагыйрьләре эсәрләрен казакьчага тәржемә дә итәчәк әле. Пушкинның «Евгений Онегин» поэмасындагы «Татьянага хат» өлешен көйләп жырлау рәвешенә дә китерәчәк. Һәм казакь яшьләре ул жырны бик яратып кабул итәчәкләр.

Абайның кайбер эсәрләре Акмола каласында чыга башлаган «Дала вилаяте газетасы»нда нәшер ителгән. Казакь галиме Бабаш Әбелкасымов бу газетаның 1888 елдан чыгуын, гасыр ахырынарак аның тиражы 1300 данә булганлыгын белдерә. «Анда акын Абай, Шөжә шигырьләре, Ибраһим Алтынсарин хикәяләре басылган», дип яза. Бу газетаның мөхәррирләре кем булганлыгын ачыкламаганмын. И. Алтынсарин казакьлардан беренче хикәячә буларак таныла. Аның байтак вакыт Оренбург каласындагы казакь-рус мәктәбендә укытканлыгы мәгълүм. «Дала вилаяте...»ндә татарча эсәрләренә тәржемәләре нәшер ителгәнлеген дә хәбәр итә Бабаш әфәнде. Әмма кемнәрнең нинди эсәрләре икәнлеген язмый.

1870–1883 елларда Ташкентта казакь телендә атналык «Төркестан вилаяте газетасы» да нәшер ителгән. Мөгаен Абай шигырьләре әле анда чыгарга өлгермәгәндер. Үзбәк телендә шу ул исемдәгә атналык газета 1917 елда гына чыгудан туктый. Бу газеталар безнең галимнәр тарафыннан өйрәнелмәгән. Анда татар әдип һәм журналистларының эсәрләре дә нәшер ителгәндер шәт. Газета мөхәррирләренә кайберләре безнең милләт вәкилләре булган ич...

Абай Конанбаевның шигырьләре бик соң туплап чыгарыла. «Казакь акыны Абай Конанбаевның өлеңи» китабы 1909 елда, автор вафатыннан соң биш ел үткәч чыга [4]. Ул Санкт-Петербургда кырым татары Ильяс Браганский басмаханәсендә нәшер ителә. Казакь телендә икенче китабы – «Абай тирмәсе» жыентыгы 1916 елда Оренбургта бертуган Рәмиевләренә «Вакыт» басмаханәсендә чыга. Дәрдемәнднең Абай шигырьләрен үз иткәнлеген берничә кеше искә алган. Акынның өченче китабы «Абай Конанбай өлеңнәри» Казанда 1922 дә һәм дүртенчесе шу ул елда Ташкентта «Таңдамалы өлеңнәри» исеме белән нәшер ителәләр [3].

Татар телендә әлегә Абайның ике жыентыгы нәшер ителгән. Шагыйрь Мәхмүд Максуд тәржемәсендә Казанда 1947 елда акынның «Шигырьләр һәм поэмалар» китабы басылган иде. Ә 1981 елда «Шигырьләр һәм поэмалар. Хикмәтле сүз» жыентыгын мин туплап чыгардым. (Сонрак нәшер ителгән «Абай энциклопедиясе»ндә ул жыентыкны төзеп чыгаручы, дип ялгыш А. Хамидуллин күрсәтелгән. Әсгать ага Хәмидуллин ул елларда сәяси әдәбият нәшрияты «Казахстан»да баш мөхәррир иде.) 1980 елда мин Сабит Мокановның 80 еллы-



гына багышлы чараларда катнаштым. Башкорстаннан анда Равил Бикбаев та килгән иде. Шушы юбилей алдыннанрак кына Казакъстанда Абайның тууына 135 ел тулуга багышлы чара да уздырылган икән. Шуны искә төшереп, кайбер каләмдәшләр: «Без Г. Тукай, М. Жәлил, М. Гафури китапларын һәр биш ел саен нәшер итәбез. Татар, башкорт кардәшләребез безнең классикаларыбызны сирәгрәк искә ала», дигәнрәк сүзләр дә әйткәләде. Шуннан соң мин Абайның 1977 елда «Гылым» басмасында нәшер ителгән ике томлыгын алып кайттым. Республика житәкчеләреннән рөхсәт алгач, Абай әсәрләренең бер томлыгын тиз арада бастырып чыгаруга керештек.

Бу эштә миңа иң күп ярдәм итүче Нури ага Арслан иде. Казакъ телен һәм әдәбиятын иң камил белүче буларак, кереш сүзне язуну да аңа йөкләмәкче идек. «Сибгат Хәкимне үгетлә, ул язса отышлырак булыр», диде. Һәм Сибгат абый да ул бурычны үтәргә бик теләп алынды. Шу ул ук Нури ага: «Абайның берничә шигырен Хәсән Туфан да тәржемә итте. Барып ялын әле, шуларны табып бирсен. Жыентыкның дәрәжәсе арта төшәр», дигән иде. 1950 еллар ахырында Казакъстанда татар әдәбияты һәм сәнгате көннәре уздырыла. Анда безнең күп кенә дәрәжәле шәхесләребез катнаша. Алар арасында яңарак кына сөргеннән кайткан Хәсән Туфан да була. Күптән түгел генә Хәсән абыйны яңа фатирга – А. Вишневский белән хәзерге Ә. Еники урамнары чатындагы яңа йортка күчәрешүдә катнашкан идем. Үзара мөнәсәбәтләр әйбәт иде. Бер йомышым бар, дип, хәбәрләшеп өенә бардым. Абай китабын нәшер итәргә алынуыбызга сөенде. Казакъ, үзбәк, эзәрбайжан әдәбияты әһелләре белән даими аралашып яшәргә кирәк, дигән фикерләрне кат-кат искә төшергәләдек. Әмма ләкин яңа күчәнгән фатирдагы өстәл тартмаларында да, шкаф киштәләрендә дә Хәсән ага тәржемә иткән шигырьләр табылмады. «Хәзер минем архив белән Мәсгуд Гайнетдинов шөгылләнә. Аңа әйтермен», дигәч тә аерылыштык. Әмма Мәсгуд та ул шигырьләрне тиз генә табып бирә алмады.

1981 елда «Абай» исеме белән нәшер ителгән ул томлыкка керүче әсәрләрне туплашуда казакъ телен яхшы белүче шагыйрьләр Нури Арслан, Махмүт Хөсәен, Әхмәт Исхаклар актив эшләде. М. Максуд тәржемәләреннән иң уңышлыларын Н. Арслан сайлап алды. Казакъстанда чирәм жир ачуда катнашып, беракадәр сөйләм телен үзләштергән Әхмәт Рәшит белән нәшрият мөхәррире Марс Шабаев та ул китапны чыгаруда катнаштылар. Мин Абайның «Гаклия» («Хикмәтле сүз») хезмәтен тәржемә иттем. Тарихи эчтәлекле «Бераз сүз казакъның төбә кайдан чыкканы туралы» язманы да тәржемә итә башлаган идем. Ул хезмәтнең рөхсәт ителгән томлык күләменә сыймавы сәбәпле, аны тәмамламадым. Менә шул рәвешле туды ул «Абай. Шигырьләр һәм поэмалар. Хикмәтле сүз» исеме белән дөнья күргән бер томлык (рөхсәт ителгән күләме 11 табак иде) [2]. Ул томга акынның 1887 елда иҗат ителгән, иртә вафат булган улы «Мәсгуд»кә багышлап язылган поэмасы да керми калды. Ул поэманы Казакъстанда үскән М. Хөсәен тәржемә итте. Китапның алдан планга кертелмичә, ашыгыч рәвештә чыгуы сәбәпле, ул поэма да томга сыймады.

Китап басылып чыгуга, аның берничә данәсен мин Казакъстан язучылар оешмасына жибәрдем. Аерым данәләрен шул яктан килгән әдипләргә дә бүләк иткәләдем. Ә 2014 елда Казанда төрки әдәбиятлар форумы узды. Аны Төркиядә тупланган «Тюркской» оешмасы уздырды. Ул оешманың рәисе Казакъстан вәкиле булганлыктан, «Абай» китабын мин аңа да бүләк иттем...

#### Әдәбият

1. Абай Кунанбаев // Большая Советская энциклопедия: в 51 т. – Т. 1. А–Актуализм. – М. : Советская энциклопедия, 1949. – С. 6–8.
2. Абай. Шигырьләр, поэмалар. Хикмәтле сүз. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1981. – 256 б.
3. Абай Кунанбаев. Жаздым үлгү жастарга бермек үшін. – Алматы: Қазбiрмембас, 1945. – 62 б.
4. Казакъ акыны Абай Кунанбаевның өлеңі. – СПб.: Восточная типография, 1909. – 120 б.

## ТАТАР ӘДӘБИ ПРОЦЕССЫНДА РОМАНИК ЭПОС

Г.Р. Хөсәенова (Казан)

*Татарский романический эпос в литературном процессе.*

**Аннотация.** В статье автор проводит параллели между татарской литературой XIX в. и жанром эпоса в народном творчестве, особенно затрагивает проблему стадийно поздно возникшей разновидности эпоса – романических (любовных) дастанов татарского народа. Автор выдвигает мысль о том, что широко распространенные до конца XVIII в. в рукописях, а также изданные в период расцвета татарской печатной книги романические дастаны пользовались спросом и активно читались в народе вплоть до начала XX в. Функционирование романических дастанов в духовной жизни татар в статье рассматривается как явление, оставившее глубокий след в литературном процессе XIX в.

**Ключевые слова:** письменная литература, фольклор, романический дастан, взаимовлияние.

In the article, the author draws parallels between the Tatar literature of the 19th century and the genre of the epic in folk art, especially touches upon the problem of the stage-by-stage late arising variety of epic touches upon the problem of romance (love) dastans of the Tatar people. The author puts forward the idea that romance dastans, which were widespread until the end of the 18th century in manuscripts, as well as those published during the heyday of the Tatar printed book, were in demand and were read among the people until the beginning of the 20th century. The functioning of romance dastans in the spiritual life of the Tatars is considered in the article as a phenomenon that left a deep mark on the literary process of the 19th century.

**Key words:** written literature, folklore, romance dastan, mutual influence.

Кайсы гына халыкта һәм нинди генә формада булмасын, эпос – жеп очы язма текстка алып килә торган ижат процессы. Сөйләмә характердагы, ягъни сүз остасы тарафыннан башкарыла торган дастан икән, информант сөйләп башкарган сүзләр язып алына һәм кәгазьгә төшә, шул рәвешле дастан язма текстка эверелә. Язма-китаби эпос очрагында күләмле текст турыдан-туры язма булып формалаша. Фольклордагы эпос жанрының язма әдәбият белән уртаклыгы дастаннар барлыкка килүдә индивидуаль башлангычны бик зур роль уйнавыннан ук килә. Эпос язма-китаби характерда булмыйча, тулысынча чичән ижаты булган очракта да бу кагыйдә саклана. Татар эпосының язма тексты ул – борынгы төрки чорда прагматик функция үтәп, халык алдында телдән башкарыла килгән, соңгы чорда исә символик семантика белән сугарылган күләмле фольклор әсәре. Дастаннарда булган ихтыяж халкыбызга бик борынгы бабаларынан ук мирас итеп тапшырылган.

Әлеге борынгы күренешне аңлату өчен М. Бакиров түбәндәге мисалны китерә: «Этнограф Грей язмаларында, – ди ул, – мифологик табу белән бәйләнгән, ягъни тыелган кабырчыклар ашаганнан соң австралиялеләрнең куркып чыгарган жырлары китерелә:

О, зачем он ел ракушки?  
Теперь колдуны наведут гром и молнию.  
О, зачем ел он ракушки? ...

Башта жыр-шигырь чыгуга сәбәп булган ситуация бирелә, аннары шул ситуациянең нәрсәгә китерәчәге – нәтижәсе турында әйтелә. Ахырда инде, эмоциональлекне-психологизмны көчәйтеп, беренче юлга кабат әйләнеп кайтыла. Шул рәвешле әлеге жырлар кат-кат башкарылганнар, кабатланганнар» [1: 111]. Бу – эпик текстның билгеле бер вакыйга уңаеннан чыгарылып, шул очракка бәйле кулланылуын ассызыкмый торган мисал. Әлеге мисалдан чыгып, шуны әйтәбез:

кат-кат кабатлану, шулай ук башка факторлар вакыт үтү белән сүзләрнең практик эһәмиятен эстетик функция үтәү хажәтенә үзгәрткән. Эпик текстның гамәли функция үтәгән булуына мисалны төрки-татар тарихында сакланып калган үрнәкләрдә еш очратырга була.

Эпосны тикшерүче күп галимнәр: «Иң борынгы эпик жанр яралгылары һәм иң архаик эпос йола-миф синкретизмы жирлегендә барлыкка килгән», – дигән фикердә торалар. Ә соңрак йола белән бәйләнмәгән эпик ижат тернәкләнгән, жыр-шигырь-сөйләмнән гыйбарәт эпик үрнәкләр аерым очрак-хәлләр уңае белән чыгарыла башлаган. Тарихи үсешнең билгеле бер баскычында шул ук процесс символик церемония, ә тора-бара әдәби-эстетик функция үтәүгә күчкән.

