КЫРГ.
902.7
М-75

"Тарых жана мурас" түрмөгү

ИМЕЛ МОЛДОБАЕВ
жана заманбап кыргыз этнографиясы

Баяндамалар жана макалалар жыйнагы

Бишкек 2017

“ТАРЫХ ЖАНА МУРАС” ТҮРМӨГҮ

Имел Молдобаев жана заманбап кыргыз этнографиясы

Кыргыздын көрүнүктүү этнографы жана манас таанучусу, тарых илимдеринин доктору, профессор

Имел Бакиевич Молдобаевдин

(15.02.1942 - 19.11.2005)

75 жылдыгына арналган

эл аралык илимий-тажрыйбалык жыйын

Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясы

18.04.2017

Баяндамалар жана макалалар жыйнагы

БИШКЕК – 2017

02.7
75 УДК 391/395
ББК 63/5
И 51

Редколлегия: Т. К. Чоротегин (төрага), Г. К. Абдалиева, Ж. Абдиева, А. Абдырасул, Т. А. Абдырахманов, А. Акматалиев, А. Акунов, С. К. Алымкулова, А. Асанканов, Т. Асанов, А. Беделбаев, Ы. Бейшенбек, А. Бикбулатова, В. Я. Бутанаев, Ж. Дүйшеев, А. Жапаров, А. Жоошбаева, А. Жуматурду, М. Иманкулов, Ж. Кадыр, О. К. Каратаев, М. А. Карыбаева, Т. Кененсариев, М. Ч. Кожобеков, А. К. Койчиев, А. Көчкүнов, А. Кулматов, А. М. Кылычев, М. Мамбетакун, К. С. Молдокасымов, Ж. Омурова, А. Ормушев, Ж. Орозбекова, Т. Н. Өмүрбеков, С. А. Раев, С. Смадияров, Ч. Субакожоева, К. Ш. Табалдыев, Т. Тургуналиев, А. С. Турдуева, Ю. С. Худяков, М. Ху Чжэнхуа, Т. Ысак кызы, А. Эркебаев.

И – 51

Имел Молдобаев жана заманбап кыргыз этнографиясы: Кыргыздын көрүнүктүү этнографы жана манас таануучусу, тарых илимдеринин доктору, профессор Имел Бакиевич Молдобаевдин (15.02.1942 - 19.11.2005) 75 жылдыгына арналган эл аралык илимий-тажрыйбалык жыйын. Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясы. Бишкек шаары, 18.04.2017. Баяндамалар жана макалалар жыйнагы / Жооптуу редактор Т.К.Чоротегин. – Бишкек: MaxPrint басмасы, 2017. – 220+ii б., сүрөт. — Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясы. - Жусуп Баласагын атындагы КУУ. – И.Арабаев атындагы КМУга караштуу Манас таануу институту. - "Кыргыз Тарых Коому" эл аралык коомдук бирикмеси. – Шинжаң "Манас" изилдөө борбору. - "Мурас" фонду. - "Тарых жана мурас" түрмөгү.

ISBN 978-9967-32-230-1

2017-жылдын чын куран (апрель) айынын 18инде Бишкек шаарындагы Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясында кыргыз элинин көрүнүктүү этнографы, «Манас» жана башка эпосторду иликтөөчү, тарых илимдеринин доктору, профессор Имел Бакиевич Молдобаевдин 75 жылдыгына арналган "Имел Молдобаев жана заманбап кыргыз этнографиясы" аттуу эл аралык илимий-тажрыйбалык жыйын өткөрүлүүдө.

Бул жыйнакка аталган илимий жыйындын баяндамаларынан тышкары тарыхчы-этнограф Имел Бакиевич Молдобаевдин (15.02.1942 - 19.11.2005) өмүр жолу тууралуу илимий-жамааттык макалалар жана айрым сүрөттөр камтылды.

Китеп манас таануучуларга, этнографтарга, тарыхчыларга, тилчилерге, кыргыз таануу багытында таалим алып жаткан аспиранттарга, студенттерге, ошондой эле кыргыз таануу, түркология жана этнография тармактарына кызыккан бардык окурмандарга арналат.

664048

И 0505000000-17

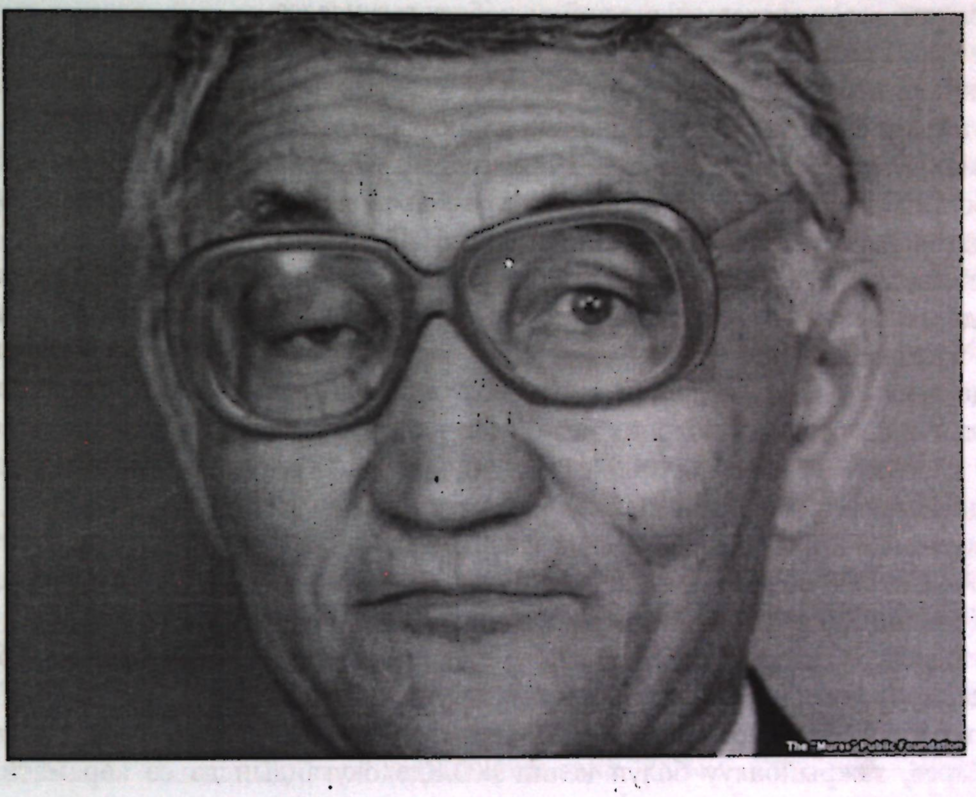
ISBN 978-9967-32-230-1

УДК 391/395
ББК 63/5

© "Мурас" фонду, 2017

АЛГЫ СӨЗ:

ЭТНОГРАФ ИМЕЛ МОЛДОБАЕВДИН 75 ЖЫЛДЫК МААРАКЕСИ



Кыргыздын таанымал тарыхчы-этнографтарынын бири, Евразиянын кыйла чөлкөмдөрүн кезип, кыргыз этнографиясы маселелерин иликтеген мээнеткеч илимпоз, тарых илимдеринин доктору, профессор, маркум Имел Бакиевич Молдобаев (1942 - 2005).быйыл, 2017-жылы, өзүнүн 75 жылдык мааракесин биз менен чогуу белгилемек.

Эми маркум агайыбыздын торколуу тоюн аны эскерүү чарасы менен эриш-аркак өткөрүүдөбүз.

Ага-инилик сыйыбыз орток илимий көз карашка негизделген

Имел Бакы уулу агай жаш илимпоздордун ичинен мага жакын болуп, ылым санаган агайым эле. Биздин орток илимий концепциябыз бар эле: ал дагы, мен дагы Өмүркул Караев, Юлий Худяков, Астайбек (Виктор Яковлевич) Бутанаев сыяктуу кыргыз таануучулардын сабында болуп, Леонид Кызласовдун "Эне-Сайда байыртадан хакас эли болгон, ал эми кыргыз – чакан эле уруу болчу" деген илимди одоно бурмалоосуна, ошондой эле, "Эне-Сай Кыргыз каганатынын тарыхынын Кыргызстан тарыхына түздөн-түз тийешеси жок" деген усубалиевдик-карыпкуловдук-плоскихтик-кляшторныйлык расмий жобого каршы ыраатуу чыктык.

Биздин, демек, орток устаттарыбыз жана илимдеги досторубуз бар болчу: жогоруда ысымдары айтылган устаттарым Өмүркул Караев, Юлий Худяков, Виктор Бутанаевден тышкары, Орусиянын ар кыл аймактарында, Казакстанда, Өзбекстанда, Кытайда ж.б. аймактарда бизди концепциялык жактан колдогон окумуштуулар арбын эле. . .

Кыргызстандын өзүндө болсо, менин билишимче, 1985-жылдан кийин, б.а. Кайра куруулар доорунан тартып байыркы жана орто кылымдардагы кыргыз тарыхын изилдей баштаган жаш окумуштуу тарыхчылардын токсон пайыздайы биздин илимий концепцияны колдоп чыгышты. Алардын арасында Т.Кененсариев, Т.Өмүрбеков, М.Кожобеков, О.Каратаев, А.Кылычев, А.Койчиев, К.Молдокасымов, К.Табалдыев, М.Иманкулов, А.Турдуева, С.Алымкулова, Т.Акеров, ж.б. тарыхчылар бар.

1989-жылы 3-июнда уюшулган Кыргызстан жаш тарыхчылар жамааты (ЮКТЖ) жана анын кийинки мураскорлору – Кыргызстан Тарыхчылар Коому (1995-2010) жана "Кыргыз Тарых Коому" эл аралык коомдук бирикмеси (2011-жылдын февралынан) сүрөөнгө алган бардык окуу китептеринде жана монографияларда кыргыз тарыхы байыркы доордон азыркы күнгө чейин ырааттуу өнүккөн, бир нече баскычтан турган, бирок бирдиктүү нуктагы тарых катары баяндалат. Анда совет этнографтарынын "XVI кылымда гана кыргыздар эл болуп калыптанган" деген тескери жана чийки жобосу төгүндөлөт.

Демек, Имел агайдын артында анын жолун жолдогон жана анын ишин андан ары илгерилеткен кубаттуу толкун пайда болду десек жаңылышпайбыз.

Агайдын өмүр таржымакалына кылчаюу

Имел Бакы уулу Молдобаев 1942-жылдын 15-февралында (бирдин айынын 15инде) Кыргызстандын Ысык-Көл облусуна караштуу Каракол шаарында партиялык кызматкердин үй-бүлөсүндө жарык дүйнөгө келген. Иниси Эрик 1945-жылы туулган.

Кейиштүүсү, Имел агабыз төрткө чыкканда энесинен айрылат. Өспүрүм кезинде, он үч жашында, атасынан да ажырап, иниси Эрик экөө томолой жетим калган. Бала чактагы бул шум тагдыр жазмышы Имел агайды өмүр бою өксү кылып жүрүп өттү. Алтымыштын кырына келгенде деле: "Аттиң! Ата-энем тирүү болгондо чайымды ичпейт беле! Бала-бакырамдын жакшылыгына ортоктош болбойт беле!" деп каңырыгы түтөп калаар эле. (Менин атам өзүм онунчу классты аттаганда дүйнө салган, бирок «энелүү жетим – эрке жетим» делгендей, чынында, Имел агайдай өксүгөн жок элем).

Имел агай кийинчерээк Бишкек шаарындагы айтылуу № 5 орто мектепте окуп, таалим алган. Андан соң борбор шаардагы Фрунзе Автожол техникумунда окуп, ал окуу жайдан "техник-механик" деген адистикке ээ болгон.

Агайыбыз Советтик армияда аскер кызматын өтөгөн. 1968-жылы ал баралына жетип турганда, 26 жашында, Кыргыз мамлекеттик университетинин (мурдагы КМУ; азыркы Жусуп Баласагын атындагы Кыргыз улуттук университети) тарых факультетине окууга тапшырат.

(Көрсө, тажрыйбалуу болуп келип ЖОЖдо окугандын да өз керемети бар турбайбы! Жаңы өткөн студенттер аскерден келгендерди "карып калган кишилер" деп санашчу. Эми гана жаштар бул жагдайды туура кабыл алышып, аскерде деле, башка жайларда деле инсан өзүнүн турмуштук университетинде өз алдынча таалим алып тургандыгын, өмүрүндө керек болсо бир нече окуу жайдан окууга туура келээрин андай башташты).

Имел агайыбыз 1972-жылы КМУнун тарых факультетин ийгиликтүү аяктаган соң, Кыргызстандын Илимдер академиясынын Тарых институтунда (азыркы Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясынын Тарых жана маданий мурастар институтунда) илимий чыйырын баштайт.

Улам башка мекемелерде иштеген инсандардын өмүр таржымакалын жазуу кыйынга турат. Имел агабыз болсо ошол жылдан өзүнүн көзү өткөнгө чейин аталган институтта эмгектенип келди. Албетте, илимий даражалары өзгөрүп турду – кенже илимий кызматкерден соң, илимий кызматкер, жетектөөчү илимий кызматкер, бөлүм башчысы деген даражаларга өз мээнети менен жетти. Айрым учурларда Бишкектеги университеттерде, анын ичинде Жусуп Баласагын атындагы Кыргыз улуттук университетинде) этнография жаатында дарстар берип, илимий жетекчиликти жүргүзүп турду. (Анын шакирттеринин бири Сынару Алымкулова кыргыз-алтай этностор аралык алакаларын иликтеп, кандидаттык диссертациясын, кийинчерээк докторлук ишин коргогон).

Имел Бакы уулу 2005-жылы күзүндө Кытай Эл Республикасынын Шинжаң Уйгур автоном районунда илимий сапарда болуп, жыйындарга катышып, ал жерде ооруп калат. Бишкекке кайткан соң, 2005-жылы 19-ноябрда (жетинин айынын 19унда) оорунун айынан дүйнө салып кете берди. Артында жубайы Мария жеңе, төрт кызы, жээн неберелери калды.

Маркум агайдын сөөгү Бишкектин түштүк-батыш ыптасындагы көрүстөнгө коюлган.

"Жаныш, Байыш" эпосу

Имел агай кыргыз таануу комплекстүү илиминде жаңы дың казган илимпоз эле. Имел Бакы уулунун илимдеги чыйыры академик Бегималы Жамгырчинов, профессор, академиянын мүчө-кабарчысы Кушбек Үсөнбаев, арабист-тарыхчы Өмүркул Караев, синолог Галина Павловна Супруненко сыяктуу залкар тарыхчы жана кыргыз таануучулар менен ийиндешип иштеп, алардын нускоосун алуу менен башталды.

Имел агайдын кандидаттык диссертациясы "Жаныш, Байыш" эпосу - тарыхый-этнографиялык булак катары" деген темага арналган. Бул теманы алганда аны шылдың кылгандар, мазактагандар, "ушул чакан эпостон да диссертация чыгабы?" деп эликтегендер болгонун анын кесиптештери кийин бизге – шакирттерге күлүп айтып жүрүштү.

Салыштырып көрсөк, байыркы орустардын беги (князь) Игорь Святославичтин 1185-жылы Кыпчак талаага (Дешт-и Кыпчак) жортуулга чыгып, бирок кыпчактардан (половец) жеңилип калгандыгы жөнүндө "Игордун кошууну жөнүндө баян" деген чакан дастанды изилдөөгө миңдеген диссертациялар арналган.

Бул дастандын каарманы болгон Игорь Святослав уулу Олег небереси – Киевдик Орус мамлекетинде Новгород-Северск шаарынын жана чөлкөмүнүн беги болгон. (Бул шаар азыркы Украинанын Черниговщ облусунун аймагында, Киевден 270 чакырымдай түндүк-чыгышта жайгашкан жана азыр аны украиндер Новгород-Сиверский деп аташат; аны Орусиядагы Новгород шаары менен чаташтырууга болбойт).

Ушул чакан дастан жана аны иликтөөгө байланыштуу 1995-жылы Орусия Илимдер академиясынын Орус адабияты институту ("Пушкин үйү") беш томдук көлөмдүү энциклопедияны жарыкка чыгарды.

Бизде болсо "Жаныш, Байыш" эпосун мындай кой, залкар "Манас" эпосу боюнча чыгарылган энциклопедиябыз ар кыл илимий тармактардын кесип ээлери тарабынан дагы да толуктоолорду, көп томдук кылып жаңыртууну, ага кытайлык жана башка чет жерлик кыргыздардын манасчылык салтынын мол маалыматтарын, чет мамлекеттердеги Реми Дор, Карл Райхл, Эмине Гүрсой Наскалы, Нажийе Йылдыз, Мухаммед Ху Чжэнхуа, Лаң Йиң, Адыл Жуматурду, Мамбеттурду Мамбетакун, Такао Нишиваки сыяктуу окумуштуулардын кыргыз таануудагы жана манас таануудагы жаңы иликтөөлөрүнүн жыйынтыктарын да камтууну талап кылат.

Айтор, Имел агай "Жаныш, Байыш" дастанынын гана "багын" ачпастан, кыргыз тарых жана этнография илимдеринде тарыхый эпосторду этнографиялык булак катары иликтөөнүн жаңы сересин да баштап берди. Ал тийешелүү чыгармага булак таануучу катары да, этнограф катары да сересеп салуунун заманбап ыкмаларын ата мекендик тарых жана этнография илими үчүн иштеп чыкты. Бул жаатагы дүйнө жүзүндөгү эпос таануудагы жетишкендиктерди өздөштүрдү.

Ошентип, ал 1979-жылы Ленинград (азыркы Санкт-Петербург) шаарында "Жаныш, Байыш" эпосу - тарыхый-этнографиялык булак катары" ("Эпос "Жаныш и Байыш" как историко-этнографический источник") аттуу темадагы кандидаттык диссертациясын ийгилик менен коргоду.

Имел агайга илимий жетекчи катары да, санаалаш жана үзөңгүлөш агасы катары да профессор Кушбек Үсөнбаев дайыма колдоо көрсөтүп келди. Профессор Кушбек Үсөнбаев Кыргызстандын тарыхынын башка көйгөйлөрүнөн тышкары 1916-жылкы улуттук боштондук көтөрүлүш тарыхын ырааттуу жана калыс изилдеген ири окумуштуу болчу. Бул агайыбыз 1983-жылы Кыргызстан Компартиясынын Биринчи катчысы Т.Усубалиев тарабынан жазыксыз жерден улутчул катары айтылталып, Совет бийлиги кулаганга чейин кыйла чүнчүтүлүп, жерилип жүргөн. (Профессор К.Үсөнбаевдин өз шакирти Кыяс Молдокасымов менен маегин толугураак караңыз: Кыргыз Туусу. – 2008. – 7-октябрь. - № 75).

Бул кыйчалыш мезгилге карабастан, жаш окумуштуулар Кушбек Үсөнбаевди өздөрүнүн пириндей көрүшөөр эле. Имел агай дагы өзүнө аталык камкордук көрсөткөн насаатчысы Кушбек Үсөнбаевди айрыкча жылуу сезим менен эскерип, устаты туурасында өзгөчө ыракаттанып кеп кураар эле.

Эстен кеткис Түркия саякаты

Сүрөттө: кыргыз тарыхчылары (солдон оңго) М.Кожобеков, К.Молдокасымов, С.Данияров, Т.Чоротегин, К.Үсөнбаев, З.Курманов, И.Молдобаев, Ө.Караев, Т.Өмүрбеков жана (оң четте) адабиятчы А.Акматалиев. Стамбул ш., 1994.

1992-95-жылдары мен ЮКТЖнын төрагасы элем. 1994-жылы күзүндө (сентябрда го, чамасы) Анкарадагы Түрк Тарых Курумунун жетекчилиги мага кайрылып, түркчө жакшы билээримди айтып, он илимпоздон турган топту жетектеп келүүмдү сунушташты. Ал кезде түрк тилин билген кыргыз тарыхчылар саналуу эле.

Мен 5 орто жаштагы жана карыя тарыхчы жана ЮКТЖнын иштерине жигердүү катышкан 5 жашыраак илимпоз курамында болгон топ менен бардым. Арабызда тарыхчылар Кушбек Үсөнбаев, Санжарбек Данияров, Өмүркул Караев, Имел Молдобаев, Зайнидин Курманов, Токторбек Өмүрбеков, Муратбек Кожобеков, Кыяс Молдокасымов жана адабиятчы Абдылдажан Акматалиев бар эле.

Ошондо Имел агай баштан өткөргөн далай жоруктарын, анын ичинде "Жаныш, Байыш" дастанын коргоого байланыштуу кыйынчылыктары жөнүндө мага саймедирлеп айтып берген.

Манас таануу

Имел Бакиевич кыргызтаануу илимине "Манас" эпосун комплекстүү изилдөө боюнча жаңы багыт ачкан, аны ар тараптуу изилдөөгө алып, заманбап илим деңгээлине жеткирген чыгаан илимпоз катары тарыхта калмакчы.

Ал "Манас" эпосу жаатында илимий иш-аракетин 1970-жылдардын соңунда эле баштаган. "Жаныш, Байыш" дастанын иликтөө, бир чети, ага манас таанууга кирүү үчүн камылга доор болуп калган.

Ал илимий өмүр жолунун көпчүлүк бөлүгүн "Манас" дастанын тарыхчы катары изилдөө ишине арнады десем жаңылышпаймын. Кээде тарыхнаамадан иши жоктор (кыргыз тарых илиминин өзүнүн да тарыхын үйрөнүү керектигин таназарга албагандар) айрым коомдук жыйындарда бапылдап сүйлөшүп, "эмдигиче бир дагы кыргыз тарыхчысы "Манас" дастанын жарытылуу иликтей элек" деп калышат.

"Жок, ракым этиңиз! Бизде Имел Молдобаев деген залкар тарыхчы жана манас таануучу болгон, ыраматылык Билал Чыныбаев да "Манас" дастаны боюнча кандидаттык диссертациясын Казан шаарында коргогон. Ал жактап жатканда Казанга Имел агай экөөбүз тең барганбыз. Ушул эле кылымыбыздын башында "Манас" дастанын этнограф катары иликтеп, бир нече жаш тарыхчы адис диссертациясын коргошту. Темасы башка болгон чакта

да, башка тарыхчылар деле "Манас" эпосуна булак катары үзбөй кайрылышат", - деп аларга илгиртпей түзөтүү киргизип келем.

Имел Молдобаев 1995-жылы "Манас" таануу жаатындагы докторлук диссертацияны ийгиликтүү коргоп, тарых илимдеринин доктору даражасын алган. Кайталасам, кыргыз тарыхчыларынын ичинен жалаң гана "Манас" дастанын комплекстүү этнографиялык булак катары иликтеп, докторлугун жактаган алгачкы илимпоз – дал ушул Имел агайыбыз эле. (Караңыз: Молдобаев И.Б. "Манас" - историко-культурный памятник кыргызов. – Бишкек: "Кыргызстан", 1995. - 311 бет. – ISBN 565500965X, 9785655009653. – Государственная дирекция "Манас-1000". – Национальная академия наук Кыргызской Республики. Институт истории. – Научно-пропагандистский деловой проект "Мурас").

Имел агабыз Евразиянын 30 чакты шаарындагы ар кыл илимий жыйындарга катышып, "Манас" жана башка кыргыз эпосторунун маалыматтары, кыргыздардын башка калктар менен тарыхый-этнологиялык байланыштары тууралуу олуттуу баяндамалар жасап келди.

Саякатчы этнограф

Евразиянын кеңири чөлкөмдөрү өз тарыхый чөйрөсү болгон элдердин бири – кыргыздар. Нагыз кыргыз этнографы Ички Азия (Монголия жана Ордос), Сибир, Борбордук Азия (анын ичинде пост-советтик жумурияттар, КЭРдеги Шинжаң Уйгур автоном району жана Тибет), Урал тоолору, Эдил (Волга) бою сыяктуу чөлкөмдөрдү кыдырып, бабалардын ар кыл топтору байырлаган мейкиндикти жекече сезүүгө мүмкүнчүлүк алышы керек.

Имел агайыбыз дал ушундай саякатчы этнограф болчу. Ал саха жергесинде, Саян-Алтайда, Батыш Кытайда, Түркияда, Башкырстанда, Татарстанда ж.б. аймактарда болгон. Ал эл аралык илимий жыйындардын шылтоосу менен далай жерлерди кыдырды. Кээде ал Саян-Алтай тарапка өз акчасына болсо да, этнографиялык илимий саякаттарга аттанып жатты.

Ага абакандык кан досу, теги хакас Астайбек Бутанаев, Улан-Удэ шаарынан теги бурят тарыхчы Даба Дамбаевич Нимаев (26.02.1952 – 14.12.2014) да үзөңгүлөш болуп, бул сапарларда чогуу жүрдү.

Сүрөттө: Кыргыз этнографы Имел Молдобаев өзүнүн досу, хакас этнографы Виктор (Астайбек) Бутанаев менен. В.Бутанаевдин архивинен.

Өмүрлүк жары Мария жеңенин да Имел агай үчүн опол тоодой жардамы болду. Жеңебиз кабагым-кашым дебестен, аны улам жаңы сапарга аттандырып, ошондой эле Бишкекке ат тезегин кургатпай келген чет жактык этнограф жана башка окумуштууларды коноктоп жатты. Буга мен өзүм да нечен ирет күбө болдум.

Имел агабыз чет мамлекетке кыргыз таануунун заманбап деңгээли тууралуу да маалымат таркатып, дүйнө айдыңдарында кыргыз улутунун тарыхы, эпостук мурасы, руханий казынасы, маданий асыл-нарктары жаатында кеңири түшүнүк жаратуу үчүн инсандык жана атуулдук салым кошуп келди.

Имелдин көөнөргүс мурасы жана эс тутум

Кыргыз Республикасынын илимине эмгек сиңирген ишмер, тарых илимдеринин доктору, профессор Имел Бакиевич Молдобаев нускалуу өмүр сүрдү. Анын 100дөн ашуун илимий эмгектеринин көпчүлүгү, негизинен «Манас», «Жаныш-Байыш» эпосторуна, андагы кыргыздардын философиялык, диний түшүнүктөрү, илим-билиминин, медициналык билимдеринин өнүгүшү, каада-салттарынын чагылдырылышы сыяктуу көйгөйлөрдү изилдөөгө арналган. Андан тышкары, профессор И.Молдобаев кыргыз этногенези (келип чыгыш теги), саякатчы Рерихтин кыргыздар тууралуу маалыматы жана башка ар кыл кызыктуу темаларда да оригиналдуу макалалар жазган.

Кыргыз Республикасынын Президентине караштуу Тарых илимин өнүктүрүү боюнча комиссиянын атайын чечимине ылайык, үстүбүздөгү (2017-) жылы бирдин айынын (февралдын) 15инде маркум этнограф Имел Молдобаевдин 75 жылдык маарекесине арналган кереге кеңеш (тегерек үстөл) уюштурулду.

2017-жылдын чын куран (апрел) айынын 18инде Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясынын кичи жыйын залында маркум этнограф окумуштуу, «Манас» жана башка эпосторду иликтөөчү, тарых илимдеринин доктору, профессор Имел Бакиевич Молдобаевдин 75 жылдыгына арналган "Имел Молдобаев жана заманбап кыргыз этнографиясы" аттуу эл аралык илимий-тажрыйбалык жыйын өткөрүлгөн жатат.

Бишкектеги Имел агайдын элесине арналган эл аралык илимий жыйынга археолог, профессор Юлий Сергеевич Худяков (Новосибирск), этнограф, профессор Астайбек (Виктор Яковлевич) Бутанаев (Абакан), тилчи, адабиятчы, илим доктору Макелек Өмүрбай (Үрүмчү) ж.б. кыргыз таануучулар катышмакчы.

Колуңуздагы жыйнакка кыргыздын чыгаан этнографы маркум Имел Молдобаевдин өмүр жолу жана анын этнография менен фольклор таануута кошкон көөнөргүс салымы тууралуу, ошондой эле Борбордук Азия жана Сибир элдеринин руханий маданиятынын этнографиялык өңүттө изилденишинин маселелери, түркологиянын жана кыргыз таануунун заманбап көйгөйлөрү тууралуу аталган эл аралык илимий жыйынга сунушталган ар кыл баяндамалар киргизилди. Андан тышкары жыйнакка тарыхчы-этнограф Имел Бакиевич Молдобаевдин өмүрүнө жана чыгармачылыгына арналган илимий-жамаагаттык макалалар жана айрым сүрөттөр да камтылды.

Өз доору артта калса да, Имел агай кыргыз этнографиясынын энчисине кийинки доорлорго көпүрө болчу залкар илимий мурасты калтырып кетти. Демек, анын руханий өмүрү дагы эле улантылып жатат.

Улуу этнограф Имел Баки уулу Молдобаев агайыбыздын жаркын элеси ар дайым жүрөгүбүздө сакталып кала берет.

Тынчтыкбек Чоротегин,
«Мурас» фондунун Башкармалыгынын төрагасы, «Кыргыз Тарых Коому» ЭКБсынын президенти, Жусуп Баласагын атындагы КУУнун профессору.
2017-жылдын чын куран (апрел) айынын 2си.

СҮРӨТ БАЯН

Көрүнүктүү кыргыз этнографы, «Манас» жана башка эпосторду иликтөөчү, тарых илимдеринин доктору, профессор
Имел Бакиевич Молдобаев (1942 - 2005)

Залкар манасчы Жусуп Мамай менен этнограф И.Б.Молдобаев.

Имел Молдобаев, Даба Нимаев, Астайбек (Виктор) Бутанаев.

И.Б.Молдобаев Тибетте (КЭР).

Имел Молдобаев
үй-бүлөсү менен.

Профессор И.Б.Молдобаев
тарыхчы кесиптештери менен.

Абдиева Ж. К.,
Талас мамлекеттик университетинин
гуманитардык факультетинин деканы,
т. и. к., доцент
(Талас, Кыргызстан)

“МАНАС” ЭПОСУН ТАРЫХЫЙ-ЭТНОГРАФИЯЛЫК БУЛАК КАТАРЫ ИЗИЛДӨӨДӨГҮ ИМЕЛ МОЛДОБАЕВДИН КОШКОН САЛЫМЫ

Багыттоочу сөздөр: *тарых; этнография, комплекстүү изилдөө, этномаданият, этногенетика.*

Имель Бакиевич Молдобаев кыргыз таануу илимине “Манас” эпосун комплекстүү изилдөө боюнча жаңы багыт ачып, ар тараптуу изилдөөгө алып илим деңгээлине жеткирген окумуштуу. Ал “Манас” эпосун иликтөө менен кыска убакыт аралыгында Манас темасында илимий докладдарды жасап, коңшу жана чет жерде жашаган элдерге кыргыз элинин тарыхы, эпикалык казынасы, маданий баалулуктары боюнча түшүнүктүн жаралышына жана калыптанышына салым кошкон. Окумуштуунун эмгектери негизинен «Манас», «Жаныш, Байыш» эпосторуна арналган. Бул багытта 100дөн ашуун илимий эмгектери, анын ичинен бир нече монографиялары белгилүү.

“Манас” эпосун алгач тарыхый-этнографиялык багытта илимий изилдөөгө алган алгачкы кыргыз окумуштуусу деп айтсак жаңылышпайбыз. Имель Бакиевичке чейин изилдөөлөр болгон, бирок алар кыска тезистик формадагы же болбосо окумуштуулардын илимий эмгектеринде кыскача пайдаланган эпикалык чыгарманын саптары менен чектелген.

Имель Молдобаев “Манас” эпосун түрк-монгол эпостору менен тарыхый-этнографиялык салыштырып үйрөнүү проблемасын көтөргөн “Манас” эпосун түрк-монгол эпостору менен тарыхый-этнографиялык жактан салыштырууну толук иштеп чыгуу келечектин иши экенин көрсөтүү менен, эпос кыргыз элине гана эмес дүйнө маданиятына таандык экендигин дагы бир жолу бекемдей алган.

1995-жылы “Манас” эпосун тарыхый-этнографиялык таануу жаатындагы докторлук диссертацияны ийгиликтүү коргоп, тарых илимдеринин доктору даражасын алган. Окумуштуу эмгегинде эпостогу кыргыздардын философиялык-диний түшүнүктөрү, этнографиясы, уруулук аталыштары, тектеш түрк жана башка элдер менен этногенетикалык, этномаданий байланыш алакаларын чагылдырган.

Окумуштуунун эмгектери жакынкы жана алыскы өлкөлөрдүн илимий чөйрөлөрүнө кеңири маалым болуу менен эпикалык чыгармаларды изилдөөчүлөрдүн кол китеби болуп калаары айкын. И. Молдобаев “Манас” эпосу тарыхый-этнографиялык булак болуу менен бирге дүйнөлүк маданияттын эстелиги экендигин өзүнүн талыкпаган изилдөөлөрү менен илимий чөйрөгө алып чыкты.

Имель Молдобаев <u>Якутия</u>, Тува, Тоолуу Алтай, Шинжаң, <u>Тибет</u> ж.б. тарыхый-этнографиялык экспедицияларга катышкан. Ал “Манас” эпосун комплекстүү изилдөөнүн проблемаларын айтып чыгып, эпикалык чыгармадагы изилденүүгө алына турган көптөгөн темалардын актуалдуулугун көрсөтүп багыт бере алган.

“Манас” эпосунун саптарын изилдөө ишинде негизги тарыхый булак катары кабыл алып, кыргыздардын этникалык тарыхын жана этномаданий байланыштарын изилдөөгө алган илимпоз. Алып карасак, Сибирь элдери менен болгон этномаданий байланыштары, Түштүк Сибирде жашаган элдердин фольклордук чыгармаларындагы кыргыздар жөнүндөгү легендалар, санжыралар, кыргыз элинин келип чыгышынын Борбордук Азиялык башаты

изилдөөгө алынган. Кыргыздардын Орто Азия жана Казакстандагы, Волга-Уралдагы калктар, башкырлар, татарлар, ногайлар, Крымдын элдери менен болгон этномаданий байланыштарын изилдеген эмгектеринде "Манас" эпосундагы маалыматтар кеңири пайдаланган [12, 14, 8-20 бб.].

Кыргыздардын руханий маданияты, мифтердин түрлөрү жана алардын дүйнө элдеринин мифтеринде чагылдырылышы, диний ишенимдери, бакшычылык, ислам, дүйнөлүк диндер, "Манас" эпосундагы элдик оюндар жана көңүл ачуулардын ар бир компоненти илимий изилдөөнүн объектиси болоорун белгилеген. "Манас" эпосунун жаралыш жана калыптануу тарыхы окумуштуунун изилдөө объектилеринин бири болгон.

"Манас" эпосунун бүгүнкү күндөгү актуалдуулугун баса белгилеп, анын мазмунунда кыргыз элинин тарыхы, философиясы, этнографиясы, тили, элдик педагогикасы, аскердик иштери, элдик медицинасы, диний ишенимдери жана турмуштун башка багыттары камтылгандыгы менен баалуу экендигин көрсөтө алган [14, 193-223 бб.].

"Манас" эпосу кыргыздардын этникалык тарыхы жана этномаданий байланыштарын үйрөнүүдөгү баалуу булак болуп саналаарын айтып, анда жүздөн ашык этноним эскерилээрин белгилеген. Эпостогу *шибээ (шивей), солон, кара кытай, манжу, найман* ж.б. этноаталыштар менен кыргыздардын эң байыркы байланыштарын тактаганга салым кошкон.

Имель Молдобаев "Манас" эпосун тарыхый-этнографиялык жааттан үйрөнүүдөгү ар багыттагы илимий изилдөөлөрдү талдоого алып, аны эки мезгилге бөлүп караган.

1. 1917-жылга чейинки "Манас" эпосу боюнча жүргүзүлгөн изилдөөлөр;

2. 1918-жылдан соңку мезгилдерге чейинки изилдөөлөр [14. 8-б].

И. Молдобаевдын бул багыттагы изилдөөсүнүн булактык базасы болуп, жарыкка чыккан бизге жеткиликтүү болгон илимий жана илимий-популярдуу мүнөздөгү эмгектер болуп эсептелет. Эң негизги булак катары "Манас" эпосунун саптары саналат.

Имель Молдобаев эпос жөнүндөгү алгачкы маалыматты дарыгер, саякатчы араб, Тахир Аль-Марвазинин XII кылымдын башындагы төмөндөгүдөй айтканын белгилөө менен баштайт: кыргыз башчыларынын өзүнүн ырчылары, айтуучулары бар, алар кечинде кылдуу аспап менен алардын көңүлүн ачат. Ал кылдуу аспап И.Молдобаевдын пикири боюнча *комуз* деп маалымдалат [14. 8-б]. Бул кыргыздардын фольклордук чыгармаларды аткаруу боюнча алгачкы жазуу булагы болуп саналаарын белгилеген И.Молдобаев, анын "Манас" эпосун түздөн-түз айтуу болбосо да, эпостун жаралышына жана калыптанышына өбөлгө болгон жанр экендигин белгилейт. Чындыгында эле, эпикалык чыгармадан биз лирикалык, кошок ж.б. жанрлардын жана музыкалык аспаптардын бир канча түрүн кездештиребиз. Казак элинин улуу окумуштуусу Чохан Валиханов "Манасты" бекеринен "кыргыз турмушунун көркөм энциклопедиясы деп атабаса керек" [10.]

Тахир аль-Марвазинин жазганы эпос боюнча бир аз гана элес берсе, Сайф ад-дин Аксикенти жана анын уулу Нурмухаммед тарабынан жазылган "Маджму ат-таварих" "Манас" эпосу боюнча кеңири маалыматтарды камтып турат. "Маджму ат-таварих" – жарым легендарлуу, жарым тарыхый чыгарма деп мүнөздөлүп келет. Бул чыгармада "Манас" эпосу жөнүндө эпизоддор камтылган. В.А.Ромодин тарабынан которулган 109 бет машина менен жазылган текст кириш сөз жана комментария түрүндө берилип, Кыргыз Республикасынын Илимдер Академиясында кол жазмалар фондунда сакталып турат. И. Молдобаев бул текстти В. А. Ромодин тарыхый булак катары караганын айтат. 35 барактагы текст Манас анын атасы Жакып жана алардын душманы Жолой жөнүндө айтылып, Манас баатырдын колунан Жолойдун өлүмү менен аяктайт. Аталган булак "Манас" эпосунун каармандары менен бирге ар кайсы мезгилде жашаган тарыхый инсандар менен окуялар аралашып берилгендиги жана бир жашагандыгын чагылдыргандыгы менен да кызыгууну жаратат. Мисалы эпикалык чыгарманын баатырлары менен бирге эле Ирандын башкаруучусу (1265 – 1282 жж.) Абак-хан, 1336 – 1405-жж. жашап өткөн Тимур, Алтын Ордонун башкаруучусу Токтамыш-хан (1406-ж. көз жумган), Токтамыш-хан Манаска Манас шаарын салдырган деп айтылган, бирок белгилүү булактар боюнча Токтамыш-хан Кытай жеринде жайгашкан Манас шаарында болгон эмес деп жазат И.Молдобаев. Чыгармада Кыргызстандын географиялык аталыштары кезигет: Ат-Башы,

Арпа-Жазы, Каркыра, Кавак, Кочкор, Талас ж.б. Ошондой эле коңшу элдер жашаган жерлердин аттары айтылат: Ташкент (Шаш), Кара-кышлак, Андуган (Андижан), Кулан, Кырк-Кул ж.б.

Орус адабиятында майор Г. Франелдин (1849 ж.), Манас жана анын уулу Семетей жөнүндө алар ногой уруусунан болгону Кыргызбайдын балдары Атыген менен Тагайды Или дарыясынын жээгинен тоону көздөй кысып баргандыгын маалымдаган. Бул Манас жөнүндөгү орус адабиятындагы эң алгачкы эскерүү болуп саналат. Кыргыздар жөнүндө айтылган кичинекей санжырада эпикалык баатырлардын аттары менен Атыген жана Тагай – кыргыз урууларынын башчылары эскерилет. Манас анын баласы Семетейди ногой уруусунан деп аташы эпостун варианттарындагы мазмунга дал келет. Франелдин маалыматында кыргыздар Или дарыясынын жээктеринде жашагандыгын айткан. Бул маалымат орус саякатчысы Г.Н. Потаниндин Казакстандын ушул жерлеринде жашаган эпостогу баатырлар жөнүндөгү маалыматы менен дал келет. И.Молдобаев бул маалыматтар, "Манас" эпосун үйрөнүү үчүн гана маанилүү болбостон, кыргыздардын этникалык тарыхын түзүү үчүн баалуу деген [14. 10 б).

Ч. Ч. Валиханов тарабынан жазылып алынган "Манас" эпосунун үзүндүсүнүн илимий мааниси өтө чоң. Анын баалуулугу, "Манас" эпосунан үзүндү Улуу Октябрь революциясына чейинки мезгилде жазылып алынгандыктан, эпостун кийинки мезгилдердеги варианттарында пайда болгон ашыкча "катмарлануулар" жокко эсе экендигин белгилеген көз караштар бар экендигин айтсак болот. Ч. Валиханов тарабынан жазылып алынган "Көкөтөйдүн ашы" кыргыздардын чарбачылыгы, материалдык жана руханий маданияты, элдик билимдери, элдин адеп-ахлагы, каада-салты жөнүндөгү баалуу маалыматтарды камтып турат. Андан тышкары согуштук куралдары, кийимдери жөнүндөгү изилдөөлөрү кызыгууну туудурат деп жазган тарыхчы, окумуштуу этнограф И. Молдобаев.

Андан соң И. Молдобаев В. Радловдун "Манас" эпосун 7 эпизодго бөлгөндүгүн жазат. 1. "Манастын төрөлүшү", 2. Алмамбеттин исламды кабыл алышы. 3. Манастын жашоосу – Манас менен Көкчөнүн урушу, Алмамбеттин Манаска өтүшү, Манастын Каныкейге үйлөнүшү, 4. "Бокмурун", 5. "Көз каман". 6.,7. "Семетейдин төрөлүшү", "Семетей" анын баласы Сейтек жөнүндө айтылат. Эпизод Сейтектин атасы Семетей үчүн өч алышы менен аяктайт. Окумуштуу В.В.Радловдун кыргыз эли үчүн жасаган эмгеги өтө зор, ал эпостун жазуу түрүндө сакталып, анын коомчулук тарабынан изилдөөгө алынышына түрткү берген баалуу вариантты жаратып аны алтын казынага айлантты деп жазган [14. 14 б].

Революцияга чейин венгерлик чыгыш таануучу Г. Алмаши жыйнаган Манас жөнүндөгү эпизод камтылган 72 сап Нарын жеринде жашаган бугу уруусундагы белгисиз манасчыдан жазылып алынган. Г. Алмашинин жазып алган текстте Манастын Семетей менен коштоосу башка варианттарда кездешпейт. Бул вариант ошонусу менен өзгөчөлүү. 1903-жылы орус сүрөтчүсү, фонограф В. Смирнов "Семетей" эпосунан 270 сапты, ошол мезгилдеги белгилүү ырчы музыкант Кенже-Карандын айтуусунда фонографка жазып, сүрөтүн тарткан. Бул революцияга чейинки манас айткан адамдын биринчи сүрөтү болгон [14. 17-18 бб].

"Манас" эпосу 1918-1993-жж. тарыхчылардын, археологдордун, этнографтардын эмгектеринде каралган. Кыргыз элинин алгачкы этнографы Белек Солтоноев алгачкылардан болуп "Манас" эпосун, манас айтуучуларды, башка фольклордук чыгармаларды изилдеген. Кыргыздар байыртадан манас айтаарын "Манас", "Кошой", "Көкөтөйдүн ашы", "Эр Төштүк" эл ичинде эч качан унутулбай келаткандыгын белгилеп, ар бир окуя эпостун толук вариантында чогуу айтылып жүрсө да, аларды өзүнчө бөлүп тарыхый-этнографиялык изилдөөгө алган [15]

Б. Солтоноев эмгегинде "Таңатардын Буурул түн" Бул "Энесей болуш керек" деп жазган экен. Биз билген эпостун варианттарда мындай топонимди кезиктире албадык деп жазат И.Молдобаев [14. 19-20 бб]. Ошондой эле Б.Солтоноевдин эмгегинде 30 ка жакын этноним жана топоним кезигет. Мындай маалыматтар изилдөөчүлөр үчүн баалуу материал болуп саналат.

Б. Солтоноев эмгегинде кыргыз элинин руханий маданиятынын ар түрдүү багыттарын (дин, элдик билимдер, оюндар ж.б.) белгилеп, маалыматтарында "Манас" эпосунун варианттарына таянган. "Кызыл кыргыз тарыхы" аттуу эмгегинин экинчи бөлүмүндө алгачкы манасчылар Музооке, Түлөберди, Норуз, Балык менен Айтике тууралуу токтолгон. Саруу

уруусунан Алаш деген кишинин, саяк уруусунан Кыштообай Медер уулу, Сагынбай Орозбак уулунун, бугу уруусунан Тыныбектин 5-6 күн манас айтканын, манасчы Акылбектин 4-5 күн тынымсыз ырдаганын уктум деп билдирген. Ошондой эле Манасты ырдабастан, кара сөз түрүндө сүйлөп айтышкандардан эпостун мазмунун көп уккандыгын маалымдап айткан.

Совет мезгилинде кыргыздар жөнүндө атайын илимий очерк жазган алгачкы окумуштуу В. В. Бартольд болгон. В. В. Бартольд кыргыздардын санжыраларына, легендаларына кайрылып, кыргыз тарыхын комплекстүү чагылдырган [8, т.2, ч.1; 9.]. В. Бартольд "Кыргыздар" аттуу эмгегинде "Манас" кыргыз элинин тарыхы менен маданиятына байланышкан ар түрдүү маселелерди изилдөөдө булак катары колдонулган. Автор, кыргыздардын салттуу ислам менен үстүртөн тааныш болгондугун белгилеген.

Окумуштуулар С. М. Абрамзон [1, 97-99; 2, 67-83; 3, 895 б;, А. Н. Бернштам [4, 179 с; 5, 16-26; 6, 184 с; 7. 704 с.], Б. Дж. Джамгерчинов алгачкылардан болуп "Манас" эпосун изилдөөдө XX кылымдын 40-жок. Фольклор изилдөөчүлөр менен тыгыз байланышта иш башташкан. А.Н. Бернштам "Манас" эпосуна тарыхый булак катары көңүл буруп караган.

С. М. Абрамзон кыргыз элинин этнографиясын, анын ичинде маданиятын изилдөөдө өмүрүнүн акырына чейин көптөгөн эмгектерин жараткан. "С. М. Абрамзон "Манас" эпосуна этнографиялык анализ берүүнүн пионери", деп белгилейт И. Б. Молдобаев.

С. М. Абрамзондун 1968-жылы басылып чыккан "Кыргыз элинин баатырдык эпосу "Манас" – этнографиялык булак катары" аттуу эмгегинде эпос этнографиялык багытта жакшы изилдөөгө алынбай жатканына көңүл буруп, эпосту этнографиялык жактан изилдөөнүн схемасын берген. Анда төмөндөгү багыттар көрсөтүлгөн: 1. Этникалык тарыхтын жана этногенездин проблемалары; 2. Чарбачылык жана материалдык маданият; 3. Руханий маданият; 5. Коомдук жана үй-бүлөлүк мамилелер; 5. Кыргыз маданиятынын башаттары жана мындан тышкары 8 схеманы көрсөткөн [2. 203-211 бб] Бүгүнкү күндө бул багыттарда айрым маселелер изилдөөгө алынып жатса да эпос өзүнүн изилдөөчүлөрүн күтүүдө.

Б. С. Чыныбаевдин "Историко-этнографические аспекты изучения эпоса "Манас" (историография проблемы)" аттуу тарых илимдеринин кандидаты илимий даражасын изденип алуу үчүн жазылган диссертациялык ишинде, ар кыл илим тармактарынын өкүлдөрүнүн топтолгон изилдөөлөрүн, чогулган мурастарды андан ары рационалдуу колдонуу үчүн тарыхнаамалык өңүттө анализдөөнүн керектигин белгилеген. Анын изилдөө ишинде негизги булактык база эпостун тексттери болгон. Изилдөө ишинин негизги максаты ата мекендик жана чет элдик манас эпосун изилдөөчүлөрдүн эпосту тарыхый-этнографиялык, фольклордук, лингвистикалык эмгектеринин тарыхнаамасын маалымдоо болгон. Б. С. Чыныбаев коюлган максатты ишке ашырууда "Манас" эпосун изилдөөнүн негизги этаптарын, элдин тарыхын изилдөөдөгү анын булак катары маанисин, кыргыз коомчулугунун согуштук-саясий жашоосу боюнча изилдөөлөрдү анализдеп чыккан деп жазат И. Молдобаев [14. 36 б].

Жыйынтыктап айтканда, бул кичинекей макала менен кыргыз элинин чыгаан уулу жана башка чет элдерге көптөгөн баалуу тарыхый-этнографиялык эмгектери менен белгилүү болгон этнограф, тарыхчы окумуштуу Имель Молдобаевдин "Манасты" изилдөөдөгү ат көтөргүс эмгегин, кошкон салымын толук бере албастыгыбыз анык. Ошондой болсо да, окумуштуунун кыргыз эли үчүн "Манасты" тарыхый-этнографиялык булак катары изилдөөдөгү эмгегин баалоо менен, эпикалык чыгармаларды илимий иликтөөдөгү кошкон зор салымын изилдөө келечектин милдети экендигин айта алабыз.

Колдонулган адабияттар:

1. *Абрамзон С. М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи.- Л. 1971.
2. *Абрамзон С. М.* Киргизский героический эпос "Манас" как этнографический источник (к постановке проблемы изучения // «Манас» героический эпос кыргызского народа.- Фрунзе, 1968.
3. *Абрамзон С. М.* Кыргыз жана Кыргызстандын тарыхы боюнча тандалма эмгектер.- Бишкек, 1999. – 895 б.
4. *Бернштам А.Н.* К происхождению имени "Манас", "Манас" героический эпос киргизского народа.- Фрунзе, СЭ, 1968. – 179 с.
5. *Бернштам А.Н.* К вопросу о происхождении киргизского народа. – Фрунзе, СЭ, 1955. - №2. – С.16-26.

6. *Бернштам А.Н.* Историческая правда в легенде об Огуз-кагане. – Фрунзе, СЭ, 1956. - №6. – С.184.
7. *Бернштам А.Н.* Избранные труды по археологии и истории кыргызов и Кыргызстана.- Бишкек, 1998. – Ч.2. – 704 с.
8. *Бартольд В.В.* Киргизы. Исторический очерк. – М. 1963. - Соч. в 2 т. – Ч.1. – 517 с.
9. *Бартольд В.В.* Кыргыз жана Кыргызстан тарыхы боюнча тандалма эмгектер. – Бишкек, 1997. – 456 б.
10. *Валиханов Ч.Ч.* Избранные прои зведении.- М. 1986. – 414 с.
11. *Молдобаев И.Б.* "Манас" историко-культурный памятник кыргызов.-Бишкек, 1995. – 311 с.
12. *Молдобаев И.Б.* Фольклор киргизского народа как источник по этнической истории // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии. – 1991. – Вып. 2. – С.123-134.
13. *Молдобаев И.Б.* О значение этнонима тарса в фольклоре киргизов // Историко-культурные связи народов Южной Сибири.- Абакан, 1988.
14. *Молдобаев И.Б.* Эпос "Манас" как источник изучения духовной культуры киргизского народа. – Ф.: Илим, 1989. – 152 с.
15. *Солтонов Б.* Кызыл кыргыз тарыхы.- Фрунзе, 1993. – 222 б.

Акматова В.,
И. Арабаев атындагы КМУ,
ф.и.к., доцент
(Бишкек, Кыргызстан)

КЫРГЫЗ АДАБИЯТЫНЫН ӨНҮГҮШҮНҮН ИДЕЯЛЫК-ЭСТЕТИКАЛЫК ӨБӨЛГӨСҮ

***Багыттоочу создор:** «Манас» эпосу, кыргыз адабияты, идеялык-эстетикалык, өбөлгө, калыптануу.*

Кыргыз адабияты көп тармактуу, көп жанрлуу жана ар кыл тармактарда калыптанган жана өнүккөн адабият эмеспи. Дегенибиз биздин адабиятта «Манас» баштаган улуу эпостор, «Эр Төштүк» менен «Кожожаш» баштаган бир топ кенже эпостор, азыркыга чейин жыйналып бүтө элек бай элдик оозеки чыгармачылыгыбыз бар. Ошолор менен катар XX жүз жылдыкта калыптанып, өсүп-өнүп жана дүйнөлүк деңгээлге чейин көтөрүлгөн профессионал адабиятыбыз бар. Ошолордун баары биригип келип, ар кандай өзөндөрдөн келип бир деңизге куйган куймалар сыңары «кыргыз адабияты» деген зор түшүнүктү түюнтат.

Белгилүү болгондой, кыргыз адабияты бир нече составдык бөлүктөн турат. Мына ушул курам кийинки мезгилде андан ары кеңейип, ага кызыктуу фактылар кошулганын байкоого болот. Адабият тарыхчысы О. Ибраимовдун пикири боюнча: 1) фольклор же оозеки адабият, 2) байыркы мезгилдердеги кыргыз кагандарынын дипломатиялык каттары, 3) Орхон-Енисей руникалык жазуусу, 4) «Манас» эпикалык трилогиясы, кичи эпостор, айтуучулук, 5) акындар поэзиясы (оозеки жана жазуу), 6) профессионал адабият б.а. XX кылымдагы адабият» [1;20]. Жогорудагы пикир кыргыз көркөм сөз маданиятынын ар тараптуулугун жана кеңендигин көрсөтүп турат.

Ошону менен бирге эпикалык салттар жана жазма адабият маселеси кыргыз адабият таануусунда көптөн бери талкууланып жана изилденип келаткан маселе. Дегеле профессионал адабият жана фольклор маселеси, алардын өз ара байланышы илимий жактан каралып келатканына көп жыл болду. Кыргыз адабий коомчулугунун арасында фольклор менен адабияттын ортосундагы карым-катыш тууралуу талаш пикирлер бир топ мезгилден бери, мезгил-мезгили менен орун алып келгендиги белгилүү [2]. Анын себеби абдан эле түшүнүктүү – эгер оозеки адабиятыбыз болбосо, «Манас» баштаган калк казынасы болбосо профессионал адабиятыбыз да чоң көркөм-эстетикалык деңгээлге тез убакыттын ичинде жетише алмак эмес. Эгер жазма адабиятыбыздын башатына көз чаптыра турган болсок, алгач ирет кагаз бетине түшкөн жана илимий көз караштан иликтөөгө алынган кыргыз көркөм сөзүнүн мыкты үлгүсү – «Манас» эпосу болгон экен. Ошондон баштап бул эпос биздин адабият үчүн түгөнгүс бир кенч, чыгармачыл жаңы бийиктиктерге жана ачылыштарга шыктандырган теңдешсиз үлгү болуп келе жатат.

К. Тыныстанов менен А. Токомбаевден баштап Ч. Айтматовго жана А. Жакыпбековго чейин, Т. Сыдыкбековдон Ж. Садыковго чейинки акын-жазуучуларга «Манас» эпосу ар кандай идеяларды берди, бири эпостун негизинде драма жазса, экинчиси философиялык мааниси терең макалаларды жазды, тарыхтын улуу мыйзамдары жана жашоонун не бир татаал маселелери тууралуу ойлорду ортого салды.

Кыргыз адабияты калыптана баштаган алгачкы жылдары жаңы профессионал кыргыз көркөм сөзүнүн идеялык-эстетикалык түпкү башаты, өбөлгөсү катары "Манас" эпосуна кайрылышканы белгилүү. Совет бийлигинин жылдарында "Манаска" көп көңүл бурулуп, бир катар алгылыктуу иштер жасалган. 1925-жылы большевиктер жаңы маданиятты калыбына келтирүү максатында «Манас» эпосун басып чыгарып, жайылтууну туура таап, РКП(б) обкомунун агитпропунун коллегиясынын жыйналышында К.Тыныстанов доклад жасаган, анда «Кыргыз тилиндеги адабияттын жоктугуна байланыштуу тез аранын ичинде «Манас» эпосун басып чыгаруу зарылдыгы» белгиленип, конкреттүү милдеттер коюлган эле. Анткени ошол учурдун абалына жараша «Манас» жаңы адабиятты, маданиятты түптөөдөгү бирден-бир колдогу мүмкүнчүлүк болчу. Кыргыз адабиятын негиздөөчүлөрдүн бири К. Тыныстанов да өз учурунда «Манас күмбөзү» аттуу ыр жаратып, эпосту жыйноо, басып чыгаруу, изилдөө, которуу иштерине кызуу катышып, театр үчүн эпостун негизинде пьеса даярдаган болчу. Бул чыгармада К. Тыныстанов үч сюжетти тандап алып, аны «Академия кечелери» деп атап, анын биринчи драмасы «Манас» эпосуна арналган. Мына ушул чыгармадан улам "Манас" эпосунун театрдагы өмүрү башталган. Башкача айтканда кыргыз улуттук театр өнөрүнүн калыптанышында да эпостун орду чоң.

1935-жылдын 27-28-декабрында Кыргыз обком партиясы жана республиканын Эл комиссарлар совети «Манас» эпосу боюнча бүткүл союздук масштабда илимий конференция уюштурган. Эпоско арналган алгачкы конференцияда К. Тыныстанов доклад жасап, анда өз сөзүн «Манас» эпосу биздин кыргыз адабияты үчүн конкреттүү эмне берет?», – деген суроо менен баштаптыр. Бул суроо ошол мезгилдин актуалдуу проблемаларынан болчу. «Манас» тек гана кыргыз адабияты үчүн эле эмес, партиянын идеологиясына туура келген жаңы адабият үчүн эмне бере тургандыгы тууралуу маселе кыргыз коомчулугун ойлондургандыгы көрүнүп турат, же эпоско болгон зарылчылык туулган деп айтууга болор эле.

К. Тыныстановдун андан аркы сөзүндө: «Биз өзүбүздүн өткөндөн калган адабий жазма мурасыбыз болбой, кыргыз совет маданиятын түзүп жатабыз. Бул фольклордук баалуу чыгарма кыргыз совет адабиятына баалуу салым кошот», – деп эпостун сюжеттик көркөм курулушунун жазуучуларга тажрыйба боло турганына токтолот. Мындан тышкары эпостогу театралдык элементтер, бир эле варианттагы стилдин көп түрдүүлүгү, композициясы, сюжеттик түзүлүшү, ыргак, ыр түзүлүшү, ички жана тышкы аллитерация, ассонанс, образдар, көркөм сөз каражаттары, эпостогу музыкалык обондор ж.б. проблемаларга кайрылып илимий өнүттөн ойлорун айткан эле. [3]

Каармандардын идеалдуу курулгандыгын Манастын образы аркылуу чечмелеп, шаблондуу мүнөздөлбөгөндүгүн, анын оң жана терс сапаттары кошо берилгендигин белгилегендиги өз мезгилинде айтылган гениалдуу пикирлерден. Докладда азыркы манастаануунун көп тармактарына б. а. «Манас» эпосун комплекстүү изилдөөгө негиз салынганы көрүнүп турат. «Биз «Манасты» окурмандарга идеологиялык азык берүү үчүн эмес, пролетардык маданият үчүн керектүү жактарын сын көз менен карап өздөштүрүп алуу үчүн жарыялайбыз», – деген оюо мезгилдин программасы сыяктуу. К. Тыныстановдун аталган доклады кыргыз адабияты жаңыдан түптөлө баштаган мезгилден тартып эле, «Манас» эпосу менен кыргыз адабиятынын тыгыз алакасын чагылдырып турат.

Бул маселеге кийинчерээк кыргыз окумуштуулары да бир нече сапар кайрылышып омоктуу ойлорун айтышкан эмеспи. Башкача айтканда, профессионал адабият менен элдик эпостун өз ара карым-катнашын, ич ара байышын, өз ара таасир этишин М. Борбугулов, К. Бобулов, С. Жигитов, К. Асаналиев, А. Эркебаев, О. Ибраимов сыяктуу окумуштуулар далай мезгилден бери изилдеп жана байкоо салып келишет.

Маселен, белгилүү адабиятчы К. Асаналиев мындай деген ойду айтат: «Фольклордун бешигинде термелип, эпостун «күчтүү кучактарынан» чыккан адабият үчүн оозеки поэзия бул

анчейин гана өткөн күн, эстелик катарындагы музейлик экспонат эмес, бул бүгүнкү тынымсыз кыймыл-аракетте турган жандуу көркөм процесс». [4;152.]

Кыргыз адабиятынын калыптанышындагы эле эмес анын көркөм-эстетикалык жогорулоосундагы эпикалык салттардын мааниси тууралуу ойлорун окумуштуу бир топ макалаларында өнүктүрүп отурган эле. «Жазма адабий салты жок болуп, бүт руханий байлыгын, кылымдар бою оозеки поэзияда сактап келген кыргыз эли, азыр тарыхый кыска мөөнөттүн ичинде профессионалдык адабияттын бүт дээрлик жанрларын өздөштүрүп» өнүгүүсүнүн түпкү себебин, таянычтарын-тиректерин иликтеп отуруп, анын эң негизгиси катары «Манас» эпосунун көркөм кудуретине токтолот.

«Тарыхый кыска мөөнөттөгү кыргыз профессионалдык адабиятынын мындай зор ийгиликтери эмне менен түшүндүрүлөт? Реалисттик адабияттын бул бийиктиктерин багындырууда ишенимдүү таяныч, ориентир болгон күч кайда?» – мына ушул терең иликтөөгө өбөлгө болчу, ошол эле учурда кыргыз адабиятынын табиятын, башка адабияттардан айырмачылыгын ачып берүүчү суроого автор, кыргыз адабиятынын калыптанышында эки түрдүү идеялык-эстетикалык өбөлгө: оозеки поэзия жана дүйнө адабияты болгондугун ишенимдүү талдап берүүгө жетишкен эле. [5;56.]

Кыргыз адабиятындагы так ушул көркөм-эстетикалык кубулуштун табиятын андан ары чечмелеп: «Ал эми бизде, кыргыз совет адабиятында ырдан – романга чейинки аралык, маселен, бир эле жазуучунун чыгармачылык тагдырына туура келди. Алсак, айтылуу манасчылардын эң акыркы алпы Саякбай Каралаев азыркы учурдун ырчылары сыяктуу эле Ч. Айтматов менен замандаш жашады. Кечээги төкмө акындын бүгүн жазуучу акынга айланышы, бул карапайым эле бир калыптан экинчи калыпка тез кубулган сублимация эмес, бул эки океандын ортосундагы аралыкта толуп жаткан татаал эстетикалык «жарылуулар» жатат. Бир дем, секирик менен «Манас» эпосунан, Ч. Айтматовдун эпосуна жетүү мүмкүн эмес. Дал ушул аралыктагы күтүлбөгөн эстетикалык кубулуулар «тез өнүгүү» процессине туура келди». [6;150]

Ч. Айтматовдун чыгармачылыгындагы эпостук салт, «Манас» эпосунан жуккан нерселер тууралуу маселелер дайыма эле адабиятчылардын көңүлүн буруп келгени белгилүү. Анын түпкү сыры – ушул эки көркөм дүйнөнүн бир элдин көркөм маданиятында жашашы. Бул маселе тууралуу жазуучу да өз учурунда маанилүү ойлорун бөлүшкөн эле. Улуу жазуучу адабиятчы В. Левченко менен маегинде бул маселеге кайрылып: «Эпосту пайдаланууну алдын-ала болжолдоо, көнүмүш адатка айландыруу мүмкүн эмес, каармандардын дүйнөнү сезишине байланыштуу ага ар бир учурда ар башка ык, ар башка мамиле керек. Каармандар үчүн – эпос маданий башталыш болгондо гана орундуу», – деген оюн билдирген болчу. [7;218]

Эпикалык салтты профессионал адабиятта колдонуунун табияты тууралуу да ар кандай көз караштар кезигет. Анын дагы бир учуруна токтолсок, ошол эле адабиятчы Асаналиев К. Н. Никипорец [8;92] белгилеген кыргыз прозасындагы айрым көркөмдүк алешемдиктердин түпкү себебин эпикалык башталыштардан эмес, жазуучунун өзүнүн изденүүсүнөн же чеберчилигинен көрүү туура болот деген оюн билдирип, аны тастыктоо иретинде төмөнкү пикирин айтат: «Алмамбеттин трагедиясы (Шекспирдин калемине татыктуу) окуянын арасынан көрүнбөй калат деп ким айта алат. Же болбосо онбашы Тазбайматтын жигиттерин түгөлдөй келгенде Манастын өзүн эстен чыгарып жибергендеги психологиялык абалын эске түшүрсөк (комедиянын жеткен жери го!) эпос деталды билбейт деп айтышка дит баспас». [9;30] Эгер адабиятчынын оюн андан ары улантсак, анда кыргыз адабиятындагы айрым көркөмдүк жактан жеткилең иштелбеген чыгармаларды фольклордун кучагынан чыга электей кабыл алып, ошол себептен сынга алынган учурлары бар эмеспи.

«Манас» эпосунда кыргыз адабияты үчүн өздөштүрө турган көркөм ыкмалардын түпкү башаттары кенен орун алгандыгын белгилөөгө болот. Маселе автор аны канчалык өздөштүрүп, канчалык чебер колдоно алгандыгында. Мына ушул кубулуш тууралуу адабиятчы андан ары оюн төмөнкүчө бөлүшкөн эле: «Эгер фактыга таянып, чындыкты айтсакбыз келсе кыргыз эпосуна өтө татаал психологиялык курулуштар мүнөздүү. Маселен Чубактын образында эмне деген татаалдык бар: эр жүректүүлүк, аланказарлык, адамгерчилик, ала көөдөндүк». [10;30] Бирок, ошол эле учурда эпостогу психологизм менен реалисттик адабияттагы психологизмди

салыштырууга болбой тургандыгын, экөөнүн эстетикасындагы ажырымды эстен чыгарбоо зарыл.

Ушул эле сыяктуу пикирди О. Ибраимов өзүнүн «XX кылымдагы кыргыз адабиятынын тарыхы» деген китебинде мындайча билдирет: «XIX жана XX кылымдын чегиндеги кыргыз адабияты маанилүү тарыхый бурулуш учурга туш болду: бир тараптан, салттуу акындар поэзиясы жана айтуучулук өнөр гүлдөп өнүгүп, бир топ атактуу ысымдарды берсе, экинчи тараптан тар чөйрөдө, сейрек болсо да жазма адабият пайда боло баштады. Салттуу эпикалык поэзия өзүнүн тарыхый өнүгүүсүнүн аякы чегине келип, ошол эле учурда кыргыз адабиятында ички жаңылануулар жүрүп, кирип келген жаңы кылымдагы цивилизациянын кысымына кептелип, ошондуктан салттуу формалар жаңысына акырындык менен орун бошотуп, алардын эстетикалык конвергенциясы байкалып же көркөм айкалышуу башталды. Оозеки поэзия, баарынан мурда акындар поэзиясы акырындык менен жазма адабиятка өтө баштады, эл китеп, газета көбүрөөк окуп, маданияттын профессионализациясы башталды, ошону менен бирге эле бул процессте башкы жетектөөчү роль протектор, маданий продуктуларга буйуртма берүүчү катары мамлекетке тиешелүү болду» [11;34]

Чынында да эпостор, айрыкча «Манас» үчилтиги кыргыз адабияты үчүн аябагандай зор роль ойногонун эч бир тануута болбос. Жогоруда баса белгиленгендей, алгачкы кыргыз жазуучулары негизги гүлазыкты элдик адабияттан алган, азыр да алып жатат. Маселен, Ч. Айтматов өзүнүн укмуштуудай терең жана философиялык маанайда жазган «Кайрылып куштар келгенче» деген аңгемесинде «Манас» темасына тикеден-тике кайрылып, негизги каарман Эламан аркылуу ойлорун ортого салат.

«Манас» эпосу менен кыргыз профессионал адабиятынын карым-катнашы – кыргыз адабиятындагы так ушул көркөм-эстетикалык кубулуштун табиятын андан ары чечмелөөгө төмөнкү пикир жардам берер эле: «Ал эми бизде, кыргыз совет адабиятында ырдан – романга чейинки дистанция маселен бир эле жазуучунун чыгармачылык тагдырына туура келди. Океан жана ага ар кайсы өзөндөрдөн агып келип куюлган дарыяны же дарыяларды эске салат дедик. Чынында да биздин жазма адабияттын тили – оозеки адабияттан, эпостордон келген тил, ал гана эмес баяндоо ыкмасы да, сюжет куруу да, ачыктан ачык көрүнүп турган нарративизм да ошол эпикалык традициялар менен тыгыз байланышта турат». [12]

Кыргыз прозасынын генезисин прозалык фольклор (кара сөз түрүндөгү жомок, уламыш, санжыра, чечендик сөздөн) менен байланыштырган пикирлер айрым окумуштуулардын эмгектеринен орун алган (С.Искендерова, А.Медетов ж.б.). Маселен окумуштуу Ү. Касыбеков кыргыз прозасынын баштаттарын андан да тереңдетип иликтеп, кара сөздүн эстетикалык табиятына токтолуу менен анын профессионал прозанын жаралышындагы ордун белгилеген болчу.

«Манас» эпосунун уч-кыйырсыз кулачынан бөлүнүп чыгып, Т. Сыдыкбековдун «Тоо арасында» романы жана Ч. Айтматовдун чыгармачылыгы менен көркөм-эстетикалык бийиктиктерди багындырышы тууралуу ой жүгүртүүлөр, иликтөөлөр кыргыз адабиятынын генезиси тууралуу маселени андан ары тереңдете тургандыгы бышык. [13]

Бирок жазма адабият калыптануу мезгилин баштан кечирип жаткан кезде элдик адабияттарда байыртадан бери келаткан баяндамачылык, б.а. нарративизм кандай маанилүү роль ойногону тууралуу француз окумуштуусу Р. Барттын төмөнкү оюн келтире кетпесек болбос. «Бул дүйнөдөгү баяндоолордун баарын эсептеп чыгууга мүмкүн эмес. Анан калса, баяндоо – дээрлик учу-кыйырына көз жетпеген ар түрдүү формалары менен – бардык жерде, бардык мезгилдерде, кайсы коом болсун жашайт; адамзаттын өзүнүн тарыхынын башталышынан тартып эле баяндап баштаган: баяндоого жөндөмү жок эл болбойт, жок, эч качан, эч жерде болушу да мүмкүн эмес, бардык таптар, бардык социалдык топтор өзүнүн баяндоолорун жаратат, ал тургай карама-каршы маданияттагы адамдар бир эле баянга чогуу назар салган учурлар аз эмес: баяндоо жогорку жана орто саар адабияттын ажырымын четке кагып, улуттук, тарыхый жана маданий тоскоолдуктарды жарып өтөт; ал турмуштун өзүнө окшош» [14;387].

Ушул аспекттен караганда, «Манас», албетте, эң бир зор эпикалык баян, Эр Манастан таралган бир нече муундун жашоосун чагылдырган, М. Ауэзов абдан көрөгөчтүк менен белгилеген «романдык» негизи бар элдик чыгарма.

Чындыгында да «Манасты» кыргыз адабиятынан, ал эми кыргыз адабиятын, айрыкча XX кылымдагы профессионал адабиятты бул улуу эпостон бөлүп кароого эч бир болбойт. Биринчиден, «Манас» дээрлик баардык төкмө ырчылардын жана жазгыч акындардын оозундагы сөзү жана калеминин учундагы темасы, эстутумунда сактаган адабий казынасы болгон. Кайсы гана ырчыны, кайсы гана жазгыч акынды албайлы – баары «Манастан» же «Семетейден» бир чоң үзүндү же бүтүндөй бир вариантты билгенин айтышат. Бул эпосту элдин суроосу менен Токтогул, Тоголок Молдо, Барпы, Калык сыяктуу улуу акындар айтып же аткарып берип жүргөнүн эскеришет. Ал эми жазгыч акындардын дээрлик баары «Манастан» эргүү алып, баары бул же тигил деңгээлде эпосту чыгарууга, жыйноого же редакциялоого катышкан. Алардын катарына К. Тыныстанов, А. Токомбаев, Ж. Бөкөнбаев, К. Маликов, Т. Сыдыкбеков, Ч. Айтматов, М. Байжиев, Ж. Садыков ж.б. кирет. Булардын баары эпосту жарыялоого же редакциялоого катышкан. Айрымдары эпостун негизинде чыгарма жазган же жан дүйнөсүнөн сызылып чыккан ой жорууларын жана кабылдоолорун ортого салган. Дегеле «Манас» эпосу тууралуу ой жоруп, калем шилтебеген кыргыз акын-жазуучусун кезиктирүү мүмкүн эмес.

К. Тыныстановдун «Академия кечелери», Т. Сыдыкбековдун эпостун негизинде драма жазууга аракети, Ч. Айтматовдун бир эмес, бир нече жолу «Манас» тууралуу эң бир терең жана абдан олуттуу ойлорун жазганы, «Кайрылып куштар келгенче» деген эң сонун аңгеме калтырып кеткени, Ж. Садыковдун үчилтик драма жазганы, А. Жакыпбековдун чыгармасы («Теңири Манас») М. Байжиев ушу күнгө чейин эпосту орусчага которуп, далай эмгегин жумшап келатканы жалпыга маалым.

Азыркы күндө эпос тууралуу ондогон эмгектер, илимий изилдөөлөр жазылып отуруп, бүтүндөй бир манастаануу илими пайда болду жана бул илимдин өзүнчө предмети, терминологиялык инструментарийи калыптанып калды. Ошону менен бирге биздин улуу эпос кыргыз элин кыйын кезендерде белди бекем бууганга шыктандырган, улуттук биримдикти чыңдаган куттуу чыгарма катары жашап келе жатат.

Баарынан кызыгы, эпос кыргыз элинин башына оор күн түшкөн учурда да, согуш убагында да, кайра куруу доору башталып, улуттук турмушубуздун маанилүү маселелери ортого чыгып отурган кездерде да, эгемендик келип, калайык-калк келечекке жол издеп жаткан маалда да элдин эстутумунда болуп, караңгыда жол көрсөткөн, жакшы заманда андан да бийик жетишкендиктерге шыктандырган эпос болду.

«Албетте, «Манас» эпосу тактап айтканда – бул баарынан мурда көркөм адабият, андан бүгүнкү турмуш үчүн рецепт издөө бери эле болгондо этиятсыздык, – деп жазат адабиятчы О. Ибраимов. – мына ушинтип «Манас» кыргыздар үчүн кайталангыс поэтикалык күч менен баяндалган кыймылдагы кубулуш, өзгөчө бир энциклопедия, эл үчүн ачуу сабактардын жыйындысы болуп калды». [15;450]

«Манас» эпосунун 1991-жылдан кийинки коомдук жана руханий ролу, өткөөл мезгилдеги кыргыз адабиятына болгон таяныч күчү тууралуу узун сабак сөз кылып, алтургай бүтүндөй китеп жазууга болоор эле.

Кыскасын айтканда, «Манас» жана кыргыз адабияты, «Манас» жана кыргыз журтчулугу – бири-биринен ажыратып каралгыс нерселер. Бул эриш-аркак байланыш мурунку замандарда да абдан бекем болгон, ушу күндө да эч бир айрып карагыс жана тутумдаш көрүнүштөр.