Төрки бабаларыбыз тарихының казан татарлары чорына якынлашкан саен утрак тормышлы мәдәни процесслар, язма культура, әдәби-мәдәни багланышлар һ.б. йогынтысында миф-йола синкретизмыннан гыйбарәт әлеге ижат символик церемония үтәүдән бөтенләй үк аерылып житмәгән, әмма баштагы функциясен башкаруга инде хажәте калмаган сюжетлы текст булып үзгәргән. Эпосның сүз белән бәйле булмаган эмоциональ элементлары гасырлар дәвамында юыла килеп, текст үзе халык дастанының иң төп билгеләрен эченә сыйдырган жанр атрибутына әверелгән. Шулай булса да, әйтик, күчмә төркиләр эпосы өчен характерлы речетатив Идел буге татарлары китаби дастаннарында да элекке функцияләрен үтәгән очраklar юк түгел [3: 47]. Кайбер дастаннарыбызның шигъри өлешен дутар, думбра белән көйләп әйтү традициясе саклану да – шуңа дәлил [5: 6]. Эпик эсәрнең кыска өзекләрен – сарын, тулгау, төп каһарманның жыры һ.б.ны телдән әйтү сакланган очраklar да бар. Академик «Татар халык ижаты» 12 томлыгының «Дастаннар» томына кертелгән текстларны барлаганда да моңа игътибар итәргә мөмкин. [4: 376 – 383]. Әмма алга таба, төгәлрәк әйткәндә, аерым бер милләт булып формалашуга таба барганда, бездә башкаручы-чичән һәм кабул итүче аудитория катнашыннан гыйбарәт жанрда язма ижатка омтылыш интенсив төстә өстенлек ала башлый. Бигрәк тә Казанга якин территорияләрдә таралган дастаннарда иң зур эһәмият жырчы-бәян итүченең текстны башкаруына түгел, ә текстның барлыгына, шигъри сүзгә бирелгән һәм эсәр язмага теркәлгән. Бу исә татар халкының дастаны ижатында язма текстның гасырлар аша ныклы позицияләр алып урнашуы дигән сүз.

Әдәбиятта эпос төренә карый торган хикәя, повесть, роман һ.б. лардан күпмедер аермалы буларак, халык авыз ижатының эпос жанры – халыклар һәм дүләтләр формалашу процессы белән бергә үзгәрә һәм шулай ук формалаша торган катлаулы күренеш. Структур трансформация аша бүгенге көнгә килеп житә алган дастаннарның барысын да язуга күчеп яши башлаган фольклор эчтәлеккә тугрылык берләштерә. Бу яклап дастаны эпос әдәби жанрларга якин тора. Гомумтөрки сюжетлы героик дастаннарның да, борынгы Шәрәкь язма ядкаръяләре аша килеп кереп, жирле үзгәреш кичереп формалашкан романик дастаннарның да татарларда таралган текстлары энә шундый үзенчәлеккә ия. Мондый дастаннар Идел буге татарларында таралган дастаны мирасның төп өлешен биләп тора.

Рәсми төстә Х гасыр башыннан ук ислам кабул итеп яшәүче укымышлы татарларда билгеле дастаннарга китап идеологиясе бик нык үтеп кергән. Татарларда «Йосыф китабы», «Сәйфелмөлек», «Таһир белән Зөһрә», «Ләйлә белән Мәжнүн» һ.б. романик дастаннар киң таралган булган. Алар XVIII йөз ахырында гарәп язуды кулъязмалар булып кулдан-кулга күчеп укылып йөргәннәр, ә XIX гасырдан күп тиражлы басма китаплар булып таралганнар. Бу әлеге чорда халыкта мэхәббәт сюжетлы сентименталь эсәрләргә ихтыяжның гаять зур булуы белән аңлатыла.

Югарыда санап үтелгән дастаннар фольклор эчтәлеккә ия булган дип карасак, шушы ук чорда татар әдәбиятында аерым авторның оригиналь сюжетлы эсәрләре дә киң үсеш алганлыгы мәгълүм. Язма фольклор үрнәкләренең һәм әдәбият

эсэрләрнең һәр икесендә принципияль аермалар булган, әлбәттә. Халык эсәре, язуга күчкән хәлендә дә, силлабикага нигезләнгән халык шигыренә, традицион ысулларга таянып үскән, ә оригиналь эсәрдә индивидуаль иҗат башлангычы, китаби тенденцияләр өстенлек алган. Китаби тенденция образ-персонажлар системасында, тема-мотивлар күләмендә һәм аларның эшкәртелешендә, эсәрнең әдәби-оригиналь коллизияләргә бай булуында, индивидуаль стиль үзенчәлекләрендә һ.б.да чагылыш тапкан. Эпос-дастаннарда сөйләмне яки эсәр телен авазлар ягыннан аһәңле оештыру, аллитерацияле фонетик чаралар куллану кебек ысуллар сакланса, авторлы язма әдәбиятта китаби чараларга мөрәҗәгать алдынгы урында тора. Шулай ук вакытта бу чорда әдәби эсәрләр янәшәсендә яшәп килгән татар романик дастаннарына индивидуаль иҗатта гына очрый торган китаби элементларның үтәп керүе күзәтелә, дастан жанры, бигрәк тә аның романик төре халык идеологиясеннән, чичән фикереннән ераклаша башлый [3: 258 – 352]. Шулай рәвешле, XIX гасыр уртасына татар милли дастаннары язмага әйләндерелгән эпик фольклор рәвешен алып, әдәбиятка якыная. Әмма дастан эпос, әдәби эсәрләрдән аермалы буларак, фольклорга хас иң төп үзенчәлекләрдән берсе булган вариантлылыкны тулысынча саклап кала. Борынгыдан билгеле сюжетка татар дастаннарының әллә ничә вариантта булуы шуны раслый.

Әмма дастаннар (карала торган очракта күбрәк романик дастаннар, ягъни мэхәббәт дастаннары күздә тотыла) фольклордан ераклашып, тулысы белән индивидуаль иҗатка, ягъни әдәбият эсәренә эверелеп киткән дип әйтеп булмый. XIX йөз һәм XX йөз башы – татар халкында романик дастаннарның популярлыгы иң биек ноктасына җиткән чор. Моңы шулай заман вакытлы матбугатында басылып чыккан дастан текстларының һәм кулъязма дастан нөсхәләренең саны үскән. Казан яулану вакыйгасыннан алып, яқынча XIX йөз урталарына кадәр гасырларны эченә алган дәвердә халык тарафыннан яратып укылган, күчереп таратылган эсәрләрнең татарлар тормышында үзенә бер урын алып торганлыгы мәгълүм. Бу эсәрләрнең күпчелеге теге я бу халык эпосынан турыдан-туры тәрҗемә генә түгел, алар жирле милли версияләргә тәшкит иткәннәр [2: 32–33].

Шулай ук чор татар әдәбияты шулай ук нык үскән, әллә кайчан профессиональ формалашып өлгергән өлкә буларак мәгълүм. Бу дәвердә татарларның оригиналь әдәбиятка йөз тоткан, индивидуаль эсәрләре белән киң җәмәгатьчелеккә мәгълүм шагыйрьләре, язучылары күп булган. Габделҗаббар Кандаый (1797–1860), Каюм Насыыйри (1825–1902), Гали Чокрый (1826–1889), Акмулла (1831–1895), Газизә Сәмитова (1862–1929), Муса Акъегет (1864–1923), Заһир Бигиев (1870–1902), Габдрахман Ильяси (1856–1895), Фатих Халиди (1850–1923), Риза Фәхретдин (1858–1936), Фатих Кәрим (1870–1937) кебек әдипләр иҗаты шулай хакта сөйлә. Шулай карамастан, ягъни саф әдәби эсәрләр белән параллель рәвештә, романик характердагы дастаннар да татар җәмгыятендә берничә гасыр буена актуаль булып, мондый эсәрләргә карата халыкта аерым ихтыяҗ яшәгән. Йосыфка багышланган яисә Таһир – Зөһрә, Ләйлә – Мәжнүн сюжетлы һ.б. дастаннар дистәләгән вариантта төрле нөсхәләрдә күчерелеп таратылганнар, китап басу чорында исә басма рәвештә зур-зур тиражлар белән дөнья күргәннәр.

Шулай чор әдипләре арасында билгеле сюжетка дастанның үз вариантын иҗат итүне әдәби шөгыленең аерым бер юнәлеше иткән затлар да бар. Әйтик, Әхмәт Уразаев-Кормаши, Әхмәтҗан Тубыли, Мәүлекәй Юмачиков, Кыям Юлдаш, Рәхим Баязит кебек әдәбият эһәлләренең оригиналь иҗаттан тыш язма характердагы эпосның камил үрнәкләрен калдырган булуларын беләбез [3: 6 – 66]. Гомумтөрки сюжетлы күп кенә дастаннар югарыда аталган әдипләр кулы белән үзгәртеләп, камилләштереләп, кабат дөньяга чыгарылганнар. Алар арасында «Таһир белән Зөһрә», «Бүз егет», «Ләйлә белән Мәжнүн», «Шаһсәнәм һәм Гариб», «Чура батыр» кебек ядкарлар бар. Билгеле сюжетлы татар дастаннарының эһәмиятле варианты буларак, алар бүтән дә игътибар үзәгендә.

Шулай итеп, сюжет-мотивлары, типологиясе, билгеле бер карашларны чагылдыруы һ. б. яктан һичшиксез фольклор эчтәлек белән өрәтелгән романик дастаннарны фольклордан әдәбиятка күчү дәверенең арадашчысы дип кенә билгели алмыйбыз. Татар әдәбиятында повесть, роман жанрының үсешенә шул ук «Таһир белән Зөһрә», «Ләйлә белән Мәжнүн», «Каһарман Катил», «Түләк» кебек дастаннар һәм гомумән дастан жанры ясаган йогынты бик зур. Әмма XVIII йөзләрдән башлап, XIX йөз ахырына, хәтта XX йөз башына кадәр татар мохитендә китаби дастаннар оригиналь әдәби әсәрләр белән параллель яшәп, аларның һәр икесе ижтимагый тормышта үз функциясен актив үтәгән дип карау дөрөс булыр. Алынган темада күтәрелгән мәсьәләгә нәтижә ясап, шуны әйтәбез: фольклор белән язма әдәбиятның үзара өзлексез йогынтысы бик тирәннән килә. Татар телендә ижат ителгән романик дастаннар – татар әдәби-мәдәни процессының саллы бер өлешен тәшкил иткән әһәмиятле әсәрләр. Әдәбият тарихының билгеле бер чорында алар әдәби әсәрләр янәшәсендә үскәннәр, оригиналь әсәрләр белән бер рәттән халыкның рухи азыгы булып торганнар.

#### Әдәбият

1. Бакиров М. Шигърийәт бишеге. Гомумтөрки поэзиянең яралуы һәм иң борынгы формалары. – Казан: Мәгариф, 2001. – 343 б.
2. Мөхәммәтжанова Л.Х. Дөнья цивилизациясендә татар дастаннары. – Казань: ТӘҺСИ, 2018. – 280 б.
3. Мухаметзянова Л.Х. Татарский эпос: книжные дастаны. – Казань: ИЯЛИ, 2014. – 380 с.
4. Татар халык ижагы. Дастаннар. Томны төзүче, кереш мәкалә һәм искәртмәләренә язучы – Ф.В. Әхмәтова. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1984. – 384 б.
5. Урманче Ф. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек: 3 томда. – Т. 2. (Д–С). – Казан: Мәгариф, 2009. – 343 б.

УДК 821. 512. 145-297.1

### «ӘДӘБИЯТ ТАРИХЫ» БИТЛӘРЕННӘН...

Г.А. Хөснетдинова (Казан)

#### *На страницах «Истории литературы»...*

В статье в обзорном плане рассматриваются произведения «Махзан ал-асрар» и «Раунак аль-ислам», размещенные во втором томе «Истории татарской литературы» Г. Рахима и Г. Газиза.

«История татарской литературы», изданная в соавторстве, является большим вкладом в изучении истории татарской литературы. Данная работа и по сей день не утратила свою актуальность и пользуется высоким спросом.

**Ключевые слова:** Литература, Гали Рахим, «Махзан аль-асрар», «Раунак аль-ислам», история татарской литературы.

The article reviews the works «Mahzan al-Asrar «and» Raunak al-Islam», published in the second volume of the «History of Tatar literature» by G. Rahim and G. Gaziz.

«History of Tatar literature», published in co-authorship, is a great contribution to the study of the history of Tatar literature. This work has not lost its relevance to this day and is in high demand.

**Key words:** Literature, Gali Rahim, «Mahzan al-Asrar», «Raunak al-Islam», history of Tatar literature.

Татар әдәбиятының күп гасырларга сузылган бай тарихы бар. Аның һәр яңа чоры, үзенә кадәр булган традицияләренә дәвам итү, үстерү белән бергә, кире кагу, инкяр итү омтылышын да берләштерә. Моның ачык мисалы булып Гали Рәхимнең Газиз Гобәйдуллин (Г. Газиз) белән берлектә 1922–1924 елларда нәшер иткән өч томлы фундаменталь «Татар әдәбияты тарихы» хезмәте.

Китапларның эчтәлегеннән үк «Татар әдәбияты тарихы»ның шактый бай һәм катлаулы хезмәт икәнлеген аңларга була. Аларда борынгы төрки язмачылыктан алып XIX йөзгә беренче яртысына кадәр билгеле булган татар язма истәлекләренең барлыкка килүе һәм тарихи язмышы өйрәнелә. Хезмәтне төзү этабында галимнәр тарихка, әдәбият, мәдәният тарихына кагылышлы татарча, русча, гарәпчә һәм Көнбатыш Европа телләрендәге бик күп чыганаclarны жентекләп өйрәнгәннәр, анализларында файдаланганнар.

Хезмәт татар әдәбияты фәнндә зур казаныш булуына карамастан, басылган сәгатеннән үк әдәбиятчылар тарафыннан каты тәнкыйтькә очрый. Әмма шуңа карамастан, хезмәт язылган чорында гына түгел, бүгенге көндә дә актуальлеген югалтмый.

Татар әдәбияты тарихында урта гасырларда иҗат ителгән ядкярләргә беренчеләрдән булып Г. Рәхим һәм Г. Газиз мөрәҗәгать итә. Алар «Татар әдәбияты тарихы»ның икенче «Татар теле вә әдәбиятының язмышы. Идел буенда иң борынгы тел ядкярләре. Идел буенда чыгтай эсәрләре. Идел буенда госманлы эсәрләре» бүлегендә Әхмәд Ясәви, Сөләйман Бакыргани, Рабгузи, Аллаһияр иҗатлары хакында сүз алып баралар. «Рәунәкыль-ислам», «Кыйссаи Сәйфелмөлек», «Кисекбаш китабы», «Мәхзәнел-эсрар», «Кыйссаи Йосыф», «Тутыйнамә» һәм башка шундый эсәрләргә тукталалар.