Колдонулган адабияттар:

1. *Ибраимов О.* История кыргызской литературы:(том первый). Учебник. – Б.: Бийиктик, 2012. – С.20.
2. «Манас» энциклопедия. – Б.,1995. – Б.46
3. *Тыныстанов К.* 1935-жылы «Манас» эпосу боюнча өткөрүлгөн конференцияда жасалган доклад // КМ. – 1992. – 16-янв. – №3; Чети оюлбаган океан // Эркин-Тоо. – 1995. – 29-июнь
4. *Асаналиев К.* Кыргыз прозасынын ишенимдүү ориентациясы. К-те.: Тандалмалар: макалалар жыйнагы. – Ф.:Кыргызстан,1983. – Б.152.

664048

5. Фольклор менен азыркы адабияттын карым-катышы // Ала-Тоо. – 1973. – №11.
6. *Асаналиев К.* Кыргыз прозасынын ишенимдүү ориентациясы. К-те.: Тандалмалар: макалалар жыйнагы. [Текст] – Ф.:Кыргызстан,1983. – Б.150.
7. *Айтматов Ч.* Биз дүйнөнү жаныртабыз, дүйнө бизди жаңыртат: макалалар, маектешүүлөр, сүйлөгөн сөздөр/Тузг.:Тургунбаев С. – Ф.:Кыргызстан,1988. – Б.218.
8. *Никипорец Н.* О путях развития киргизского романа //Литературный Киргизстан. – 1961. – №5. – С.92.
9. *Асаналиев К.* Кыргыз прозасынын ишенимдүү ориентациясы. К-те.: Тандалмалар: макалалар жыйнагы. [Текст] – Ф.:Кыргызстан,1983. – Б.30.
10. *Асаналиев К.* Кыргыз прозасынын ишенимдүү ориентациясы. К-те.: Тандалмалар: макалалар жыйнагы. [Текст] – Ф.:Кыргызстан,1983. – Б.30.
11. *Ибраимов О.* История кыргызской литературы:(том первый). Учебник. – Б.: Бийиктик, 2012. – С.34.
12. *Касыбеков У.* Народные эпические традиции и генезис киргизской письменной прозы. – Б.:Илим,1992.
13. *Анисимов И.* Сегодня Всемирный литературный // Правда. – 1963. – 15-сент.; Жигитов С. Талаштан козголгон ойлор //Ала-Тоо. – 1975.-№1.; *Аскаров Т.* У истоков киргизской прозы // Литературный Киргизстан,1959. – №4.; *Ауэзов М., Соболев Л.* Эпос и фольклор казахского народа // Литературный критик. – 1939. – №10, 11; 1940.-№1.; М.Бахтин Эпос и роман // Вопросы литературы. – 1970. – №1.
14. *Барт Р.* Введение в структурный анализ повествовательных текстов[Текст]. – В кн.: Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. Перевд с разных языков. – М.: Изд-во МГУ. – 1987. – С.387.
15. *Ибраимов О.* История кыргызской литературы:(том первый). Учебник. – Б.: Бийиктик, 2012. – С. 450.

Алымкулова Сынару,
И. Арабаев атындагы КМУ,
т. и. д., профессор
(Бишкек, Кыргызстан)

ИЛИМИЙ ЖЕТЕКЧИМ ИМЕЛЬ БАКИЕВИЧ МОЛДОБАЕВДИН ЖАРКЫН ЭЛЕСИН ЭСТЕП

Багыттоочу сөздөр: талаа изилдөөлөрү, этнография, тил, фольклор, тарых, археология.

Имель Бакиевич Молдобаевди 1991-жылдын декабрь айында көрүп, тааныштым калдым. Ал жылы Мамлекеттик тарых музейи Чон-Таштан табылган сталиндик репрессиянын курмандарына байланыштуу ачыкка жаңы эле чыгарылган архивдик материалдардын көргөзмөсүн жана конференцияларды уюштурган эле. Ж. Абдрахмановдун юбилейине арналган конференцияны өткөзүп жаткан күнү уюштуруу иштери менен куйпөлөктөп жүрүп, доклад угайын деп отура калсам бир каткалаң сары киши бир нерсе жазып алганга калемимди сурап калды. Бир нерселерди жазып, мени сурамжылай баштады. Бир убакта, "казак деп ойлосом, казак эмес окшойсуң, Алтайдагы Чүйдөгүлөргө диалектиң окшоп турат" десе, кадимкидей таң калдым. Буга чейин мени Кыргызстанда эч ким башка жактан келгенимди билип, диалектим жөнүндө сөз кылган эмес. Агай экспедицияга Алтай, Тува, Хакасияга көп барып этнографиялык, фольклордук материалдарды жыйноо үчүн изилдөөлөрдү жүргүзгөнүн уккандан кийин, студенттик кезимде ошол жылдары орусчага которула элек В. В. Радловдун «Aus Sibirien» эмгегинен окуган үзүндүлөр эске келген.

Бардык тарыхчыларга маалым, В. В. Радлов 1858-ж. Россия империясына келип, алтай тилдерине кызыгып, изилдөөлөрүн улантуу максатында кызмат издейт. Ага Барнаул шаарындагы кесиптик окуу жайдан немис жана латын тилинен сабак берүүнү сунуштаса, макул болуп, Алтайга жөнөйт. Ал жерде В. В. Радлов жергиликтүү түрк элдердин

диалектилерин, тарыхын жана оозеки чыгармачылыгын изилдеп баштайт. 1860-жылдын жайкы каникулунда ал Бийскиге кетип, эл арасынан тилдик материалдарды чогултат. Жергиликтүү жайсаң (алтай элдеринде уруу башчысы) менен таанышып, андан Барнаулга жергиликтүү адамды андан тил үйрөнүш максат менен жиберүүнү суранат. Күндүз кесиптик окуу жайында сабак берип, кечинде өзү тил сабактарын алат. Бир 1860-1861-окуу жылдын ичинде жакшы сүйлөп, жергиликтүү элдер менен тил табышканга даярдыкка жетишет. Ушул ыкма менен ал бардык жергиликтүү диалектилерди өздөштүргөнгө аракеттенет. Беш жылдын ичинде ал тилдерди жакшы үйрөнүп, жыл сайын жубайы Паулина Фромм менен талаа изилдөөлөрүнө даяр экендигин далилдейт. Беш жылдан кийин В. В. Радлов Алтайда иштөө мөөнөтүн узартууну өтүнөт. Петербургдан макулдук алган соң, ал жыл сайын жайында талаа иштерин улантат. Беш баласы бар үй-бүлөнүн түйшүгүн тарткан жубайы, окумуштуу менен бирге талаа изилдөөлөрүнө да катышат. Петербургдун алдыңкы окумуштуулары В. В. Радловго колдоо көрсөтөт. Он жылдын аралыгында В. В. Радлов жыл сайын алтай, телеут, шор, куманды, тува, казак, кыргыз, абакандык татар (хакас), батыш-сибир татар, кытай элдерин кыдырып, 1866-жылдан баштап басмадан илимий изилдөөлөрүнүн натыйжаларын чыгара баштайт [1-17]. Тил жана фольклор изилдегени менен чектелбестен, В.В.Радлов археологиялык казуулар жүргүзөт. Имел Молдобаев агай дагы археологиялык казууларга катышкандыгын белгилей кетүү зарыл.

Алтайдан келгенимди билип, агай мени аспирантурага окуп, алтай кыргыз этномаданий байланыштарды тема катары изилдөөнү сунуш кылды. Балдарым кичинекей, эгер изилдесем, кийин болсо дагы, башка проблеманы, тагыраак айтканда кыпчактар боюнча алат болчумун деп жооп кайтардым. Агай: "балдарың чоңойо берет, темаң боюнча адабияттар топтой бересиң" деп, акыры эки жылдан кийин, изденүүчүдөн аспирантурага өттүм. Азыр карап көргөндө, агайдын ар бир сүйлөгөн сөзү сабак экен. "Сен менин тунгуч аспирантым катары билип жүр, илимде менин кумирлерим, С.М. Абрамзон, В.А.Ромодин, акыркы жылдары Р.Кузеевди сыйлап калдым" деп айтып калчу [18,68]. Кийин бул окумуштуулардын эмгектерин кайта колго алганда, агайдын илимдеги окутуучулары деп ойлоп калчумун. Бирок агай изилдөөчү катары, алдыга умтулганы, талыкпаганы жогоруда айтылган В.В.Радловго окшошуп кеткен жерлери бар. Бир гана этнографиялык изилдөөлөр менен чектелбестен, Имел агай археологиялык изилдөөлөргө катышкандыгы жөнүндө дагы жогоруда айтылды. Археологиялык казууларды жүргүзгөн себеби, ал жетектеген Этнография бөлүмүнө археология секторун кошкондо аны археолог эмес деген сөздөр чыкканда, илимдин бул тармагына да кызыккан профессор И.Б.Молдобаев, ар тараптуу окумуштуу болгондугун далилдеп чыккан[71].

Агай сунуштаган өзүнүн эмгектери менен таанышып чыккандан кийин, талаа материалдарын Алтайдан бери кыдырып абдан кылдаттык менен топтоп, орду менен колдонгонун түшүндүм. Булар "Эпос «Жаныш и Байыш» как историко-этнографический источник" (Фрунзе, 1983), «Отражение этнических связей киргизов в эпосе "Манас" (Фрунзе: Илим, 1985), "Эпос "Манас" как источник изучения духовной культуры киргизского народа" (Фрунзе: Илим, 1989). Ал эми агайдын "Эпос "Манас"– историко-культурный памятник кыргызов" (Бишкек, 1995) деген эмгеги «Манас-1000» мамлекеттик дирекциясы тарабынан «Манас» дастаны жөнүндөгү азыркы эң мыкты монография деп таанылып, тиешелүү сыйлыгы тапшырылган. Агайдын калеминен жаралган макалаларынын ар биринен илимий жаңылык тапса болот. Буга мисал катары И.Б. Молдобаевдин "Об одном древнем инструменте народной медицины" деген макаласын алса болот [32, 19-74].

Агайдын урушканына көп таарынчумун. Машинкага бастырган тексте чекит же үтүр басылбай калганынан бери көңүл коюп текшерчү. Кантип чекит койбой жаңы сүйлөмдү басып баштайсың деп урушчу. Машинка эски, кнопкасы оңой менен басылбай кете бергенине карабастан, "интервал кылбай коё бердиң ушул баракты кайтадан бас" десе, таарынчу элем. Бирок, анын бардыгы сабак катары эсте калды. Илимге жасаган аяр мамилесин далилдеп, окумуштуу адам чекит, үтүргө чейин маани бериш керек экендигин жаман көрүнгөндөн коркпой бетке айтчу.

"Эпос "Манас" – историко-культурный памятник кыргызов" деген монографиясы менен байланыштуу дагы бир күлкүлүү окуя бар. Профессор Четин Жумагулов Алтайга барганда,

Борис Укачин деген белгилүү жазуучу конокко чакырып, өзү төргө отуруп алса, агай таарынып келиптир. Монографиясында агай талаа материалдарынан алынган *«Дөөлөс төрүн бербес, өлсө көрүн бербес»* деп айтылган сөздү окуп, жазуучуңар мага накта дөөлөстүн мамилесин кылган деп калчу.

Агай илимий изилдөө жүргүзгөн адамга талап катуу болушу керектигин туура көргөн Т.Чоротегин, К.Табалдиев сыяктуу ж.б. окумуштуулар агайдын илимге кошкон салымы жана үлгү боло турган сапаттары жөнүндө кагаз бетине ойлорун жазышты. Имел агайдын бир айткан насааты бардык кыргыз элинин тарыхын, маданиятын изилдейм дегендерге нуска болушу керек деген ойдомун. 1988-жылы, «сен кайсы тема боюнча изилдөө жүргүзүүнү ойлоп жатасың» - деп сурады. Мен кыргыз элинин келип чыгышы боюнча деп жооп бердим. Анда агай «кыргыз элинин этногенези, этникалык тарыхын изилдейм деген туура эмес, изилдей албайсың» - деп жооп берди. «Этногенез деген өзүнчө бир казан сыяктуу – ага ар бир кесиптегилер этногенезге байланыштуу өз изилдөөсүнүн натыйжасын салат. Ал казанга археолог, этнограф, тарыхчы, түрколог, фольклор изилдөөчү, тилчи, антрополог, маданият, искусство таануучу, санжыра изилдөөчү өңдүү окумуштуулардын мыкты пикирлери келип түшүп, этногенез маселесинин проблемалары улам жаңы баскычта чечилип жүрүп отурат, улам илгерилеп, чындык чыгат» - деген насаатын айткан». Азыр мен бул насаатты студенттерге, этногенез, этникалык тарыхка кызыккандарга дайыма кайталап айтам. Болбосо тигинден, мындан алып, өзүнө жаккан окумуштуулардын, псевдотарыхчылардын пикирлерин топтоп, канат-куйрук бүтүрүп – «мен элдин тарыхын жазып койдум, тигиники мунуку жарабайт» деп маашырлангандар улам чыгып жатпайбы. Эң оору өз китебин таңуулагандардын саны арбып жатат. Ушундай китептер карапайым элди ууктуруп жаткан убакта жашап жатабыз. Жазса жазсын, ал эми Имел агай жазган илимий эмгектеринин ар бир сабы жылдап отуруп, таразаланып анан гана басма бетине жарыяланган. Ошондуктан Имел агай сыяктуу улуу жолдун чыйырына изин калтырган агайлардын насаатын эстен чыгарбоо керек. Агай айткандай эле, 20-25-жылдан соң, көп жылдык изилдөөлөрдөн кийин, көп сын-пикирлерди уккандан кийин кыргыз элинин этногенезине байланыштуу өз пикиримди болгону 15 баракка жеткире жаза алдым" [75]. К. Табалдиевдин, Т. Чороевдин жарыялаган эскерүүлөрү агайдын илимпоз катары көрөгөч жана терең ойчул болгонун далилдейт. Агайдын кандай эмгекчил илимпоз болгонун бир эле "Манас" энциклопедиясына 180 макала жазганы сүрөттөйт.

2015-жылдын август-сентябрь айларынын ичинде Кыргыз улуттук илимдер академиясынын Ч. Айтматов атындагы Тил жана адабият Институтунун кызматкерлери менен Алтай, Тува, Хакасия республикаларын талаа иштер жүргүзүү максаты менен кыдырып жүргөндө аталган үч республиканын окумуштуулары отуруштарда И.Б.Молдобаевди көп жолу эстешти. Мыкты илимпоз болгондугун баса белгилешип, эскерүү конференциясы болуп калса, катыша тургандыктарын билгизишти. Алардын ичинде азыр Тува Республикасынын Билим жана илим министри, илимпоз Кадыр оол Бичелдей, Алтайда Алтаистика институтунун директору Екеев Н. В. ж.б. бар.

Кыскача баяндамамдын аягында агайды эскерүүгө арналган эл аралык конференция жыл сайын болоорун сунуштайт элем.

Колдонулган адабияттар:

1. *Радлов В.В.* «Образцы народной литературы тюркских племен...» (собрание текстов на тюркских языках с немецким переводом). 1868 - 1896.
2. *Радлов В.В.* Proben der Volkslitteratur der turkischen Stamme Südsibirien (Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи), тексты и немецкий перевод; Санкт-Петербург, 1866—1896, 7 т;
3. *Радлов В.В.* Vergliechende Grammatik der nordlichen Turksprachen. Th. I. Phonetik. (Сравнительная грамматика северных тюркских языков. Т. I. Фонетика), Лейпциг, 1882—1883;
4. *Радлов В.В.* Worterbuch der Kinai-Sprache (Словарь кинайского языка), Санкт-Петербург, 1874;
5. *Радлов В.В.* Анализ болгарских числительных имен, в известиях Албекри и др. авторов (1878),
6. *Радлов В.В.* Die Lautalternation und ihre Bedeutung für die Sprachenentwickelung (Гармония гласных и её значение для развития языков; в «Verhandlungen des funften internationalen Orientalisten Congress»), Берлин, 1882;
7. *Радлов В.В.* Zur Sprache der Komanen (О языке куманов; в «Internationale Zeitschrift fur allgemeine Sprachwissenschaft»), Лейпциг, 1884—1885;
8. *Радлов В.В.* Versuch eines Wörterbuches der Türkdialecte, (СПб., 1888 и сл.) / Опыт словаря тюркских наречий. т. I—IV. СПб., 1888—1911.
9. *Радлов В.В.* Die altturkischen Inschriften der Mongolei (Древнетюркские надписи Монголии), вып. 1 и 2, СПб., 1894, 1899;
10. *Радлов В.В.* Observations sur les Kirghis (Заметки о киргизах), Париж, 1864;
11. *Радлов В.В.* Мифология и миросозерцание жителей Алтая («Восточное Обозрение», 1882, № 7 и 8, 1883, № 8),
12. *Радлов В.В.* Ethnographische Übersicht der Turkstamme Sibiriens und der Mongolei (Этнографический обзор тюркских племён Сибири и Монголии), Лейпциг, 1884;
13. *Радлов В.В.* Aus Sibirien (Из Сибири), Лейпциг, 1884 (русский перевод 1989);
14. *Радлов В.В.* Das Schamanemtum und seine Kultus (Шаманство и его культ), Лейпциг, 1885;
15. *Радлов В.В.* Сибирские древности (в «Материалах по археологии России, издаваемых Императорской археологической комиссией»), Санкт-Петербург, 1888;
16. *Радлов В.В.* Altas der Altertumer der Mongolei (Атлас монгольских древностей), Санкт-Петербург, 1892.
17. *Радлов В.В.* Сибирские древности : из путевых записок по Сибири / пер. с нем. и предисл. А. А. Бобринского. — СПб., 1896. — 70 с.
18. *Ромодин В.А.* Материалы по истории киргизов и Киргизии. -М.,1973.
19. *Молдобаев И.Б.* «Отражение этнических связей киргизов в эпосе "Манас", "Эпос "Манас" как источник изучения духовной культуры киргизского народа" (Фрунзе: Илим, 1989),
20. *Молдобаев И. Б.* "Эпос "Манас" - историко-культурный памятник кыргызов" (Бишкек, 1995).
21. *Молдобаев И.Б.* О некоторых социальных терминах эпоса «Жаныш и Байыш» // Вопросы киргизской терминологии. Фрунзе, 1975. С. 182-198.
22. *Молдобаев И.Б.* Об этнокультурных связях киргизского и казахского народов (по материалам эпоса «Жаныш и Байыш») // Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Всесоюз. тюркологии, конф. 27-29 сент. 1976 г. Тез. докл. и сообщ. Алма-Ата, 1976.
23. *Молдобаев И.Б.* Эпос и народная медицина // Здоровье (Ден соолук). 1977. № 3. С. 8-9 (на кирг. яз.).
24. *Молдобаев И.Б.* Вопросы народной медицины киргизов в эпосе «Жаныш и Байыш» // Актуальные вопросы здравоохранения и здоровья населения. Сб. науч. трудов кафедры социальной гигиены и организации здравоохранения. Т. 122. Фрунзе, 1978. С. 126-133.
25. *Молдобаев И.Б.* Киргизский эпос как источник по истории одежды // Сов. этнография (далее — СЭ). 1979. № 2. С. 137-140.
26. *Молдобаев И.Б.* Тюрко-монгольский эпос как историко-этнографический материал (на примере киргизского эпоса «Жаныш и Байыш») // Джангар и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. Матер. Всесоюз. науч. конф. Элиста, 17-19 мая 1978 г. М, 1980. С. 286-290.
27. *Молдобаев И.Б.* Вклад В.В. Бартольда в использование фольклора киргизского народа как историко-этнографического источника // Вопросы истории, идеологии, философии, культуры народов Востока. Источниковедение, историография. Тез. конф. аспирантов и молодых научных сотрудников. М, 1981. Т. 1. С. 14-16.
28. *Молдобаев И.Б.* О географических терминах эпоса «Жаныш и Байыш» // Вопросы киргизской терминологии. Фрунзе, 1981. С. 167-184.
29. *Молдобаев И.Б.* В фокусе комплексного исследования. Рец. на кн.: Р.З. Кыдырбаева. Генезис эпоса «Манас». Фрунзе, 1980 // Литературный Киргизстан. 1982. № 2. С. 115-119.
30. *Молдобаев И.Б.* Башкирско-киргизские параллели в этнонимике эпоса «Манас» // Вопросы истории Южного Урала. Уфа, 1982. С. 83-92.
31. *Молдобаев И.Б.* Этнографические истоки одного мотива из эпоса киргизов и народов Центральной Азии // Проблемы хакасского фольклора. Абакан, 1982. С. 124-130.
32. *Молдобаев И.Б.* Об одном древнем инструменте народной медицины // СЭ. 1983. № 3. С. 97-99 (в соавт. с А.Д. Грач).
33. *Молдобаев И.Б.* Эпос «Жаныш и Байыш» как историко-этнографический источник. Фрунзе, 1983.

34. *Молдобаев И.Б.* Историко-культурная общность киргизов с народами Центральной Азии (по материалам эпоса «Манас») // Историко-культурные связи народов Центральной Азии. Улан-Удэ, 1983. С. 78-83.

35. *Молдобаев И.Б.* О некоторых древних медицинских инструментах киргизов (по данным эпоса «Манас»). // Культура и искусство Киргизии. Вып. 2. Тезисы докладов Всесоюзной научной конференции. 3-6 июня 1983 г. Л.: 1983.

36. *Молдобаев И.Б.* Историко-культурное значение героического эпоса «Эр Солтоной» // Советский Киргизстан: страницы истории и современность. Фрунзе, 1984.

37. *Молдобаев И.Б.* Об историко-этнографических терминах «Киргизско-русского словаря К.К. Юдахина» // Вопросы киргизской терминологии. Фрунзе, 1984. С. 85-94.

38. *Молдобаев И.Б.* К проблеме изучения этнокультурных связей киргизского и тувинского народов // Проблемы истории Тувы. Кызыл, 1984. С. 207-214.

39. *Молдобаев И.Б.* Узбекско-киргизские этнокультурные связи в свете эпоса «Манас» // Фольклор, литература и история Востока. Матер. III Всесоюз. тюркологич. конф. Ташкент, 1984. С. 403-406.

40. *Молдобаев И.Б.* Немеркнущее сказание: 100 лет первой публикации эпоса «Манас» // Учитель Киргизстана. 1985. 18 декабря.

41. *Молдобаев И.Б.* О гидрониме Ала-Кел (по материалам киргизских эпических произведений) // Ономастика Киргизии. Вып. 1. Фрунзе, 1985.

42. *Молдобаев И.Б.* Отражение этнических связей киргизов в эпосе «Манас». Фрунзе, 1985.

43. *Молдобаев И.Б.* Топонимы, связанные с именами персонажей эпоса «Манас» // Третьи научные чтения, посв. памяти академиков И.А. Батманова, К.К. Юдахина, Б.М. Юнусалиева. Тез. докл. и сообщ. Ош, 1985. С. 33.

44. *Молдобаев И.Б.* Исторические связи киргизов с народами Саяно-Алтая // Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности. Тез. докл. XXIX постоянной междунар. алтаистической конф. Вып. 1. История, литература, искусство. М., 1986. С. 45-47.

45. *Молдобаев И.Б.* Названия музыкальных инструментов в эпосе «Манас» // Вопросы киргизской терминологии. Фрунзе, 1986. С. 67-80.

46. *Молдобаев И.Б.* Некоторые проблемы историко-этнографического и лингвистического изучения эпоса «Манас» // Исследование по киргизскому языкознанию. Фрунзе, 1987. С. 106-114.

47. *Молдобаев И.Б.* Рерихи о киргизах // Ала-Тоо. 1987. № 12. С. 98-106.

48. *Молдобаев И.Б.* Изучение истории духовной культуры киргизского народа // Чокан Валиханов и современность. Сб. матер. Всесоюз. науч. конф., посв. 150-летию со дня рождения Ч.Ч. Валиханова. Алма-Ата, 1988. С. 158-164.

49. *Молдобаев И.Б.* Саяно-Алтайские истоки духовной культуры киргизского народа // Тюркология. Тез. докл. и сообщ. V Всесоюз. тюркологич. конф., 7-9 сентября 1988 г. Фрунзе, 1988. С. 45-47.

50. *Молдобаев И.Б.* Эпос «Манас» как историко-этнографический источник // Сов. тюркология. 1989. № 3. С. 17-23.

51. *Молдобаев И.Б.* Эпос «Манас» как источник изучения духовной культуры киргизского народа. Фрунзе, 1989.

52. *Молдобаев И.Б.* Об этнических и культурных контактах киргизов с каракалпаками // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989. С. 222-231.

53. *Молдобаев И.Б.* Фольклор киргизского народа как источник по этнической истории // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Вып. 3. Этнография. М., 1991. С. 103-112.

54. *Молдобаев И.Б.* Киргизско-сибирские фольклорные параллели и связи // Фольклор и современная культура. Якутск, 1991. С. 12-20.

55. *Молдобаев И.Б.* Устные рассказы о кыргызах у народов Сибири (к вопросу об этногенезе киргизов) // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1983. С. 292-297.

56. *Молдобаев И.Б.* Вопросы комплексного изучения эпоса «Манас» (изучение эпоса «Манас» в учебных заведениях) // Вопросы методики преподавания эпоса «Манас» в средней и высшей школе. Тез. докл. на республиканск. науч. конф. Бишкек, 1994. С. 27-36 (на кирг. яз.).

57. *Молдобаев И.Б.* Эпос «Манас» и его значение для изучения этнокультурных связей с башкортами и татарами // Манас—1000. Сб. докл. второй конф. татарской диаспоры «Татары в Кыргызстане» на тему «Вклад татарских ученых в исследование эпоса "Манас"». Бишкек, 1995. С. 16-29.

58. *Молдобаев И.Б.* «Манас» - историко-культурный памятник кыргызов. Бишкек, 1995.

59. *Молдобаев И.Б.* Происхождение этнической культуры кыргызов (III в. до н.э. — XV в. н.э.) // Кыргызы: Источники, история, этнография. Бишкек, 1996. С. 485-520.

60. *Молдобаев И.Б.* Опыт реконструкции этнической истории кыргызов по данным «Манаса» и других фольклорных произведений // Кыргызы: этногенетические и историко-культурные процессы в древности и средневековье в Центральной Азии. Матер, междунар. науч. конф., посв. 1000-летию эпоса «Манас», 22-24 сентября 1994 г. Бишкек, 1996. С. 126-149.

61. *Молдобаев И.Б.* Время Мухаммеда Хайдара в кыргызском фольклоре // Матер. междунар. науч.-теоретич. конф., посв. известному ученому историку М.Х. Дулати (1499—1551). 13-15 марта 1997 г., г. Тараз. Тараз, 1998. С. 107-115.

62. *Молдобаев И.Б.* Гипотеза о применении носорогов в боях (Эпос «Манас» о некоторых вопросах военной организации кыргызов) // Мээрим. 1998. № 1. С. 20-23.

63. *Молдобаев И.Б.* Некоторые сведения об эпосе «Манас» в исследованиях Г.Н. Потанина // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1998. С. 36-40.

64. *Молдобаев И.Б.* Кыргызы и народы Сибири: истоки этнической общности // Сибирь в панораме тысячелетий. Матер. междунар. симпоз. Т. 2. Новосибирск, 1998. С. 319-326.

65. *Молдобаев И.Б.* «Манас» о южносибирском периоде этнокультурной истории кыргызов // Древние культуры Центральной Азии и Санкт-Петербург. Материалы всероссийской научной конференции, посвящённой 70-летию со дня рождения Александра Даниловича Грача. СПб., 1998.

66. *Молдобаев И.Б.* Проблемы изучения этнографии кыргызов после распада Союза // III конгресс этнографов и антропологов России. Тез. докл. М., 1999. С. 44-45.

67. *Молдобаев И.Б.* Кыргызско-казахские этнокультурные связи в эпоху М.Х. Дулати (по материалам эпоса «Манас») // Проблемы древней и средневековой истории Казахстана. Алматы, 1999. С. 322-331.

68. *Молдобаев И.Б.* Мои встречи с Р.Г. Кузеевым // Вестн. Академии наук Республики Башкортостан. 1999. Т. 4. № 3. С. 30-32.

69. *Молдобаев И.Б.* Ош в письменных источниках домонгольской эпохи // История, культура и экономика Юга Кыргызстана. Матер. междунар. науч. конф. Т. 1. Ош, 2000. С. 14-21.

70. *Молдобаев И.Б.* Обычаи бытовой культуры // Ош-3000. Бишкек, 2000. С. 125-131.

71. *Молдобаев И.Б.* Раскопки городища Ооз-Дебе в 2000 г. // Ош и древности Южного Кыргызстана. Вып. 5. Бишкек, 2000. С. 33-49 (в соавт. с А. Асанкановым).

72. *Молдобаев И.Б.* Кыргызский шаман (бакшы) в 20-е годы XX века // Среднеазиатский этнографический сб. Вып. IV. Памяти В.Н. Басилова. М., 2001. С. 232-237.

73. *Молдобаев И.Б.* Религиозные верования кыргызов (с древнейших времен до настоящего времени) // Сб. матер. междунар. форума ЮНЕСКО «Культура и религия в Центральной Азии» (Кыргызстан, сентябрь, 1999). Париж, 2001. С. 106-113 (на англ. яз.).

74. *Молдобаев И.Б.* Древняя и средневековая история киргизов // Киргизы. Санжира, история и предания в 5-ти книгах. Бишкек, 2002. С. 183-207 (на кирг. яз.).

75. http://www.azattyk.org/a/kyrgyz_ethnographer_imel_moldobayev_75th_anniv_blog_ky/28309333.html?nocache=1

Арзыбаев Т.К.,
КР УИА Тарых жана маданий мурас
институнун илимий кызматкери
(Бишкек, Кыргызстан)

СЕМЕТЕЙ ЭПОСУ ЖАНА КЫРГЫЗ ЭЛИНИН САЛТТЫК ЖӨРӨЛГӨЛӨРҮ

Багыттоочу сөздөр: Сибир, уламыш, нарк, ат чабыш, кошок.

“Семетей” эпосу жөнүндө кагаз бетине түшкөн. алгачкы маалымат XIX кылымдын 40-жылдарына туура келет. Тактап айтканда, 1849-жылы падыша өкмөтүнүн Казак хандыгынын Улуу Жүзүндөгү аскердик өкүлү майор Г. Франелдин чогулткан элдик уламыштарынын биринде мындай деп көрсөтүлөт: Кыргыздар өздөрүн ногойлордун тукумдарынанбыз деп билишет. Аларга чейин бул аймакты мекендеген Кыргыз – бий деген адам алардын уруу аксакалы болгон. Ал өзүнүн эки уулу Атыген , Тагай менен бирге ногойлордун князьдары Манас жана анын уулу Семетейдин кысымынын натыйжасында алар Иле дарыясынын

жээгинен түштүккө созулуп жаткан тоолор тарапка көчүп кетүүгө аргасыз болот [Молдобаев, 1983. С. 292-297].

Г. Франел жазып алган уламыштагы даректер менен бизге белгилүү "Семетей" эпосунун варианттарынын ортосунда бир топ айырма бар. Эпостун көпчүлүк варианттарында кыргыз эли азыркы ээлеген жеринде жашаган делип көрсөтүлөт. "Семетей" эпосундагы негизги окуялар Орто Азия менен Чыгыш Түркстан аймактарында болуп өтөт. Ал эми Франел жазган уламышта кыргыз эли Иле суусунун жээгинде жашап турат да, андан ары түштүккө созулган тоо кыркаларына көчүп кетет. Демек, уламыштагы дарек боюнча Ногой уруусу бийлеп турган кыргыз эли экиге бөлүнөт. Манас, Семетей баш болгон бөлүгү Алтайда, Иле суусунун жээгинде калат. Ал эми Адыгине, Тагай баштаган бир бөлүгү түштүк тоо кыркаларын таянып, б.а, Тянь-Шань тоолорун аркалап көчөт. Бул маалыматтар орто кылымдагы кыргыздардын бир бөлүгү Түштүк Сибирден, Орто Азияга, Тянь-Шань тоолоруна көчкөнү жөнүндө кыйыр кабарлайт [Молдобаев, 1998. С. 107-115.]. Чынында эле XVI кылымдын экинчи жарымындагы жазма булактарга кайрылганда Тянь-Шань тараптагы кыргыздардын ата-теги Адыгине, Тагайдан башталып, ошондон оң, сол болуп бөлүнгөнү баяндалат. Бул маалымат эл арасынан жыйналган даректердин негизинде жазылган Аксикенттик Сайф-ад-Дин молдонун "Маджму ат-таварих" ("Тарыхтардын жыйнагы") -деп аталган эмгегинде айтылат [Сооронов, 2003.-88-б]. Демек, бул маалыматка караганда Манас көркөм чыгарманын каарманы эмес, тарыхый адам катары берилет. "Манас" эпосуна таандык белгилүү окуялардын басымдуу көпчүлүгү да эске алынбайт. Буга караганда эл арасына мусулман динин жайылтуучу миссионерди, же ага манас жөнүндө маалымат берген адамдын Манасты өзүнүн диний максаты үчүн пайдалангандыгын байкоого болот. Башкача айтканда, ошол кезде эле Манас жөнүндөгү маалыматтын эл ичине кенен таралгандыгы, кээ бир ислам динин таратуучулар үчүн анын негизги максатынын чүмбөтү катары пайдаланылган. Алар Манаска окшогон элдик баатырлардын атак-даңкына жамынышып, эл көзүнө баатырларды дин үчүн күрөшкөн "ыйыктардын" бири катары көрсөтүүгө аракеттенишкен.

1856-жылы Ч.Ч.Валиханов Ысык-Көл өрөөнүнөн жазып алган "Көкөтөйдүн ашы". "Манас" эпосунун айрым окуяларына таандык. Ал эми "Манас" үчилтигинин экинчи бөлүгү болгон "Семетейдин" жалпы сюжети жөнүндө толук айтпаса да "Манас" талаа "Илиадасы", "Семетей" буруттардын (кыргыздардын) Одиссеясы деп берген аныктамасына караганда, ал "Семетейдин" толук сюжети менен тааныш болгон [Молдобаев , 1988. С. 158-164].

"Манас" эпосу - бул кыргыз мифтеринин, жомокторунун уламаларынын бир мезгилге келтирилген жеке бир адамдын Манас баатырдын тегерегине топтолгон энциклопедиялык жыйнагы болуп саналат. Бул чексиз чоң эпопеяда кыргыздардын турмушу, салты, географиясы, диний жана медициналык түшүнүгү жана эл аралык мамилелери орун алган, - деп Ч.Валиханов таамай белгилеген. Анын бул аныктамасы түздөн түз "Семетей" эпосуна да таандык. Анткени "Манаста" чагылдырылган кыргыздардын тарыхы, маданияты дүйнөгө көз карашы жана башка маселелер "Семетейде" да кеңири баяндалат.

Ч. Валихановдун "Манасты" кыргыз элинин көчмөн турмушунун "энциклопедиясы" деп, "Семетей"эпосун "Кыргыздардын Одиссеясы"[Валиханов , 1881. С.81], - деп атагандыгы бекеринен эмес. Эки эпосто тең эпикалык баатырлардын аракеттери жөнүндөгү окшош сюжеттер окумуштууга жогоркудай ойду айтууга түрткү берген. Өкүнүчтүү нерсе, Ч. Валиханов "Семетей" эпосунан үзүндү жазып албаган. Атаганат, кылымдар бою айтылган эпостун толук варианты болбосо да, анын айрым бир эпизоддору ошондо жазылып калса кана? Дегинкиси Ч. Валиханов жазып калтырган "Манас" эпосунун көлөмдүү жана орчундуу окуяларынын бири "Көкөтөйдүн ашын" илимий-тарыхый мааниси баа жеткис. Чындыгында "Көкөтөйдүн ашындагы" айтылган окуялардын бардыгы "Манас" эпосуна гана таандык.[Жайнакова А., 142-б]. Мында талаш жок. Бирок, бул окуя өзүнүн структуралык түзүлүшү боюнча үчилтиктин экинчи бөлүгүнө да кошулуп кетет. "Көкөтөйдүн ашы" "Семетей" эпосунун бардык варианттарында болбосо да, анын көпчүлүк варианттарында эпостун түзүлүшүндөгү жана анын калыптанышындагы негизги окуя катары сүрөттөлөт. Так ушул Көкөтөйдүн ашында - көчмөн жайлоо Каркыранын көк жайкыгында эл карысы эр Кошой баштаган калың журт, калайык калктын ак батасынан, тилегинен Каныкейдин боюна бүтүп,

анын аты Семетей болуп коюлгандыгы жана эпостун болочок каарманынын аты "Көкөтөйдүн ашы" эпизодунда аталышы кокустук эмес. Бул ысымды берүүгө катышкандар өздөрүнүн өмүр жолун көз алдыларынан өткөрүшүп жаткан Көкөтөйгө окшогон карыялардын өмүр жолун, эрдигин, эмгегин эске алышкан. Алардын өмүрүндөгү орчундуу окуяларда Көкөтөйдүн өмүрү менен салыштырышып ата өлүп, артында бала калса, калганда да, ата тарбиясын ала албай, бозум түлөк жаш калса, тиги Бокмурунга окшоп атасынын ушундай чоң салтанаты түгүл, атадан калган мал-жанга, эл-жерге да ээ боло албай калат тура, атаганат шум дүйнө, - деп күрсүнүшкөн, муңайышкан.[Мусаев, 2001.-204-б]. Манастай баатырдын эрдигин даңазалап, атын чыгарып, аны унутпай алып жүрүүчү болочок баатырдын ысмын бул жыйында атоо ошол көпчүлүк элдин али төрөлө элек балага көрсөткөн зор ишеничи эле. Бар үзүлбөйт, эл тентибейт, Манас өлбөйт, жашоо токтобойт- деген илгери үмүт менен Семетей деген атты туу кылып көтөрүшкөн. Ата барда - эл таанытып, эне барда жер таанытып, кимдин ким экенин, эл салтын, карыпын наркын, кыз каадасын, баатырдын даңкын билдирип кетели, үйрөтөлү, элде жана бизде болгон бардык жакшы касиеттер менен тарбияласак , ал биздин таянган аска-тообуз, бузулгус чегибиз болот деп медер тутунушан. Ушул ишеним менен жашашкан элдин ой-тилегинен, үмүтүнөн жаралган балага бабасы Көкөтөйдүн акыркы салтанатында анын атына уйкаштырып Семетей деген атты эл коёт. Калк кадырлаган Көкөтөй бабасындай кадырман болсун дешет, ушинтип, элдин ички-ой максаты Семетей деген ат менен кошо сыртка, ачыкка чыгат. Кийин "Чон казатта" аттанган далай баатырлар "Атан өлсө тайлак бар, ата өлсө туяк бар", - непаада биз казаттан кайтпай калсак да Манастай баатырдын артында кун кубар, өч алар бар го, ал өз курбалына келгенде бизди сөзсүз издеп алат, - деген үмүт менен, жүрөктү шыктанткан күч менен жоого каршы жөнөшөт.

Мына ушинтип, "Семетей" эпосунун эң алгач башталышынын негизги сюжети Көкөтөйдүн ашына байланыштуу түзүлөт да, кийин "Чоң казатта" улантылат. Ушундай кандуу кагылышуулардан кыйраган жапа тарткан эл, анда курман болгон баатырларды, жакындарын, сүйгөн жарын, уулдарың эскеришип. "Оо, Эр Манас өлбөй кал, элинди башсыз койбой кал". - деген арман үн менен өздөрүнүн муң- зары кайгысын, көз жаш аралашкан оор үшкүрүк менен сыртка чыгарышкан. Мына ушул жалпы элдик жоктоо, кандуу жашка аралашып, алардын өзөгүнөн чыккан кайгы менен бири-бирине кошок болуп айтылып, кошок болуп жеткирилген. Бул жерде биз, эпостун келип чыгышы жөнүндө алардын алгачкы булагы элдик баатырларды жоктоого арналган ыр түрүндөгү кошоктор – болгон деп айтышкан.

Эл коргогон далай белгисиз баатырларга арналган мундуу кошоктун жоктоосунан жаралган далай элдик эпостор сыяктуу эле "Семетей" да өзөктү өрттөгөн кошоктордун жыйындысынан түзүлгөн. Ал "Семетей" эпосунда "Каныкейдин жомогу" деген ат менен күйөөсүн, балдарын жоктогон бардык эле энелердин атынан Каныкейдин арманы катары Семетейге угузулат. Эпосто өткөндү эскерүүнүн салты менен Каныкей бул окуяны өзүнүн уулуна жомок кылып айтат, ага угузат. Мындай угузуу менен бир кезде Көкөтөйдүн ашында аты аталып, бирок көз жара элек уулуна карата элдин кылган ишеничин, алардын бизди жоктоп алат - деп бел кылган кайратын Каныкей жалпы элге кошо кабарлайт. Ушинтип, үмүт менен жашоонун чексиз көрүнүштөрүнө жык толуп, чиеленишкен эпостун алгачкы өзөгү түзүлөт.

Мына ушул армандуу өзөктүн тегерегине эпостогу толуп жаткан башка окуялар, сюжеттер топтолуп, улам өсүп олтуруп баатырдык дастандын жаралышына шарт түзүлөт. Башкача айтканда, Семетей эпосунун жаралуусуна "Көкөтөйдүн ашы" деп аталган окуянын тегерегине топтоштурулган элдик ишеним. Жашоо-тиричиликтин, көп кырдуу көрүнүштөрүнүн биримдиги эпикалык булак болуп берген. Мына ушул булактан агып чыккан дарыя суусуна окшоп эпикалык окуялардын толук жыйындысынын бир канча варианттары советтик мезгилде жазылып алынды. Чынында эпикалык булактын алгачкы тамчысын түзгөн "Көкөтөйдүн ашы" менен "Чоң казат" болбосо "Семетей" эпосунун азыркы толук варианттарынын түзүлүшү мүмкүн эмес болучу [Молдобаев, 1995.].

Бул эки эпизод - жүздөгөн жылдар бою кайталана берүүчү. Кыргыз элинин кубанычы менен көз жашы өмүрү менен өлүмү. Жашоонун тозогун түзгөн бул көрүнүштөр кайра-кайра кайталанып, натыйжада элдин тарыхына негизделген бул баяндоолор оздон оозго өтүп,

жүрөктү титиреткен кайгылуу кошоктун үнү менен коштолуп, угуучунун сезимин туткундаган. Байыркы көчмөн турмушта жоопкерчилик заманда мындай кайгылуу кошоктор ар бир элде, ар бир айылда, өмүр шеригин жоктогон ар бир жардын муңдуу үндөрү тоолорго, талааларга жыңырып, ар бир баатырдын эрдиги кошок менен даңазаланган, элге жайылтылган. Мына ошон үчүн элибиз, байыркы замандарда эле:

Үйдө өлгөн жаман ат,

Жоодо өлгөн салтанат, - деп бекеринен айтышпаган.

Дагы бир белгилөөчү нерсе, элибиз эр жүрөк уулдарын гана жоктоп кошок кошпостон, кыздарын күйөөгө узатканда да кошок менен узатышкан. Бул кошоктордун биринчисинде эрдикти, эл-жерди, мекенди сүйүү айтылса, экинчисинде үй-турмуш күтүү, жашоо тиричиликке карата элдин көз карашы, түшүнүгү ыйман менен жарыяланат. Мындай учурда ар бир эне узап жаткан кызынын бардык жакшы жагын кошуп, элге туюндурган. Ошентип кылымдарды карытып, кошок менен даңазаланган баатырларды, уул-кыздардын образдарынын жыйындысы белгилүү бир элдик баатырдын образынын тегерегине топтолуп, кошок болуп айтылып, баатырдык эпостун жаралышына шарт түзгөн [Молдобаев, 1988. С. 158-164].

"Семетей" эпосунун кыскартылган вариантын кагаз бетине биринчи болуп түшүргөн академик. В.В. Радловдун кыргыз фольклористикасына кошкон салымы зор. Радлов 1862-жылы Ташкентеги 1869-жылы Чүй өрөөнү менен Ысык-Көлдүн батышындагы кыргыздардын арасында болуп, алардын оозеки чыгармачылыгын изилдеш үчүн көп материал жыйнаган. Айрыкча, аны "Манас" жана "Семетей" эпостору кызыктырган. Ошондуктан, алардын кыскартылган эпизодук бөлүктөрдүн толук жыйындысын, "Эр-Төштүк" эпосу жана "Кулмырза" поэмасы менен бирге бир топ майда жомокторду да жазып алган.

Ал ушул эмгегине жазган баш сөзүндө кыргыздар башка элдерге караганда сөз өнөрүнө чебер экендигин, эпикалык чыгармаларга байлыгын, анын ичинде "Манас" эпосу айрыкча көрүнүктүү орунду ээлерин белгилеген. Кыргыздардын оозеки чыгармалары көркөм келип, тили элестүү экендигине да көңүл бурат. Элдик ырга гана эмес, окумуштуу кыргыздардын кадимки сүйлөгөн сөзүнө таң калып суктанат. Жөн салды эле сүйлөгөн сөздөрүндө, - дейт автор кыргыздар жөнүндө жазган эмгегинин баш сөзүндө, - сүйлөмдөрүнүн аягы экинчи сүйлөм менен ыр түрүндө уйкашып, угуучуга ыр сабактап айтылып жаткандай туюлат.

Ал жазып алган "Семетей" 2893 сап ырдан туруп, эпостун эпизоддук кыскартылган мазмунун өз кучагына камтыган. Эпостогу айрым окуялар биринин артынан бири тизмектешип, кыска жана апыртуусуз көркөмдөөсүз берилет [.Радлов,1968. С. 232б]. Буга караганда В.В Радлов өзү керексиз деп эсептеген көп нерселерди кыскартып эпостун өзөгүн түзгөн ар бир деталды, ар бир эпизодду көз жаздымында калтырбай толук жазып калууга аракеттенгендиги көрүнүп турат. Ошентип "Семетейдин" кыскартылган варианты "Манас" үчилтигинин биринчи бөлүгүнүн көлөмдүү эпизоддорунун бири катары берилет.

"Манас" эпосунун биринчи бөлүгүнө көп изилдөө жумуштары арналды. Ал эми анын экинчи, үчүнчү бөлүктөрү атайын тандалып алынган кайсы бир проблемаларды чечүүдө гана кошумча материал катары пайдаланылууда. Ушул кезге чейин "Семетей" эпосуна аталган илимий эмгектер жокко эсе. "Семетей" эпосунун кийинки Саякбай Каралаевдин варианты боюнча М. Мамытов менен А. Жайнаковдын монографиялары жарыкка чыккан. Ал эми В.В.Радлов жазып калтырган "Семетейдин" варианты боюнча фольклористика маселелерине байланыштуу бирин-экин изилдөөлөр да бар. Сөз болуп жаткан "Семетейдин" өзгөчөлүктөрүн талдоо иши менен бирге В.В. Радловдун вариантын тарыхый-этнографиялык булак катары изилдөө маселеси ал өзүнчө жазылуучу атайын эмгекке татыктуу. Ошентсе да окурмандарды "Семетей" эпосунун кыскача мазмуну менен тааныштырып өтүүнү туура таптык. В,В. Радлов тарабынан жазылып калынган "Семетей" эпосу төмөнкүдөй ыр саптары менен башталат:

Ак кула арыган экен,
Манас кан карыган экен,
Каныкейди алганы,
Отуз эки жыл болгон экен,
Боюна бүткөн баласы.

Жети ай бүткөн экен
Ооруп жаткан Эр Манас,

Кырк чоросун чакырды... - деп айтылып Манас өлөөр алдында өзүнүн чоролорун, жакындарын жыйнап керээзин айтат. Көп узабай Манас өлүп, анын сөөгү Сулпу-Кордун оозуна - Таласка коюлат. Курсакта калган Семетейдин "айы толуп" жаңы эле төрөлгөндө Абыке, Көбөш Манастан калган ордого чабуул коюп, аны талкалашат [Каралаев,1987.-37-66.]. Ушул сюжеттер жана Жакыптын Каныкейге жуучу жөнөткөндүгү, "баш бөлүмүндө, малы талоондо" болгон Каныкейдин Семетейди көтөрүп, кайын энеси Шаканды жетелеп Бакайдын жардамы менен төркүнүнө качкандыгы эпостун көпчүлүк варианттарында бар. Бирок бул жерде Каракандын шаары башка варианттардагыдай Букара делинбестен - Акшагыл деп берилет. Качкандар Акшагылдын четинде Каныкейдин агасы Солтонкулга кезигишет. Ал эми эпостун көпчүлүк варианттарында ал Каныкейдин иниси Ысмайыл деп айтылып, ал Семетейди бала кылып багып алат. В.В.Радловдун жазып алганы боюнча "качкындарды" Каракан кубанычтуу тосуп алып, элине чоң той берип, неберсине Семетей деп ат коет. Ал Сарытазга тарбиялоого берилип, ошонун көзөмөлүндө чоңоёт. Эпостун башка варианттарында Сарытаз Семетейге токойдон жолугуп, анын ата-теги ким экендигин, эли жери жөнүндө айтып берет.

В.В Радлов жазып алган текстте, Семетейдин Таласка кетүүсүнө Каныкей өзү көмөктөшсө, башка варианттарда тескерисинче Каныкей уулунун өз жерине баруусуна каршы болот. Манастын баатырдыгы, кыргыз элинин бейпил турмушу жөнүндөгү "жомок", Тай торунун байгеге "төлгө" болуп чабылышы сыяктуу өрчүндүү окуялар Радлов жазып алган текстте айтылбайт. Ал эми Семетейди Бакай карыянын Таласта тосуп алып, анын чоң атасы Жакыпка сүйүнчүлөп баргандыгы жана Жакыптын Семетейге уу бердиргендиги, Семетейдин атасынан калган өзо жарак мүлктөрүнө ээ болгондугу, Акшагылдан Таласка көчүп келип зордукчулардан өч алгандыгы, кырк чоронун жоокердик турмуштан, согуштан жадашып, белгисиз жакка качышканы жана Күлчоро, Канчоро жөнүндөгү эпизоддор эпостун башка варианттарындагы айтылыштарга абдан жакын [Молдобаев,1995. С. 46.].

В.В.Радловдун жазып алган Айчүрөккө байланыштуу эпизоддордо Семетей Айчүрөктүн - сулуулугуна мурдатан ашык болуп, ага кыз оюн болуп жаткан жерден жолугушуп, үйүнө ала качат. Башка варианттарда кездешүүчү Чынкожо менен Толтойдун Акун хандын шаарын камап, элин кыргандыгы Айчүрөктүн бул зордуктан кутулуш үчүн Ак куугa айланып, асманга учуп, жер кезип, далай эрлерди сынап, кудалашкан болочок жары Семетейди издеп Таласка келип, анын Ак шумкарын ала качканы, Семетейдин Үргөнчкө кушун издеп келгендиги, Чынкожо менен Толтойдун андан жеңилгендиги жана Көкөтөйдүн ашы сыяктуу эпостун негизги эпизоддору айтылбайт. В.В.Радловдун жазып алган эпизоддо колуктусунан ажыраган Көкчөнүн уулу Үмөтөй көп кол менен келип Семетейдин жылкысын айдатып кетет. Семетей алардын артынан куун барып, Үмөтөйдү жеңет. Тайбуурул Үмөтөйгө тартууга кетет. Күтүүсүздөн Эр Кыяс Таласка сан жеткис кол менен чабуул жасайт. Канчоронун чыккынчылыгы менен теңдешсиз салгылашууда Семетей каза болот. Кыяс анын сөөгүн өрттөп жиберет (башка варианттарда Семетей өлбөй калып, кайып болуп кетет). Күлчоро араң качып кутулат. Чачыкей Күлчоронун аялы катары эскерилет. Эпостун негизги варианттарында Чачыкей Үмөтөйдүн кудалашкан колуктусу экендиги, бирок Семетей ага үйлөнүп, анын биринчи аялы катары айтылат [Айталиева , 2003.]. Өзгөчө белгилеп кетүүчү нерсе, бул жерде Семетейдин Манастын өчүн кууп Коңурбай менен согушкандыгы жөнүндө Радлов жазып алган эпизоддо айтылбайт. Ошондой эле Эр Кыястын эмне себептен Семетейге каршы согуш ачкандыгы жөнүндө түшүндүрмө берилбейт. Сөз болуп жаткан эпостун В.Радлов жазып алган эпизоддорундагы соңку окуяда Чачыкейге Канчоро үйлөнүп, Ак Суунун боюндагы элге кандыкка көтөрүлөт. Эр Кыяс Айчүрөккө үйлөнөт. Айчүрөктүн боюнда алты айлык бала калат . Күлчоро кул болуп, эптеп жан багып жүрөт. (Бул эпизоддор эпостун калган варианттарында да айтылат). Ушуну менен Семетейге" таандык болгон негизги сюжеттик окуялар бүтөт.

Колдонулган адабияттар:

1. *Айталиева Т.* Семетейчи Ж.Кожековдун вариантындагы салттуулуктун сакталышы жана өзүнчөлүк белгилери. -Б., 2003.

2. *Валиханов Ч.Ч.* Заметки по истории южносибирских племен//Собр. Соч в 5-ти т. Т. 1 – Алма-Ата.- 1884.
3. *Жайнакова, А.* «Семетей» эпосунун тарыхый-генеалогиялык негизи Ф.,1982.
4. *Каралаев, С.* «Семетей» 1-китеп С. Каралаев.-Ф.,1987.
5. *Молдобаев И.* «Манас» - историко-культурный памятник кыргызов. – Б.: Кыргызстан, 1995.
6. *Молдобаев И. Б.* Время Мухаммеда Хайдара в кыргызском фольклоре // Матер. междунар. науч.-теоретич. конф., посв. известному ученому историку М.Х. Дулати (1499—1551). 13-15 марта 1997 г., г. Тараз. Тараз, 1998. С. 107-115.
7. *Молдобаев И. Б.* Изучение истории духовной культуры киргизского народа // Чокан Валиханов и современность. Сб. матер. Всесоюз. науч. конф., посв. 150-летию со дня рождения Ч.Ч. Валиханова. Алма-Ата, 1988. С. 158-164.
8. *Молдобаев И.Б.* Устные рассказы о кыргызах у народов Сибири (к вопросу об этногенезе киргизов) // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1983. С. 292-297.
9. *Молдобаев И.Б.* Эпос "Манас" и его значение в мировой культуре.Эпос "Манас" и эпическое наследие народов мира. Тезисы международного научного сипмозиума, посвященного 1000-летию эпоса "Манас", 27-28 августа 1995 г. Бишкек. 1995.-3-5-бб.
10. *Мусаев С.* «Манас», «Семетей», «Сейтек» (кара сөз түрүндөгү баяндама) С.Мусаев.-Б.,2001.
11. *Радлов В.В.* Предисловие «Манас» героический эпос киргизского народа.
12. *Радлов В.В.* Образцы народной литературы тюркских племен - М.,1985.-588с.
13. *Сооронов О.* 1503-жылы жазылган «Манас» - Б.,2003.-88б

Асанканов А.,
КР УИАнын Тарых жана
Маданий мурас институту,
УИАнын корр.-мүчөсү, т. и. д., проф.
(Бишкек, Кыргызстан)

КЫРГЫЗДЫН "МАНАС" ЭПОСУНУН КАЛЫПТАНУУ МЕЗГИЛИ ТУУРАЛУУ

Кыргыздын белгилүү тарыхчысы жана этнографы И. Б. Молдобаев бүткүл өмүрүн кыргыз фольклорун изилдөөгө арнады жана бул маселени кыргыз элинин басып өткөн тарыхы, маданияты менен айкалыштырып карады. Ал "Манас" эпосун тарыхый жана этнографиялык жактан атайын терең жана ар тараптан изилдөө боюнча кыргыз этнографиясындагы карлыгач окумуштуу болуп эсептелет. Өзгөчө И. Б. Молдобаевдин "Манас" эпосунун калыптанышы мезгилин изилдөө боюнча этнография, "Манас" таануу илимдерине өлбөс-өчкүс из калтырды. Ушул мезгилге чейин, "Манас" эпосунун пайда болгон мезгили, калыптанган убагы, андагы каармандар жана чыгармада болгон окуялар окумуштуулардын ортосунда көптөгөн ой-пикирлерди жана талаш-тартыштарды пайда кылып келет. Эпостогу окуялар кайсы тарыхый окуяларды чагылдырат? Кайсы мезгилде "Манас" эпосу пайда болгон? Эпостогу каармандар чыныгы тарыхый инсандарбы? Ушуга окшогон көптөгөн суроолор китеп окуучуларды гана эмес, бүткүл кыргыз коомчулугун, дүйнөлүк деңгээлдеги кыргыздардын элдик оозеки чыгармачылыгын изилдеген окумуштууларды да ар дайым кызыктырат.

Дегеле адамзаттын тарыхы, анын ичинде элдик оозеки чыгармачылык, элдин, баатырлардын эрдиги жана алардын башынан өткөргөн улуу жеңиштери, ошону менен бирге терең трагедиялары болуп өткөндөн жаралат. Элдин жана баатырлардын көрсөткөн эрдиктери, баскынчыларга каршы күрөшү, калк ичинде аңыз болуп айтылып, узун сөз менен куралып, ыр саптары аркылуу да даңазаланып, кийинки муундар үчүн улуу сабакка айланат.

"Манас" эпосу кыргыз элинин жана анын баатырларынын басып өткөн тарыхын, улуу жеңиштерин, баскынчыларга каршы күрөшүн, жалпы эле калктын башына түшкөн мүшкүл ишти чагылдырган. Ошону менен бирге элдин жалпы жашоосун, турмуш-тиричилигинин бардык тараптарын камтыган, муундан-муунга оозеки айтылып келген уникалдуу эпикалык чыгарма. Анда кыргыз элинин тарыхынын узакка созулган мезгили – орто кылымдардагы, бир

гана эмес, көп ири саясий жана тарыхый окуялар баяндалган. Анын автору жалпы кыргыз эли жана анын эс-тутуму бекем жана жогору болгон өнөрлүү өкүлдөрү.

Биздин пикирибизче, "Манас" эпосу, IX кылымдын орто чениндеги жана X кылымдын башындагы тарыхый окуяларды чагылдыруу менен башталган. IX кылымдын башындагы кыргыздар менен уйгурлардын ортосундагы жыйырма жылдан ашык согуш жана 840 жылдагы кыргыздардын жеңиши менен аякташы, ошону менен бирге " кыргыз улуу дөөлөтүнүн" Енисейде орношу улуу кыргыз эпосунун башталышынын башаты болсо керек. "Манас" эпосунун мазмуну IX кылымдагы саясий окуяларды даңазалоо менен башталышы мүмкүн.

Бирок, "Манас" эпосундагы окуялар X – XII кылымдагы кидандардын (кыргыздардын сөзү менен кара кытайлардын) кыргыздарга кол салышы жана аларга каршы кыргыздардын күрөшү чыгармада даана көрүнө баштайт. Белгилүү түрк элдерин изилдөөчү, профессор Б.М.Юнусалиев, X кылымда Кыргыз каганатынын бузулушу жана ага байланыштуу андан аркы кыргыз элинин драмалык тарыхы мезгилинде Алтайдагы кыргыздардын арасында "Манас" эпосунун калыптана баштайт деген ойду айтат [Манас. 1- бөлүк. 1958]. Бул пикирди белгилүү тилчи, профессор Э. Р. Тенишев да колдогон. Кыргыз манастаануучу Э.Абдылдаев аталган илимпоздордун пикирин колдоп, "Манас" эпосунун жаралыш мезгили ушул убакытка туш келет деп эсептейт. Бирок профессор А. Мокеев XVI кылымдагы "Маджму ат-таварих" булагындагы "Манас" эпосунун кээ бир фрагменттерине таянып, бул жерде Орто Азиянын элдеринин кара кытайларга каршы болгон күрөшү XII кылымга таандык дейт. Ошону менен бирге "Манас" эпосунун калыптана башташы IX-X кылымдарга дал келгендигин танбайт. Белгилүү манастаануучу И.Молдобаев "Манас" эпосунда тарыхый окуялар б.з.ч. III кылымдан баштап чагылдырылганын белгилеп, чыгарманы өтө эле терендетет. Окумуштуу X – XII кылымдагы тарыхый окуяларды, кара кытай жана караханид доорун, чыгармынын калыптануусунун үчүнчү мезгили деп эсептейт.

Жогорку айткандарды жыйынтыктап келип, биз дагы кыргыз элинин улуу "Манас" дастанынын башаты IX – X кылымдардагы тарыхый жана саясий окуяларды ичине камтыйт деген пикирдебиз. Ошол мезгилдеги жалпы журт, элдин көрсөткөн эрдиктерин көркөмдөөгө, кийинки муундарга жеткирүүгө, келечек үчүн сабак берүү максатында оозеки узун, муундан-муунга өткөн көркөм Сөзгө айландыра баштакшан.

XII кылымдын башында кара кытайлардын, XIII кылымда монголдордун, Орто Азия элдеринин жерин жана элдерин басып алышы, XIV-XV кылымдарда кыргыздардын ойроттор, Алтын Ордо менен болгон мамилелери, XV – XVIII кылымдардагы ойрот калмактарга каршы кыргыздардын күрөшү, "Манас" эпосунун өзөгүн түзөт. Эпос жогоруда көрсөтүлгөн тарыхый окуяларды окуп жана изилдөөдө чоң көмөкчү булак болуп эсептелет.

Ал эми XVI кылымга таандык болгон "Маджму ат-таварих" (Тарыхтардын жыйнагы) кол жазмасында Манастын согуштук окуялары апыртылбастан, реалдуу турмуштагыдай берилген. Демек, бул "тарыхый жыйнак" "Манас" эпосундагы XVI кылымга чейинки тарыхый окуялардын, көркөм чагылдырылышын айгинелеп турат жана айрым эпизоддордун өзүнүн реалдуу өзөгү бар.

Жыйынтыктап айтканда, "Манас" эпосунун негизги мазмуну, кыргыз элинин XII – XVII кылымдардагы тарыхый, саясий жана башка жалпы турмушун, көркөм тил, Сөз менен чагылдырган элдик оозеки чыгарма болуп эсептелет. Ошону менен бирге, бул улуу дастан, тарыхый эс тутум алдыңкы планда болуп, жалпы журттун катмарына кеңири тараган, бардык кыргыз урууларын ынтымакка чакырган, улуттун биримдигине жана калыптанышына оң таасир бере турган идеологиялык милдетти аткарган тарыхый көркөм чыгарма болуп эсептелет.

Колдонулган адабияттар

1. *Абдылдаев Э.* "Манас" эпосунун историзми.- Фрунзе, 1987.
2. Маджму ат-таварих (Тарыхтардын жыйнагы).-Бишкек.1996.
3. Манас 1- бөлүк. Фрунзе, 1958.
4. *Мокеев А.* Кыргызы на Алтае и на Тянь – Шане. Бишкек.2010.
5. *Молдобаев И. Б.* Эпос "Манас" как источник по истории государственности кыргызов.- Бишкек, 2004.

Аюпов Т.,
Алт. гос.мед.университета
к.и.н., доц.
(г. Барнаул, Россия)
Чыныкеева Г.,
к.и.н., доц. ОшГУ
(Ош, Кыргызстан)

КЫРГЫЗСКО-КАРАКАЛПАКСКИЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОСВЯЗИ

Ключевые слова: кыргызы, каракалпаки, племена, взаимосвязи, этническая история, генезис, культура, кочевая жизнь, взаимообогащение.

В 1924 г. в Центральном комитете РКП (б) в секретном порядке проводилась работа по составлению карты национально-государственного размежевания Туркестанского края. Организатор семиреченского комсомола и молодой инструктор всесильного ЦК Юсуп Абдрахманов тогда выступил с грандиозным проектом по созданию Кыргызско-Каракалпакской автономной республики от Иссык-Куля до Аральского моря со столицей в г. Джалал-Абад [3, с. 62].

По воспоминаниям одного из участников тех событий Ш. Забирова, главным противником столь обширной автономии выступил секретарь ЦК РКП(б) Л. М. Каганович. Этот ближайший сталинский сподвижник с упреком заметил Юсупу: «Каракалпаки от каракиргизов слишком далеко живут». Этнографические познания Кагановича были не слишком глубоки. Ведь отдельные группы каракалпаков издавна кочевали на полупустынных участках Ферганской долины – местности и поныне известной под названием «Каракалпакская степь».

С каракалпаками отождествляются «черные клобуки», упоминавшиеся в русских летописях с XII в. Это были пришедшие в южнорусские степи и осевшие там племена печенегов, постепенно вошедшие в состав населения Киевской Руси [7, с. 688]. Головным убором каракалпаков служила уплощенная круглая шапка из темной овчины – *кураш*». В древности у них бытовали высокие войлочные конусообразные шапки – *«калпак-такыя»*, по которым они и получили свое этническое наименование – *«каракалпак»* («черный колпак»). Неизменным головным убором кыргызских мужчин тоже был и остается войлочный колпак (кыргыз калпак или ак калпак). Кроме того, в генеалогических преданиях – санжыре – приводятся имена легендарных предков кыргызов: Эр Калпак, Калпак бий и Узун-Калпак.

Одним из первых в отечественной историографии вопрос об этнических связях кыргызов с каракалпаками поднял С.М. Абрамзон. Он указывает на предания и легенды, согласно которым каракалпаки происходят от кыргызов племени адыгине и наоборот – о происхождении от каракалпаков крупного рода каба в составе племени саяк. Есть и другие генеалогические рассказы кыргызов и каракалпаков. Так, в записанном С.М. Абрамзоном в Южном Кыргызстане предании в числе предков кыргызов, от которого происходят крупные ветви адыгине и тагай, назван Ак-Чолпон. У каракалпаков известно имя женщины Ак-Шолпан, дочери Есим-хана, которая считается родоначальницей племени муйтен [1, с. 66 – 67].

Известный этнограф И.Б. Молдобаев обнаружил, что около 20 названий родов и родовых подразделений кыргызов точно совпадают с каракалпакскими. Это: *асан, байбиче (байбише), бакы, беш кемпир (бес кемпир), жаман, калмак, кара курсак, кара моюн, кара тай, кызыл аяк, сарт, суу мурун, тогузак, тубай* и другие [9, с. 158].

Сведения о каракалпаках имеются и во многих вариантах «Манаса». Судя по строкам эпоса, каракалпаки являются родственным кыргызам народом. В нем отражены сведения о ряде крупных этнонимов, имевшихся в прошлом в составе каракалпаков. Особо следует остановиться на отдельных названиях этнонимов, получивших отражение в тексте эпоса «Манас», но не обнаруженных в этнонимии кыргызов. К таким этнонимам можно отнести «бозек». Так, в сводном издании «Манаса» бозеки представлены как союзное кыргызское племя. В этнонимии каракалпаков сохранилось название родового подразделения *бозак* в

составе племени *кенегес*. При этом, как отмечал знаток каракалпаков Т.А. Жданко, «ни у казахов, ни у киргиз такого племени или рода нет» [9, с. 158].

Духовная близость каракалпаков с кыргызами подкрепляется и схожестью других эпических произведений. Имеются даже эпосы с одинаковым названием «Курманбек» (у каракалпаков «Курбанбек»). Несмотря на то, что эти произведения по своему содержанию имеют некоторые различия, общим является то, что главный герой Курманбек защищает в критический момент свой народ. К.М. Максетов относит эпос «Курбанбек» к «ногайскому» времени. Примерно этим же периодом определяется время создания кыргызского «Курманбека».

В фольклоре двух братских народов можно найти конкретные этнографические параллели. Так, например, в кыргызском эпосе «Жаныш и Байыш» в игре *«улак тартыш»* («козлодрание») участвуют и женщины. В каракалпакском эпосе «Кырк кыз» (как тут не вспомнить легенду о происхождении кыргызов от 40 девушек!) участниками этой игры также являются девушки, причем вместо козленка у них оказался упавший с коня бывший раб Журинтос. И в кыргызском эпосе в роли «козлов» оказались два раба, намеревавшихся жениться на женах Жаныша и Байыша [9, с. 159]. Эти сообщения согласуются и с этнографическими исследованиями французского ученого Реми Дора по афганским кыргызам. Говоря о «козлодрании», он отмечал, что в старину в этой игре вместо животных использовались люди из числа пленных.

Немалый интерес представляет собой книга французского этнографа Мари Бурдон «От Парижа до Самарканда», изданная в 1880 г. В ней говорится, что «большая часть предгорий Тянь-Шаня и Памиро-Алая занимает каракиргизская этническая группа, на западе граничащая с узбеками и каракалпаками» [6, с. 21].

Согласно «Обзорам Ферганской области» (1908 г.) каракалпаки в количестве 1606 человек входили в число основных этнических групп (наряду с узбеками и кыргызами), проживавших в г. Ош в дореволюционное время [5, с. 115]. Это объясняется отчасти тем, что Ош являлся мусульманским религиозным центром Ферганской долины, и число каракалпаков могло расти за счет пилигримов, совершающих паломничество к священной Сулейман-горе.

В годы Советской власти количество переселенцев увеличилось. В конце 1920 – начале 1930-х гг. в Кыргызстан, спасаясь от репрессий и голода в результате раскулачивания, из соседнего Узбекистана хлынул поток беженцев-каракалпаков. Обосновавшись на новой земле, многие из них обзаводились семьями. Среди таких интернациональных браков оказалась семья ветерана труда Зайлана Гаипова, поселившаяся в Карасуйском районе Ошской области [10]. От отца-кыргыза, всю жизнь проработавшего в колхозе, он перенял трудолюбие. А от матери-каракалпачки, умершей в молодом возрасте, ему достались лишь необычное имя и особенно выразительная внешность.

В силу разных обстоятельств сыны и дочери Каракалпакии продолжали переезжать в Кыргызстан и в более позднее время, хотя их общая численность неуклонно сокращалась. По данным переписи населения 1989 г. в республике проживало всего 142 каракалпака, из них 13 человек в Ошской области и 19 человек в Джалал-Абадской области [8].

Неоднократно на озеро Иссык-Куль для отдыха приезжал Народный поэт Каракалпакской АССР Жолдасбай Дилмурат, создавший на дутаре ряд песен о красотах нашего края. Однако наиболее широкую известность в Кыргызстане в сфере культуры получил другой уроженец Каракалпакстана Урал Агайдаров (1927 – 2004).

Универсально талантливый человек – поэт, драматург, переводчик, режиссер, театральный критик, У. Агайдаров переехал в 1959 г. в г. Токмак вслед за женой-кыргызской, не выдержавшей 45-градусную каракалпакскую жару. Познакомились они в г. Ташкенте в годы совместной учебы в театральном институте им. Островского.

С этого времени и до выхода на заслуженный отдых в 1987 г. он работал педагогом в Токмакском техникуме культуры. Параллельно продолжал писать стихи и пьесы, переводил на каракалпакский язык и отсылал в г. Нукус произведения А. Токомбаева, Т. Уметалиева, С. Эралиева, Б. Сарногоева. В свою очередь, стихи каракалпакского поэта в переводах часто печатались в газетах «Кыргызстан пионери», «Ленинчил жаш», «Советтик Кыргызстан» и «Кыргызстан маданияты». Среди его переводчиков были такие талантливые литераторы как Т. Байзаков, Б. Сарногоев, Т. Орокчиев, Ш. Бейшеналиев, К. Жуманазаров [2]. В 2002 г. У.

Агайдаров был принят в члены Союза писателей Кыргызстана, а спустя год в столичном издательстве «Турар» вышла его книга «Каракалпак кайрыктары» («Каракалпакские напевы»). В нее вошли лучшие стихи поэта, посвященные теме кыргызско-каракалпакской дружбы, народные сказки в собственном переложении, а также поэмы, пронизанные мотивами национального фольклора. В свойственной ему манере, Урал Сейткалиевич познакомил кыргызского читателя с творчеством классика каракалпакской литературы Бердаха Каргабай улы и провел интересные параллели между героическими эпосами «Манас» и «Эрназар».

Известная книга Ч. Айтматова «И дольше века длится день», с ее идеей манкурта и манкуртизма, стала предвестником социальных перемен и своеобразным колоколом, пробуждавшим национальное самосознание, которое в первую очередь выразилось в возрождении национального языка, традиций и обычаев [4, с. 130]. В произведении его герои и происходящие события связаны с другими народами Средней Азии: старик Казангап был выходцем из аральских казахов, а его жена – Букей – каракалпачка из-под Хивы. И, возможно, неслучайно автор проявление манкуртизма показывает на примере генетически родственных кыргызам народов, которые близки им по традиционному ведению хозяйства, образу жизни, религии и ментальности.

В 1924 г. от проекта создания Каракиргизско-Каракалпакской автономии пришлось отказаться. А суть абдрахмановской идеи как раз заключалась в совместном приобретении двумя сравнительно небольшими этносами высокого статуса автономной республики с перспективой последующего раздельно-республиканского существования…

Использованная литература

1. *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Ленинград, 1971;
2. *Агайдаров У.* Каракалпак кайрыктары. – Б., 2003;
3. *Акаев А.* История, прошедшая через мое сердце. – М. – Б., 2003;
4. *Асанканов А.* Кыргызы: рост национального самосознания. – Б., 1997;
5. *Галицкий В., Плоских В.* Старинный Ош. Очерк истории. – Ф., 1987;
6. *Захарова А.* Историко-архитектурное наследие города Ош (конец XIX – начало XX вв.). – Дубаи, 1997;
7. История Узбекской ССР. В 4-х т. – Т 1. – Ташкент, 1967;
8. Кыргызстандын чөлкөмдөрү. Ош облусу. 1999-жылдагы КРнын Биринчи улуттук эл каттосунун жыйынтыктары. – III-китеп. – Б., 2001;
9. *Молдобаев И. Б.* «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. – Б., 1995;
10. Полевые записи автора (ПЗА). – Тетрадь № 5 (2010 – 2011 гг.).

Бикбулатова А.,
к. и. н., доцент КНУ им. Ж. Баласагына
(Бишкек, Кыргызстан)

ИССЛЕДОВАНИЯ И.Б. МОЛДОБАЕВА ОБ ЭТНИЧЕСКИХ И КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЯХ КЫРГЫЗОВ С БАШКОРТАМИ И ТАТАРАМИ

Формирование кыргызской нации происходило в результате сложных этнических процессов на огромной территории. Ученый - историк, этнограф, доктор исторических наук, профессор И. Б. Молдобаев используя устные предания кыргызского народа, прежде всего эпосы, провел глубокий, научный анализ этногенетических связей кыргызов с тюркскими народами, прежде всего с башкортами и татарами.

Этногенетические связи кыргызов с башкортами и татарами становился объектом исследования многих советских ученых, в их числе Р. Г. Кузеев [1], В. В. Бартольд [2], С. М. Абрамзон [3], Д. М. Исхаков [4]. Эти исследования продолжаются и в пост советский период. А. П. Ярков в работе «Татары и башкиры в Кыргызстане: Историко-культурный портрет» [5] анализирует материалы устного народного творчества этих народов, основываясь на «санжыра», «шежере» отмечает о кыргызско- башкирско- татарских этнокультурных связях.