«Мәхзәнел-эсрар» («Серләр хезинәсе») поэмасы Г. Рәхим тарафыннан «Идел буенда чыгтай эсәрләре» дигән бүлекчәгә кертелеп анализланган әдәби ядкярләрдән. Кызганычка каршы, Г. Рәхимнәрнең «Әдәбият тарихы»нда искә алынган элге эсәр хакында «Татар әдәбияты тарихы»нда (I том, 1984), Г.Т. Таһирҗанов, Х.Й. Миңнегулов мәкаләләрендә һәм хезмәтләрендә китерелгән кайбер өзек-өзек мәгълүматтан тыш, татар әдәбияты фәнндә эсәрне фәнни-гамәли яктан өйрәнүгә багышланган хезмәтләрнең язылганы да, басылганы да юк. Шуңа сәбәпле Г. Рәхим мәкаләсе эсәрне өйрәнүдә бердәнбер һәм төп чыганаclar булып калуын дәвам итә.

Эсәр Идел буе татарлары арасында сакланган кулъязма нигезендә беренче мәртәбә 1858 елда Казанда нәшер ителә.

«Мәхзәнел-эсрар»ның эчтәлегеннән кайчан һәм кем тарафыннан иҗат ителгәнлеген ачык аңлашылмый. Ләкин, Г. Рәхим фикеренчә, ядкярдә «Аксак Тимернең яшьлек заманына гайд бер хикәянең (легенданың) булуы (шәхес хакындагы легендалар, гадәттә, аның үлеменнән соң беркадәр вакыт үткәч языла), аның XV гасырдан да элек язылмаганлыгына бер дәлил» [1: 127].

Инде поэманың язучысына килгәндә, аның тәрҗемәи хәле безгә шулай ук төгәл мәгълүм түгел. Г. Рәхим китапның берничә жирендә «Хәйдәр» исемен күреп, аны «Алтын гасыр»да яшәп иҗат иткән Мир Хәйдәр исемле шагыйрьгә нисбәт итә һәм иҗат иткәндә Низамига, аның шуңа исемдәгә эсәренә ияреп язган булырга тиешлеген ассызыклай.

Профессор Г.Т. Таһирҗанов та Г. Рәхим китергән гипотезаның дөреслеген куәтли. Галим, тарихи фактларга таянып, поэманың 1409–1414 елларда Мир Хәйдәр исемле шагыйрь тарафыннан Низамига ияреп иҗат ителгәнлеген, ә Мир Хәйдәрнең Хәрәзмәнән Мавәраэннәһергә күчеп киткән шагыйрь булуы ихтималын яза [5: 56]. Филология фәннәре докторы Х.Й. Миңнегулов, Н. Абдуллаев хезмәтенә таянып, «Мәхзәнел-эсрар» эсәренә язучысы һәм эсәре хакында язылганнарға өстәп, мондый белешмә китерә: «Один из ученых и поэтов мавляна Хайдар, который имеет прекрасную и приятную поэзию на тюрки и персидском языке, посвятив ее Искандеру, написал на тюркском языке ответ на «Махзан аль-асрар» шейха Низами» [3: 357].

«Мәхзәнел-эсрар» – әхлакый эсәр. Аның тәртибе болай: башта бер гыйбрәтле кыйсса сөйләнә, аннан соң шуңа әхлакый нәтиҗә ясала. Мондый типтагы, ягъни чагыштырмача мөстәкыйль кисәкләрдән төзелгән эсәрләргә Х.Й. Миңнегулов тартмалы композицион (ящичная композиция) эсәрләргә дип атый. Фикерен дәвам

итеп: «Фарсы әдәбиятының классик чорында (X–XIII гасырлар) мондый типтагы әсәрләр аеруча күпләп туалар. Низаминың «Мәхзәнел-әсрар»ы һәм башка күп санлы мәшһүр әсәрләр үзләренең төзелеше белән нәкъ менә шушы рухта ижат ителгәннәр», – ди [4: 124]. Димәк, Мир Хәйдәрнең әсәре дә, Низамига ияреп ижат ителгәнлектән, шундый ядкярләр рәтеннән каралырга мөмкин.

Поэманың теленә килгәндә Г. Рәхим аны «чыгтай әдәбиятыннан кәргән әсәрләрнең иң авыр тел белән язылганы» дип билгели [1: 129]. Теле авыр булганлыктан, әсәр татар халкы арасында күп укыла торган китаплардан да була алмаган. Моңа Идел буенда һәм, гомумән, илебездә ядкярнең кулъязмалары аз табылу бер дәлил.

XV гасырда ижат ителгән, ислам дине нигезләрен шигъри юлларда аңлаткан «Рәүнәкыль-ислам» («Ислам нуры») үгет-нәсыйхәт поэмасына да татар әдәбияты фәнендә беренче булып Г. Рәхим мөрәжәгать итә һәм анализ ясый.

Әсәр, кулъязма нөсхәләрендә киң таралып, 1850 елдан бирле Казанда күп мәртәбәләр нәшер ителгән һәм мәдрәсәләрдә дәреслек буларак файдаланылган.

Поэманың язылу вакыты итеп Г. Рәхим 1464–1465 елларны күрсәтә, авторлыкны шәех Шәрәф исемле тарихи затка нисбәт итә.

Билгеле булганча, бүгенге көн галимнәренең эзләнүләре бу мәсьәләгә ачыклык кертте. Алар поэманың 1464 елда ижат ителгән булуы белән килешсәләр дә, авторы итеп Вафаи исемле шагыйрьне күрсәтәләр [5; 2].

«Рәүнәкыль-ислам» структур яктан бик кызыклы итеп төзелгән. Ул утыз бүлеккә, ә алар үз чиратында «Алланың мәгърифәт бәяһында», «Иман бәяһында», «Ислам бәяһында» һәм башка шундый исем белән бирелгән кисәкләргә бүленгәннәр. Эчтәлегә ягыннан поэма гади «Гыйльме халь» китапларына охшый. Шагыйрь Алланһның, пәйгамбәрләрнең сыйфатларына дан жырлау белән бергә, белемгә омтылуны, гыйлемлекне мактый [1: 122].

Г. Рәхим, әсәрдә рәсми шәригать хөкемнәреннән тыш, әхлак белән бәйле күрсәтмәләренең дә китерелүе хакында яза. «Рәүнәкыль-ислам», мәсәлән, ата-ананың исемен әйтү, бусага өстенә утыру, суган кабыгын утка ягу, кул белән ашау кебек эшләрдән сакланырга куша [1: 123]. Әйе, мондый киңәшләрне истә тоту, аларны үтәү татар кешесе өчен изге эшләр дип саналган һәм санала да. Чөнки һәрберебезгә сабый вакыттан ук әби-әниләр бу хакта сөйләп, аңлатып тордылар, аларны канун буларак күнелгә сәңдерделәр.

«Рәүнәкыль-ислам»ның тел-стиль үзенчәлекләренә килсәк, Г. Рәхим анда госманчалыкның хөкем сөргәнлеген белдерә. Моңы галим әсәрнең төрекмәннәр өчен язылган булуы белән аңлата. Фикерен дәвам итеп, шунда ук әсәрнең чыгтай тәәсиреннән дә котыла алмаганлыгын аныклап китә [1: 125]. Г.Т. Таһиржанов исә, поэманың иске үзбәк әсәрләреннән бигрәк, Алтын Урда истәлекләренә, мәсәлән, Котб поэмасына яқын торуын күрсәтә [5: 57].

Нәтижә итеп шуны әйтергә кирәк, ничек кенә булмасын «Мәхзәнел-әсрар» да, «Рәүнәкыль-ислам» да татарның үз язучыларыныкы кебек яратып укылган, шуңа да инде күптәннән татар әдәбияты тарихы яссылыгында гыйльми нигездә тикшерелеп, фәнни кулланышка кертеләргә тиешле әсәрләр.

#### Әдәбият

1. Газиз Г., Гали Рәхим. Татар әдәбияты тарихы. Беренче жилд. Борыңгы дәвер. II бүлек. Татар теле вә әдәбиятының язмышы. Идел буенда иң борыңгы тел ядкярләре. Идел буенда чыгтай әсәрләре. Идел буенда госманлы әсәрләре. – Казан, [1923]. – 244 б.

2. Исламов Р.Ф. Алтын Урда һәм Мәмлүкләр Мисыры: язма мирас, мәдәни багланышлар. – Казан: Матбугат йорты, 1998. – 249 б.

3. Миннегулов Х.Ю. Татарская литература и восточная классика (Вопросы взаимосвязей и поэтики). – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1993. – 384 с.

4. Миңнегулов Х.И. Сәйф Сараи: тормышы һәм ижаты. – Казан: Казан ун-ты нәшр., 1976. –198 б.

5. Таһиржанов Г. Тарихтан – әдәбиятка. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1979. – 168 б.

## ОТРАЖЕНИЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИХ КОНЦЕПЦИЙ В ТАТАРСКОЙ ДРАМАТУРГИИ XIX – НАЧ. XX В.

А.А. Шамсутова (Казань)

Предметом исследования данной статьи является отражения просветительских концепций в татарской драматургии нач. XX в. Автор кратко останавливается на просветительских воззрениях этого времени, которые внесли весомый вклад в духовное наследие татарского народа. Татарские драматурги начала XX века особое внимание уделяли вопросам постановки народного образования, дидактическим принципам обучения, досуговой деятельности и воспитания нового поколения молодежи. Проведенное исследование показало, что татарские писатели нач. XX в. в том числе и драматурги, являлись критиком существующей системы, системы образования и воспитания молодых сограждан, предлагая свой взгляд на устройство новой парадигмы. Делаются выводы, что идеи по просветительству татарского народа актуальны и ныне, и имеют большую практическую ценность.

**Ключевые слова:** татарская драматургия, просветительские воззрения, интеллигенция, воспитание

The research of this article is the formation of educational concepts in the Tatar society in the beginning of XX century. The author briefly focuses on the educational views of this time, which contributed significantly to the spiritual heritage of the Tatar people. Tatar playwrights paid special attention to the issues of staging public education, didactic principles of teaching, educating a new generation of youth at the beginning of the twentieth century.

The study showed that Tatar writers and playwrights of the beginning of XX century criticized the existing system, the system of education and upbringing of young fellow citizens, offering their own views on the structure of the new paradigm. It is concluded that the ideas for the Tatar people enlightenment are relevant today and have great practical value.

**Key words:** Tatar playwrights, educational views, education of the beginning of XX century.

Предпосылками возникновения новой просветительской парадигмы в России стали реформы Петра I, которые совершили кардинальный переворот в образовании, науке, культуре, а так же в «досуговой» деятельности населения. Стали открываться новые образовательные учреждения, библиотеки и музеи, направленные на просвещение народов феодальной России. Так, с 1714 года начала свою деятельность первая библиотека общественного пользования в Петербурге. В 1722 году по приказу Петра Великого был издан «Манифест» на татарском языке в походной типографии Петра I по случаю персидского похода. А в 1725 году открылась российская Академия наук. Со дня издания данного манифеста можно считать началом зарождение просветительской парадигмы и в татарском обществе того времени.

Предпосылками возникновения просвещения в России стало еще и создание в 1755 году по инициативе М. В. Ломоносова Московского университета. По его мнению, цель просвещения – «научное образование человека, которое подводит к пониманию главенства общественной пользы над личными интересами» [5:188]. Таким образом, по мнению просветителей, развивать следует не просто разум, а пылливый ум (сознание), а именно ориентированный на творчество. Просветительство ставит целью формирования культурно-осознанного человека, то есть «нового человека».

Просветительская парадигма новой России давала возможность путем не только образования, но и литературы, культуры (в особенности, так называемой, досуговой деятельности, куда можно отнести и театр, концерты) повышать грамотность народных масс [4: 170]. Развитие данной системы происходило на осно-



ве «частной инициативы», союзов добровольцев. В этой работе по всей России принимали активное участие писатели, учителя, журналисты, а иногда и чиновники и священнослужители.

Формирование новой («модернистской») просветительской парадигмы татарского народа началось с началом формирования у них зачатков капитализма уже в начале XIX столетия, а именно в борьбе с средневековым ханжеством, которые были сильны в татарском обществе, да и в менталитете [1: 7]. Просветительство стало той самой прогрессивной идеологической надстройкой, благодаря которому была создана концепция нового человека, нового идеала татарского общества и образования. В некоторой степени это было стремлением формировать общества благоденствия татарского народа, идеал которого «теплился» в умах и в сердце каждого человека.

Проблема повышения культурного, духовного уровня человека и его просвещения для татарской литературы не нова. Понятие «просвещение» рассматривается как процесс *пропаганды знания и распространения культуры*. Идея просвещения татарского народа заключалась, с одной стороны, в сохранении национальных традиций, а с другой стороны, в формировании нового взгляда на культуру и на воспитание подрастающего поколения – образованного, обладающего широтой мировоззрения.

Культурно-просветительская работа «появляется лишь тогда, когда у господствующего класса возникает потребность во внешкольной воспитательно-образовательной деятельности среди широких масс. В то же время ее возникновение связано с потребностью передовых и революционных сил использовать воспитательную и образовательную работу в качестве средства распространения прогрессивных идей», – писал С.А. Пиналов [3: 86]. Татарские просветители вели разностороннюю работу – не только издавали газеты, журналы, писали и печатали статьи, но и прекрасно понимали, что для повышения сознания и культуры населения, в особенности молодого поколения, нужен и другой вид деятельности. Именно таковой нужно считать досуговую деятельность – чтение вслух произведений русских, а затем и татарских писателей своего времени, домашние спектакли, концерты. Таким образом, они ставили целью расширить у слушателей умственный кругозор, развить в них художественный вкус и формирование стремления к дальнейшему развитию.

В центре философских идей татарских просветителей-драматургов оказывается Человек, его внутренний духовный мир и демонстрация ценности человеческой Личности. Именно поэтому проблемы просвещения не просто народа в целом, а отдельного индивида-личности как такового, были ведущими во всей татарской дореволюционной литературе – прозе, поэзии, драматургии. Позже они стали ведущими и в сформировавшемся молодом театре.