О литературных связях этих народов писал литературовед, ученый С. А. Мамытов [6], изучая кыргызско-татарские литературные связи второй половины XIX – начала XX веков он приводит большое количество фактов этногенетических, языковых связях кыргызов и татар опираясь на материалы народного фольклора двух народов, а также основываясь на древнетюркские, древнекыргызские письменные источники.

Данная проблема становится объектом исследования диссертационных исследований ученых Т. М. Аюпова [7], С. К. Алымкуловой [8].

В изучение этногенетических и культурных связей кыргызов с башкортами и татарами, совместно с выше указанными учеными, внес свой неоценимый вклад и И. Б. Молдобаев.

Используя в качестве источника эпосы «Манас», «Жаныш и Байыш» и др. источники он провел анализ этимологии этнонимов кыргызских и башкортских родов. В результате обнаружил 15 этнонимов совпадающих с башкортскими: аргын, дербен, кангы(башк.-канглы), кызыл баш, кыргыз, кыпчак, калмак, кара кытай (башк.-кара-катай), найман, ногой, сарт, туркмен, уйшун, аштек (башк.-иштек) [9].

Имель Бакиевич отмечает не только о наличии этих этнонимов, он рассматривает каждый этноним, с применением других источников приводит сравнительно-сопоставительный анализ. Остановимся на его исследованиях относительно нескольких этнонимов.

Профессор И. Б. Молдобаев историю кыргызов рассматривает через эпические произведения. Как известно у кочевых народов историческая память передавалась через устное народное творчество, прежде всего через эпосы. В материалах эпоса «Манас» кыргызы жили на Алтае. По крайней мере, согласно эпосу, сам Манас родился и провел детство на Алтае» [10]. Проживание кыргызов на этой территории с другими тюркскими народами оставило свои следы и в истории этих этносов. Например, в этническом составе башкортов имелось племя кыргыз. И. Б. Молдобаев считал, что эти кыргызы являлись потомками древних кыргызов. Таким образом, он присоединился к ранее выдвинутой гипотезе Р. Т. Кузеева.

И. Б. Молдобаев провел глубокие, научные исследования распространенного этнонима кыпчак. Также отметил о достаточно хорошей изученности данного вопроса в науке. Он отмечает о наличии данного этнонима в составе башкортов, узбеков, каракалпаков, казахов, кыргызов, алтайцев, ногайцев, крымских татар, гагаузов и некоторых тюркских народов. Эти данные свидетельствует о глубоких знаниях И. Б. Молдобаева этнической истории, фольклора не только кыргызов, башкортов, татар но и многих других народов.

Для установления этно-генетических связей кыргызов с башкортами он анализировал различные источники, письменные, устные, археологические. Кроме этих источников он обратил также внимание на топонимии Башкортостана и Татарстана. И.Б. Молдобаевым было установлено о наличии в Башкирии более десяти топонимов с компонентом кыргыз. Он пишет, «на территории республики Башкортостан зафиксированы топонимы с компонентом кыргыз: Кыргыз, кыргызлы, Кыргыз-Мияки и др [11].

И. Б. Молдобаев в результате исследований эпоса «Манас» установил о наличии некоторых этнокультурных общностей кыргызов с татарами Поволжья. Он упоминает о наличии в эпосе этнонима татар. Приводит данные, о том, что группа населения с самоназванием местного значения кыргыз живет и ныне в смежных районах юго-востока Татарии, и северо-запада Башкортостана. «Они известны там с XVI-XVII вв. они именовались как башкиры. В настоящее время причисляют себя как к татарам, так и башкортам, но являются татароязычными. Вероятнее всего, они попали туда после развала Золотой Орды, хотя могли проникнуть сюда и в более раннее время» [12].

Имель Бакиевич провел исследование о наличии этнокультурных контактов кыргызов с ногайцами Северного Кавказа и населением Крымского полуострова, в том числе и с крымскими татарами [13].

На основе своих исследований он приводит сведения о наличии этнонимов кыргыз и ногой в этимологии этнонимов кыргызских и башкирских родов. В эпосах кыргызского народа этноним ногой встречается в формах «кара-ногой», «сары-ногой», «ак-ногой». Анализируя происхождение этнонима ногой, исследователь приходит к выводу, о том, что в сюжете эпоса могут содержаться два разновременных исторических события имеющих непосредственное отношение к данному этнониму.

Следует отметить, что кыргызы в XIXв. начале XXв. в устных произведениях, в некоторых письменных источниках этноним ногой использовали часто в качестве синонима этнонима татар. Данную проблему можно считать объектом будущих научных исследований.

Имель Бакиевич Молдобаев констатировал следующее: « о В итоге своих исследований Имель Бакиевич Молдобаев констатировал следующее: «о существовании с древнейших времен этногенетических и культурных контактах кыргызов с населением Волго-Урала, Астрахани, Северного Кавказа, Крыма и соседних территорий.

Таким образом, Имель Бакиевич является одним из первых ученых-этнографов Кыргызстана использовавший эпические произведения как источник в изучении этногенетических связей кыргызского народа с другими этносами. Его научные труды являются ценными, научными материалами в истории развития этнологической науки республики.

Использованная литературы:

1. *Кузеев Р. Г.* К этнической истории башкир в конце 1-начале 2тысячелетия н.э. (опыт сравнительно-исторического анализа шежере, исторических преданий и легенд) // Археология и этнография Башкирии. Т. 3.-Уфа, 1968.
2. *Бартольд В. В.* Двенадцать лекций по истории турецких тародов Средней Азии// Соч. Т.5.-М.: Наука, 1968.
3. *Абрамзон С. М.* Народные предания как источник для изучения этнической истории киргизов Центрального Тянь-Шаня//Этническая история народов Азии.-М., 1972.
4. *Исхаков Д. М.* О ранних этапах этнической истории групп татар и башкир с локальным самоназванием «кыргыз» и «елан» // Тюркология-88. ТДС ВТК -5 (7-9 сентября 1988г.) –Фрунзе: илим, 1988.
5. *Ярков А П.* Татары и башкиры в Кыргызстане. Историко-культурный портрет.- Часть I.- Б.: 1996. -117с.
6. *Мамытов С.А.* Б. Научно производственный центр «Мурас». 1999, С.18.
7. *Аюпов Т.* М. Кыргызско-башкирские этногенетические и историко-культурные связи. Дисс... канд. ист. наук:07.00.02., 07.00.07 ., Б. 2012.
8. *Алымкулова С.К.* Кыпчаки в сосоставе тюркских народов (этнополитический аспект). Дисс. Док. Ист. наук. 07.00.07., – Б., 2014.
9. *Молдобаев И. Б.* Этнокультурные связи кыргызов в средневековье. - Б., 2003. С. 109.
10. Там же. С. 112.
11. Там же. С. 114.
12. Там же. С. 117-118.
13. Там же .С.123.

Боообек уулу Болот,

Жусуп Баласагын атындагы

КУУнун изденүүчүсү

(Нарын, Кыргызстан)

КЫРГЫЗДАРДЫН ЖЫЛКЫГА КАРАТА САЯПКЕРЧИЛИК СЫНЧЫЛЫК ӨНӨРҮ:
(элдик оозеки булактар жана этнографиялык талаа материялдардын негизинде)

Багыттоочу сөздөр: кыргыз эли, жылкы чарбачылыгы, саяпкерчилик, сынчылык өнөр

Кыргыздарда күлүк, жорго таптаган адамдарды саяпкер ал эми жылкыга карата сын айтып, тулпардын айыбын же артыкчылык сапаттарын, күлүктүктүн жарышта озуп келишин алдын ала көрө билгендер сынчы аталган. Кыргыздын көчмөн турмушунда төрт түлүк малдын ичинен жылкы жогору бааланганд ыктан, саяпкерлер да коомдо кадыр-барк, өзгөчө аброй го ээ болгон. Мындай өнөр ар-бир эле адамга бериле бербейт. Ошондуктан эл ичинде: *"Толубайдай сынчы бол, Токтогулдай ырчы бол"* деген алкоо түрүндөгү накыл сөз айтылып калган.

Адатта адамга жана төрт түлүк малдын ичинен жылкыга карата гана сын айтылган. Күлүк, чобур болоорун кулун жана тай кезинен сынаган. Үйдө олтуруп тыштагы аттын баскан дабышынан күлүк болорун билген. Аттын жаш же кары бөэден туулгандыгын баамдаган. Байгеге чапканда аттын чыгарын, байгеге илинээрин жана арттa каларын билишкен [1]. Мыкты саяпкерлер тапталган күлүктүн айыбын билип, кемчилигин жазбай көрө алышкан.

Кыргыздар бул өнөр кесипти тээ байыртадан бери эле аркалап келгендигин элдик оозеки уламыш-дастандар айгинелеп турат. Адатта саяпкерлер күлүк чыкчу жылкыны кулун кезинен сынынан өткөрүп, бара-бара аны таптап жарышка салган. Жаңы туулган кулунда кандай сапаттар жана касиеттер бар экенин баамдашкан. "Манас" эпосунда мындай ролду Баба Дыйкан аткарат, ал Манаска Аккула атты сатып алууну сунуштайт, алдын ала андан эң мыкты күлүк ат чыгаарын көрөт:

Ушу турган кула тай
Тулпарлыгы бир далай,
Жал куйругу чок экен
Тегерек туяк жылкыда
Кыл куйруктуу тулпарда
Кыйыны мындай жок экен
Алтай минсе арыбас
Кыйындык сыны бар экен
Чу десе жанага жеткирбес
Куюндук сыны көрүнөт
Көкүрөк жоон кийни ичке
Ушу турган кула тай
Кыргынга минээр мал экен...
Айгай укса шашпаган,
Айдын карангысында
Бир изинката баспаган
Тулпарлык сыны көрүнөт
(СОВ) [2].

Элдик ишенимде тулпар чыкчу кулун туулганан эки-үч күн өтпөй эле энесинин үстүнөн ары-бери секирип ойноойт деп айтылат. Ал тургай күлүк жылкынын *"Тайымда тийбе, кунанымды курута мин. Быштымда тапта. Асыймда байгеге кош, чыгып келбесем башымды кес"* деген тилеги болгондугу айтылат [3].

Кыргыздарда сынчылык өнөр менен даңазаланган Толубай сынчы тууралуу уламыш кеңири белгилүү. Ал болжолу XIV кылымдарда жашагандыгы айтылат. Кыргыздын белгилүү акыны Алыкул Осмонов элдик оозеки уламыштын негизинде Толубай сынчы баянын жазган. Чыгармадагы уламышта мындай баяндалат. Бир күнү Толубай ээн талаадан басып баратып кокустан көп жыл мурун өлгөн жылкынын баш сөөгүнүн куурап чыгып турганын көрөт. Аны колуна алып катуу ыйлап мындай дейт: *"Ким сага өз убагында мыкты тулпар катары баа берди эле, менден дагы белгилүү сынчы эми ким көрдү"*. Бул окуядан кийин аны хан өзүнө чакырып алып сансыз жылкыны көз алдынан өткөрүп андан мыкты күлүк тандоону буюрат. Ошончо көп жылкынын ичинен Толубайдын назарына бир дагы күлүк сыны бар тулпар илинбейт. Акыында бир гана Кармыш кулдун жаман боз аты калгандыгын айтканда, аны алып келүүнү буюрат. Алардын алдына эшек сымал, арык, аксаган боз атты жетелеп келет. Толубай секирип ордунан туруп "Хан, мен тандаган жана сиз каалаган аргымак – мына!" деп жооп кайтарат. Азиз хан буга ачууланып, шылдыңы үчүн жазасына анын эки көзүн оюп салгыла деп буйрук берет. Буйрук аткарылат. Бул окуядан кийин Толубай "көз кунуна" жаман боз атты сурап алат да муну жер түбүнө багып, таптап туура кырк бир күн болгондо кулпунтуп минип чыгат. Кемпирин алдына олтургузуп, өзү артына учкашып хан алдына барып: *"Амансыңбы? Азиз ханым, биз минген өзүң көргөн боз жаманың. Кош эми жигитчилик арың болсо, бул тулпар сага ылайык жетип алгын"* деген бойдон атын чаап жөнөйт. Артынан хандын жигиттери куул келеткенда алардын минген аттарынын өңүн кемпиринен сурап таанып, *тулгы жука, мээси жука* күңгө, таштака тарт деп алардын аттарынын кемчиликтерине каршы багыттап чаап жеткирбей Ала-Тоону ашып кеткендиги айтылат [4].

Саяпкерлик сынчылык кыргыз коомунда өтө бааланган, сейрек кездешүүчү, жаратылыштан өзгөчө шыкка, баамчылдыкка ээ ата мурас кесиби болгодуктан, саяпкерлер жөнүндө уламыш, болмуштар өтө кенен кездешет. Толубай сынчы жөнүндөгү уламыш кыргыздардан башка, теги кыргыздарга жакындыгы аныкталып жаткан Тажикстандык

лакайларда да бар. Ушул эле уламышка окшош мисалды хакастарда да айтылганын көрөбүз. Анда мындай деп баяндалат. Кыргыз аймагынын жетекчиси Арыхпай-Тайжы (Апрей чайза.) сансыз малга ээ болгон экен. Алардын ичинде анын жарышка чапчу тулпарларынын үйүрү өзгөчө бөлүнүп турчу дешет. Ханзаада атасынын тулпарларын мингенди жакшы көрчү экен, айрым учурларда ат чабыштарга да катышчу. Арыхпай-Тайжы жыл өткөн сайын өзүнүн мурдагы баатырдык сапатын жоготуп, мамлекеттик иштерде моңгол ханы үчүн жыйналчу салыктарга көз сала албай калат экен. Моңгол ханы кыргыздардын салыкты өз убагында төлөбөгөндүгүнө каарданып, аскерлери менен ОртоңкуЭне-Сайдын өрөөнүнө келип элди туткундап, Моңголия тарапка сүрөт. Бул туткунга Арыхпай-Тайжынын уулу да күрөң куннаны менен түшүп калат. Бөтөн элде тектүү жерден чыккан уул башкалар менен бирге мал багат. Ошентип, азап-тозокко толгон бир нече жыл өтөт. Ал таштуу талаада мал кайтарып жүрүп, Арыхпай-Тайжинин үйүрүндөгү тулпарлардын башына окшогон баш сөөк таап алат. Кыргыз ханынын уулу кураган сөөктү карап туруп, боздоп ырдайт: *«Мен атактуу тулпардын сөөгүн тааныдым, ата-бабаларымдын жери эсиме түштү!Мезгил келгенде менин башым да кураап, ушинтип чөлдө калабы? Бул баатырдын тулпарынын башы экенин, менин Арыхпай-Тайжинин уулу экенимди билишер бекен?»* Бул кайгылуу ырды уккан сакчылар кабарды моңгол каганына бачым жеткиришет. Каардуу башкаруучу бул жөнөкөй эмес жигитти алып келүүнү буюруптур. Үйүрдүн ичиндеги тулпарды биле аласыңбы деген суроого «ооба» деген жооп алат. Ошондо моңгол ханынан жылкы үйүрлөрүнүн ичинен тулпарды аныктоого тапшырма алган Арыхпай-Тайжинин уулу жылкы жайыттарын бүт кыдырып чыгып: «Моңгол жылкыларынын ичинен таза кандуу тулпарды таппадым, менин Хонгорайдан келген күрөң айгырыман өтчүсү жок!» — деп айтат. Бул жоопко каарданып, ачуусу келген хан кыргыз уланын сынап, байкап көргүсү келет. Ат чабышка дэрбэт (тербет) ханын да чакырышкан эле. Моңгол ханы бул чабышка өзүнүн эң мыкты деген 70 күлүгүн коёт экен. Бирок, Арыхпай-Тайжынын уулу өзүнүн күрөң айгыры менен баарын артка калтырып, марага жеткенде: «Улуу хан, сен чыныгы тулпарды көрдүңбү? Эми мени куип жетүүгө аракет кылгыла!» — деп кыйкырып, Хонгорайды көздөй чаап жөнөйт. Улан Тува аркылуу чаап өтүп, Саяндан ашып, Эне-Сай өрөөнүндөгү Турсун талаасына (Турсун чазы) келип түшөт [5].

Санжыралык булактарга таянып кыргыздын алгачкы тарыхчысы Белек Солтоноев "Кызыл кырыз тарыхы" эмгегинде бугу кыргызынан Найман, Жаныбек деген сынчыларды эскерип, күлүктү он сегиз түргө бөлгөндүгүн жана Чакчы аттуу сынчы аттын канчалык жерге жүгүрөрүн билгендигин кабарлайт. Ошол эле эмгекте күлүк аттын бир түрлүү сыны мындайча айтылат: 1) саадактап саны салынган, илбиристей ичи тартылган, бөрү кулак, бөкөн сан, бууданга чалыш ат экен. Кулун сындуу куран сан, кулжа моюн төгөрөк, куланга чалыш ат экен. Кашка тиши кадоодой, кара тили бүлөөдөй, телегейи тегиз тарамыш. Кара кушу калкандай, жазы жаак. Кең маңдай жото жилик жонгондой, жонуна жатып конгондой. Балык эти баладай. Туяктары чарадай. Кар жилиги кадоодой, музга туюп, ташка өскөн тоо кайыптан жалгашкан, кыска бакай. Тик далы. 2) эшек туяк, элик баш, энчер бойлуу, жаңгак төш. Кара саны түрүлгөн, ээрди шалпык, бото көз, чымыр туяк, үк аяк, өйдө-ылдыйды ылгабас. Тайган иттей кыржыктап, бүткөн бою тарамыш. Көмкөргөндөй карчыты. Жупжумуру моюну түз. Балык эти балкылдап. Боору сырты теп-тегиз. Арпа сыйбас азуусу коюлданган кашка тиш. Энөө жерде эликтей, өргө чапса учкан куш. Тарткан жаадай зыркырап. Дайра көчсө кебелгис. Уюл-уюл капкан бел, төө толорсук, тайган төш. Каман жаак, алма баш, үлбүр, үч чоку. Туу чокуда кулагы, уй куймулчак. Тик жамбаш. Чакмак эти түрүлгөн, кара эти жок кагалес. Чымыр туяк, тик бакай, айчылыкка арыгыс, күндөп-түндөп жүрсө да чарчабаган талыгып. Шымаланган эликтей, кулун куйрук болсо түш, тал-тал көкүл сыйда жал, таап алган армансыз. 3) Октолуп ок жылаандай жумурланып ээлигип, кыйгач карап кужурланып, элирип чымын учса көктү карап, көрүнүп учар куштай оюн салып. Чуу чыкса камырабай моюн созуп, чү десе учкан куштай канат сызып, айкырып алды-арты дүбүр болсо, козголбос турганынан жүрөк сезип. Чолпондой көзү жайнап, ичке сагак, сүмбөдөй тулку бою сырттан жарап, оозун керип, көп эстеп . улутунуп ойноктоп. Жерди чапчып. Асман карап. Муз бөйрөк. Бели кыска бирдей субөө түпөктөй туу куйругу. Өркөч бийик. Теңгелбес кайберендер кулан-кийик. Кайрылып эки азуу көмөкөйгө. Көрүнүп

кошпогондой жото жилик, узун жанбаш. Кең соору, алчак басык, тарамыш тула бою сын сөөктүү. Тайган төш, камыш кулак. Боору жарык, жүгүрсө закым болуп көзгө илинбей [6].

Салттуу мал чарбачылыка байланышкан элдик билимде мингич ат жана күлүк аттын дене түзүлүшүнө, ар бир мүчөсүнө ошондой эле туяктарына өзгөчө көңүл бурулуп, ал төмөндөгүдөй түрлөргө бөлүнгөн: *кок туяк, тай туяк, көмкөрө туяк, кетмен туяк,чулу туяк, сом туяк, тик туяк, ай туяк, үкү туяк, жамбы туяк, чара туяк, түрс туяк, жез билек туяк, ак туяк, талпагай туяк, жалпак туяк, каз таман, сары таман ат* [7]. Аттын туягы чуркоодо зор мааниге ээ богон. Саякерлер аттын туягынан да сынашкан. Мисалы:*"каз таман туяк"* – жука туяк, таштак жерден ташыркап аксап калат. Ошондой эле туяктардын түздүгүнө көңүл бурулуп *"иче майрык чабылбайт, сыртка майрык табылбайт"* деп айтылат.

Унаа катары зор мааниге ээ болгон мингич атттын ар-бир баскан-турганы, кыял-жоругу чабандеске маалым болгон. Минген аттын сырына жараша мамиле кылынган. Албетте атка туура минип, ээрге бекем отуруу, токулгаларынын бышык болушу, ат жолдо туура бастыруу сыяктуу эрежелеринин так сакталышы шарт болгон. Эрежелер туура аткарылбаган учурда чабандес кырсыка учурап калышы толук мүмкүн. Кыргыздар жылкыдагы он-терс сапаттарды жаңылбай билишкен. мисалы: *үркөнчөөк, жалт берме, чалпоо, кашаң, тебеңээк, жоош, азоо, кошкурук, качанаак, ээр качкы, жүгөн салдырбас, чобур, таскактуу, чарс, жүрүштүү, учкаяк, жорток, чыңкөр, жалакай, оозу катуу, качкы, тиштээк, жүйрүк, буудан, жорго* ж.б. Мындан сырткары күлүктөргө карата *сүт кулук, суу күлүк, жел таман* ал эми жорголорду жүрүшүнө жараша *кой жорго, коён жорго, жол жорго, чоң жорго* деп бир канча түрлөргө ажыраткан [8]. "Манас" эпосунда жылкы тукумдары күлүктүн сыпатталышы мындайча айтылат:

Өркөчү бийик ээри бас,
Өкүм күлүк бир канча
Өйдө жерден нөюбас,
Токсон күн минсе жоорубас
Тообурчак бар бир канча,
Аркасы бийик ээри бас,
Аргымактан бир канча
Адырдуу жерден нөюбас,
Алыска минсе жоорубас.
Кара байыр казанат,
Кылбыр өпкө, жез канат,
Камыш кулак, сом туяк
каса тулпар андан көп [9]

Ат таптоо ырангa семирген жана колго семирген атты таптоо болуп эки түргө бөлүнгөн. Ыраңга семирген атты таптоо экинчисмне карганда өтө кыйын болгон. Илгерки заманда чапкан атка жем бербестен, боз от, бетеге оттотуп, кээ чакта бээнин сүтүн берип, мамыга көбүрөөк байлап коюп таптаган: муну "куу мамы" деген. Атты чабаар мезгилине келди деген белгилери бир нече түрлүү болуп, биринчи тери калбайт, экинчи май калбайт, үчүнчү, каны толук, арык болсо да эти, сыны, сөөгү семиз аттыкындай болгон. Төртүнчү – сууту абдан кандырылат. Этине абдан келген аттын белгиси өз мүнөзүнө жараша болуп, кээ бири магдырап, кээ бири чакчаңдап турат. Алардын баарында түнкү бил белгиси кандай болсо да, кандай суутса да, канчалык чөпкө тойсо да, таң ашырылган. Чабар күнү суу ичпейт. Чапкан аттын жинигип өлмөгү, ачкалык, жаки семиздик, жаки тер калгандыктан болот. Бул үчөө бирден жок болсо да жана ичинде бузугу болбосо, канчалык алыска чапсада майып болбогон. Аттың табы катуу, жумшагы болуп, эгерде семиз болбосо, жаки тер калса да, кыштын күнү чабылган ат майып болбогон. Бузулган атка үч түрлүү дабаа кылган. Биринчи, арыгынан эрте көктөмгө агытып, семиртүү. Экинчи, кышында карга арыгынан агыта берүү. Үчүнчү, күкүрт. Көбүнчө карандыз берүү. Жанын таштап чуркай турган аттардын соорусу былкылдап калбастан, жабышып калат. Чоң тер алганда барыш-келиш 25 чакырым болуп, кулактын учунан тер акса, ошончолук калың жабууда жүрүп, чуу десе аягы буйдалбастан анда-мында бир

тийип, жулунуп ала качат. Тер алганда ат кандай күлүү болсо, эртеси байгеге ошондой жүгүрөт. Чыгаар аттын белгиси, жүнү типтик болуп, бузугу жок болсо, сийдиги тунук болот. Колго семиртип чабылган атты күзүндө көккө бир байлап, семиртип, кайта кайтарат. Жеми көбүнчө арпа, таруу болуп, эгерде этинен ооп бара жатса буудай берет[10].

Ат таптоодогу дагы бир элдик ыкмада жаздын эрте мезгилинде, март, апрель айында көк жаңы чыгып келе жатканда ошол отту жедиришкен. Анткени көк кичине болуп ат аны тамыры менен жеген. Мунун дарылык касиети болуп, күлүк аттын ден соолугуна пайдасы болгон. Ушул мезгилде атты табына келтирип алып, саяпкерлер атты минип алып жүрө беришкен. Кайсыл мезгилде ат чабыш болбосун, аны жарышка сала берген. Атты жазгы "суу көктө" май айларында жайытка эки жарым ай коё беришип, жайкы майын бүт жедиришкен. Аны маал-маалы менен карап турушкан. Чөп бышкан кезде аттын тойгон мезгили болот. Андан соң үйгө алып келип табына келтиришкен.Тапталып жаткан күлүктүн жем-чөбү ченем менен берилип, ар бир кадамына көңүл бурулат. Негизинен аттын жеми арпадан болуп, аны эки маал сууга көптүрүп берет. Айрым саяпкерлер атты буудай менен таптайт. Эреже боюнча буудайды бышырып бериши керек, чийки берилсе күлүк көтөрө албай өлүп калуу коркунучу бар. Ал өтө күчтүү болгондуктан аны аттын көлөмүнө жараша беш кочуш же андан аз берилген. Буудай менен тапталган аттар күчтүү келип, жарышта алдыңкы орунга илинээрине кепилдик болгон. Бирок анын чуркоо мүнкүнчүлүгү эки-үч жыл менен гана чектелип, андан ары таптоого жарабай калган [11]. Күлүктү атайы бир жыл, алты ай, үч ай байлап тапка келтирген. Байланган күлүккө жем-чөбү, суусу гана эмес, аны мал-маалы менен бастырып, чаптырып туруунун өзү да белгилүү өлчөмдө так ыргак менен тартипке салынган. Учуру келгенде улам аттын терин алып, (жылма терин, кара терин, ачуу терин) жүрүп олтуруп, чоң байгеге таптаган. Ачуу тери таза алынбаган күлүктү алыс аралыкка чапканда ал буулугуп өлүп калышы мүмкүн [12]. Тер алаар күнү жем берилген эмес. Улам табына келгендигин байкоого алып, кыгын карап, эгер ат семирип баратса кош тер алууга туура келген. Ошондо эти тартылылат. Андан соң ачуу тер алынат. Аны атты кыйнабай желдирип чуркатып алыш керек. Негизинен күлүк ат "булут казы" менен чуркайт, эгер "бир элүү" казы менен чабылса анда күлүк өлүп калат.

Ат таптоодогу элдик ыкманын үлгүлөрү "Семетей" эпосунда да айтылат. Анда Каныкейдин саяпкерчилик өнөрү жөнүндө мындайча айтылат:

Күн мезгили келгенче
Күрүчтөн күрмөк жем берип,
Күндө терин алды эми.
Арпадан аса жем берип,
Асыл жеңең Каныкей,
Тайторудай буудандын
Айда терин алды эми [13].

Махмуд Кашгаринин сөздүгүндө күлүктү таптоодогу саяпкерлердин таң ашырылган аттын кургаган терин тарап же тазалап, денесин сергитип турган ыкмасы жөнүндө *ар атин тарлади деп баяндайт* [14]. Бул күлүк таптоодогу элдик ыкма "Семетей" эпосунда да айтылат:

Абай түрдүү жабууну,
Аста жеңең алды эми.
Тайторудай бууданды
Кыргы менен кыргылап,
Ургу менен ургулап,
Жабуусун кайра тартты эле,
Тазалап терин артты эле [15].

Күлүктүн табына келгендигин билиш үчүн, эртең менен суу ичкенден кийин заарасын карайт. Эң акырында заарасы тунук түшсө анда табына келген болот. Чабаар түнү атты уктатпай, аса байлап койот.

Кыргыздардагы жылкыга карата саяпкерчилик, сынчылык өнөрдү көп кылымдык көчмөндүк турмуштан калыптанган элдик билим деп койсо болот. Саяпкерчилик өнөр аркылуу жалпы журтка таанымал болуп, ысымы тарыхта калган Толубай сыяктуу инсандар элдик

оозеки булактар аркылуу бүгүнкү күнгө чейин айтылып келет.Ушул улуу өнөр унутта калбай, улам кийинки муундардын энчисине айланып жатышы кыргыздардын эң байыркы эл экендигин дагы бир жолу далилдеп отурат.

Колдонулган адабияттар:

1. *Солтоноев Б.* Кызыл кыргыз тарыхы. Бишкек, 1993. 187-б. 2-китеп.
2. *Орозбекова Ж.* "Манас" эпосундагы тулпарлардын көркөм образы жана сыпаттоо ыкмалары. Бишкек,1996. 39-б.
3. *Мурзакметов А.* Кыргыздардын малга малга байланышкан ишенимдери жана ырым-жырымдары (Ч. Айтматовдун чыгармалары боюнча) // Энесайлык данакер этнограф: Хакас элинин чыгаан этнографы, тарых илимдеринин доктору, профессор Виктор Яковлевич (Астайбек) Бутанаевдин 70 жылдык маарекесине арналган жыйнак. Бишкек, 2016.
4. *Алыкул Осмонов.* Толубай сынчы. Поэма. – Фрунзе, 1979.
5. *Бутанаев В. В., Бутанаева И.И.* Эне-Сай кыргыздары: фольклор жана тарых. – Бишкек,2002. 75-б.
6. *Солтоноев Б.* Аталган эмгек. 188-б.
7. *Ботоканова Г.Т.* Традиционные знания кыргызов. – Бишкек,2015. С. 94-95.
8. *Ботоканова Г.Т.* Аталган эмгек 96-б.
9. Манас III китеп. Сагынбай Орозбаковдун варианты боюнча. – Ф.,1981. 148-б.
10.*Солтоноев Б.* Аталган эмгек. 189-б
11.Сагынбаев Жаныбек, Кочкор району, Кара-Суу айылы, 57 жашта,сарыбагыш уруусунан (маалымат берүүчү)
12.Кыргыз этнографиясы боюнча сөздүк. / Түз. О. К. Каратаев,С. Н. Эралиев. Бишкек, 2005. 44-б.
13.Семетей. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. – Фрунзе,1987. 80-б.I китеп.
14.*Ауэзова З.* Махмуд аль-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк. – Алматы, 2005. 962-б.
15.Семетей. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. – Фрунзе,1987. 80-б.

Бутанаев В. Я.,
Хакасский государственный
Университет им. Н.Ф. Катанова,
д. и. н. проф.
(Абакан, Республика Хакасия РФ)

КЫРГЫЗСКИЙ ВОПРОС И РОЛЬ И. Б. МОЛДОБАЕВА В ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИКО – КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ ТЮРКОВ САЯНО-АЛТАЯ И КЫРГЫЗОВ ТЯНЬ-ШАНЯ

Ключевые слова: И. Б. Молдобаев, Саяно – Алтай, кыргызы Енисея, кыргызы Тянь-Шаня, хакасы, тувинцы, алтайцы, этногенез, этническая история.

Проблема взаимосвязей современного тюркского населения Саяно-Алтая с коренными обитателями Тянь-Шаня давно привлекает внимание исследователей. В эпоху средневековья на территории этих двух регионов проживали этносы под названием «кыргыз». В исторической литературе по этому поводу имеются несколько точек зрения полемического характера. Одни из историков причину родства этнонимов объясняют переселением кыргызов из Саяно-Алтая на Тянь-Шань, другие утверждают об автохтонности каждого из них, которые якобы не имеют никаких этногенетических связей. [Фишер, Валиханов, Бартольд, Кызласов.] Исследователь К. Петров в своих работах склонялся к мысли, что в этногенезе кыргызов приняли участие как переселившиеся племена из Южной Сибири и Иртышско-Алтайского междуречья, так и местное по происхождению население. [Петров.] Известный кыргызовед С. М. Абрамзон пришел к мнению, что «если уже давно стала очевидной невозможность отождествления енисейских и тянь-шаньских киргизов, то столь же очевидна необоснованность полного отрицания некоторых этногенетических связей между ними, которые обнаруживаются при более тщательном рассмотрении данных археологии, истории,

языка и этнографии». [Абрамзон. 1971. с.16]. Однако в некоторых последующих после него работах, как например «История Киргизской ССР», авторы стали отрицать взаимосвязь енисейских и тяньшаньских кыргызов. Согласно их концепции этническое название «кыргыз», появилось на Тянь-Шане в результате каких-то особых «алтайско-иртышских киргизских племен, а не собственно енисейских кыргызов, составивших основу хакасской народности». [История Киргизской ССР. С. 12.] Почти в таком же русле развивал свои идеи Л. Р. Кызласов. Согласно его точке зрения енисейские кыргызы «были не особым народом, а аристократической родовой группой среди древних хакасов». С другой стороны он где-то находил каких-то центральноазиатских киргизов, «которые являются далекими предками современных киргизов Тянь-Шаня и не связаны в своем происхождении с енисейскими кыргызами». [История Хакасии. С. 62-64.] В Хакасии до сих пор сохраняются последователи Л. Кызласова. Они прилагают большие усилия среди местного населения для пропаганды отрицательного отношения к историческим связям с тянь-шаньскими кыргызами. На хакасском съезде, прошедшем в 2016 г., ярый кызласовец В. М. Торосов, являющийся главой совета старейшин, раздавал всем делегатам сборник Кызласовых «Ключевые вопросы истории хакасов». Издание этой книги было профинансировано за счет совета старейшин. Археолог И. Л. Кызласов, сын Леонида Романовича, там в своей отвергающей все нормальные доводы статье, под названием «Народ Тянь-Шаня: с Енисея – только имя», говорится о том, что у кыргызов Тянь-Шаня нет своей истории. Письменные источники, пишет он, «как византийские, так и восточные, нигде не содержат никаких свидетельств о переселении кыргызов Енисея на Тянь-Шань, что нельзя считать случайностью, которой могли бы пренебречь историки Кыргызстана». «Глубокое исследование родоплеменного состава современных киргизов и всей совокупности их самобытной культуры показало, что в их сложении практически не участвовало население Саянской горной страны». «Итак, - пишет он, - нет никаких фактов или источников, устанавливающих единство происхождения кыргызов Енисея и киргизов Тянь-Шаня». Далее И. Кызласов, идя стопами отца, делает следующие выводы: «Происхождение кыргызов Енисея и Тянь-Шаня было различным; никакого переселения кыргызов Енисея на Тянь-Шань никогда не было, и Хакасско-Минусинская котловина не является исторической родиной киргизов Кыргызстана; убежденность в обратном, на каком бы общественном уровне она ни выражалась, является следствием незнания исторических фактов и порождена ошибочными представлениями; самих киргизов до позднего средневековья не было на территории их современного пребывания в Средней Азии; этот народ поэтапно переселялся на западный Тянь-Шань и прилегающие к нему земли с востока уже на глазах истории, и это переселение описано в ученых трактатах XV - XVII вв.». В заключении своего писания, затуманенный упрямыми постулатами отца, И. Кызласов утверждает следующее: «Тот факт, что в 2001 г. ученое сообщество отмечало 22 века появления имени кыргызов не на Енисее, к долинам которого на деле относится древняя и раннесредневековая история этого имени и где его носители живут поныне, а не на Чу, в Бишкеке, рождает правомерные опасения: ошибочный подход к этногенезу современного киргизского народа на деле отнимает историю у современных народов Южной Сибири». [Кызласов. И. С. 127 – 132]

Такие полярные позиции ученых в кыргызском вопросе вызывало определенный интерес и стремление дать объективное его решение. Значительный вклад по данной проблеме внес талантливый кыргызский этнограф профессор И. Б. Молдобаев. Впервые он посетил Саяно-Алтай в 1978 г. Тогда встретившись в Абакане, мы с Имель Бакиевичем обсудили данную тему. Стало ясным, что до сих пор в основном проблема историко – культурных взаимосвязей наших народов решалась исследователями на уровне исторических и археологических фактов. Поэтому мы решили рассмотреть историко-культурные взаимосвязи современных кыргызов, алтайцев, тувинцев и хакасов в свете материалов этнографии, фольклора, топонимики и исторической лексики. Для осуществления наших замыслов было решено проведение совместных экспедиций. Стали проходить годы.

В письмах ко мне он писал: «Мы ведь с тобой, в конечном счете, должны же подойти к той большой проблеме, которую мы затронули, а именно то, что так называемые енисейские

кыргызы являются предками для всех нас, а не только хакасам. На мой взгляд, наиболее приемлемый вариант его решения: постепенно, но с нарастанием начинать с сообщений и статей. А там видно будет, правда?». (13. 08. 1985 г.) «Только Виктор, я попрошу тебя, будь осторожен, мы же с тобой берем животрепещущую проблему существующих в историографии наших народов. Если будут смелые мысли, можешь двигать вперед, ибо сейчас и у нас происходят сдвиги. Все спекулянты историки в настоящее время зажали хвосты – крутой поворот! Так должно было быть!». (26. 07. 1986.) Имель Бакиевич отмечал: «Ты знаешь уже мой характер. У меня с тобой приблизительно одинаковые характеры. Но, к сожалению в наших краях таких не очень любят. И мне, естественно, порой бывает трудно». (25. 12. 1983 г.) «Я рад за твои убеждения. Думаю, что ты не менее упорный, чем я». (10.06. 1984 г.) «Нас, прежде всего, сближает оптимизм и открытая душа». (10. 06. 1985 г.) Далее он писал: «Вероятно мы с тобой сыновья древних кыргызов». (8.05. 1986 г.)

Имель Бакиевич страдал болезнью желудка. Он писал: «Я был на лечении (курорт Джадал-Абад) с 26.01 по 18. 02. 1985 г. Немножко желудок барахлит. Если себя не подлечить, кому докажешь, что хотел сделать то-то и то-то, правда ведь? Раньше я не обращал внимания на это. Теперь вынужден. У меня тоже плановая тема горит, еще ничего не делал, Черт его знает, чем занимаюсь? Вроде бы копошусь над чем-то, но..». (26.02. 1985 г.) В дальнейшем эта болезнь его сгубит. 19 ноября 2005 года Имель Бакиевич ушел из жизни на 64 году от роду.

В 1983 г. у меня была защита кандидатской диссертации. Имель Бакиевич по этому поводу поздравил и написал: «Дорогой Виктор поздравляю тебя с утверждением. От всей души рад за тебя. Будем драться дальше. Теперь немного легче будет, правда?». (15. 03. 1984 г.)

Совместные экспедиции нам удалось провести только через десять лет после первых наших планов в Абакане. Имель Бакиевич писал: «Экспедицию на Саяно-Алтай планирую в июле – августе (45 дней по плану). Состав 3 человека. Вообще хотел один, но одному не дают экспедицию. Придется включить и тех, с которыми не очень-то хочется мне работать. Как раз я хотел с тобой поговорить. А главную нашу цель ты знаешь Виктор, выяснить в конце концов откуда мы ведем свой род». (1. 01. 1987 г.)

В 1987 – 1988 гг. мы осуществили наши замыслы. В июне 1987 г совместно с Имель Бакиевичем совершили экспедиционные поездки по Хакасии и Туве. К нам присоединился еще бурятский этнограф Д. Нимаев из Бурятского института общественных наук СО РАН. В Хакасии почти месяц мы работали среди шорцев Таштыпского района, сагайцев Аскизского района, качинцев Ширинского района и кызыльцев Орджоникидзевского района. По настоянию Имеля Бакиевича мы заехали к Л.Р. Кызласову на его археологические раскопки укрепленного поселения по реке Тесь в Боградском районе. Встретил он нас неприветливо. И.Б. Молдобаеву Кызласов высказался, что хакасы не имеют ничего общего с Тянь-Шанем. На мои возражения он с яростью обрушился со словами, чтобы меня ждала смерть собаки. Я не мог сдержать слезы. Далее мы отправились в Туву. В Туве мы проехали по долине Хэмчика, работали среди этнической группы кыргыз, ныне считающиеся тувинцами.

В июле 1988 г. мы совместно совершили экспедиционные поездки в Бурятию и Тофаларию. В Улан-Удэ нас встретил наш коллега Д. Нимаев. При поддержке Д. Нимаева мы работали в Усть-Ордынском бурятском округе и на острове Ольхон на Байкале. И. Б. Молдобаев обнаружил среди иркутских бурят родовое подразделение «хырхыд», т.е. кыргыз и открыл ранее неизвестный род «хан-кыргыз». Нам удалось посетить сойотов говорящих на бурятском языке и живущих в Восточных Саянах Окинского района Бурятии. Имель Бакиевич записал родовой состав этой этнической группы, некогда говорившей на тюркском языке. Свой бывший язык они называли «уйгур хэлэтэн», т.е. уйгурским. После Бурятии мы с Имелем Бакиевичем в августе поехали в Тофаларию. Добирались туда на самолете из Нижнеудинска Иркутской области. Имель Бакиевич выяснил, что основным родовым их подразделением был сеок «хааш», который не имеет ничего общего с термином «хакас». На этом последнем маршруте наша экспедиция закончилась.

Результаты нашей экспедиции в дальнейшем были опубликованы как в нашей совместной статье, так и фундаментальных работах Имель Бакиевича. [Молдобаев. 1989; 1995; 2003.]

Согласно историческим преданиям, записанным нами с И. Молдобаевым, в долине Среднего и Верхнего Енисея, а также в Прибайкалье с древнейших времен проживал народ «хыргыс» (хырхыд). Остатки оросительных систем, оборонительных сооружений, металлургических плавильных печей, древних погребений и т. д., называются кыргызскими. Кыргызы, как указывается в фольклоре, в результате различных причин были вынуждены покинуть Южную Сибирь и переселиться в теплые страны за Алтай. Но среди народов Саяно-Алтая сохранились многочисленные кыргызские роды.

В эпоху позднего средневековья историческим именем коренных жителей Хакасии был этноним «хонгорай» (хоорай). Народ «хоорай», как гласят предания, произошел от легендарных девяти братьев - кыргызов. [Бутанаев. 1984. с.135-136.]. Таким образом, между енисейскими кыргызами и современными хакасами существует прямая преемственность.

В результате наших экспедиций выяснилось, что буряты, шорцы, чулымские тюрки и северные алтайцы в фольклорных произведениях называют хакасов этнонимом «кыргыз». Слово хакас неизвестно в их исторической памяти. Сеок «хыргыс» был одним из самых многочисленных хакасских родов. К нему относилось, по нашим подсчетам, более 50 различных фамилий. Учитывая, что у хакасов насчитывалось около 1200 различных фамилий, то представители сеока «хыргыс» составляли более 5 современного населения. Кроме того, другой многочисленный род «бурут», имеющийся как среди хакасов, так и алтайцев, напоминает ойратское название для тянь-шаньских кыргызов – «буруты».

В этнонимике кыргызов Тянь-Шаня и тюрков Саяно – Алтая имеются родовые подразделения с однозначными названиями, такими как: *кашка* (*хасха* – Хакасия), *булгачи* (*погечи* – Хакасия), *бугу* (*пуга* – Хакасия), *сайак* (*сагай* – Хакасия), *желден* (*чилдег* – Хакасия), *дёлёс* (*тёлёс, тюлюш* – Алтай, Тува), *мундуз* (*мундус* – Алтай), *монгуш* (*монгуш* – Тува), *сарт* (*сартах* – Хакасия), *саруу* (*сарыг* – Хакасия, Тува) и многие другие. [Абрамзон. 1960. С.15 – 92.] Такие данные свидетельствуют об этногенетических связях этих народов. Кроме того представители племен *бугу* и *желден* обитают в долине озера «Иссык-Куль», в названии которого они сохранили реликтовый термин енисейских кыргызов «ызых» - священный.

Нами было уделено большое внимание историко-культурным пластам лексики языков тюрков Саяно-Алтая и лексических параллелей с кыргызским языком. Результаты нашего исследования были опубликованы в совместной статье. [Бутанаев, Молдобаев. 1989. С. 22 – 37.]

У кыргызов и хакасов сохранилось богатое фольклорное наследие. Известный тюрколог В. В. Радлов в середине XIX в. сообщал: «Такое полнейшее господство эпоса я нашел только у двух народов тюркского происхождения, живущих в настоящее время совершенно отдельно друг от друга: у абаканских или минусинских татар в верховьях Енисея и кара-киргизов. Первое племя состоит преимущественно из киргизов, оставшихся в XVII столетии на Енисее, т.е. из потомков древних хакасов, которые в IX веке уничтожили великое царство уйгуров. Кара-киргизы, живущие ныне в Тянь-Шане, происходят от той части хакасов, которая в X веке покинула прибрежья Енисея и Восточного Алтая и направилась к юго-западу. Поэтому мы имеем основание думать, что склонность к эпической поэзии была уже свойственна хакасам и сохранилась до настоящего времени у всех их потомков (минусинских татар и кара-киргизов) в одинаковой силе, хотя и эти два племени уже более девяти столетий живут совершенно отдельно друг от друга». [Радлов. с. 18.] Наш опыт обращения к эпосу кыргызов и хакасов (хонгорцев) как важному историко-этнографическому источнику также во многом подтверждает мнение В. Радлова.

Например, в устном поэтическом творчестве наших народов встречаются произведения с общими сюжетами и даже созвучными наименованиями. Кыргызский фольклорист Т. Абдыракунов провел интересное исследование легенды «Ак Мактым», которая по своему сюжету и даже по названию полностью соответствует хакасской легенде «Абахай Пахта». [Абдыракунов.] Среди хакасов распространена легенда о мифической крылатой собаке «хубай хус», рожденной из яйца красной утки огаря, от которой не может скрыться ни один зверь, ни одна птица. Согласно исследованиям И. Б. Молдобаева этот мифический персонаж полностью соответствует кыргызской сказочной собаке «кумайык» (от которой никакой зверь не может

укрыться; рождена она от хищной птицы грифа). Есть и другие фольклорные произведения, где встречаются одинаковые мотивы, как например, мотив исцеления белой травой, выкопанной мышью, в хакасском сказании «Баян хыс» и в кыргызском эпосе «Жаныш и Байыш».

Таким образом, фольклорное наследие двух народов - легенды и предания, песни, пословицы и поговорки, различные мифические образы, имеют общие черты. Исходя из вышеизложенного материала можно считать, что несомненно существование этнонима «кыргыз» у двух тюркоязычных этносов не могло быть случайным. Если их этнокультурные контакты являются бесспорными, то вероятно, енисейские кыргызы являются предками не только хакасов, но и стали одним из основным этническим компонентом современных кыргызов.

Самой большой заслугой И. Б. Молдобаева является проведение конференции (совместно с О. Караевым), посвященной вопросам этногенеза и этнической истории кыргызов (1988 г.). Он сумел организовать выпуск научного сборника. Имель Бакиевич мне писал: «мы с Караевым взяли на себя организацию сборника по этногенезу киргизов. Можешь готовить мне статью, желательно, чтобы она была связана непосредственно с этногенезом, этнической истории (или связей) киргизов». (20. 12. 1986 г.) В этой работе приняли участие известные исследователи кыргызского вопроса: О. Караев, Ю. С. Худяков, М. Кожобеков, Д. Савинов, Т. Чороев, И. Б. Молдобаев и В. Я. Бутанаев (кроме Кызласовых). [Вопросы этнической истории киргизского народа. 1989.] Научное сообщество на основе данных средневековых восточных авторов, материалов этнографии, фольклора, топонимики и исторической лексики пришло к единому выводу о енисейских предках кыргызов, которые появились на Тянь-Шане в IX – X вв. во времена Кыргызского каганата.

Благодаря своему уникальному географическому положению Кыргызское государство на Енисее было на протяжении долгих веков ключевым пунктом торговых и культурных связей, фактором передачи культурных достижений из центров оседло-земледельческих регионов в кочевой мир Северной Азии кочевого мира, а в период «кыргызского великодержавия» объединило скотоводческие племена Северной и Центральной Азии в единый каганат и стало центром кочевой цивилизации.

«Звездный час кыргызской истории» - период великодержавия - по историческим данным был сравнительно недолгим, он продолжался около 80 лет. Захватив огромные пространства степной Азии, кыргызы не смогли удержать их под своим господством, объединить все кочевые племена, закрепить военные и политические достижения. После распада каганата в X в н.э. кыргызский этнос оказался разделенным надвое вторжением киданей. Часть кыргызов вернулась на свою родину на Енисей, другая часть кыргызов осталась в Восточном Туркестане и в дальнейшем составила основу современного кыргызского народа на Тянь-Шане.

Использованная литература

1. *Абдыракунов Т.* Ак Мактым. - Фрунзе, 1963.
2. *Абрамзон С.М.* Этнический состав киргизского населения Северной Киргизии // Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. 4. М., 1960. С. 3 – 137.
3. *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи.- Л., 1971.
4. *Бартольд В.В.* Киргизы. Исторический очерк // Сочинения. Т.2. часть 1. М.,1963. С.474-543;
5. *Бутанаев В.Я.* Об этническом имени хакасов в эпоху позднего средневековья. // Археология и этнография Южной Сибири. Барнаул,1984. С. 134 – 140.
6. *Бутанаев В.Я., Молдобаев И.Б.* Киргизско-хакасские этнокультурные связи. //Историко-культурные связи народов южной Сибири. Абакан, 1989. С.22 – 37.
7. *Валиханов Ч.Ч.* Записки о киргизах // Собрание сочинений. Алма-Ата, 1961. С. 346-363.
8. Вопросы этнической истории киргизского народа.- Фрунзе, 1989.
9. История Киргизской ССР. Т.1. С древнейших времен до середины X1X в. Фрунзе, 1984.
10. История Хакасии с древнейших времен до 1917 года.- М., 1993.
11. *Кызласов Л.Р.* История Южной Сибири в средние века.- М., 1984.
12. *Кызласов Л.Р., Кызласов И.Л.* Ключевые вопросы истории хакасов. Сборник статей. Абакан, 2016.

13. *Кызласов И.Л.* Народ Тянь-Шаня: с Енисея – только имя // Кызласов Л.Р., *Кызласов И.Л.* Ключевые вопросы истории хакасов. Сборник статей. Абакан, 2016. С. 115 – 134.
14. *Молдобаев И.Б.* Эпос «Жаныш и Байыш» как историко-этнографический источник.- Фрунзе, 1983.
15. *Молдобаев И.Б.* Эпос «Манас» как источник изучения духовной культуры киргизского народа.- Фрунзе, 1989.
16. *Молдобаев И.Б.* «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. Бишкек, 1995.
17. *Молдобаев И.Б.* Этнокультурные связи кыргызов в средневековье. Бишкек, 2003.
18. *Петров К.И.* Очерк происхождения киргизского народа. Фрунзе, 1963;
19. *Радлов В.В.* Предисловие // Манас – героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968.
20. *Фишер Н.Э.* Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием. СПб., 1774.

Бутанаева И. И.,
Хакасский государственный университет
им. Н. Ф. Катанова,
к.и.н., доцент
(Абакан, Республика Хакасия РФ)

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ О КЫРГЫЗАХ

Ключевые слова: Саяно-Алтай, кыргызы Енисея, исторический фольклор, хакасы, шорцы, алтайцы, археологические памятники.

Средневековые археологические памятники долины Среднего Енисея исторический фольклор хакасов связывает с кыргызами, которые оставили после себя многочисленные погребения с каменными насыпями и стелами. Только на территории Хакасии насчитывается более двадцати могильников под названием «хыргыс сооктери» или «хыргыс сыраттары», т.е. кыргызские кладбища. [Бутанаев. 1995. С.190 – 191.] Среди хакасского населения они вызывают особое чувство почтения, которое не наблюдается по отношению к более ранним тагарским (скифским) курганам. Хакасы, поравнявшись с кыргызскими могилами, кланялись и окропляли их вином. Рядом с ними запрещалось ставить юрты, иначе загробные души кыргызов (хыргыс сунези), возмутившись, напустят болезни, от которых можно избавиться только с помощью шаманских обрядов. [Бутанаев, Бутанаева. С. 36.] До сих пор средневековые, домонгольские времена, по-хакасски именуются «хыргыс тузы», т.е. кыргызская эпоха.

В ранних легендах и преданиях тюрков Южной Сибири кыргызы выступают древними обитателями не только долины Среднего Енисея, но и всего Саяно-Алтайского нагорья. Они проживали здесь якобы в те далекие времена, когда в Южной Сибири еще не росли деревья.

Согласно хакасскому фольклору, свое самоназвание кыргызы получили от родоначальницы «Хыр хыс» (букв. Седая дева). Легенду о происхождении этнонима от сорока девушек (кырк кыз), распространенной на Тянь-Шане, в настоящее время хакасы не помнят. Однако еще в XIII в. китайская летопись Юань-ши зафиксировала данные местного фольклора о том, что кыргызы Енисея ведут «свое происхождение с тех пор, как сорок девушек земли Хань (т.е. Китая – И.Б.) вступили в брачный союз с мужчинами Усы (т.е. жителями долины р. Уса - И.Б.). По этому значению (сорок) и назвали свои земли. [Кычанов. С. 59.] Данный сюжет свидетельствует об общих фольклорных традициях енисейских и тянь-шаньских кыргызов.

Согласно хакасским историческим легендам и преданиям, кыргызский народ создал здесь свое государство - Хыргыс хан, ставка правителя которого находилась по одним сведениям в долине Енисея в горах Оглахты, а по другим - в долине Абакана в горах Уй-таг. Кыргызы занимались скотоводством и земледелием. В Хакасии в долине Июсов старинные нивы до сих пор носят название «хыргыс тарлаглары», т.е. кыргызские пашни. Каменные жернова для помола зерна, которые встречаются в большом количестве на песчаных дюнах долины Абакана, называются также кыргызскими. Кыргызы не ели рыбу и называли ее «суг хурты» - водяной червь. Согласно преданиям, они настолько брезговали рыбой, что вынуждены были провести каналы «хыргыс аргылары» для питьевой воды. Эти сведения резко отличают людей степной культуры от таежных жителей, где рыба является неотъемлемой частью пищевого рациона.

Кыргызы занимались металлургическим производством. До сих пор встречаются шлаки коло древних плавильных печей, называемых «хыргыс узанган чир», т.е. место, где кыргызы занимались кузнечеством. В отличие от современных хакасов кыргызы изготавливали гончарную посуду, получившую в науке название «кыргызские вазы». Они знали колесный транспорт. В долине р. Камышта находилась древняя каменная дорога, носящая имя «хыргыс чолы» - кыргызский тракт. Кыргызы занимались торговлей с азиатскими государствами. У них были в ходу медные деньги - «хыргыс ахчазы».[Бутанаев. 1995.с. 189 – 190.] Вероятно, это были китайские монеты, представленные в музеях Абакана, Минусинска, Красноярска.

Согласно историческому фольклору хакасов, кыргызы предстают перед нами создателями высокой степной культуры. Праздничные наряды и, особенно, знаменитые лисьи шапки свах - «тулгу порик» достались хакасам по наследству от кыргызов. На перевалах они соорудили культовые каменные груды – «обаа», иногда называемые «хыргыс тастары», т.е. кыргызские камни.

Кыргызы были воинственным народом. Недаром у хакасов существует выражение «хыргыстын хыргычы» - кыргызская отважность, а у монгольских народов имя кыргызов – «харгис» приняло нарицательное значение для жестоких и свирепых людей. [Бутанаев.1989. С. 69.] Средневековые укрепления Хакасии носят название «хыргыс орамнары» – кыргызские окопы, а боевые стрелы – «хыргыс ухтары». Таёжные жители Саяно-Алтайского нагорья – северные алтайцы, шорцы и чулымцы сохранили память о жестоких военных набегах и взимание с них дани степняков- кыргызов. Существовавший факт господства кыргызов над народами Южной Сибири отразился в шаманской мифологии. По представлениям алтайцев, одним из девяти сыновей небесного владыки Ульгена являлся грозный Кыргыс-хан. Он считался главным судьей над людьми.[Архив. С. 65.]

Кыргызская эпоха, наполненная драматическими событиями и военными действиями, широко отпечаталась в топонимике Хакасско-Минусинского края. Так, в долине р. Сос около оз. Алтын-кёль находится место древней сечи под названием «Хырхазы». Когда-то с верховьев Абакана по р. Аны на хакасскую землю обрушилось вражеское войско. Неприятель вышел в месте слияния рр. Монок и Абакан. Кыргызы встретили чужую армию на правой стороне р. Сос, а вражеское войско располагалось по левой стороне. Два войска, не сходясь, начали стрелять из луков. В течение семи дней продолжалась перестрелка. От летящих стрел не было видно солнца. Все полегли на месте боя. На людской крови и на костях погибших коней выросло два сосновых бора. Место гибели бойцов стало называться «Хырхазы», т.е. окраина побоища. Там, где стояли кыргызские воины, образовался лес – «таг хырхазы» (горный хырхазы), а вражеское войско - «суг хырхазы» (т.е. речной хырхазы). До сих пор там находят бронзовые пуговицы, кыргызские стрелы и кинжалы.[Бутанаев., Бутанаева. 2010. С. 56.]

Уйбатская и Койбальская степи считаются полями великих сражений. Под горой Сагырхая в Уйбатской степи стоит горная гряда «Изрек-тас», т.е. каменные бойницы. Во времена монгольских завоеваний в этом месте кыргызы соорудили крепость.Однажды монгольская армия окружила кыргызских воинов в Уйбатской степи. Тогда последние укрылись в крепости «Изрек-тас». Одна часть монголов стала наступать на них со стороны р.Уйбат от озера Хызылкёль, а другая – со стороны верховьев р.Биджа от горы Узун-хыр. На неприятеля посыпались обломки каменных плит, брошенных в ярости богатырями Кыргызской земли. Камни, разрубая врагов, втыкались в землю. Таким образом, в Уйбатской степи появились исторические памятники – «чаа тасы» (букв, военные камни). [Бутанаев, Бутанаева. 1982. С. 14 – 15.] Ныне в археологической науке чаа-тасами называют погребальные сооружения кыргызской эпохи.

Хакасский исторический фольклор говорит об уходе кыргызов из долины Енисея на юг за Алтай, иногда утверждает об их гибели от стихийного бедствия. В некоторых мифах исчезновение кыргызов связывается со всемирным потопом.

В ранних сюжетах хакасского фольклора говорится о переселении кыргызов из-за резкой смены климата. Древние скотоводы никогда не косили сено, ибо в Хакасии стояли бесснежные зимы. Но однажды наступила суровая снежная зима, скот стал гибнуть из-за бескормицы, и кыргызы вынуждены были уйти отсюда на юг, в теплые края. По другим версиям, однажды летом в долине Среднего Енисея наступила многолетняя страшная засуха. Все травы завяли, хлеб выгорел и оросительные каналы пересохли. Тогда кыргызы в надежде на лучшие условия ушли в сторону Монголии. Там, где они прошли, остались прорытые оросительные каналы.

Согласно легендам шорцев и чулымцев, в далекие времена на территории их проживания расстилались степи, где обитали кыргызские коневоды. Затем появилась тайга. Когда стали расти деревья, то кыргызы приняли их за вылезающие из-под земли рога чертей, испугались и перекочевали далеко в южные края. Незначительная их часть задержалась в хакасских степях и стала предками хакасов. До сих пор в Шории сохранилась местность «Хыргыс кодрези» - кыргызское болото, откуда якобы по ночам слышится ржание кыргызских лошадей. [Дыренкова. С. 304.] Легенды о переселении кыргызов за Саяно-Алтай, вероятно, связаны с периодом Кыргызского великодержавия (IX - X вв.), когда они сумели захватить территорию Центральной Азии и продвинулись до Тянь-Шаня.

Среди хакасов бытует значительное количество более поздних сказаний о кыргызах, причина гибели которых объясняется монгольскими завоеваниями. Сюжет их, как правило, общий. После кончины сильного правителя на обезглавленный кыргызский народ нападает монгольский хан, который захватывает местное население и угоняет его в плен за Алтай. Угнанные кыргызы становятся крепостными монгольских ханов. Некоторые из них, не выдержав тяжести подневольного труда, возвращаются на свою древнюю родину. Указанные предания и легенды относятся к XIII -XIV вв. и повествуют о гибели Кыргызского государства под ударами монгольских войск. [Бутанаев, Бутанаева. 2010. С. 83 – 93.]

Во времена монгольских завоеваний в горном массиве Сахсаар жили семь богатырских дев-сестер, стоявших во главе кыргызского народа. Однажды нагрянуло монгольское войско, захватило долину Абакана, а мирных жителей увело за Саяны. Семь богатырских дев отбились от врагов и спрятались в одной из горных пещер долины Аскиза. Гора, где они сумели скрыться, получила название «Чити хыс» - Семь дев. При повторном набеге конницы монгольского хана семь дев переселились в верховья Белого Июса. Они сначала обосновались в местности Хыстурии (Девичий стан) около горы Пуял, а затем передвинулись на речку Итчул, где в их честь гора названа «Чити хыс» – Семь дев. Но и здесь монгольский хан сумел найти их. Тогда семь дев решили разойтись по разным местам. Одна ушла в Июсские степи, другая – в долину Енисея, третья – в долину Тубы и т.д. Разойдясь по семи разным местам, они превратились в каменные изваяния «иней тас».

Самая младшая сестра вернулась в отчий край в горы Сахсаар, где находился аал Хыргыстар. Она превратилась в каменное изваяние «иней тас» и заняла место в горном гроте по р. Ниня. Ежегодно ее потомки – члены сеока кыргыз совершали жертвоприношение своей окаменевшей праматери. [Бутанаев, Бутанаева. 2010. С. 64.]

После присоединения Хакасии к России кыргызы расселялись среди качинцев, сагайцев и кызыльцев, где образовали сеоки «хыргыс» с подразделениями: «ах хыргыс» – белый кыргыз, «хара хыргыс» – черный кыргыз, «кок хыргыс» – небесный кыргыз, «хасха хыргыс» – элитарный кыргыз и т.д..

Предок качинского сеока «хыргыс» по имени Сеерен, как гласят легенды, обитал в долине р.Туим. У него было девять сыновей – Арыштай, Аёш, Поджандай, Нонахтай, Паадай и др., от которых, соответственно, произошли фамилии Арыштаевых, Аёшиных, Божендаевых, Нонахтаевых и др. По подсчетам информатора Алексея Арыштаева (1894 г. рождения), от Арыш-тая до него прошло семь поколений, т.е. приблизительно 175 лет, что соответствует 1710-1720 гг. [Бутанаев, Бутанаева. 2001. С. 31.]

Сагайский сеок «хыргыс» восходит своими корнями к роду правителя средневековой Хакасии, имевшему обобщенное имя – Хыргыс-хан. Потерпев поражение в войне с Россией, кыргызы вынуждены были переселиться за Алтай. Жена Хыргыс-хана спряталась в пещере горы Марачылыг, где вырастила двух близнецов Чабындая и Чабаджаха. От Чабындая затем

родился Хыджынай, от которого происходит фамилия Кыжинаевых. По сообщению Манит Кыжинаевой (1900 г.рождения), от Чабындая до Маниты прошло семь поколений, т.е. приблизительно 175 лет. [Там же. С. 31.]

И так, кыргызы (хыргыс) являлись древним культурным народом Южной Сибири, сложившимся в степях долины Среднего Енисея. В исторической памяти народов Саяно-Алтая сохранились воспоминания о кыргызской эпохе, свидетельствующие о былых границах Кыргызского государства (Хыргыс хан), куда, несомненно, входили территории Тувы, Алтая, Шории, Причулымья и Прибайкалья. Под влиянием кыргызской культуры утверждается тюркский язык среди таежных жителей Саяно-Алтая, распространяются религиозные верования, почитаются каменные изваяния, возникают культовые насыпи «хыргыс тастары» на перевалах и т.д. В результате вынужденного ухода кыргызов из Минусинской котловины в Центральную Азию на их Родине остаются два сына погибшего правителя – Чабындай и Чабыджах, от которых вновь зажигается факел кыргызского присутствия среди современных хакасов.

Источники:

Архив Кунсткамеры им. Петра Великого. Ф.11. оп. 1. Д. 65.

Использованная литература

Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Чирим тамырлары (корни моей земли). Абакан. 1982.

Бутанаев В.Я. Историческая судьба енисейских кыргызов по данным фольклора народов Южной Сибири. // Вопросы этнической истории киргизского народа. Фрунзе, 1989. С. 66 – 76.

Бутанаев В.Я. Топонимический словарь Хакасско- Минусинского края. Абакан, 1995.

Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Хоорай чоннынг тореллери (Хакасские родословные). Абакан1996.

Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Хакасский исторический фольклор. Абакан, 2001.

Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Мы родом из Хонгорая. Хакасские мифы, легенды и предания. Абакан, 2010.

Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. М.-Л., 1940.

Кычанов Е.И. Сведения в «Юань-Ши» о переселении киргизов в Х111 в. (публикация источников). // Известия АКН Кирг. ССР. Сер. Общ. Наук. Т. 5. Вып. 1. Фрунзе, 1968. С. 59 - 64.

Жаныбекова К.,

Ж. Баласагын атындагы КУУ,

тарых илимдеринин кандидаты

(Бишкек, Кыргызстан)

ЭНЕСАЙЛЫК ЖАНА ТЕҢИРТООЛУК КЫРГЫЗДАРДЫН ТАРЫХЫЙ, ЭТНОСТУК-МАДАНИЙ ЖАЛПЫЛЫГЫНЫН В.Я.БУТАНАЕВДИН ЭМГЕКТЕРИНДЕ ЧАГЫЛДЫРЫЛЫШЫ

Энесай кыргыздары менен теңиртоолук кыргыздардын этностук жана маданий жалпылыгына байланышкан маселелер кыргыз тарыхында, этнографиясында, тил илиминде, археология илиминде бир кыйла чийеленген, олуттуу маселелерден. Кыргыздардын келип чыгышы, Енисейдеги мамлекеттүүлүгү, кыргыздардын негизги бөлүгүнүн Теңир-Тоого жана ага чектешкен аймактарга миграциясы илим чөйрөсүндө талаш-тартыштарды жаратып келери белгилүү. Кыргыздардын миграциясы, орто кылымдардагы согуштук-саясий окуялардын тийгизген таасирисыяктуу олуттуу маселе боюнча илимпоздордун көз караштарына, тыянактарына профессор В.Я.Бутанаев эмгектеринде кайрылып, фактологиялык маалыматтардын негизинде өз пикирин айткан. Бул маселеде Ө.Караев, Ю.С.Худяков, Т.К.Чороев, М.Ч.Кожобеков ж.б. илимпоздордун илимий негиздүү көз караштарын колдоп чыккан. Кыргыздардын миграциясы жана алардын жайгашуусу боюнча көз карашы "Этническая история хакасов в XVII-XVIII в" [Москва,1990], Ю.С.Худяков менен бирге жазган "История енисейских кыргызов" [Абакан, 2000],этнограф И.И.Бутанаева менен авторлош

жазылган "Эне-Сай кыргыздары:фольклор жана тарых" [Бишкек, 2002] сыяктуу монографияларында ж.б. эмгектеринде чагылдырылган.[1]

Енисейдеги Кыргыз мамлекети жана мамлекеттүүлүгү, кыргыз маданияты бери болгондо эки миң жылдай убакыт жашап келди. Кыргыздар жалпы дүйнөлүк цивилизациянын өнүгүүсүнө өз салымын кошо алышты, кыргыздар Ортоңку Енисей, Тува, Алтай, Батыш Монголия жана ага чектеш болгон аймактарда этностук-маданий баалуулуктарды калтырышты. Аталган зор аймактарда байыркы жана орто кылымдарда кыргыздар калган жер-суу аталыштары, этнонимдер, гидронимдер, оронимдер ж.б. күнү бүгүнкүсүндөй сакталып келет. Кыргыздар өз учурунда Түштүк Сибирден [Саян-Алтай, Монголия, Тарбагатай] Чыгыш Түркстан, андан Теңир-Тоо аймактарына чейин бир кыртыштагы мамлекеттик башкаруу системасын, этностук көөнө маданиятын, тилин, чарбалык укладын жайылтышкан. Теңиртоолук кыргыздар менен Түштүк Сибирдин [азыркы Хакасия, Тува, Тоолуу Алтай] этносторунун этникалык жана маданий, тилдик жалпылыктары азыр да сакталып келери илимге маалым. Бүгүнкү хакастар менен теңиртоолук кыргыздардын этностук жана маданий байланыштары илимпоздордун назарында эки кылымдай убакыттан бери жашап келет.

Профессор В.Я.Бутанаев изилдөөлөрүнүн дээрлигинде кыргыздар менен хакастардын этностук-маданий, тилдик, чарбалык жалпылыктарына кайрылып келет. Изилдөөчү хакастардын бир тараптан кыргыздар менен байланышын, ошол эле учурда хакастардын шорлор, чулумдар, тувалар, монголдордуң этностук топтору, түндүк алтайлыктардын этнографиялык топтору, буряттар, саха-якуттар, кеттер, самодийлер менен этностук-маданий, чарбалык байланыштарын изилдеп келери белгилүү. Аталган этностордун айрымдары [шорлор, чулумдар, тувалар, түштүк жана түндүк алтайлыктар] енисей кыргыздарынын түз урпактары, маданий мураскорлору болору маалым.

Хакас-Минуса ойдуңунун тарыхый-этнографиялык абалы, кыргыздар калтырган маданий баалуулуктар, енисей кыргыздарынын түз урпактары болгон, "хакас" атын алып жүргөн этнографиялык топтор изилдөөчүлөрдү кызыктырып келет. "Хакастар – енисей кыргыздарынын маданиятынын түз мураскорлору болуп саналат"- деп жазат профессор В.Я.Бутанаев [Бутанаев 1990,43]. Белгилүү чыгыштаануучу, түрколог В.В.Радлов: «Абакан татарлары өз жомоктору аркылуу руханий турмушунда идеалдуу, таза дүйнөнү түзө алышкан; мындай көрүнүштү башка түрк тилдүү элден – кара кыргыздардан гана көрө алдым» - деп жазган [Радлов 1989,90]. В.В.Радлов Саян-Алтай жана теңиртоолук кыргыздардын тегинин жалпылыгы жөнүндөгү алгачкы пикирди айткан окумуштуу болот. Сибирдик кыргызтаануучу Н.Н.Козьмин: "...Кастренден [түрколог М.А.Кастрен] кийин эле В.В.Радлов кыргыздарды [теңиртоолук кыргыздар] хакастардын [енисей кыргыздарынын] тукумдары деп эсептеген.

---

[1]Материалы по лексике качинцев Енисея // Диалекты хакасского языка. -Абакан, 1973.- С. 104-109; Об этногенетических связях хакасов с енисейскими кыргызами[по материалам хакасского исторического фольклора] // Происхождение и этническая история тюрков Сибири. -Омск, 1979.-С.150-153; Исторические контакты хакасов с народами Южной Сибири и Средней Азии по данным этнонимики // Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности. XXIX сессии PIAC. -М., 1986. Ч .1.-С.15-16; "Кыргыз" дарегиСаяно-Алтайэлдеринде // Кыргызстан маданияты. 1987.-С.15; Киргизско-хакасские языковые параллели // Язык-миф-культура народов Сибири. 1988.-С. 17-27; Киргизско-хакасские этнокультурные связи (по данным скотоводческой терминологии) // Тюркология-88. Тезисы докладов и сообщений на Всесоюзной тюркологической конференции.-Фрунзе, 1988. - С.536-537; Кыргыз-хакастынсозказынасыжаатындагытарыхыйбайланыштары" // Ала-Тоо"журналы.-Фрунзе,1988,№ 9.-С.153-155; Киргизско-хакасские этнокультурные связи // Историко-культурные связи народов Южной Сибири.-Абакан, 1988.-С. 22-37; Историческая судьба енисейских кыргызов по данным фольклора народов Южной Сибири // Вопросы этнической истории киргизского народа. -Фрунзе, 1989.-С.75-83; Память о кыргызской эпохе, сохранившаяся в топонимике Саяно-Алтая // Кыргызы: этногенетические и этнокультурные процессы в древности и средневековье в Центральной Азии. Тезисы международной конференции. -Бишкек, 1995.-С. 224-226; Кыргыз-хоорайские сказания и легенды // Эпос "Манас" и эпическое наследие народов мира. Тезисы международного научного симпозиума. -Бишкек, 1995.-С. 61-62; История енисейских кыргызов [авторлошу Ю.С.Худяков], -Бишкек, 2000, -225с.; К вопросу о кыргызско-хакасских этнографических связях // Кыргызы. Этнографические и этнокультурные процессы в древности и средневековье в Центральной Азии. Материалы Международной научной конференции, посвященной 1000-летию эпоса "Манас". -Бишкек, 1996.-С. 102-125; Кыргызская государственность на Енисее // Материалы международной археолого-этнологической экспедиции, посвященной 2200-летию кыргызской государственности [Бишкек-Хакасия-Тува-Алтай-Бишкек, 15-29 июня, 2003]. -Бишкек, 2003. -С. 44-72 ж.б.

Алар Минусин ойдуңундагы көп сандаган көрүстөндөрдүн кыргыздардыкы экендигин белгилешет. М.А.Кастрендин пикири боюнча кыргыздар [теңиртоолук кыргыздар. –Ж.К.] бул жерден Ташкент менен Кокондун ортосуна Иртыштын жогорку агымы аркылуу өтүшкөн. Ал аймактарда монголдор менен аралашкандыгына карабастан таза түрк тилин сактап калышкан. Академик В.В. Радлов аларга аска жана таш беттерине чегерилген жазуулар да таандык деген жыйынтыкка келген"–деп жазат [Козьмин 1925,26]. Бүгүнкү теңиртоолук кыргыздарынын байыркы этностук теги Енисей чөлкөмүндө калыптанган деген эң алгачкы көз карашты Г.Ф.Миллер айткандыгы белгилүү [Миллер Г.Ф. Описание Сибирского царства и всех происшедших в нем дел от начала, а особливо от покорения его Российской державе, по сии времена. - СПб, 1750. -Кн. 1. -С.12-19]. Ал эми Н.Э.Фишер болсо енисей кыргыздары орустар менен сүйлөшүүлөрдөн соң Енисейден жунгарлар тарабынан Теңир Тоого көчүрүлгөн деген тезисти жазат [Фишер И.Э. Сибирская история. - СПб, 1774]. К.Риттер, Ю.Клапрот ж.б. бул пикирди колдошкон. Н.Я.Бичурин енисей кыргыздары жана теңиртоолук кыргыздар эки башка эл деген көз караште болгон. Бүгүнкү Саян-Алтай элдеринин тарыхый эс-тутумунда кыргыздар чөлкөмдүн жергиликтүү калкы болгондугу [айрым учурда "бурут" деген да энчилүү ат жолугат], алар ар түрдүү жаратылыштын кырсыктары, себептер менен түштүк тарапка көчүп кеткендиктери сакталган. Бул оозеки маалыматтар шорлордун, алтайлыктардын, хакастардын ж.б. арасында айтылары маалым. Мисалы, "Түштүк Сибирдин түрктөрүнүн байыркы уламыштары менен санжыраларында кыргыздар Ортолук Енисей өрөөнү гана эмес, бүткүл Саян-Алтай аймагынын ээлеки, түптүү тургундары катары баяндалат. Кыргыздар Саян-Алтай аймагында дарактар жер бетине али чыга элекке чейинки мезгилде эле жашап келишкен делинет" [Бутанаев., Бутанаева 2002, 24]. Теңир-Тоо кыргыздарынын фольклордук мурасында енисей кыргыздарынын руханий байлыгынын мураскорлору болгон Саян-Алтай түрктөрүнүн маданияты менен жалпылыктар сакталып келет.

В.Я.Бутанаев тарабынан жыйналган фольклордук маалыматтарда Саян-Алтай элдеринин эсинде сакталып калган кыргыздар тууралуу санжыралык маалыматтардын мотивдери кызыгууну жаратат: "Шор менен чулумдардын уламыштарында кыргыздар байырлаган аймактар ээлеки замандарда жайык талаа болуп, анда кыргыз жылкычылары жашашканы эскерилет. Жерден дарак өсүп чыга баштаганда, кыргыздар бул кубулушту шайтандын мүйүзү, боло турган кырсыктын белгиси катары түшүнүшүп, түштүк тарапка журт которуп кетишет. Алардын көчө албай калган бир аз бөлүгү бүгүнкү хакастардын бабалары болуп калышыптыр. Азыр да Шорияда түн ичинде кыргыз жылкыларынын кишенегендери угулуп турары баяндалган «Хыргыс кодрезі» — "Кыргыз сазы" деген жер бар [Каратаев 2003,33]. Кыргыздардын Саян-Алтайдан ары көчүшү тууралуу уламыштар Кыргыз улуу мамлекети [IX—XI кк.] мезгилин, алардын Борбордук Азиянын зор бөлүгүн басып алып, Теңир-Тоого журт которуусун чагылдырышы ыктымал. Хакастардын кийинки доорлордогу санжыраларында кыргыздар жана алардын мамлекетинин кулашы моңгол жеңип алууларына байланыштырылат. Алар негизинен бир сюжеттүү санжыралар. Кыргыздардын күч-кубаттуу падышасы көзү өткөндөн соң, башчысыз калган журтка моңгол ханы кол салып, элди туткундап, Алтай тарапка сүрөт. Сүргүндөгү кыргыздар моңгол ханына кул-күң абалында калышкан экен. Алардын айрымдары бөтөн жердеги эзүүгө жана кусага чыдай албай өз мекенине кайрылып келишкен [Бутанаев 1990, 45-47]. Булар XIII-XIV кк. таандык уламыштар жана алар Кыргыз мамлекетинин моңголдордун соккусунан улам кулагандыгын баяндайт. Ириде, кыргыздар өздөрүнүн маданий өнүгүү деңгээли жагынан түндүк жана чыгыш тараптардагы жашаган кошуналарынан алда канча жогору турушкан. Бул маселе кытай жана мусулман булактарында чагылдырылган [караңыз: Бартольд В.В. Киргизы. Исторический очерк//Сочинения. - М., 1963. -Т.II. -Часть 1. -С.28 – 40].

Кыргыздар бул аймакта узак убакыттар бою үстөмдүк кылган этнос болгондугун бүгүнкү күнгө чейин сакталып калган жер-суу аталыштары ырастайт. Хакастар сакталып калган байыркы арыктардын нуктарын "хыргыс аргылары", кыргыздар иштеткен дыйканчылык талааларын, жайыттарын – "хыргыс тарлаглары" деп аташат. Көп сандаган, бүгүнкү күнгө чейин сакталган кара металлургиянын чалдыбарлары - "хыргыс узанган чирлер" – "кыргыз устаканалары", орто кылымдарга таандык көрүстөндөр "хыргыс сөөктері" – "кыргыз

көрүстөндөрү" деп аталат [Бутанаев 1984,130; Каратаев 2013, 216-217]. Кыргыздар менен кошуна болгон бөтөн тилдүү элдер, урууулардын чектеш жерлеринде "хыргыс" деген топонимикалык аталыштар пайда болгон. Хакас-Минусин ойдуңунун тоо жана токойлуу аймактарына ыктаган жерлерде "хыргыс чул" – кыргыз өзөнү, сайы деген мааниде, орусча аталып калган "киргизка", "киргисюль", "киргисул", "киргисуль", "кургусюл" сыяктуу өзөндөр жайгашкан. Ал эми Абакан жана Июсстун кенен талаалары "хыргыз чазы" – кыргыз талаалары деп бекер жеринен аталбаса керек [караңыз: Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. -М.-Л., 1940. -С.286; Бутанаев 1990, 97-98]. В.Я.Бутанаев бул топонимикалык аталыштар аркылуу Кыргыз каганатынын ээлеген аймагынын чектерин калыбына келтирүүгө боло тургандыгын белгилейт. Изилдөөчүнүн пикиринде бул географиялык аймак Ортоңку Енисей жайгашкан чектер менен дал келет. "Хягас" мамлекетинин географиялык сүрөттөлүшүн IX к. Кытай [Тан династиясы, 618-907 жж.] жылнаамаларынан жолуктурабыз. Бул маалыматтар боюнча аймакты түштүктөн Таньмань [байыркы түрк жана фарси булактарында – Көгмөн, азыркы Саяндар], батыштан Циньшань (болжолу, Алтай) чектешет. Циньшан тоолорунда Алтын Көл [азыркы Телец көлү] жайгашкан, андан эки дарыя – Анхэ (Бий дарыясы) жана Цзянь-пинцзицзэхэ агып чыгат. Кыргыз мамлекетинин ээлеген аймагынын ортосу аркылуу уйгур ээликтеринен [азыркы Тува] башталган Цзянь [Кем же Енисей] дарыясы агып өтөт. Бул суулардын баары тең Цзян дарыясына [Кем же Енисей дарыясы] келип кошулуп, андан соң түндүктөгү деңизге барып куят [караңыз: Кюнер Н.Ф. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. -М., 1961.-С.57,282]. Н.Н.Козьмин "мал чарбачылыгы менен кесиптенишкен кыргыздар башкарган Хакас [Хягас] мамлекети орус жеңип алууларына чейин жашады. ...Кыргыз мамлекеттүүлүгүнүн өзөгү кыргыздар менен кошо Саяндардан ары кетти, алар менен кошо тубиндердин үстөмдүк жасаган көпчүлүгү бирге көчүштү, алардын бир аз гана бөлүгү калышты..."-деп жазат.[Козьмин1925,4].

Чындыгында, Кыргыз мамлекетинин согуштук-саясий күчү XI к. баш чендеринен тартып бошоңдой баштаган. Тарыхый аренага кара кытайлардын Ляо [907-1125-жж.] мамлекети, наймандар ж.б. уруулар чыга баштаган эле. Бул доор илимпоздордун монографияларында, окуу китептеринде бир кыйла деңгээлде чагылдырылган. Тарыхчылар, түркологдордун бир топторунун кыргыздардын журт которуусу, жайгашуусу боюнча пикирлери чагылдырылган эмгектер жарык көргөн. Айрымдары, кыргыздардын автохтондуу [жергиликтүү], кээ бирлери болсо [К.И.Петров, С.Г.Кляшторный, А.М.Мокеев ж.б.] кыргыздар Алтайдан XVI к. гана көчүп келишкен, эл катары ошондон кийин гана калыптанды деген негизсиз көз караштарга таянып келишти. А.Н.Бернштам кыргыздар хуннулардын жасаган чабуулунан соң, экиге ажырап, бир бөлүгү Теңир-Тоого журт которгон деген кызыгууну жараткан көз карашын айткандыгы белгилүү [караңыз: Бернштам А.Н. История киргиз и Киргизстана с древнейших времен до монгольского завоевания//Краткие сообщения института истории материальной культуры. - М,- Л, 1947. - Вып. XVI. - С.176]. 1988-ж. Фрунзе шаарында [Бишкек] болуп өткөн V Түркологиялык конференцияда кыргыз этносунун калыптануусунун "кимак-кыргыз" аттуу этабына Ө.Караев, В.Я.Бутанаев, Т.К.Чороев, Ю.С.Худяков, Ю.И.Трифоновдор кескин каршы чыгышканы белгилүү. Түрколог Э.Р.Тенишевдин белгилөөсүндө кыргыз этносунун жана тилинин калыптануусу үч этаптан, енисей, алтай жана теңиртоолук доорлорунан турат. В.Я. Бутанаевдин, Ю.С.Худяков менен бирге жазган "История енисейских кыргызов" [Абакан, 2000] аттуу фундаменталдуу эмгегинде тарыхчылар С.Г.Кляшторный, А.М.Мокеев, В.П.Мокрыниндердин К.И.Петровдун көз карашын өнүктүргөн тыянактарын Н.А.Аристов, А.Н.Бернштам, Л.Р.Кызласовдордун пикирлерине салыштырып изилденип, кыргыздар Чыгыш Түркстанда б.з. IX к. эле жашашкандыгы белгиленет [Бутанаев., Худяков 2000, 108-111].

Изилдөөчүнүн тыянагында енисей кыргыздарынын Теңир-Тоого көчүп келүүсү эки этаптан туруу менен б.з. IX-X кк. таандык доорду кучагына камтыйт. Кыргыздардын басымдуу бөлүгү бул мезгилде Чыгыш Теңир-Тоо (Чыгыш Түркстан) жана Монгол Алтайынын жерлерин мекендешкен.II миңинчи жылдын баш чендеринде эки топко, енисейлик жана теңиртоолук болуп бөлүнүп калышкан [караңыз: көрсөтүлгөн эмгек, 111-бет]. Кыргыздардын теңиртоолук жана енисейлик топторго бөлүнүп калуусуна кара кытай чабуулу, наймандардын кысымы себеп болгон деген көз караш кыргызтаанууда басымдуулук кылат. Бул көз карашты

В.В.Радловдун, В.В.Бартольддун айрым пикирлеринен табууга болот, ал эми А.Н.Бернштам бул пикирге ортоктош болгондугу маалым. Кыргыз тарыхчыларынын ичинен мындай көз караштын туура экендигин чыгыштаануучу, профессор Өмүркул Караев XX к. 60-ж. тартып өз эмгектеринде жазып келди. Мындан сырткары, енисей жана теңиртоолук кыргыздардын этногенетикалык жалпылыктары жазма булактарында да бекемделип келери маалым [Бутанаев., Худяков 2000,109-112]. Кыргыздар IX к. тартып Чыгыш Түркстанга байма-бай аскердик жүрүш жасап турушкан, бул аймак кыргыздарга көз каранды болгон. Кыргыздар Бешбалык, Куча, Үчтурпан ж.б. шаарларга ээлик кылган учурлары болгон. Бул окуялар узак мезгилге созулбаганы менен кыргыздардын бул аймактарга ээлик кылгандыктары тарыхый чындык. Кыргыздардын аталган жерлерде жайгашкандыгы "Ааламдын чектери" ["Худуд ал-Алам"] аттуу перс булагында да эскерилет. Кашкар аркылуу кыргыздардын, ягмалардын, Тибет жана Кытайдын чек аралары өткөн [Бартольд 1963, 28-40].

916- жана 925-жж. азыркы Монголиянын аймактарына согуштук жүрүш жасаган кара кытай [кара кидандар] каганы Елюй Амбаган кыргыздарды жолуктурган эмес жана "уйгурлардын жерине" түз киргендиги баяндалат. Болжолу, бул мезгилде кыргыздар согуштук-саясий жактан начарлаган болуу керек. Азыркы Монголиянын [Батыш Монголия] ээн калышы кыргыздардын бир бөлүгүнүн Тува жана Ортолук Енисейге, бир бөлүгүнүн Чыгыш Түркстанга сүрүлүшү менен түшүндүрсө болот. В.Я.Бутанаев Чыгыш Түркстандагы кыргыздар тууралуу Ө.Караевдин пикирин колдоо менен бирге, бул аймактагы кыргыздардын кошуна жашаган калктардын маданий таасирине кабылгандыктарын айгинелеген мусулман булактарындагы даректерди мисал катары келтирет [Бутанаев.,Худяков 2000, 111]. Ошол эле учурда, В.Я.Бутанаев мусулман авторлору Енисей жана Орто Азияда жашаган кыргыздарды ажыратып көрсөтпөгөндөрүн, кыргыздар бир аймакта жашаган калк деп маалымат бергендерин белгилейт. XIII к. Чыгыш Түркстанда жашаган кыргыздардын аймактары Монгол мамлекетинин курамындагы Чагатай улусуна кирген. Түштүк Сибирдеги кыргыздар "Түмөн Кыргыз" деген өз алдынча улус катары түзүлүп монголдордун Юань династиясына түз баш ийип калат. Чыгыш Түркстандагы кыргыздар кийинчерээк Моголистан мамлекетинин курамына киришет. Кыргыздар Моголистан мамлекетинин саясий иштерине жигердүү катышкандыктары ж.б. маалыматтар араб графикасындагы жазма эстеликтеринде жыш эскериле баштайт.

Жалпысынан, кыргыз тарыхынын эң бир татаал жана чиеленген мезгили болгон бул доор илим чөйрөсүндө айрым пикир келишпестиктерди жаратып келет. Ириде, илимпоздордун изилдөөлөрү, жаңы археологиялык, этнографиялык маанидеги табылгалар кыргыздардын Теңир-Тоого көчүп келүүсү боюнча Ө.Караевдин, В.Я.Бутанаевдин, Ю.С.Худяковдун, Т.К.Чороевдин, М.Ч.Кожобековдун ж.б. пикирлеринин негиздүү экендигин далилдейт. Кыргыз тарыхчысы Э.Ж.Маанаев да б.з. IX к. кыргыздар Чыгыш Теңир-Тоо аймагында жашашкандыктарын жазган [Маанаев 1967, 24-26]. В.Я.Бутанаев да өз изилдөөлөрүндө хакастар менен кыргыздардын этностук-маданий жакындыктары тарыхый жактан негиздүү экендигин белгилеп келет. Бул этностук жалпылыктар уруу-урук аталыштарында, эн тамгаларда, топонимдерде, фольклордук чыгармаларда, лингвистикада ж.б.сакталып калган.

Колдонулган адабияттар

1. *Бартольд В.В.* Киргизы. Исторический очерк// Сочинения.- М., 1963. -Т.II. -Часть 1. -С.28-40
2. *Бернштам А.Н.* История киргиз и Киргизстана с древнейших времен до монгольского завоевания//Краткие сообщения института истории материальной культуры. - М,- Л, 1947. - Вып. XVI. - С.176
3. *Бутанаев В.Я., Худяков Ю.С.* История енисейских кыргызов. -Абакан, 2000. - 272 с.
4. *Бутанаев В.Я.*Этническая история хакасов XVII-XIX вв. -М.: 1990. -272 с.
5. *Бутанаев В.,Бутанаева И.И.* Хакасский исторический фольклор. -Абакан, 2001. - 287 с.
6. *Дыренкова Н.П.* Шорский фольклор. -М.-Л., 1940. -С.286
7. *Каратаев О.К.* Кыргыздардын этномаданий байланыштарынын тарыхынан. -Бишкек, 2003. - 267 б.
8. *Козьмин Н. Н.*Хакасы. Историко-этнографический очерк Минусинского края.- Иркутск, 1925.
9. *Кюнер Н.Ф.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. - М., 1961.-С.57,282.

10. *Миллер Г.Ф.* Описание Сибирского царства и всех происшедших в нем дел от начала, а особливо от покорения его Российской державе, по сии времена. - СПб, 1750. -Кн. 1. -С.12-19.

А. Жапаров, С. Алымкулова, Р. Абдраимова
(Бишкек, Кыргызстан)

НАУЧНАЯ И ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОФЕССОРА И.Б. МОЛДОБАЕВА

Человек устроен так, что по прошествии каждого прожитого года способен оглядываться назад, анализировать свои успехи и нереализованные мечты, а затем ставить для себя очередные задачи для того, чтобы устремиться в будущее. А когда он уже относится к старшему поколению и достигает определенного рубежа, связанного с возрастом, самооценка своего жизненного пути и деятельности приобретает многократную значимость. Не менее важное значение имеет взгляд со стороны, а, точнее, людей, хорошо знавших этого человека.

Учитывая все это, мы взяли на себя благородную и приятную миссию написать об известном историке и этнологе Имеле Бакиевиче Молдобаеве, которому исполняется 60 лет со дня рождения. Но не только дата заставила взяться за перо, а тот факт, что юбиляр является достойным продолжателем дела таких светил этнографической науки как С.М. Абрамзон, К.И. Антигина, собиравшим по крупицам этнографическое наследие кыргызского народа.

И.Б. Молдобаев родился 15 февраля 1942 года в г. Каракол Иссык-Кульской области в семье партийного работника. Он рано, в 1946 году лишился матери, а когда ему исполнилось 13 лет, умер отец. Он воспитываться у близких родственников. Учился в знаменитой школе №5 г.Фрунзе. Проходил срочную службу в рядах Советской Армии, а затем с успехом окончил автодорожный техникум и получил квалификацию техника- механика.

Однако судьба распорядилась таким образом, что он не стал заниматься технической сферой, а переориентировался в область гуманитарных дисциплин К этому привела особая тяга к познанию исторического прошлого народов мира в целом, и своего кыргызского этноса в четности на исторический факультет Киргизского государственного университета И.Б Молдобаев поступил в 25-летнем возрасте, вполне сформировавшимся молодым человеком, имеющим свои собственные взгляды на жизнь и события.

Важным этапом его жизненного пути стал 1972 год. Тогда декан факультета А. Сражидинов рекомендовал выпускнику попытаться поступить на имеющееся вакантное место в Институт истории АН Киргизской ССР и встретиться для этой цели сначала с известным ученым К. Усенбаевым. Вскоре И.Б. Молдобаев был принят на работу и стал заниматься изучением кыргызских эпосов в историческом аспекте. В одном из интервью наш сегодняшний юбиляр особо выделил положительное влияние академика Б. Джамгерчинова, который подбадривал его, отмечая источниковую ценность народных эпосов в условиях ограниченности письменных источников.

Кандидатская диссертация И.Б. Молдобаева «Эпос "Жаныш и Байыш" как историко-этнографический источник», написанная и защищенная под руководством К. Усенбаева явилась важным событием не только в его творческой биографии, но и в исторической науке республики.

Эта работа стоила ему немалых усилий и трудностей. Дело в том, что здесь - в Институте истории Академии наук колебались давать "добро" на защиту столь необычной диссертации - на основе маленького сказания была написана целая историко-этнографическая работа. Среди кыргызских ученых И. Молдобаев стал первым исследователем, положившим начало глубокому изучению эпоса в качестве историко-этнографического источника. И тогда он решился поехать в Ленинград, в филиал Института этнографии им. Н.И. Миклухо-Маклая АН СССР, где в 1979 году блестяще защитил диссертацию.

Определенную роль в том, что И. Молдобаев защитился в Ленинграде, сыграло его знакомство с известным исследователем енисейских кыргызов А.Д. Грачом, с которым ранее встретился во Фрунзе. А.Д. Грач по достоинству оценил научную работу И. Молдобаева.

Находясь в Ленинграде (1973-74 гг) на научной стажировке в ходе разработки диссертации, он получил необходимые советы и консультации методологического характера от известных ученых С.М.Абрамзона и В.А. Ромодина. Имелю Бакиевичу импонировало своеобразное отношение последнего к работе с аспирантами и соискателями, часто проверявшего и оценивавшего их потенциал по написанным рукописям на заданные темы.

Монография И.Б. Молдобаева «Эпос 'Жаныш и Байыш" как историко-этнографический источник», написанная на базе кандидатской диссертации, вызвала живой интерес среди специалистов, о чем свидетельствуют написанные в солидных научных журналах и периодической печати рецензии. С конца 1970-х годов И.Б. Молдобаев начинает вплотную заниматься историко-этнографическим изучением народного героического эпоса "Манас". Отметим, что данная проблематика является основным объектом научного интереса юбиляра и на пороге XXI века. Результатом его неустанной творческой деятельности стали его многочисленные научные труды (около 200 наименований), опубликованные как в республике, так и в странах ближнего и дальнего зарубежья, а точнее 29 городах мира. В них своеобразный почерк и стиль автора, обусловленный научной скрупулезностью, проявившейся на всех этапах работы по подготовке к печати научных и научно- популярных трудов

Большой резонанс среди ученых вызвали его 3 монографии, посвященные эпосу "Манас". В книге "Отражение этнических связей киргизов в эпосе "Манас", опубликованной в 1985 году издательством "Илим", автор исследовал проблемы, связанные с освещением процессов, происходивших в среде кыргызов и их взаимосвязей с родственными народами в историко-этнографическом плане. По мнению авторитетного археолога Д.Ф. Винника, на основе исследований, проведенных И.Б. Молдобаевым в рамках указанной книги, более выпукло просматривается значение не только эпоса "Манас", но и в целом фольклора кыргызов при изучении вопросов взаимосвязей кыргызов с народами Южной Сибири и Алтая.

Положительную оценку получила и монография «Эпос "Манас" как источник изучения духовной культуры киргизского народа» (Фрунзе: Илим, 1989). В условиях актуализации значения национальной культуры и роста этнического самосознания данная работа сыграла определенную роль в восполнении части имеющихся пробелов в изучении духовной культуры кыргызов. В рецензии известного татарского ученого доктора филологических наук Р.Г. Ахметьянова, опубликованной в международном научно-теоретическом журнале "Тюркология" и излагающей его мнение о сильных и слабых сторонах исследования, сказано: "При всех этих, возможно, и субъективных замечаниях книга И.Б. Молдобаева - незаурядное явление, ибо написана она талантливо. Это в целом не только безупречный источник информации, но и пример бережного, одухотворенного, можно сказать, отношения к материалу исследования. Это, видно хотя бы из того, что, читая книгу, очень часто получаешь подлинно эстетическое наслаждение.

При всей своей деликатности, И.Б. Молдобаев отнюдь не склонен уходить от полемики. В книге можно встретить многочисленные поправки к работам других авторов, которые воспринимаются как призыв к ответственности".

Последняя монография И.Б. Молдобаева увидела свет в 1995 г., когда в международном масштабе отмечался 1000 - летний юбилей кыргызского героического эпоса "Манас". Заслуженный деятель науки Кыргызской Республики, д.и.н., профессор О. Караев так сказал о книге И.Б. Молдобаева «Эпос "Манас" - историко-культурный памятник кыргызов»: "Во - первых, дана подробная историография проблемы историко-этнографического изучения эпоса "Манас" до 1994 года включительно; во - вторых, определено время сложения эпоса "Манас" и этапы его развития, в - третьих, поставлен вопрос о комплексном изучении не только эпоса "Манас", но и всего эпоса тюрко-монгольских народов, в - четвертых, выявлены новые сведения в "Манасе", которые могут стать существенным дополнением при разработке этнической истории кыргызов и их этнокультурных связей с другими народами на довольно обширной территории; в - пятых, исследованы все группы мифов эпоса "Манас"; в – шестых, проанализированы данные о доисламских и мировых религиях; в - седьмых, впервые подробно исследованы сведения эпоса "Манас" о народных играх и развлечениях".

В этой монографии, получившей высокую оценку специалистов, И.Б. Молдобаев первым из кыргызских ученых широко исследовал историко-культурное значение эпоса, определил место и роль "Манаса" в истории и культуре кыргызского народа. И Б. Молдобаеву была присуждена первая премия Государственной дирекции "Манас-1000" по результатам конкурса, проводимого в рамках празднования юбилея эпоса, где также широко использованы материалы и выводы, содержащиеся в книге и его многочисленных статьях.

В целом 1995 год был годом активной работы и творческих поисков для Имеля Бакиевича, научные и научно-популярные статьи которого часто печатались в журналах, сборниках, на страницах периодической печати. Им проводилась большая работа по пропаганде значения эпоса "Манас" по каналам радио и телевидения, сбору полевых материалов в ходе комплексной экспедиции.

В этом же году он успешно защитил свою докторскую диссертацию «Эпос "Манас"-проблемы историко-этнографического исследования», явившуюся важнейшим этапом его творческой биографии. Здесь "Манас" был исследован в аспекте изучения наименее разработанных вопросов этнокультурной истории кыргызов, где привлечены и данные многожанрового фольклора не только кыргызов, но и тюрко-монгольских народов Средней Азии, Волги и Урала, Северного Кавказа и других соседних народов.

Долголетняя кропотливая деятельность ученого была вознаграждена - в 2000 году ему присудили Государственную премию Кыргызской Республики в области науки и техники имени Касыма Тыныстанова за цикл работ «Историко-этнографическое исследование эпоса "Манас"».

Крупной заслугой юбиляра в 29 трудах является сравнительно-генетический и сравнительно-исторический анализ монументальных фольклорных повествований, выяснение на этой основе соотношения фольклорных сюжетов и исторической реальности.

Ему также принадлежит заслуга глубокого анализа генезиса мифологических сюжетов и образов в фольклоре и превращения их в реальный историко-фольклорный фактор в народном мышлении. И.Б. Молдобаев был одним из основных авторов двухтомного издания «Энциклопедия "Манас"» (на кыргызском языке), опубликовавшим 177 статей преимущественно историко-этнографического плана. Такие статьи как "Кул язык", "Сынчы", "Тарса", "Тинтүүр", "Элдик медицина" и др. написаны на базе научных открытий автора.

В своих научных трудах Имель Бакиевич часто вводит в оборот собственные оригинальные полевые материалы, собранные в ходе командировок и экспедиций До настоящего времени он остается единственным из кыргызских этнографов, побывавшим почти у всех коренных народов Южной Сибири в течение 1981-2001 гг. в целях сбора этнографических, фольклорных и других данных. Этим самым он внес определенный вклад и в изучение истории и этнографии этих народов (хакасов, тувинцев, алтайцев, саха, бурят, тофаларов).

Особо следует отметить поездку И. Молдобаева в сентябре-октябре 2001 г. на Тибет. По его словам, эта поездка явилась для него подарком судьбы. Он очень гордится тем, что в научную экспедицию на Тибет его пригласила группа якутских ученых,Среди 14 участников экспедиции, которую возглавляла Е. В. Федорова, И. Молдобаев был единственным нероссийским участником.

Эта международная экспедиция ставила задачу - пройти по путям миграции древних кочевников Евразии. Участие в этой экспедиции важно и тем, что до революции 1917 года ни один русский ученый, кроме бурятского ученого Г. Цыбикова, не мог проникнуть на Тибет. Целью этой поездки для Имеля Бакиевича было выявление возможных связей кыргызов с Тибетом. Известно, что енисейские кыргызы были в тесном контакте с населением Тибета (например, предполагают, что брат Барс бега, посланный на Тибет в начале VIII века, не вернулся оттуда). О связях кыргызов с Тибетом писал и С.М. Абрамзон.

В этой поездке И. Молдобаеву в какой-то мере удалось заметить схожести в обычаях и обрядах и других сторонах жизни кыргызов и тибетцев.

Круг научных интересов юбиляра за годы многолетней творческой деятельности значительно расширился. Не ограничиваясь изучением эпоса "Манас" и других эпических

наследий, он занимается также изучением других актуальных вопросов истории и этнографии кыргызов.

Завидная активность И. Молдобаева всегда проявлялась в участии в работе республиканских и международных конференций, коллоквиумов, симпозиумов, конгрессов. Его научные сообщения и доклады, сделанные как в республике, так и в странах ближнего и дальнего зарубежья, всегда вызывали живой интерес со стороны участников этих форумов. Достаточно отметить, что И. Молдобаев принял участие в работе более 100 конференций, симпозиумов, конгрессов, в том числе в Берлине, Анкаре, Турку (Финляндия), Урумчи (Китай) и др. городах.

И.Б. Молдобаева очень хорошо знают коллеги из стран СНГ, а также дальнего зарубежья. Сам он старается поддерживать регулярные творческие контакты с крупными научными центрами и отдельными учеными. В разные годы им проводились совместные экспедиции и научные исследования с такими известными специалистами как Р. Кузеев, В. Басилов, В. Бутанаев, Ю. Худяков, А. Гоголев, Д. Нимаев и др.

Сегодня И.Б. Молдобаев продолжает плодотворно трудиться на ниве исторической и этнографической науки; читает лекции и спецкурсы студентам исторического факультета Кыргызского национального университета; воспитывает квалифицированные кадры аспирантов и соискателей. Преподавал он в разные годы и в Бишкекском гуманитарном университете, в Академии туризма, Чуйском университете, Кыргызско-американском университете.

И. Молдобаева приглашают на встречи и лекции различные организации и учебные заведения в тесном контакте проработал он с Государственной дирекцией "Манас-1000", приняв участие почти во всех ее мероприятиях, связанных с эпосом. И. Молдобаев побывал во всех областях республики, проводя в них Дни эпоса "Манас". Его активно привлекают к участию в различных мероприятиях, например, благотворительного фонда "Мээрим", в одноименном журнале которого Имель Бакиевич ведет постоянную рубрику «Детям мира о "Манасе"», «Племена и народы "Манаса" от "А до Я"».

Жапаров А.,
КР УИАнын Тарых жана маданий мурас институту, т.и.к.
(Бишкек, Кыргызстан)

УСТАТ ТУУРАЛУУ СӨЗ

Имель Бакиевич Молдобаев менен болгон биринчи пикир алышуум Кыргыз ССРинин Илимдер академиясынын Тарых институтуна кенже илимий кызматкерлик кызматка 1988-жылдын башында өткөнүмдөн кийин дароо эле боло койгон жок. Жумушка орношкондон кийин, мага тапшырылган техникалык жумуштарды аткаруудан сырткары китепканалардан илимий макалалар, китептер менен акырындап таанышып, түшүнүп окуганга умтула баштадым. Бир нече айдан кийин Советская этнография журналына жарыяланган И. Б. Молдобаевдин "Жаныш и Байыш как историко-этнографический источник" деген монографиясына жазылган рецензия көзгө чалдыкты [Рощин, 1983]. Андан, автордун монографиясы жогору бааланганыгын, фольклорду изилдөөдөгү алгылыктуу иштердин бири болгондугун байкадым. Бир нече күндөн кийин монографияга жазылган дагы бир пикирди окудум [Бутанаев, 1986]. Республикадан сырткаркы башка мекемелерде иштеп жүргөн илимпоздорду биздин адистердин жасаган иштери да кызыктырат экен деп, эмгек жылуу кабыл алынгандыгына ыраазы болдум. Китепти окуш керек экен деп койдум.

Кийинчерээк, жумуш күнү бүтүп калганда, биздин кабинетке жапалдаш бойлуу, арыкчырай киши келип мени сөзгө тартып, өзүн Молдобаев болом, орто кылымдарды изилдеген бөлүмдө иштейм деп тааныштырды. Жаныш, Байыш кенже эпосу боюнча китеби

бар экенин илимий журналдарда жарыяланган эки рецензиядан билгенимди, эмгек пикир жазгандарга жакшы пикир жаратканын айтканым ал кишиге жагымдуу таасир калтыргандай болду. Белекке берейин десе китеп калбай калганын айтып кейиди. Бул биздин алгачкы маектешүүбүз эле. Ыңгайы келгенде айта кетчү сөз, белгилүү илимпоздор С. С. Данияров, К. Айдаркулов, Ш. Жапаровдор мезгилдүү басылмаларга аталган монографияны жогору баалагандыктарын билгизген рецензияларын жарыялагандыктарын кийин билдим. [Ленинчил жаш, 1984. 8- май; Мугалимдер газетасы, 1984. 8-февраль].

1989-жылы Имель Бакиевич Тарых институтунун Этнография секторунун бөлүм башчысы болуп шайлангандан тартып, ал киши менен болгон кесиптик, адамдык байланыш мурдагыга караганда бир кыйла тыгыз болуп калды. Ошол эле мезгилде буга чейин секторду жетектеп келген көрүнүктүү этнограф Токтобүбү Баялиеванын тарбиясын алууну да улантчым. Кайра куруу саясатынын акыркы жылы, СССРдин тарашы менен коштолгон системалык кризис илимге да таасирин бербей койгон жок. Сектордо эмгектенген таланттуу кесипкөй адистер академиядагы маяна менен жашоо өтө кыйынга тургандыктан башка тармакка кетүүгө мажбур болушту, улуу муундагылардын бири бул дүйнө менен кош айтышса, экинчиси ардактуу эс алууга чыкты.

Бара-бара илимий иш эмне экенин түшүнө баштаганымда кыргыздардагы салттуу мал чарбачылыгын кандидаттык диссертациянын алкагында изилдемей болуп, жетекчи катары И.Б. Молдобаев бекитилди. Айта кете турган сөз буга чейин Москва шаарындагы Н. Миклухо-Маклай атындагы Этнография институтуна аспирантурага барып окусам деген оюм дагы бар эле. Бул институттун Орто Азия жана Казакстан бөлүмүнүн башчысы көрүнүктүү этнограф В. Н. Басилов, кааласаң Москвага кел, колдойбуз деген ишенимдүү айтылган сөзүн да көңүлгө алчу элем. Аспирантурага барсамбы деген суроо менен бир-эки жолу кайрылганымда агай, бул жерде иштеп жүрүп эле коргосоң болот, зарыл болсо командировкага, стажировкага барасың, анын үстүнө азыр кыйындап баратат, үй-бүлөңдүн жанында болгонуң да жакшы деп кеңеш берген. Бир жагынан мындай кеңеш дагы туура көрүндү. Ошентип, Институттагы пландуу иштер менен катар, диссертация боюнча дагы устатым менен бирге иштөөгө кириштим.

Жетекчи катары ал демократиялуулугу, жөнөкөйлүгү, кичүүнү ызааттай билгендиги менен айырмаланып турчу. Ошол эле мезгилде, кичине нерсеге да таарына калмайы, майдачылдыгы да бар эле. Кээде бирөө амандашпайт деп дагы көңүлүнө жакын алган учурларда, сизди мүмкүн байкабай калгандыр, ага анча эмне маани бересиз деп калган күндөр болду. Бөлүмдүн кызматкерлерине, аспиранттарына өзүнүн убактысын, билимин аяган жок. Берген кеңештери жеке мен үчүн орундуулугу, рационалдуулугу менен айырмаланып турчу. Талаа материалдарын топтоо ыкмасын байкоо да мен үчүн керектүү сабак болду. Биздин бөлүмгө жетектөөчү мекеме катары келип түшкөн диссертацияларды окуп чыгып аларга официалдуу сын-пикир даярдоо ишине тез эле тартыла баштаганыма түрткү болгон адамдардын бири болду. Алардын ичинде казак тилиндеги бир нече эмгектер да бар эле. Жакшы түшүнбөй калган терминдерди сөздүктөрдөн таап окуган күндөр болду. Агай мындай иштерди окуп чыгып, оюңду талкууда айтышың керек деп диссертацияларды колго карматчу. Официалдуу сын-пикирдин долбоорун даярда деп тапшырма берип, кийин өзү оңдоп-түздөп жөнгө салчу эле.

Эсте жакшы калган жагымдуу окуялардын бири жогоруда аты аталган илимпоз В. Н. Басиловдун катышуусундагы Жумгал, Тоң райондоруна жасалган экспедиция болду. Академиялык автобазадан бөлдүрүп алган РАФ маркасындагы кичи автобус менен аталган райондордун айылдары кыдырган бул экспедиция илимий жагынан гана эмес, адамдык мамилелерди чыңдоодо да маанилүү болду. Москвалык кесиптеш бакшычылык боюнча баалуу маалыматтарды топтогонго жетишип, алардын айрымдары кийинчерээк жарык көргөн монографиясында [Басилов, 1992] айлампага киргизилди. Экспедициянын жүрүшүндө Имель Бакиевич, кыргыз фольклорунун эпикалык жанрындагы чыгармаларда кезиккен маалыматтарды талаа этнографиялык материалдары менен салыштырууга багытталган аракеттерди жасаган. Топтолгон материалдар окумуштуунун илимий эмгектеринде орду менен колдонулду. Бул экспедицияда кыргыз элинин меймандостугу ачык сезилди. Кызарт

ашуусунан өткөндө бир малчы боз үйүнө чакырып кымыз менен сыйлаганын эстеп калчу элек. Берээрге белек таба албай калганына ыңгайсызданган Владимир Николаевич, мындай көрүнүштөр өнүккөн капиталистик өлкөлөрдө өтө сейрек кезигээрин айтып, ыраазы болгон. Айылдардын биринде эч кимге кереги жок жаткан, мурда ата-бабалар колдонуп келген дыйканчылык шайманы моло ташты москвалык окумуштуу азыр эле машинага салып койгула, кийин таппай каласыңар, бул баалуу экспонат деп бизди мажбурлаганы эстен кетпейт. Кийин алынып келинген дыйканчылык шайманы агай тарабынан музейлердин бирине тапшырылса керек эле.

Командировка, экспедицияларга сарпталуучу чыгымдар бюджеттен жок болуп, Илимдер академиясынын автобазасы жоюла элегинде агай менен чогуу дагы бир экспедиция уюштурууга үлгүрүп калган элек. Ал Ысык-Көл областынын Ак-Суу, Жети-Өгүз, Түп райондорунда өткөн. Бул жолу Имель Бакиевич, санжыра, уруулук курам, Челпек айылындагы сарт калмактардын тарыхы, маданияты сыяктуу маселелер боюнча маалымат топтогонго басым жасаган. Маалымат берген адамдарды, ал кишинин кызыгуусун жараткан башка нерселерди фотоаппаратка тартып, кийин аларды чыгаруу үчүн Илимдер академиясынын лабораториясына тапшырганы эсимде.

Ал эми республиканын аймагынан сырткары жасаган экспедицияларга мен катышкан жокмун. Алардын ичинен айрыкча Россиянын окумуштууларынын чакыруусу менен Тибетке уюштурган илимий сапарды белгилей кетүү зарыл. Бул экспедиция окумуштууга бир топ таасирленүүлөрдү, жагымдуу эмоционалдык азык тартуулагандыгын, анын кызыгуу менен айтып бергендеринен байкоого болот эле. Профессор Т. Чоротегин белгилегендей "Имел агайыбыз бабалардын ар кыл топтору байырлаган мейкиндикти жекече сезүүгө мүмкүнчүлүк алганга умтулган саякатчы этнограф болчу. Ал саха жергесинде, Саян-Алтайда, Батыш Кытайда, Түркияда, Башкырстанда, Татарстанда ж.б. аймактарда болгон. Ал эл аралык илимий жыйындардын шылтоосу менен далай жерлерди кыдырды. Кээде ал Саян-Алтай тарапка өз акчасына болсо да, этнографиялык илимий саякаттарга аттанып жатты". [Чоротегин, 2017].

Окумуштуунун башка жактарга жасаган айрым илимий сапарлары тууралуу мезгилдүү басылмаларга кабар, интервью жарыялаганым да бар. Мисалы 1995-жылы ал киши Киев шаарына эмне максат менен баргандыгын мындайча түшүндүргөн: " "Манас" эпосу боюнча Украинага барып лекция окуп бериңиз деген сунуш болгон. Манасты айтып берүү үчүн белгилүү манасчы У. Мамбеталиевди кошуп коюшуптур. Бул идеяны баштаган КР Украинадагы атайын жана ыйгарымдуу элчиси У. Чыналиев Киев шаарында конференция өткөрүүнү ылайык көргөн экен. Мен "Манас"эпосу кыргыздын жана дүйнөлүк маданияттын эстелиги деген темада доклад жасадым". [Кыргыз туусу, 1995. 13- июль].

Илимге баш-оту менен берилгендик, жашоо-турмушундагы аздыр-көптүр материалдык абалына канаат кылуу окумуштууга мүнөздүү болгон. Анын үстүнө үй-бүлөдөгү чарбачылык, карым-катыш маселелердин көпчүлүгү өмүрлүк жубайы Мария эженин мойнуна жүктөлгөн эле. Бул факторлор, окумуштуунун башка нерселерге көп алагды болбостон изилдөө иштерин уланта берүүгө таасир берген деп айтууга негиз бар. Натыйжада И. Б. Молдобаев кыргыз элинин фольклорун этнографиялык өңүттө терең изилдеп, илимге зор салым кошкон көрүнүктүү илимпозго айланды. Анын ысымы мурдагы Советтер Союзундагы, ал эмес алыскы бир катар өлкөлөрдөгү окумуштуулардын арасында дагы жакшы белгилүү.

Окумуштуу өзүнүн көз карашына кайчы пикирлерди айткан илимге берилген адамдардын эмгектерин баалай билгендигин да байкачумун. Орто кылымдагы кыргыз тарыхы боюнча белгилүү адис М. Кожобеков уюштурган маекте "илимде пикирлеш, санаалаш адамдар менен бирге атаандаштык болушу керек. Азыркы калайман заманда көп адамдар илимге салкын мамиле жасап, "жылуу коңул" тапканга аракеттенишүүдө" деп, В. А. Ромодин, М. А. Салахетдинова, Р. Г. Кузеев сыяктуу окумуштуулар менен баарлашуудан ырахат ала тургандыгын кошумчалаган. [Заман Кыргызстан, 1998]. Докторлук диссертациясын ийгиликтүү коргошу (Молдобаев, 1995], "Манас" эпосунун 1000 жылдыгынын алкагындагы өткөрүлгөн конкурста каралган эмгектердин ичинен ал жазган монографиянын [Молдобаев,1995] мыкты деп таанылышы, Кыргыз Республикасынын Илим жана техника жаатындагы К. Тыныстанов атындагы мамлекеттик сыйлыкка татыгандыгы окумуштуунун

маданий мурастарыбызды изилдөөгө кошкон зор салымын гана эмес, алдына койгон максаттарга жетүүдөгү туруктуулугун, өжөрлүгүн, кесипкөйлүгүн, эмгекчилдигин көрсөтүп турат десек аша чапкандык болбос. Баса, агайыбыз 2002-жылдын күзүндө көрүнүктүү чыгыш таануучу, саякатчы Ю. Рерих атындагы алтын медалга, Рерихтердин эл аралык борборунун дипломуна татыганын сыймыктануу менен кабарлап, бул сыйлык ал үчүн абдан баалуу экендигин айтты эле. Агайдын илимий-педагогикалык ишмердигинин масштабдуулугу анын алгачкы аспиранты, азыркы күндөгү тарых илиминин доктору Сынару Алымкулова менен биз 60 жылдык юбилейине карата даярдаган библиографиялык көрсөткүчтөн деле ачык байкалып турат. Торколуу тоюн өткөргөн 2002-жылдан кийинки кыска өмүрүндө да бир далай иштерди жасап кеткенге үлгүргөнү окумуштууну илимдин чаалыкпас дыйканы болгондугунун көрсөткүчү.

Окумуштуу энциклопедияларга жазган тексттерди толук эске албаганда 250 нүн тегерегиндеги илимий, илимий-популярдуу эмгектерди жарыялады. Алардын бир далайы Кыргызстанда гана эмес жакынкы жана алыскы чет өлкөлөрдөн жарык көрдү. Эмгектерди жазууда ал, булактарды сын көз менен карап пайдаланууну, фольклордук чыгармаларга текстологиялык терең анализ жасоону чеберчилик менен аткарып, илимий стилди жана этиканы тиешелүү деңгээлде сактай билген адам болгон. Кол жазмаларына кайра-кайра кайрылып, тыкыр текшергенден кийин басмага бергендигин институттагы кызматкерлер сезип турушчу.

Имель Бакиевич республикалык, бүткүл союздук, эл аралык конференциялар тууралуу маалымат алып калса алардын тематикасына байланыштуу кызыктуу баяндамаларды сунуштап, басымдуу бөлүгүнө катышчу эле. Кээде жаш илимпоздор эмне кыларын билбей эки анжы болуп турган учурларда, сен өзүңдүн изилдеген проблемаңды конференциянын секцияларынын бирине ылайыктап катышсаң эмнеге болбосун деп кеңеш берчү. Жасала турган баяндаманын темасын да сунуштап жиберген күндөрүнө күбө болдум.

Устатым 1990-жылдардын ортосунда жаңы ачылып жаткан Манастаануу борборуна директорлук кызматка жарыяланган конкурска катышты эле. Талапкердин программасындагы бир катар жакшы ойлордун далайы, шайланган жетекчилик тарабынан эске алынганы, борбордун түптөлүшүнө кошкон агайдын салымы катары карасак аша чапкандыкка жатпайт. Ошол эле мезгилде, профессор И.Б. Молдобаевде уюштуруучулук жөндөмгө караганда илимий изилдөөлөрдү жүргүзүү шыктуулугу басымдуулук кылгандыгын айтуу керек. Эгер ал директорлук кызматка дайындалып калганда, кыргыз тарыхы, этнографиясы, фольклористикасы үчүн маанилүү салмактуу эмгектер мындан азыраак жарыяланып калышы да мүмкүн эле. Ошондуктан илимпоздун Тарых институтундагы Этнография жана археология бөлүмүн жетектеп, иштерин уланткандыгы бир жагынан илим үчүн чоң утуш болгон.

Илимге опол тоодой салым кошуп, эл аралык деңгээлде жакшы таанылган көрүнүктүү кыргыз илимпозу, өзүмдүн илимий жетекчим профессор Имель Бакиевич Молдобаевдин дүйнөдөн кайткандыгына байланыштуу суук кабарды Париж шаарында Адам жөнүндөгү илимдердин үйүндө (MSH) жүрүп уктум. Келгенден кийин агайдын окуучуларынын бири Ж.Ж. Пиримбаева менен бирдикте, постсоветтик мейкиндиктеги этнографтарынын эл аралык абройу өтө жогору турган журналына устатыбыздын элесине арналган некрологду жарыяладык [Жапаров, Пиримбаева, 2006]. Азыркы өтүп жаткан конференцияны демилгелеп, уюштурууга салым кошууга аралашканыма да канией кылам. Дүйнөдөн көзү өтүп кеткен агай-эжейлерибиздин эмгектерин унутпай эстей жүрүү, бири-бирибизге сабыр мамиле кылуу илимий иштерибизде ийгиликтерди камсыздоого өбөлгө гана боло алат деп ойлоймн.

Колдонулган адабияттар

1. *Басилов В. Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана / В. Н. Басилов ; Рос. АН, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая.-М. 1992.
2. *Бутанаев В.Я.* Жаныш и Байыш как историко-этнографический источник.- Фрунзе, 1983. // Известие Сибирского отделения АН СССР. СерияИстория, филология, философия.- Новосибирск, 1986. Вып. 3.
3. *Жапаров А.З., Пиримбаева Ж.* Памяти Имеля Бакиевича Молдобаева // Этнографическое обозрение, №5, 2006. С.187-190.

4. *Молдобаев И.Б.* Жаныш и Байыш как историко-этнографический источник.- Фрунзе, 1983.
5. *Молдобаев И.Б.* Эпос "Манас": проблемы историко-этнографического исследования // Автореферат дисс. на соиск. ученой степени докт. ист. наук.- Бишкек, 1995.
6. *Молдобаев И.Б.* "Манас" – историко-культурный памятник кыргызов.- Бишкек, 1995.
7. Молдобаев Имель Бакиевич. Биобиблиографический указатель.- Бишкек, 2002. 72с. (Түзүүчүлөр Жапаров А., Алымкулова С., Абдраимова Р.).
8. *Рощин М.Ю.* И.Б. Молдобаев Эпос «Жаныш и Байыш» как историко-этнографический источник.- Фрунзе, Илим, 1983. 179 с. // СЭ, 1986. №1.

Газета беттериндеги, интернеттеги материалдар

1. *Данияров С., Айдаркулов К.* Тарыхты изилдеген эмгек // Ленинчил жаш 1984-жыл, 9-май.
2. *Жапаров Ш.* "Жаныш-Байыш" – тарыхый этнографиялык маалымат // Мугалимдер газетасы 1984. 8-февраль.
3. Кыргыз деп сыймыктансак. И.Б. Молдобаев менен маек. Маекти алып барган М. Кожобеков // Заман Кыргызстан 1998. 22-май.
4. "Манас" Киевде. И.Б. Молдобаев менен маек. Маектешкен А.З. Жапаров // Кыргыз туусу 1995. 13 июль.
5. *Чоротегин Т.* Евразияны кезип иликтеген илимпоз эле: этнограф Имел Молдобаев агай 75 жашка чымак // www.azattyk.org 14.02.2017.

Жоошбекова А.Р.,
И. Арабаев атындагы КМУ, т. и. д., профессор,
(Бишкек, Кыргызстан)

Абдувапова А. Т.,
Ош мамлекеттик университетинин
юридика факультетинин социалдык иштер
кафедрасынын улук окутуучусу,
(Ош, Кыргызстан)

УЧУРДАГЫ ОШ ОБЛУСУНУН КАЛКЫНЫН ТИЛДИК КУРАМЫ ЖАНА АНЫН КЭЭ БИР МАСЕЛЕЛЕРИ

Багыттоочу сөздөр: кыргыз, тил, кыргыз тили, улут, мыйзам.

Учурда эң олуттуу маселелердин бири – жаштардын билим алуусун, алардын маалыматтардын жана мүмкүнчүлүктөрдүн ачыктыгынан пайдалануусун аныктай турган негизги фактор тил маселеси болуп эсептелет. Тил таануу илимдеринде тилди жөн гана маалымат берүүнүн же турмушту таанып-билүүнүн куралы эмес, улуттун туюм түшүнүгүнүн уюткусу, анын маданиятынын мөөр тамгасы жана багыт алуу катары өнүгүп келүүдө.

1989-жылы 23-сентябрда ССР Жогорку Советинин сессиясында «Кыргыз ССРинин мамлекеттик тили жөнүндөгү" Кыргыз Советтик Социалистик Республикасынын мыйзамы кабыл алынган. Ошентип, бул мыйзам коомдук турмуштун бардык чөйрөсүндө ар тараптуу жана толук түрдө колдонулушун камсыз кылууга багытталган зор тарыхый мааниси бар документ. Мамлекеттик тил жөнүндөгү мыйзамды жүзөгө ашыруу – республиканын ар бир атуулунун ыйык парзы [1]. Мамлекеттик тил статусун окуу менен, Кыргызстанда жашаган бардык улуттардын тилдеринин окушуна кам көрүү Конституцияда, тил мыйзамында баса көрсөтүлгөн. Ошондуктан мектептерде орус, өзбек, казак, дунган жана башка тилдерде жүргүзүлөт. Ал эми 1994-жылы кыргыз тили өлкөнүн мамлекеттик тили, орус тили расмий тил катары жарыяланды [2].

Тил улуттун улут экенин аныктап турган эң башкы касиети. Улуттук аң сезимдин, улуттук маданияттын өнүгүшү да тилге байланыштуу. Тил баарынын башаты, тарыхы, тамыры жана өзөгү. Элди жок болуудан бир гана тил сактайт. Улуу элдердин баары тилин сактап, тилин

өнүктүрүүгө жана жайылтууга аракет кылат. Кыргыз тилин да өнүктүрүү, жайылтуу кыргыз мамлекетинде жашаган ар бир атуулдун парзы. Азыркы учурда кыргыз тилинин алсыз болуп баратканы бул ар бир инсандын жүрөгүн оорутуп келе жаткан көйгөй.

2009-жылы өткөрүлгөн калк каттоо маалыматтарына ылайык, орус тили жаштар арасында эң кеңири тараган экинчи тил болуп калган. 14-28-жаштагы 930000 орус тилин эне тили деп белгилегендердин 12 пайызы гана орустар; ага салыштырмалуу, 1,3 млн. кыргыз тилин эне тили деп белгилегендердин 92 пайызы кыргыздар жана 270000 өзбек тилин белгилегендердин 88 пайызы өзбектер [3]. Муну менен бирге Ош облусунда жашаган уйгурлардын 77 пайызы эне тили катары өзбек тилин эсептешет. Түрктөрдүн ичинен 40 пайызы гана эне тили катары өз улутунун тилин эсептешет, ал эми 10 пайызы –кыргыз жана 30 пайызы –өзбек тилин эсептешет.

Кыргызстандын түштүгүндө жашаган уйгурлардын, түрктөрдүн бир бөлүгү өзбек тилинде сүйлөшөт. Кыргыз жана өзбек тилинде сүйлөгөн жаштар үчүн бир тилдүүлүк көпчүлүк убакта кеңири маалыматтан пайдалануу жана жакшы жумушка орношуу мүмкүнчүлүгүн чектеп коёт Орус тили академиялык жана техникалык, маданий жана учурдагы иштерге чейинки ар түрдүү маалыматтарды алуу жана аларды пайдалануу мүмкүнчүлүктөрү үчүн көбүрөөк жарамдуу, ошондой эле эки андан көп тилдерди билүү бир тилдүүлүккө караганда рынок талабына жакшыраак жооп берет. Башка мамлекеттерге барып иштегендердин арасынан орус жана чет тилдерин билбегендик аларды физикалык оор шарттардагы кызматтарда иштөөгө, көбүрөөк кыйынчылыктарга түртүүдө.

Кыргыз, өзбек жана орус калктардын дээрлик бардыгы эне тили катары өз улутунун тили көрсөтүштү. Татарлардын 79, тажиктердин 80 эне тилин улуттук тил дешет. Татар жана украиндерде эне тили көбүнчө орус тили болуп саналгандары да бар. Ош облусунда 15 жаш жана андан жогорку жаштар 235,6 миң адам же 46 калк башка тилде сүйлөшөт, өзбектер жалпы саны боюнча 15 жаш жана андан жогорку жаштар башка тилдерде сүйлөшөт. 45,8 миң адам же 62 кыргыз тилинде, 52,4 миң адам же 71 орус тилинде сүйлөшөт. Татарлардын дээрлик бардыгы, ушул жаштагылары экинчи тили орус тили деп эсептешет. Мындан 34 татарлар кыргыз тилинде сүйлөй алышат.

Жадыбал №1. Ош облусунун тил боюнча көрсөткүчү (2009-жылга карата) [3.].

Улуттар	Бардык калк	Анын ичинде эне тили катары көрсөткөндөр									
		өз улутунун тили		кырг тили		өзбек тили		орус тили		Башкалар	
Бардык калк, анын ичинде	1104248	1086513	100	7028	0,63	8487	0,76	699	0,06	1521	0,13
Кыргыздар	758036	757407	68,5	-	-	359	0,03	235	0,2	35	0,00
Өзбектер	308688	307049	27,8	1484	0,13	-	-	104	0,009	51	0,00
Орустар	1552	1515	0,13	28	0,0	8	0,00	-		1	0,00
Түрктөр	10934	4469	0,4	4563	0,41	749	0,06	14	0,00	1139	0,10
Тажиктер	6711	5956	0,5	248	0,22	502	0,04	3	0,00	22	-
Татарлар	1337	978	0,08	67	0,006	132	0,1	160	0,009	--	-
Уйгурлар	11181	5041	0,4	312	0,02	5795	0,52	31	0,00	2	-
Дунгандар	793	94	0,07	2	0,00	696	0,6	1	0,00	-	-
Азербайжандар	3224	2822	0,2	65	0,005	92	0,00	16	0,00	229	0,2

Жалпысынан облуста 68,6 кыргыз болсо, анын ичинде 68,5 кыргыз эне тили катары кыргыз тилин көрсөтүшкөн, ал эми 0,13 өзбек тилин, 0,02 орус тилин көрсөткөн. Жалпы калктын өзбектеринин саны 27,95 болсо, анын 27,8 өзбек тилин эне тили катары эсептешсе, 0,13 кыргыз тилинде, 0,009 орус тилинде сүйлөй алышат. Орустар облуста 1552 болсо, 0,13 орус тилин эне тили катары көрсөтүшкөн. Түрктөрдүн саны 10934 болсо, 0,40 өз улутунун тилин, 0,41 кыргыз тилин, 0,6 өзбек тилин тандап алышкан. Ал эми уйгурлар 1,01 болсо, 0,45 өз улутунун тилин, 0,02 кыргыз тилин, 0,52 өзбек тилин көрсөтүшкөн.

Жалпысынан, кыргыз, өзбек жана орустар өз улутунун тилин эне тили катары таанышса, ал эми түрктөр кыргыз жана өзбек тилдерине басым коюшкан.

2009-жылы профессор А.А. Асанкановдун жетекчилигинин астында "Кыргызстандын түштүгүндөгү этнодемографиялык процесстер" деп аталган проектин негизинде Ош, Жалал-Абад жана Баткен облустарында сурамжылоо жүргүзүлдү. Этносоциологиялык изилдөөлөрдө сурамжылануучуларга мамлекеттик тилди бардык жарандар билүүсүнүн керектиги жөнүндө суроо берилген. Бул жооптор аркылуу кыргыз тилинин этностор арасында таралышын карадык.

Жадыбал №2. «Сиз Кыргызстанда жашап жаткан бардык адамдар кыргыз тилин билүүгө милдеттүү деп эсептейсизби?» деген суроого жооптор (аймактар боюнча, менен) [4].

Аймактар / жооптор	Ош шаары	Большевик айылы	Ош облусу
Ооба	88,78	84,21	85,47
Жок	11,22	15,79	14,53

Жадыбал көрсөткөндөй, Ош шаары – 88,78, Большевик айылы 84,21, жалпы облус боюнча – 85,47 кыргыз тилин билүүгө милдеттүү деп эсептешет. Мында мамлекеттик тил деп эсептелген кыргыз тилине калктын басымдуу бөлүгү милдетүү түрдө улутуна карабай кыргыз тилин билүүсү керек деп эсептейт. Берилген маалыматтар кыргыздардын өзүн-өзү таануусу шаарларда күчтүү экендигин кабарлайт. Ош шаарында облустун ар кайсы аймактарынан келген жаштар көпчүлүктү түзүшөт. Алардын этностук аң-сезими да абдан жогору. Ошондуктан бул суроонун талдоосун жаш өзгөчөлүгүнө карай да талдап көрүүнү чечтик.

Жадыбал №3. "Сиз балдарыңызды мектепте кайсы тилде окутууну каалайсыз"? Жооптор аймактар боюнча (пайыз) [4.].

аймактар / жооптор	Ош шаары	Большевик айылы	Ош облусу
Кыргыз	50,51	69,08	55,38
Орус	48,98	30,92	42,74
Өзбек	0,51	-	1,88

Көрүп турганыңыздардай, эле шаар жергесинде орус тилинде окутууну каалаган ата-энелердин саны басымдуулук кылат. Бул бир эле Ош облусу боюнча жыйынтык. Ал эми өлкөнүн башка аймагында, өзгөчө Бишкек, Чүй тарапта мындай көрсөткүч мындан дагы жогору. Ошондуктан Кыргызстанда жашаган ар бир жаран улутуна карабай мамлекеттик тилди билүүсү зарыл [5].

Кыргыз тилинин сакталышы жана өнүгүшү жөнүндөгү маселе ал бүгүнкү күндөгү кыргыз улутунун бар же жок болушу жөнүндөгү маселе. Ошондуктан, бул маселени кылдаттык менен чечүү керек. Азыркы учурда кыргыз тили өнүгүүдөн бир аз алсыз болуп турса да, бир канча алгылыктуу иштер жасалып жатат. Учурда иш каналдардагы бардык иш кагаздар кыргыз тилинде иштеле баштады.

Колдонулган адабияттар:

1.О дальнейшем развитии государственного языка Кыргызской Республики: Указ Президента Кыргызской Республики от 20 января 1998 г. УП №21 // Нормативные акты Кыргызской Республики. – 1998.- №3. – С.10.
2.Кыргызстандагы жаштар жана мамлекеттик саясат. – Бишкек, 2012. 30 б.
3. Перепись населения жилищного фонда Кыргызской Республики 2009 года Книга III(в таблицах). Регионы Кыргызстана Ошская область – Бишкек 2010. – С. 50.
4. Ош облусу боюнча жүргүзүлгөн этносоциологиялык изилдөөлөрдүн материалдары. 2009.
5.*Алымбаев А.* Тил улуттун жаны. - Бишкек, 2008.

Казакбаев А.,
КГАФКиС, к. и. н.
(Бишкек, Кыргызстан)

КЫРГЫЗСКИЙ ПОЯС «БЕЛБОО» (БЕЛКУР) В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕТЮРКСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ИСТОРИЯ И СЕМИОТИКА

Ключевые слова: пояс белбоо, древние тюрки, кыргызы, поясная борьба.

Цель данной статьи – выявить происхождение пояса как элемента борцовской атрибутики, ее истории, семиотики и роли в мировоззрении древних кыргызов. Издревле кыргызские борцы выходили на поединок с обнаженным торсом и подпоясанными поясом *белбоо (белкур)*. В средние века в среду батыров и борцов-силачей вошли в обиход наборные пояса. Необходимо подчеркнуть, что пояса в культуре у древних кыргызов были еще во времена хуннов, т.е. еще в то время когда впервые был (201 г. до. н.э.) упомянут этноним «гэгунь» (кыргыз). Но наивысшего своего семиотического значения пояса получили именно в средние века, когда среди собственно древних тюрков вошло в моду ношение наборных поясов, что распространилось и в средневековых кыргызов.

Наборный пояс это – синтез кожи и различных украшений из металла. Наборные пояса имели определенные функции, как утилитарные, так и семиотические, и занимали свое место в той картине мира, которая существовала у людей, создавших ее. Традиция украшения кожаного пояса металлическими пластинами и бляшками уходит вглубь веков к ранним кочевникам – сакам (скифам).

Первые археологически зафиксированные наборные пояса относятся к VII в. до н.э. Более широкое распространение они получают в V-III вв. до н.э., и они наиболее хорошо изучены по материалам скифских погребений. У сакских племен обитавших в те времена на территориях Южной Сибири и Центральной Азии, хотя и существовали наборные пояса, в основном же распространены были простые ременные пояса без украшений и без пряжек. Даже в более поздние времена в эпоху раннесредневековых хуннов, как последние века I тысячелетия до н.э. – первая половина I тысячелетия н.э., для племен, обитавших на этих территориях характерны были обычные кожаные или шерстяные пояса. Наборные пояса в эти времена были большой редкостью, они олицетворяли власть и были атрибутами только вождей племен, старейшин и полководцев. Рядовые же воины-дружинники пользовались обычными кожаными поясами хотя подражание представителям знати имели место быть, что проявлялось в использовании деревянных или костяных поясных блях [7, 22-26].

По мнению археолога В.Н. Добжанского возникновение и становление наборных поясов совпадает по времени с распадом родовых отношений и началом генезиса военно-демократических форм правления. Специфика военно-демократической эпохи обусловила восприятие наборного пояса как воинского знака, строго ранжированного согласно военно-административной иерархии общества, придало поясу социальную значимость при сохранении магической символики. За эти два тысячелетия в степях сменилось несколько десятков поколений людей, на смену персоязычным этносам пришли тюркоязычные. Изменению подверглась как материальная, так и духовная культура этих народов. Но на протяжении двух тысячелетий здесь устойчиво сохранялась особое почитание наборных поясов, что наиболее ярко проявилось в среде тюркоязычных кочевников [7, 81].

Действительно, наборные пояса тюркского времени в отличие от предыдущих эпох уже известны в достаточном количестве для детального изучения, и датируются временем Первого тюркского каганата (VI-VII вв.). Однако развитие эти наборные пояса получают с возникновением Второго Тюркского каганата на рубеже VII-VIII вв. Именно в это время (в последней четверти I тысячелетия н.э.) у енисейских кыргызов появляются собственные оригинальные наборные пояса свидетельством которому выступают данные археологии [7, 30-44].

Так, по данным ряда ученых, в инвентарном комплексе эпохи чаа-тас отражены существенные изменения в материальной культуре населения Минусинской котловины в

сравнении с таштыкским временем. Наиболее значителен круг заимствований извне в области вооружения, сбруй, сбруйной и поясной фурнитуры. Практически все перечисленные инновации привнесены на Енисей из тюркского кочевого мира или из Центральной и Восточной Азии посредством тюрков. От тюрков кыргызы переняли руническую письменность, обычай создание посмертных эпитафий и – наборные пояса. Устойчивое влияние древнетюркской культуры на кыргызскую неудивительно в свете неоднократного покорения кыргызского государства тюркскими каганами – расселения тюрков в Минусинской котловине в VIII веке, династические узы правящих родов тюрков и кыргызов. Местная кочевая знать, подчинившаяся тюркским каганам и вошедшая в военно-административную систему каганата, быстро переориентировалась на престижные элементы военно-дружинной культуры: титулатуру, дорогую посуду, способ запечатления своих подвигов в надгробных эпитафиях, комплекс вооружения, нарядную сбрую и наборные пояса. После завоевания кыргызских земель и расселения на них тюрков в VIII веке, тюркская военная знать временно оттеснила кыргызскую аристократию от управления государства, а после падения II Восточнотюркского каганата натурализовалась среди кыргызов, привнеся в местную культуру свои традиции [4, 98-106; 16].

В эпоху раннего средневековья важную роль в этнокультурной истории степного пояса Евразии играли древние тюрки. Благодаря военным успехам в середине VI в. н. э. правителям древних тюрков удалось подчинить почти все кочевые племена Евразийских степей от Восточной Европы до Маньчжурии и создать огромное государство – Первый Тюркский каганат. Завоевание древнетюркских каганов способствовали миграциям тюркоязычных кочевников из Центральной Азии в разных направлениях. Военное могущество древних тюрков стимулировало распространение их военно-административной системы, титулатуры, языка и культуры в иноэтнической среде. Организация знати древних кочевых племен на образцы военно-дружинной культуры древних тюрков привела в раннем средневековье к унификации вооружения, воинского убранства, конской сбруи и т.д. во всем кочевом мире. Основные элементы предметного комплекса древнетюркской культуры получили распространение далеко за ее пределами [15, 3; 16].

Заслуга древних тюрков собственно заключается в том, что именно они придали масштабность и высочайшее функционально-семиотическое значение поясу как элементу воинской атрибутики (убранства), искусно украсив и популяризировав его в среде своих и соседних племен. Древние тюрки являлись не только носителями наборных поясов, но и распространили эту моду на соседние территории. Сами тюрки высоко ценили пояс и как принадлежность костюма, и как определенный знак общественного положения его владельца. Наборный пояс являлся «паспортом» его владельца [7, 15-49-73].

Тем самым древние тюрки первыми привнесли пояс *belbay*, *belqur* в культуру борьбы *küreş* и дали им названия ставшие общетюркскими. Согласно дружинному идеалу жизнь настоящего тюрка-воина должна была протекать в боях, облавных охотах и пирах, а мерилом его достоинства были хороший конь, оружие и наборный (воинский, боевой) пояс. Снять пояс во время боя или поединка было равносильно тому, чтобы считать себя побежденным. Это правило имело силу и в борьбе. Пояс считался не только утилитарной вещью для подвязывания одежды и подвешивания оружия, а также для защиты поясницы от травм, но он нес и определенную семиотическую нагрузку.

Инкрустированные золотом и богато украшенные различным количеством металлических накладок в виде пряжек, колец и пуговиц наборные пояса у тюркских кочевых племен имели право носить только чиновничья аристократия, полководцы, а также наиболее отличившиеся в боях и поединках воины-батыры. Наборный пояс считался признаком социального положения, при этом по числу блях и накладок на боевом поясе определялась общественная значимость его владельца. Дело в том, что количество накладок на поясе определяло ранг его владельца, о чем достаточно красноречиво говорят древнетюркские рунические эпитафии на каменных стелах. К примеру, Учин-Кулюг-Тириг – владетель одного из бегов в Туве – носил пояс с 50 золотыми накладками. Свое владение Учин-Кулюг-Тириг получил за участие в кыргызско-уйгурских войнах, и этот золотой пояс ему был дан как

своеобразный знак, подтверждающий его право на власть и богатство. Он же за свою доблесть от хана получил луновидную пряжку, которую укрепил на поясе. О чем в одной из рунических надписей VIII-X вв. говорилось: «Так как у вас было счастье, памятник вам водрузили, на пояс луновидную пряжку мы устроили» [9, 94]. Еще одна древнетюркская личность – Ак Баш Татык, стоявший во главе шести родов, имел титул инала и носил пояс с 42 золотыми накладками [2, 31].

Однако стоит подчеркнуть, что первооснова (генезис) поясной борьбы принадлежит ранним кочевникам степей и предгорий Азии – сакам, которые в последующем в этнокультурном отношении были ассимилированы в среде тюркских племен. Отметим, что эта участь в последующем постигла и раннесредневековых хунну, у которых пояс также являлся важным элементом воинского доспеха. Ибо, как бы то ни было, пояс – это атрибут всадника, элемент кочевнической культуры [13, 130].

Всадник в свою очередь в обществе ранних (затем и средневековых) кочевников считался элементом единого воинского коллектива – дружины. С приручением лошади и способом нахождения обработки железа, что произошло на рубеже IV в. до н.э., у ранних кочевников Евразии – саков, начинается отсчет героической эры военной демократии. С приручением лошади и овладением техникой верховой езды ранними кочевниками обеспечивалось быстрота передвижения, столь необходимая при пастьбе крупных стад и в дальнейшем совершило переворот в военном деле степных племен [3, 10].

Поэтому очевиден факт того, что опоясанный поясом ранний кочевник, участвуя в военном деле, вдруг утеряв в пылу боя свое оружие либо перепортив их, переходил к «верховой» конной борьбе, а если он терял и коня, то схватывался уже в пешей борьбе. Борьба при этом могла происходить как пешего с пешим, так и пешего с всадником. И во время таких схваток воины производили удобные и эффективные для достижения верховенства захваты за пояса, а затем совершали те или иные борцовские бросковые и ударно-бросковые приемы. То же происходило и в конной борьбе, с помощью прочного захвата за пояс воины стаскивали противника с коня, с целью захвата в плен либо уничтожения.

Именно в мировоззрении ранних кочевников пояс впервые, через форму круга начинает отождествляться со Вселенной, с ее границами, в силу чего сам пояс приобретает сакральный характер – он, обладая магической функцией, выступает в роли оберега. Ко времени становления эпохи военной демократии пояс приобретает уже новое семиотическое значение – он становится своеобразным символом войны, и представления о нем приобретают как бы две самостоятельные линии развития. Во-первых, на протяжении тысячелетий у кочевых народов сохраняется древний пласт представлений о магической функции пояса, о его способности уберечь человека от злых сил. Во-вторых, в военно-демократической среде все более популярной становится военная функция пояса [7, 59-82].

Таким образом, нами предполагается, что именно в среде ранних кочевников эпохи военно-демократического строя зародилась, а затем вынашивалась протокультура поясной борьбы, которая впоследствии ярко воплотилась в «жизнь» у собственно древних тюрков, достигнув наивысшего своего значения, когда она (поясная борьба) из военно-прикладного трансформировалось в подлинный «народный» вид единоборства. Здесь, очевидно, реализовался принцип преемственности. Ибо, известно, что ни одна древняя культура, ее атрибуты не исчезают полностью с изжитием породившей их формации. Последующие звенья в развитии общества, новые экономические, социально-политические условия вбирали в себя и духовное наследие предшествующих поколений, подчиняя их закономерностям новых условий, новых требований. Свидетельством этому является также и то, что истоки многих героических эпосов тюркских народов берут свое начало с эпохи ранних кочевников. В свою очередь в героических эпосах, пояса также как и поясная борьба описаны достаточно полно.

Во все времена у кочевника пояс составлял самую ценную часть костюма, что объяснялось не столько тем, что во многих случаях он украшался художественно оформленными бляхами и накладками, сколько в силу особого уважения и почитания его. Анализ эпических произведений, письменных источников и этнографических данных позволил прийти к выводу, что уже в глубокой древности пояс обладал сложным пучком

значений. Метаморфозные свойства присущие поясу прекрасно отражены в тюркском эпическом жанре. К примеру, вот как описываются магические свойства пояса *бос-кисе* батыра Манаса перед его походом на битву:

«Есть особые пояса дарованные Небом,
Если в ратном пути
Вдруг нагрянет опасность ко мне,
Опоясаюсь другом – бос кисе.
Вмиг сорок чилтенов окружат меня…
И в беде поддержат меня» [11, 231].

При этом необходимо отметить, что тюркская традиция достаточно лаконична: облик богатыря передается не столько описанием его лица, строения тела и т.д., сколько перечислением нескольких обязательных деталей – голос, взгляд, боевое облачение, в том числе и пояс. Пример тому образ алтайского батыра Маадай-Кары, опоясанного мощным боевым (наборным) поясом «на опоясье» которого с двух сторон «усесться могут сто ворон» [1, 18]. Изображение наборного пояса также представлены на древнетюркских каменных изваяниях Алтая и Центральной Азии. Весь набор реалий представленных на каменных изваяниях как головные уборы, оружие, украшение, сумочки, сосуды и пояс формирует не портрет, а иконографический знак полноценного мужа-воина [14, 209].

Наименования наборных (боевых) поясов мужа-воина хорошо описаны в тюркском эпическом жанре. В частности, в кыргызском эпосе-трилогии «Манас» встречается ряд наименований поясов, которые заимствованы с разных языков: *боз кисе, ак кисе, кемер, жеке, чок белбоо, белбоо, кур, ботокур, белкур*. К примеру, *жеке* – боевой пояс (батыры надевали его в знак того, что они готовы сражаться один на один, т.е. этот пояс – знак вызова врага на поединок), а *белкур* (тюрк. *qur*) – пояс (кушак) в кыргызской пешей борьбе «куреш» и конной борьбе «оодарыш».

На древнетюркском языке *qur* (кур) передавал такие значения как пояс, кушак, а также – ранг; положение; чин; достоинство. Кроме того, слово *qur* имело еще значение – приводить (выстраивать, собирать) в боевую готовность войско.

Как уже сказано, появление в конной и пешей борьбе у тюркских народов важного атрибута пояса, это есть результат его особого почитания. Пояс являлся знаком войны и символом воинской доблести его носителя – мужа-воина, которые непосредственно отражали его высокие личностные качества. Например, витязь Манаса ловкий Сыргак:

«Легок для коня, а в пору для двухлетки,
Не дремлющий, бдительный в пути,
Перепоясан ремнем жеке,
Если напало семьдесят тысяч врагов
Он в одежде нараспашку бросался на них» [12, 81].

С глубокой древности в культуре тюркских народов пояс был обязательной реалией обряда посвящения в разряд мужей-воинов. Так юный Акшам – герой башкирского кубаира, монолог которого с годовым перечислением событий напоминающий строки древнетюркских эпитафий, красноречиво говорит об этом:

«Когда мне был один год,
Я прыгал, как волк.
Когда достиг двух лет,
Выбрал стрелу стальную.
Когда достиг трех лет,
Взлетел, как птица.
Когда достиг пяти лет,
Подпоясался туго
И стал известным стране.
Когда достиг шести лет…
Вышел бороться один» [8, 51]

Этому свидетельствуют и древнетюркские источники, гласящие, что юноши получали право называться настоящими мужчинами лишь после того, как приняли участие и отличились в своем первом бою, для их обозначения даже существовал специальный термин – *Jettiker* [15]. После этого он становился полноправным членом воинов-дружинников и обладателем боевого пояса. Ибо в те времена слова «опоясаться», «препоясаться» значило, приготовится к битве, поединку, выступлению в боевой поход.

Кочевник завладевал боевым поясом после обряда посвящения, а в последующем пояс служил ему не только в утилитарном назначении как важная деталь воинской амуниции, но и указывал на общественное положение и ранг его обладателя, а также считался оберегом. Неспроста в наборах сопроводительного инвентаря соответствующего половозрастным особенностям погребенных мужчин-кочевников часто имеются и боевые пояса.