Просветительские воззрения татарских драматургов конца XIX – нач. XX века затрагивают много вопросов реформирования национального образования. В своих пьесах они высмеивали и осуждали негативные стороны работы дореволюционных школ, заключающиеся в сословности и схоластике обучения. Не будучи сами педагогами, разделяли стремления преподавателей сделать школу поистине общедоступной, дающей прочные знания своим воспитанникам, ратовали и за развитие женского образования и эмансипации.

В ходе изучения особенностей использования ресурсов театра в распространении просветительских идей и развитии нового типа личности нами было замечено, что они связаны с реализацией приемов визуализации, предметно-пространственного мышления, эстетического вкуса, и творческого потенциала личности, что связано с поиском новых эффективных форм и жанров. Приобщение татарского народа к спектаклям происходило на фоне весьма низких образцов массовой культуры. Через ценностное отношение к просветительским концепциям,

татарские драматурги начали реализовать важные социокультурные функции того времени: способ вхождения татарского народа в целом в мир европейской культуры, развитие национальных традиций на более высоком уровне. В результате просветительские идеи татарских писателей стали воплощать единство мотивов возрождения нации, сознания, стремление к высокодуховным поступкам и деятельности в пользу народа и нации, осознанное понимание социальных проблем современного общества и высокую социальную активность, что было не совсем характерным для татар.

Драматургия, которая стала фундаментом татарского театра, способствовала созданию благоприятных отношений для межличностного общения, формирования общих интересов, системы проведения творческих проектов среди артистов, драматургов, самих зрителей. Что немаловажно происходило формирование личности как субъекта культуры, поскольку шло освоение ценностей мировой, русской и национальной культур. Татарский зритель для драматургов-просветителей выступает уже как носитель социального опыта и новой системы ценностей, философских, нравственных, эстетических, религиозных идей и взглядов. Таким образом, идет активное включение народных масс в культурно-творческий процесс для обеспечения перехода от инертного состояния (только от потребительства) к конструктивной деятельности. В произведениях татарских драматургов нач. XX в. в общих чертах можно выделить следующие просветительские компоненты: ценностно-ориентированный --- познавательный --- преобразующий --- досуговый --- креативный.

Новые драматические произведения давали возможность творческому развитию молодежи, участию в организации досуга уже большого количества зрителей, удовлетворению и развитию культурных потребностей в творческой самореализации (заменив этим частично народные игры, празднично-досуговый компонент), осуществлению процесса социализации личности, воспитания национального самосознания

Первые татарские драматические произведения основаны на просветительские и дидактические идеи (например, Г.Камал «Несчастный юноша»). В художественном отношении они не являются совершенными, однако вкрапление демократических идей, просветительских концепций, понятный широким массам язык дает нам возможность отнести их к произведениям просветительского реализма [1: 9]

Например, Ф. Халиди, Г. Камал, Ф. Амирхан, М. Файзи, Ш. Камал разоблачали «темное царство» татарского купечества и мещанства», раскрывая их невежественность и дикость [3:12]. Для этого создавалась целая галерея отвратительных, алчных, лицемерных типов из жизни татарского общества и в противовес им образованный деятель из этого же слоев населения.

Наряду с разоблачительной тенденцией у драматургов была и просветительская программа – идеи просвещения, образования, которые должны служить прогрессу и улучшению жизни народа. (Г.Камал «Несчастный юноша», «Банкрот», «Первый театр», Ш. Камал «Хаджи-эфенде женится» и др.).

Идеи просветительства особо четко проявляются в драматических произведениях Ф. Амирхана. Например, в его пьесах «Молодежь», «Неравные» главными действующими лицами становятся уже представители татарской буржуазии и интеллигенции. Это – молодежь с демократическими, прогрессивными взглядами, которая противопоставляется старшему поколению. Просветительские идеи здесь отображаются через темы столкновение социально-исторических сил и борьбу господствующего класса и народа.

Произведения известного драматурга К. Тинчурина выводят на сцену нового типа героя татарского общества – демократически настроенных представителей татарской интеллигенции. Социально-смысловую нагрузку просветительских концепций в его произведениях уже реализуют татарские революционеры и

националисты, разделенные в результате идейных крайностей автора. Мы видим, что попав в атмосферу интеллектуального труда и в атмосферу учреждения, которое являлось трибуной, с которой можно сказать миру много добра, уже они (революционеры и националисты) становятся воспитателями общества, народа и зрителя.

Таким образом, просветительская парадигма способствовала формированию «Золотого века» татарского Ренессанса нач. XX века. Подвижничество татарской интеллигенции, которая не страшилась разного рода социальных, материальных лишений, было вызвано высокой идеей просвещения своего народа, служением своему народу, своей культуре, литературе и искусству. Только идея сохранения своего народа и нации может вырасти в стратегию его развития, которая дает возможность созданию, формированию все более новых национальных культурно-просветительских парадигм для ее реализации. В этом деле культурно-досуговая деятельность (народные театры, концерты, выставки и др.) играют важную роль в популяризации среди населения научных, теоретических концепций.

#### Литература

1. Ахмадуллин А. Татарская драматургия: история и проблемы. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2012. – 511 с.
2. Гуляев Н.А. О своеобразии просветительского реализма // Филол. науки. – 1966. – № 2. – С. 165–176.
3. Илялова И.И. Театр имени Г. Камала: очерки истории. – Казань, 1986. – С. 5–31.
4. Кулакова Л.И. Просветительство и литературные направления XVIII века // Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII века. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 163–172.
5. Лаппо-Данилевский Р.Ю. Воспитательный пафос русского Просвещения // Русская литература. – 2003. – № 3. – С. 187–190.
6. Пиналов С.А. История культурно-просветительской работы в СССР: учебное пособие. – Киев: Вища школа, 1983. – 262 с.

УДК 821. 512. 145-297.1

### ТУКАЕВЛАРНЫҢ МӘГЪРИФӘТ УЧАГЫ

Ф.З. Яхин (Казан)

#### *Очаг просвещения Тукаевых.*

Первый муфтий Оренбургского духовного управления мусульман М. Хусаинов основой духовного развития и политики его избрал просвещение. В годы его управления были созданы и получили возможности развития и расширения множество учебных центров, появились передовые медресе, были построены и открыты соборные мечети, прекращено насильственная христианизация со стороны церкви. Одним из таких центров просвещения стало медресе отца муфтия в деревни Стерлибашево. Его работу продолжили Тукаевы. В статье дается краткая история данного медресе, где получали образование татары, башкиры и казахи.

**Ключевые слова:** идеалы просвещения, муфтий, медресе, ишанизм, суфизм, халифа.

The first mufti of the Orenburg spiritual administration of Muslims, M. Husainov, chose education based on spiritual development and politics. During his administration, many training centers were established and expanded, advanced madrassas were built and opened, and violent Christianization by the church was stopped. One such education center was the madrassa of the mufti's father in the village of Sterlibashevo. His work continued Tukayevs. The article gives a brief history of this madrassa, where Tatars, Bashkirs, and Kazakhs were educated.

**Keywords:** ideals of enlightenment, mufti, madrassah, Sanism, Sufism, the caliph.

Татарлар электән үк ижтимагый тормышларын жайда һәм тәртиптә тоты белгән, жәмәгать булып оешып, аны таркатмый яшәтә алган халыклардан булганнар.

Мәселән, алар язын-көзен, елына ике тапкыр гаиләләр кабилә жыеннарына жыелганнар. Бу исә ижтимагый тормышны жайда һәм тәртиптә тоту өчен гаять уңышлы һәм уңайлы чаралардан санала ала. Ислам дине кергәч, һәр жомга көнөндә жомга намазына жыелып, хөтбә тыңлап, бергә намаз укып, үгет-нәсыйхәтләр ишетеп, шулар йогынтысында тормышларын көйле алып бара белгәннәр. Ишаншәхләр жәмгыять булып яшәүгә аерым игътибар биргәннәр, һәр атнада атнакич, ягъни пәнжешәмбе көнне кичке намазга жыелганнар, зекер әйтүгә керешкәннәр. Болар бәхәссез, ачык хәбәрләрдән, татар тормышының ижтимагый яктан никадәр төзек оештырылып барулары күрсәткеләре булып торалар.

XVIII йөзнен икенче яртысында, бигрәк тә аның соңгы чирегендә дөньяда яшәү мәгънәсенә яна чикләрен тою һәм урнаштыруда да татарлар уяулык күрсәткәннәр. Бу чорны татар ижтимагый тормышында милли оештыручы көч булган идеологияне алыштыруга бәйле үзгәрешләр баш ала. 1783 елда Крым ханлыгының Россия тарафыннан тәмам яулап алынуы, андагы татарларга үз тормышларын үз милли һәм дини яктан оештыруга патша хөкүмәте белән килешүләр төзелү, 1773–1776 еллардагы Е. Пугачев баш күтәрүләре, аның үз дөһшәтен күрсәтеп тә, ахырда жиңелүе, шулар белән бәйле дөвам иткән хөкөмнәр, халыкны кысу, рус хәрби көчләренең Урта Азиягә һәм Кавказга тирән үтеп керә барулары, Казахстанга кул сузулары – болар һәммәсе дә бер рус теләге белән генә алып барылмаган. Патша сәясәте нинди генә максатчыл булмасын, ул казнаны үстерү өчен тырышкан, билгеле. Россиядә ижтимагый тормышны оештырып бару механизмнары уңышлы дәрәжәдә эшләнелгән-оештырылган көчләрдән булмаганнар, югыйсә. Чиркәү бу юлда бөтен көчен куеп тырышса да, ил биләмәләре киңәйгән саен, диндә дә чуарлану барган. Мондый шартларда никадәр максатчыл эш алып барылмасын, чиркәү, үз каршылыклары белән тулы оешма буларак та, бөтенләй таралып төшәр хәлләргә дә житкерелгән. Активлыгын киңәйтүе башка диннәрдән идеологик карашлар гына түгел, ижтимагый аңны оештыру алымнарын да кабул итеп, христианлыкка зыян салмый калмаган. XIX йөздә барлыкка килгән толстойчылык менә шуның бер мисалы буларак каралырга тиешле.

Татарлар үз ижтимагый тормышларын оештырып алып бару көчен урта гасырларда суфичылыктан алган булсалар, XIX йөз башына тагын да алга киткән хәлдә килеп керәләр. Бу аның яшәү көченнән килә иде. Татарда мәгърифәт байрагы югары күтәрелә. Тагын да гажәпләргә шунда, бу байракны татар ишанлыгы үз кулына ала. Бу юнәлешне тотучылар Урта Азиянең авторитеты Ниязколий Төрөкмәнигә бәйле, моны аның хәлифәләре буларак аталган дини житәкчелек эшлэгән. Башка фикердәгеләргә читкә чигенергә туры килгән. Шундый хәлгә калдырылганнарның берсе – Казан ягындагы Оры авылында яшәгән, олы ишан буларак танылган шәех Хәбибулла була [3: 22–26.].

Эчке Россия мөселманнарына аерым мөфтият оештырырга ризалык бирүе һәм аның ярдәмендә татар ижтимагый тормышына патшага карата итагать кертү фикере хәрби ахун, рус армиясе офицеры Мөхәммәтжан Хөсәеновныкы. Әби патша Екатерина Икенчегә мөфтият ачарга рөхсәт бирүләрен сорап үтенечен житкерүе аның сәяси-ижтимагый жаваплылыкны үз өстенә алуы буларак кабул ителә. Ун елга кадәр дөвам иткән шушы юлда үзен күрсәтүләре, ахырда тәхет ягыннан уңай бәяләнеп, эшләр башланып китә. М. Хөсәенов мөфтият оештыру проектын эзерләү бурычы йөкләлелә. Моның белән бәйле чараларга юл ачыла.

Яңа оешкан мөфтияткә көчле һәм заманча идеология кирәк була. М. Хөсәенов акыллы кеше икәнлеген монда да күрсәтә. Ул мәгърифәт байрагын күтәрүне кирәк таба. Монда Әби патшаның француз мәгърифәтчелегенә мөхәббәтә дә этәргеч рольне үти. Шу ул вакытта мәгърифәт ул – хакыйкәткә ирешү юлында суфичылыкта дүрт төп баскычның өченчесе, хакыйкәт баскычына иң якын торганы. Бу – хикмәтле сүз уйнату түгел, бәлки чыннан да шулай. Мәгърифәт байрагы татарның яңа оешучы мөфтиятенә асыл, төп идеологиясе, алып барган юлы

ролен үти башлый. Мөхәммәтжан мөфтинен фикерләре оешуда әтисенен, Эстәрле-баш имамы Хөсәен хәзрәтнен, роле аз булмаган. Монысы – бәхәссез.

Галимнәрдән Р.Фәхрәтдин 1719 елда ук Хөсәен бине Габдеррахман бине Әнәс Әл-Борындыкыйның Эстәрлебашта имам һәм мөдәррис булуын яза [3: 56]. Хөсәен имам заманнарында Эстәрлебаш татар мәгарифе учакларынан берсе булып күтәрелә, монда мәдрәсә тоту, шәкертләр укыту әше алга китә. 1795 елда бу мәдрәсәдә Гаделшаһ бине Габдулланьң хәлфәлек иткәнлеген дә Р. Фәхрәтдин искә ала [3: 56].

Гаделша ишан тумышы белән Богдан авылыннан икән. Аның улы Дәүләтшаһ була. «Дәүләтшаһ бине Гаделшаһ, «Дәүләтшаһ ишан» димәклә мәгрүф вә мәшһүр кемсә уладыр» [3: 283–284], дип белдерә аның хакында Р.Фәхрәтдин. Ә бу Дәүләтшаһ ишанның данлыклы шагыйре һибатулла Салиховның хәлифәсе дә икәнлегә фәнгә яхшы мәгълүм.

Дәүләтшаһ башта Кышкар мәдрәсәсендә, аннары унтугыз ел Курсада имам булып тора, мәдрәсәдә укыта. «Бу Казан йортында байларның зәкәтләренә күп ашадым, имдә үзем зирагать итеп, кул кәсебем илә мәгыйшәт кылсам иде», дия, Оренбург төбәгендә улан Чебенле карьясына һижрәт итмеш» [3: 284]. Монда яшәп, мөритләр тәрбияләп, шәкертләр укытып, игенчелек белән шөгыйльәнәп, 1832 нче елның 3 нче декабрендә 75 яшендә вафат була [3: 284].

Дәүләтшаһ ишанның әтисе Гаделшаһ бине Габдулла бине Богдан Эстәрле-башта яшәгән һәм мөфти Мөхәммәтжанның әтисе Хөсәен бине Габдрахманның урынына имам-мөдәррис эшләрен дөвам иткән. Олы ишаннарның берсе буларак танылып, мөритләр тәрбияләгән. Ә улы Дәүләтшаһ исә Ниязколый Төрөкмәнинен хәлифәсе булып, Кышкардан Курсага имам-мөдәррис итеп күчерелгән, бу вакыйгаларда мөфти белән Оры авылы имамы Хәбибулла ишан арасындагы каршылыкның да роле аз булмаган [3: 22–26]. Ахырдә Дәүләтшаһ Курсадан Чебенлегә күченеп киткән һәм әтисе кебек үк ишан мәртәбәсендә танылган, әмма Эстәрлебашка имам-мөдәррис буларак әтисе урынына килергә теләген белдермәгән. Монда аның заманында Нигъмәтулла ахун дан тоткан. Ул да, Дәүләтшаһ ишан кебек, Ниязко-лый Төрөкмәнинен хәлифәләреннән икән, аның хезмәтендә торган, бай сәүдәгәр балаларынан берсе [4: 77–78]. Аның Габдулла, Гыйсмәтулла, Сиражетдин, Сәгъдетдин, Хәמידә исемле туганнары булган, балалары: Мөхәммәтхарис, Мөхәммәтхаррас, Мәрзья булган. «Бунларың балалары вә нәселләре күп вә төрле йирләрдә мөнтәшир һәм «Тукай» фамилиясе илә мәгрүф улмакдалардыр» [4: 78], дип яза Р. Фәхрәтдин, бай яшәвен, шәкертләре күп, дуслары ишле икәнне белдерә, диндар һәм тәкъва кеше булуын аңлата, «буның заманында Эстәрлебаш карьясе хакыйкәт бер дәрел-гыйлем улмышдыр» [4: 78], ди. Ул, тәфсир, хәдис, әхлак гыйлемнәрен өйрәтүгә зур игътибар биреп, Әбүннәсыйр Габденнәсыйр Курсавиньң «Шәрхе-Гакаид» китабынан белем биргән [4: 78]. Шиһабетдин Мәржанинен Нигъмәтулла ишанны бик югары бәяләве хакында да Р. Фәхрәтдин искәртә, аның сүзләрен дәлилгә китерә [4: 79]. Балалары да үзләрен тәрбияле һәм яхшылыклы кешеләр буларак күрсәткәннәр.

Нигъмәтулланың әтисе – Биктимер, аның әтисе – Тукай, аның әтисе Үткән исемле икәннәр [4: 77]. Патша Россиясендә ясаклы крестьяннар (ә татарлар һәм мәсе дә диярлек ясаклы, билгеле), алпавытка беркетелгән крестьяннардан аермалы хәлдә, нәселләре чыккан авылга нисбәтле теркәләргә мәжбүр булганнар, солдатка каралганда үз авылларына кайтып, шуннан алынырга тиеш саналганнар. «Асыллары Малмыж мөзафәтендә Салавыч карьясеннән улып, – дип яза Р. Фәхрәтдин, Нигъмәтулла ишанның нәселен барлап. – Жәдде улан Тукай бу тарафа һижрәт әйләмеш иде» [4: 77]. Бу Тукай бабаларының дәрәс исеме Туктамыш булганлыгы аңлашыла. Чөнки «Тукай» «Туктамыш» исемнән кыскартылып ясалган. Шуньсы кызыклы, 1662–1664 елгы баш күтәрүләрдә житәкчеләренен берсе Бәкжан Туктамышев булган. Тукайның атасы Үткәннен менә шул Бәкжан булуы да мөмкин.

«Вәлиде Биктимер әһле-кәсеп вә мәгъруф тажжарлардан улмыш, имеш» [4: 77], дип яза Р. Фәхретдин. Нигъмәтулла Тукаев ишан 1843 елда 72 яшендә вафат була [4: 77]. Димәк, ул 1771 елда туган булып чыга. Тарихта 1777 елдан эзе югалган Туктамыш Ижбулатов дигән шәхес тә бар. Ул 1730 елда Барда авылында туган санала, Пермь ягында. 1755–1756 еллардагы баш күтәрүләргә каршы чыга. Ул үзе бай руда шахталары хужасы икән. Гаскәр булдырып, баш күтәрүчеләрне шулар ярдәмендә бастырып та йөри. Шулай старшина дәрәжәсенә ирешә һәм патша түрәсенә әверелә. Алга таба дәүләт комиссияләрендә эшли. Үзен белемле һәм аңлы кеше буларак күрсәтә, жирле халык мәнфәгатьләрен яклаучылар ягын яклавы белә дә дан ала, 47 сәхифәле 35 пункттан торган наказ-күрсәтмә текстын да ул төзегән. 1771–1773 елларда Польша өстенә яуда катнаша. 1774 елда Пугачев явын бастырыу өчен жиберелә. Июнь аенда мулла һадигут Тимяшев (Һадиутдин Тимашев) белән берлектә Е. Пугачевка хат яза, аны патша Петр Өченче буларак тануын белдереп бәйгыт бирә һәм полковник дәрәжәсенә лаеклы табыла [6]. Аның 1777 елдан эзен жуюы шушы вакыйгаларда катнашуыннан икәнлеген аңлашылып тора.

Язучы Зәки Зәйнуллинның «Тукаевлар» [1] дип аталган китабы бар. Ул «Фәнни роман» жанрында язылган. Шуның «Нигъмәтулла бине Биктимер Тукаев» бүлегендә, авторның үзе белдергәнчә, Мөхәммәтшакир Тукаевның «Тарихы-Эстәрлебаш» [5] китабына нигезләнеп, кызыклы хәбәрләр бирелә. Анда Нигъмәтулла ишанның Габ. Тукай нәселеннән икәнлеген сөйләнелә, 1772 елда туганлыгы языла [1: 147]. «Тарихы-Эстәрлебаш»ка мөрәжәгать итеп, анда Нигъмәтулла хәзрәтнең 1773 елда туганлыгы күрсәтелә [1: 147]. Р. Фәхретдин аның кабер ташы күчәрмәсен «Асар»да бирә, анда вафаты 1260 дип күрсәтелә. Бу һижри ел исәбендәге 1260 ел 1843 елның башларына туры килә. Ул гына да түгел, вакыйга Мөхәррәм аенда булган, көне күрсәтелмәгән [4: 77]. Ә һижри ел исәбендә ел Мөхәррәм аеннан башлана. Димәк, үлем вакыйгасы 1843 елның башында, январь аенда икән. Бу вакытта аңа 72 яшь икәнлеген дә кабер ташында ачык белдерелгән. Шулай итеп, Нигъмәтулла ишанның туган елы 1771 елның башында, һәрхәлдә беренче яргысында булган. «Тарихы-Эстәрлебаш»та язылганча, 1812 елда, Гаделшаһ ишан вафатыннан соң, Эстәрлебаш мәдрәсәсендә укыта башлый, 1913 елда имам-мөдәррис булырга мөфтияттән указ ала [1: 147]. Аның заманында казах ханнарының балалары аның мәдрәсәсендә белем алалар. 1814 елда агач утыртуны гадәт иттерә, 1836 елда Эстәрлебашта фонтан эшлэтә [1: 148]. Ул эшләткән чышмә һәм фонтанны 1955 елда гына сүткәннәр [1: 150]. Нигъмәтулла ишан заманына күрә бик зур галим һәм шагыйрь булып, даны еракларга жәелә, аның язган һәм күчәргән китаплары халык арасында кулдан-кулга йөргәннәр [1: 150]. Әмма әсәрләре әдәбият тарихыбызда әлегә игътибарга алынганнары юк. Аларны өйрәнү эше дә көн тәртибенә куелганы булмады. Нигъмәтулла ишан Эстәрлебашта Гаделшаһ ишанның эшен дәвам итә, бу яктар гыйлем төбәгенә әверелә. Андый үзәкләргә галимнәр һәм әдипләр жыелмыйча калмый. Бу чорның данлыклы татар, башкорт, казах шагыйрьләре, имамнары менә шушы мәдрәсәдә тәрбия алганнар да инде. Мәсәлән, М. Акмулла шуларның берсе булган.

#### Әдәбият

1. Зәйнуллин З. Тукаевлар. – Эстәрлетамак, 2017. – 287 б.
2. Милли-мәдәни мирасыбыз: Арча. – Казан: Г. Ибраһимов исем. Тел, әдәбият һәм сәнгать институты, 2017. – 360 б.
3. Фәхретдин Р. Асар. – Беренче жильд. – Алтынчы жөзъә. – Оренбург: Типография М.-Ф.Г. Каримова, 1904. – Б. 264–338.
4. Фәхретдин Р. Асар. – Икенче жильд. – Тугызынчы жөзъә. – Оренбург: Мөхәммәтфатих бине Гыйльман Кәримов матбагасы, 1904. – 93 б.
5. Тукаев М. Тарихы-Эстәрлебаш. – Казан: Кәримия, 1899.
6. [https://ru.wikipedia.org/wiki/Туктамыш\\_Ижбулатов](https://ru.wikipedia.org/wiki/Туктамыш_Ижбулатов) (мөрәжәгать итү датасы: 01.10.2020).

**СТИХОТВОРЕНИЯ АБАЯ КУНАНБАЕВА  
В ПЕРЕВОДЕ НА РАЗНЫЕ ЯЗЫКИ**

**Желсіз түнде жарық ай,**  
Сәулесі суда дірілдеп,  
Ауылдың жаны – терең сай,  
Тасыған өзен күрілдеп.

Қалың ағаш жапырағы  
Сыбырласып өзді-өзі,  
Көрінбей жердің, топырағы,  
Құлпырған жасыл жер жүзі.

Тау жаңғырып, ән қосып  
Үрген ит пен айтаққа.  
Келмеп пе едің жол тосып  
Жолығуға аулаққа?

Таймандамай тамылжып,  
Бір суынып, бір ысып,  
Дем ала алмай дамыл қып,  
Елең қағып, бос шошып.

Сөз айта алмай бөгеліп,  
Дүрсіл қағып жүрегі,  
Тұрмап па еді сүйеніп,  
Тамаққа кіріп иегі?

**Mondlichtüberglänzt die Nacht,**  
Bebtim Wasser-Spiegelbild.  
Liegtauch der Aulim Schlaf,  
rauscht des Flusses Wirbelspiel.

Dunkles Grünverhüllt das Land.  
Undurchdringlichsteht der Wald.  
RascheIndführtsein Blattgewand  
Zwiegesprächesonder Zahl.

In den Bergen widerhalln  
Hundebellen, Hirtenschrei.  
Vorm Aulzumersten Mal!  
Harrtichdeinzum Stelldichein.

Kühnwarst du trotscheuer Scham  
fastein Kind, so zauberhaft  
als du fernherzumirkamst,  
atemlosvomschnellen Lauf.

Jedes Wort war hierzuviel.  
Ach, mein Herz war heissentflammt,  
als du um den Hals mirfielst,  
stummdein Mund den meinenfand.

*(перевод на немецкий язык  
Г. Бельгер)*

**Желсиз түндө жарық ай**  
Шооласы сууда дирилдеп.  
Айылдың чети терең сай  
Ташыған дайра гүрүлдөп.

Қалың жыгач жалбырак  
Шыбырашып өз-өзү  
Көрүнбөй жердин топурағы  
Кулпурған жашыл жер жузу.

Тоо жанырып ун кошуп  
Үргөн ит менен айдакка.  
Келбедиң беле жол тосуп,  
Жолугууга оолакка.

Сөз айталбай бөгөлүп,  
Түрсүлдөп кағып жүрөгү.  
Турбады беле сүйөнүп,  
Тамакка кирип ээги.

*(перевод на киргизский язык  
Абды Обозканова)*

**Yelsız gecede açık ayın**  
Şavkı suda titreşir.  
Obanın yanı vadı, derin,  
Taşan ırmak gürüldeşir.

Büyük ağaç yaprağı,  
Fısıldaşır durur kendı.  
Görümüyor toprağı,  
Canlanır yeşillik kaplar yerı.

Dag yankılanır, türkü koşar,  
Üren it ile havaya.  
Gelmıyor muydun yola bakıp,  
Görünmeye uzaga?

Kavuşmadan heyecan basar,  
Bır soguyup bır ısınıp,  
Nefes alabilmek biraz kıt,  
Merak edıp, boşuna korkup.

Söz söylemez sorlanır,  
Çarpar vurur yüreğı.  
Durmaz mıydı dayanıp,  
Gerdanına gırıp çenesı?

*(перевод на турецкий язык  
Dr. Zeynep Ismail)*

\* \* \*

**Қалың елім, қазағым, қайран жұртым,**  
Ұстарасыз аузыңа түсті мұртың.  
Жақсы менен жаманды айырмадың,  
Бірі қан, бірі май боп енді екі ұртың.

Бет бергенде шырайың сондай жақсы,  
Қайдан ғана бұзылды сартша сыртың?  
Ұқпайсың өз сөзіңнен басқа сөзді,  
Аузымен орақ орған өңкей қыртың.

Өзімдікі дей алмай өз малыңды,  
Күндіз күлкің бұзылды, түнде – ұйқың.  
Көрсеқызар келеді байлауы жоқ,  
Бір күн тыртың етеді, бір күн – бұртың.