Подчеркнем и то обстоятельство, что рядовые воины-дружинники по мере возможности старались владеть не просто боевым поясом, а богато украшенным (бронзой, железом, серебром) либо престижным золотым поясом, ибо далеко не все воины могли или имели право украсить свои пояса различными накладками и наконечниками. Для этого, безусловно, необходимо было проявить себя в боях и в единоборствах, демонстрируя окружающим свои психофизические и интеллектуальные способности. Тем самым, только наиболее незаурядные индивиды, проявившие себя в боях и единоборствах, выдвинувшись вперед в качестве лидера, получали статус – батыра, военачальника, предводителя племени. Соответственно им доставались и лучшие вещи, в том числе и золотой (наборный) пояс. Пример тому эпический Алманбет, который вначале скитаясь, затем примкнул к стану воинов-кыргызов. Впоследствии он, проявив себя в боях и единоборствах, стал лучшим витязем Манаса. Алманбет возведен был в ранг военачальника, став при этом обладателем золотого пояса. Сам Манас также владел магическим золотым поясом – *ак кисе*. В эпосе Манас называется ханом. Но изображается он, прежде всего как муж-воин, идущий впереди всех. В трудные моменты он личным примером увлекает за собой других, и по праву храбрейшего возглавляет дружину. Манас – вождь не праву хана, а по праву самого отважного бойца. Тем самым кому же еще не владеть наилучшей вещью – золотым поясом – как не самому Манасу?!

Таким образом, понятно, что наборные пояса в обществах кочевников Южной Сибири и Центральной Азии на протяжении двух тысячелетий имели ярко выраженную военную и социальную символику.

Между тем, древнетюркский термин *belbaγ* обозначающий спортивный пояс-кушак в поясной борьбе тюркских народов состоит из двух древнетюркских слов – *bel* (бел – поясница), и – *baγ* (оковы; узы; повязка; покрывало). *Baγ* – в кыргызском языке этимологизируется как – *боо*, и подразумевает также – завязку; веревку; пояс.

В связи с этим, интересные аллегории у кыргызов были связаны с той областью тела, куда непосредственно повязывался борцовский (боевой) пояс – *бел* (поясница). К примеру, фраза «белсенип» (подпоясавшись) обозначал процесс подготовки, вернее готовности к предстоящему бою, сражению, поединку или к тяжелому физическому труду. В фольклоре об этом говорится:

«Белсенишип турушат,
Беш күн өтпөй урушат.
– В готовности стоят подпоясаны,
Ибо каждый день свалка (драка)» [10, 173].

Аналогично представлялось значение изречения «белди бекем бууп» (подпоясав туго поясницу). То же самое можно сказать и о следующей связке слов «белди байлап» (опоясав поясницу):

«Бел байлаган жигиттен
Беш жүзү чыкты бөлүнүп.
– Пятьсот джигитов подпоясанные
Сплотились в дружину» [10, 129].

Существенно отметить, что древние кыргызы старались неподготовленного юношу не выставлять на борьбу с взрослым борцом. Только после успешно пройденного обряда

посвящения юноши, получив пояс, вливались в ряды взрослых борцов и дружинников. До обряда посвящения о них снисходительно говорили: «Бешиктеги жаш бала белге таңуу болобу?!», что буквально означало: «Стоит ли надеяться на юнца (ребенка), у которого не окрепла поясница?!». Часто юноше, который рвался на поединок с взрослым борцом, остужали пыл, заявляя: «белиң ката элек, – еще не окрепла поясница у тебя».

В то же время физически крепкого и сильного человека кыргызы называли «белдүү» (букв. – человек с могучим хребтом, поясницей). Т. е. в мировоззрении древних кыргызов поясница ассоциировалось с опорой, поддержкой, с некой магической силой, ослабление которой может вызвать несчастье. Более того, в кыргызском эпическом жанре, затрагивающем воинственные времена, благополучие всех соплеменников часто связывалось со здравием своего батыра – предводителя племени. При этом сказители акцент ставили именно на срединную часть туловища батыра, точнее, на его поясницу. Иначе говоря, в аллегорической форме показывалась сакральная связь – пока есть сила и крепость в той области тела батыра, на которую повязывается пояс, соответственно все будет благополучно и у соплеменников. К примеру, в эпосе-трилогии «Манас» повсеместно отмечается: «Белге таңган (бел туткан) – Манас, – Опора наша (поясница) – Манас»; «Манас кетсе, бел кетет бул кыргыздын ичинде, – Если уйдет Манас, иссякнет и мощь (в пояснице) у этих кыргызов».

Одним из ужасных приемов обездвиживания противника в древние времена считалось сломать ему хребет (поясницу). Понятно, что это могло произойти только при отсутствии защитного для поясницы боевого пояса, например, при нападении врагов глубокой ночью или рано утром, т.е. застав оппонента врасплох без верхней одежды. Однако же этот прием могли выполнить действительно могучие силачи. Недаром у кыргызов одним из самых грозных обращений к противнику являются слова: «белинди сындырам» (букв. – сломаю поясницу, хребет). Да и в наши дни плотный захват за поясницу соперника в борьбе часто является залогом успешного завершения начатого приема. В фольклоре отражено: «бошотпогун белинди, кетирбегин деминди, – слабость не проявляй, не ослабляй поясницу».

Отметим также, что с поясом до недавнего времени у кыргызов были связаны и вопросы народной этики и обрядности. В частности, виновник, признавший свою вину, снимал с себя пояс и накидывал его себе же на шею, затем припав на одно колено перед пострадавшим либо старейшинами, тем самым просил снисхождения. В эпосе-трилогии «Манас» имеется эпизод, где батыр Семетей после возвращения на родину в Талас аналогичным образом проявляет миролюбие сородичам, когда-то предавшим его отца и мать. Нередко перед началом описания военных действий повторяется формула: «Семетей быстро соскочил с Тайбуурула *и*, возложив пояс *ак-кисе* на шею, сказал: «Дорогие мои! Отдаю в ваше распоряжение своего коня и свою голову» [6, 133].

В таком же положении древние кыргызы часто взывали молитву к богам и высшим силам с просьбой покровительства от различных бед и напастей. Данный ритуал наблюдался и перед выходом в дальний путь или боевой поход. К примеру, в эпосе-трилогии «Манас» имеется эпизод, где перед кочевкой кыргызов в дальний путь с Алтая на Ала-Тоо хан Джакып накинув на шею свой пояс, обращается к Всевышнему с длинною молитвой, слезно прося благословения доброго пути.

Данный ритуал у кыргызов в XIX веке засвидетельствовал Ч.Валиханов. В своем дневнике он пишет: «В чрезвычайных случаях киргизы с поясом на шее приносят жертву огню, бросая в него жир. При обращении к огню и духу говорят… заклинание. При этом жертвоприноситель сидит на одном колене» [5, 73].

Таким же ритуалом древние борцы-балбаны накинув на шею пояс *белкур (белбоо)* просили у Всевышнего и у сородичей поддержки в предстоящем поединке. И если одерживали победу, то аналогичным образом благодарили Всевышнего и сородичей.

Как уже сказано, у древних кыргызов добровольное снятие с себя пояса во время боя или поединка значило признать свое поражение. Поэтому пояс противнику доставался в качестве трофея *олжо* только с плененного либо мертвого воина. К примеру, юный Манас, сбросив с коня наземь старика-воина, снимает с поверженного пояс-кушак:

Чалдын көзү сүзүлүп,

Кур белинен үзүлүп…
Оттук, бычак, куруңуз
Олжо бизге мунуңуз,
– Закатились глаза у старика,
Слетел с поясницы кушак…
Этот кушак, огниво, нож
Трофеем стал для нас» [10,99].

Неспроста в мировоззрении тюркских кочевников распоясывание, снятие пояса означало разрыв с Космосом, Вселенной и вело к катастрофе [7, 60]. Видимо поэтому у некоторых тюркских народов популярным является имя – Бообек, которое можно понять как доброе напутствие по жизни – «Пусть без надобности не распоясывается твой пояс!».

Неслучайно слово *qur* (кур – пояс) в древнетюркском языке также имел значение – круга, обруча. Издревле форму круга (обруча) имеет и традиционное место для спортивной борьбы *майдан*.

Заключение: Наборные пояса в обществах кочевников Южной Сибири и Центральной Азии на протяжении двух тысячелетий имели ярко выраженную военную и социальную символику. Между тем, истоки поясной борьбы тюркских народов берут свое начало с общества ранних кочевников Евразии – саков. Ибо пояс – это атрибут всадника. Многое, что зрело в культуре ранних кочевников в последующем в средние века ярко воплотилось в «жизнь» у собственно древних тюрков. Именно древние тюрки придали чрезвычайно важное семиотическое значение поясу, придав ему почти священное почитание, особое уважение, и привнесли в культуру борьбы. Они же дали ставшим общим для всех тюркских народов название *küreş* и терминологию. Тем самым, прообразом современного пояса *belbay (bel ~ qur)* в поясной борьбе тюркских народов является наборный (боевой) пояс древнего воина-тюрка.

В средние века кыргызы переняли моду на военно-дружинную атрибутику древних тюрков. В мировоззрении древних кыргызов пояс приобрел сакральные свойства. В частности, пояс, обладая магической функцией, выступал в роли оберега, которая защищала от напастей область поясницы. Поясница, в свою очередь, у древних кыргызов ассоциировалось с опорой, поддержкой, с некой магической силой, ослабление которой может вызвать несчастье.

Использованная литература

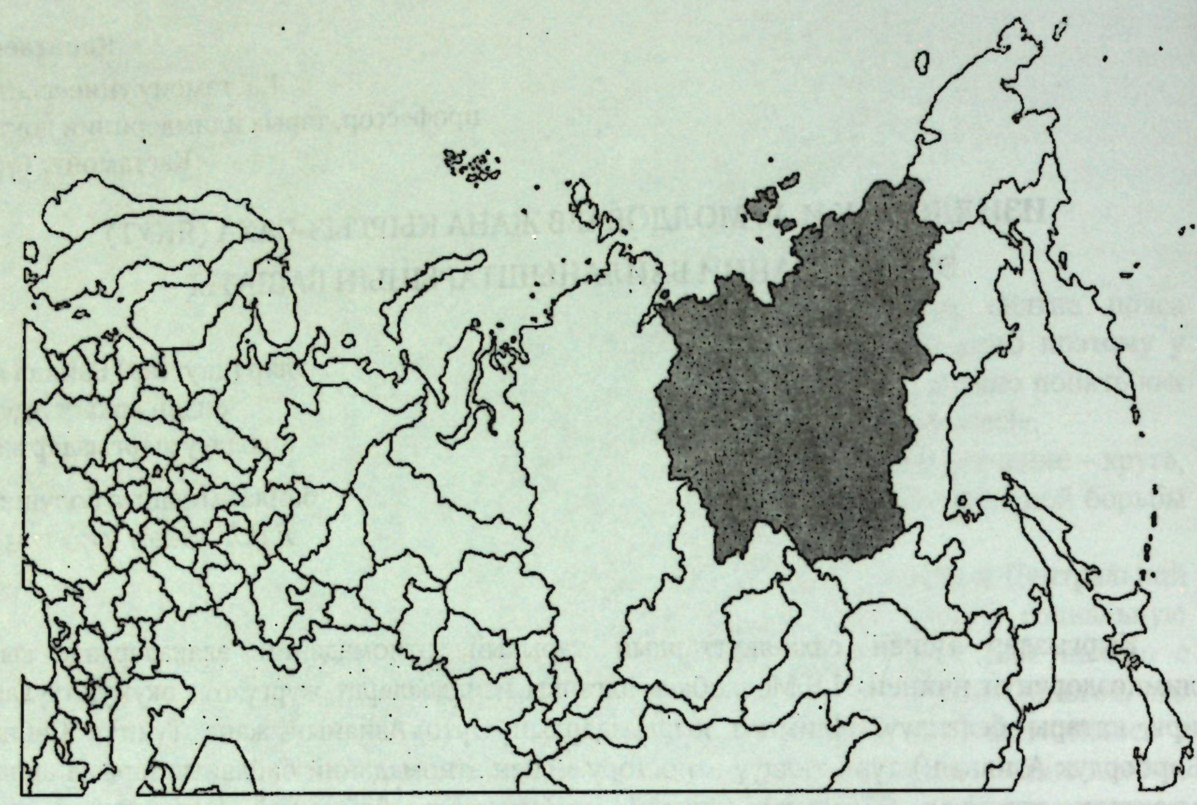
1. Алтайские героические сказания. - М. 1983. – 288 с.
2. *Батманов И.А., Кунаев А.Ч.* Памятники древнетюркской письменности Тувы. Выпуск III. – Кызыл: ТНИИЯЛИ, 1965. – 31 с.
3. *Бернштам А.Н.* Архитектурные памятники Киргизии. – М-Л.: Наука, 1950. – 148 с.
4. *Бутанаев В. Я., Худяков Ю. С.* История енисейских кыргызов. – Абакан, 2000. – 272 с.
5. *Валиханов Ч. Ч.* Собрание сочинений в пяти томах. – Алма-Ата, 1985. – 416 с.
6. *Жирмунский В.М.* Введение в изучение эпоса «Манас» // Энциклопедический феномен эпоса «Манас». – Бишкек, 1995. – 472 с.
7. *Добжанский В.Н.* Наборные пояса кочевников Азии. – Новосибирск, 1990. – 164 с.
8. *Липец Р. С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М. 1984. – 263 с.
9. *Малов С.Е.* Енисейская письменность тюрков. - М-Л.: Наука, 1952.-114 с.
10. Манас. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. 1-к. – Фрунзе, 1978. – 296 б.
11. Манас. Эпос.Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. 2-к.-Фрунзе, 1984 – 248 б.
12. *Мусаев С.М.* Эпос «Манас». – Фрунзе, 1979. – 205 с.
13. Первобытная периферия классовых обществ до начала великих географических открытий. – М. 1978. – 299 с.
14. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. – Новосибирск, 1989. – 241 с.
15. *Худяков Ю. С.* Древние тюрки на Енисее. – Новосибирск, 2004. – 152 с.
16. *Чоротегин Т.К.* Об изменении этнической ситуации в Центральной Азии и Сибири в эпоху Кыргызского Великодержавия // Кыргызский каганат в контексте средневековой государственности и культуры тюркских народов: сборник материалов. – Бишкек, 2014. – С. 192-195.

Каратаев О.,
Кастамону университети,
профессор, тарых илимдеринин доктору,
Кастамону, Түркия

ИЗИЛДӨӨЧҮ И. Б. МОЛДОБАЕВ ЖАНА КЫРГЫЗ-САХА (ЯКУТ) ЭТНОМАДАНИЙ БАЙЛАНЫШТАРЫНЫН БАШАТЫ

...алар (якуттар) Байкал көлү,
андан аркы түздүктөр
аркылуу кыргыздар менен
байланышта болушкан...
Я.И.Линденау. 1773-1743-жж.

Кыргыздар менен саха-якуттардын тарыхый, этномаданий алакаларына кыргыз илимпоздорунун ичинен И.Б.Молдобаев алгачкы изилдөөлөрдү жүргүзгөн окумуштуулардын бири катары белгилүү. Илимпоз кыргыздардын Орто Азиянын жана Түштүк Сибирдин (Борбордук Азиянын) түрк тилдүү этностору менен этномаданий байланыштарына арналган эмгектери мурдагы СССРдеги илимий жыйнактарда байма-бай жарыяланып турган. Окумуштуу Якутияда 1988, 1992-жылдары эки ирет болуп, конференциядан убактысын үнөмдөгөн убактысын этнографиялык жана фольклордук кошумча маалыматтарды жыйноого бөлгөн. Кыргызстандан, Түштүк Сибирдин түрк тилдүү этносторунан өтө ыраак жашаган саха-якуттардын кыргыздар менен эрте орто кылымдардан бери карай келе жаткан этногенетикалык жана этномаданий байланыштарынын болгондугун илимпоз катары баамдаган, өз көзү менен көргөн, туйган. Түштүк Сибирдин элдерин бир канча ирет мүлдө кыдырган И.Б.Молдобаев тофаларда (карагастар), шорлор, буряттардын ичинде да изилдөөлөрдү жүргүзгөн. Енисей кыргыздарынан бөлүнүп чыккан хакас этнографиялык топтору, түндүк жана түштүк алтайлыктар, тувалар, шорлор менен тофалардын арасында изилдөөлөрдү жүргүзгөн илимпоз саха-якуттар жана кыргыздардын этногенетикалык, этномаданий байланыштарын этнографиялык жана фольклордук маалыматтардын негизинде дыкаттык менен изилдеген (караңыз: Молдобаев 1995, 231-234).Илимпоз профессор В.Я.Бутанаев менен биргеликте адамдын буту чанда баскан Тофаларияга (Кемерово облусу) чейин жеткен. Ошол эле жылдары профессор Т.Чороев (Чоротегин) Махмуд Кашгаринин (Барсгани) “Сөздүгүндөгү” маалыматтарга таянып, кыргыздардын жана саха-якуттардын этникалык жана маданий байланыштары эрте орто кылымдар доорунда тыгыз жүргөндүгүн тастыктаган көз карашын айткан. Изилдөөчү тарыхый жазма булактар менен катар фольклордук параллелдерге да токтолгон (караңыз: Чороев 1995,90-103). Ошону менен бирге, саха-якуттар менен кыргыздардын этномаданий алакалары боюнча изилдөөлөрдү учурда Якутск шаарында жашап жана иштеп жаткан кыргыздын илимпоз кызы Д.Сапалова диссертациялык денгээлде иликтеп келери белгилүү (Сапалова 2010, автореф. канд.дисс.- 24 с.). Албетте, эң оболу таанымал археолог А.П.Окладников якуттардын тарыхый мекени Түштүк Сибирдин аймактары болгондугун археологиялык маалыматтардын негизинде тастыктаган (Окладников 1955, 227). Кыргыздардын саха-якуттардын этникалык жана маданий тарыхында ээлеген орду боюнча Д.Ф.Васильев (1981, 1987), заманбап саха окумуштуусу Д.Ушницкийдин (2011, 2012) изилдөөлөрүн белгилөөгө болот.



Саха-Якут Республикасы. Карта

И.Б.Молдобаев өз учурунда саха-якуттардын тарыхый фольклорунда кыргыздар бул элдин (саха-якуттар – О.К.) түпкү ата-бабаларынын бири катары баяндаларын жазат (Молдобаев 1995, 131 – 132). Илимпоз саха-якуттар боюнча жарыкка чыккан илимий адабияттарды, тарыхый фольклордун маалыматтарын кылдат иликтеп чыккан. Кыргыздардын жана саха-якуттардын этникалык жакын алакаларын күнүмдүк колдонгон лексикадан, энчилүү аттардан, каада-салттардан, негизгиси элдин калың катмарына сиңген фольклордун маалыматтарынан алууга болорун белгилеген. Чынында эле, кыргыздар менен якуттардын этникалык жана маданий байланыштары илим адамдарын бир нече кылымдардан кызыктырып келери маалым. Тарыхчы-этнограф изилдөөчүлөрдүн бир нече мууну Борбордук Азия жана Түштүк Сибирдин аймактары саха-якуттардын материалдык жана руханий маданияттарынын, этностук тарыхынын башаты жана өнүгүүсүнүн бешиги болуп келгенин белгилешет. Географиялык жактан өтө ыраакта жайгашкандыгына карабастан кыргыздар менен якуттардын этникалык тарыхынын башаты жана өз ара этногенеткикалык алакалары дал ушул аталган аймактар же Түштүк Сибирь аркылуу өткөн.

Аянты үч миллион чарчы километр болгон эбегейсиз зор мейкиндикте жарым миллионго жетпеген саха-якут эли жашайт. Андан түндүктө, Арктика аймагында бугучулук менен жан багышкан түрк тилдүү долгандар аттуу этнографиялык топ жашап келет. Айрым адистер долгандарды саха-якуттардын бир бөлүгү катары карап келишери маалым. Якуттар өздөрүн «саха» деп аташат жана этнонимдин так мааниси боюнча көз караштар азыркы учурга чейин талаш-тартыштарды жаратып келет. Сахалар салтанаттуу учурларда өздөрүн «урянхайлар» деп да аташары маалым. Колдо болгон маалыматтарга таянсак, кыргыздар бүгүнкү саха-якуттардын ата-бабалары менен аз дегенде орто кылымдардын эрте мезгилдеринен тарыхый-этникалык, маданий байланышта болуп келишкен. Калыптанып калган илимий көз караштарга жана салттарга ылайык якут (саха) маданиятынын түпкү башатын енисей кыргыздарына кошуна жашаган курыкандар менен байланыштырып жүрүшөт. Курыкан маданияты б.з. VI – X кк. Прибайкальеден тартып Селенге дарыясынын төмөнкү агымы, Баргузин өрөөнү, Ангарадан Балаганга чейин, Тункин крайынан Лена дарыясынын жогорку агымына танапташ аймактарды камтыган. X – XI кк. курыкандардын бир бир бөлүгү монгол тилдүү урууларды кысымы астында Лена дарыясынын ортоңку агымдарына көчүп өтүп, тунгус тилдүү урууларды, юкагир этнокомпоненттерин өз курамына сиңирген. Натыйжада, саха-якуттардын этникалык жүзүнүн калыптануусу түрктөрдүн, монголдордун жана тунгустардын узак убакыттар бою созулган тарыхый-маданий байланыштарынын негизинде калыптанган. Бирок, этникалык калыптануунун процесси түрк

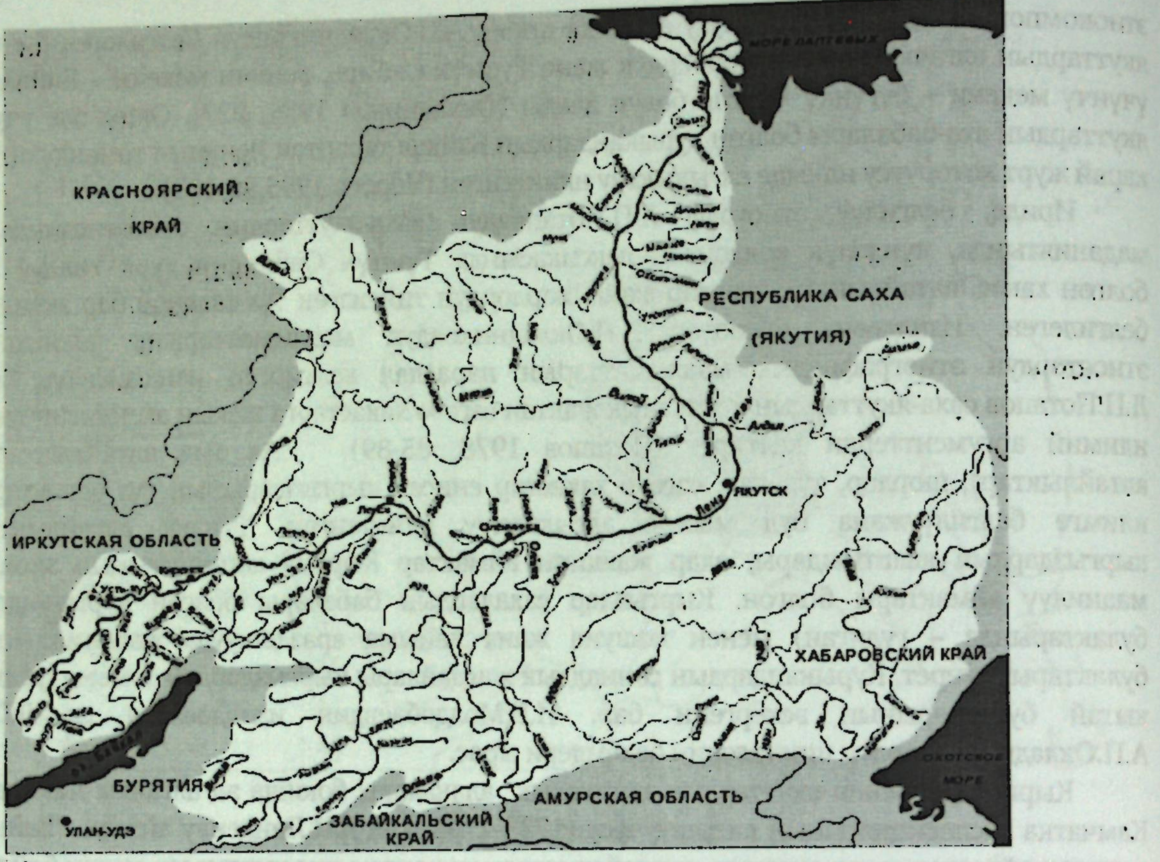
этнокомпонентинин басымдуулугу астында өткөн. А.П.Окладниковдун белгилегенине караганда якуттардын алгачкы мекени Борбордук жана Түштүк Сибирь, экинчи мекени – Байкал аймагы, үчүнчү мекени – бүгүнкү Якутия болуп калды (Окладников 1955, 227). Ошол эле учурда саха-якуттардын ата-бабалары болгон курыкандардын Байкал тараптан Ленанын төмөнкү агымдарына карай журт которуусу илимде алгылыктуу иликтенген (Чороев 1995,90-103).

Ириде, белгилүү этнограф Л.П.Потаповдун саха-якуттардын этногенезинде, салттуу маданиятында, күндөлүк колдонгон лексикасында Түштүк Сибирдин түрк тилдүү этностору болгон хакас, алтайлыктар, тувалар жана шорлордун тийгизген түз таасири бар экендигин баса белгилеген. Изилдөөчү археолог А.П.Окладниковдун маалыматтарына таянып, аталган этностордун этнографиялык маалыматтарын параллел келтирген изилдөөлөрдү жүргүзгөн. Л.П.Потапов саха-якуттардын этникалык жактан өзгөчө хакастарга жакын экендигин тастыктаган илимий аргументтерди келтирет (Потапов 1978, 85-89). Ал эми алтайлыктар (түштүк алтайлыктар), шорлор, тувалар, өзгөчө хакастар енисей кыргыздарынын түз урпактары болору илимге белгилүүжана бул маселе алгылыктуу иликтенген. Түндүк алтайлыктар болсо кыргыздардын кыштымдары, алар жашаган аймактар Кыргыз кагандыгынын экономикалык маанилүү аймактары болгон. Кыргыздар сахалардын бабалары болгон курыкандар (кытай булактарында – гулиган) менен кошуна жана дайыма араздашууда жашагандыгын кытай булактары эскерет. Курыкандардын социалдык жагдайлары кыргыздардан төмөн тургандыгын да кытай булактарынын эскергени бар. И.Б.Молдобаевдин изилдөөлөрү да Л.П.Потапов, А.П.Окладниковдордун пикирлерин бекемдери ырас.

Кыргыздар менен якуттардын этникалык алакалары боюнча эң алгачкы пикирди Экинчи Камчатка экспедициясынын катышуучусу (1733-1743 жж.) Я.И.Линденау айткан. "Байкал көлүнө жакын жайгашкан сегиз урруулуу якуттар талаа менен, андан ары кыргыздар менен байланышат" – деп жазган. Мында өзгөчө 1842-1845 жж. Сибирь экспедициясынын жетекчиси А. Ф. Миддендорфтун айткан пикирине көңүл буруу зарыл. Ал өзүнүн "Сибирдин түндүгүнө жана чыгышына уюштурулган саякат" аттуу илимий эмгегинде "алгач якуттарга илимий экспедиция уюштуруудан алды, ободу кыргыздарды, андан соң буряттарды терең изилдеп, андан соң якуттарды астейдил иликтөө өз натыйжаларын берет" - деген маанилүү сунушун айткан. Илимпоз ар кандай салыштырып-изилдөө ыкмаларын колдонуу менен аталган элдер кайсыл заманда "өз ара ажырашканын" аныктоого болот деген пикирин айткан (караңыз: Сапалова 2010, 12).

Академик А. П. Окладников Сибирдеги жана Кыргызстандагы археологиялык илимий экспедицияларга катышып (жетектөөчү катары), якуттардын түпкү ата-бабалары болгон түрк тилдүү курыкандар Алтай жана Минуса ойдуңунун калктары менен бир тарыхый-маданий региондо өнүккөндүгүн белгилеген; андан этногенетикалык жалпылыктарды, салттуу маданиятынан, чарбасынан, социалдык түзүлүшүнөн, тилдеринен, диний ишенимдеринен, искусствосунан окшоштуктарды көрө алган. Окумуштуу Ленадан табылган айрым эстеликтер менен Енисейдеги руникалык жазуулардын генетикалык жалпылыгына да көңүл бөлгөн. Курыкандар бир гана кыргыздар менен эмес, байыркы уйгур уруулары менен да байланышта болушкан.

Бүгүнкү саха-якуттардын орто кылымдардагы кыргыздардын кошунасы болгон курыкандар менен этникалык байланышы, уйгурлар менен алакалары шамандардын "кара дал тогуз уйгур" же "кара далы болгон тогуз уйгур кыздары" деген дубаларында чагылдырылат. Уламыштарда саха-якуттардын болмуштуу ата-бабалары болгон Омогой жана Эллей кыргыз уруусунан чыккан качкындар катары баяндалат (Чороев 1995,95). Якуттардын келип чыгышы боюнча болмуштарда "кыргыс" уруусу жана анын теги Енисейдин жогорку агымы тарабы экендиги баяндалат. Илим адамдары эл арасында айтылган болмуштагы ири мүйүздүү мал, жылкылар тууралуу маалыматтарды параллел катары келтиришет. Ал болмуштарда өлүктөрүн өрттөп көмгөн эл тууралуу айтылат. Бул, болжолу енисей кыргыздары тууралуу айтылган болмуш болуусу ыктымал.



Лена дарыясынын бассейни. Саха-якуттардын ата-бабалары ушул дарыянын агымы менен журт которушкан

Курыкандар тууралу ("фури") мусулман булагы "Худуд ал-Аламда" – "Ааламдын чектери") да баяндалат. Тарыхый жазма булак фурилерди (курыкандарды) кыргыздардын бир бөлүгү катары сүрөттөгөнүн Ө.К.Караев да белгилеген (Караев 1994,43). Өз кезегинде И.Б.Молдобаев кыргыздар түз эле якуттардын ата-бабаларынын бири болгондугун белгилейт. В.Ф.Трошанскийдин 1902-ж. жазылган «Эволюция черной веры (шаманства)» аттуу китебинде: «якуттар үч миң чакырым түштүк тарапта жайгашкан Иркутск деген жерден» келишкендиги жөнүндө уламыштар кыйыр эскерилген. Кыргыз Сарабай Тойон татар аялы Сайсара менен өз мекенинен түндүк тарапка сапарга чыгышат. Кыргыз Сарабай Тойон жолдо көз жумат, жесири балдарын алып Ленага Сайсара суусу куйган (дарыя ошол аялдын атынан калган) жерге (азыркы Якутск шаары) келип жашап калат (Молдобаев 1995,131-132).

Минуса (азыркы Хакасия же Ортоңку Енисей) ойдуңунда коло доорунда эле мамлекеттин алгачкы белгилери болгондугун изилдөөчүлөр белгилеп келет. Окуньев, Тагар, Салбык маданияттары жана аларга байланыштуу эстеликтер бул аймакта мамлекеттик бышык башкаруу, сакралдуу бийлик болгондугун тастыктайт. Саха-якут тарыхчысы В.Ушницкий Енисейдеги Кыргыз каганатын Сибирдеги жападан жалгыз борборлошкон мамлекеттик бийлиги бар өлкө болгондугун баса белгилеп келет (Ушницкий, № 1 (3).2012, -С.51).

Якуттардын тарыхын изилдеген И.Е.Зыков байыркы курыкан жана енисей кыргыздарынын ортосундагы этникалык терең алакаларды аска-таш бетиндеги сүрөттөрдөн, рун сымал жазууларадагы, уруулук эн тамгалардагы, сөөк коюу салты жана өлүктү өрттөп көмүү расмилеринен көрүүгө боло тургандыгын жазган. Илимпоз *Таштык* жана *Курыкан* маданияттарынын теги бир экендигин белгилейт (Зыков 1973,26). Ушул эле автор "кыргыс" термини боюнча илим үчүн өтө жүйөлүү пикирин улантат: "түрк-монгол тилдерине "согуш","согуштук аракеттер", "аскер" деген маанини туюнткан "серии" деген терминди колдонуп жүрүшөт (монголчо – церих; кыргызча – черик, черүү). Якут тилинде аталган "серии"термини менен катар "кыргыс", "кыргыс уйэте" деген сөздөр "согуш", "аскер" деген маанилерди туюнтары маалым. "Кыргыс уйэте" – орустар Якутияга басып киргенге чейинки саха-якут урууларынын өз ара чабышууларын да чагылдырышы мүмкүн. Саха-якут уламыштарында "кыргыстар", "кыргыс дьоно" ("кыргыз адамдары") сөздөрү бөтөн, чоочун, тышкы душман урууларын туюнтат. Биздин пикирде, изилдөөчү И.Е.Зыков якут

тилиндеги "кыргыс" деген терминге так аныктама берген. Демек, жогорудагы келтирилген терминологиялык түшүндүрмөлөр, тарыхый-этнографиялык параллелдер саха-якуттардын тарыхый эс-тутумунда байыркы кыргыздар менен кошуна, алакалаш жашаган доор чагылдырылат деген тыянакка келүүгө болот.

Бул илимий проблема тарыхчы А. И. Гоголевдин изилдөөлөрүндө андан ары өнүктүрүлгөн. Бүгүнкү саха-якуттардын ичинде «кыргыз» этноними учурабаганы менен, саха-якут тилинде «кыргыстар», «кыргыс сэриитэ», «кыргыс етехтере» сыяктуу сөздөр күнүмдүк жашоодо жыш колдонулган терминдер катары арбын кездешет. Дагы бир якут таануучу М. С. Иванов саха-якуттардын «кыргыс» уруусу жана анын жайгашуусу тууралуу маселеде өзү тарабынан эл ичинен жыйналган талаа маалыматтарынын, якут тилинде учураган «кыргыс» сөздөрүнүн этимологиялык маани-мазмундарынын негизине изилдөөлөрдү жүргүзүп, Якутиянын аймактарынан «кыргыс», «кыргыдай» сыяктуу өтө жыш учураган топонимикалык аталыштаргапараллел келтирет. Изилдөөчүнүн пикиринде енисей кыргыздарынын айрым бир бөлүктөрү Лена дарыясынын ортоңку агымына Түштүк Сибирден көчүп келген жана саха-якуттардын этникалык тарыхына, бул элдин этностук жүзүнүн калыптануусуна салым кошкон деген тыянагын айткан (Иванов 1980,63-68; 1985, 36-40).

Кыргыздардын сол канат уруулук бирикмесине кирген саруу уруусунун курамында алакчын (алакчындар) аттуу ири уруктар тобу бар. Алакчындар кыргыздардын ичиндеги эң байыркы урууларды бири. Алар кытай булактарында «бома» же «ала аттуулар уруусу, эли» деген аттар менен белгилүү. "Бомалар" (алакчындар) бир тарабынан кыргыздар, түндүк тарабынан курыкандар менен кошуна жашашкандыгы маалым. Якуттардын олонхолорунда (элдик оозеки жана жазма дастандар, жомоктор) Аан Алахчын аттуу жердин мифологиялык кожоюну тууралуу уламыштар баяндалат. Бул мисал саха-якуттардын этникалык эс-тутумунда Түштүк Сибирде кошуна жашаган алакчындар (Бома – ала аттуулар) жөнүндөгү маалыматтар сакталып калгандыгын байкоого болот.

1937-ж. Якутскиде изилдөөчү С.И.Боло Д.Н.Никифоров аттуу жергиликтүү кишинин оозунан «кыргыз уруусу» («Кыргыс омук») деген санжыра жазып алган: «Омогой Баая» жана Элтой Боотурлар башкарган мезгилде түштүктөгү бир өлкөдөн ***«кыргыс уруусу»***жылкы жана ири мүйүздүү малдар менен көчүп келишет. ***«Кыргыс»*** уруусунун бул өлкөдөгү саны анчалык көп эмес эле. Эгер кимдир бирөө көз жумса, жылкынын ич майы менен сөөктү майлашып, атайын оюп жасалган жыгач табытка салышчу. Токой ичинде жыйналышып, атайын багышталып түлөө өткөрүү учурунда диний-ритуалдык даярдалган тамакты жешчү. Андан соң, маркумду тирүү мезгилиндеги топтогон өз байлыгы менен ошол жерде өрттөп салышчу. Алар бул салтты «сөөк коюлду» деп аташат (Исторические предания и рассказы якутов. Ч.І, 1960, 94;Молдобаев 1995, 132). Болжолу, бул сөөк коюу салтынын байыркы кыргыздар менен түз байланышы бар сыяктанат.

«Кыргыс уруусу» жөнүндө санжыраларды Көбөй жана Якутиянын башка аймактарынан да учуратууга болот: «Кыргыстаах уругу Вилюйдан оол келишти. Алар өздөрүн кыргыс-якуттарбыз, тегибиз Кыргыдай уругунанбыз деп билдиришти...». Санжыра Кобяйда жашаган «кыргыс» уругу жөнүндөгү маалыматы менен баалуу. Экинчиден, санжыра "кыргыс" жана "кыргыдай" этнонимдерин салыштырууу аркылуу да кызыгууну жаратат. Н.А.Аристов өз учурунда «кыргыдай» терминин «кыргыз» этнониминин якут-бурятчаатальшы катары караган (Иванов М.С. Предание о роде Кыргыс//Мифология народов Якутии, 1980, 65; Молдобаев 1995, 132). Жогорудагымаалыматтаркыргыздармененсаха-якуттардынортокылымдардын эрте мезгилиндегитарыхый-этникалык, маданийбайланыштарын чагылдырат. Ошол эле учурда бул фольклордук-этнографиялык даректер, илимий маалыматтар кыргыз этнокомпонентинин Лена дарыясынын ортоңку агымына кайсыл доордо барып калышкандыктарын жана саха-якуттардын этностук жүзүнө тийгизген таасирин ачып көрсөтөт.

Жыйынтыгы: Бири экинчисинен ыраакта жайгашкан кыргыздардын жана саха-якуттардын ата-бабаларынын этникалык, маданий байланыштары эрте орто кылымдарда эле тынымсыз жүргөндүгү такталды. Кыргыз илимпоздорунан эң алгачкылардан болуп Якутияны кыдырып маалымат жыйнаган тарых илимдеринин доктору И.Б.Молдобаев фольклордун маалыматтарынан саха-якуттардын ата-бабаларынын кыргыздар менен этникалык байланыштарын, тактаганда

кыргыз этнокомпонентинин саха-якуттардын этникалык тарыхына тийгизген таасирин изилдеген.

1. Кыргыздардын жана саха-якуттардын ата-бабаларынын жалпы этностук-маданий чөйрөдө жайгашуусу жана өз ара алакалары.
2. Фольклордук маалыматтарда кыргыздар тууралуу маалыматтардын жыш эскерилиши.
3. "Кыргыз" этнониминин жана кыргыздардын саха-якуттардын эс-тутумунда туруктуу сакталып келиши.
4. Салттуу маданияттын үлгүлөрүндө (сөөк коюу ж.б.) туруктуу параллелдердин сакталуусу да этногенетикалык жана этномаданий алакалардын деңгээлин чагылдырат.

Колдонулган адабияттар:
1. *Иванов М.С.*Предание о роде Кыргыс//Мифология народов Якутии. Якутск, 1980, С. 65
2. Исторические предания и рассказы якутов. Ч.І, Якутск,1960, С. 94
3. *Васильев Д.В.*Об этнонимах кыргыз, хоро и тумат (к вопросу о ранней этнической истории якутов // Сибирь в прошлом, настоящем и будущем. Новосибирск, 1981.
4. *Васильев Д.Ф.*Хозяйство племен периода Кыргыза // Тезисы докладов конференции молодых обществоведов. Якутск, 1987.
5. *Молдобаев И.Б.* "Манас" – историко-культурный памятник кыргызов. Бишкек, 1995. – 312 с.
6. *Окладников А.П.* Открытие Сибири. М., Молодая гвардия, 1979.
7. *Сапалова Д. У.* Якуты и кыргызы: этнокультурные параллели и особенности. Автореф. канд. дисс. Хабаровск. 2010. – 24 с.
8. *Потапов Л.П.* Исторические связи Алтае-Саянских народов с якутами//Советская этнография. 1978, № 5. С.85-95.
9. *Ушницкий В.В.* Древнехакасское государство//Научное обозрение Саяно-Алтая. Вып. І. История. № 1(3), -Абакан, 2012.С. 51-56.
10. *Чороев Т.К.*Этнические ситуации в тюркских регионах: Центральная Азия до монгольского времени. –Бишкек, 1995. – 204 с.
11. *Чороев Т.К.* Об истоках кыргызской государственности//Эхо событий. Бишкек, 1997. С.3-4.

Каратаева С.К.,
И.Арабаев ат. КМУ,
ф.и.к., доцент
Бишкек, Кыргызстан

КЫРГЫЗ ТИЛИНИН ТАРЫХЫН ДООРЛОРГО БӨЛҮШТҮРҮҮ МАСЕЛЕСИ

***Багыттоочу сөздөр:* этнос, тилдин тарыхы, доорлорго бөлүштүрүү принциптери, тилдин калыптануу этаптары**

Кыргыздар түрк тилдүү элдердин ичинен 2200 жылдан ашуун тарыхы, тили, салттуу маданияты бар байыркы элдердин бири. «Кыргыздар» жана «Кыргыз өлкөсү, каганаты» катары кытай жыл баяндарында, байыркы кыргыз (түрк), уйгур рун сымал жазма эстеликтеринде, грек, араб-фарси, монгол тилиндеги жазма булактарда чагылдырылат [Каратаев 2013, 9]. Белгилүү түрколог Н. Баскаков кыргыз тилин огуз, уйгур тилдери менен катар түрк тилдер системасындагы эң байыркы тилдердин катарына киргизген [Баскаков 1969, 296].

Кыргыз тилинин калыптанышы жана өнүгүшү элдин калыптануу тарыхы менен карым-катышта изилдениши зарыл. Акыркы жыйырма жылдын ичинде тарых илиминде кыргыз элинин этностук тарыхы, келип чыгышы, алар жөнүндөгү маалыматтардын хронологиялык алкагы, этностун таралуу ареалына байланыштуу маселелер Ю. Худяков, В. Бутанаев, Ө. Караев, Т. Чороев, И. Молдобаев, О. Каратаев өңдүү окумуштуулардын эмгектеринде изилденип, негиздүү тыянактар жаралды. Мындай олуттуу проблемалардын чечилиши кыргыз тилинин тарыхый эволюциясына байланыштуу маселелерди системалуу чечүүдө талашсыз тарыхый фактыларды берери бышык. Ошол эле учурда этностун калыптанышында тилдин

аткарган кызматы зор. Бул тууралуу академик А. Кайдардын төмөнкүдөй пикири бар: "Этнос тууралуу кээ бир даректүү маалыматтар бүгүнкү урпактарга археологиялык материалдар жана тарыхый жазма эстеликтер аркылуу жетиши мүмкүн. Бирок булардын баары – этнос басып өткөн өмүрдүн миң бир элеси гана. Этностун чыныгы бейнеси, болмушу анын тилинде гана, тили аркылуу урпактарынын эсинде сакталат. Этнос тууралуу даректүү маалыматтарды тек тил гана өз боюна сиңирип, сары майдай сактап, чачпай-төкпөй урпактарга жеткирет. Ошол касиетине байланыштуу тил – феномен" [Кайдар 1998, 11].

Тилди диахрондук изилдөөдө доорлорго бөлүштүрүүнүн рационалдуу принциптерин иштеп чыгуунун мааниси чоң. Кайсы доорлорго бөлүштүрүүнүн албайы, өз доорунун жемиши: ал тарыхый процесске, анын ичинде тилдик процесске доордун көз карашын чагылдырат. Тилдин тарыхындагы фактыларды изилдөөнүн жыйынтыктарына таянат жана аларды жалпылайт. Түркологияда түрк тилдеринин, анын ичинде кыргыз тилинин калыптаныш маселесин чечүүдө эки илимий жобо жетекчиликке алынат: 1) Алтай тилдери теориясы (В.Шотт, Г.Винклер, М.Кастрен, Ю.Немет, Д.Шинор, И.Грюнцель, М.Рясянен ж.б.); 2) Кийинки мезгилде жактоочулары арбып келе жаткан Ностра тилдери теориясы (Х.Педерсен, В. Иллич-Свитыч ж.б.). Түркологдор түрк тилдеринин глоттогенезин изилдөөдө Алтай тилдери теориясына көбүрөөк таянат. Мисалы, Н.Баскаков түрк тилдеринин өнүгүшүн жана тарыхый жактан калыптанышын алты доорго бөлгөн: І. Алтай доору – түрк тилдеринин өнүгүшүнүн эң байыркы доору. Бул доордо түрк, монгол тилдери тунгус-манжур тилдери биригип алтай тилдик жалпылыгын түзгөн. ІІ. Хун доору (б.з.ч. ІІ к. баштап б.з. V к. чейин); ІІІ. Байыркы түрк доору (V-X кк.). Бул доор үч мезгилге ажырайт: 1. көк түрктөр мезгили (V-VIIIкк); 2. байыркы уйгур мезгили (VIII-IXкк.); 3. байыркы кыргыз мезгили (IX-Xкк); IV. Орто түрк доору (X-XV кк.). V. Жаңы түрк доору (XV-XX кк.). VI. Соңку жаңы түрк доору (XX к. 20-ж. тартып) [Баскаков 1969, 164].

Кыргыз тилтаануусунда кыргыз тилинин калыптануу доорлору системалуу изилдене элек. Тарыхый фактылардын изилдениш абалына жана тарыхый процесстерди түшүнүүсүнө ылайык кыргыз тилчи-окумуштуулары өз классификацияларын сунуш кылышты. Кыргыз тилинин калыптануу доорлору тууралуу кыскача маалыматтар И.А.Батманов, Б.М.Юнусалиев, Б.Орузбаева, К.Дыйканов, Э.Тенишевдин эмгектеринде камтылган [Батманов, 1946; Юнусалиев, 1959; Орузбаева, 2004; Дыйканов, 1980, Тенишев, 1997]. И.А.Батманов кыргыз тилинин лексикасынын калыптанышын беш катмарга бөлүштүргөн: 1) жалпы түрк катмары, 2) түрк жана монгол катмары, 3) араб-иран катмары, 4) революцияга чейинки орус сөздөрүнүн катмары, 5) революциядан кийинки орус сөздөрүнүн катмары [Батманов 1946, 60].

Академик Б.М.Юнусалиев кыргыз тилинин калыптанышын төмөнкү доорлорго бөлүп караган: 1) байыркы, б.а. IX – X кылымдарга чейинки кыргыз тили; 2) орто кылым, б.а., XI – XVI кылымдарга чейинки кыргыз тили; 3) жаңы кыргыз тилини доору XVI кылымдан баштап азыркы мезгилди өз ичине алат [Юнусалиев 1971, 57]. Академик Б.Орузбаева өз изилдөөсүндө Болот Мураталиевичтин пикирин колдоого алган, бирок кыргыз тилинин калыптануу доорлоруна айрым тактоолорду киргизген: 1) байыркы же енисей-монгол мезгили (VII-XIIкк.); 2) орто (алтай) мезгил (XIII-XIVкк.); 3) жаңы (тянь-шань) мезгил (XV-XVIкк.); 4) XVI кылымдан тартып азыркы мезгилге чейинки жаңы кыргыз доору» (Орузбаева 2004, 119-121).

Акыркы изилдөөлөрдүн ичинен С.Жумалиевдин докторлук диссертациясында кыргыз тилинин хроно-топологиялык стратификациясы изилденген. Изилдөөчү кыргыз тилинин лексикасынын өнүгүү тарыхын төмөнкүдөй беш страттык доорго бөлүп карайт: Алтай доору (б.з.ч.2-кылымдарга чейинки мезгил); 2) Хун доору (б.з.ч.2-кылымдан – б.з.5-кылымына чейинки мезгил); 3) Байыркы кыргыз доору (б.з. 5-кылымынан -10-кылымга чейин); 4) Орто кыргыз доору (б.з.10-кылымынан -15-кылымына чейин); 5) Кийинки кыргыз доору (б.з.15-кылымынан биздин доорго чейин) [Жумалиев 2015, 52].

Аталган маселе боюнча кыргыз этносунун, кыргыз мамлекеттүүлүгүнүн калыптаныш маселесин чечүү алкагында тарыхчылар тарабынан да айныксыз фактылардын негизинде олуттуу пикирлер айтылды. Айталы, белгилүү кыргыз тарыхчысы О.Каратаев кыргыз мамлекетинин жана мамлекеттүүлүгүнүн өнүгүшүн беш этапка ажыраткан: 1) б.з.ч. ІІІ к. – б.з.

V кк. Кыргыз мамлекети жөнүндөгү алгачкы маалыматтар. Хуннулардын кысымы астында кыргыздардын негизги бөлүгүнүн азыркы Монголия аймагынан Саян-Алтай тарапка журт которуусу; 2) Б.з. VI-XIII кк. Түштүк Сибирь жана ага чектеш аймактарда кыргыздардын борборлошкон күчтүү мамлекетти курушу. Кыргыздардын „Улуу державалык" доору; 3) Б.з. XIV-XIX кк. Кыргыз мамлекеттүүлүгүнүн Моголстан (XIV-XVI кк.), Чыгыш Түркстандагы шаар-мамлекеттерде, Кокон хандыгынын (XVIII-XIX кк.) мезгилиндеги өнүгүүсү; 4) Кыргыз мамлекеттүүлүгүнүн Совет доорунда өнүгүүсү; 5) Кыргыз мамлекетинин жана мамлекеттүүлүгүнүн соңку жаңы доордогу эгемендүү (суверендүү) өлкө катары өнүгүүсү [Каратаев 2013, 12].

Кыргыз тил таануусундагы жана тарых илиминдеги айтылган негиздүү тыянактарды эске алуу менен кыргыз тилинин калыптануу доорлоруна тактоолорду жана толуктоолорду киргизүү азыркы учурдун талабы. Биздин пикирибизде, кыргыз тилинин калыптануу этаптарын калыбына келтирүүдө буга чейин айтылган тыянактарга таянуу менен төмөнкү маселелерге көңүл бурулушу зарыл:

1) Тилдин тарыхына тилдин жазуу жана оозеки формаларынын тарыхын, адабий тилдин тарыхын гана эмес, тарыхый диалектологиянын да катышын кароо керек. Көпчүлүк учурда тилдин тарыхы адабий тилдин тарыхы менен чектелип, диалектилердин тарыхына жетишерлик көңүл бурулбай келет. Тарыхый диалектология тилдин тарыхынан сыртта калууда. Тилдин тарыхын калыбына келтирүүдө түз жана кыйыр жазма булактар, салыштырма жана калыбына келтирүү (реконструкциялоо) ыкмаларынын бардык мүмкүнчүлүктөрү пайдаланылышы зарыл. Мында салыштырма тил илиминин жана салыштырма диалектологиянын материалдарына таянуу керек. Бул принципти сактабай тарыхый процесстин көп кырдуулугун туура түшүнүү жана тилдин тарыхын элдин баскан жолу менен байланышта кароо мүмкүн эмес.

2) Тилдеги бардык өзгөрүүлөрдү эки типке бөлүүгө болот: структуралык жана функционалдык. Структуралык тибине тилдин структуралык элементтеринин жана алардын ортосундагы карым-катыштын өзгөрүүсү, ал эми экстратилдик факторлордон улам келип чыккан өзгөрүүлөр функционалдык түрүнө кирет. Тилди тарыхый доорлорго бөлүштүрүүдө негиз катары структуралык, андан кийин гана функционалдык өзгөрүүлөр кошумча эске алынышы зарыл. Себеби функционалдык өзгөрүүлөр тилдин синхрондук функцияланышы менен байланышта көрүнөт. Тилдин тарыхындагы негизги доорлорду бөлүп көрсөтүүдө, структуралык өзгөчөлүктөрдүн мүнөзүнө таянабыз. Ал эми анын ичиндеги мезгилдерди көрсөтүүдө функционалдык өзгөчөлүктөргө, адабий тилдин иштелип чыгуу процессине, адабий тил менен диалектинин карым-катышынын мүнөзүнө таянабыз.

3) Байыркы кыргыз тилин болжол менен алганда X к. чегинен тарта кыпчакташуу процессине кабылганын тилчи-адистер белгилеп жүрүшөт. Анын кандай жүргөнүн, натыйжада тилдин структурасындагы пайда болгон өзгөчө белгилерди аныктоо терең изилдөөнү талап кылат.

4) Тилдин эволюциясын калыбына келтирүүдө коюулуучу талаптарга үзгүлтүксүз жазма традиция жана алардын тилин чагылдырган сөздүктүктөрдүн болушу кирет. Буга чейин, жазма эстеликтердин тилин чагылдырган сөздүктөр жарык көргөн эмес деп айтсак чоң жаңылышкан болор элек. Алар 1969-жылы Ленинград шаарында (азыркы Санкт-Петербург) жарык көргөн байыркы түрк жазма эстеликтериндеги 20 000 сөз жана туруктуу сөз айкаштарын камтыган „Древнетюркский словарь", Э.Севортяндын „Этимологический словарь тюркских языков" сөздүктөрү. Аталган фундаменталдуу эмгектер түркологиядагы чоң илимий жаңылык болуп калды. Арийне, орто кылым жана кечки мезгилдерге таандык тарыхый жазма булактардын, айталы Сейф Сараинин „Гулистаны", XII-XII кк. таандык „Орто Азиялык тефсир", Кутбанын „Хосров менен Ширини", XIVк. таандык „Нахдж уль Фарадис" ж.б.у.с. чыгармалардын лексикасын камтыган сөздүктөрдү түзүү ишин колго алуу зарыл. Бул проблеманы чечүүдө түрк тилдүү мамлекеттердин тарыхый лексикология багытында шугулданган тилчи-окумуштууларынын жапатырмак иштөөсү талап кылынат. Эмне үчүн бул маселеге кайрылып отурабыз? Себеби кыргыз тилинин лексикасынын байыркы доорлордон бүгүнкү күнгө чейинки өнүгүү мыйзам ченемдүүлүктөрүн изилдөөдө К.Мусаев белгилеген байыркы, орто

жана кийинки доорлорго таандык түрк жазма эстеликтеринин лексикасын пайдаланбай туруп, бир да кадам жасоо мүмкүн эмес. Андыктан, бизге белгилүү болгон тарыхый жазма булактардын материалдарын хронологиялык тартипте пайдалануу талап кылынат.

5) Биз «байыркы кыргыз тили» деген терминдин алдында эмнени түшүнөбүз? Бул термин ыңгайлуу болгону менен шарттуу түрдө алынган. Анын шарттуулугу ал камтыган түшүнүктүн талаш-тартыштыгында. Түркологияда, анын ичинде кыргыз тил илиминде бул терминдин алкагында окумуштуулар VII-IXкк. таандык Энесай боюнан жана Таластан табылган таш бетиндеги жазуулар аркылуу белгилүү болгон адабий тилди түшүнүшөт (Тенишев 1997, 5; Орузбаева 2004, 120). Эгерде, биз кыргыз тилинин калыптанышынын эң байыркы этабы катары болжол менен VII-XIIкк. деп карасак, XI-XIIкк. таандык араб тамгасында жазылган тарыхый жазма булактардын тилин, мисалы, Махмуд Кашкаринин сөздүгүн кыргыз тилинин өнүгүшүнүн кайсы этабына киргизүүгө болот деген суроо келип чыгат. «Байыркы кыргыз тили» термининин астында жеке эле руникалык жазууларды түшүнсөк, анда бизге мураска калган баалуу эмгектен өз эркибиз менен баш тартканга тете деп ойлойм. Бул маселенин бир жагы. Экинчиден, байыркы кыргыз тилин калыбына келтирүүдө энесай, талас тексттерин эле алуу жетишсиз. Жалпыга маалым болгондой, бул жазма эстеликтердин тили эпитафиялык (стандартка салынган) адабий тил болгондуктан, ошол мезгилдеги тилдин өнүгүшү жөнүндө кенен маалымат бере албайт. Ошол себептен, тилдин өнүгүш динамикасын терең чагылдыра ала турган, мезгилдик жана мейкиндик жактан кеңири аймактарда жайгашкан бизге белгилүү жазма эстеликтерди камтууга аракет кылышыбыз керек.

Анын үстүнө, адабий тилдин теориясы аныктагандай, адабий тил дайыма эле элдик-оозеки тилге (диалектилерге) туура келе бербейт, кээде таптакыр башка системадагы тил болуп калышы да мүмкүн. Кайсы гана тил болбосун анда диалектилик өзгөчөлүктөр болору, мына ошол диалект өзү кирген тилге караганда жашы улуу (байыркы) жана байыркы тарыхый доорлордогу таатаал бөлүнүштөрдү чагылдырып турарын эстен чыгарбоо зарыл.

6) Бизден убакыт канчалык алыстаган сайын буга жараша факты-материалдар азайат, ал эми биздин тилдеги реконструкциялардын божомолу көбөйөт. Тил илиминде тигил же бул тилди реконструкциялоодо сөздүк кор туруксуз келип, бат өзгөрөт. Мына ошондуктан тарыхый-генетикалык суроолор туруктуу тарыхый мыйзамченемдүүлүктөр сакталган фонетика-морфологиялык маалыматтардын негизинде чечмелениши керек деген пикир бар. Албетте, сөздүк кор фонетикалык жана морфологиялык түзүлүшкө караганда өзгөрүлмөлүү, себеби анда коомдун турмушундагы өзгөрүүлөр чагылат. Бирок лексикада да миңдеген жылдар бою бир муундан экинчи муунга берилип отурган байыркы элементтер сакталат. Эгерде биз, ылайык келген контекстте турган сөздөрдө лексикалык маани сакталаарын, ансыз тил байланыш-катыштын куралы болбошун эске алсак, бул өзүнөн-өзү түшүнүктүү. Эң негизги тарыхый-генетикалык суроолорду чечүүдө лексика гана келечектүү. Ушул жерде айта кетчү нерсе, эгерде лексикада туруктуу катмарлар сакталбаса, этимологиялык сөздүктөрдү түзүү мүмкүн болбос эле.

Демек, кыргыз тилинин тарыхын доорлорго бөлүштүрүү маселеси жогоруда саналып өткөн проблемалар менен эриш-аркак каралышы зарыл.

Колдонулган адабияттар:

1. *Баскаков Н.А.* Введение в изучение тюркских языков. -М, 1969.
2. *Батманов И.А.* Фонетическая система современного киргизского языка.-Фрунзе: АН КиргССР, 1946. – 173 с.
3. *Дыйканов К.* Кыргыз тилинин тарыхынан: жогорку окуу жайлары үчүн.-Фрунзе: Мектеп, 1980. – 156 б.
4. *Жумалиев С.* «Манас» эпосунун лексикасынын хроно-топологиялык стратификациясы. Докт. дисс. Адистиги: 10.02.01 – Кыргыз тили. -Бишкек, 2015.
5. *Қайдар Ә.* Қазақ тілінің өзектіі мәселелері.-Алматы, 1998.
6. *Каратаев О.* Кыргыздардын теги, таралуу ареалы, этностук-маданий алакалары.-Бишкек, 2013.
7. *Орузбаева Б.* Из истории киргизского языка // Кыргыз тил илими.-Б., 2004.
7. *Тенишев Э.Р.* Древнекыргызский язык.-Бишкек, 1997.
8. *Юнусалиев Б.* Киргизская лексикология.-Фрунзе, 1959.

Кожобеков М.,
Кыргыз-Түрк Манас
университетинин доценти, т. и. к.
(Бишкек, Кыргызстан)

"МАНАС" ЭПОСУНДАГЫ БАЙЫРКЫ КЫРГЫЗ МЕКЕНИНИН ЧАГЫЛДЫРЫЛЫШ МАСЕЛЕСИ

Мурда жазуу маданияты болбогон калктар үчүн фольклор маанилүү тарыхый-маданий функцияларды аткарып, анда калктын өтмүшү тууралуу баалуу маалыматтар камтылат. Калк башынан өткөргөн орошон окуялар, бабалардын табериги катары элдин эсинде сакталып, чыгармачыл адамдар тарабынан, кийинки муундун өтмүштү унутуп калбасы үчүн дастан болуп айтылып келген. Дастандын мазмуну мурда өткөн окуялар менен учурдагы убакытты байланыштырган тарыхый эс-тутум милдетин аткаргандыктан фольклордук маалыматтарды булак катары колдонуу зарылчылыгы тарых илими үчүн айрыкча маанилүү. Айрыкча жазма маданияты калыптанбаган этностор үчүн фольклор олуттуу тарыхый-маданий функцияларды аткарып, ага жараша калктын мурда жашаган жашоо-турмушу тууралуу баа жеткис маалымат топтолот.

Фольклордук материалдардын тарыхый негизи, Гомердин "Илиада" менен "Одиссей" поэмаларында кабарланган Троя жана Микен тарыхы тууралуу маалыматтар өз мезгилинде Г. Шлиман тарабынан археологиялык изилдөөлөр аркылуу аныкталган. Анын натыйжасында фольклордук материалдарды тарыхый факт катары колдонууга методологиялык жактан жол ачылган. Тарыхый көз караштан алганда фольклор биринчи кезекте калктын салт жана маданиятына, адабий баалуулуктарына негизделип, анын доор кечирген тарыхый турмушун чагылдырат. "Манас" эпосунда эскерилген уруулар тарыхта анык өмүр кечирген жана алардын кыргыз калкы менен алакасы ар кайсыл доорлордо жүргөндүгү маалым. Ошондуктан дастанда эскерилген уруулар менен элдердин тарыхый аныктыгы эч бир талаш туудура албайт, тескерисинче алардын кыргыздар менен кайсыл тарыхый доор ичинде саясий жана маданий мамиледе болгондугун аныктоо илим үчүн натыйжалуу жыйынтык берет.

Эпикалык чыгармаларда айтылган доор баяны тарыхый мезгил менен табигый жана чектелүү мейкин чегинде байланышта болот. Элдин эс-тутумунда "байыркы бабалар жасаган улуу иштер" ошол доордогу калктын эрдиги жана баатырдыгы катары эпикалык поэзия ирээтинде даңазаланып калат. Фольклорчу адистер эпостогу тарыхый негиздер кандайдыр бир конкреттүү окуяларды эле камтыбастан, анда кылымдар бою бөлүнгөн фактылар катмарланып, бир чыгармага айланаарына көңүл бурушкан (Веселовский, 1940: 471). Эпос мазмунундагы архаикалык белгилердин сакталышы оoз эки чыгармачылык салтка милдеттүү. Анын себеби, белгилүү бир убакта жаралган дастан кийинки муундарга мураска калып, ар бир эпикалык аткаруучу өзүнөн мурунку автордун айткандарын жолдоп, ошол эле кезде өзү жашаган мезгилдеги эсте кала турган орошон окуяларды кошуп кеткен. Кийинки аткаруучулар болсо, мурдагы муун мурастаган ыр түрмөктөрүн кайталоо менен бирге, өзүнүн мезгилин чыгармага камтыганга аракет жасаган (Гринцер, 1974: 171.). Фольклор илиминде аталган көрүнүш катмарлануу деп аталып, "Манас" эпосунда да кыргыз калкы башынан өткөргөн тарыхый окуялар өз-өзүнчө доор-доор болуп орун алгандыгы жана алар кыргыз калкынын этникалык тарыхынын өнүгүү этаптарына дал келээри ачык байкалат.

"Манас" эпосунда камтылган фактологиялык материалдардын көп кырдуулугуна жана эбегейсиз маалыматтык булагынан улам, ал бекеринен "талаа энциклопедиясы" аталган эмес. Эпосту изилдөө иштери XIX к. экинчи жарымынан тарта колго алынганы менен анда орун алган айрым проблемалар али да өз изилдөөчүсүн таба элек. "Манас" эпосунда камтылган олуттуу проблемалардын бири – кыргыздардын адегенде жашаган жерине байланышкан. Анткен менен "Манас" эпосунда орун алган олуттуу маалыматтарды изилдөөдө айрым өксүктөр орун алгандыгы байкалбай койбойт. Мындагы негизги маселе "Манас" эпосунун жаралышына байланышкан окумуштуулардын көз караштары эсептелет. Айрым

окумуштуулардын пикирине карганда, дастанда айтылган окуялар жалпы жонунан мифке негизделген. Ал эми, башка илимпоздор болсо эпостун өзөгүндө кыргыз эли башынан кечирген тарыхый нук жатат деп эсептешет. Эпоско жасалган мындай мамиленин пайда болушуна биринчи кезекте, комплекстүү изилдөөнүн жоктугу болсо, экинчиден дастанга кайрылган окумуштуулар андагы материалдарды өз адистигине жараша пайдалангандыгы байкалбай койбойт. Айтылуу окумуштуу В. Я. Пропп фольклордогу тарыхый реалдуулукту изилдөө зарылчылыгын белгилөө менен бирге, тарых деталдарын жакшы билген тарыхчы, ал материалды жетиштүү өздөштүрө албаган фольклористке караганда мыкты чагылдырып берээрине көңүл бурган (Пропп, 2002: 378-379).

"Манас" эпосундагы тарыхчы адистердин көңүлүн бура турган олуттуу проблемалардын бири, кыргыздардын байыркы мекени тууралуу маселе. Өз убагында белгилүү этнограф С. М. Абрамзон бул маселенин изилдөө келечегин көрсөткөнүнө карабастан, ал фольклорчулар гана эмес тарыхчылардын да көз жаздымында калып келет.

Кыргыз калкынын баштапкы мекенин тактоо тарых илиминдеги азыркы кезге чейин чечилбей келе жаткан проблемага айланганы маалым. Тарыхчы адистер кытай булактарында эскерилген маалыматтарга таянып, кыргыздардын баштапкы орун алган аймагынын бири катары Монголиянын батыш тарабындагы Хяргяс-нор көлүнүн аймагын эсептешет. Айрым окумуштуулардын пикирине караганда, кыргыздар эч бир жактан жер которбой эле байыртадан эле Енисей жергесинде жашап келишкен. Кыргызстандын борборунда 1956-жылы өткөн илимий симпозиумда кээ бир тарыхчылар кыргыздар Ала- Тоо аймагын илгертеден бери байырлаган жергиликтүү калк деген оюн билдиришкен.

Кыргыздардын мекенине байланышкан ар кандай ойлордун пайда болушуна Кыргыздардын байыркы мекенин такташ үчүн негизги булак эсептелген археологиялык материалдардын жетишсиздиги эсептелет Мындан улам окумуштуулар жазма дарек маалыматтарын гана колдонуп келишкени маалым. Ошол эле убакта, кыргыздардын адегенде жашаган ата журтуна тиешелүү айтылган "Манас" эпосундагы маалыматтар илим адамдарынын көңүлүн бурбагандыгы кызык. "Манас" эпосу кыргыздарга эле тиешелүү эмес, ал кыргыз чөйрөсүндө, болгондо да кыргыздардын өздөрү жаратткан. Калк башынан кечирген орошон тарыхый окуялар адегенде эл оозуна алынып, кийин алар даңазалана дастан түрүнө жеткирилген. "Манас" эпосундагы тарыхый окуялар кээде бири-биринен айырмаланган тарыхый доорлорду камтышынын себеби да, ал фольклордук чыгармаларга мүнөздүү болгон катмарлануу процессине байланышкан көрүнүш. Ошондуктан эпостогу ар бир доорду өз-өзүнчө айырмалап, аларга тиешелүү келген тарыхый фактыларга ылайыкташтырып изилдөө жүргүзүү зарыл.

"Манас" эпосундагы андай айрыкча көңүл бурулчу маселелердин бири кыргыздардын байыркы мекени тууралуу түшүнүккө байланышкан. Биринчи кезектеги проблема, кыргыздардын өздөрү жашаган тарыхый доорго жасаган мамилеси кандай болгон деген суроого байланышкан. Эгер, тарыхый доор тууралуу элес калса, ал эпикалык жанрга кандай шартта айланышы мүмкүн? Жазма булак маалыматтарына караганда, кыргыз калкы Түштүк Сибирь аймагынан орун алганга чейин, нечендеген түйшүктү, тарыхтын оор сыноосун башынан кечирген. Катаал мезгил изи калктын эсинде калып, муунга мурасталып айтылышы талаш туудургуз акыйкаттык эмеспи. Ошондуктан б.з. V к. чейинки кыргыздар жашаган тарыхый доор уламыш же жомок түрүндө болсо да таберик катары кийинки муунга калтырылышы табигый көрүнүш катары каралышы керек. Ал эми кыргыз калкынын эпикалык чыгармачылык шыгы өз мезгилинде В. В. Радлов сыяктуу окумуштуулардын көңүлүн буруп, ал түгүл илим адамдары Енисей руникалык эстеликтеринин поэтикалык жанры эскерүү жана кошок түрүндөгү мазмунга үндөштүгүн белгилешкен. Кыргыз калкынын айрыкча өнүккөн фольклордук шыгы, тээ байыркы мезгилде өткөн орошон окуяларды "Манас" эпосу сыяктуу монументалдуу чыгарма түрүнө айланышына негиз болуп бергени байкалат. Ошондон улам "Манас" эпосунда кыргыздар байырлаган жер ата-бабадан мурас калган ыйык таберик катары аздектеле кабарланганы бекеринен эмес. Дастанда кыргыздар башында Ала-Тоо жана Чыгыш Түркстан аймагын мекендеп, кийин кытайлардын кысымы менен Алтайга көчүрүлгөнү кабарланат. Саякбай Каралаевдин вариантында окуя мындайча айтылат:

"Чаткалга жыйган малы бар.
Чамасы келсе бу бурут
Биз менен чарпышам деген алы бар.
Мунун бирөөнү айдап Иренге,
Муну түшүрүп жибер Теренге.
Бирөөнү айда Каңгайга
Бирөөнү айда кара калмак Алтайга.
Түп коргонун түз кылып,
Түгөл айдап жоготкун! "
. . .
"Кан буйругу эки эмес,
Кайран Балта Жакыпты
Кырк үйлүү кыргыз баш кылып,
Алтай көздөй айдады".

Ушул эле окуя айтылуу манасчы Балыктын айтуусунда мындайча сүрөттөлөт:

"Кара жанга күч келип,
Казак кыргыз кошулуп,
Алтай менен найманга
Качып кеткен эмеспи.
Ал конушка келишип,
Мында турган Угуздар,
Конуп калган эмеспи".

Жогоруда келтирилген дастандык мисалда, кыргыздар башынан кечирген белгисиз мезгилдеги окуяларды чагылдырылат жана андан так тарыхый хронологиялык фактыны аныктоо мүмкүн эмес. Ошол эле кезде, салыштырып-тактоо методологиясын колдонуп, ал окуялардын кыргыз тарыхындагы ордун көрсөтүүгө жоромол жасоо мүмкүнчүлүгүн талдап көрсөк.

"Манас" эпосунда кыргыз калкынын душмандар тарабынан чачыратылып көчүртүлгөндүгү көркөм чыгармачылык менен сүрөттөлүп, географиялык координат ирээтинде – Чаткал, Ирен, Терең, Каңгай, калмак Алтайы аймактары көрсөтүлөт. Эпостогу Чаткал аталышы талашты деле туудурбайт. Болгону ал Кыргызстандын аймагында орун алган жана аны кыргыздар малга жайыт катары колдонгон жайы. Бул алардын башында Ала-Тоону байырлап жашагандыгын далилдейт.

Ал эми кийинки Ирен менен Терең координаттары тууралуу фольклорчу адистер ичинде бир беткей көз караш жок. Ал түгүл атайын даярдалган "Манас" энциклопедиясында дагы ал жерлер такталган эмес. Балким, байыркы кыргыздардын түшүнүгүндө Ирен менен Терең аталыштары "ибир-сибир" дегендей эле маани ташыса керек.

Кийинки жер аталыштары катары Каңгай менен калмак Алтайы аймактары көрсөтүлүп, манасчы Балыкоодун айтымында ал жерди наймандар мекендегендиги белгиленет. Каңгай топоними адистер арасында талаш туудурбай турган жер. Эпикалык Каңгай аталышы илимде Хангай тоолору катары айтылып, ал Орхон дарыясынын түндүк тарабында орун алган. Хангай тоосунун батыш тарабы Монгол Алтай тоо кыркасына ыктай жайгашып, анын чыгыш тарабы Хентей тоосу менен биригип кетет. Хангайдын түсполүнө жараша тоону "жүктөлгөн төө" деп аташкан. Тоонун эң бийик чокусу Отконь Тенгри же "кичи теңир" деп айтылган (Васильев, 1883: 262). Монголиянын батыш тарабында орун алган Алтай жана Хангай тоолору байыркы мезгилден тарта эле монгол жана түрк тилдүү калктардын мамлекет курган куттуу жергеси эсептелген.

"Манас" эпосунун Балыкооз айткан вариантында кыргыздардын Алтай менен найманга жер которуп келгендиги айтылат. Тарыхый булактарга караганда наймандар VIII к. Жогорку Иртыш менен Орхон дарыяларынын ортосунан орун алып, алар секиз-огуз же "сегиз уруулук" биримдик деп аталышкан. Башында секиз-огуз аталган наймандардын жери Хангайдан Тарбагатайга чейинки кеңири аймакты ээлеген (Кадырбаев, 1993: 46).

Эгерде, эпикалык чыгармалардын окуя өнүгү тарыхый доорлордун катмарлануусуна ылайык калыптануусун эске алсак, анда "Манас" эпосундагы кыргыздардын наймандарга

ыктай жайгашышын географиялык көрсөткүч катары кабыл алышыбыз зарыл. Тактап айтканда, Монгол Алтай менен Каңгай тоолору кыргыздардын тарыхый эс тутумунда байыркы бабалар байырлаган куттуу жер катары сакталган.

Дастандык даректерде кыргыздардын Чыгыш Түркстандан жер которуш жагдайы ар башкача сүрөтөлөт. Буга чейинки эпосто эскерилген сапгарда кыргыздардын тышкы душмандардын кысымы алдында жүргөн делсе, башка бир варианта ал табият таңуулаган мүшкүл окуяга байланыштырылат. Мисалы, Жакыптын артынан Алтайга көчүп барган агасы Байдын баянында:

"Жаркен какыр жер экен,
Кашкарыңа карасак
Суусу булак, жери таш,
Баары душман, эли кас.
Мал багуучу жери аз".
. . .
"Ат току балам, минейин,
Алтайдын тоосун чалайын,
Кенже Жакып инибиз,
Бар болсо байкап билейин.
Алтайдын тоосун аралап
Азыр бир барып көрөйүн" - деп эпостун Сагымбай Орозбак уулу менен Саякбай Каралаев

айткан эки вариантында тең кыргыздар башында Түркстан аймагында жашагандыгы кабарланат. Андан кийинки кыргыздардын Түштүк Сибирь аймагына жер которуш процесси сырткы душмандардын таасири жана ички проблемаларга байланышкандыгы көрсөтүлөт.