Бас-басына би болған өңкей қиқым,  
Мінеки бұзған жоқ па елдің сиқын?  
Өздеріңді түзелер дей алмаймын,  
Өз қолыңнан кеткен соң енді өз ырқын.

Ағайын жоқ нәрседен етер бұртың,  
Оның да алған жоқ па құдай құлқын?  
Бірлік жоқ, береке жоқ, шын пейіл жоқ,  
Сапырылды байлығың, баққан жылқың.

Баста ми, қолда малға талас қылған,  
Күш сынасқан күндестік бұзды-ау шырқын.  
Оңалмай бойда жүрсе осы қыртың,  
Әр жерде-ақ жазылмай ма, жаным, тырқың?

Қай жеріңнен көңілге қуат қылдық,  
Қыр артылмас болған соң, мінсе қырқың?  
Тиянақсыз, байлаусыз байғұс қылпың,  
Не түсер құр күлкіден жыртың-жыртың.  
Ұғындырар кісіге кез келгенде,  
Пыш-пыш демей қала ма ол да астыртын?



**Oh my luckless Kazakh, my unfortunate kin,**  
An unkempt moustache hides your mouth and chin.  
Blood on your right cheek, fat on your left –  
When will the dawn of your reason begin?

Your looks are not bad and your numbers are vast,  
Yet why do you change your favors so fast?  
You will never listen to sound advice,  
Your tongue in its rashness is unsurpassed. (...)

Kinsmen for trifle each other hate.  
God bereft them of reason – such is their fate.  
No honor, no harmony, only dissent;  
No wonder cattle is scarcer of late.

*(перевод на английский язык  
Дориана Роттенберга)*

**Қозғим, шурлик юртим, вайроя юртим!**  
Қороғида йўл топмай, хайрон юртим!  
Емон билан яхшини фарк қилолмай,  
Оғзида ҳам қон, ҳам мой сарсон юртим!

Қарасам, ажаб товур юзинг сенинг,  
Нечун ахир, алдамча сўзинг сенинг?  
Доноларнинг ҳикмати писайд эмас,  
Ғофил қолган, адашган ўзинг сенинг!

Тунда уйқунг бузилар, кун дуэ – кулкинг,  
Дардинга эм бўлмади м олинг – мулкинг!  
Очкўсан, тамбакорсан, қурмсоксан,  
Бор савлатинг бошинга кийган тулкнинг...

Бий бўлди қийким бойлар бош-бошига,  
Доғ солди, эаҳар солди юрт ошига,  
Қўрқаман, асосн йўқ кўр снингари,  
Элим унар бузуклар алдашига!..

Оталарга ўхшамай қолди турқиинг,  
Ёлнрай, мунча кетди. элим, хулкинг!  
Бирлик йўқ, барака йўқ, буаилди феъл,  
Қани йиғган давлатинг, боққан йилкинг?

Элат билан элат ёв бнйлик учун.  
Оға билан ини ёв сийлик учун,  
Қозоғим, ўэ-ўзингни ўнгламасанг.  
Бадбахт кунга қолмасми тақдир бутун?

Мен нетай, ахир кимга умид боғлай?  
Қўрқоқ куллар юртида не бахт чоғлай?  
Бир йўдчн топилмасми сарсон элга,  
Мен излай, мен ахтарай, мен сўроқлай...

*(перевод на узбекский язык  
Гафура Гулома)*

## **Еј мәним газакларым, мәзлум, заваллы халгым!**

Чод бығынла өртүлүб ағзын хејли замандыр.  
Сол үзүндө пијләјағ, јазыг мәллаллы халгым  
Нә замандан бәридир сағ јанағында гандыр.

Һәгигәт һардадыр бәс, нә үчүн күлмәјирсән  
Ону тапа билмәјир, дәрк едә билмәјирсән.  
Көрүнүшүн пис дејил, сајын да ки, дејил аз  
Алдадычыдыр үзүн нәдән белә һачагдыр.

Нижә сөјлә дилин бәс орагдан кери галмаз,  
Кәсир-төкүрһамыны, елә бил ки, бычагдыр.  
Һакимолабилмирсән нә үчүн өз малына.  
Һәјәчанлы јатырсан, дурурсан һәјәчанлы,

Каһ тәкәббүр, каһ гонур бир инчиклик һалына  
Сакиклик бахыр сәнә арабир ганлы-ганлы.  
Ловға, чылыз, бир дә ки, алчаг төр-төкүнтүләр  
Еј халгым, сәни салмыш лап ејбәчәр бир һала.

Дүзәлмәјинә јшчдур умидим зәррә гәдәр,  
Бир һалда ки бу сајаг бикәнәсән игбала.  
Һуч нәјин үстә бирдән гоһумлар кәлир сөзә.  
Башларындан ағылы јарадан јаман алыб.

Бирлик, намусла гејрәт көрүнмәјир һуч көзә,  
Чөлләрдә илхылар да күнү-күндән азалыб.  
Гызғын дава-далашдырмәнсәбләшөһрәтүчүн  
Чәнабларчәкиширлар, ачизләрјенә дарда.

Сән бу чиркабы һәркаһ јумасан бил ки, бир күн  
Өмрүн мәһв олачағдыр чылғын фыртыныларда.  
Дүшәчәксан нәзәрдән, јаман алчалачагсан,  
Даим горху чәкәчәк, никаран галачагсан.

Нечә сакиг оларсан, нечә оларсан раһат  
Күчүн чатмыр алмаға бапбалача бир дағы.  
Ирадән, дөзүмүн јох, сәнә вермәјиб һәјат.  
Өзүндән бир кун белә азча разы олмағы.  
Олса јол көстәранин, билирәм сән ки, варсан.  
Ону да бир ағылсыз нифрәтинлә дамғаларсан.

*(перевод на азербайджанский язык  
Муммада Рахима)*

### Көңіл құсы құйқылжыр шартарапқа...

Көңіл құсы құйқылжыр шартарапқа,  
Адам ойы түрленіп ауған шақта.  
Салған ән – көлеңкесі сол көңілдің,  
Тактысына билесін ол құлаққа.

Шырқап, қалқып, сорғалап, тамылжиды,  
Жүрек тербеп, оятар баста миды.  
Бұл дүниенің ләззәті бәрі сонда  
Ойсыз құлақ ала алмас ондай сыйды.

Ұйқтап жатқан жүректі ән оятар,  
Үннің тәтті оралған мәні оятар.  
Кейі зауық, кейі мұң, дертін қозғап,  
Жас балаша көңілді жақсы уатар.

Адам аз мұны біліп ән саларлық,  
Тындаушы да аз ол әннен бәһра аларлық.  
Мұңмен шыққан, оралған тәтті күйге  
Жылы жүрек қайда бар қозғаларлық?

Көбінесе ән басы келеді ащы,  
«Кел тыңда!» деп өзгеге болар басшы.  
Керім толғап, тауысар қоңыр-күңгір,  
Сол жеріне ойыңмен араласшы.

Әннің де естісі бар, есері бар,  
Тындаушының құлағын кесері бар.  
Ақылдының сөзіндей ойлы күйді  
Тыңдағанда көңілдің өсері бар.

Білімдіден аяман сөздің майын,  
Алты өлеңмен білдірдім әннің жайын.  
Ездің басы қаңғырсын, ердің көңлі  
Жаңғырсын, деп ойладым айтқан сайын.

Көкірегінде оты бар ойлы адамға  
Бұл сөзімнің суреті тұрар дайын.  
Өмірдің алды – ыстық, арты – суық,  
Алды – ойын, арт жағы мұңға жуық.  
Жақсы әнді тыңдасаң ой көзіңмен,  
Өмір сәуле көрсетер судай тұнық.

Жаманға «жар» деген-ақ ән көрінер,  
Жақсы ән білсе айтуға кім ерінер?  
Жарамды әнді тыңдасаң, жаның еріп,  
Жабырқаған көңілің көтерілер.

### Ни эшләрғә белми кеше ятқан чакта...

Ни эшләрғә белми кеше ятқан чакта,  
Күңел кошы оча башлый тирә-якка.  
Көй яңгырый – күләгәсе шул күңелнең,  
Оя итеп килеп керә ул колакка.

Бер яңгырап, бер тынып ул аулый сине,  
Хәрәкәткә китерә ул арған мине.  
Бу дөнъяның бар ләззәте менә шунда,  
Уйсыз колак кабул итми андый көйне.

Йоклап ятқан йөрәгенне жыр уятыр,  
Яшәвеннең мәгънәсе һәм яме артыр,  
Ләззәт биреп, дәрт кузгатып күңелендә,  
Яшь баланы юатқан күк ул юатыр.

Жырчылар аз жырлавына сокланарлық,  
Тыңлаучы аз, жырдан ямь һәм тәм алырлық.  
Кайда, кем бар, моңлы, матур көйне аңлап,  
Күкрәгендә кайнар хисләр кузгалырлық?..

...Жыр һәм көйнең ақыллысы, юләре бар,  
Колагыңа үтеп керә белгәне бар,  
Ақыллылар сүзе кебек мәгънәлесе,  
Күңеленне күтәрүче төрләре бар...

...Гомер шундый: башы – эссе, ахыры – суык,  
Башы – уен, ә ахыры – моңлы, боек.  
Тыңлый белсән жырны күңел күзе белән,  
Гомер булыр үтә күренер судай тонык.

Яманнарға нинди жыр да ят күренер,  
Яхшы жырларны тыңларға кем иренер?  
Андай жырны тыңлаганда жаның эреп,  
Рәхәтләнеп, боек күңел күтәрелер.

*(перевод на татарский язык  
А. Исхака)*

\* \* \*

### Гыйшык – бер юл, комарлылык – икенче юл

Ғашықтык, құмарлық пен – ол екі жол,  
Құмарлық бір нәпсі үшін болады сол.  
Сенен артық жан жоқ деп ғашык болдым,  
Мен не болсам болайын, сен аман бол.

Көңілімнің рахаты сен болған соң,  
Жасырынба, нұрыңа жан қуансын.  
Бірге жаққан біреуге жақпаушы еді,  
Сүйкімді тірі жанға неткен жансың?!

Ғашықтык келсе, жеңер бойыңды алып  
Жүдетер безгек ауру сықылданып.  
Тұла бой тоңар, суыр, үміт үзсе,  
Дәмеленсе, өртенер күйіп-жанып.

Гыйшык – бер юл, комарлылык – икенче юл.  
Комарлылык тик нәфестән килә бит ул.  
Синнән артык юк миңа дип, гашыйк булдым,  
Миңа ни булса шул, бәгърем, син исән бул.

Күнлемнең бар рәхәте – сөйгән ярсын,  
Яшеренмә, нурларыңнан жан қуансын,  
Берәү сөйгән – башкаға ят була иде,  
Һәркемгә дә сөйкемле нинди жансың?!

Мәхәббәт килсә, жиңәр, иркең алып,  
Йөдәтер борчу, сагышларға салып,  
Тәнең тунар, ирешмәсә теләгенә,  
Өмет өзсәң, сықранырсың көеп-янып.

*(перевод на татарский язык  
Н. Арсланова)*

### Қыс

Ақ киімді, денелі, ақ сақалды,  
Соқыр-мылқау танымас тірі жанды.  
Үсті-басы – ақ қырау, түсі суық,  
Басқан жері сықырлап, келіп қалды.

Дем алысы – үскірік, аяз бен қар,  
Кәрі құдаң – қыс келіп, әлек салды.  
Үшпадай бөркін киген оқшырайтып.  
Аязбенен қызарып ажарланды.

Бұлттай қасы жауып екі көзін,  
Басын сілкісе, қар жауып, мазанды алды.  
Бурадай бұрқ-сарқ етіп долданғанда,  
Алты қанат ақ орда үй шайқалды.

Әуес көріп жүгірген жас балалар  
Беті-колы домбығып, үсік шалды.  
Шидем мен тон қабаттап киген малшы  
Бет қарауға шыдамай теріс айналды.

Қар тепкенге қажымас қайран жылқы  
Титығы құруына аз-ақ қалды.  
Қыспен бірге тұмсығын салды қасқыр,  
Малшыларым, қор қылма итке малды.

Соныға малды жайып, күзетіндер,  
Үйқы өлтірмес, қайрат қыл, бұз қамалды!  
Ит жегенше Қондыбай, Қанай жесін,  
Құр жібер мына антұрған кәрі шалды.

### Зима

В белой шубе, плечист, весь от снега седой,  
Слеп и нем, с серебристой большой бородой,  
Враг всему, что живёт, с омрачённым челом,  
Он, скрипучий, шагает в степях, снеговой.

Старый сват, белый дед натворил много бед.  
От дыханья его – стужа, снег и буран.  
Тучу шапкой надвинув на брови себе,  
Он шагает, кряхтя, разукрашен, румян.

Брови грозно нависли – нахмуренный вид;  
Головою тряхнёт – скучный снег повалит.  
лится он, словно бешеный старый верблюд,  
И тогда шестискладная юрта дрожит.

Если дети играть выбегают во двор,  
Щиплет нос он и щёки им злою рукой;  
В армяке, в полушубке дублёном пастух  
Повернулся к холодному ветру спиной.

Конь разбить безуспешно пытается лёд,  
И голодный табун еле-еле бредёт.  
Скалит жадную пасть волк – союзник зимы.  
Пастухи, день и ночь охраняйте свой скот!

Угоняйте на новое место табун.  
Не поспав, не умрёшь, надо быть посмелей!  
Всё же лучше, чем волк, Кондыбай и Конай.  
Деду мы не дадим пировать среди степей!

*(перевод на русский язык  
Вс. Рождественского)*

\* \* \*

**Не іздейсің, көңілім, не іздейсің?**

Босқа әуре қылмай, шыныңды айт.  
Шарқ ұрып, тыныштық бермейсің,  
Сырласалық, бермен қайт.

Абұйыр, атақ сол жанда,  
Кімді көп жұрт мақтаса.  
Ол мақтаудан не пайда,  
Көп мақтауын таппаса?

Көп тәңірі атқан мақтай ма,  
Ол тәңірі атқан болмаса?  
Жоқты-барды шатпай ма,  
Көптің өзі оңбаса?

Мақтау – жел сөз жанға қас,  
Қошеметшіл шығарған.  
Бір мақтаса, боқтамас,  
Ел табылса, құмарлан.

Жұрттың бәрі сөз сатқан,  
Сатып алып не керек?  
Екі сөзді тәңірі атқан –  
Шыр айналған дөңгелек.

Сатып алма, сөз сатса,  
Ол асылды аңдамас.  
Біләткенің байы – ақша,  
Ер жақсысын таңдамас.

Мен – мақтанның құлы емес,  
Шын ақылға зорлық жоқ.  
Антұрған көп пұл емес,  
Өлім барда қорлық жоқ.

Өмір, дүние дегенің  
Ағып жатқан су екен.  
Жақсы-жаман көргенің,  
Ойлай берсең, у екен.

**Что ты ждешь, душа, что ты ищешь?**

Беспокойно вести жизнь такую?  
Все стремишься куда-то, все рыщешь.  
Сядь-ка рядом, дружок – потолкуем.

Лишь о ком зашумят без умолку –  
Глядь – и слава бежит повсеместно.  
Но от этой хвалы много ль толку,  
Коль причина ее неизвестна?

Не помянет глупца добрым словом  
Тот, кто разум имеет в запасе.  
Справедливым внимай да толковым –  
Вот и станет глупец не опасен.

Восхваленья льстеца все лукавы,  
И душе есть в них польза едва ли.  
Добиваются многие славы,  
Чтобы больше уж их не ругали.

Все продажно – и слово, и дело, –  
Покупать не спеши – жди подвоха.  
Кривда вновь колесо закрутила,  
И в чести у ней лжец и пройдоха.

Коль продажны слова, то к чему же  
Покупать их. А так ведь бывает,  
И продажная женщина мужем  
Лишь того, кто ей платит, считает.

Никогда меня лесть не прельщала,  
Как меня бы порой ни хвалили.  
От глупцов на земле толку мало,  
Смерть придет – станут все горстью пыли.

Жизнь, богатство и почести эти  
Как вода утекают лукаво.  
И в плохом, и в хорошем на свете  
Коль подумать – одна лишь отрава.

*(перевод на русский язык  
М. Касаткина)*

\* \* \*

**Әсемпаз болма әр неге,**  
Өнерпаз болсаң, арқалан.  
Сен де – бір кірпіш дүниеге,  
Кетігін тап та, бар қалан!

Қайрат пен ақыл жол табар,  
Қашқанға да, қуғанға.  
Әділет, шапқат кімде бар,  
Сол жарасар туғанға.

Бастапқы екеу соңғысыз,  
Біте қалса қазаққа,  
Алдың – жалын, артың – мұз,  
Барар едің қай жаққа?

Пайданы көрсең бас ұрып,  
Мақтанды іздеп, қайғы алма.  
Мініңді ұрлап жасырып,  
Майданға түспей бәйгі алма.

Өзіңде бармен көзге ұрып,  
Артылам деме өзгеден.  
Күндестігін қоздырып,  
Азапқа қалма езбеден.

Ақырын жүріп, анық бас,  
Еңбегің кетпес далаға.  
Ұстаздық қылған жалықпас  
Үйретуден балаға.

\* \* \*

**Сағаттың шықылдағы емес ермек,**  
Һәмишә өмір өтпек – ол білдірмек.  
Бір минут бір кісінің өміріне ұқсас,  
Өтті, өлді, тағдыр жоқ қайта келмек.

Сағаттың өзі – ұры шықылдаған,  
Өмірді білдірмеген, күнде ұрлаған.  
Тиянақ жоқ, тұрлау жоқ, келді, кетті,  
Қайта айналмас, бұрылмас бұлдыр заман.

Өткен емір белгісі – осы сыбдыр,  
Көңілді күнде сындыр, әлде тындыр.  
Ақыл анық байқаған қылығыңды,  
Қу шыққансып қағасын босқа бұлдыр.

Күн жиылып ай болды, он екі ай – жыл,  
Жыл жиылып, қартайтып қылғаны – бұл.  
Сүйенген, сенген дәурен жалған болса,  
Жалғаны жоқ бір тәңірім, кеңшілік қыл.

**Будь разборчив в пути своем;**

Если ты талантлив – гордись  
И надежным лишь кирпичом  
В стену строящуюся ложись.

Убегающий – видит путь,  
Догоняющий – вслед спешит.  
Воля с разумом их ведут.  
Справедливость – вот свет души.

Если воля есть, ум живет.  
Доброты же и правды нет, –  
Впереди огонь, сзади лед,  
И никак не уйти от бед.

Удержи корысти порыв,  
Похвалы не ищи – смотри,  
Недостатки искусно скрыв,  
Лишь в борьбе победы бери.

Волю дав хвастовства словам,  
Не мечтай других превзойти.  
Возбуждая зависть, и сам  
Оступиться можешь в пути.

Тверже ногу, шагай смелей, –  
И тогда не погибнет труд.  
Речи тех, кто учит детей,  
Как зерно, в земле прорастут.

*(перевод на русский язык  
Вс. Рождественского)*

**Сәгатьнең келт-келт итүе уен түгел...**

Сәгатьнең келт-келт итүе уен түгел,  
Шулай гомер үткәнән ул белдерә гел.  
Һәр минуты бер кешенең гомере күк,  
Үтте китте, кире кайтмый, син шуны бел.

Сәгать – карак. Урламаган бер чагы юк,  
Бер минутка туктый торган торагы юк.  
Сиздермичә урлый шулай көннәреңне,  
Кире кайткан бер көннең дә булганы юк.

Һәр сугуы гомер үткәнне белдерер,  
Сиздермичә я елатыр, я көлдерер.  
Ақыл белән чамалаган һәр эшеңне  
Кипкән үләнне сындырган күк сындырыр.

Көнне жыеп, ай ясыу ул, айлардан – ел,  
Шул елларны жәеп, сала картлыкка юл.  
Син ышанган, сөйгән гомер ялган булса,  
Ялган белмәс тәңрем, үзең мәрхәмәт қыл!

*(перевод на татарский язык  
А. Исхака)*

## КРАТКАЯ СПРАВКА ОБ АВТОРАХ

**Аминева Венера Рудалевна**, доктор филологических наук, профессор Казанского (Приволжского) федерального университета. *Казань, Россия*; ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН. *Москва, Россия*.

**Ананьева Светлана Викторовна**, кандидат филологических наук, доцент, зав. отделом Международных связей и мировой литературы Института литературы и искусства им. М.О. Ауэзова. *Алматы, Казахстан*.

**Арзамазов Алексей Андреевич**, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Удмуртского федерального исследовательского центра УрО РАН. *Ижевск, Россия*.

**Асан Жубаназар**, доктор филологических наук. *Актобе, Казахстан*.

**Асхадула Карина Каюмкызы**, помощник Консула Генерального консульства Республики Казахстан в Казани. *Казань, Россия*.

**Балыкбаев Такир Оспанович**, доктор педагогических наук, профессор, ректор Казахского национального педагогического университета им. Абая, академик НАН РК. *Алматы, Казахстан*.

**Бахиева Нургуль Амидоллаевна**, магистрант 2 курса «Баишев университет». *Актобе, Казахстан*.

**Гайнуллина Гульфия Расилевна**, кандидат филологических наук, доцент Казанского (Приволжского) федерального университета. *Казань, Россия*.

**Галимзянова Эльмера Махмутовна**, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия*.

**Галимуллин Фоат Галимулович**, доктор филологических наук, профессор Казанского (Приволжского) федерального университета. *Казань, Россия*.

**Галимуллина Альфия Фоатовна**, доктор педагогических наук, доцент, профессор Казанского (Приволжского) федерального университета. *Казань, Россия*.

**Галиуллин Радик Рамилевич**, кандидат филологических наук, доцент Набережночелнинского государственного педагогического университета. *Набережные Челны, Россия*.

**Гарипова Лейля Шамиловна**, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия*.

**Гумеров Ильгам Гусманович**, кандидат филологических наук, зав. Центром письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия*.

**Гумматова Хураман Бахман кызы**, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института литературы им. Низами Гянджеви НАНА. *Баку, Азербайджан*.

**Дуйсенбаев Абай Кабакбаевич**, кандидат педагогических наук, доцент, декан Высшей школы образования «Баишев университет». *Актобе, Казахстан*.

**Ердембеков Бауыржан Амангельдыевич**, доктор филологических наук, профессор, ректор Актюбинского регионального государственного университета им. К. Жубанова. *Актобе, Казахстан.*

**Ермекбаева Гульмира Габитовна**, магистр, старший преподаватель «Баишев университет». *Актобе, Казахстан.*

**Есим Гарифолла Кабдыжаппарович**, доктор философских наук, профессор Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, академик НАН РК. *Нур-Султан, Казахстан.*

**Еспенбетов Арап Слямович**, доктор филологических наук, профессор. *Казахстан.*

**Жиндеева Елена Александровна**, доктор филологических наук, профессор Федерального государственного бюджетного учреждения высшего образования «Мордовский государственный педагогический университет им. М.Е. Евсевьева». *Саранск, Россия.*

**Жолдасбеков Мырзатай Жолдасбекович**, доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой тюркологии Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева. *Нур-Султан, Казахстан.*

**Жупалаева Гульжан Амангельдиевна**, учитель средней школы № 66 им. Ш. Кудайбердиева. *Актобе, Казахстан.*

**Жусупова Жанна Азатовна**, кандидат педагогических наук, доцент, декан факультета педагогики Актюбинского регионального государственного университета им. К. Жубанова. *Актобе, Казахстан.*

**Загидуллин Ильдус Котдусович**, доктор исторических наук, доцент, зав. отделом новой истории Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Загидуллина Дания Фатиховна**, доктор филологических наук, профессор, вице-президент Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Зайнеева Гульнара Нургалиевна**, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Зайрова Каншайым Муратбаевна**, докторант Каракалпакского государственного университета. *Нукус, Каракалпакстан.*

**Закирова Ильсеяр Гамиловна**, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Зеткина Ирина Александровна**, доктор культурологии, профессор, зав. кафедрой гуманитарных дисциплин высшего образования «Саранская Духовная Семинария Саранской и мордовской Епархии». *Саранск, Россия.*

**Исина Жаннур Аманкелдиевна**, кандидат филологических наук, доцент, зав. кафедрой казахского языка и литературы «Баишев университет». *Актобе, Казахстан.*

**Кабульдинов Зиябек Ермуханович**, доктор исторических наук, профессор, директор Института истории и этнологии им. Ч. Валиханова. *Алматы, Казахстан.*

**Камзабекулы Дихан**, доктор филологических наук, профессор, проректор по социально-культурному развитию Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, академик НАН РК. *Нур-Султан, Казахстан.*

**Каримов Мурат Абдулхаевич**, доктор медицинских наук, профессор. *Казань, Россия.*



**Каюмова Гелюся Фаридовна**, кандидат филологических наук, доцент Казанского (Приволжского) федерального университета. *Казань, Россия.*

**Каскабасов Сеит Аскарлович**, доктор филологических наук, профессор Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, академик НАН РК. *Нур-Султан, Казахстан.*

**Керимов Паша Али оглу**, доктор филологических наук, доцент, зам. директора по научным вопросам Института Рукописей им. Мухаммеда Физули НАН Азербайджана. *Баку, Азербайджан.*

**Кирабаев Серик Смаилович**, доктор филологических наук, профессор Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, академик НАН РК. *Нур-Султан, Казахстан.*

**Кириллова Ирина Юрьевна**, кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Чувашского государственного института гуманитарных наук. *Чебоксары, Россия.*

**Кыдырали Дархан Куандыкович**, доктор исторических наук, профессор, президент международной Тюркской академии, академик НАН РК. *Нур-Султан, Казахстан.*

**Мингазова Ляйля Ихсановна**, доктор филологических наук, доцент, профессор Казанского (Приволжского) федерального университета. *Казань, Россия.*

**Миннегулов Хатип Юсупович**, доктор филологических наук, профессор Казанского (Приволжского) федерального университета. *Казань, Россия.*

**Миннуллин Ким Мугаллимович**, доктор филологических наук, профессор, директор Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Миннуллина Фатыма Халиулловна**, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Миров Мухтар Орынбасарулы**, кандидат филологических наук, доктор, проректор по СИВР «Баишев университет». *Актобе, Казахстан.*

**Мукимова Насима Анваровна**, кандидат филологических наук, доцент Стерлитамакского филиала ФГБОУ ВО «Башкирский государственный университет». *Стерлитамак, Россия.*

**Мухаметзянова Лилия Хатиповна**, доктор филологических наук, доцент, главный научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Мырзахметов Мекемтас Мырзахметулы**, доктор филологических наук, профессор. *Казахстан.*

**Набиуллина Гузель Амировна**, кандидат филологических наук, доцент Казанского (Приволжского) федерального университета. *Казань, Россия.*

**Надыршина Лейсан Радифовна**, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Насибуллина Нурида Шайдулловна**, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Ниязова Гайша Мухамбетовна**, кандидат филологических наук, доцент «Баишев Университет». *Актобе, Казахстан.*

**Омиртаева Бакытгуль Серикпаевна**, магистрант 2 курса Актюбинского регионального государственного университета им. К. Жубанова. *Актобе, Казахстан.*

**Рамеев Зуфар Зайнеевич**, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Родионов Виталий Григорьевич**, доктор филологических наук, профессор Чувашского государственной университета им. И.Н. Ульянова. *Чебоксары, Россия.*

**Сайфулина Флёра Сагитовна**, доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой татарской литературы Казанского (Приволжского) федерального университета. *Казань, Россия.*

**Сейтназарова Инжайым Ержановна**, кандидат филологических наук, доцент Каракалпакского государственного университета. *Нукус, Каракалпакстан.*

**Сибгатуллина Альфина Тагировна**, доктор филологических наук, профессор, старший научный сотрудник Института мировой литературы РАН. *Москва, Россия.*