Кыргыздардын Чыгыш Түркстан аймагындагы жашоо абалы "Манас" эпосунда өз алдынча мамлекети бар калк катары сүрөттөлөт. Мамлекет тууралуу азыркы илимий түшүнүккө ылайык, мамлекеттүүлүктүн негизги белгилеринин бири – ал саясий бийликтин белгилүү бир аймакка таралышы эсептелет. "Манас" эпосунда кыргыздардын түпкүлүктүү жери ата-бабалардан мурасталган таберик жана энчилүү Мекен катары мындайча сүрөттөлөт:

"Кылым кыргыз эл деген,
Түп атасы булардын
Түркстанды жердеген,
Азып-тозуп ар жакка
Андан бери келбеген.
Билбейбиз кайда жүргөнүн,
Азыркысын угабыз
Алтай тоосун жердеген", – деп кыргыздардын түпкү мекени Түркстан болгону так кесе

кабарланат. Ал эми бабалар байырлап, кыргыз эрлеринин киндик каны тамган жер жана алар Алтайга сүрүлгөнгө чейинки бийлик орногон мекен тууралуу түшүнүк дастанда мындайча кабарланат:

"Оо балам, уругуң кыргыз-түрк деп,
Өкүмөт кылган бабабыз
Кытайдын журтун сүрүп деп,
Айрылганбыз эл журттан,
Ар кайсыбыз ар жерде
Аким болуп жүрүп деп.
Чоң атаң аты Ногой деп,
Каратып турду Кашкарды,
Кара шаарга жеткенге
Хан атаң Ногой башкарды" – деп кыргыз мамлекеттүүлүгүнүн башаты Алтайга көчүп

барганга чейинки мезгилде эле Чыгыш Түркстанда кыргыздардын өзүнчө хандыгы болгондугу таасын кабарланат.

Эми дастандагы кыргыздардын адегендеги мамлекети Түркстанда жайгашкан деген маалымат менен байыркы кыргыздардын тарыхы ортосундагы байланыштар барбы деген

маселени талдап көрсөк. Кытай автору Бань Гунун "Хань шу" (б. з. I к.) эмгегинде хунндардын шаньюйу Чжичжи б. з. ч. 48-ж. кыргыздарды жеңип, өз ордосун алардын жерине орноткондугу айтылат. Кыргыздардын мекени шаньюй ордосунан батышты көздөй 7 миң ли, Чэшинин түндүгүндө 5 миң ли алыстыкта жайгашкан.

Ушул маалыматты кылдат талдап чыккан кытайтаануучу Л. А. Боровкова кыргыздардын баштапкы байырлаган жери Дэосотын-Элисун чөлүнүн батышы, Боро-хоро тоо кыркасынын түндүк тарабы, тактап айтканда, Карашар менен Манас шаарынын тилкесинде жайгашкандыгын далилдеген.

Мындан тышкары Кытайдын Сяньго доорунда (220-280) Юй Хуан тарабынан жазылган "Вэй люэ" жазма дарегинде, Кыргыз мамлекети Канцзюйдун түндүк-батышында, тандалма аскери 30 миң адам экендиги кабарланат. "Бей ши" жана "Суй-шу" жазма булактарында – Иунун батышында, Яньцинин түндүк тарабында, Байшандын айланасында *цибы, чжин, де, субо наге, хэгу* (кыргыз-М. К.) *едеу, ниху* ж. б. этностордун жашагандыгы айтылат.

Сун Ци жана Оуян Сю тарабынан XI к. биринчи жарымында жыйналган "Синь Тан шу" династиялык хроникада кыргыздар тууралуу буга чейинки жазылган маалыматтар системага салынып, алардын баштапкы мекени мындайча белгиленет: "Хагас т. а. кыргыз мурдагы Гянгунь мамлекети. Ал Хаминин батышында Карашардын түндүгүндө, Ак тоолордун этегинде жайгашкан".

Бири-бирине байланышы жок жана жазылышы боюнча мезгилдик жактан ар башка убакта даярдалган кытай булактарында кыргыздардын адегендеги жашаган мекени Чыгыш Түркстан аймагы көрсөтүлөт. Ошол эле кезде, кытай булактарында эскерилген айрым топонимдердин "Манас" эпосундагы жер аттары менен жакындыгы же окшоштугу барбы деген маселе өзүнчө талдоо жүргүзүүнү талап кылат.

"Бей ши" жана "Суй-шу" жазма булактарында *Иу* деп белгиленген топоним, Хами жана Турфан районунун түндүк-чыгышында орун алган байыркы мамлекеттин аталышы. Ал, Кытай Элдик Республикасынын Синьцзянь-Уйгур автономиялык районундагы Тянь-Шань тоолорунун чыгышындагы азыркы Хами уездинин түштүк тарабына дал келет. *Яньци* топоними болсо, Синьцзянь-Уйгур автономиялык районундагы азыркы Карашар шаары катары белгилүү. Яньци мурда чыгыш тарабында Гаочан мамлекети, батыш жагында болсо Куча мамлекети менен чектешкен. "Манас" эпосунда *ал "Кара шаарга жеткенге, Хан атаң Ногой башкарды"*, деп кыргыздардын Чыгыш Түркстандагы Карашар аймагында мамлекет кургандыгы көрсөтүлөт. *Байшань* тоолору деп байыркы кытай географтары Тянь-Шань тоосунун Баркултаг менен Карлыктаг тоо кыркаларын айтышкан. Ошондой эле кытай жазма булактарында Байшань деп Карашар, Куча жана Кашгардын түндүк тарабындагы тоолор белгиленген.

Кытай авторлору байыркы кыргыздарды Чыгыш Түркстан аймагынын тургундары катары билишкен. Ошондой эле геогрфиялык координат катары алдардын адегендеги мекенин Чыгыш Тянь-Шандагы Боро-хоро менен Богдашань тоо кыркаларынын аралыгына жайгаштырышкан. Бул аймактагы азыркы Манас шаары, Манас көлү жана Манас суусунун аталыштары бекер жерден пайда боло калчу көрүнүш эмес. Ал белгилүү бир мезгилде өткөн тарыхый доордон кабар бере турган тарыхый факт. Ошондой эле, кыргыздардын Түштүк Сибирден IX к. орто ченинде жер которушу да калктын тарыхый эс тутумуна байланышкан баалуулук экендиги талашсыз. Кыргыздардын Енисей аймагынан Ала-Тоого көчүп келиши маселеси да бекеринен "Манас" эпосунда чагылдырылбаса керек. "Манас" эпосун изилдеген окумуштуулар да, дастанга катмар катары менен кирген тарыхый доорлордун өзөктүү мазмуну Кыргыз Улуу державасынын мезгилине таандык экендигин белгилешкен.

Мамлекеттүүлүк маселесинде калк ээлеген аймак айрыкча маанилүү роль ойнойт. Мында саясий ээлик мамлекеттүүлүктүн эле белгиси эмес, ал аймакта этникалык биримдик жаралып, алардын таламын талашып, кызыкчылыгын коргой турган бийлик функциялары аткарылат. Ошондой эле, ээлик геосаясий чөйрөдө башка саясий бирдиктер менен данакердик кызмат өтөп, этномаданий алака үчүн да таасирдүү роль ойнойт. Алсак, Египет өлкөсү жана анын маданияты үчүн Нил, Кытай мамлекетине келгенде Хуан-хэ менен Ян-цзы дарыяларынын өрөөнү этноуюмдашуу жана саясий биримдик жаратууда чечүүчү кызмат аткаргандай,

кыргыздар үчүн да Ала-Тоо аймагы ошондой эле ыйык экендиги "Манас" эпосунда элестүү белгиленет:

"Атамдан калган жеримди
Алдырып коюп Кытайга
Аңкайып кантип турамын!
Энеден не үчүн тубамын,
Эрлердин жолун кубамын,
Эски жерим албасам
Эс алып кантип субамын!
Кытайга кыргын салалы
Кайтарып жерди алалы!
Башчы болуп кан Манас
Баары чери жазылып,
Жыргап көчүп келатат.
Каалаганы Ала-Тоо,
Көйнөгүн чечип тууган жер,
Ата-баба кеткен жер,
Малы жайнап өскөн жер,
Чаңырып эне тууган жер,
Киндик каны жууган жер", – деп дастанда түпкү мекен көксөөсү менен кыргыздардын кайрадан байыркы жерин алышы даректүү деңгээлде кабарланат.

Дастанда айтылгандай Манастын бабасы Ногой Түркстанда хандык жүргүзүп, кийин душмандардын кысымы менен Алтайга сүрүлгөн. Кытай жазма булактарында кабарлангандай түрк тилдүү калктар, алардын арасында кыргыздар болуп, б. з. 460-ж. жуань-жуандардын калайманына кабылышып, туш тарапка чилдей чачыраган. Кытай жазма булактарына ылайык, кыргыздар Чыгыш Түркстандан Түштүк Сибирге жер которгондо адегенде, Абакан жана Енисей дарыяларынын аралыгына жайгашкан.

Дастанда айтылган кыргыздардын Алтайдан орун алышы балким, алардын Улуу державалык доордогу уйгурларды талкалагандан кийинки бир бөлүгүнүн Монгол Алтай тоолоруна жайгашкан мезгилинен кабар бериши мүмкүн. Бул маселенин бир жагы. Ал эми анын экинчи тарабы, жогоруда айтылган түрк уламыштарындагы Ашинанын тукуму Алтай тоолорунан орун алып, анын аталышына жараша "түрк"терминин кабыл алышкан деген кабардын өзү да "Манас" эпосундагы окуялар менен түз байланышы бардай сезилет. Эпостогу *"Бирөөнү айда Каңгайга, бирөөнү айда кара калмак Алтайга"* деген саптар, Ашина түрктөрү, теле огуздар менен кыргыздардын V к. экинчи жарымындагы Чыгыш Түркстандан сүрүлүп чыгарылган тарыхый окуяны чагылдырышы толук ыктымал.

Байыркы түрк уламыштарындагы Ичжинишидунун төрт уулу менен дастандагы Ногойдун төрт баласы жана Нодулу шаддын он уулундай эле Ногойдун он уулу сыяктуу окшоштуктар байыркы санжыра менен эпостогу "Алтай" аталышынын эки булак үчүн тең жалпы этнотерриториалдык тарыхый маанини ташыгандыгын тастыктайт.

Кыргыздардын Чыгыш Түркстандан көчүп, Түштүк Сибирге жайгашкандан кийинки тарыхы "Манас" эпосундагы окуялар менен үндөшөт. Башында Ала-Тоодон Енисейге көчүп барган кыргыздар адегенде, өз мекенинен, ал түгүл саясий жактан калкты бириктирген өлкөсүнөн айрылып, жаңы конушка келгенден кийин мамлекетти түптөө машакаты, дастанда Жакыптын түшү ирээтинде берилет.

"Бай Жакыптын түшү экен,
Бул оңунан келген иш экен.
Ушу түшү чын болсо
Ойротту баскан киши экен.
Куш болгондо баладыр,
Ай тийген жердин баарысын
Алат экен балаңыз.
Алтымыш жашка чыкканча

Аким болуп, журт сурап,
Алат экен дүйнөнү,
Арбак конуп башына
Аны алда таала сүйгөнү.
Арыстандай кайраттуу,
Эркек уул, эр болуп,
Не кыйындын баарысы
Эсеп берип, эл болуп
Карайт экен көзүнө,
Конот экен өзүнө", деп кыргыздардын жүздөгөн жылдарга созулган жана калктын эгемендик көксөөсү чагылдырылат. Ошондой эле дастанда Манастын туула тургандыгы жөнүндөгү Жакыптын түшү жана Манастын жарык дүйнөгө келиши менен анын балалык чак мезгилин кабарлаган баян аркылуу өзүнчө мамлекет курууга жасаган аракет көрсөтүлөт.

Жогоруда сөз кылынган кыргыздардын Чыгыш Түркстандагы тарыхы, Манас эпосунун башталыш бөлүгүндөй эле фрагменттардык мүнөздөгү маалыматтарды камтыйт. Кыргыз тарыхынын баштапкы этабындагы тарыхый доордун өнүгүү ыргагы, байыркы түрк санжырасы жана "Манас" эпосундагы даректер менен табигый жуурулушуп кеткендиги байкалат. Ошонтсе да, кыргыз калкы башынан кечирген орошон окуялар эл эсинде сакталып, ал текче сыяктуу улам катмарланып отуруп жыйынтыгында фундаменталдык фольклордук чыгармага айланган. Эпикалык чыгарма эл ичинде жаралат жана ал калк жашаган тарыхый окуяларды эс тутум аркылуу ирээтке келтирет. Ал сыңары, "Манас" эпосунда дагы тарыхый доорлор бири-биринен бөлүнүп, ар бир өнүгүү этабы да өзүнчө айырмаланып турат. Эпостогу эң негизги урунттуу учур да кыргыз калкынын жер которуп көчүшү жана Ата Мекенге болгон эңсөө темасы эсептелет. Ата Мекен кусалыгы акыры кыргыз калкын бириктирип, эсепсиз душмандар менен теңдешкиз согушка чыгууга алып барган. Согушка үндөө баатырдык каармандык үлгүсүндө жүргүзүлүп, ал жыйынтыгында Улуу "Манас" эпосуна айланса керек.

Өз убагында "Манас" эпосунун Ч. Ч. Валиханов менен В. В. Радлов тарабынан кагазга түшүрүлгөнү. Андан кийинки илимпоз адистердин дастандын жаралыш негизинде тарыхый окуялар жаткандыгына көңүл бурушканы менен, аларды талдоо жана интерпретациялоо маселесине кайрылганда окумуштуулар арасында бир беткей пикирге келе албагандык жагдай байкалат. Ошондуктан "Манас" эпосун изилдеген окумуштуулар анда камтылган энциклопедиялык маалыматтарга комплекстүү мамиле жасап, ар бир факт боюнча деталдуу анализ жүргүзүү маселесине көңүл бурушат. Биздин макалада кыргыз тарыхынын эң урунттуу темасы эсептелген Мекен проблемасынын "Манас" эпосунда чагылдырыш жагдайы изилдөөгө алынды. Ошондой эле, теманы ачыш үчүн салыштырып-талдоо методологиясын колдонуу аркылуу кыргыз калкынын байыркы мекенин тактоодо "Манас" эпосун булак катары мамиле кылуу сунуш кылынды.

Колдонулган адабияттар

Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. //Живая старина. - 1896. - Вып. 3-4.

Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. - Т. 1.- М.;-Л.,1950.

Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – Л., 1940.

Еремеев Д. Е. «Тюрк» — этноним иранского происхождения? (К проблеме этногенеза древних тюрков) //Советская этнография, 1990. - №3.

Кадырбаев А. Ш. Очерки истории средневековых уйгуров, джалаиров и кераитов. – Алматы, 1993.

Кононов А. Н. Опыт анализа термина түрк.//СЭ, 1949. - № 1.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879-1890 годах по поручению Императорского Русского Географического Общества. – Вып. III. – СПб.: Типография В. Безобразова и комп., 1883.

Пропп В. Я. Об историзме русского эпоса //Фольклор. Литература. История. – М. 2002. С. 378-385.

Көчкүнов А.,
Кыргыз Республикасынын Президентине караштуу Мамлекеттик башкаруу академиясынын профессору, т.и.д.,
Абдиев Т.,
Кыргыз-Түрк «Манас» университетинин доценти, филол.и.к.,
Табалдыев К.,
Кыргыз-Түрк «Манас» университетинин профессору, т.и.к.
(Бишкек, Кыргызстан)

КЫРГЫЗ ЭЛИНИН МАДАНИЯТЫНДАГЫ БЕШИККЕ БАЙЛАНЫШТУУ МАСЕЛЕЛЕР*

Тил тармагы боюнча изилдөөлөр (Абдиев Т.) Бешик – жаш баланы бөлөп, терметүүгө ылайыкталып, жыгачтан жасалган буюм (*КТС 2010:224*). Бул сөз түрк тилдеринин дээрлик бардыгынан кездешет (*ЭСТЯ 1978:122-123*). Ушунун негизинде бешиктин таралуу ареалы батыштан огуз түрктөрү жашаган Түркиядан тартып чыгышта Якутияга чейин созулат деп айтууга болот. Этимологдор бул сөздүн тунгус-манчжур тилдериндеги, мисалы, эвенк тилиндеги бе «колыбель» деген сөз менен тектеш экендигин белгилешет (*ЭСТЯ 1978:122-123*). Буга якут тилиндеги би-лие «пеленать», чуваш тилиндеги пие-ле «пеленать», кыргыз тилиндеги бө-лө «пеленать» деген сөздөр далил боло алат (Айрым этимологдор фонетикалык жана семантикалык окшоштугуна таянуу менен «пеленать» этишин да түрк сөзү болушу мүмкүн деп божомолдошот (мисалы, Фасмер). Ушуну эске алганда, бешиктин таралуу аймагы мезгил жана мейкиндик жагынан алда канча кеңейе тургандыгы шексиз.

Мындан тышкары, «бешик» сөзү болгар тилине (бешик), серб тилине (бешика, беша) жана болгар тили аркылуу венгер тилине (бөлесө) өткөн деген маалыматтар бар (*ЭСТЯ 1978:122-123*).

Бешик сөзү түрк тилдеринде төмөнкүдөй маанилерди билдирет:

1. колыбель, люлька;
2. младенец;
3. потомство, поколение, род, родство;
4. друг, возлюбленные;
5. гроб; могила. (*ЭСТЯ 1978:123*).

Этимологдордун оюу боюнча, бул сөздүн семантикалык кеңейиши төмөнкүдөй болгон: кыймыл-аракеттин, ал-абалдын орду («колыбель») > өтмө маани (метафора: «гроб», «могила») > кыймыл-аракеттин объектиси («бала»).

Азыркы кыргыз тилинде «бешик» сөзү жогоруда көрсөтүлгөн маанилерден биринчисин гана туюндурат. Бирок «балтыр бешик» деген фразеологизм сыяктуу тилдик материалдарга таянуу менен кыргыз тилинде «бешик» сөзү «бала» маанисинде да колдонулса керек деп божомолдоооо болот.

Кыргыз тилинде бешикке байланыштуу «Бешик баласы беш түлөйт», «Бешиктеги баланын бек болорун ким билет, карындагы баланын кан болорун ким билет» деген сыяктуу макалдар бар. Мындан тышкары, «бешигин терметүү», «бешиктен бели чыга элек», «бешик куда болуу» деген фразеологизмдер бар.

Жаңы төрөлгөн баланын ата-энесин куттуктоодо «Бешик боо бек болсун!» деген тилек айтылат. Мунун «Кундагың боосу бек болсун!» деген да варианты бар (*Юдахин 1965:445*). Кундакка кыргыз тилинин түшүндүрмө сөздүгүндө төмөнкүдөй аныктама берилген: «Жаңы

*[2] Макалада кыргыз маданиятындагы бешикке байланыштуу маселелери каралып, тил, этнография, археология тармактарындагы изилдөө натыйжалары боюнча автордук пикирлер сунуш кылынат. Эмгек Кыргыз Республикасынын Билим берүү жана маданият министрлигинин 2017-жылкы илимий-изилдөөлөрдү колдоо программасынын алкагында «Кыргыз элинин маданиятынын генезисинин археологиялык, этнографиялык, тилдик багыттары» аттуу долбоордун алкагында жазылды.

төрөлгөн баланы (бешикке салганга чейин) бөлөй турган койдун жүнүнөн же төөнүн чуудасынан жасалган төшөк».

Күлтүк - баланын сийдиги, заңы чогулушу үчүн бешиктин алды жагына орнотулуп коюлуучу идиш (*КТС 2010:839*). Адатта ал чоподон же жыгачтан жасалат. Мурун кийизден да жасалган деген маалыматтар бар. Бирок азыркы күндө айнектен, пластмассадан жасалган идиштерди да колдонуп жүрүшөт. Бешиктеги баланын сийдиги ары-бери чайпалып, чачырабаш үчүн күлтүккө күл салып коюшат. «Күлтүк» деген сөздүн теги да ушуга байланыштуу, башкача айтканда, «күл салынган идиш» деген маанини туюндурган бул сөз тыбыштык жактан *күл+лук > күл+дук > күлтүк* болуп өзгөргөн деп божомолдоого болот. Буга байланыштуу «күлтүгү жок» деген фразеологизм бар, ал «уятсыз, уяты жок, абийирсиз» деген маанини туюндурат (*КТФС 2001:337*). Кыргыз тилинин айрым говорлорунда (мисалы, Чаткал говорунда) бул идиш «түбөк» деп аталат.

Шимек - 1. Бешикке бөлөнгөн баланын сийдиги күлтүккө куюлуп туруш үчүн колдонулуучу түтүкчө; 2. Тегирмендин барасын жаргылчактын дан, эгин салынуучу, данды эгинди майдалоочу үстүнкү бөлүгү менен байланыштыруучу өзөк (*КТС 2010:1378*).

К. Сейдакматов «шимек» сөзүнүн этимологиясын төмөнкүдөй чечмелеген: «Бешиктеги баланын заарасын агызып кете турган түтүкчөнү билдирген шимек сөзү шим+ек бөлүктөрүнөн куралган. Анын шим уңгусу азыркы шими этишине туура келет. Ага этиштен атооч жасоочу –к мүчөсү уланып, шимек «шимип кетүүчү нерсе» деген маанидеги сөз жаралган» (*Сейдакматов 1988:259*).

Шимекти адатта койдун жото жилигинен сөөгүнөн жасашкан. Учурда жыгачтан жана жиликтен жасашат. Жыгачтан жасалган жаңы шимекти кызып турган майга салып, бир кайнатып алуу керек. Андан соң күнгө жакшылап кургатат. Ошондо жыгачтын майда таарындылары жоголуп, сыйда болот. Шимек эркек балага өзүнчө, кыз балага өзүнчө жасалат.

Этнография тармагы боюнча изилдөөлөр (Көчкүнов А.) Кыргыз эли өзүнүн узак тарыхынын ичинде турмуштун ар кандай жашоо кырдаалдарына ылайыкташтырылган материалдык маданияттын көптөгөн үлгүлөрүн түзүп, сактап, өнүктүрүп келген. Алардын көрүнүктүү үлгүлөрүнүн бири - бешик. Кыргыздар бешикти баланы бөлөгөн күндөн баштап анын басып кеткенге чейинки өмүрүндө колдонушкан. Бешиктин негизги функционалдык мааниси баланын алгачкы айлардагы жашоосун ыңгайлуу жана коопсуз кылуу болгон. Ошону менен катар эненин үй тиричилигин кадимкисиндей жүргүзүүсүнө абдан жакшы шарт түзүп берген. Бешик элдин көчмөн тиричилигине ылайыкташтырылган, баланын ден соолугуна зыянсыз баа жеткис буюм болуп эсептелген.

Бешик жана ага функционалдык жагынан окшош конструкциялар этнография илиминде ар кандай деңгээлде изилденип келген. Бул тема айрыкча Сибирь элдеринин материалдарында, атап айтсак, эвен, долган, нанай, улч, ороч, удегей, алтай этникалык тобу, тува, бурят, якут ж.б. изилденип келген [Покровский, 1884. С. 167-209; Василевич, 1960. С.5-28; Тощакова, 1978. С. 5-62]. Ушул эле элдер боюнча жазылган монографиялык изилдөөлөрдө бала жатуучу бешик сымал жайлар тууралуу иликтөөлөр бар.

Кыргыз эли колдонуп келген бешик дагы ар кандай деңгээлде тарыхый, этнографиялык жактан изилденип келген. Бул маселеге айрыкча көңүл бурган окумуштуулардын катарына орус этнографы Н.П.Дыренкова кирет. Ал өткөн кылымдын 20-жылдары кыргыз элинин үй-бүлө мамилелерин ар тараптан изилдөө максатында келип, баалуу тарыхый-этнографиялык маалыматтарды топтогон. Ошолордун ичинде Борбордук Теңир-Тоодогу (азыркы Нарын облусу) кыргыздардын арасынан бешик жана ага байланыштуу чогулткан материалдарын атасак болот. Тилекке каршы, Н.П.Дыренкова оорусуна байланыштуу бул табылгаларын өзү максат кылган илимий ишке колдоно алган эмес. Бул максат кыргыз элинин этнографиясы боюнча көрүнүктүү адис С.М.Абрамзон тарабынан «Рождение и детство киргизского ребенка» деген макаласында ишке ашкан. Макаланын кириш сөзүндө ал Н.П. Дыренкованын талаа материалдары тууралуу азыноолак сөз кылып өзү чогулткан материалдар менен толуктап, көлөмдүү илимий эмгек жарыялаган. Макалада Нарын кыргыздарынын бешиги, анын тулкусу, жыгачтары, ошондой эле баланын ороо-чулгоолору жөнүндө маалыматтарды

системалаштырып берген. Албетте, С.М.Абрамзондун бул илимий эмгеги өз маанисин бүгүнкү күнгө чейин жоготкон жок.

Кийинки мезгилдерде бешик тууралуу маалыматтар, ой-пикирлер негизинен, публицистикалык маанайда массалык маалымат каражаттарында жарык көрүп келген. Алардын ичинде элдик этнограф атка конгон А.Акматалиевдин эмгектерин атасак болот. Ал өмүрүнүн көп бөлүгүн элдик мурасты чогултууга, жайылтууга арнаган. Анын калеминен жаралган китептер, макалалар элдик колдонмо өнөрдү терең изилдөөгө жакшы өбөлгө түзүп берет.

Этнографиялык эмгектерден кыргыз элинин жыгаччылык өнөрүн изилдеп келе жаткан О.Капалбаевдын ысымын атасак болот. Ал өз эмгегинде кыргыздардын боз үйдүн тулкусунан баштап күнүмдүк турмушта колдонмо жыгач буюмдарына чейин жасоо ыкмасын, жыгачтарын изилдеп чыккан.. Кийинки мезгилдери бешик тууралуу материалдар массалык маалымат каражаттарында да орун алууда.

Бирок ушул күнгө чейин бешик жөнүндө тарых, археология, этнография, лингвистика илимдеринде толук изилдөөлөр ишке аша элек. Бул өксүк кандайдыр бир деңгээлде кыргыз элинин тарыхы, маданиятын ар тараптан жана терең изилдөөгө кедергисин тийгизип жатат. Бул теманы бир илимий тармактын алкагында же бир нече илимдердин алкагында изилдөөгө алса болот. Айрыкча тармак аралык изилдөө бешиктин генезисин, өзгөчөлүктөрүн, тилдик окшоштуктарын жана айырмачылыктарын толугураак ачып берүүгө мүмкүнчүлүк түзөт. Бул макалада бешик тууралуу ушул күнгө чейин топтолгон материалдарды археология, этнография жана лингвистика илимдеринин алкагында изилдөө аракети ишке ашты.

Бешик – бала басып кеткиче бөлөнө турган терметме. Анын тулкусу толугу менен жеңил жана бышык жыгачтардан жасалган. Бешиктин конструктивдүү элементтерине эки *алкак*, *жарыш чабактар* (таякчалар), аларга узун-туурасынан аркы-терки тартылган *сызмалар*, алкактарды үстүнөн бириктирип турган *таякча* кирген. Төшөнчүлөрү *бешик жабуу*, *олпок*, *жалаяк*, *кыпчыктар* (жаздыкчалар же бүктөлгөн чүпүрөктөр), *боортколордун* (бешик боолор), чарчы ороолордон, жабуудан (төшөк) турган. Бешиктин функционалдык өзгөчөлүгү: бала булганбас үчүн кыстарылган *күлтүк* болуп эсептелет. Ал үчүн олпоктун белден ылдыйкы бөлүгүнө оюк салынып ал жерге баланын заңын чогултуу үчүн карапа идиш орнотулган. Баланын сийдиги күлтүккө туура түшүү үчүн анын алаасына *шимек* коюшкан. Шимекти адатта койдун жото жилигинен же жыгачтан түтүк кылып жасашкан. Оюк аркылуу баланын заңы күлтүккө агып түшкөн. Бул конструкция баланын гигиенасы үчүн абдан маанилүү болгон. Биринчиден, бала дайыма кургак жаткан, экинчиден анын уйкусу тынч болгон. Күлтүк толгон сайын аны алып ичиндегисин төгүп, тазалап кайра орнотуп коюшкан. Көчмөндүүлүккө ылайык жасалган бешиктер жеңил болуп, аны ат үстүндө алып жүрүүгө дагы оңой болгон. Тарыхый маалыматтарга ылайык, кыргыздар отурукташа баштаганда бешиктин ооруураак түрлөрү жасала баштаган. А.Акматалиевдин пикири боюнча, мындай бешикти «*жорго бешик*» деп аташкан. Ал тал же тыт жыгачынан жасалып, сызмалардын ордуна туташ жука тактайчалар кагылып, күлтүк үчүн гана тешик калтырылат. Жорго бешиктин жыгачтары сырдалып, оймо-чийме түшүрүлүп, кооздолот. Мындай бешиктер Фергана өрөөнүндө жашаган кыргыздардын тобуна мүнөздүү болгон.

Кыргыз элинде бешикке байланыштуу ырым-жырымдар өзүнчө бир катмарды түзүп, алар баланын алгачкы мезгилдеги өмүрү менен тыгыз байланыштуу болгон. Ырымдардын көпчүлүгү магиялык мүнөзгө ээ. Алардын негизги мааниси баланын өмүрүнүн коопсуздугуна багытталып, кайтаруучулук (охранительный) магиянын функциясын аткарган.

Баланы бешикке бөлөө – баланын өмүр циклиндеги маанилүү баскычтардын бири. Бала төрөлгөндөн тартып бешикке бөлөө камылгасы башталган. Кыргыздын салттуу турмушунда бешикти аялдын төркүндөрү – баланын тай журту (таята, таене) даярдап келген. Кийинчерээк баланын атасы же өзү жасаган, же уста адамдардан суранган.

Баланы бешикке бөлөө мөөнөттөрү ар кайсы аймактарда ар түрдүүчө болгон. Көпчүлүгүндө төрөлгөндөн кийин жети күндө бөлөшкөн, ал эми айрымдарында баланын кыркын чыгаргандан кийин бөлөшкөн. Этнограф Ф.А.Фиельструптун 1920-жылдары кыргыздардын солто уруусунан чогулткан материалдарында баланы бешикке төрөлгөндөн үч

күндөн кийин, Кемин сарбагыштарында кырк күндөн кийин, Ош аймагында жашаган адыгене ичинде 4-5 күндөн кийин, Ысык-Көлдүн бугуларында 2-3 күндөн кийин салган деген маалыматтар бар [Фиельструптун өздүк архивинен. Көчүрмөсү автордо]. Биздин оюбузча, баланы төрөлгөндөн жети күндөн кийин бөлөгөнү эскирээк болсо керек, анткени көчмөндүүлүк шартта ымыркайды кырк күнгө чейин колдон түшүрбөй багуу үй-бүлөгө түйшүк жараткан. Экинчиден, этнографиялык маалыматтар боюнча, кыркын чыгаргандан кийин бешикке бөлөө кыргыздар көбүрөөк отурукташа баштаган мезгилдерге байланыштуу болушу ыктымал, анткени жылуу там үйдө баланы ушунча убакка чейин кармоо анча деле кыйынчылык жаратпаган эмес.

Баланы бешикке бөлөө – *бешик тою* элдин салтанаттуу тойлорунун бири болуп эсептелген. Той үй бүлөлүк мааниде окуя болгону менен салттуу турмушта ал урук-туугандардын катышуусу менен өткөн. Бирок баланы бешикке бөлөө процесси маалыматтарга ылайык жалаң аял затынын катышуусу менен ишке ашкан. Ушул жагдайды эске алсак, анда бешик тою байыркы мезгилдерден келе жаткан инициация ырымы менен тыгыз байланыштуу. Бул ырым адамдын жашоо циклинде алгачкы баскыч болуп, бир куракган (төрөлгөнүнөн бир нече күндөн кийин) экинчи куракка кирип жатканын көргөзөт. Өз кезегинде бешикке бөлөө ырымы жана аны ишке ашырууда аялдардын гана катышуусу байыркы социалдык мамилелердин реликтиси болушу ыктымал жана аны аялдар бирикмесинин (женские союзы) бир көрүнүшү катары баалоо туура болот деген ойдобуз.

Бешик тойдун негизги катышуучулары жана ырымдарды аткаруучулар – улгайып калган аялдар. Адатта бул ритуалды аткаруу үчүн көп бала төрөгөн, айыл ичинде кадыр баркы бар аялдар чакырылган. Айрым аймактарда, мисалы Лейлекте, эки тараптан (жубайлардын) 63 жаштан ашкан аялдар баланы бешикке бөлөгөн. Аларды *«бешик эне»* деп аташкан [АТМ, Лейлек району, Кулунду а.].

Кыргыздарда бешикке бөлөө жөрөлгөсү, айрым бир айырмачылыктарга карабастан, жалпы жолунан маани-маңызы, аткаруу ирети окшош болгон. Бешикке бөлөөдө магиялык мүнөздөгү аракеттер жасалган. Маселен, баланы бөлөөр алдында кары кемпирлер баланы буттарынын ортосунан өткөрүшкөн. Бешикти арча түтөтүшүп аластатышкан (ысырык). Ысык-Көл, Нарын, Чүй аймактарында баланы бешикке бөлөөрдөн мурда бешикке беш же жети чүкө салынат, эгерде беш чүкө болсо, үч чүкө оң, эки сол чүкө болот, эгер жети чүкө болсо, анын төрт чүкөсү оң, үч чүкө сол болушу керек. Бирок бир оң, бир сол чүкө салынса деле болот. Чүкөлөрдү бешикке салгандан кийин бешиктин башынан ылдый чүкөлөрдү үч жолу оодарып «Оңбу?» деп сураганда отургандар «Оң!» «Оң!» деп жооп беришкен. Мындан сырткары бешикке балта, керки салышып түшүрүшкөн. Алардын мааниси темирдей оор, керкидей курч болсун деген тилек болгон. Бешикке бөлөгөндөн кийин бешикти сегиз кат жоолук, кездеме менен жаап, тогузунчусун сөзсүз түрдө эгин салып жүргөн таар кап менен жапкан. Бала бир сыйра уктагандан кийин тогуз катты алып жөн төшөк менен жаба баштакан [АТМ, 1990-1992; 2001, 2016]. Башка жерлерде куржун, жууркан, баштыктар менен жети кат кылып жапкан. Айрым аймактарда, мисалы Чүйдө, баланы бешикке бөлөгөндөн кийин аны бөлөгөн кемпир бешикке үч ирет минип камчыланып «Жаның узак болсун, жаның кудай койсун!» - деп айткан [Фиельструптун өздүк архивинен. Көчүрмөсү автордо]. Ушул эле сюжетти биз Таластан жолуктурдук. Анда бешиктин башын кыбылага каратып камчыланган [АТМ, 1990-1992].

Бешикке чүкө, көз мончок, жырткыч жаныбарлардын, канаттуулардын тырмактары, курандын сүрөлөрү жазылган тумарлар илинген.

Археология тармагы боюнча изилдөөлөр **(Табалдыев К.)**

Кыргыздардын жана ага тектеш калктардын бабаларынын дүйнөлүк маданиятка киргизген жаңылыгынын бири бешик болуп саналат. Археологиялык маалыматтар боюнча, бешиктин кеминде 2000 жылдык тарыхы бар. 1939-жылы Талас жергесиндеги Кеңкол эстелигин изилдөө учурунда №10 курганда кадимки жыгачтан жасалган, бала бөлөнө турган бешик табылган [Бернштам, 1997, 34-б., 15-сүрөт]. Узуну 92 см чейин, туурасы 42 см, бийиктиги 36 см болгон. Археолог А.Н.Бернштам бешик жалпы түзүлүшү боюнча азыркы учурдагы Орто Азияда пайдаланылган бешиктерден эч айырмаланбай тургандыгын

белгилеген. Кеңкол эстелиги профессор А. Н. Бернштам пикири боюнча, биздин эранын биринчи жана экинчи кылымдарына туура келет.

Эки тарабы дого сымал ийилип, алды тарабында сүйрү тешик даярдалган. Сүйрү тешиктерге бешиктин эки жан тарабынан кетүүчү такталар бекитилген. Алардын ортосуна туура кетүүчү ичке тактайчалар аштаган. Казуу учурундагы алынган маалыматтын негизинде түзүп чыккан реконструкцияга караганда, бешиктин алды терметкенге ыңгайлаштырылган эмес. Тактап айтканда, дого сымал жасалып, ары-бери терметкенге ылайыкташтырылып жасалган түпкү жыгачы жок. Бешиктин жанынан койдун жото жилигинен жасалган шимек табылган.

Терметкенге ылайыкташылбаган бешиктин маркум көмүлүүчү жайга коюлушу кошумча маалыматтар аркылуу дагы талдалышы керек. Буюм жайга кандай максат менен коюлганы талдалышы керек. Балким, ал атайын чарчап калган наристеге арнап жасалып көргө жайгаштырылышы мүмкүн эле. Ошондуктан, терметкенге ылайыгы жок – алды тарабы дого сымал туура кеткен жыгач менен камсыздалган эмес. Көрдө табылган, терметилбеген бешик балким, наристенин чарчап калышын символдоштурбайбы? Биздеги бош бешикти терметпейт деген тыюу салуунун төркүнү ушунда болуп жүрбөсүн?

Мындагы бешик маркумдун өздүк буюму катары да коюлушу мүмкүн. Мындан 2000 жыл илгерки бешик менен азыркы кыргыз бешигин салыштыруу туурабы? Балким, ал мезгилде азыркыдай терметкенге ылайыгы жок бешиктер жасалгандыр.

Жогоруда өзүбүз үчүн берилген суроолор ар бир археологиялык казуу учурунда ой жүгүртө турган, пикир топтой турган, алгачкы гипотезаларды жаратып кийин текшериле турган маселелердин иретине кирет.

Археологиялык казуулардан жыйналган маалыматтар боюнча алганда, маркумдун жанына анын өздүк буюмдарын кошо коюшкан. Бирок кээ бир учурда маркумдарга арналып, түбөлүк сөөгүн жайгаштырган жай үчүн атайын буюмдардын көчүрмөсүн жасап жайгаштырышкан. Балким, кадимки жашоо учурундагы жакшылыкта пайдаланылган, дагы кийинки муун пайдалана турган, баланы кадырлап бөлөй турган бешиктин көчүрмөсүн жасап жайгаштырышкандыр. Кеңкол табылгасынын мисалында, бешиктин алдыңкы тарабы терметүүгө ылайык ийилген жыгачы жок болгон. Демек, чарчап калган ымыркай үчүн терметилбеген бешик даярдалган. Бош, "бала бөлөнбөгөн бешикти терметпейт" деп тыюу салуучу көп ушундан чыгышы мүмкүн.

Кеңкол көрүстөнүндөгү казууларда бешиктен тышкары жыгач ээрдин кашына тери каптаган соң жээгин кынаптап бастыра турган ичке сөөк бастырма, жыгачка сапталган таш ийик, аялдын жана эркектин жибек көйнөктөрүнүн калдыктары табылган.

Профессор А.Н.Бернштам: "Кеңкол көрүстөнүндө б. э. ч. жана кийинки – эки доордун тогошкон мезгилиндеги Жети-Суу аймагында жашаган калктын маданияты менен азыркы казак жана кыргыз маданиятынын бир канча маданий белгилери анык талды. Бул Орто Азия калктарынын этногенезин талдап түшүнүү үчүн далил болуп саналат. Ушул далилдер Кенкол калктарынын этногенезин талдап түшүнүү үчүн далил болуп саналат. Ушул далилдер Кенкол көрүстөнүнүн тарыхый-маданий маанисин аныктап турат",- деп жазган [Бернштам, 1996, 42-б].

Бешиктин, шимектин табылган жери, анын кыргыз элинин маданиятынын тегин талдоодогу орчундуу мааниси дайыма эске салынып турушу абзел. 2008-жылы Ысык-Көлдөгү Тосор суусунун чыгыш тарабындагы Уч-Курбу көрүстөндөр тобун казууда аял жана наристе көмүлгөн №13 курган изилденди. Радиоуглероддук анализ боюнча, эстеликтин жашы б.з. 120-190 жылдарына таандык. Болжолу, наристе энеси өлгөндөн кийин көз жумса керек. Аялдын сөөгү 2 м жакын тереңдиктеги көргө жайгаштырылган. Наристенин сөөгү анын үстүндөгү болгону 1 м тереңдикте көмүлгөн.

Археологиялык изилдөөлөрдөгү мисалдар боюнча талдаганда, жакын үй-бүлө мүчөлөрүнүн бир учурда көз жумгандарын бир көргө, бирдей тереңдикте жайгаштырылган учурлары көп. Бул айтылган пикирге ушул эле Тосор суусунун чыгыш тектириндеги Токчулуктагы №1 көрүстөнү эрди-катын жана бешиктеги баласы менен коюлган мүрзө мисал болуп бере алат. Радиоуглероддук анализ боюнча, эстеликтин жашы б.э. 260-жылдарына таандык.

Үч-Курбу көрүстөнүнүн №13 курганындагы наристенин жанынан шимек табылган. Койдун жото жилигинен жасалган. Кадимки азыркы учурдагыдай эле жото жиликтен жасалып, баланын чочосу салына турган тегерек оюкчасы менен кошо кылдат даярдалган.

2013-жылы Тоң районундагы Кан-Дөбө эстелигин изилдөө учурунда караханийлер дооруна (X-XI кк.) таандык археологиялык катмардан шимек табылган [Табалдиев, Ашык, 2015, 23-б.]. Түзүлүшү боюнча бир аз айырмасы бар. Айылдык улгайган кары адамдардын айтымында, бул Кан-Дөбөдөн табылган шимек кыз балага ылайыкталып, заара өтө турган тешиги узун сүйрү формада жасалган.

Ушундай эле жото жиликтен жасалган, тоголок оюкчасы бар, узундугу 18 см болгон шимек Чоң-Алай жергесиндеги Кара-Швак эстелигинде Ю.А.Заднепровский тарабынан табылган. Автор эстеликти б.з.ч. V-III кылымдар арасына таандык деп аныктаган [Заднепровский, 1960, 79-бет, 42-сүрөт].

Тосор суусунун чыгыш тарабындагы тектирдеги Уч-Курбу жана Токчулук эстеликтериндеги бешиктин жана шимектин табылышы дагы бир ирет б.э. биринчи жарымындагы хунууларын, усундардын, кангүйлөрдүн доорундагы тоолуктардын, сезондуу көчмөндөрдүн маданияты менен кийинки жүз жылдыктагы түрк тилдүү калктардын маданиятынын издерин далилдүү чагылдырды.

Археологиялык изилдөө жүргүзгөн адис казуу учурунда табылган ырым-жырым менен байланыштуу маалыматтарга, табылгаларга түшүндүрмө берүүгө аракеттенет. Дароо жооп табыла турган учурлар бар. Мисалы, таанымал курал-жарактар, тиричилик буюмдары илгери эмне үчүн пайдаланылгандыгын аныктоого болот. Ал эми байыркы ритуал, ырым-жырымдардын аткарылышы, аткаруу учурундагы кыймыл-аракеттер, сүйлөнгөн сөздөр, ырым аткаруу учурундагы пайдаланылган буюмдар тууралуу болжолдуу пикир жаратуу да оор. Ушундай учурда археологдор этнографиялык маалыматтардан жооп издегенге аракеттенишет.

Дайыма жооп табууга мүмкүн эмес. Байыркы ырым аткарылган жер менен азыркы учурда ырым аткарылган жердин ортосундагы түз байланышты издөө да дайыма туура боло бербейт. Узак мезгил ичинде каада-салтта өзгөрүүлөр көп болот. Бирок кыйыр болсо да маалымат топтоонун зыяны жок. Балким, жүрө-жүрө жооп табууга чыйыр салынат. 2016-жылы Аксы районундагы Моло-Таш мазары боюнча чакан сурамжылоодо, мазарга "баласыздар бала сурап келип түнөйт, кээде бешик кошо ала келип түнөшөт" деген маалымат алганбыз. Этно-археологиялык изилдөөлөрдө ушул сыяктуу маалымат алууга боло турган объектерди кыя өтүп кетүүгө болбойт.

Жогорудагы айтылганга байланыштуу маалыматты биз Алай районундагы, Гүлчө суусунун оң тарабындагы Кереге-Таш мазарынан 1999-жылы июнь айында археологиялык чалгындоо учурунда О.Солтобаев менен бирге жолуктурганбыз. Мазар Гүлчөгө куйуучу Кереге-Таш суусунун оң тарабында жайгашкан. Арчалуу жер. Очок ордулары бар. Арчанын боорундагы оюкта кебезди, шамды күйгүзгөндөн калган издер даана байкалып турат. Бир аз ары жердеги чоң арчанын боорунда киши бойонан жогору жерде эски бешик илинип турган. Ага жакын бир арчада тоо текенин башы илинип турган.

Биз ал жерге 2-3 үй-бүлө мүчөлөрүнүн арчаны бир канча ирет айланып, кийинки арчанын боорундагы оюкка майга чыланган кебезди өрттөп ырым аткарганына күбө болгонбуз. Куран да окулду. Биз мында келүү себебин сураганыбызда оор-сыркоодон арылуу үчүн келгенин бири айткан. Ушул жерге баласыздар да келип бала сурашат. Бешик ошол үчүн илинип турат деген жоопту алганбыз.

Бешик менен байланыштуу иликтөөлөр илгерилеп уланат. Археологиялык жактан жаңы маалымат байыркы көрүстөндөрдү казууда гана күтүлүшү мүмкүн. Бирок, доцент Т.Абдиевдин орусча этимологиялык сөздүк боюнча бешиктин бешинчи мааниси – "гроб", "могила" деп бериши да өзүнчө иликтөөнү талап кылчудай. Орто Азия жана Чыгыш Түркстан аймактарындагы топурактан курулуп, сырты шыбалган мүрзө жанына коюлуучу эстелик – сагана сырткы келбети боюнча бешикке окшошуп кетет. Тайлак, Атантай баатырларга арнап тургузулган күмбөздүн алдында, Тоң районундагы Малынын күмбөзүнүн алдында чакан саганалар жасалган. Кээ бир кыргыз күмбөздөрүнүн ичинде да кездешкен учурлары бар. Ушул

символдуу курулган чакан саганалар менен аларга бир аз түспөлдөш бешиктин ортосунда байланыш бар же жогу боюнча маселе талкууга коюлушу мүмкүн.

Мурда белгилүү археологиялык маалыматтарга көз чаптырганда, маркум сөөгү жайгаштырылган жыгач табыттар кездешкен. Айрыкча хуннулар дооруна таандык кеңкол археологиялык маданиятына кирген эстеликтерден көп табылган. Ушундай эле табылгалар сак дооруна таандык, күн, ай алдындагы жарыкчылык жашоосунда мартабалуу болгон маркумдардын жайларынан кездештирүүгө болот. Археолог А.К. Абетековдун жетекчилиги менен жүргүзүлгөн Кочкор жергесиндеги таш табытка жаткырылган маркумдардын ичинде алды тарабынын жасалышы бешикке түспөлдөш табыттар табылган.

Кыргыз-Түрк "Манас" университети тарабынан казылган Тоң районундагы Боз-Адыр эстелигинде, кээ бир XI-XIV кылымдарга таандык маркум сөөктөрү да, алды тарабы бешикке түспөлдөш жыгач табыттарга жаткырылган. Табыттын жасалышы түздөн-түз маркум сөөгүн ыңгайлуу абалда жаткыруу менен байланыштуу. Ал эми анын бурчтарындагы тике кетүүчү мамычаларынын болушуна карап, бешикке түспөлдөштүрүү аракети болгонбу деп болжойбуз. Бул маселенин да талкууга коюп, кийинки археологиялык изилдөөлөрүбүздө тактаганга аракеттенебиз.

Колдонулган адабияттар:

1. *КТС 2010* – Кыргыз тилинин сөздүгү. Бишкек, 2010.
2. *ЭСТЯ 1978* – Этимологический словарь тюркских языков. Москва, 1978.
3. *Юдахин 1965* – Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. Москва, 1965.
4. *КТФС 2001* – Кыргыз тилинин фразеологиялык сөздүгү. Бишкек, 2001.
5. *Сейдакматов К.* Кыргыз тилинин кыскача этимологиялык сөздүгү. Фрунзе, 1988.
6. *Абрамзон С.М.* Рождение и детство киргизского ребенка (из обычаев и обрядов тянь – шаньских киргизов) // Музей антропологии и этнографии. Т. XII. М. – Л.: Наука, 1949. – С. 78 – 138.
7. *Бернштам А.Н.* Кенкольский могильник // Избранные труды по археологии и истории кыргызов и Кыргызстана. Сост.: К.Ташбаева, Л. Ведутова. – Б.: «Айбек», 1997. С. 19-38.
8. *Василевич Г.М.* Тунгусская колыбель (в связи с проблемой этногенеза тунгусо-маньчжуров)// Сб.МАЭ. 1960.Т.19.С.5-28.
9. *Заднеповский Ю.А.* Археологические памятники южных районов Ошской области. Издательство АН Кирг. ССР. – Фрунзе, 1960.
10. *Покровский Е.А.* Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России: Материалы для медико-антропологического исследования. М., 1884. С.167-209.
11. Табалдиев К.Ш., Ашык А. Археологиялык альбом. – Бишкек, 2015.
12. *Тощакова Е.М.* Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX-начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 5-62.

Кулбаракова З.,
КР УИАнын Ч. Айтматов атындагы
Тил жана адабият институтунун
илимий кызматкери

«МАНАС» ЭПОСУНДАГЫ ТОТЕМДИК БЕЛГИЛЕРДИН ЭТНОГРАФИЯЛЫК ЧЫНДЫК КАТАРЫ ЧАГЫЛДЫРЫЛЫШЫ ЖАНА И. МОЛДОБАЕВДИН КӨЗ КАРАШЫ

Багыттоочу сөздөр: *И. Молдобаев, тотемдик белги, жолборс, арстан, бөрү, мифтик тотем, эн тамга.*

«Манас» эпосунан жана Махмуд Кашгаринин «Диван Лугат Ат-Түрк» эмгегинен тотемдин элементтерин алып жүргөн жаныбарларды жана тотемдик белгилерди көрүүгө болот. Алар албетте уруучулук коомдун тарыхый мезгилин калтырып эволюциялык өзгөрүүгө учурап жаңы форманы алышкан. Фрэзердин пикири боюнча тотемизм ишеним эмес коомдук магия болгон, жаратылышты багынтуу максатында ар түрдүү жакындоону ойлоп табышкан [Фрэзер, 2001:20] Буга кайчылаш пикирде болгон Тайлор тотемизмдин генезисин кароо менен алгачкы

ишеним же болбосо дүйнө таанымдын алгачкы формасы деген. 1900 жылдары Пиклер жана Сомло тотемизмди белгиден, символдон келип чыккан белгилер системасы деп аташкан. [Тайлор, 2000:65]. Алар бир ооздон тотемизмдин негизги предмети идол жана архетип, семиотика болгон деп эсептешкен. Башкача айтканда алардын түшүнүгү боюнча тотем бар урууда пиктография сөзсүз болгон, социалдык топту билдирүү максатында жаныбарларды же өсүмдүктөрдөн сүрөтү алынган жана ал уруу атына коюлуп алгачкы уруучулуктун психологиясы катары элестетүү жана ишенүүдөн улам тотемизм келип чыккан. Тотемдик белгинин моделин алып жүргөн чыныгы уруу башчысы болгон. Мындай кызыктуу теориялык-ойлордон улам түрк элдеринин жазма жана оозеки-эпикалык булактарында тотемдик белги кандай, ал тотемизмдин калдыгыбы же бул ишенимдин элементин алып жүргөн жазма жана руханий байланыштагы символбу деген суроолор жаралат.

Тотемдин өзү этнографиялык чындык катары синхрондук жана диахрондук абалда жашап келген. Анын «Манас» эпосунда учурашынан улам тарыхый катмарланган этаптардан туруп белгини сактап калган формасын көрөбүз. Мисалы С. Каралаевдин вариантында образдардын сүрөттөлүшү жаныбарлардын белгиси менен салыштырылып аз да болсо тотемдик белгиден кабар берет.

Кабылан Манас уул келди Эми карап,
Жакып, угуп ал! Атын койгун Манас - деп,
Капандын баарын жоё көр,
Кара калмак, манжууга Чоң Жинди атка коё көр! [С.Каралаев 2010: 91]

Алгач жөн гана Манастын атына теңеп айтылган жаныбардын элесине караганда көз алдыбызга баатырдын жаныбарга салыштырылып анын «күчтүүлүгү», «тайманбастыгы» келе түшөт. Бирок жаныбардын ошол сапаты алгачкы тотемдик ишенимдин белгисин алып жүрөт жана ал көркөм сүрөттөө функциясын аткарып калган. Бул тотемдин ички белгиси. Жаныбардын сапатын, кыймыл аракетин өзүнө окшоштуруп, жада калса өзүнө жаккан жана жакын келген жаныбарга салыштырып атоо мүнөздүү. Ал эми сырткы тотем – жашоодо адам баласын коргоп жүргөн колдоочу болуп саналат. Манас баатыр төрөлөөр алдында жана бала чак эпизодунда эки тарабынан дайыма кара чаар жолборс менен кабылан коргоочу болуп баяндалат.

Аты «Манас» болсун - деп,
Баландын аты коюлду.
Катындар ороп аларда
Бу белгиси дагы бар,
Кара чаар кабылан
Капталында чамынды,
Ал ымыркай баланы
Ары-бери үч аттап,
Караса көзгө илинбей
Кайда экени билинбей
Кайып болуп жоголду. [С.Каралаев 2010: 112]

Мындай поэтикалык формула эпостун башынан аягына чейин Манастын колдоочусу катары учурайт. Кара чаар жолборс капталынан көрүнө калып, образдын ачылышына көркөм функциялык кызмат аткарган. Мындан сырткары Манастын коргоочусу болуп кабылан, кырк чилтен [С. Орозбаковдун вариантында кырк бөрүгө айланган], бүркүт [С. Каралаевдин, С. Орозбаковдун вариантында Жакыптын түшүндө элестүү түрдө Манастын колдоочусу катары берилет], арстан учурайт. Деги эле эпостогу баатырлардын колдоочусу катары жаныбарлар көп учурайт [Алмамбеттики – бөрү, Кошойдуку – аюу, Коңурбайдыкы – ажыдаар, Сыргак, Чубактыкы – шер ж.б.]. И. Молдобаевдин көз карашында Чыйырды шердин [айрым бир варианттарда жолборстун] жүрөгүнө талгак болгону алгачкы коомдун түшүнүгүнөн «партеногенезистен» [кыз кезинде бойго бүтүү] калган. Ал мисалда Ассама уруусунда эркектер жоокер болуш үчүн жолборстун жүрөгүн жеш керектиги жана Скандинавия жомокторунда Аунунда падышанын уулу Ингиальде жолборстун жүрөгүн жегенден кийин күчтүү жана эрктүү болуп калгандыгы айтылат. И. Б. Молдобаевдин пикиринде мындай мотив жаныбардын

сапатын алып калуу максатта этин жеш керек болгон тотемдик ишенимден калган. Чыйырдынын талгак болуусу «сыйкырдуу түрдө бойго бүтүү», «кудайлардан бойго бүтүү», «жаныбар менен анимисттик байланышта болуу менен кереметтүү бойго бүтүү» сыяктуу архаикалык мотивдерден келип чыкканын баса белгилейт [Молдобаев, 1995:226]. Бул мотив катмарланган эки мотивдин уландысы сыяктуу. Биринчиси кереметтүү бойго бүтүү болсо, экинчиси шердин этин жеген улан баатырга айланат деген мотив. Бул жерде жолборстун сапатын алып күчтүү, эрктүү, тайманбас адамга айланат деген тотемдик белги бар. Эки мотив жуурулушкан мындай сюжет баатырдын төрөлүшүнөн алдын ала кабар берет. Бул айкалышкан мотив эпикалык өрчүгөн варианты десек жаңылышпайбыз.

16-кылымда тарыхый булактарда кыргыз жоокерлери токой арстанына салыштырылып айтылган. Кыргыздар биринчи жолу 1503-1504-жылдары кышында болгон окуялар жөнүндөгү баянда аталат: «Ушул кышта Ак-Суу шаарында моңгол ханы Ахмед дүйнөдөн кайткан анын ордуна уулу Мансур такка отурган ага бир тууганы Султан-Халил касташып, Моголстанга кетип калат жана ал жердин «жапайы арстандары» аталган кыргыздарга кошулган. Кыргыздар аны өздөрүнүн акими кылып алган.» [Бартольд 1997:50] Биринчиден жоокерди арстанга окшоштуруу болгон, экинчиден элди жаныбардын аты менен аташкан. «Манас» эпосунда мындай окшоштуруулар арбын, бирок анын генетикалык ареалы кыйла түрдүүчө. С. Орозбаковдун вариантындагы «кабылан» жаныбары образдарды ачып сүрөттөөдө окшоштуруу же салыштыруу көркөм функциялык кызмат аткарат. Бирок мифтик элементтер көбүрөөк коштоп турганын көрсөк болот. Мисалы Кошойдун Күндөй дөө менен алышканы Манастын уу-дуу эли менен чабышында берилет:

Каарданып бул аяр,
Кара чаар кабылан —
Жолборс боло калганы.
Кармап Кошой кулактан
Көтөрүп жерге салганы.
«Жутмак элең Кошой» — деп,
Көпкөк темир кийинген
Жигит боло калганы.
Эр Кошой каршы турушту,
Эки күнү, бир түнү
Кошой буга урушту.
Экинчи түнү кеч болуп,
Күүгүм кирер кез болуп,
Күн чыгыштын жагынан
Түн карасы чыгыптыр,
Кайраттанып эр Кошой
Көтөрүп уруп жыгыптыр. [С.Орозбаков 2-т., 1995:43]

Күнгөй дөө кубулуп жолборско айланып Кошойго кол салат. «Манас» эпосундагы аярдын жолборско айланышы [адамдын жаныбарга, жаныбардын адамга айланган мотиви] мифтик элементти камтыган тотемдик сюжеттердин бири. Мифтик тотемдин белгисин алып жүрөт [мифтик тотем – укмуштай кубулуу жана сыйкырдуу көрүнүш катмарына ээ, жана архетиптик элементтен тарта ошол учурга чейинки кереметтүү баянга айланган тотем жаныбары же өсүмдүк. Тотемдик миф бул түшүнүктөн башкача, тотем катышкан мифтик уламыш] [Киндря 2010: 136]. Жолборско айланган аярдын [Күнгөй дөө] эпостогу андан аркы таржымалы өтө кызыктуу, ал жолборс болуп Кошой баатырдан жеңилип баштаганда кушка айланып асманга атырылып учат. Артынан сая кууган Кошой акыры жазбай таамай атып түшүрөт:

Күнгөй балбан чыркырап,
Артылып туруп атына
Алда канча жалынды.
Баатыр Кошой барганы,
Бая жарадар кара куш
Башын үзүп салганы.

Лайла малум—деп,
Күңгөй өлүп калганы. [С. Орозбаков 2т-1995: 44]

Демек, С. Орозбаковдун вариантында тотемдик белги көбүрөөк мифтик элементти камтыган. Бул сюжетте архетиптик модели зооморфтук кейибин кийүү, адамдын жаныбарга айланган байыркы мотиви жана мифтик тотем көбүрөөк сакталып калган. Адамдын жаныбарга айланган мотивинде тотемдин өзүн толук көрө албайбыз, бирок жогоруда сөз болгон бардык элементтерди ичине камтыган тотемдик белгини байкасак болот.

Каармандын өзүн колдоп турган жаныбарга айланышы байыркы мотивдердин бири. Бул мотив алгачкы урууучулук коом түзүлүшүнө таандык. Бир уруунун башчысы урууну же башчысын колдогон жаныбарга [тотем] айланганга кудурети бар деген ишеним жашаган. Мотив көчүп-конмо функциясына ээ. Аны бардык элдердин жомокторунан көрүүгө болот. Түрк тилдүү элдердин жомокторунда болсо мындай мотив адамдын карышкырга айланышы менен көбүрөөк байланыштуу. Башкыр [башкорт, башкурт] элинин ишениминде жана аңыздарында карышкыр жол баштоочу же жол көрсөтүүчү жаныбар катары көрсөтүлөт. Мисалы түштүк-чыгыш башкорт эли [усергандар, тангаурдар жана бурзяндар] душмандын чабуулунан кийин жер кезип чөлдүн кучагынан чыгалбай турганда карышкыр кайдан-жайдан пайда болуп, элди чөлдөн алып чыгып кеткен деген аңыз айтылат. Алар баш-башчы, корт-карышкыр деп чечмелешет. Урал тоолорун мекендеп калган уруулар асабасына карышкырдын башы чегерилген сүрөттү желбиретип алып жүрүшкөн. Ал эми Таджетдин Ялсыгул [1767–1838] аттуу башкыр элинин жазуучусу айле уруусунун санжырасына байланыштырып төмөнкүдөй аңызды келтирет: «Хантыл аттуу адам Медина шаарынан Булгар шаарына чейин карышкырдын аркасынан ээрчип жүрүп жеткен жана ал элине кайтып келгенде айле уруусунун башчысы болуп калган. Андан кийин Хантылдын тукуму башкорт аталып жалпы элдин атына өткөн.» Мындай мотивди жомоктордон да көрүүгө болот, жолдон адашкан баатырларга жол көрсөтүп карышкыр жардамга келген. Башкыр эл жомокторунун негизги мотивдеринин бири болуп адамга карышкырдын жол көрсөтүп жардам бергени [Мисалы: «Алтын канат», «Санай баатыр», «Алтын алма», «Юлбат» ж.б.] саналат. [Бускунов, Кульшарипов 2012: 369] Махмуд Кашгаринин эмгегинде да bȫri/бөрү жана kurt/курт [солужан уруусундагы аталышы] сөзү менен карышкырдын аты кездешет. Börleyü / бөрлейү – бөрү сыяктуу болуу, бөрүдөй болуу мааниси этиштик кызматтагы жаныбар аты катары адамга карата пайдаланылганын көрөбүз. Бөрүдөй күчтүү, айбаттуу, тайманбас болуу сымал жырткычтын кулк-мүнөзүн адамга колдонуп же адамдын мүнөзүнө салыштырып айтуу ошол кездеги тотемдик белгиден кабар берет.

Жолборс жаныбары Махмуд Кашгаринин Дивани Лүгат ат-Түрк чыгармасында «asrı» / асры, «esri» / эсри катары кездешет. Дагы бир аталышы «toňa» / тоңа бир түстүү жолборс катары чечмеленет. [Кашгари, 2003:10] Жолборс сөзүнүн эки башка уруу тилинде кездешүүсү ошол кезде адамдардын жырткыч айбандарга маани бергени. Махмуд Кашгари түрк урууларынын аңчылыкка өтө көңүл буруп жашаганын айтат. Жада калса аңчылыктын түрлөрүн мисал катары жазып калтырган [sığır/сыгыр – буйткага алуу, saçratgu/сачратту - тузак тартуу] [Кашгари, 2003:157]. Мергенчилик менен жашаган уруулардын жашоо-шартында жаныбарлар өзгөчө орунда турган. Айрыкча жолборс, арстан, кабылан сыяктуу жырткыч жандыктарга маани берип, алардын мүнөзүн өздөрүнө жакындатып тотем катары ыйык тутушкан. Буга мисал катары Махмуд Кашгаринин эмгегиндеги monçuk / мончук [мончок] сөзү эки мааниде чечмеленген [Кашгари, 2003:129]. Биринчиси – кооздук үчүн моюнга тагылган асыл-таштардан шуру, экинчиси – аттын мойнуна тагылган асем буюм, атка жана адам мойнуна тагылган «арстан, жолборс тырмагы». Демек, жаныбардын бир мүчөсүн алып жүрүү менен анын коргоочу катары кызмат кылаарына ишенишкен. Жаныбардын өзүн тотем катары тутушуп анын тырмагын тотемдик белги [мончок тагып] катары алып жүргөндүгү маалым болуп турат. Бүгүнкү күндө кыргыз элинде мончок көз тийүүдөн, суук көз-суук сөздөн сактаган асыл таштан жасалган көзгө окшогон кара же көк ташта ак чекити бар, коргоочу буюм болуп саналат. Ал эми жолборстун тырмагын мончок эмес эрдиктин белгиси катары мергенчилер мындан бир кылым мурун алып жүрүшкөн. Азыркы учурда Кыргызстандын аймагында жолборс жокко эсе, бирок карышкырга аңчылык кылынган мезгилде тишин же тырмагын

айыл жергесинде «бөрү жатыш» тери оорусуна каршы колдонушат. Ооруп калган адамдын мойнуна же куруна тагып коюшат, ооруну өзүнө тартып алат деген ишеним бар.

Кыргыз элинин килем токуу кол өнөрчүлүгүндө «жолборс таман» сүрөтүн түшүрүү кеңири. Чийге согулуп түшүрүлгөн оюулар, сүрөттөр да жаныбарлардын келбетин алган [Акматалиев 1996:112]. Килемден мурун пайда болгон бул өрмөк өнөрүндө «жолборс көз» көчөтү [сүрөтү] көп колдонулган [Акматалиев 1996:172]. Бул оюудан сырткары «кочкор мүйүз», «бүркүт тырмак», «ит куйрук», «бугу мүйүз» сыяктуу шырдака, туш кийизге, зер буюмдарына, жасалгаларга түшүрүлгөн оюулар арбын. Жаныбардын толук элеси түшүрүлгөн буюмдар аз. Жаныбардын кайсыл бир мүчөсү оюу түрүндө бүгүнкү күнгө чейин колдонулуп келет. Мындай көрүнүш жаныбарды ачык тотем тутуудан кийинки атрибуттарын колдоочу катары алып жүрүү [тумар, мончок ж.б.] жөрөлгөсүнөн улам келип чыккан. Бара-бара жаныбардын мүчөсү сүрөт болуп килемге түшкөн.

Фирдоусинин "Шах-намесинде" түркүттөр [түрк] менен перстердин ортосундагы Герат алдындагы салгылашуу жөнүндө баян камтылган. Аларды автор "Кытайдын түрктөрү" жана перс полководеци Бахрам Чубин деп атайт. Фирдоуси түркүттүк сыйкырчылыкты жана сыйкырчыны сыпаттап жазат. Ал Бахрам Чубин чечүүчү салгылашуунун мурунку күнү коркунучтуу түш көргөнүнөн башталат. Ал түшүндө түрктөр арстанга айланып, анын аскерлери талкаланганын, Ктезифонго бара турган жолду душмандар тосуп алып, ал эми өзү кечирим сурап жөө баратканын көрөт. Жаман түшкө карабастан Бахрам салгылашууну баштаган. Түрктөр перстерди чочутуу үчүн сыйкырчылыкты колдонушкан. Сыйкырчылар асманга от ыргытышып, перстерге жаанын жебесин жаадырган шамалды жана кара туманды туудурушкан. Бирок Бахрам мунун өзү алдамчылык гана, чынында жаа жебеси жок деп кыйкырып, натыйжада сыйкырчылык өз максатына жеткен эмес. Салгылашуудан кийин перстер жеңишке ээ болуп, сыйкырчы туткунга түшөт. Ал Бахрамга түштү өзү жибергендигин мойнуна алган. [Гумилев 1999:69]

Тарых жазмаларында жоокерлер жапайы жаныбарларга салыштырылып айтылганы көп кездешет. Айрыкча жаныбарларды түшүндө көрүү байыркы мотивдердин бири. Жаныбарлардын аян берип түшкө кирүүсү анимисттик байланышты, тотемдик урматты жана айрым учурда кайсы бир жаныбарга табу жаралган учурду туюнтат. Мындай түш көрүү мотиви Манас эпосунда да кеңири кездешет. Манас Алмамбеттин келээрин Салбырында жүрүп түш көрөт. Колуна алган ач албарс [кылыч] жолборско айланып жанында турат. Аны көргөн калың журт Манаска даап бара албай айланып калышат. Түшүн жорутса жолборстой айбаттуу дос табасың деп айтылат. Жакып балалуу болоор алдында түш көрөт. Түшүндө бала бүркүттү кармап алып тапка келтирет [Орозбаков, 1995:98-99]. Аны аңчылыкка алып барып Жакып коё берет. Бүркүт обого чыкканда жан-жаныбарлар качып жок болот. Арстан жолборстун бирин койбой алат. Жакыптын түшүн эл чогулуп Акбалта жоруйт: «Бүркүт колуңа кондурганың балалуу болушуң, бүркүтүң менен аңчылыкка чыкканың балаң эрге жетип эл башкарганы, жандыктын баарын алганы душмандарды каратканы. Бүркүттөй эрктүү, күчтүү оболоп учкан баатыр төрөлөт» [Каралаев, 2010:57]. Төрөлө элек баланын элеси бүркүт менен салыштырылып бүркүттүн мүнөзү менен адам тагдыры байланыштырылган, кайсы бир деңгээлде колдоочусу катары да каралган. И. Молдобаев «Манас» - историко-культурный памятник кыргызов» аттуу эмгегинде Алпкаракуштун образы тотем бүркүтүнө барып такалаарын жана мифтик элементти сактап калганын баса белгилейт [Молдобаев, 1995:218]. Исламга чейинки кыргыздардын ишениминде бүркүт көктүн жарчысы катары бийиктиктин, күчтүүлүктүн эркиндиктин символу болгондугун айтат. Ооба, кыргыздардын эркек баласын азыр да алгырым деп эркелеткени бүркүткө салыштырганы эмеспи.

Элдик чыгармалардан сырткары жаныбарлардын элесин аска бетинен да көрүүгө болот. Фергана тоо кыркасындагы Көгарт ашуусундагы, азыркы Жалал-Абад шаарынын чыгышындагы аскадагы сүрөттөр Ферганадагы дыйканчылык маданиятынын тоолуу аймакка «чабуулунун» эң кызыктуу эстелиги болуп саналат. Аска таштарга чегилип түшүрүлгөн жана ушуга ылайык «Саймалы-Таш» деп аталган сүрөттөргө алып баруучу жол Ферганынын чыгышындагы Көгарт суусунун бай өрөөнү аркылуу өтөт. Бул таш сүрөттөр 1902-ж. эле сүрөтчү Н. Г. Хлудов тарабынан ачылып, кийинчерээк 1903-ж. инженер И. Т. Пославский тарабынан

изилденет. 1946-ж. бул сүрөттөрдү Б. М. Зима изилдеген. Сыягы, ар кыл мезгилдер боюу катмарланган, ар түрдүү сүрөттөрдүн арасында эки байыркы сюжет ачык байкалат. Бул биринчиден, жапайы жаныбарларга аңчылык кылуу, мында аңчы айбанаттын терисин жамынып алып, өңүп келе жатат, ошондой эле иттин жардамын да пайдаланган, экинчиден, жер айдоо сүрөтү, мында адамдар куштарга окшош кийим кийип алышкан, сокого болсо өгүздөр [топоздор] чегилген [Бернштам 2004: 253]. Дүйнөлүк мифология боюнча өгүздөр кайсы бир учурда [индия, кытай мифологиясында] жерди мүйүзүнүн ортосуна кармап турушкан. Көпчүлүк элдин тотеми катары ыйык болуп келген. Махмуд Кашгаринин сөздүгүндө бардык түрк урууларында öküz/өкүз – өгүз, жаныбар катары учурап, экинчи бир мааниси уруу аты болуп берилген. [Кашгари, 2003:140] Демек, түрк уруулары үчүн кайсыл бир мезгилде өгүз тотем катары ыйык саналып турган, бара-бара уруу аталышына айланган.

Бүгүнкү күндө кыргыздардын айрым бир уруу аттары да жаныбарлардын атынан аталып калганын көрөбүз [мисалы: бугу, сары багыш]. Байыркы мезгилде тотем туткан жаныбардын аты уруу аталышына өткөнү жалпы элди колдойт деген ишенимден улам болгон. Бул жеке тотемден коллективдик тотемге өтүү прогресси. Ал эми уруу атына тамганы [эн белгиси] ыйгарып, асабага же жашаган турак жайга, малга түшүрүшкөнү тотемдин материалдашып анимистик буюмга өткөнү. Башкача айтканда «жолборс тиш», «бүркүт тырмак», «бөрүнүн тиши» сыяктуу буюмдашкан тотемдин сүрөт формасына жалганган түрү жана кийинки эволюциялык баскычы болуп аны ыйык саноо, уруунун атына белги катары алып жүрүү болгон. Акыры «ыйык», «сыйкырдуу» «жандуу» сыяктуу анимисттик түшүнүк кетип анын ордуна патриоттуулук, эрдүүлүк, элин сүйүү, коргоо сыяктуу түшүнүктөр ээлеген. Кыргыздардын турмушундагы эн тамга белгилеринин өзгөчө маанисин этностук аталыштар [этнонимдер] чагылдыраары ырас. Мисалы, кош тамга [мунгуш], жагалмай тамга [бугу, муңгуш, сары багыш], ача тамга [жору], кош бычак [баргы], төмөн тамга [кытай], жогору тамга [кытай], үч тамга [канды], үчөк тамга [басыз], кылыч тамга [басыз], керки тамга [басыз], жаа тамга [азык], ай тамга [саруу, солто] ж.б. Энтамгалардын басымдуу бөлүгү уруулук [урук] тотемдерди аныктоо менен бирге, урук, уруу, уруулук бирикме сыйынган жан-жаныбарлардын, канаттуу жырткыч куштардын символикалуу элестерин чагылдырган [Каратаев, 2013:8]. Айыл жергесинде азыр да малга уруунун эн тамгасын басышат.

И. Молдобаев мыкты этнограф окумуштуу катары «Манас» эпосундагы тотемдик белгилерди катмарланган тарыхый пласттын калдыгы катары карап, бирок алар кыйла өзгөрүүгө учурап көркөм поэтикалык тилге айланганын айтат. Мындай көз караш менен кыргыздардын исламга чейинки ишенимин, дүйнөгө болгон көз карашын талдай билген. Чынында катмарланган тотемдик белги байыркы коомдон тарта тарыхтын бир канча кылымдарын басып келип жоголуп кетти деген ой келе түшөт. Арийне, азыркы учурда да жашообуздун бир бурчун ээлейт. Ошол эле жаныбарлар дүйнөсүн алалы, жыл санагын чыгарган 12 жыл жаныбарлар атынан аталган. Жада калса эртең менен туруп ишибизге бараарда радиодон жылдыздар төлгөсүн [гороскоп] угабыз. Ага маани берип, керек болсо ишенип дагы алабыз. Букачар жылындагы текечер сиздин күнүңүз бүгүн көңүлдүү өтөт дегенге жетине албай кубанабыз. Мына, бул дагы тотемдик белги. Жаныбарлардын кулк-мүнөзү менен кыйыр түрдө ошол жылдыз [ай ичинде] алдында төрөлгөн адамдарга мүнөздөмө берилет [ички тотемдик белги]. Ал эми келечек жылыбызды да келе жаткан жаңы жылга тиешелүү жаныбардын мүнөзү менен өз жылыбызга салыштырып жоруп олтурабыз. Азия чөлкөмүндөгү элдердин жылга карата төлгө салуусу таң калыштуу эмес. Бул улуттук аң-сезимдин базалык архетиптеринин татаал жана көп жылдык түзүлүш процесси. Тотемдик белгилердин этнографиялык чындык катары улуттук аң-сезимдин калыптанышында ролу чоң десек жаңылышбастырбыз.

Жыйынтыктап айтканда И. Молдобаев «Манас» эпосундагы тотемдик белгилерди исламга чейинки ишенимдин алгачкы баскычы катары караган. Бирок ал баскыч айкалышкан мотивдерден туруп кыйла эпикалык өзгөрүүгө учураганын айтат. Тотемдик белгилер түзүлүшү жагынан катмарланса дагы анын мифтик-жомоктук чөйрөсү жоголбогонун баса белгилейт. Элдин руханий-маданиятын иликтөөдө этнографиялык чындык катары тарых барактарында изи бар экендигине ынандырат. Окумуштуу: «Тотемдик белгилерди катмарлардан алып чыгуу

жана өзгөчөлүгүн табуу дүйнөлүк мифология менен тектеш түрк элдеринин оозеки-эпикалык чыгармаларына кайрылуу, салыштыруу керек. Бул суроо дайыма ачык бойдон калат» - деген пикирди карманган [Молдобаев, 1995:218-219].

Колдонулган адабияттар

1. *Акматалиев А.* Кыргыздын кол өнөрчүлүгү.- Бишкек, 1996.

2. *Бартольд В.В.* Кыргыз жана Кыргызстан тарыхы боюнча тандалма эмгектер.- Бишкек, 1997.

3. *Бернштам А.Н.* Кыргыздардын жана Кыргызстандын тарыхы жана археологиясы боюнча тандалма эмгектер.- Бишкек, 2004.

4. *Бускунов А.М., Кульшарипов М.М.* Культы животных и птиц в башкирской мифологии и истории общественной мысли // Вестник Башкирского университета · scholar. Выпуск № 1 / том 17 / 2012. Коды. ГРНТИ: 03 — История

5. *Бутанаев В.Я. Молдобаев И.Б.* Киргизско-хакасские этнокультурные связи // Историко-культурные связи народов Южной Сибири.- Абакан.

6. *Гумилев Л.Н.* Байыркы түрктөр.- Бишкек, 1999.

7. *Каралаев С.* «Манас».- Бишкек, 2010.

8. *Каратаев О.* Кыргыздардын теги, таралуу ареалы, этностук-маданий алакалары.- Бишкек, 2013.

9. *Киндря Н.А.* Животные-тотемы в древнем сознании: лингвосемиотический контекст. *Ученые записки*, №1. М. 2010.

10. *Mahmud KaŞgari* [2003]. Divani Lügat-it Türk Dizini, Ankara.

11. *Молдобаев И.Б.* Манас – историко-культурный памятник кыргызов.- Бишкек, 1995.

12. *Молдобаев И.Б.* Отражение этнических связей киргизов в эпосе «Манас», Бишкек.- 1985.

13. *Садыглы П.* «Диван Лугат-ат-Турк» Махмуда Кашгари как источник изучения материальной культуры тюркских народов // Народна творчість та етнологія, 2014. №1.

14. *Тайлор Э.* Миф и обряд в первобытной культуре.- Смоленск, 2000.

15. *Орозбаков С.* «Манас».- Бишкек.1995.

16. *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии.- М. 2005.

Мадмурадова З.,

БатМУ ГЭИнин окутуучусу,

(Сүлүктү, Кыргызстан)

ЭЛДИК ООЗЕКИ ЧЫГАРМАЛАРДАГЫ ИНСАНДЫ ТАРБИЯЛОО ИДЕЯЛАРЫ

Багыттоочу сөздөр: элдик оозеки чыгармачылык, руханий байлык, тарбиялык идеялар, элдик тарбия, инсан.

Кыргыз балдар адабиятынын эң байыркы үлгүлөрү элдик оозеки чыгармачылыгында чагылдырылган. Ата-бабалар келечек муундар үчүн кам көрүп, аларды көркөм сөз менен эркелеткен, уктаткан, алаксыткан, турмушту үйрөткөн, таалим-тарбия берген, ички руханий дүйнөсүн тазалаган, жолго аттандырган. Кыргыздардын өлүмү да кайгылуу ыр менен бүткөн. «Ар кылымда элдик оозеки чыгармаларды көкүрөккө түйүп, муундан-муунга өксүтпөй, уюткусун бөксөртпөй өткөргөн ары таланттуу көсөм адамдарыбыз жашап өткөн» [1]. Элибиз дүйнө элдеринин ичинен чыгармачылыкка өтө бай, таланттуу элдерден болуп, Манастай океан жомокту кийинки урпактарга мурас кылып жүрүп отурган. Манасчылар, жомокчулар, акындар элдин бай оозеки чыгармачылыгын алып жүрүү менен, өз доорундагы тарыхый окуяларды чыгарма кылып жаратып, элдин талкуусуна койгон. Чыгарма жакшы болсо, ооздон оозго сакталып, жаман болсо, унутулуп жок болгон. Ошондой эле, элибизде ырга-күүгө өзгөчө маани берилген, элде «Баш кесмек бар, тил кесмек жок» – деп, не бир кыйын маселелерди акындар, чечендер ыр куюлушкан сөз менен айтып келишкен.

Кубанычы, кайгысы, муң-зары ыр менен айтылып, эл ошондон кубат алып, кайраттанган. Элдин уучун толтурган ошол адамдар болгон. Демек, кыргыздар этнос болуп калыптангандан бери тарыхтын татаал жолун басып өтсө да, улут катары өзүнчө өзгөчөлүктөрүн сактап, бүгүнкү күндө өз маданиятына, руханий байлыгына ээ эгемендүү мамлекетке айланды. Руханий

баштарыбызга кайрылып келмейинче, бүгүнкү жашообуз, көрөңгөбүз бош болуп, ички дүйнөбүз байый албайт.

Биз макалабызда Кыргызстандын түштүк-батыш чөлкөмүнүн, тактап айтканда, Сүлүктү шаары менен Лейлек районунда жашаган калктын элдик оозеки чыгармаларынын лирикалык жанрдагы элдик ырларын педагогикалык жаатта талдоого алууну максат кылдык. Бул аркылуу жаш муундарыбызды тарбиялоо жеке инсандын өзүн-өзү калыптандыруусуна, акылын бирдей өнүктүрүүсүнө, ар тараптан тарбияланып, улуттук баалуулуктарды жетекчиликке алып өсүүсүнө көмөк көрсөтүүнү көздөдүк. Макалада негизинен Баткен мамлекеттик университетинин Сүлүктүдөгү гуманитардык-экономикалык институтунун окутуучусу С.Закирова тарабынан жарык көргөн «Эл ичи – өнөр кенчи» деп аталган китебиндеги студенттер тарабынан жыйналган элдик оозеки чыгармалардын айрымдары педагогикалык жактан талдоого алынды. Талдоого алынган ар түрдүү тематикадагы ырлар, салттуу принциптерди сактоо жана айтуучулардын жеке аракеттерин, түшүнүктөрүн, көз караштарын дал өзүндөй чагылдыруу менен берилди. Анткени жергебиздин түштүк-батыш чөлкөмүнө мүнөздүү болгон элдик оозеки чыгармалар да тиешелүү деңгээлде күнүмдүк турмуштук көрүнүштөрдү, оош кыйыштарды чагылдырат. Аймактык өзгөчөлүккө ээ болгон элдик ырларды уккан окурман андан тарбиялык багыт алып, мазмунуна тез ынанат. Демек, элет элдеринин оозеки чыгармалары, чындыгында, али да болсо бузулбай жаткан дың сыяктуу. Алар жергиликтүү калктын жашоосундагы турмуш чындыгынан алынгандыгы менен жүрөккө жакын, сиңимдүү, тарбиялык мааниси да терең. Ошол сыңары нарктуулукту, адеп-ахлакты, этиканы, маданияттуулукту башка жактан издей бербей, өзүбүздүн эле улуттук баалуулуктарыбызга кайрылсак, көңүлгө ийги, жадыга уючу акыл кеңешти тапсак болот. Мында Жусуп Баласагындын «Жол жосуну дүйнөнүн мына ушундай, сөз маанисин ойлонуп өзүн тапкын» деген накыл сөзүн эске алуу артыкбаш болбос. Эл ичинен чогултулуп алынган материалдарга көңүл бурсак, эң кичине көлөмдөгү учкул сөздөрдүн, макал-лакаптардын, сүйүү темасына арналган чыгармалардын, арман-кошоктордун, ошондой эле, түрдүү тематикадагы ырлардын көп кездешээрин көрөбүз. Албетте, мындай көркөм дөөлөттөр элдин арасынан чыккан таланттуу адамдар тарабынан жүзөгө ашкандыгы анык. Ошондуктан ар бир элдин өзүнүн жашаган аймагына байланыштуу өзгөчөлүгүн эске алып, жашоо дүйнөсү айрым таланттуу адамдар тарабынан ыр түрүндө айтылып келет. Алардын жакшы үлгүлөрүн алып, кайрадан иштеп чыгып, заманга ылайыктап пайдалансак болот. Кытай элинин улуу акылманы Конфуций «Мен эч жаңылык ачкан жокмун, элден алып элге бердим»-деп бекеринен айтпаса керек. Мунун философиялык мааниси өтө терең жана да көп ойлонууга чакырып жаткансыйт. Заман өткөн сайын коом тиричилиги өзгөрөт, колдонуудан калып калат. Адам баласы өзүнүн жашоо абалын, жашаган жериндеги өзгөчөлүктү, баскан жолун улуу муундардан калган акыл-насааттарынан, эл арасында айтылган учкул сөздөрүнөн, макал-лакаптарынан билебиз. Анын түйүнүн чечип, жаштарга жеткирүү биздин муундагы адамдардын жоопту милдети деп эсептейбиз. Элибиз бала төрөлгөндөн баштап, адамды акыркы узак сапарга чейин ыр менен узаткан.

«Эненин бешик ыры-уул кыздын өмүр жашоосунун башаты. Анда эне сүтү да, эне тили да ата салты да, Ата-Журту да, анын тарыхы да чөгөрүлгөн»[2]. Мисалы, Лейлек районунун Катыраң айылында 1931-жылы туулган Кулмурзаева Даана Аскаровнанын айтуусундагы «Бешик ырына» көңүл бурсак:

«Бешик боосу бек болсун,
Элинен чыккан бек болсун.
Ата-эненин жанига жолдош болсун,
Ырыскы насепүү болсун.
Атагы ааламды жарган жаш жигит болсун,
Ата-энеси менен, узун өмүрү менен,
Башыга балбылдаган бакыт консун.
Кийтиден укалари көп болсун,
Чуркулдашып жүрө берсин» [3, 92-93-б.].

Жогорудагы «Бешик ырында» эненин балага арналган тилек, ниети айтылып, бата берүү салты башкы орунга чыгып, анын келечегине ишеним, жолунун жарык болушуна ак ойлор айтылган. Бул ырлар энелердин жүрөгүнөн жаралгандыктан жагымдуу маанай жаратып, баланын кулагынан жүрөгүнө жетээри анык. Чынында эле, бешик ырын угуп чоңойгон баланын угуусу, туюусу, сезүүсү жогору болгон жана жакшы уктаган. Демек, «Бешик ыры» элибиздин адам тарбиялоодогу баалуу этнопедагогикасынын башаты. Мына ушундай ыр саптары ар бир үйдө ырдалуусу зарыл.

Адамдар өздөрүнүн жүрүш-турушунда, баскан-турганында, сүйлөгөн сөздөрүндө, бири-бирине жасаган мамилелеринде жакшылыкты көздөп, бардык жаман касиеттерден, сапаттардан арылууга аракет кылууга тийиш. Жакшы менен жаманды бөлүп кароо, айрыкча «жакшы катын», «жаман катын» жөнүндө элдик акындар Т.Сатылгановдун, Б.Алыкуловдун адабий мурастарында да кездешип, канчалаган жаштарыбызды тарбиялап келет.

Мына ушундай ыр саптарын ырдаган Сүлүктү шаарынын тургуну 1932-жылы туулган Саиткулова Убадаттын айтуусундагы «Аялдар жөнүндө» деген ырын карап көрсөк:

«Арпа менен буудайды,
Алыштырып айтайын.
Жакшы менен жаманды,
Салыштырып айтайын.
Жакшы катын белгиси,
Үйүнө мейман келгенде
Казанда майы жыз деген,
Колуңуз жуун сиз деген.
Жаман катын белгиси,
Саар менен турганда,
Салынып калат кабагы.
Жакшы катын белгиси,
Сүлөөсүндөй керилет,
Жаман катың белгиси,
Галдырак кылат терини.
Көнтөрмөнү көп кылып,
Гарыздар кылат эрини.
Жакшы катын белгиси,
Булгаары кылат терини,
Мырза кылат эрини»[3, 7-б.].

Жогорудагы ыр саптары жаштарыбызга үлгү болоорлук таасир берет. Анткени жаман аялдын терс сапаттары эл алдында ашкереленгени, тарбия жактан жардылыгын айгинелеп турат. Кыргыз эли илгертеден адамдарды жан дили менен сыйлап, урматтоого жөндөмдүү нравалык жактан таза элдерден экендигин эскертүү менен жаман аялдын мүнөздөрүндөгү сапаттарды жектейт. Мындай жүрүш-туруштан оолак болууга тарбиялайт, өзгөчө жаштарыбызды жакшы менен жаманды, өмүр менен өлүмдү, ак менен караны, бар менен жокту, кубаныч менен кайгыны ажырата билүүгө тарбиялоо элдик оозеки чыгармачылыкта кеңири орун алган. Ким өз өмүрүндө жакшылыкты аркалап сап тутпаса, анда ал жаман жолго түшөт, андайларга: «Теңир ырайым кылбайт»,-деген сыяктуу көрөңгөлүү ой көңүлдө калат. Негизинен, элдик педагогикада улуу даанышман адамдар тарабынан үй-бүлөнүн ынтымагы, элдердин ортосундагы бекем достугу үчүн эл – журтту кеп-сөзгө калтырган адамдарга акыл – насаат айтылып келген.

Жашоо-турмуш жалаң эле жакшылыктардан, бактылуу учурлардан, оюн-күлкүлөрдөн турбашы белгилүү. Элдин тарых-таржымалында же жеке адамдын тагдырында кайгылуу учурлар, оор күндөр кездешпей койбойт. Мисалы, Лейлек районуна караштуу Сумбула айылында 1928-жылы туулган Абдурахманов Турдубайдын айтуусундагы «Өмүр» деген ырында:

«Кайран өмүр өткөндө,
Кайрылбай алыс кеткенде.

Кайгырып ырдап жүрөмүн,
Капалар болуп кездерде».

Ал эми «Он сегиз» деген ырында:

«Жалынып ырдап чакырсам,
Жанымы канжар батырсам.
Жана да келбейт он сегиз,
Жараткан сага жалынсам»[3, 77-78-б.]-дейт.

1944-жылы Сулүктү шаарында туулган Закиров Баабектин «Энеси жок баланын арманы» деген ырында:

«Ушунчалык тагдыр кыйнайбы,
Энеси жок жетимди.
Кыйналып кышты чыгардым,
Жаш менен жууп бетимди.
Эмгектендим талынбай,
Түрүнүп алып билекти.
Ыклас кылып жүрөмүн,
Берер деп кудай тилекти»[3, 41-б.], - деп жаштарыбыздын турмуш, жашоо, өмүр, өлүм жөнүндө кенен түшүнүктө болуусу керектигин, жашоо, өмүр адам баласына бир келээрлигин, ар бир адамдын башында өлүм бар экендигин, ал тагдырдын буйругуна айла жок баш ийишибиз керек деген идеяны берип жатат.

Баабек агабыздын дагы бир «Агамды эскерип» деген ырында:

«Эч кандай айла таба албай,
Кармалап колу, башыңды,
Тагдырга айла жок экен,
Узаттык сиздей асылды.
Ажырап калдым айла жок,
Агызып көздөн жашымды»[3, 42-б.]-дейт.

Демек, жаратылыштын мыйзам ченемдүүлүгү-болгон өмүрдүн өтөөрү, ажал ар бир адамдын башында бар экендиги жөнүндөгү түшүнүк жогорудагы ырларды окуган балдардын аң-сезиминде калыптандырылат.

1929-жылы Лейлек районунун Маргун айылында туулган Ачилова Умсунай энебиздин «Энесинин баласына айткан кошогунда»:

«Тоо башына сыдырган.
Куш буудайык дейт эдем.
Сага келген балаани,
Мага ылайык дейт эдем.
Агып турган булагым,
Жанып турган чырагым.
Чырагым өчүп түн болду,
Эң эле кыйын күн болду»[3, 91-б.]-деп, келбеске кеткен адам тууралуу салыштыруу иретинде анын адамдык сапаттары кошоктолуп ырдалат.

Кошоктор – жакындары каза болгондо орду толгус жоготууга кайгырып, маркумду жоктоп, анын асыл сапаттарын өзгөчө белгилеп, атайын кайгылуу обондору менен коштолуп ырдалуучу лирикалык маанайдагы оозеки чыгармалар» [4]. Мындай ый чыгармаларын негизинен аялдар аткарып келишкен. Жогоруда ички кайгыны чагылдырган жеке адамдын өлүмү менен байланышкан кошоктор адам өмүрүн жамандык да коштоп жүрөрүн, жакын адамга болгон ысык мамилени, өлүмгө айласыздан баш ийүүнү, адам өлгөндө артында айтылуучу инсандык идеалдар, сапаттар, кайсылар экендигин кошоктор аркылуу да таанып билишкен, кошокту уккан жаштарыбыз бул жашоодо элге, туугандарга, мекенге кызмат кылуу зарыл экендигин сезип, үлгүлүү адам болууга ички дүйнөсүн даярдайт.

Элибиз батага өзгөчө маани берип келген жана ошол менталитети азыр да суубай уланып келет. Бата-элдик педагогиканын эң ырыскылуу дөөлөттөрүнүн бири. Мына ушундай

баталарды айткан, Лейлек районунун Селкен айылында 1935-жылы туулган Гаипова Сановар апанын ыраазычылык баталарына көңүл бурсак:

«Куру сайыңа суу аксын,
Элиңе ишиң жаксын.
Узун өмүр жол берсин,
Бала чака башыңа.
Манастай билектүү бол,
Каныкейдей тилектүү бол.
Алманбеттей улуу бол,
Айчүрөктөй сулуу бол».

Мына ушундай баталар миндеген варианттарда айтылган. Мындай баталар адамдардын оң жолдо жүрүүсүнө, балдардын туура тарбия алуусуна чоң таасирин тийгизет. Ошондуктан айрым балдар тууралуу «Бул бала батадан бүткөн» деп айтышат.

Демек, адам адам болуп жарык дүйнөгө келгенден тартып, көзү өткөнчө тарбиянын кучагында болот, өмүр бою үйрөнөт, тарбияланат, өзүн-өзү калыптандырат. Ошондуктан элибиз бекеринен «Көп жашаган билбейт, көптү көргөн билет» дешпейт. Элдик оозеки чыгармалардын тарбия берүүчүлүк мааниси-анын балага өзүнүн жашап жаткан элин таанып билүүнүн бир каражаты экендиги десек жаңылбайбыз.

Бүгүнкү күндө элдик оозеки чыгармаларда анын тарбия берүүчүлүк, таанытуучулук жагына максаттуу көңүл коюп, анын пайдалуу, зыяндуу жактары болсо, аны ар бир инсандын аң-сезимине жеткирүү чоң мааниге ээ.

Демек, эл оозунан уккан не бир керемет рухий дөөлөтүбүз болгон элдик чыгармаларыбыз аркылуу улуу адамдарды урматтап-сыйлоо, элпек болуу сыяктуу адам мүнөзүндөгү оң касиеттерди калыптандыруу тарбиялоонун ажырагыс бөлүгүн түзөөрү белгилүү. Ошондуктан элдик оозеки чыгармалардын таалим-тарбиялык мазмунуна көңүл бурулса, жаштарыбызды ар тараптуу тарбиялоодо, инсан катары калыптандырууда өстүрүүдө жакшы натыйжа берет деген ойдобуз.

Колдонулган адабияттар

1. *Жусупов К.* Келечек ээлерине белек. Баш сөз // Кыргыз балдар поэзиясынын антологиясы. – Ф., 1987, 5-б.
2. *Рысбаев С.* Сөз жөнүндө дастан. – Б., 2006, 13-б.
3. *Закирова С.* Эл ичи – өнөр кенчи. – Б., 2006.
4. *Муратов А.* Кыргыз эл педагогикасы: табияты, таралышы жана тарыхы. – Б., 2011, 180-б.

Муратов А.,
И. Арабаев атындагы кыргыз мамлекеттик университети,
педагогика илимдеринин доктору, профессор,
(Бишкек, Кыргызстан)

КЫРГЫЗДАРДЫН ГЕНЕТИКА БОЮНЧА ЭЛДИК БИЛИМДЕРИ

(«Манас» эпосунун мисалында)

Багыттоочу сөздөр: генетика, кан жаңыртуу, куда-сөөк, тукум куучулук, таза кандуу.

Кыргыз элинин турмушунда «Манас» дастанынын орду өлчөөсүз чоң, ал элге, алардын руханий керектөөсүндө күнүмдүк азыктар: нан, суу сыяктуу эле зарыл болгон. Андагы каармандарга карап балдарды тарбиялаган, андагы окуяларды насаатташ муундан-муунга таберик катары өткөрүп келген. Дүйнөлүк маданиятта кайталангыс бул улуу чыгармадын ичинде мифологиялык, архаикалык, фантастикалык окуялар, адабий көркөм сүрөттөөлөр абдан жыш учурагандыгына карабастан каармандарды эл тарыхый реалдуу адамдар,

сюжетиндеги чагылдырылган баяндарды болуп өткөн чыныгы окуялар катары кабыл алышкан. Андыктан «Манас» элдин-каны, жаны менен бир болуп калган.

Жусуп Мамайдын вариантынын «Жомок соңу» бөлүмүндө мындай деп жыйынтыкталган жери бар:

Байыркылар кеп салат:
«Баатыр Манас арбагы,
Узартып айтсак ар жагы,
Кыямат кайым болгуча,
Кыргызды колдойт», - деп салат.

Дал ушул байыркылардан келе жаткан, муундан-муунга өткөн «Манастын арбагынын колдошу» тууралуу сөз бүгүн, эртең, сиз жана биз менен эле бүтүп калбай, адамзат түгөл түгөнүп, жер бетин кыямат каптаган күнгө чейин уланат экен.

Дал ошол бул ыйык чыгарманын «кыргызды кыргызга тааныткан күчү» анын идеяларынын көп катмарлуулугунда, окуяларды жана каармандарды чагылдырууларынын, турмушту көрсөтүүнүн энциклопедиялык мүнөзүндө. Анын энциклопедиялуулугун кыргыз элижеринде аз гана күн болуп, бир гана манасчынын чыгармачылыгы менен таанышып, бир гана бөлүмдүн («Көкөтөйдүн ашы») «даамын таткан» Чокон Валиханов мындан 160 жыл мурда эле байкап, жалпы илим чөйрөсүнө даңаза кылып: «бул кыргыз мифтеринин, жомокторунун, уламаларынын бир мезгилге келтирилген, жеке бир адамдын – Манас баатырдын тегерегине топтолгон энциклопедиялык, диндик, медициналык түшүнүгү жана эл аралык мамилелери орун алган» деп айтып салган [1]. Биз ошол пикирди ар дайым сыймык менен колдонуп келебиз, бирок ошол энциклопедиялуулукту илимий негизде ар тараптуу ачып бере албай жатабыз. Анын бири – эпостогу кыргыз элинин салттуу билимдери кандайча чагылдырылгандыгы тууралуу маселе.

«Манас» эпосунун ар кандай варианттарынын тексттери менен таанышкан кезде кыргыз эли жана эпосту элге жеткирүүчүлөр азыркы тил менен айтканда, жогоруда Чокан Валиханов белгилебей кеткен, бирок энциклопедиялуулуктун ичине кирген этнографиялык, этнопедагогикалык, этнопсихологиялык, этносоциологиялык, этнолингвистикалык, этноадабияттаануучулук, этнофилософиялык гуманитардык билимдерге гана эмес, математикалык, физикалык, химиялык, географиялык, дипломатиялык, полиглоттук, зоологиялык, ботаникалык, анатомиялык, медициналык, аскерий-согуштук, генетикалык, архитектуралык, астрономиялык, космогониялык, техникалык жана өнөр жайлык, технологиялык (тамак-аш, кийим-кече даярдоо) ж.б. табигый-жаратылыштык билимдерге ээ болушкан. Алардан тышкары кыргыздар санжырачылык, саяпкерлик, саятчылык, мүнүшкөрлүк деген өнөр-билимдин бийик сересине жеткен. Булар элдин заттык эмес маданияты болуп, ал билимдерсиз тышкы душмандар менен күрөшүү жана ал күрөштө жеңишке жетишүү мүмкүн эмес эле, эгер билимдүү адамдар болбосо Манастын улуу хандыгы курулмак эмес. Билимдүү болгон үчүн кыргыздар түзгөн жана Эне-Сайда жашаган мезгилинде пайдаланып жүргөн он эки жылдык жаныбарлардын аты менен аталган мүчөл жыл календары азыркы күнгө чейин чыгыштын бир катар элдеринде колдонулуп келет.

Манас доорунда иштелип чыккан кыргыздардын согушка кирердеги туу көтөрүү, добулбас кагуу, колду катарга тизүү, кол санын алып, тартибин орнотуудагы онбашы, жүзбашы, миңбашы, түмөнбашы системасы, бийик капкалуу жана коргондуу чептерди багындыруу, бир четинен экинчи четине көз жетпеген суулардан колду аттары жана азыктүлүктөрү менен алып өтүү ыкмалары Чыңгыз хан тарабынан монгол-татарлардын табылгасы катары тарыхка киргизилип калган. Ата журттан миңдеген чакырым алыска кеткен аскерлерди күч-кубат берер тамак-аш, кийим-кече, ат-көөлүк менен камсыздоо, ошол жакта каза болуп калгандарды элине алып келүү, балдарды согушууга үйрөтүү, аттарды да уруш учурунда кандай жүрүү керектигине көнүктүрүү – илим-билимсиз ишке ашпай турган нерселер.

«Манас» эпопеясы, - деп жазат Топчубек Тургуналиев, - көп илимдердин – манастаануу, фольклортаануу, философия, кыргызтаануу, филология, цивилизация, этнография, медицина, топонимика ж.б. илимдердин башаты» [2, 14]. Демек, бир гана улуу мурасыбыз ондогон илим

тармактарынын изилдөө объектисине айланып, ондогон тармактагы адистердин узакка созулган акыл эмгегин талап кылат.

Тилекке каршы, мына ушул «Манас» эпосунун сюжеттик өзөгүндөгү салттуу билимдер анчалык изилденбей келет. Ырас, бул багытта кыргыз окумуштуулары Имель Молдобаевдин (география, медицина), Курманбек Матикеевдин (география), Шайлоо Акмолдаеванын, Жамгырбек Бөкөшовдун (философия), Талип Ормоновдун, Советбек Байгазиевдин (педагогика) эмгектерин эске албай коюуга болбойт. Бирок булар улуу «Манас» эпопеясына салыштырганда өтө эле жетишсиз эмгектер.

Бул багытта жуңголук манастаануучулар жана манаскейлер бир кыйла кызыктуу жана пайдалуу эмгектерди тартуулады. Алар Токтокан Ысмайылдын философиялык жумуштары («Манасчынын жаралуусундагы коомдук катмар», «Манас» эпосундагы адамдык байланыш өлчөмдөрү жана өзүн таануучулук жөнүндө»), Токтобек Курмантайдын, Турганбай Касымдын, Адыл Максүттүн, Садык Дабыттын макалалары.

Элдик математикалык билимдер тууралуу Токобай Турсунбайдын «Манас» эпосундагы сан түшүнүгү жөнүндө», Абдыкерим Рахмандын «Манас» эпосундагы түс жана сан түшүнүгү», Токтонур Ааматтын «Кыргыздардын сан түшүнүгү жана анын «Манас» эпосунда чагылдырылышы», техникалык билимдер тууралуу Маметтурган Курмандын «Манас» эпосундагы Манас баатырдын буюмдары менен каруу жарактарынын келүү кайнары жөнүндө талкуу», Турдубүбү Абдыланын «Манас» эпосундагы жоокердик курал-жарактар жөнүндө», Ырысбек Абдыкеримдин «Манас» эпосу жана кыргыздардын илим-техникалык кыймылдары», Жаркын Турсун кызынын «Манастын курал-жарактары жана кыргыздын темир эритүү, жасоо техникасы», географиялык билимдер тууралуу Сакен Өмүрдүн «Манас» эпосундагы «Бээжин» жөнүндө», Турдубүбү Абдыланын «Манас» эпосу менен байыркы жибек жолунун байланышы», согуштук-аскердик билимдер тууралуу Көчөр Семеттин «Манас» эпосундагы аскердик тартип ченемдер», Жамалай Жусуптун «Манас» эпосундагы согуш жана согуш эрежелери жөнүндө баян», Мамбет Аамат уулунун «Манас» эпосундагы согуш тактикалары», элдик медицина тууралуу Төлөгөн Сатардын «Манас» эпосундагы кыргыз эмчилиги» ж.б. макалаларды атап кетүүгө болот.

Ал эми жалпы теориялык-методологиялык таянычтары Анвар Байтурдун «Кыргыз тарыхы боюнча лекцияларында» [3], «Шинжандагы улуттар тарыхы» деген эмгегинде тарыхый өңүттөн, Мамбеттурду Мамбетакундун китептеринде [4] фольклористика аспектисинен, ошол эле аалымдын Кайрат Токомбай менен бирге жазган «Кыргыз эл оозеки маданияты», филология илимдеринин доктору, профессор Адыл Жуматурду менен Шинжан педагогикалык университетинин окутуучусу Гүлбаар Кожеш кызынын «Кыргыздардын элдин ишеними жана коому», Эсен Айсанын «Байыркы кыргыз маданиятынан даректер» деген китептеринде маданияттаануу аспектисинен изилдөөгө алынган.

Жогорудагы макалалар жана эмгектер менен (А.Байтурдун жана М.Мамбетакундун бирден китебинен тышкары) Кыргызстандагы окурмандар гана эмес, манастаануучу жана фольклортаануучу илимпоздор да дээрлик тааныш эмес. Себеби: биринчиден, бул макалалар жана китептер жуңго кыргыздарынын арибинде басылган жана аны кыргызстандыктар окуй алышпайт; экинчиден, бул макалалардын көпчүлүгү 1994-жылдагы жана 2015-жылдыгы эл аралык талкуу жыйындын макалалары болгондуктан, алардын нускасы чектелүү.

Мына ушул «Манасты» ар тараптуу изилдөөдө, анын ичинде элдик билимдердин ордун белгилөөдө омоктуу жылыш жуңголук манастаануучулар Бээжинден Адыл Жуматурду жана Үрүмчүдөн Мамбеттурду Мамбетакун 2013-жылы Кытай өкмөтүнө сунуштаган «Манасты» универсал изилдөө» долбоору болду. Мына ошол долбоордун алкагында аалымдар кеңири изилдөөнү колго алышты, албетте, булардын ичинен «Манас» эпосундагы элдик билимдерди изилдөө фольклорист адабиятчылардын гана колунан келбейт, аны үчүн гуманитардык жана табигый, техникалык илимдердин өкүлдөрү да бул ишке тартылышы керек.

Биздин бул макалада «Манас» эпосундагы элдик генетика боюнча сөз кылабыз.

Генетика – адамдардын, жаныбарлардын, өсүмдүктөрдүн түпкү насили, анын өзгөрүш мыйзамченемдүүлүктөрү тууралуу илим. Бул илимдин гаплогруппа деген тармагы бар, алар ДНК-генеалогияны изилдеп, бир адамдын ата жагы, апа жагы кайда барат, ким ким менен

тууган, же жакын экендигин аныктап берет. Кыргыздардын элдик салттуу билимдеринде да эмпирикалык генетиканын өз орду болгон. Аны кандай учурлардан көрүп эмнелерден байкайбыз? Биринчи учур – *жети ата түшүнүгү*. Балдар ата жагынан өзүнүн тегин жаш чагынан жаттап, алардын ким экендигине кызыгып, сурап-билип өсөт. «Жети атасын билбесе – жетесиз» дешет казактар да, кыргыздар да. Улуу кишилер өздөрүнөн жаштарды көрсө, же балдарга учураса, адамдар бири-бири менен жайма-жай отуруп сүйлөшүп калганда жети атасын сураган, же жолугушуунун алгачкы кеби жети атадан башталган. Сурашкандар жети атага чейин кайсыл бир аталары бир киши болуп калса, тууган чыгып, кучакташып көрүшүп, бири-бирин конокко чакырган. Кызга жуучулар келгенде да жети ата суралган. Эгер жети атага чейин бир жерден кошулуп калса, алар куда-сөөк болуудан баш тарткан. «Жети ата өтпөй кыз алып-кыз беришпейт», «Жети ата өтпөй келин албайт» деген катуу тартип-эреже болгон.

Жети ата кыргыздарда мындай иреттештирилет: 1. Ата. 2. Чоң ата. 3. Баба. 4. Буба. 5. Жото. 6. Жете. 7. Теги. Казактарда мындай: 1. Бала. 2. Әке. 3. Ата. 4. Үлкен ата.5. Баба. 6. Түп ата. 7. Тек ата (Эки элде тең башка да варианттары кездешет).

Кыргыздарда жети атасын билүү милдет болгон жана аны билбей калган адам болгон эмес. Бул нерсе – урууларды жоголуп кетүүдөн, башка уруулук топтор менен кошулуп кетүүдөн сактаган, адамдарды ынтымакка, туугандыкка чакырган, аларды этнобиологиялык, этномаданий, руханий жактан жакындаштырган, уруу аксакалдарына баш ийүү салтын карманууга мажбурлаган. Урууу тартибин бузгандарды элден чыгарып, журттан кууган. Мына ушундай учурлар болгондо бүт жети атасына доо кеткен. Андай бузукуларды тарбиялоого андыктан уруулаштары да жоопттуу болгон.

«Манас» эпосунун дээрлик бардык салттуу варианттарынын баш жагында Манас баатырдын ата-теги, түпкү аталары тууралуу баяндоо менен башталат.

Сагымбай Орозбаковдун вариантында Манастын теги: Жакып – Ногой – Көгөй – Түбөй – Бабыр – Байгур – Аланча хан – Каракан [6, 184].

Тоголок Молдонун вариантында Манастын теги: Жакып – Ногой – Кара кан – Чаян кан – Бөйөн кан – Түмөн кан [7, 19].

Саякбай Каралаевдин вариантында Манастын теги: Жакыпкан – Каракан – Балакан – Ногойкан – Чаянкан – Бөйөнкан [5, 20-22].

Жусуп Мамайдын вариантында Манастын теги: Жакып кан – Орозду – Кара кан – Чайан кан – Бөйөн кан – Бөтөй – Бөдөнө – Кан Мамай [8, 292-296] ж.б.

Дагы ошол вариантта (Ж.Мамай) түп ата Угуз хан болот, анын балдары, тукум-уругу бүт хан болуп келет. Анан тукумунан Калаш деген бирөө абдан келбеттүү болот да, элиндеги чаар туулган балдарды өлтүртө берет, акыры өзүнүн да бир баласы чаар туулат, ал төрт жашка толгондо өлтүртмөк болот, ошондо вазирлеринин бири муну мен ээн жерге алып барып өлтүрөйүн деп сурап алып, аны «элге барба, ушул кырда жүр, атың эми Кыр кез болот» деп тоого башка балдар-кыздар менен кошуп коё берет. Ал жерден жанагы чаар балалуу болуп, атын Бөйөн коёт, андан Чайан, андан Каракан, андан көп тукум тарайт, ошолордун бири Орозду. Ал ойротто жок чоң болот, Чыңгыш моңгулга да баш бербейт, 90 000 үйлүү эл болот, Эне-Сайды жердейт. Ороздунун беш катынынан он уул төрөлөт: бир катындан – Жакып менен Шыгай, бир катындан – Катаган менен Каткалаң, үчүнчүдөн – Акбалта менен Жамгырчы, төртүнчүдөн – Касиет менен Калка, алардан казактар тарайт, кичи катындан – Текечи менен Кызылтай туулат [8, 302-303].

Жусуп Мамайдын айтканына караганда: биринчиден, Манастын ата-теги чаар баладан тарайт; экинчиден, түпкү ата-теги бүт эл-журт башкаргандар (ак сөөктөр) болот; анын аталары кырда (тоодо) туулгандардан экен. Анан дагы Манастын чоң атасы Орозду Чыңгыз хан (монголчо Тэмүжин доорунда, ал 1155-жылы туулуп, 1227-жылы каза болгон) доорунда аларга баш ийбей, тизе бүкпөй жашаптыр. Ороздунун убагында кыргыздар абдан ырахаттуу, бейпил жашагандыгы ушул вариантта таамай баяндалат. Бул вариантка караганда Манас баатыр XIII-XIVкылымдарда жашаган тарыхый адам болуп чыгат.

Эпостогу мындай баатырдын тегин айтуу ыкмасынын максаты эмнеде? Биринчиси, болочоктогу баатырдын түпкү теги (жети атасы) баары эл башкарган ак сөөктөр экендиги, эми ошол салт Манаска өтүүгө тийиштиги; экинчиси, эпостун кийинки окуяларында жети атадан тараган балдардын ынтымагы жана ыйкы-тыйкылыктары башка адамдарга сабак болуусу керектиги. Эгерде терс сапаттагы адамдар болсо, ошол эле адам эмес, анын жети атасы жектелет:

Жети атасы капыр деп,
Абаң Жакып муну айтат [5, 43].
Бээжинден көчкөн кытайдын,
Беш калаа сан көчү жок,
Бейилсиз калмак тура тур,
Жети атаңдын өчү жок! [5, 167].

Эпосто «жети ата» түшүнүгү ошол элди биротоло жок кылуу, тукум курут кылуу катары колдонулат:

Жети атасын жайладык,
Кол-аягын байладык [5, 417].
Жети атасын талкалап,
Тирүүсүн айдап жок кылдым [5, 330].

Дагы бир учурда аябай айыгышкан, сөөк өчтү душман болуп калгандарга карата да ушул түшүнүк колдонулат:

Көтүмдү жара чапкыдай
Жети атаң өчү менде жок.
Бу, Гүл-Токой кытай эли эмес [9, 206].

Абдан көп учурда жети ата – ошол жер мекени, ата журту, бабалары жердеген түпкү теги катары түшүнүлөт:

Балам, Манас, тилимди ал!
Аманат жанды багалы,
Ал Жылдыздан өткөн соң,
Түзү токой, тоосу кар,
Ала-Тоонун башы бар.
Жети атанды тууган жер,
Энең киндик бууган жер,
Бекине консок бел ошол [5, 235].
Жети атасы көзүн жуумп,
Өткөн жерге келатат [12, 134] ж.б.

Кыргыздардын элдик түшүнүгүндө адам жети атасынан бир жеринен чыгат, аларга мүнөз-куйо, жүрүш-турушу, өң-түспөлү, кыймыл-аракети, а түгүл дос-душмандыгы да окшош же жакын болот деген идеялар айтылат.

Ошондой жакындыкты жана жети ата өтпөй кыз алышпоону азыркы заманбап медицина да далилдеп жатат, ал эми кыргыздар ал практиканы миң жылдап колдонуп келген.

Кыргыз элинде «Курама темир курч болот» түшүнүгү бар.

Кайраты толук чын арстан,
Атасы кыргыз нойгуттан,
Энеси кытай кызынан,
Чубактын уулу Канчоро [10, 36].

Элдик генетиктер балдарга туура тамак берип, ар кандай витаминдер менен камсыздаган.Кыргыздар жалаң эле эт жана сүт азыктарын жей берген эмес, Манас туулганда ага арнап той берип жаткан Жакып «Таза болсун дасторкон» деп «мөмө-чөмө жемишке, так жүз киши жиберет». Элүү бордоку өгүз союлат, төрт жүз төөгө арттырган, мөмө-жемиш, алты жүз төөгө артылган аппак күрүч, кырк миң чанач меш менен кара мейиз салдырган кызыл арак» келет [6, 77-78].

Манастын генетикалык жактан уландысы болгону үчүн Семетейди атасындай баатыр, эр жүрөк чыгаруу үчүн:

Каныкей менен Чыйырды
Бакайдын сөзүн ойлонот.
«Баланы жакшы баксак» - деп,

Күнү-түнү толгонот.
Курч жүрөктүү болсун деп,
Куйрук, казы, жал берип.
Кайратына толсун деп,
Көнөккө салган бал берип.
Кардын анын ачырбай,
Каймакка бышкан нан берип,
Эрте-кечте жээрине,
Куурдак менен май берип.
Каркытына ичсин деп,
Кандыра кымыз, чай берип.
Тумшуктууга чокутпай,
Тырмактууну тийгизбей,
Таманын жерге бастырбай,
Эски кийим кийгизбей.
Эли башка экенин,
Эстетип ага билгизбей
Багып жүрдү алпештеп,
Чыйырды менен Каныкей.

Атанын баласы болуу үчүн жалаң эле өңү-түсү, келбети, кыял-жоругу окшобостон, эл үчүн кылган кызматы да окшош керек деген идея айтылат. Чубактын баласы Канчоро атасындай балбан, баатыр болгону менен элге каршы туруп, каршы иштерди иштейт.

Генетикадан түшүнүгү болгону үчүн кыргыздар дүйнөнүн көптөгөн элдеринен айырмаланып, жети ата өтпөй кыз алышпаган, баатырлар атайын алыскы жактан, бөлөк элден хандын кыздарын (ак сөөктөрдү) таап, ошолорго үйлөнгөн, алардан баатыр балдар төрөлгөн (Манас менен Каныкей, Семетей менен Айчүрөк, Курманбек менен Айганыш ж.б.). «Энесин көрүп кызын ал», «Сөөк жаңыртуу», «Аккан арыктан суу агат», «Жатыны жаман жарыбайт», «Бээсин көрүп кулунун ал», «Жакшыдан айгыр сал», «Мурунку көч кайда барса, кийинки көч ошол жакка барат» деген ата сөздөрү мына ошондон кылган.

Каны таза болгону үчүн «Манастагы» айрым адамдардын көп жашаганын көрөбүз, мисалы, Жусуп Мамайдын варианттарындагы «Семетей» бөлүмүндө жүз жыйырма төрт жаштагы Жамгырчынын кадимкидей душман менен согушканына күбө болобуз, бул анын сөөгүнүн тазалыгынын далили.

Күлчоро жаратынан айыгып Таласка барып Сейтекти биринчи көргөндө Семетейге окшоштуруп мындай абалда калат:

Кулагына кулагын,
Куюп койгон немедей.
Мурунуна мурунун
Кыйып койгон немедей.
Баш териге баш тери,
Каптап койгон немедей [11, 76]. Демек, мында Сейтек Семетейдин өз канынан чыккандыгын көрсөтөт.

Таза кандуулук үчүн кам көрүү «Манас» эпосунда адамдарга гана эмес, жаныбарларга карата да айтылат. Каармандар жакшы малды дайыма Айбанбоздун үйүрүнөн алат. Мында үйүр башчы – айгыр Айбанбоз таза кандуу жылкы жаратуу мүмкүнчүлүгүнө ээ.Аккуланын тукуму да, башка кулүктөрдүн тукуму да таза кандуу жылкылардан.

Колдонулган адабияттар

1. *Уэлиханов Ш.Ш.* Таңдалмалар. – Алматы, 1985. – 596 б.
2. *Тургуналиев Т.* Жусуп Мамай: айтуучулук. Аткаруучулук. Акылман ойлор // «Жусуп Мамай жана кыргыз элинин манасчылык салты» деген темада 2016-жылдын 22-24-майында ЖАМУда өткөн илимий-тажрыйбалык жыйындын материалдары. – Бишкек, 2016. – 14-б.
3. *Байтур А.* Кыргыз тарыхы. – Бишкек, 2003. – 346 б.

4. *Мамбеттурду Мамбетакун* «Манас» эпосунун варианттары жана манасчылык. – Үрүмчү: Шинжаң эл басмасы, 1998.; *Mambetakun, Mambetturdu* – Salk, Gundula, «TheFu-YuGirgizandtheirpast. Three stories collected in Manchuria during the Period of the Establishment of the People's Republic of China». In: Turcica 30 (1998), pp. 287-296.; *Мамбетакун М.* «Манас» эпосунун варианттары жана манасчылык. Баш сөзүн жазган жана басмага даярдаган Ч. Субакожоева. – Бишкек, 2014. – 319 б.; *Мамбетакун М.* Кыргыз эл ооз адабиятынын Памир мектеби. – Үрүмчү, 2009. – 347 б..
5. Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу: 1-китеп. С.Каралаевдин варианты 6-ча. – Бишкек, 1995. – 446 б.
6. Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу: 1-китеп. С.Орозбаковдун варианты 6-ча. – Фрунзе, 1978. – 296 б.
7. Манас: 1-бөлүк. Тоголок Молдо-Байымбет Абдыракман уулунун варианты. Түз.: О.Сооронов. – Бишкек, 2013. – 680 б.
8. Manas: Jusup Mamay – Манас: Жусуп Мамай. – Үрүмчү, 2014. – 562-б.
9. Семетей: эпос. 1-китеп. С.Каралаевдин варианты 6-ча. – Бишкек, 1989. – 344 б.
10.Семетей, 3-китеп. Жусуп Мамайдын айтуусунда. Араб арибинен азыркы кыргыз арабине түшүргөн Кеңеш Кырбашев. – Бишкек, – 1995. – 284 б.
11.Сейтек. 4-китеп. Бириктирилген курама вариант. – Фрунзе, 1960. – 266 б.
12.Сейтек: эпос. 1-китеп. С.Каралаевдин варианты 6-ча.– Бишкек, 1991. – 352 б.

Мурзакметов А.К.,
ОшМУ, т.и.к.,
(Ош, Кыргызстан)

КЫРГЫЗ ЖЫЛ СҮРУУСҮНҮН АЙРЫМ МАСЕЛЕЛЕРИ

Багыттоочу сөздөр: мүчөл, жыл сүрүү, жаныбарлар, жомоктор, кытай.

Байыркы мезгилде эле адамдар эртең менен күн чыгып, кайра кечинде батканын, жыл ичинде да жазында бүткүл табиятка жан киргенин, жаздын артынан аптаптуу жай, салкын күз, ызгаардуу кыш алмаштырганын байкашкан. Жаратылыштын ушундай табышмактарына жооп издөөдө алар мындай кубулуштарды асмандагы жарык берип турган телолор менен байланыштырып, Айга, Күнгө, жылдыздарга көңүл буруп, анын натыйжасында астрономия илими жаралган. «Жыл мезгилдери болгон үчүн эле астрономия мал баккан жана жер иштеткен элдерге толук зарыл» деп жазган Фридрих Энгельс [Цыбульский, 1982. С. 4]. Бирок биздин сөзүбүз астрономия илими тууралуу эмес, он эки жаныбардын аты менен аталган жылдардын цикли тууралуу болмокчу.

Баарыбызга белгилүү болгондой, кыргыздардын ар бир жылга өзүнчө *чычкан, уй, барс, коён, улуу (балык), жылан, жылкы, кой, мечин, тоок, ит, доңуз* деп коюп алган аттары болгон да, ушул жаныбарлардын аттары менен менен аталып, он эки жылда бир кайталануучу жыл эсеби *мүчөл* деп аталган. Сыягы, бул сөз мүчө дегенден эле келип чыккандай, анткени элибизде кой сойгондо аны он эки жиликке ажыратып (мүчөлөп) бөлүү адаты бар. Малдын эле эмес, адамдын бүткүл денесин, дене бөлүктөрүн да мүчө атап, аны он экиге бөлгөндүгүн «Эр Төштүк» эпосундагы «Он эки мүчө, кырк тамыр, таптакыр ооруп зыркырап» деген саптар көрсөтүп турат. Адамдын өзүнүн туулган жылына кайра айланып жеткен, башкача айтканда 12 жылга толгон мезгили мүчөлү деп саналат. Мындан 12 санын толук, бүткөн, жеткилең маанисинде колдонулганын байкоого мүмкүн. Бирок биринчи мүчөлүндө бир жашка ашыра саналып, он үчкө толгон катары эсептелет. Себеби, мында адамдын энесинин боюндагы тогуз айы да жыл катары саналат. Андан ары 25 жашы эки мүчөлү, 37 жашы үч мүчөлү, 49 жашы төрт мүчөлү, 61 жашы беш мүчөлү, 73 жашы алты мүчөлү, 85 жашы жети мүчөлү деп он экиден кошулуп, уланып кете берет. Он эки жылдын же бир мүчөлдүн ичиндеги жылдардын катары боюнча адамдын кайсы жылы туулгандыгын же кандайдыр бир окуянын качан болгондугун эсептеп аныктоо *жыл сүрүү* деп аталат.

Жыл сүрүү тууралуу энциклопедиялык маалыматты карасак, анда: «Жыл сүрүү – кыргызча чыгыш элдеринин 12 жаныбардын аты менен белгиленген элдик календарына салып, өткөн окуянын мезгилин, тарыхый датаны, кишинин жашын ж. б. эсептөө ыкмасы. Ал

Япониядан Волга боюна, Кавказдан Инди-Кытайга чейин тараган. Жыл сүрүү түрк элдеринде байыртан (6-8-к.) белгилүү болгон. Кыргыз элинде азыркы календарь күндөлүк турмушта кандай роль ойносо, мурда жыл сүрүү так ошондой роль ойногон» деп берилген [Кыргыз Совет Энциклопедиясы, 1977. 545-б]. Көрүнүп тургандай, жыл сүрүү Чыгыш элдеринин көбүнө таандык. Казак окумуштуусу М.У. Искаковдун изилдөөсүнө кайрылсак, «12 жылдык айлампа боюнча эсептөөнү төмөнкү элдер пайдаланышкан:

1. Түркий тилдүүлөр: казактар, кыргыздар, уйгурлар, өзбектер, түркмөндөр, азербайжандар, татарлар, башкырлар, чуваштар, чулымдар, тувалар, шорлор, алтайлыктар, осмон түрктөрү ж.б.;
2. Монгол элдери: монголдор, буряттар, калмактар, тангуттар, тыргооттор ж.б.;
3. Сибирлик тунгус-маньчжурлар: нивхилер, долгандар, эвенктер ж.б.;
4. Кытай жана тибет элдери;
5. Жапандар;
6. Корейлер;
7. Түштүк-Чыгыш Азияда: кампучиялыктар, вьетнамдар, бирмалыктар, тайланддыктар ж.б.;
8. Пуштундар менен ирандыктар;
9. Айрым кавказ элдери: абазиндер, ногойлор, кабардиндер, черкестер ж.б.
10. Болгарлар.

Мүчөл эсеби Индияда, Египетте, Вавилондо, Римде, Грецияда, арабдарда, славяндарда, Батыш Европада болгон эмес» [Сыдыков, 2009. 80-81-б].

Жогорудагыдан көрүнүп тургандай, 12 жаныбардын аты менен аталган жыл айлампасы бир топ элдердин турмушунан орун алып келген. Бирок ага карабай акыркы жылдары аны кыргыздарга таандык кылууга аракет кылган айрым ойлор, көз караштар массалык маалымат каражаттарынан кайталанып калат. Кыргыз календарын түзүү боюнча атайын илимий топ да түзүлгөн. Бул ойду жазуучу, манас изилдөөчү Орозбек Айтымбетов да бир топ жыл илгери эле айткан болчу. Ал «... жыл аттары кадимки айбанаттар менен канаттуулардын атынан келип чыкпастан, алар асмандагы он эки жылдыздын атынан келип чыккан. Ар жылы жыл башында көрүнгөн ошо жылдыздардын аты кийин он эки жылдын атын билдирип калган. Тактап айтканда, жыл эсептөө бизде мындан сегиз миң жыл мурда пайда болгон. Он эки жылдык айлампа дүйнөдө эң алгач ирет Түрк (Оң кары) өлкөсүндө пайда болгондугун мындан он кылым мурда айтылуу илимпоз Махмуд Кашкари (Барскани) өзүнүн «Диванында» өтө так, даана белгилеп кеткен жайы бар. Бул жыл эсептөө - биздин элдеги эң байыркы жыл эсептөө эле!» деп баса белгилеген [Айтымбет, 2007. 81-б].

Ырасында эле ошондойбу? Албетте, кыргыз уулу катары алгач окуганда толкундануу сезими пайда болгондугун тана албайбыз. Өз элинин жакшылыгы менен артыкчылыгын ким эле уккусу келбесин? Анын үстүнө ысымы дүйнөгө белгилүү тарыхчы, академик В.В. Бартольд да: «... Тан-шуда дал кыргыздар жөнүндө алардын жылы он эки жылдык циклден тургандыгы жана айбанаттардын аты менен белгиленери айтылган. Мына ушунун негизинде Абель-Ремюза 1820-жылы айбанаттар циклинин ойлоп чыгарылышын кыргыздарга таандык кылгысы келген» [Бартольд, 2004. 26-27-б] деп кыйыта айтып, талаш-тартыштар үчүн жем таштап койгон. Ушул жерден алдын ала бир канча миң жылдык тарыхы бар Кытай үчүн В. В. Бартольд мисалга тарткан Тан доору канчалык маанилүү болбосун, бул доордун 618-жылдан 907-жылга чейин гана созулуп, «кечээ эле» өткөн мезгил катары саналарын белгилей кеткибиз келет. Кайталап айтсак, канчалык ынангыбыз келсе да, айрым шектенүүлөр көңүлдөн такыр кетпей койгонун айта кетели. Далилсиз мактануудан көрө ачуу болсо да чындыкты тааныганыбыз оң болуп жүрбөсүн?

Анда өзүбүздүн шегибиз жөнүндө баян этели. Эң эле жөнөкөй ой жүгүрткөндө да, эмне үчүн жыл айлампасына кыргыз сымал мал менен күн көргөн элдин баккан жылкы, уй, кой сыяктуулары кирет да, төрт түлүктүн башы болгон төө кирбей калган? Эчки менен топозчу? Малчылык менен кошо аңчылыкты ала жүргөн эл эти желбеген чычкан, жолборс, балык (кыргыздар суунун курту деп, балыкты жебеген), жылан, ит, доңузду эмне үчүн жыл санагына киргизип алды экен? Отурукташкан элдерди «көчпөс там, учпас тоок» деп шылдыңдаган

көчмөндөрдүн жыл эсебине тоок менен эзелтен кыргыз жашаган жерде жолукпаган маймыл (мечин) кайдан жүрүп кошулуп калган? Жолборсту күчү, сүрү үчүн, итти малын кайтарган сактыгы үчүн кошту дейли, а чычкандын, жыландын, маймылдын, доңуздун кыргыз турмушунда кандай орду бар эле? Эмне үчүн орусча «год дракона» деп аталган жылды биз ажыдаар дебестен, улуу, же көбүнчө балык жылы деп атайбыз? Доңуз жылын да эмнеликтен кара кийик жылы деп атап алганбыз? Асманда он эки жаныбардын аты менен аталган жылдыздар чын эле барбы? Ушул жана ушул сыяктуу суроолор ар бир эле адамды ойлонткон болсо керек.

Бул суроолорго жооп издөө О. Айтымбетов көрсөткөндөй он кылым илгери эле башталганын ал далилге тарткан Махмуд Кашкаринин эмгеги көрсөтүп турат. Анда бир падышага (аты да белгисиз! – М. А.) ал бийликке келгенге чейинки болгон согуш тууралуу маалымат керек болуп, бирок ага жылынката көрсөтүп беришкени айтылат. Бул жөнүндө ал эли менен кеңешип, ушундай адашуулар мындан кийин болбосун үчүн айлардын жана жылдыз белгилеринин саны боюнча он эки жылды белгилеп алууну айтат. Эл буга макулдугун берет. Падыша аңчылыкка чыгып, Или дарыясы агып өткөн өрөөнгө түрдүү андарды айдап келүүнү буюруп, аларды дарыяга камалай баштайт. Он эки жаныбар суудан сүзүп өтүп, падыша алардын аттары менен жылдарды белгилейт. Биринчи болуп чычкан сүзүп өткөндүктөн, анын аты жыл башына туруп калат да, артынан калгандары келет [Махмуд ал-Кашгари, 2005. 333-334-б]. Демек, бул айтылгандар мындан миң жыл илгери, Махмуд бабабыздын учурунда эле 12 жаныбардын аты менен аталган жыл айлампасы кандайча жаралып калгандыгына жооп издеше баштагандыгын көрсөтөт. Түрк элдеринин улуу тилчи-окумуштуусунун түрк өлкөсүн аралап, эл оозунан уккандарын гана өзүнүн «Диванына» түшүргөндүгү маалым. Андыктан, анын 12 жылдык санак боюнча эл арасында айтылып келген бир жоромол-түшүндүрмөнү угуп, жазып алганы анык. Бирок, бул маалыматтын да өз баш катырмалары болгон. Карапайым логика боюнча да чычкандын суудан биринчи сүзүп өтүшү мүмкүн эмес эле. Тоок кантип эле сүзүп калсын, сүзсө да кантип иттен ылдам сүзө алсын? Балык өзү сууда жашаса, анда кантип жээкке чыккан? Ушул сыяктуу суроолор Махмуд Кашгаринин учурунда деле кызыккан адамдарды ойго салса керек. Бирок башка бир өлкөдөн, башка бир элден келген жыл санагын эл өзүнчө чечмелеп, түшүндүрмө берип алган менен, андагы салттуу катарды өзгөртпөстөн, тек койгон.

Жыл санагы кыргыз фольклорунан да орун тапкан. Элдик жомокто жаныбарлардын жылга кирүү үчүн талашып-тартышып, анан ким биринчи болуп жылды көрсө, ошонун кире турганы жөнүндө макулдашышканы айтылат. Өзүн баарынан бийик көргөн төө жылды алгачкы болуп көрүшүнөн кам санабай, мойнун созуп жатып алат. Бирок амалдуу чычкан жөргөлөп отуруп анын кулагынын ортосуна чыгат да, жылды биринчи болуп көрүп, жыл башына туруп калат [Киргизские народные сказки, 1977. 306-307-б]. Ага өчөшкөн төө ушул кезге дейре чычкандын ийининин көргөн жерге жатып, оонап, таптап кирет деп айтылып калган. Сөз болгон жомоктон жыл санагына эмне үчүн төөнүн кирбей калганына таң калууну байкоого мүмкүн. Андыктан, бул жомокту да 12 жаныбардык жыл санагынын сырын билбеген элдин өзүнчө жоромолу, түшүндүрмөсү катары баалансак болот. Башкача айтканда, өзүнө чоочун, түшүнүксүз жыл санагын кыргыздар жеңилдетип, ылайыкташтырып, ал түгүл мыйзамдаштырып алган десек жаңылышпайбыз. Мына ушундай эле аракет бир эле кыргыздарда эмес, жыл сүрүүнү кабыл алган башка элдерде да аткарылган. Муну алардын фольклору аркылуу даана байкоого мүмкүн. Жогоруда сөз болгон жомок кыргыздарда эле эмес, тектеш элдерде, мисалы, казактарда «Жыл башын талашкан айбандар» [Бозінген... 54-55-б], алтайлыктарда «Чычкан төөнү кантип женди» [Танзаган – отец алтайцев, 1978. 46-48-б] деген аталыштар менен кезигет. Тувалык жазуучу Сарыг-оолдун чыгармасында да бул жомок камтылган [Степан Сарыг-оол, 1976. 5-б], ал түгүл 12 жаныбардын аты саатты көрсөтүү үчүн колдонулуп кеткендиги да айтылган: «Мурда бизде жыл, туулган күн, ал гана эмес күн менен түндүн маалы башкача эсептелчү. Мисал үчүн күн менен түн туптуура экиге бөлүнүп, анын он эки сааты болгон. Ар бир сааттын өзүнчө наамы болгон: күнгө, калган он экиси түнгө тиешелүү болгон. Биринчисин – чычкан, экинчисин – уй, үчүнчүсүн – жолборс, төртүнчүсүн – коен, бешинчисин – ажыдаар, алтынчысын – жылкы, жетинчисин – жылан, сегизинчисин – кой, тогузунчусун –

маймыл, онунчусун – тоок, он биринчисин – ит, он экинчисин – доңуз деп аташкан. «Мен эртең мененки саат төрттө туруп, түнкү он экиге чейин иштедим» деген сөздөр: «Коен маалында туруп, доңуз маалына чейин иштедим» деп айтылган. Жыл эсеби, алардын аттары да так эле ошол тартипте эсептелген. Ал боюнча кишилердин төрөлгөн мүчөлү он эки жылда бир келүүчү» [Степан Сарыг-оол, 1976. 3-б]. «Төө эмне үчүн күлгө оонаганды сүйөт» аттуу монгол эл жомогунда жыл башын талашкан чычкан төөнүн өркөчүнө чыгып алып чыгыш тарапты эмес, батышты карап таң аткарып, тоо чокуларына кызарып тийген күндү алгач байкап, утуп алгандыгы айтылып калган. Монголдор төөнүн күлгө оонаган адатын ошол чычкандан өч алуу мотиви менен байланыштырышат [Сказки народов Азии, 1988. С. 403-404]. Бул жомок бурят элинде да кезигип, анда да күндүн чыгышын ким алгач көрөт деген талашта чыгыш тарапты караган төө эмес, күндүн алгачкы нурлары батыштагы бийик тоолордун чокусуна тиерин билген чычкандын батышты карап жеңип чыгып, жыл башына туруп калгандыгы айтылат [Сибирские сказки, 1964. С. 168-169]. Буряттардын монгол тилдүү элдердин тобуна кирерин эске алсак, анда жыл сүрүүнү монгол элдери да жаратпастан, алар да башка маданияттан кабыл алган деп ишеничтүү айтууга болот.

Сөз болуп жаткан маселе кыргыздын алгачкы тарыхчысы, адабиятчысы Белек Солтоноевди да санаага салганын анын дээрлик кырк жылдын ичинде жазып бүтүргөн «Кызыл кыргыз тарыхы» аттуу эмгегинен билебиз. Автордун өзү белгилегендей, бүткүл элдин карыяларынан сурап, билбеймин дегенден башка жооп алалбаптыр. Акыры өзү ой жүгүртүп отуруп, адамдын тамагын аралап, эгинди, этти уурдап залал келтирген чычкандын душманы нар чычканды (арс чычкан) жыл башына койгон болуу керек деп тыянак чыгарган. Көрүнүп тургандай, Белек Солтоноев үчүн жылдын башына чычкандын коюлуп калганы түшүнүксүз болгондуктан, аны арс чычкан менен алмаштырып салган. Автор андан ары арбын сүт берген пайдасы үчүн уйдун, бүткүл айбанаттан баатыр деп билгендиктен жолборстун, көп бөжөк туугандыгы үчүн коендун, коркпос, качпас айбаттуу деп ажыдаардын (кыргыздардын жаян деп да коёрун белгилеген), бүткүл курт-кумурсканын баштыгы болгону үчүн жыландын, көчмөн турмуштун негизги малы болгону үчүн жылкынын, бүткүл малдан пайдалуусу болгондугу үчүн койдун, адамга окшош эстүүлүгүнө карай маймылдын, тынбай жумуртка берген пайдасы үчүн тооктун, малын багып, аң тиштеп бергендиги үчүн иттин, этинин дары катары пайдаланылгандыгы, көп тууп, тез көбөйгөндүгү үчүн доңуздун кирип калышы мүмкүн экендигин түкшүмөлдөгөн. Бирок төлбашы тарыхчыбыз 12 жаныбардын атынан турган айлампаны (циклди) биротоло кыргызга таандык кылууга аракеттенбей, жөн гана эмне үчүн аталган жаныбарлардын жылга кирип калышы боюнча өз жоромолун айтканы сезилип турат. Анткени, өз божомолун айткандан кийин да анын кимге таандык экендиги тууралуу: «Индустанда байыркы заманда бир түрдүү эл уйга табынганына караганда, улуу кытайдын герби болгондуктан жана эң эски заманда кытайдын Лили деген ханзаадасы кыргызды бийлеген себептен 12 жыл эсебин кыргыз кытайдан же индустандыктан алса керек. ... тоок, коен, улууну жылга кошконуна караганда аларды көчмөн эмес, маданий журттан болууга тийиш деп айтуу мүмкүн» [Солтоноев, 1993. 174-б] деген жыйынтык чыгарган. Көрүнүп тургандай, Белек Солтоноев индустардагы уйдун культун жана ажыдаардын (улуу) кытайларда символ катары колдонуларын эске алуу менен жыл айлампасын Индияга же Кытайга таандык кылууну туура тапкан. Эмне, тун тарыхчыбыз аны кыргыз элине таандык кылып койсо болбойт беле? Же атуулдук (патриоттук) сезими жетишпей калганбы? Жок, антип айтууга ооз барбайт, өз элинин атуулу болбосо анын тарыхын изилдөөгө кырк жылдай өмүрүн арнамак эмес эле да! Болгону, илимий чындыктан буйтап өткөнгө абийири жол бербеген.

Ушул маселе боюнча биз өзүбүз да Белек Солтоноевдин пикирине кошулууну туура табаар элек. Бирок, уйдун культу болгону үчүн эле жыл санак Индияда жаралган деп эсептөө ынандыра албайт, анын үстүнө анын Индияда колдонулбаганын казак окумуштуусу М. У. Искаковдун изилдөөсүндө да айтылып жатат. Ошол себептүү биз кытай версиясына кошулууну туура көргүбүз келет. «Жаныбарлар боюнча жыл эсебин жүргүзө баштагандыгы жөнүндө» аттуу кытай эл жомогунда анын себеби жогоруда көрсөтүлгөн жомокторго караганда бир кыйла конкреттүү берилген, ал түгүл муну кытайлардын көөнө диний ишенимдериндеги башкы кудай Юй-ди үйрөткөндүгү да көрсөтүлгөн. Кытай варианты көлөмү боюнча да

артыкчылыкка ээ, ошондой эле анда бир нече көрүнүштөрдүн, мисалы, эмне үчүн чычкандын жыл башына туруп калышынын, мышык менен чычкандын душмандыгынын, ажыдаардын мүйүздүү болуп калышынын, короздун курттарды терип жеп, таң эртең менен кыйкырып калышынын элдин түшүнүгүндөгү себептери камтылган [Сказки, 1988. С.97-102]. Бирок анда төө жөнүндө эч кандай сөз болбогондугун, анткени аны кытайлар өз тарыхында такыр багышпагандыгын айта кетүү керек. Ушунун өзү эле биздин жогорудагы версиябыздын, тагыраак айтсак, чарбачылыгында төөнү асыраган элдердин анын жыл санагына кирбей калган себебин түшүндүрүү үчүн төө менен чычкан жөнүндөгү сюжетти камтыган жомокторду жаратып алган деген пикирибиздин тууралыгын ырастай алмакчы. Ал эми жыл санагын жараткан элдин санакка киргизген айбандарынын дээрлик баарынын тең кытай маданиятында өз орду бар. Эски макалында «Жакшы ашпоз Айдан жана анын сууга чагылган элесинен башканын баарынан тамак жасай алат» деп айтылгандай, мифтик ажыдаардан башкасы баары тең кытай ашканасында колдонулат. Биздин жана башка бир топ эле элдердин жомокторунда каардуу күч болгон ажыдаар кытай маданиятында таптакыр башкача кабыл алынат. Аны жамандыктын, коркунучтун эмес, күч-кубаттын белгиси катары карашкан. Бардык феодалдык династияларда ажыдаардын сүрөтү императордук бийликтин эн белгиси болгону бекеринен эмес. Кытайлар ажыдаарды бугунукундай мүйүзү бар, башы төөнүкүндөй, кулагы буканыкындай, мойну жоон жыландай (удав), карды үлүлдүкүндөй, алаканы жолборстукундай, тырмагы карчыганыкындай, балыктай кабырчыктуу жаныбар катары элестетишкен. Аны көзгө көрүнбөгөн «суу ээси» катары санап, кышында океандын түбүндө уктап, жазында асманга көтөрүлүп, жаан жаадырат дешкен [Овчинников, 2010. С.5]. Ажыдаардын суу түбүндө жашаары «Жаныбарлар боюнча жыл эсебин жүргүзө баштагандыгы жөнүндө» аттуу кытай эл жомогунда да белгиленген [Сказки, 1988. С.97-102]. Демек, ажыдаардын культу кытай маданиятында көөнө мезгилдерден бери жашап келгендиги анык. Азыркыга чейин улуттук майрамдарында жоон топ адамдардын ажыдаар кебин кийип, чубалжып бийлешкендерин фильмдерден көрүп эле жүрбөйбүзбү. Ажыдаар кытай тилинде «лу» деп аталат. (Атактуу киноактер Брюс Ли кытай төлгөсү боюнча Ажыдаар жылы туулгандыктан, ата-энеси ага АКШнын Сан-Франциско шаарында туулганына карабай, америкалыктарча эмес, кытайча Ли Сяолун (сяолун – кичинекей ажыдаар) деген ат коюшканы белгилүү). Кыргыздардын ажыдаар жылын улуу деп атап, бирок так элестете албагандыктан жана кытайларда суу ээси болгондугу үчүн балык деп коюшканы дал ушул себептерден деп ойлойбуз. Белек Солтоноевдин улуу жылын кыргыздар жаян деп да атарын көрсөткөнү ошондон. Жаян балык (орусчасы - сом) кыргыздар билген балыктын эң чоңу, чоң нерсени жутканды же тирүүлөй жутканды жаян ооз, жаянча жутуп деп салыштыруу бекеринен эмес. Муну кыргыздын «Жандуудан – балык чоң, жансыздан – камыш чоң» аттуу макалы да тастыктап турат. Кыргыздардын «жандуу» деп бир орундан экинчи орунга бара алгандарды, «жансыз» деп бир орундан жылбагандарды айтарын белгилөө менен академик Хусеин Карасаев макалда балык катары киттин, камыш катары бамбуктун сөз болуп жатканын белгилеп, алардын өтө ири өлчөмдөрүнө да токтоло кеткен [Карасаев, 1987. 87-88-б]. Бул сөз болгон экөөнүн да кытай маданиятынан орун алганын көрсөтө кетсек ашыкчалык кылбайт.

Эми доңуз жылына да токтоло кетсек. Анын кара кийик деп да атала турганынын себебин биз төмөнкүдөй болжолдомокчубуз: сыягы, малчылык менен аңчылыкты кошо ала жүргөн кыргыздар өз жеринде жолуккан доңузга да аңчылык кылган болсо керек. Көчмөн эл орустар келгенге чейин чочкону билбеген, анын жапайы түрүн доңуз, эркегин каман деп атаган. Доңуздардын негизинен чөптүн тамыры, жер-жемиш менен азыктанганын байкагандан улам, анын этин да таза санап, өз турмушунда колдонушкан деп ойлойбуз. Аны өздөрү аңчылык кылчу кийиктин эле бир түрү катары карап, кара кийик деп атап алышкандай. Түрк тилдеринде кара бир эле түстү билдирбей, «чоң», «улуу», «күчтүү» деген маанилерди берери маалым. Демек, кийиктин чоңу, кийиктин улуусу деген сыяктуу мааниде аташы мүмкүн. Этнографияда ууга аттанып жөнөгөндөрдүн аңчылык кылчу жаныбардын атын атабай, аны башка аталыш менен «тергеп» айтчу салты да белгилүү, демек, бул жагдайды да эске ала кетсек болот. Кыргыздардын мурун доңуздун этин жегенин ошол эле Белек Солтоноев да: «Эски заманда кыргыз чечек оорусунан абдан корккон. Чечектен аман калуу үчүн эгерде элди чечек

каптаса, чечек чыкпайт деп доңуздун этин дары катарында жеген» [Солтоноев, 1993. 174-б] деп белгилеген. Кадимки Балбай баатырдын апасы да жолборстун жүрөгүнө талгак болуп, таба алышпагандан улам камандын жүрөгүн бышырып беришкени, Балбайдын бир моюн болуп, артын карай албай, бүт тулкусу менен бурулганы, жоосуна да камандай түз качырып киргени санжырада айтылып калган [Кенчиев, 1992. 5-б]. Бул айтылгандар кыргыздардын сейрек болсо да доңуздун этин жеп келгенинин далили. Кийин ислам динин кабыл алгандан кийин чочко этин, ага кошуп доңуздун этин да арам деп санап, аны жегенге тыюу салынып калган. Бирок ошондон кийин да кээ-кээде кызыгып, же мурункудай дарылык үчүн деп жеген учурлар болуп, андайда күнөө болбосун үчүн атын айтпай, кара кийик атап колдонушканбы деген ой келет...

Сөзүбүздүн башында мисалга тарткан Орозбек Айтымбетовдун жыл аттарынын жылдыздардын аталышынан келип чыккан деген пикирине да көз карашыбызды билдире кетели. Белек Солтоноев «кыргыздардын билген жылдыздары катары төмөнкүлөрдү гана санайт: 1. Үркөр. 2. Толтойдун огу. 3. Үч аркар. 4. Жетиген. 5. Кичи жетиген. 6. Алтын казык. 7. Кошоктолуу кош музоо. 8. Сар жылдыз. 9. Чолпон (Венера). 10. Балбылдак жылдыз. 11. Чычкылуу жылдыз (Меркурий). 12. Саман жол. 13. Ай. 14. Күн. 15. Керген саба» [Солтоноев, 1993. 175-б]. Көрүнүп тургандай, саналып өткөн жылдыздар он эки жылдык айлампадагы жаныбарлардын аттары менен эч бир дал келбейт. Өмүр бою кыргыз элинин эмпирикалык билимдери тууралуу изилдөө жүргүзүп келген окумуштуу А. Байбосунов жогоруда белгиленгендерден башка Кут жылдыз, Ак жылдыз, Жарык жылдыз, Достара Кундуз, Эшек кырган, Кара күч, Тараза жылдыз, Чидер жылдыз, Сүмбүлө, Учкан жылдыз, Куйруктуу жылдыз сымал жылдыздарды атап өтсө да [Байбосунов, 1990. С.41-53], алардын ичинен да мүчөл жылдарынын ичиндегилер кездешпейт. Мындан улам эгер он эки жылдык айлампадагы жаныбарлардын аталыштары жылдыздардын аттары менен аталып калган учурда да, алар кыргыздар эмес, башка элдерге белгилүү болгон жылдыз аттары менен белгиленген деп жыйынтык чыгарууга болот.

Жаныбарлардын аты менен аталган жыл санагына байланышкан айрым элдик үрп-адаттар, ишенимдер да жашаган. Мисалы, кытайларда тоок жылында туулган кишиге тоок этин жегенге тыюу салынган [Сказки, 1988. С.709]. Кыргыздар да адамдын туулган жылы анын мүнөзүнө, тагдырына таасир этип тургандыгына ишенишкен. Мисалы, жолборс жылы туулган адам күчтүү, эр жүрөк, ийкемдүү, көздөгөн максатына умтулган, бирок менменсинген, кекирейген, өзүмчүл болушу керек деп санашкан. Жылан жылында төрөлгөн эркектер өтө кумарлуу, ал эми аялдар – сулуу, кыялкеч жана туруксуз; кой жылындагылар – жоош, суукка, ачкачылыкка чыдамдуу болот дешкен. Чычкан жылында туулган аялдар кыска бойлуу келип, көп балалуу болуп, өз иш аракетинде тырышчаак келишет. Жылкы жылында төрөлгөндөр таанымал болуп, мүнөзү шайыр, эстүү, баамчыл, жөндөмдүү келишет, көп нерсе колунан келип, бардык иштери оңунан чыгат ж.у.с. [Байбосунов, 1990. С.33]. Мындай ишенимдер ошол сөз болгон жаныбарлардын жашоосуна, мүнөзүнө байкоо жүргүзүүдөн улам келип чыккандыгында шек жок.