**Сыдыков Ерлан Батташевич**, доктор исторических наук, профессор, ректор Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, академик НАН РК. *Нур-Султан, Казахстан.*

**Туймебаев Жансеит Кансеитович**, доктор филологических наук, профессор, зам. председателя Ассамблеи народа Казахстана, зав. Секретариатом Ассамблеи народа Казахстана Администрации Президента РК. *Нур-Султан, Казахстан.*

**Тухфатова Гузель Фардиновна**, кандидат филологических наук, зав. литературным музеем Г. Тукая, старший преподаватель Казанского (Приволжского) федерального университета. *Казань, Россия.*

**Усенова Сауле Галимгиреевна**, магистр гуманитарных наук, преподаватель Актюбинского регионального государственного университета им. К. Жубанова. *Актобе, Казахстан.*

**Файзуллина Фания Галимулловна**, научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Хабидуллина Алсу Зарифовна**, кандидат филологических наук, доцент Казанского (Приволжского) федерального университета. *Казань, Россия.*

**Хабутдинова Милеуша Мухаметзяновна**, кандидат филологических наук, доцент Казанского (Приволжского) федерального университета. *Казань, Россия.*

**Хамидуллин Булат Лиронович**, кандидат исторических наук, зав. Центром изучения татарской диаспоры Института татарской энциклопедии и регионоведения Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Хамидуллин Лирон Хайдарович**, писатель, лауреат государственной премии им. Габдуллы Тукая. *Казань, Россия.*

**Ханнанова Гульчира Махмутовна**, научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Хасавнех Алсу Ахмадулловна**, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Хисамов Олег Ришатович**, кандидат филологических наук, зам. директора по научной работе Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Хусайнова Гульнира Разифовна**, аспирант Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Хуснутдинова Гульназ Азатовна**, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Шамсутова Алсу Атласовна**, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

**Юсупов Айрат Фаикович**, кандидат филологических наук, доцент Казанского (Приволжского) федерального университета. *Казань, Россия.*

**Юсупова Нурфия Марсовна**, доктор филологических наук, доцент, профессор Казанского (Приволжского) федерального университета. *Казань, Россия.*

**Яхин Фарит Закизянович**, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. *Казань, Россия.*

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие . . . . .	3
<i>Загидуллина Д.Ф. (Казань)</i> . Формирование просветительского идеала в татарской и казахской литературах 2-ой пол. XIX в. . . . .	7
<i>Миннуллин К.М. (Казань)</i> . Изучение просветительского движения в татарской гуманитарной науке: роль ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова . . . . .	11
<i>Сыдыков Е.Б. (Казахстан)</i> . Абай – волостной управитель . . . . .	15
<i>Кыдырали Д.К. (Казахстан)</i> . Мироззрение Абая и Марджани . . . . .	22
<i>Галимуллин Ф.Г. (Казан)</i> . Абай шәхесен хәзерге татар укучыларына танытуның әһәмияте . . . . .	27
<i>Аmineва В.Р., Хабибуллина А.З. (Казань)</i> . Перевод как форма межлитературного диалога (на материале произведений Лермонтова, Абая и Тукая) . . . . .	31
<i>Есим Г.К. (Казахстан)</i> . Хаким ата . . . . .	37
<i>Керимов П.А. (Азербайджан)</i> . Тематическое и жанровое разнообразие в азербайджанской просветительской поэзии XIX века . . . . .	43
<i>Родионов В.Г. (Чебоксары)</i> . Николай Ашмарин о татарской литературе просветительского периода . . . . .	47
<i>Арзамазов А.А. (Ижевск)</i> . Просветительские тенденции в «миноритарной» литературе манси (творчество Андрея Тарханова) . . . . .	53
<i>Ананьева С.В. (Казахстан)</i> . Абай Кунанбаев в мировом литературном пространстве . . . . .	57
<i>Асан Ж., Миров М.О. (Қазақстан)</i> . XIX–XX ғасыр басында Ақтөбе аймағында Абай дәстүрін ұстанған акындар . . . . .	64
<i>Балыкбаев Т.О. (Казахстан)</i> . Прозорливость и величие гения . . . . .	69
<i>Гайнуллина Г.Р. (Казан)</i> . Әмирхан Еники публицистикасында мәгариф мәсьәләләренәң куелышы . . . . .	73
<i>Галимжанова Э.М. (Казан)</i> . Фазыл Туйкинның археографик эшчәнлеге . . . . .	75
<i>Галимуллина А.Ф. (Казань)</i> . Традиции просветительской поэзии Абая и Г. Тукая в современной татарской литературе (на примере творчества Рената Хариса) . . . . .	78
<i>Гумматова Х.Б. (Азербайджан)</i> . Изучение наследия Абая в контексте Восток-Запад . . . . .	82
<i>Дүйсенбаев А.Қ. (Қазақстан), Галиуллин Р.Р. (Набережные Челны)</i> . Абай Құнанбайұлының бала тәрбиесіне арналған этнопедагогикалық мұралары . . . . .	85

<i>Ердембеков Б.А. (Қазақстан). Абай мен Шәкәрім: тарихи тақырып тоғысында . . . . .</i>	89
<i>Ермекбаева Г.Г., Жупалаева Г.А. (Қазақстан). XX ғасыр басындағы қазақ әдебиетіндегі түрікшілдік идеяның тарихи алғышарттары . . . . .</i>	96
<i>Еспенбетов А.С. (Қазақстан). Абай оқыған кітапхана . . . . .</i>	100
<i>Жолдасбеков М.Ж. (Қазақстан). Абайша сүйіп, Абайша күй . . . . .</i>	104
<i>Жусупова Ж.А., Өміртаева Б.С. (Қазақстан). Абай шығармаларындағы адам болмысының психологиясы . . . . .</i>	111
<i>Загидуллин И.К. (Казань). Взаимодействие татар и казахов в реализации гражданских и религиозных прав в период революции 1905–1907 годов . .</i>	115
<i>Зайрова Қ.М. (Қарақалпақстан). Түркий тиллерине тән болған кийим-кеншек атамалары хәм оның қарақалпақ тилине қатнасы . . . . .</i>	119
<i>Закирова И.Г., Хисамов О.Р., Гомәров И.Г. (Казан). Шәйхулла Шәфиғуллинның мәғрифәтчелек өлкәсендәге эшчәнлеге . . . . .</i>	123
<i>Зәйниева Г.Н. (Казан). Шагыйрь Кол Мөхәммәд ижатында мәғрифәтчелек карашларының чағылышы . . . . .</i>	127
<i>Зеткина И.А., Жиндеева Е.А. (Саранск). Джадидизм как направление национального просветительства Поволжья . . . . .</i>	129
<i>Исина Ж.А., Бахиева Н.А. (Қазақстан). Ортағасыр жазба ескерткіштерінің тілі (XIV ғғ.) мен Абай шығармаларындағы дәстүр сабақтастығы . . . . .</i>	134
<i>Йосытов А.Ф. (Казан). XIX ғасырның беренче яртысы татар поэзиясендә тел-сурәтләу чарасы буларак троплар . . . . .</i>	138
<i>Йосытова Н.М. (Казан). XX йөз башы татар шигъриятендә мәғрифәтчелек тенденцияләре . . . . .</i>	141
<i>Кабульдинов З.Е. (Казахстан). Истинное величие Абая . . . . .</i>	144
<i>Қамзабекұлы Д. (Қазақстан). Шоқан, Ыбырай, Абай құбылысының Алаш қайраткерлері тарапынан байыпталуы . . . . .</i>	147
<i>Каримов М.А., Асхадула К.К. (Казань). Медресе «Галия» и ее роль в развитии просвещения в Казахстане . . . . .</i>	156
<i>Қасқабасов С.А. (Қазақстан). Абай және ұлттық идея . . . . .</i>	158
<i>Қасқабасов С.А. (Казахстан). Пушкин и Абай – поэты ренессансного типа .</i>	164
<i>Каюмова Г.Ф. (Казан). XIX йөзнең икенче яртысы – XX йөз башында тугандаш төрки халықларының мәдәниятара бағланышларын нығытуда татар басма кітапларының роле . . . . .</i>	168
<i>Қирабаев С.С. (Қазақстан). Абай – қазақ әдебиетінің классигі . . . . .</i>	171
<i>Кириллова И.Ю. (Чебоксары). Своеобразие чувашского просветительского реализма (на примере анализа поэмы М. Федорова «Арсури» (Леший)) . . . . .</i>	175
<i>Миннегулов Х.Ю. (Казань). Абай в татаро-казахских литературных взаимосвязях . . . . .</i>	178
<i>Минһажева Л.И. (Казан). Уртақ тамырлар, уртақ рухи байлық: татар һәм казакъ әдәбиятының бәйләнешләре турында (Абай Конанбаев ижаты мисалында) . . . . .</i>	182

<i>Миңнуллина Ф.Х. (Казан).</i> XIX йөз ахыры – XX йөз башы татар драматургиясендә мәгърифәтчелек карашлары (Г. Ильясының «Бичара кыз», Ф. Халидинең «Рәдде бичара кыз», Г. Исхакыйның «Өч хатын белән тормыш» пьесалары мисалында) . . . . .	185
<i>Миров М.О. (Қазақстан).</i> Абай шығармаларының лингвостилистикалық ерекшеліктері . . . . .	188
<i>Мөкимова Н.А. (Стәрлетамак).</i> Башкортстан төрки дөнъясының исламият һәм мәгариф үзәкләренең берсе – Стәрлетамак өязенең Үтәк мәдрәсәсе . . . . .	194
<i>Мөхәмәтҗанова Л.Х. (Казан).</i> Татар эпосы тарихында язма чыганаclar роле . . . . .	197
<i>Мырзахметов М.М. (Казахстан).</i> Ауезов – собиратель и текстолог произведений Абая . . . . .	202
<i>Надыршина Л.Р. (Казан).</i> XX йөз башы татар поэмаларында мәгърифәтчелек идеяләре . . . . .	209
<i>Надыршина Л.Р., Ханнанова Г.М. (Казан).</i> Габдулла Тукайның мәгърифәтчелек идеалы . . . . .	211
<i>Насибуллина Н.Ш. (Казань).</i> Становление и развитие системы образования мусульман Стерлибашевского края (1720–1920) . . . . .	215
<i>Нәбиуллина Г.Ә. (Казан).</i> Төрки әдәбиятны танытуда тәржемәнең роле . . . . .	220
<i>Ниязова Ф.М. (Қазақстан).</i> Жиенғали Тілепбергенұлы туындыларында көтерілген өзекті мәселелер: заман, ұлттық таным көрінісі . . . . .	222
<i>Рәмиев З.З., Гарипова Л.Ш. (Казан).</i> Мәгърифәтче язучы Г. Гафуров-Чыгытай һәм аның «Галинең алтмыш еллык истәлеге» исемле автобиографик җыентыгы . . . . .	227
<i>Сайфулина Ф.С. (Казань).</i> Абай и татарско-казахские литературные и культурные взаимосвязи в современном литературоведении . . . . .	231
<i>Сейтназарова И.Е. (Қарақалтақстан).</i> Тилеўберген Жумамуратов шығармаларында антонимлердің мәнилик түрлери . . . . .	238
<i>Сибгатуллина А.Т. (Москва).</i> Татарский травелог в свете просветительской концепции . . . . .	242
<i>Төхфәтова Г.Ф. (Казан).</i> XX ғасыр башында Габдулла Тукай һәм реклама . . . . .	246
<i>Түймебаев Ж.К. (Казахстан).</i> Наследие Абая – духовный оплот единства . . . . .	249
<i>Усенова С.Г. (Казахстан).</i> Баксы как представитель шаманства в казахском обрядовом фольклоре . . . . .	254
<i>Фәйзуллина Ф.Г. (Казан).</i> Г. Ибраһимовның шәхес булып формалашуында «Галия» мәдрәсәсенең роле . . . . .	257
<i>Хабутдинова М.М. (Казань).</i> Вклад Наки Исанбета в изучение истории образованности татар . . . . .	260
<i>Хамидуллин Б.Л. (Казань).</i> Литература, культура и история казахского народа в творчестве татарского писателя Лирона Хамидуллина . . . . .	264
<i>Хасавнех А.А. (Казань).</i> О печатной марсии на кончину шейха накшбандийского тариката Мухаммад-Закира Камалова . . . . .	267

<i>Хамидуллин Лирон (Казан).</i> Татарлар Абайның ижатын ярата, хәтерли һәм хөрмәт итә... . . . . .	270
<i>Хөсәенова Г.Р. (Казан).</i> Татар әдәби процессында романик эпос . . . . .	274
<i>Хөснетдинова Г.А. (Казан).</i> «Әдәбият тарихы» битләреннән... . . . . .	277
<i>Шамсутова А.А. (Казань).</i> Отражение просветительских концепций в татарской драматургии XIX – нач. XX в. . . . .	280
<i>Яхин Ф.З. (Казан).</i> Тукаевларның мәгърифәт учагы . . . . .	283
Стихотворения Абая Кунанбаева в переводе на разные языки . . . . .	287
Краткая справка об авторах . . . . .	295

**ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЕ ДВИЖЕНИЕ У ТЮРКСКИХ НАРОДОВ  
И ТВОРЧЕСТВО АБАЯ**

Международная научно-практическая конференция,  
посвященная 175-летию со дня рождения казахского поэта, просветителя,  
общественного деятеля Абая Кунанбаева

14 декабря 2020 года, город Казань

**СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ**

Материалы публикуются в авторской редакции

*Дизайн обложки А.В. Булатова*

*Компьютерная верстка Н.Т. Абдуллиной*

Подписано в печать: 07.12.2020 г.

Формат 70×108 1/16. Гарнитура «Таймс». Бумага офсетная, печать офсетная  
Усл.-печ. л. 28. Уч-изд. л. 26. Тираж 150 экз.

Оригинал-макет подготовлен  
в Институте языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ  
420111, Казань, ул. К. Маркса, 12

Издательство Академии наук Республики Татарстан  
420111, Казань, ул. Баумана, 20