Акырында кыргыздардын ишениминде мүчөл жылы адам үчүн оор, коркунучтуу, кырсыктуу жыл катары саналарын кошумчалай кетмекчибиз. Мындай жылдан аман-эсен чыгуу максатында кызыл көйнөк кийүү ырымы аткарылган. Адатта ал көйнөктү узак кийбей, тез эле жакындарынын бирине чечип берип койгон. Сөз болгон ырым жалпы элге, кыргыздардан башка да түркий тилдүү элдерге белгилүү экенин билген менен, анын себеби азырга чейин түшүнүксүз бойдон калып келүүдө. Биз анын болжолдуу себебин айта кеткибиз келет. Бул, биздин оюбузча, мүчөл жылы он эки жылда бир айланып келгендиги менен байланыштуу болушу мүмкүн. Ошондон улам мүчөл жылы адам кайрадан төрөлгөнгө барабар каралып, ошондон улам оор жыл деп саналып калгандай: «Мүчөл жылы мүчүйсүң» деген макал да ошону айтат. Анткени, адамдар тээ байыртан жаңы төрөлгөн наристенин кандай алсыз, назик экендигин көрүп, аны курчаган түрдүү коркунучтардын да арбын экендигине ишенишкен. Ошол себептүү аны түркүн ырым-жырымдар менен сактоого аракеттенишкен. Изилдөөчү А. Байбосунов: «Баласы 13 кө чыккан ар бир үй-бүлөдө кой союп, салтанат ээсинин туугандарын, жоро-жолдошторун чакырышкан. Үй ээси (атасы, атасы жок болсо энеси) сый

көрсөтөрдөн мурун уулуна: «Сен эми мүчөлүңө толдуң, ар түрдүү кыйынчылыктарды жеңе бил» деп насаат айтканын көрсөтөт [Байбосунов, 1990. С.34]. Биздин оюбузча, мүчөлдү белгилөө элге сый көрсөтүү менен эле чектелбесе керек. Сыягы, мүчөлүнө толгон адам да жаңыдан төрөлгөнгө тете каралгандан улам аны тооруган коркунучтардан, кырсыктардан куткаруу үчүн курмандыкка жандык чалып, ал түгүл ошол курмандыктын канын мүчөл жашына толгон адамдын денесине сыйпап, аны жаңыдан төрөлгөн кызыл эт бөбөккө окшоштурушкандай... Илимде бул нерсе имитативдик сыйкыр (имитативная магия) деген аталыш менен белгилүү. Анан кайра «бөбөк» тез чоңоюп, улуулардын катарына кошулуп кетиши үчүн канды жууп салган. Башкача айтканда, бул ырым жаңыдан төрөлгөн баланы издеп келген ажалды адаштыруу максатында аткарылган. Кийин мезгилдин өтүшү, адамдардын аң-сезиминин өсүшү менен мындай өтө эле жөнөкөй ырымды бир аз өзгөртүп, денесине курмандыктын канын шыбоонун ордуна кызыл көйнөк кийгизүү салты жаралган. Ал көйнөктүн көпкө кийилбей, тез эле чечилип, башкага берилип жиберилгендиги да дал ушундай жыйынтык чыгарууга түрткү бермекчи. Кайталап айтсак, бул биздин жеке гана жоромолубуз... Бул ырымдын, башкача айтканда мүчөл жылын белгилөөнүн бир жакшы жагын белгилей кеткибиз келет. Учурда орус маданиятынын, демек Батыштын таасири менен жыл сайын туулган күндү белгилөө салт катары жашоодо. Мүмкүн, жыл сайын майрамдаган көрө мүчөл жылы эле, кадимки кыргыз салты менен кан чыгарып союш союп, кызыл көйнөгүн да кийип дегендей, белгилеп койгон артык болуп жүрбөсүн деген сунушубузду айта кетмекчибиз.

Кыскача жыйынтык чыгарсак, 12 жаныбардын аты менен аталган жыл айлампасы кыргыз турмушунда илгертен колдонулуп келген. Бирок, бул аны кыргыздар тарабынан ойлоп табылган деген билдирбейт. Жогору жакта белгилегендей, биз аны Кытайдын маданиятынан алынып, бүт Чыгышка тараган деп болжолдойбуз. Бул пикирибиз элибиздин тарыхына, кадыр-баркына, намысына кылдай да шек келтирбейт, андан кемип да калбайбыз. Кыргыз сыяктуу байыркы эл «кытай деген кылым журттан» жыл санагын ушунчалык көөнө мезгилде кабыл алгандыктан, ал биздин маданиятыбызга биротоло сиңип, тамыры унутулуп, төл илимибизге айланып кеткен. Акыркы жылдары күч алган «менчиктештирүү» аракеттери дал ошонун натыйжасы деп ойлойбуз.

Колдонулган адабияттар:

1. *Айтымбет Орозбек* Кара Кыргыз. 5-китеп. Бишкек, 2007.
2. *Байбосунов А.* Донаучные представления киргизов о природе. – Фрунзе, 1990.
3. *Бартольд В. В.* Кыргыздар / Кыргыздар. Он томдук жыйнак. 2 том. /Түз. К. Жусупов, К. Иманалиев. / - Бишкек, 2004.
4. Бозінген: Хайуанаттар жайлы ертегілер / Кураст. К. Толыбаев, К. Курмангалиев.– Алматы, 1985.
5. *Карасаев Х.* Накыл сөздөр. – Фрунзе, 1987. 2-китеп.
6. *Кенчиев Ж.* Балбай баатыр баяны. – Б.: 1992.
7. Киргизские народные сказки. Сост., пер. и обр. Д. М. Брудного и К. Эшмамбетова. – Ф. 1977.
8. Кыргыз Совет Энциклопедиясы. Т. 2. – Фрунзе, 1977.
9. *Махмуд ал-Кашгари.* Диван Лугат ат-Турк. – Алматы, 2005.
10. *Овчинников В.* Человек и дракон. – М, 2010.
11. Сибирские сказки (Сост. А. Л. Коптелов). - Новосибирск, 1964.
12. Сказки народов Азии / Сост., вступ. ст. и примеч. Н. И. Никулина. – М. 1988.
13. *Солтоноев Б.* Кыргыз тарыхы. Бишкек, 1993. 2-китеп.
14. *Степан Сарыг-оол.* Сары уул баяны. (Өспүрүм балдар үчүн). Которгон Ж. Егембердиев. – Фрунзе, 1976.
15. *Сыдыков А.* Летосчисление: истоки и современность. – Бишкек, 2009.
16. Танзаган – отец алтайцев. Алтайские сказки. Записали и пересказали по-русски Анна Гарф и Павел Кучияк. – М.: Художественная литература, 1978.
17. *Цыбульский В. В.* Календари и хронология стран мира. – М. 1982.

Нарынбаева Н.,
старший научный сотрудник
Института языка и литературы
имени Ч.Айтматова
Национальной Академии наук,
к.ф.н.
(Бишкек, Кыргызстан)

ЮЖНОСИБИРСКИЕ КОРНИ ЭПИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ КЫРГЫЗОВ В ТРУДАХ И. МОЛДОБАЕВА

Ключевые слова: *кыргызы, алтайцы, хакасы, тувинцы, саха-якуты, монголы, этногенез, этнокультурные связи, фольклор, эпос «Манас».*

И. Молдобаев считал эпос «Манас» важнейшим источником для изучения истоков культуры и этнокультурных связей не только кыргызов, а всех народностей и племен, упомянутых в тексте монументального народного творения кыргызов. Неутомимый исследователь родной культуры, подчеркивая уникальность эпоса «Манас», включающего в себя множество пластов: от древнейших мифических до отражения реалий исторического пути народа, позволяющего реконструировать наиболее важные вехи этногенеза кыргызов, понимал, что новые сведения, выявленные в «Манасе», могут стать существенным дополнением при разработке этнической истории кыргызов и их этнокультурных связей с другими народами. Для осуществления данной цели этнограф поставил перед собой вопрос о комплексном изучении всего фольклора и эпического наследия почти всех тюрко-монгольских народов. Это были наименее разработанные вопросы этнокультурной истории кыргызов. Для их решения были широко привлечены данные фольклора тюрко-монгольских народов Южной Сибири, Алтая, Средней Азии, Волги, Урала и Северного Кавказа. «В кыргызоведении одним из сложных проблем является изучение вопросов этногенеза и культурогенезакыргызов. Если опираться на фольклорные, этнографические, лингвистические данные, культура кыргызского народа имеет Саяно-Алтайские и Центральноазиатские истоки. Это подтверждается наличием рода кыргыз в этнических составах тюркоязычных народов Сибири и Алтая» писал он в своих статьях и выступлениях. В своих многолетних изысканиях ученый выявил свыше ста этнонимов, отраженных в эпосе «Манас». Сличение этнонимов, воспетых в художественном тексте эпоса с реалиями, которых И.Молдобаев собирал по крупицам почти со всего Южносибирского и центральноазиатского ареала, говорили о едином истоке происхождения многих племен и народностей.

В тезисе к докладу «Проблемы этнографического изучения кыргызского и алтайского эпоса», автор вкратце проводит параллели между кыргызскими и алтайскими эпическими сказаниями.Исследователь находит сходства в мифах и обрядах, отраженных в эпосе. Например, как наречение неказистым именем будущего героя, институт побратимства и т.д. [1. 1995: 37-39]. В древнем похоронном обряде, описанного в «Манасе», И.Молдобаев нашел соответствия в истории тувинцев [2. 1996: 137].

В другом тезисе к докладу отмечено, что «упоминаемые в Манасе такие этнонимы как *найман, дөөлөс* представлены как в этнонимии алтайцев и так кыргызов. Далее он заметил, что «этнические названия *дөөлөс* и *мундуз* встречаются только в этнических составах этих двух народов». Однако, отмечает историк, что алтайские эпосы сохранили почти все архаичные элементы, в то время как «в кыргызском эпосе архаизмы затемнены более реальными мотивами». Касаясь уровня изучения эпосов двух народов, автор отмечает, что «в фольклористическом отношении алтайский эпос изучен лучше, а этнографическое изучение эпоса требует комплексного рассмотрения – все сведения из эпоса обоих народов не случайны. Общие мотивы в эпосе сохранились с периода совместного проживания алтайских и кыргызских племен на территории Алтая. Это могло произойти после падения могущества енисейскихкыргызов, начиная с X в.» [1. 1995: 37-39].

Тем не менее, в другой работе, сопоставляя тексты «Манаса» по вариантам, Ж.Мамая и некоторых других сказителей, где поется о рождении главного героя на Енисее, утверждает, что в большей части древние кыргызы все-таки обитали на берегах Енисея (Зэн-Сай) и Байкала (Бай-Көл, т.е священной озеро). В подтверждение к этому являются некоторые сведения Ы.Абдыракманова, чуть ли единственного собирателя эпоса «Манас» из уст Сагымбая-манасчи. Ы.Абдыракманов вспоминал, что С.Орозбаков вместо Бээжин произносил Паажын и переводил это название как место, где имеются все удобства. Далее исследователь приводит толкование данного слова в тувинском языке, а также «сведение тувинского информатора Куулар Орус, указавшего на легенду, по которой городище Пажын-Алаак связывается с последним кыргызским ханом, покорившимся монголам» [3. 1998: 239].

И. Молдобаев, глубоко изучавший варианты текстов эпоса «Манас», сопоставляет сведения, отраженные в поэтической форме, и соответствующие с ними исторические и археологические факты. Подробно перечисляет оружие и доспехи воинов, даже хирургический инструмент, найденный в могиле древнего енисейского кыргыза, жившего IX-X веках, и описанные археологами С.Ю. Худяковым и А.Д. Грачом. Удивительные факты имеют место в эпическом сказании кыргызов: археологами установлено, что хирургический инструмент "тинтүүр", о котором воспето в кыргызском эпосе, бытовал у енисейских кыргызов в конце Iтысячилетия н.э. Кроме того, автором устанавливается, что «боевые одеяния кыргызского воина, упоминаемые в эпосе, соответствуют реальной одежде воинов енисейских кыргызов, что можно установить по работам Ю.С. Худякова, посвященным не только кыргызам, но и другим кочевникам Центральной Азии». Таким образом, историк прослеживает историческую версию ухода древних кыргызов из территории Южной Сибири по тексту эпоса «Манас». [3. 1998: 237-240].

В статье «Киргизско-сибирские фольклорные параллели и связи» И. Молдобаев отмечает значение кыргызского фольклора как историко-этнографического источника и приводит некоторые примеры для раскрытия этногенетической и культурной общности с народами Сибири. Автор находит соответствия на фольклорном материале алтайцев, тувинцев, хакасов, якутов и монголов, и в сюжете кыргызского эпоса «Манас». Если в якутском олонхо «Эр Соготох» панцир богатыря называется "куйах", в кыргызском «Манасе» поется как "кыяк". В якутском фольклоре шлем называется "дуулага", а в кыргызском – "туулга". Далее исследователь обнаруживает в именах героев приставку "сэчен", "сэсен", "цэцэн", "шэжэнь" в тюрко-монгольском фольклоре соответствующей приставке "чечен" в кыргызской лексике. Автор с сожалением отмечает, что в современном кыргызском языке данное слово утратило свое былое емкое значение, означающее мудрый, дальновидный, мастер во многих делах, а употребляется только в значении оратор. Относительно слова "кандагай", воспетые в «Манасе» как богатырские брюки из выделанной кожи горного козла, сшитые умелыми мастерицами под руководством Каныкей, автор находил у тунгусо-маньчжурских и монгольских языков, означающее лось: "кандагаа // кандаха, кандахан, кандагай // кандаган, хандагай". Самое примечательное – в якутском языке данное слово означает покровитель лесных духов "Алыпкандаган" ("алп" – великан – Н.Н.). А в тувинском имеется топоним Кандагайты. Подытоживая свои наблюдения, И. Молдобаев пишет: «Здесь на наш взгляд заметны следы трансформации слова кандагай (…) безусловно указывает на более отдаленную культурную близость этих этносов» [4. 1991: 18]. Таких примеров из лексического запаса родственных народов автор приводит великое множество.

В этой же статье исследователь приводит сюжетные соответствия в эпических сказаниях: кыргызская сказка «Ак коён» соответствует эпическому сказанию хакасов «ПохтаКирис». По своему содержанию к ним примыкает тувинский эпос «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей». У хакасов и кыргызов имеется «Абакай Пахта», «Ак Мактым», подробно анализированных Т.Абдыракуновым. У уйгуров оно называется "Чин Томюр-батур и Мактум-сула". Автор отмечает кыргызское "Кобек хан", хакасское «Ак Кобек», тувинское «Ак Хевек» или «Ак хевекашак» по содержанию соответствуют ногайской сказке «Ак Кобек» и предании «Кочим хан», записанном В. Бутанаевым, где повествуется об Ак Кобеке и о землях кыргызов (хырхыстарчирі). Сюжеты астрального мифа о Плеядах встречается и у алтайцев, у тувинских

кыргыс и нынешних кыргызов. Такие же схожие сюжеты и мотивы с кыргызскими обнаруживает автор в хакасских и тувинских фольклорных текстах. И. Молдобаев отмечает, что «фольклорные материалы подтверждают причастность всех упомянутых народов к древне кыргызскому этносу» [4. 1991: 15].

И. Молдобаев, как историк умело использовал метод критического анализа источников. В случаях когда имел другую точку зрения, мог в деликатной форме выражать свое несогласие с другими авторами. Например, он считает, что в сообщениях «Маджмуат-таварих» немало анахронизмов. Такие же исторические неточности находил в трудах Э. Абдылдаева, автора ряда монографических работ по историзму эпоса «Манас».Имель Бакиевич не разделял некоторые выводы другого известного фольклориста Т. Абдыракунова [5. 1995: 143]. В то же время И. Молдобаев признает, что его «построения также носит в определенной мере условный характер» [6. 1995: 61]. В результате сам приходит к выводу, что «эпический Манас выступает на фоне исторических лиц разных веков, начиная с 12 в., до первой четверти 16 в.» [5. 1995: 135]. Однако историк не отрицает, что в силу устного бытования и живого сказывания «эпос вобрал в себя и более позднее время – период Джунгарского нашествия вплоть до оседания части калмаков в Кыргызстане, что отразилось в поздней родоплеменной структуре кыргызского народа. Хронологически это охватывает период 15-19 вв.» [5. 1995: 136]. Ученый пишет: «Все они (народы Южной Сибири – Н.Н.), в том числе якуты и монголоязычные буряты донесли до наших дней различные легенды и предания об уходе из обжитых мест народа кыргыз» [2.Молдобаев И. Происхождение этнической культуры кыргызов (III в. до н.э. – XV) в. н.э.].

В своих трудах он неустанно повторял о необходимости рассматривать устное наследие кыргызов вместе с фольклором народов Сибири, чтобы посредством фольклорных и этнографических материалов, выяснить проблемы этногенеза не только кыргызов, но и всех народов Сибири [4. 1991: 12-20; 7. 1984: 207-214; 8. 1983: 79].

Нам думается, как писал сам Имел Бакиевич Молдобаев: «еще есть предостаточный простор для исследований. Безусловно, они должны быть исполнены на качественно новой основе» [6. 1995: 60].Поистине выдающийся ученый кыргызского народа оставил бесценные исследования по этнокультурным связям кыргызов с народами Центральной Азии.

Использованная литература:
1. *Молдобаев И.*Проблемы этнографического изучения кыргызского и алтайского эпоса / В кн.: Алтай и тюрко-монгольский мир (тезисы, статьи). – Горно Алтайск, 1995
2. *Молдобаев И.*Происхождение этнической культуры кыргызов (III в. до н.э. – XV) в. н.э. В кн.: Кыргызы: Источники, история, этнография. – Бишкек, 1996
3. *Молдобаев И.*«Манас» о южносибирском периоде этнокультурной истории кыргызов. В кн.: Древние культуры Центральной Азии и Санкт-Петербург // Материалы всероссийской научной конференции, посвященной 70-летию со дня рождения Александра Даниловича Грача. Декабрь 1988 г. – Санкт-Петербург, 1998
4. *Молдобаев И.*Киргизско-сибирские фольклорные параллели и связи / В кн.: Фольклор и современная культура. Сборник научных трудов. – Якутск, 1991
5. *Молдобаев И.*Опыт реконструкции этнической истории кыргызов по данным «Манаса» и других устных произведений / В кн.: Кыргызы. Этногенетические и этнокультурные процессы в древности и средневековье в Центральной Азии // Материалы международной конференции, посвященной 1000-летию эпоса «Манас». 22-24 сент., 1994. – Бишкек, 1995.
6. Молдобаев И. «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. – Бишкек, 1995.
7. *Молдобаев И.*К проблеме изучения этнокультурных связей киргизского и тувинского народов /В кн.: Проблемы истории Тувы. – Кызыл, 1984
8. *Молдобаев И.*Историко-культурная общность киргизов с народами Центральной Азии (по материалам эпоса «Манас») /В кн.: Историко-культурные связи народов Центральной Азии. – Улан-Удэ, 1983.

Орозобекова Ж.,
ф. и. д., манастаануучу
Экономика жана финансы институтунун
Гуманитардык илимдер бөлүмүнүн профессору
(Бишкек, Кыргызстан)

И. Б. МОЛДОБАЕВ ЖАНА МАНАС ТААНУУ ИЛИМИ

Багыттоочу сөздөр: *тарыхый-этнографиялык, элемент, фольклористика, поэтика, этнос, географиялык аймактар, социология, формула, вариант*

Кыргыз фольклористикасынын тарыхында манастаануугa, дегеле кыргыз элинин фольклоруна кайрылып, анын жанрдык түрлөрүнө серeп салып этнографиялык элементтерин фундаменталдуу түрдө изилдеген тарыхчы-этнографтарыбыз бирин-экин эле. Ошолордун бири белгилүү окумуштуу этнограф, тарыхчы, фольклорист кыргыздын жан дүйнөсүн, тарыхын каада-салтын кыргыздан артык билбесе кем билбеген С.М. Абрамзон. Окумуштуунун эмгеги убагында өз баасын ала албаган менен кийин андан артык кыргыздын этно-маданиятын ашыра жазган аалым болгон жок. Учурда С.М. Абрамзондон кийинки эле катарда И. Молдобаевдин ысмын атоого болот.

Өз мезгилинде белгилүү тарыхчы-этнограф Г. В. Ксенофонтовдун: "Тарыхчы – сөздүн толук маанисинде тарыхчы болуусу керек, ал элдин тарыхын тарыхый көз караштан эле эмес: маданий-чарбалык, экономикалык жагдайын, социалдык жашоо шартын, искусствосун, динин, элдик поэзиясын-баатырдык эпосун, элдик лирикасын, социалдык-философиялык дүйнө-таанымын, ар тараптуу билүүгө милдеттүү", – деп жазган. [Алексеев, 2008.3с]

Имель Молдобаев Г. В. Ксенофонтовдун жогорудагыдай аныктамасына толук кандуу туура келет, анткени ал кыргыз фольклорун тарыхый-этнографиялык көз караштан фундаменталдуу изилдеген адистердин бири болгон.

Автордун элдик фольклорду мыкты билгени 1983-жылдары, "Жаныш Байыш" эпосун изилдөөгө арналган монографиясынан көрүнүп турат. Мында автор эпикалык мотивдердеги этнографиялык элементтерди алып чыгып, сөздөрдүн, буюмдардын салттардын этимологиясын чечмелеп, кандай да болбосун элдик эпостордогу окуяларда сөзсүз түрдө тарых издери, диний ишенимдер, элдик билим жана социалдык өнүгүү менен байланыштуу экенин иликтейт. Бул өзүнчө бир кызыгууну жараткан эмгек. Мына ушундай чоң даярдыктар менен Имель Молдобаев кийинки чыгармачылык изденүүсүн "Манас" темасына арнаган.

"Манас" темасына киришүүгө биринчиден эпостогу тарыхый издер жана этнографиялык элементтердин арбын болгону, экинчи жагынан окумуштуунун Сибирь, монгол, тибет элдеринин фольклордук чыгармаларын, тарыхый-этнографиялык маалыматтарын жакшыдан тааныганы түрткү болгон шекилдүү.

Отражение этнических связей киргизов в эпосе «Манас» (Молдобаев, 1985) деген монографиясында кыргыздардын байыркы уруулар *аргын, дөөлөс, жедигер, катаган, дуулат, дөрбөн, коңурат, кыпчак, маңгыт, ногой, мундуз, муңгуш, үйшүн, эштек,* ж.б. бул уруулардын айрымдары азыркы убакытка чейин сакталагандыгы тууралуу айтып өтөт. Бул чындык, анткени эпосто ар бир каармандын ролу, функциясы көрүнгөн өзгөчө көйкашка баатырлар тууралуу айтылган жерлерде салттуу поэтикалык саптар стереотиптүү түрдө кайталанып, туруктуу формулада чагылат. Мисалы Бакай Манаска биринчи жолу жолукканда айтып жатат: "Келбетиңе карасам, ааламды алар шердейсиң, кийгениңе карасам канымдан бүткөн эрдейсиң, айтсаңчы эли-жериң ким, ботолуу ата-тегиң ким, уругуң ким, улугуң ким, улутуң ким, элиң ким? Анда Манас жооп берип жатат. Элимди менин сурасаң, кылым кыргыз журт болот, жерим менин Ала-Тоо, Алтайга барып туулгам, кара ногой уругум, Каракандын тукуму, Ороздунун баласы Жакып кандын танаасы. (СОВ, ТМВ, ШРВ, ШАВ) көптөгөн салмактуу варианттарда ушундай айтылат. Ошол кезде эле кыргыздар Борбордук Азиянын чөлкөмүн жердеген уруулар менен карым-катнашта болуп турганы, оор апааттуу күндөрү, бейкуттукта жашаган доорлорунда камыр-жумур аралашып жашагандары эпостун сюжетиндеги өзөктүү окуяларда кенен чагылат.

Автордун этникалык катмарларга кайрылып, эпостогу сюжеттин тарыхый учурларын, тарый булактар менен айкалыштырып, фактологиялык деректерди пайдаланып, ал тургай кээде сөздөрдүн этимологиясына, семантикасына чейин чечмелегени, окумуштуулардын эмгектерине таяныч кылып чыгарган тыянактары биз үчүн өтө баалуу.

Автор башка бик катар салмактуу эмгектеринде жогорудагы проблеманы ар тараптуу кеңейтип иликтеген. Мындай аракет кийин "Манас"эпосун кыргыз мамлекеттүүлүгүнүн тарыхый булагы катары изилдеген монографиясы менен аяктаган.

Ооба, «Манаста» баштапкы мамлекеттик түзүлүштүн орун алгандыгы төгүн эмес. Мамлекеттик түзүлүш толук маанисинде комплекстүү чагылат десек аша чапкайбыз. Алсак, Манас төрөлгөнгө, кыргыздар чабылганга чейин эле маселен, Балык манасчынын вариантынан кабардар болуп маалымат угуп калган манасчы А. Жуманазаровдун айтканы боюнча «Оторкан» бөлүгүндө «Манастын жети атасы кан өткөн, Мисир, Багдат элдери таазим кылып жүгүнгөн» деген саптарды алсак; экинчи мисал, Кошойдун Ат-Башыны Кочкорго чейин кытайлар басып алгандан кийин да чекке киргизбей карап турганы, тексте Катагандын кан Кошой, жети канга баш Кошой, Каган баатыр кан Кошой; деп айтылышы; дагы бир мисал, Ороздунун Борбордук Азияга каган болуп турганы; Жанадилдин Көкөтөйүнүн жети канга кан болуп Ташкенде турушу ж.б. Манастын Текести, Шоорукту, Панусту алып, Ооганды, Кырымды, Уралды кылым кытайдан бошотуп, Алоокени сүргөн окуяларында мамлекеттик структура, аны башкаруунун тартиби, ал тургай Манас Бээжинде он эки империяны бириктирип башкарып, алты ай өкүмдарлык кылып тургандагы мамлекеттик символикалык эн белги, башкаруунун тартиби ачык чагылып жатпайбы.

"Манас" эпосунда ар бир кандын доорунда жердеген жери, элине болгон камкордугу, коншу мамлекеттер, элдер менен жакшы мамиледе болгону, тилмечтери, элчилери болуп калабалуу учурларда согушту чыгарбай маселе чечилген убакыттары арбын. Ушул окуялардын баарын жакшы түшүнгөндөн И. Молдобаев кыргыз мамлекеттүүлүгүнүн булагын "Манастан" издеп олтурат.

Кандык кылып турганда башкаруунун системасын элестетип көрсөк, *чоро, эр, баатыр, бай, бек, бий, увазир, хан, каган* деген наам титулдарын учуратууга болот. Айрыкча «Манас» эпосундагы этникалык карым-катнаш, этномаданият «Көкөтөйдүн ашы», «Чоң казат» өңдүү бөлүмдөрдөн эле көрүнүп турат. Бул тууралуу илимий эмгектерде: "... *шибей, көгөй, солон, салаң, кара кытай, манжу, тайман*, элдери кыргыздар менен коңшулаш болуп алакалашып турганы чагылдырылган. Болжолу кыргыздар ошол мезгилдерде эле Борбордук Азия, Сибирь элдери, Урал тоо кыркаларындагы этностор, Кавказга чейинки аймакты кучагына алгандай «кабардан, балгар балдары бир туугандай болушуп»,- дейт И. Молдобаев [2004., 29.б, -174.].

И. Молдобаевдин монографияларында мамлекеттик башкаруу жолдору; этникалык катмарлардын бир-бири менен болгон байланышы; улуу жибек жолу туташтырган соода байланышы; элдин башкаруучу өкүлдөрүнүн иш чаралары, титулдарга ээ болушу, алардын мааниси; дипломатиялык байланыштар, аймактык чек аранын чектерин чагылдырган жерлер; башкаруучу органдардын функциялары, мамлекеттик символдордун "Манаста" чагылышын иликтеген учурлары бар ж.б. Чындап караганда И. Молдобаев ар бир айтылган оюн тарыхый илимий теориялык булактар менен тастыктап ар бирин далилдеп жүрүп олтурат. Биз аябагандай кенен масштабдагы маалымат менен таанышабыз. Автор эпосто чагылган этникалык катмарлардын социалдык, саясий жашоосун, тарыхый доорлордогу мамлекеттик башкаруу системасын көргөзүүгө аракет кылган.

«Манас» эпосунун структурасында тарыхый-этнографиялык аспектиден изилдөөгө кулчулук доордун, феодализмдин, ал тургай капитализмдин элементтери арбын. Бул проблема атайын диссертациялык деңгээлде изилдене турган маселе. Окумуштуу "Манас" эпосу жана Кыргыз мамлекеттүүлүгү деп алып "Манас" эпосунун кыргыз мамлекетинин калыптанышында булактардын бири катары потенциалдуу мүмкүндүгүн караганы бекеринен эмес. Кайсы бир деңгээлде кыргыз мамлекетинин тарыхын эпостогу тарыхый учурлар менен дал келген жерлерин салыштырып жүрүп олтуруп: "Эпостогу маалыматтарга караганда кыргыздарда мамлекеттик түзүлүштүн элементтери болгон. Бул тууралуу андаы таптык мүнөзгө ээ социалдык терминология айтып" [Молдобаев, 2004. 11] – дейт. Бул пикирди коштоого болот.

"Манас" эпосу бир канча тарыхый катмардан турган поэтикалык структуралык түзүлүшкө ээ. Ошол көп катмардуулук ичинде эпосто тарыхый сүртүмдөр арбын: буга этникалык катмарлар, жер-суу аттары, этнографиялык элементтер, дин, каада-салт ж.б. кубө. Эл жок жерден бир нерсе ойлоп таап, мынчалык деңгээлге көтөрүп чыга албайт эле. Имель Молдобаев эпостун табиятын ушул таризден мыкты түшүнгөн тарыхчы-этнограф эле, эмес, мыкты фольклорист болгондуктан, эпостун тарыхый-этнографиясы боюнча бир өнчөй изденгендир.

Дээринде кыргыздардын тарыхы кайрадан жазылып чыгуусу керек, анткени башка учурду айтпаганда да сонку бир кылым мезгил аралыгында эле, кыргыздар капитализмди басып өткөн эмес, феодализмден дароо эле социализмге өтүп кетишкен, деген догманы теория жүзүндө социдеология айта берип, чын эле ошондой болгон деп бардыгыбыз кабылдаганбыз, «Элиң бөрү болсо, бөрү бол, түлкү болсо түлкү бол» дегендей тарбияланганбыз. Алыс барбай эле кылымга тете мезгилдер аралыгында «Манас» тек кана көркөм чыгарма таризинде окулуп, изилденип келгендигин күбөгө тартууга болот.

«Манаста» сюжеттик окуяларды сыдырып келсеңиз экономикалык жана саясий көз караштардын баштапкы элементтеринен учуратууга болот. Тарых беттеринде, Цинь империясы талкалангандан кийин Кытай элинде экономикалык, саясий жана социалдык кризис башталгандыгын белгилеген. Соодагерлер ошондо Улуу жибек жолун баштапыштыр. Кытай сепили Цинь империясынан кийинки 206-220 б.э миң жылдык убагында 6,700км узундукта салынган экен. Улуу жибек жолунда Кытайдын чоң саякатчысы Чжан Цянь көп жүргөнүн баяндап, летописинде: «Бул жол Джунгариядан тартып Чыгыш Түркистан, Орто Азияга жана Борбордук Азияны (Фергана, Бактрия, Парфия) камтыйт»,-деп көргөзгөн [Никифоров, 1977]; [История Китая 1,2,3. томдору].Тан империясынын тушунда соода кербендеринин жүрүшү өлкөнүн экономикасын көтөрүүдө абдан жакшы кирешелерди алып келип турганы, аймактарда жашаган элдердин экономикалык байланышынын чыңдалганын жазган В.Н. Никифоров. И. Молдобаев ушул маалыматтарга таянып, "Манас" эпосу менен байланыштырат.

Эпосто, кыргыздардын кытай жибектерин сатып алышы, үй тирлигине керектүү буюм-тайымдарды, шуру-берметтерди соодагерлерден алгандары «Көкөтөйдүн ашы» бөлүгүндө, Манастын Каныкейге, Семетейдин Айчүрөкө үйлөнгөн тойлорунда кенен полотнодо чагылат. Башка мисал Сары таздын көмүр өчүргүч болуп Кул-Токойдо жүрүшү; Кең Букарга шай болуп, көмүрүн сатып бай болуп» (Ш.Р.); Төкөр уста Бөлөкбайдын согуштук курал жабдыктарды жасашы, темирди ширетүү; Каныкейдин окуяларында манасчы булгаарынын укмуштуудай технологиясын чагылдырган. Мисалы, Каныкейдин кандагайы, жоокерлердин жоого кийген кийимдери, узак мөөнөттө сапарда колдонулуучу тамак-аш азыгы, кул азыктын сүрөттөлүшүн айтуу эле жетиштүү.

Эгерде тарыхый булак болбосо, көркөм чыгарма болгон күндө да, жок жерден окуялар бир-бирине жалгашып, бүтүндөй бир сюжеттик өзөктү түзүшү, же элдик традициябыздын, элдин аң сезими, улуттук этикалык эрежелер чыгарманын өзөгүндө сакталып калышы кыйын болор эле. Чындыгында эпосто ушунчалык көп тарыхый-этнографиялык элементтерди жолуктурууга болот.

Бир эле мисал келтирели Имель Молдобаев өзүнүн монографиясында Манастын өзүнө жолугуу, киргүүнүн кандай болгонун анализдеп, кыргыздын падышасынын алдында элчилер кандай келген, аттан түшпөй баатырдын алдына келүүгө, саламдашуу болобу, кылычын сүйрөп киргүү, башын өйдө көтөрбөө, хандын сүрү, эл башындагы адамдын ыйык кутун баалоо өңдүү элементтерди санап келип, алардын кийим кечелери, курал-жарактарынын жасалышына токтолуп, аларга түшүрүлгөн символикалык белгилерди чечмелеп өтөт, бул тема "Манас" эпосундагы дипломатиялык мамилереди чагылдырып аны анализдеген жерлеринде атайын параграфта каралып, кыргыз мамлекетинин белгилерин чагылдырып бере алат. Албетте мындай политрада изилдөө ар кимдин эле колунан келе берүүчү иш эмес. Дин тууралуу үстүрт

токтолот, а эгер бул маселеге дагы бир аз кенен токтолгондо, балким учурда күчөп турган дин маселесине жооп алат белек.

Арийне «Манас» эпосунун сюжеттик композициясында бир эмес бир нече диндердин элементтерин: ламаизм, манихей, бурханизм, буддизм, шаманизм, зароастризм, христиан, ислам сыяктуу диний ишенимдердин айрым элементтеринин сакталып калганын көрөбүз, ал тургай ислам динин атайын пропагандалаган учурларды тануу мүмкүн эмес. Этникалык катмарлардын динин жана ишенимин айгинелеген каада-салт жөрөлгөлөрүнө караганда, түрдүү расмий ритуалдардын башы тотемдик, фетиштик, анимистик диний түшүнүмдөрдөн тартып эле калыптана баштагандыгын белгилөөгө болот. Мисалы, биздин улуу ата-бабаларыбыз бир кездерде сууга, тоого, күнгө, айга, отко, чагылганга табынышканы (язычники) белгилүү. Диндердин бөлүнүшү аталышы, жол-жоболору адамзаттын цивилизациясынын өнүгүү жолундагы процесс өндөнөт, анткени алардын мазмунунда өтө тыгыз үндөштүктү жолуктурабыз, буга караганда бир эле Кудай, абсолюттук дух бар деп таанууга болот, муну эч ким тана да албайт.

Мындан кенен айталык этнография багытында анын көп кырдуулугун белгилеген көз караштар Дж. Леббок, Э. Б. Тайлор тарабынан айтылган. Г. Спенсер болсо фетишизмди анимизмдин бир формасы катары карап анын мисалында австралиялыктардын, түндүк американалыктардын, батыш африкалыктардын колдоочуларынын мисалында көргөзгөн.[Харузина, 1908; Токарев, 1964] Чындыгында фетишизмдин формалары ар түрдүү, мисалы христиандарда икондорго, буддизмде «ступ» - балбал таш, мусулмандарда ыйык жерлер, «кара таш», бурханизмде балбал таштар, ыйык дарактар, бадалдарга табынуу болгон.

Фетишизм жөнүндө так маалыматты белгилүү этнограф С.М.Абрамзондун кыргыздар тууралуу эмгегинен, [1990-ж. 327-б.] ошондой эле окумуштуу З. Н. Ворожейкинанын изилдөөлөрүнөн жолуктурабыз [1961.182-189-бб]. Иликтөөлөргө караганда, байыркы кыргыз, казак тарыхтарында жолуккандай аң сезимде бир ишенимге байлануу, таяныч тутуу, тиленүү максатында ар кандай иш аракеттер болгондугу көрүнөт. Мисалы, алардын бири адамдардын дарактын башына, бутактарына «бут» илишкендиги (санскрит тилинен алганда, бут - силуэт түшүнүгүн берип, идол-икона маанисинде колдонулат). Мындай иш чара байыркы сахаларда салт катарында өлгөн жакындарынын кебетесин жыгачтан жонуп жасап, үйлөрүнө коюп коюшкандыгы жөнүндө маалымат бар. Булардын түшүнүгүндө, өтүп кеткен адамды акыреттик дүйнөдө колдойт, акыреттик дүйнөдөгү колдоочусу бул «жыгач келбети» болот деп ишенишкен. [Ф.Поярков, 1884.]. Ч. Валихановдун "Элдик эпикалык чыгармаларда "бул садаганы ата-бабалардын арбагына арнайбыз. Алар бизди колдосун!" деген саптар көп кезигет деп акырет дүйнө жөнүндөгү ишенимдерге байланыштуу жазган.

«Манас» эпикалык чыгармасындагы мазарга сыйынуу, түнөө В.Радловдун жазып алган вариантында, С. Орозбаковдун, С. Каралаевдин ж.б. вариантында жолугат. Эпосто бай терек түрк-монгол этносторунда терең мааниге ээ [Молдобаев, 2004. 14б]. Фетиштик элементтер азыр дагы көп жерлерде ыйык мазарлардын бар экени менен тастыкталат. Маселен, дагы эле «Каныкейдин Букарга качышы» эпизодун алсак, байтеректен (Сүт тамчылап Чыйырды менен Каныкей ачкалыктан аман калат Ш. А). Болбосо Чыйырды менен Бакай мазарга барып түнөп (С.О) балалуу болууну тилеп, мазарга чүпөрөк байлашат. Бул ыйык символикалуу белги фетиштик түшүнүктөрдү жана бурханизмдин элементтерин алып жүрөт. Мазар – араб тилинен алганда – табынуу, сыйынуу маанисинде берилет – диний ишенимде мусулмандар сыйынуучу «ыйык жерлер». «Манас» эпосунда кыргыздар ислам динине киргенге чейин шаман болушканы анын элементтерине (ыйык булак, мазар терек) өңдүү жерлерге табынышкан. «Манастын төрөлүшүндө», Жакып менен Чыйырды ыйык дарак түбүнө сыйынганын көрөбүз. Албетте байыркы диндерге атайын көңүл буруп, жогорудагыдай фактыларга токтолгондо И. Молдобаев дагы да терең жемиштерди бизге берет эле.

"Манастагы" кулчулук доордун издери. «Манас» эпикалык чыгармасы адам цивилизациясы өнүккөн сайын жаңы коомдун жаңыча формаларын утур өзүнө сиңирип жүрүп олтурган. Эпостун тулку боюнда мындай элементтер жиги билинбей жуурулушуп кеткени дагы, айтуучулардын чеберчилиги менен тыгыз байланыштуу ишке ашкан. Жогорудагыдай мифтик кыял дүйнө, жашоо тиричилик менен эриш-аркак сүрөттөлүп жүрүп олтуруп,

чыгармаңын реалдуу катмарына чейин өсүп жетилген. Мисалы «Кошой менен Жолойдун күрөшү» бөлүгү бирден-бир кызыктуу окуялардан. Анда В. Радлов жазып алган вариант боюнча; «Байгесинин башына токсон миң кара калча кул саям, токсон миң кара нар саям», десе, С Орозбаковдо ушул эле саптар, «Токсон миң кара, жүз миң кой, байгесинин башы де»,- деп трансформацияланган.(СОВ. "Манас"3-китеп.91-бет) Ал эми кандагай жөнүндөгү окуяда; «алтымыш кулга сүрдүргөн, токсон күнү биригип, тогуз күнү тиштеген» (Ч. В. В.) кандагайдын жасалышы тууралуу ыр саптары айтып тургандай, кул жумшап, күң кызматын өтөгөн замандан кабар берет.

Мындай мисалдарды эпостун башка варианттарынан да арбын келтирүүгө болот. Маселен, Төкөр уста Бөлөкбайдын жанында «көөрүк баскан кулдары кырк күн тынбай узанган» деп Манастын дүрбүсүн жасап жатканда айтылат. Мындан сырткары кызматчы күңдөр, ат баккан кулдар, делинсе, Конурбайдын көп малай, деп айтылат. Демек кул менен күң жумшап иштеткени, адамдын мал сыяктуу бааланып, тартууга берилгени; алсак Шоорук кан кызы Акылайды күйөөгө бергенде, отуз кызды кошо күң кылып кошоктоп берип жатат. Эпосто «кул, күң» деген сөздөр контексттик мааниге карай ар кандай мааниде колдонулат.

Ушул эле көрүнүштөн алыс эмес Айчүрөктүн алдындагы күңдөрү аталат. Каныкейдин жүндү, терини, күлазыкты, чоролорго согуштук кийим кечектерди даярдоо процесстеринде кенен сүрөттөлөт. Каныкейдин алдында алтымыш күң, кырк кызы баары бирдей уз кызы деп баяндалганын алсак жетиштүүдүр.

Кошумча айта кетүүчү маселе, эпосто кээде аял затын «күң», ал эми эркек адамды «кул» деп атаганы да бар. Контекстик мааниде бул сөздөрдүн маанызы албетте башка ракурстан каралат. Мисалы, «Эр албаган эски күң», бул Айчүрөккө карата айтылып жатат, болбосо «кереметтүү күң эле» деп Каныкейге карата да айтылат. Канчорону «арам өлгөн эссиз кул», Сарытазды «Он эки жылы багыптыр, айныбаган кайран кул» (Ш.А) дейт. Кийинки алынган мисалдардын тегерегинде албетте өзүнчө сөз болуусу керек.

Эпосто кулчулук доорго байланыштуу салттык жөрөлгөлөр дагы орун алат. Мисалы эки уруу чабышып, элдешүүнүн белгиси катары кыз алышып, кыз беришкен салт болгон болсо, анын башаты дагы «Манастан» бери келе жатканын белгилөөгө болот. Кээде «Ак үйлүү» деп бүтүндөй бир үй бүлөнү уруу башчылары алардын эркисиз эле, башка урууларга берип салган. Мисалы ал текстe төмөндөгүдөй баяндалат: Алооке, Манастын кабарын мыктап угуп, элчинин кулагына кумдай куюп, баштагыдай зордук кылып Жакыпты камап турган жери экен;

Бай Жакып деген бу кыргыз,
Тапкан экен онойду,
Келсе менин жериме,
Кеңешип көрсүн элине,
Өкүматтан айрылып,
Өкүнбөс болсо турсун деп.
Улуктуктан айрылып ,
Урушпас болсо турсун деп,
Манас алам ак үйлүү,
Маган моюн сунсун деп
Элчиси элүү келиптир,(С,О. «Манас».1980.2-к.,178-б)
************ ************

Ачуусу аябай келип, Манас Алоокени минтип чаап алганда, жан соогалап турган Алоокеге шарт коёт;

Эй , Алооке деп айтат,
Жалбарып жанын сурадың,
Жайыңды көрүп турамын,
Түп Бээжин жаткан жериңиз,
Түмөн кытай элиңиз,
Бабам өткөн жерибиз,
Башкы балаң Бөөкени,
Мага жолдош бериңиз,

Ак үйлүүгө алганым,
Ал сөзүмө көнбөсөң,
Азыр бүгүн башыңа,
Акыр заман саламын,- деп [С,О. «Манас».1980.2-к.,196-б] айтылгандай, «ак үйлүү» кылып алууга бул жерде жогорку рангдагы башчылар аталып жатат. Ак үйлүүгө барган адам, белгилүү бир мөөнөт ичинде башка тарапта жашап келген, ага бардык шарттар түзүлүп берилип, керек болсо үйлөндүрүп дагы коюшкан. Албетте бул кыргыз башчысы Манастын дипломаттык сапатын көргөзүү менен, акылман, саясатчы экенин дагы чагылдырат. Мындай окуялар кыргыздын кийинки эле санжыра тарыхында да сакталган, мисалы К. Иманалиевдин «Тагай бий» деген илимий популярдуу эмгегинде. [К. Иманалиев, 2011.]

«Көкөтөйдүн ашы» эпизодунда төгөректүн төрт бурчунан келген меймандардын кызматчы кул, күңдөрү «турулуп тушуп жут болду»,- деп сүрөттөлөт. Демек, кайсы этникалык катмардын өкүлү болбосун, эл бийлегендердин кулдары, күңдөрү ар жерде кошо жүргөндүгү төгүн эмес. Ушул кулдардын, күңдөрдүн колунан ар кандай буюм-тайымдар жаралып, алардын ээлери кээде кулдардын баасын бычып саткан учурлары жок эмес. Мисалы, Каныкей «Анжыяндан тандатып, алтымыш жамбы алтынга алдырып келген кул ушу» деп Манастын жабдыктарына оймо салдырып, алтын күмүштү камырдай ийлеген Төкөр устага жардамчы кылып, терини боёгон ар кандай түстү келтирип, жандуудай сүрөт тарткан кулу жөнүндөгү саптарды алсак. Мындай көрүнүш кыргыздардын кийинки тарыхый издеринде да кездешет.

Тарых беттериндеги энеолит, коло доорлорунда [Бернштам,1954.] археологиялык табылгалар, Саймалуу таш эстеликтеринде калган издер, андроновдук маданияттын үлгүлөрүн алсак, байыркы бир доорлордун издерин көргөзгөн болсо, «Манас» эпосубузда көрүнүп тургандай, кылымдар бою оозеки поэзиясында тарых издерин табууга болот (географиялык жер-суу аттары, каада-салттар, этникалык катмарлар боюнча).

Эпостун текстинен кыргыздын мыкты эл башындагы жакшылары дыйканчылыгын да, устачылыгын да, малчылыгын да, узчулугун да ушул кул, күңдөрдүн күчү менен жасаганын көрөбүз. Мындай көрүнүштөр эпостун өзүнчө бир катмарын ээлегени дагы бекер эмес. Айта кете турган бир маселе эпикалык чыгармада тарыхый издер чагылышы мүмкүн, бирок эпиканын табияты алда канча кенен убакыт мейкиндиктеги масштабды камтыгандыктан тарыхый тактык көз караштан карабоо керек.

«Манас» эпосунун ички түзүлүшүндө феодализмдин элементтери арбын. Маселен, мамлекеттик башкаруу жолдорунда, этникалык катмарлардын бир-бири менен болгон байланышында, улуу жибек жолу менен байланышында, элдин башкаруучу өкүлдөрүнүн иш чараларында, титулдарга ээ болушунда, дипломатиялык байланыштарында, аймактык чек аранын чектерин чагылдырган жерлерде, алардын функцияларында ж.б.

Эпосто чагылган элдин социалдык саясий жашоосун, феодалдык башкаруу системасынан көрөбүз. Мисалы:

Капкасы алтын коргондо,
Кан Манастын ордодо,
Он жагында баатырдын,
Отуз эки каны бар,
Сол жагында олтурган,
Кырк баатырдын саны бар.
Астында алтын тагы бар,
Башында дөөлөт багы бар.
Түгөнгүрдүн бу күндө,
Түтөп турган чагы бар.
Айланасын камаган,
Албарс кылыч колго алып,
Акырая караган,
Алты мин аскер дагы бар.
Коргону коло тоо болгон,

Арыгы темир ноо болгон.
Бадышалык чоң коргон
Каалгасы сом калай,
Салтанаты бир далай,
Капка кармап турууччу,
Он эки күзөт, бир малай,
Бекзаададан бешөө бар,
Желдеттерден жетөө бар.(С.О) 4-к.1982-ж.20-21-бет.

Тексттен көрүнүп тургандай, мамлекет башындагы адамдын сөөлөтү, аны курчап турган төбөлдөр, булардын ар биринин милдети бар. Бул жерде кытайдын элчилерин кабылдап жаткандагы эпизод. Дипломатиялык сүйлөшүү алдындагы учур. Кыргыз төбөлдөрүнүн көрүнүшү, манасчы аларды көрүп тургандай баян кылат. Манас, көйкашка баатыр эле эмес, ал таланттуу саясий ишмер, акылман жетекчи, кылдат дипломат, эл үчүн башын сайган улук каган.

Оң жагында баатырдын отуз эки каны бар,
Сол жагында олтурган,
Кырк баатырдын саны бар.

Кыргыздардын каганы баш болуп, уруулук кандар, бекзаадалар, чогулуп, маанилүү маселе чечүү үстүндө турган кезинде чет элден келген элчилер сынап, Манастын эли: «түптүү кыргыз эли экен, түпөктүү найза колго алган, түтөгөн бурут шери экен»,- деп, баатырдын айбатынан үстүнө шыр кире албай апкаарып түшкөнү бекер эместир.

Ар бир кандын аты аталганда, манасчы ал кандын жери кайсы, эли кайсы, уруусу ким, кимдин баласы, кандай кийинип турат, мүнөзү кандай, баатырлыгы шердиги, элге өтөгөн эмгеги тууралуу баяндап жүрүп олтурат. Мисалы ал төмөндөгүдөй эпитеттер аркылуу чагылат.

Теңир –Тоону жердеген,
Катагандын эр Кошой,
Кабылан сындуу шер Кошой;
***** ***** *****
Алтын кемер курчанган,
Айдай бетин нур чалган,
Азизкандын Алмабет;
***** ***** *****
Сары арканы жайлаган ,
Сан жылкысын айдаган,
Таруусун таштай актаган,
Катынын кыздай мактаган,
Эки өтүктүн бөкчөсү,
Айдаркандын Көкчөсү. ж.б

Сюжеттик өзөктө ар бир кан өз уруусунун милдетин аркалап, уурү-бөрү жокпу деп, жетим-жесир балага, жарды менен жалчыга карап аларга жардам берип, ач-арыктар тоюнсун деп согум бөлүп берген жерлерине караганда, элге тегиз кам көргөн эл башчыларынын иш аракеттерин көрөбүз.

Чалгын чалып, атайын чек кызматындагы желдеттери, алардын башында турган башчылары ылайым элди душмандан коргоп, көзөмөлгө алып турганы; Текстке жакшылап карасаңыз, бийлик бутагындагылардын минген атынын жасалгасынан, курчанган кемерлеринин формасынан, алтындабы, күмүштөнбү, кийген кийими, башындагы бөркүнө чейин, башка адамдар ким экенин боолгологудай символдук белгилерди ажыратып андоого болот, ошого жараша урмат менен мамиле кылгандарын көрөбүз. Мисалы, Кан Манастын каарын айт,

Кармаганы ок болот,
Тиктегени жок болот,
Дит багып киши карабайт,
Адамзаада пендеси

Тизеси жерге бүгүлүп,
Башын ийип жүгүнүп,
Канаттуудан куш калбайт,
Аяктуудан бут калбайт,
Баары тегиз бүгүлүп. (С.О.)

Кыргыз элинин байыркы эл болгонун эч ким тана албайт, бир кездерде өз алдынча мамлекет болгондугунун дагы бир белгиси, анын өз жери, тили, салт санаасы, туусу, мамлекеттик белгиси (герби) болгондугу эпикалык чыгармада чагылып калган. Дагы тактап айтсак, Манастын тушунда мамлекеттик системанын болгонун өзөктүк окуялар таамай чагылдырып турат.

Эпостун сюжеттик өзөгүнүн рамкасынын алкагынан чыкпай алганда, бир мезгилдердеги кыргыз мамлекетинин түптөлүү, өнүгүү жолунда бир нече кандыктар болуп, алар мамлекеттин экономикалык жана саясий багыттагы алгачкы иш аракеттеринде, капиталисттик доордун баштапкы элементтерин көргөзүп турат. Мисалы, кандыктар дыйканчылык, мал чарбачылык, анчылык, жер кендерин казууну өздөштүрүү, текстилдик кол өнөрчүлүгүн өнүктүрүүсү, сүт азыктарынын ысырапсыз пайдаланууну үйрөнгөндөрү; жүндүн технологиясын иштеп чыгышы, теринин, жыгачтын иштетилиши, эпостогу элдин каада-салттарынын сүрөттөлүшү, элдин жай турмушу, согуштук мезгил мына ушулардын бардыгы, убагында жаңы түптөлгөн мамлекеттин өнүгүү жолунда болгонунун күбөсү катары «Манас» эпикалык чыгармасы чагылдырат. Заңкайган завод, фабрикалар курулбаган, ал тууралуу түшүнүктөрү жетилбеген менен капиталисттик доордун алгачкы элементтеринин эпосто сакталып калышы, бир доорлордогу биздин бабаларыбыздын акыл ишкердигин, улуу көчмөндөр маданиятын көргөзүп тургандай туюлат.

Буга кошумча кенен маалымат менен көптөгөн фактологиялык материалдарды И. Б. Молдобаевдин «Эпос «Манас» как источник по истории государственности кыргызов» аттуу монографиясынан табууга болот. Автор этнографиялык, тарыхый аспектиде кыйла терең, анализдерди жасаган. [И. Б. Молдобаевдин «Эпос «Манас» как источник по истории государственности кыргызов».-Б., 2004].

Тексттин өзүнө эле кайрылып, «Көкөтөйдүн ашы» бөлүгүн эле алсак, ашка келген меймандардын чакырылып жатканда манасчы ар бирине мүнөздөмө берип комментарийлейт:

Көкөтөй кан өлдү де,
Келбес жайды көрдү де.
Атам дүнүйө жыйган мол кылып,
Жарды менен жалчынын,
Ичкенин кызыл чай кылып,
Кыз келинин ырдатып,

Кызыл ала шайы кийдирип,
Кербенден алган чопо идиш,
Акак мончок, көөхарын,
Эндик менен упасын,
Мүлдө эл көргөн упаасын.
Бардыгын тегиз шайлаган,
Сүлкүлдөгөн сүлөөсүн,
Суусар, түлкү терисин,
Жибектей кылып ийлеген,
Төксон миң төөгө арттырып,
Кербен башы шайлатып,
Күлазыгын мол алдырып,
Санабай мол жүргүн деп,
Индустанга жиберген,
Кытайдан алган жибекти,
Памилдеген кызыл чай,

Арттырып келген ошондо.
Кечээ кабарын угуп Манастын,
Урум, Эрен эл деген,
Телегейи тең деген,
Оогандан болуп тууганы,
Ооматы келип турганда,
Жаркент менен Маргалан,
Самаркан, Букар, Жеткайттын,
Кангай, мангул баарысы
Кандыгы келип баш урган,
Ошондо угуп билип ал,
Билбегенин көрүп ал,
Кан Манаска кабар айт.
Атакемдин сан дүнүйө,
Кечээ кайтпас сапар кеткенде,
Упаа болуп бербеген,
Чымын жаны учканда,
Калды баары жалганда,
Атандын көрү куу дүйнө,
Бүгүн бар да эртең жок,

Ушундай экен дүйнө бок...(Ш.А.в) жамгырдай төгүлгөн ыр саптарынан көрүнүп тургандай, кыргыздар жакын жана алыс мамлекеттер менен соода байланышын түзгөндүгү, өзүнөн чыккан товарларын, алтын, күмүш, жамбыларга пулдап, кай бирин бартердик жол менен соодалаганы, кербенчилердин келип түшкөнү, атайын кербен күтчү сарайы, темирден болот тосмосу, дейт. Элдин турмушун сүрөттөгөн ыр саптарынан:

Жай-Дөбөгө жай алып,
Кашкардан кара чай алып, кербендердин кетип бара жатканы. Болбосо,
Бөйрөк жамбым бөтөн бар,
Тай туягым бирөө бар,
Чыныгы жамбым үчөө бар, (С.О.2-к.161-б) [V.Radloff,1995.,148-599-б] В. Радловдо да ушул саптар бар. «жамбы» акча бирдиги катары колдонулганын билдирет. Башка мисал, Каныкей, төлгөчү Кара Төлөккө күмүш жамбы карматып, Тайторум чыгып келеби, (Ш.А.В)- деп төлгө салдырып жатат.

«Чоң казат», «Манастын Каныкейге үйлөнүшү», «Алмамбеттин жомогу», «Каныкейдин жомогу» сыктуу өзөктүү окуяларда, аскердик курал- жарак даярдоодо, сүт продукциясынан көпкө чыдаган азыктарды даярдоодо, күлазыктын технологиясын даярдоо процесстеринде; эт, май азыктарын, терини иштетүү, ар кандай баалуу металдарды казып алып, кайра иштетип, алардан аттын ээр токумун, жабдыктарын даярдаганы; жүндөн боз үйдүн кийиздерин жасагандары, боз үйдүн ички жасалгасын сүрөттөгөнү; териден бутуна кийген өтүгү, колундагы мээлейи, камчысы, айтор адамдын жашоо үчүн шарттарына ылайык нерсенин баардыгы камтылып, негизгиси алар кандай жолдор менен жасалгандыгын баяндаганы кыргыздарда капитализмдин элементтери байыркы эле мезгилдерде болгондугун көргөзөт. Башынан мал чарбачылыгы менен жан сактаган эл, жайыттагы ден соолукка пайдалуу чөптөрдөн тартып, малдын мүйүзүнөн туягына чейин ысырапсыз пайдалануу жолдору эл башчыларынын иш аракеттеринен байкалат, Анжыяндын Санжыбегинин черүүсү дан, өрүк, мейиз жаңгагын, тогуз жүз төөгө артып келип кара малга айырбаштап, Бүркүттүнүн зоосунан өтүп, Суусамырды жээктеп, Анартынын белин ашмакка эртең менен эртелеп, эл тургандан эртерээк жөнөп калган чагы экен. (Ш.А) Дегенине караганда, соода ич ара этникалык катмарларда да, коңшулаш мамлекеттер менен да мамиленин болгондугунун мисалы. Дагы бир эпизодго кайрылсак анда: Эсенкан, аярлардан сөз уктум, кербендерден кеп уктум, бу кыргызда Манас деген туулат экен, туулары менен жок кылбаса, ааламды бүтүн алат экен деп, коркуп тогуз жүз төөгө жүк артып... Кыргыздарды чалып келүүгө, кербенчи кейпин кийгизип, эгер Манас бала төрөлсө, алмадай башын алып кел, эштей кардын эшип кел, эшектей башын

кесип кел, – деп, кербен башына өз кишилеринен шайлап, он тыңчыны кошуп тапшырып жөнөтөт.(Ш.А.В). Алынган мисал деле, илгертен эле кыргыздарда соода байланыштары боюнча тыңчылар болгондугун көргөзөт.

Дегеле көркөм текстин ичинде улуу көчмөндөрдүн, соода жолдорун, тастыктаган географиялык жер суу аттары бүгүнкү күндө да дал келгени арбын. Ошентип, байыркы бабаларыбыздын дареги жөнүндө маданий, диний, саясий, экономикалык жагынан кабар берип турган окуялар, эпосубуздун өзүнчө бир катмарын ээлеп, кайсы бир деңгээлде тарыхый чындыкка үндөшүп, капиталисттик доордун элементтеринин (бул термин илимий терминология боло элек кезде эле) тарыхый эпосубузда оозеки формасында болсо да сакталып калганы биз үчүн өтө маанилүү.

Жогоруда айтылгандай проблемалардын алкагында маселе көтөргөндө, И. Молдобаевдин манастаануу илиминде өзгөчө орду бар экени талашсыз, "Манаска" өзүнүн көз карашы, позициясы бар чоң окумуштуу иретинде зор эмгегин белгилеөгө болот жана илимде өчпөс изин калтырды десек жаңылышпайбыз.

Колдонулган адабияттар:

1. *Алексеев Н.А.* Этнография и фольклор народов Сибири. Новосибирск: Наука,2008.
2. *Бернштам А.Н.* По следам древних культур. От Волги до Тихого океана.-М.,1954.
3. *Ворожейкина З.Н.* Доисламские верования киргизов в XVI в (по рукописи «Зия ал - Кулуб»): Вопросы филологии в истории стран советского и зарубежного Востока.- М. 1961.
4. *Иманалиев К.* Тагай бий.-Б..2011.
5. История Китая.- М: Наука,1967. 1,2,3. Томдору.
6. *Молдобаев И.Б.* Эпос "Жаныш Байыш" как историко-этнографический источник.-1983-Ф: Наука, 1983.
7. *Молдобаев И.Б.* Эпос "Манас" как источник по истории государственности кыргызов.-Бишкек:2004., 29.б, -174.
8. *Молдобаев И.Б.* Эпос «Манас» как источник по истории государственности кыргызов.- Бишкек, 2004.
9. *Никифоров В.Н.* Восток и всемирная история. –М. 1977,
10. *Поярков Ф.* Джины. Из области киргизских верований. –М.: ЭО. 1984. №1 Этнография.
11. *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие, М., 1964
12. *Харузина В.Н.* Заметки по поводу употребления слова: фетишизм, "Этнографическое обозрение", 1908, № 1 – 2,
13. *V.Radloff* ve Manas destani.-Ankara,1995.,148-599-б.

Осмонова С.К.,
ОшМУнун доценти, т.и.к.
(Ош, Кыргызстан)

КЫРГЫЗДАРДЫН САЛТТУУ КУДАЛАШУУСУНУН "МАНАС" ЭПОСУНДА ЧАГЫЛДЫРЫЛЫШЫ ЖАНА БАШКА ТҮРК ТИЛДҮҮ ЭЛДЕР МЕНЕН БОЛГОН ЭТНОГЕНЕТИКАЛЫК БАЙЛАНЫШТАРЫ

***Багыттоочу сөздөр:** үй бүлө, үйлөнүү, салт, каада, кудалашуу, калың.*

Үй-бүлөнүн куралышына жана өнүгүшүнө негиз болгон никелешүү, үйлөнүү салтынын негизги максаты болгон. Салттуу үйлөнүү үлпөтүндө эки тараптан тең ата-энелердин алдын-ала макулдугу менен түзүлгөн никелешүүнүн ар түрдүү формалары болгон, алардын бири, али төрөлө элек балдары жөнүндө өз ара келишим – «бел куда» деп аталган.

Төрөлө элек балдарын үйлөндүрүүгө келишим түзүү салты кеңири тараган. Кудалар балдары: болочок күйөө жана колукту, төрөлгөнгө чейин аларды келечекте үйлөндүрүүнү макулдашышканы балдардын тагдырын эненин ичинде жатышканда эле чечип койгонун билдирет. Уруу менен уруу, эл менен эл касташып, чабышып турган доорлордо ата-энелери жакшынакай кыял, үмүт менен наристелер жарык дүйнөгө келе электе эле сөөктүшүп, жакын

болууну каалашкан. Алар ант катары ар кандай иштерди өз каалоолору менен жасашкан, "ок тиштешип, жаки шилекей алышып, чыпалактын канын соруушуп, жаки чыбык кыркышып, кудалашууга убада кылышкан". Адамдар "бел куда" болгондон тартып ортолорунда жылуу мамиле күчөп, алыш-бериштери арта баштаган. Турмуштун кысымчылыгында жардамга келишип, жөлөнөр-таянары катары кызмат аткарышкан. Эгерде үй ээлеринин бири жарык дүйнөдөн кайтып кеткен учурда да ант, шерт бузулбай кала берген.

Кудалашуунун бул түрү чагылдырылган "Манас"эпосунда, Манас Акун хан менен бир бүтүмгө келип, али төрөлө элек Семетей менен Айчүрөктү кудалашып коюшат.

Кан Көкөтөй ашында,
Калың жыйын кашында,
Канкор Манас Акунга
Бел куда болгон жери бар. [Манас, инв., №572]

Никелешүүнүн ушуга окшош формалары кыргыздарда гана эмес, мындан тышкары, бул маселелер казактардын [Аргынбаев, 1978], жарым көчмөн өзбектердин [Потапов, 1930], тажиктердин [Кисляков, 1969] Борбордук Азиянын жана башка элдеринин арасында да кездешет.

Кудалашуунун экинчи түрү наристелер бешикте жаткан убакта бир бүтүмгө келип, чечилгендиктен аны "бешик куда" деп коюшкан. Жогорудай айтылгандар күбөлөп тургандай "бел куда" менен "бешик куда" наристелердин келечектеги тагдырлары алдын ала сыртынан чечилет.

XIX кылымдын 80-жылдары И.Каратанов качин татарларындагы бешик кудалашуу салты жөнүндө жазган. «Байлар көп учурда өз балдарын ымыркай кездеринде эле кудалашып коюшат, ата-энелер бири-бири менен катташышканда өздөрү менен кошо вино, жайында сүттөн, кышында дандан жасалган азыктарды алып келишет, үйдөн үйгө айылчылашат жана бири-бирине белек тартуулашат, бул көрүнүш балдардын жашы жеткенге чейин улантылат.» [Каратанов, 1884]. Түрк тилдүү элдерде балдары бешик куракгарында түзгөн келишим «бешик куда», иран тилдүү элдерде «гахворабахш»деген терминдер менен белгилүү болгон. Бул салт Кавказда, Волга боюнда, Сибир аймактарында XIX кылымдын аягына чейин орун алган [Валеев, 1993].

Ал эми кудалашуунун эң орчундуусу жана кеңири тараган түрү балдардын бойго жеткен мезгилине туш келет. Салттуу үй-бүлө, нике, үрп-адаттарынын нормалары кыздын жашоодо, үй-бүлөдө, курбуларынын арасында жана коомдо бойго жетүүнүн тийиштүү мезгилдерине ылайык статусун так аныктаган. Кызды атасынын үйүндө үй-бүлөлүк турмушка даярдашкан. Кызды максаттуу жана ыраатту түрдө сарамжалдуу чарбачылыкка, мал кароого, тамакты даамдуу жасоого, кол өнөрчүлүк иштерди түрдүү ыкмаларга үйрөтүшкөн. Кыздар менен кошо эле болчок колуктуда эмгекчилдик жана уздук сапаттар бааланган.

Анын чарбалык функциясы мурдагыдай эле калып, бирок салттуу үй-бүлө-нике үрп-адаттарынын нормалары аныктаган жүрүм-турум мүнөзү өзгөргөн. Бой жеткен кызы бар үй-бүлөгө дайыма жуучулар келип турган – «күйөө бирөө, жуучу миңдей». Кыздын тагдырын ата-энеси чечип, өзүнүн пикири эске алынган эмес. Ата-энеси жана туугандары «Кыз барар жерине ыйлап барат» дешкен.

Ал эми эркек баласы эр жеткен үй-бүлөнүн биринчи милдети аны үйлөндүрүү үчүн кыз издөө болгон (эгерде бала кичине кезинен кудаланбаса). Болочок келинди өтө кылдат издешкен. Жигиттин ата-энеси тааныштарынын кыздары иликтешип, ата тараптан да, эне тараптан да жакын туугандары менен кеңешишкен. Келин болууга ылайык көрүшкөн кызды үй-бүлөлүк кеңеште кеңири талкуулашып, анын ата-энесинин ким экендигине, материалдык абалына жана үй-бүлөлүк өз ара мамилелерине кызыгышкан.

Баарынан мурда алар кыздын бүт уруусун жакшы билүүгө аракеттенишкен: анын жакын туугандарынын, ал тургай ата-бабасынын арасынан айыккыс ооруга чалдыккан туугандарынын бар-жоктугун териштиришкен. Бул маселе чоң мааниге ээ болгон, анткени, үйлөнүүнүн негизги максаты бул – тукум улоо. Эгерде терс маалымат билинсе, атүгүл кыздын туугандарынын ичинен кимдир бирөө айыккыс оору менен илгери ооругандыгы аныкталса, бул факт ошол кызды келиндикке тандоого терс таасирин тийгизген. Эл арасында

кайрымдуулук иштери, же өтө адеп-ахлактуулугу менен таанылышкан үй-бүлөлөр менен кудалашууга умтулушкан.

Келин тандоодо бардыгы: анын ата-энесинин коомдук абалы жана кыздын жеке сапаттары, ыймандуулугу, кичи пейилдүүлүгү, меймандостугу, эмгекчилдиги, ден соолугунун абалы жана өң-түспөлү эске алынган. Бирок, кээ бир жагдайларда келин боло турган кыздын тышкы көрүнүшү жана ата-энесинин байлыгы эч кандай мааниге ээ болбой, тескерисинче кыздын жеке сапаттары: сыйкымдуулугу, ыймандуулугу, улууну урматтап, кичүүнү ызаттаганы, уз-чеберчилиги, үй-тиричилигин жүргүзүүгө тыңдыгы олуттуу ролду ойногон. Жигиттин ата-энеси алардын тукумун улай турган, ошол эле убакта эмгекчил, жылуу жүздүү жана сарамжалдуу кожойке боло ала турган татыктуу кызды табууга аракеттенишкен.

Турмушка болгон көз караштан алганда күйөөнүн жана колуктунун ата-энелери эки урууну бириктирүү жана өзүнүн тобун күчтөндүрүү, өз ара мамилелерди бекемдөө, сырт душмандарга каршы биригүү сыяктуу максаттар менен туугандашышкан. Демейде, жаш жигиттин үйлөнүүдөн баш тартууга же каршылык көрсөтүүгө укугу жок болгон. Жигит эр жетип калганда эрежеге ылайык, бардык чарба иштери боюнча атасынын жардамчысы болуп жана өз алдынча чарба жүргүзүүгө алат деп эсептешкен. Ушунун натыйжасында ата-энелер балдары бой тартканга чейин кыз тараптагыларды иликтеп, көз салышып, байкашып, чарбалык даярдыктарды көрө беришкен.

"Манас" эпосунда С. Орозбаковдун вариантында Жакып уулуна акыл-эси, сымбат-турпаты ылайыктуу кыз издеп, кыдырып таппай жүрүп акыры Санирабиганы (Каныкейди) тандайт. Кызды сынына толтуруп:

Ботодой бели ийилип,
Чийдей кашы чийилип,
Жазы мандай, кара көз
Жатык тилдүү, ширин сөз,
Аркасы кайкы, аркар төш,
Ай чырайлуу бото көз
Кызыл жүзү нурданган,
Кымча бели буралган-
деп баа берет. [Манас, инв. №572]

Кыз тандашкандан кийин күйөө жигиттин ата-энеси кыздын үйүнө жуучу жиберишкен. Эки тараптын тең үйлөнүү алдындагы өз ара мамилешүүсүндө алдын ала макулдашуу жүргүзүшкөн жуучулар чоң роль ойношкон. Анткени, алардын дипломатиялык жөндөмдүүлүктөрүнөн көп учурда кыздын ата-энесинин макулдугуна жетишүүгө жана тоскоолдуктан эбин таап чыга билүү менен көрө албастардын арам ойлорун жокко чыгарууга мүмкүнчүлүк берген. Ошондуктан, жуучулук өтө кылдаттыкты талап кылган иш болгон.

Жуучулукка абройлуу туугандарынан жиберүүгө аракеттенишкен кыргыздарда жуучулукту жана макулдашууну жүргүзүүдө уруунун аксакалдары негизги ролду ойношкон. Алар менен кошо кудалашууга эле күйөө баланын атасы катыша алган.

Эгерде жуучулардын сунушу кыздын ата-энеси тарабынан кабыл алынса, кудалашууну жаштарга бата берүү менен бекемдешкен. Бирок, белгилеп кете турган нерсе, кыздын үйүнө келген жуучуга ата-энеси демейде: "Биз ойлонуп көрөлү, туугандар менен акылдашалы ж.б." деши мүмкүн. Бул этапта өздөрүнүн кызынын болочок кайын-журтунун жана коомчулуктун алдында баалуулугун жана абройун көтөрүү үчүн жуучулардын сунушун кабыл алышкан эмес. Кээде кайра-кайра келишсе да жооп берүүнү маалкатышкан, ушундан улам кыргыздарда күйөө баланын үй-бүлөсү үчүн кыздын баалуулугун айгинелеген «кызы бардын назы бар», деген макал жаралган.

Ал эми кээ бир учурларда кызды биринчи кудалашып келген жерге берүү керек деп эсептешкен. Анын түпкү мааниси биринчи колун сураган адам тагдырына буюрулган жана ага турмушка чыкса бактылуу болот дешкен.

Бирок, кыздын ата-энеси кызын күйөөгө бергиси келбесе көп калың сурашкан, же «кызыбызды кудалап койдук» дешкен. Эгерде кыздын ата-энеси макул болушса жуучуларга «силер кол сундуңар, биз моюн сундук» деп билдиришкен.

Ушуга окшош мисалдардын бири болуп "Манас" эпосунун С. Каралаевдин вариантында жуучу болуп Бакай барат. Ал Темирканга мындай дейт:

Туура сөздүн кыскасы,
Азыр көрдүм Темиркан!
Жуучу келдим десемби,
Каалап келдим өзүңдү,
Кан Темирим, эсенби?
Сексен нарга дилде артып,
Жуучу болгон жерим бар,
Сизге күйөө болуучу
Арстан Манас шерим бар.
Сексен төөгө дилде артып,
Он эки кыздын кенжеси,
Кудайдын сүйгөн мендеси
Олуя балаң Каныкей
Сөйкө салар жерим бар...

Ал эми Темиркан болсо Бакайды жакшы конок кылып, көңүлүн көтөрүп, шагын сындырбай,

"Ушу балам Каныкей,
Касиеттүү бала эле,
Кабылан Манас султанга,
Ылайыктуу жан эле"
деп жооп берет. [Манас, С. Каралаевдин варианты боюнча, 409-б]

Мындай салт тувин татарларында жана башкырларда [Очирова, 1986. 152-б]. Да болгон. Адабиятта мындай никелешүү "сатып алган нике" же, "сатуу-сатып алуу" деп да аталган. Мындай учурда күйөө болуучу жигит колукту боло турган кыздын үйүндө жуучу жөнөткөн. Жуучулар – «яуче» күйөөнүн улуу агасы аялы менен же жашы улуу туугандарынын бири жубайы менен болушу мүмкүн. Алардын эркектеринин да, аялдарынын да сабы ылдый түшүрүлгөн өтүктөрү жуучу болуп келишкендигин билдирип турган

Ушуга окшогон үрп-адат өзбектерде да учурап [Лобачева, 1989. 116-б], жуучулукка – «соучи бориш» эки аял – күйөөнүн апасы же тууганчылыгы бар улгайган аял жана жамааттын мүчөлөрүнө үрп-адаттарын уюштуруучу аялдардын бири «ходим» жөнөтүлгөн. Кыздын үйүндө келгендерге нан ооз тийгизишкен, аялдардын бири нандын ортосун сындыруу менен өздөрүнүн келгендеги максатын билдирген. Нанды сындырып ооз тийүү "үйгө кирүү" жана туугандашуу ниетин билдирген. Демейде мында каттоону эки жолу жасашкан, экинчи жолкусунда: «кизинга сооучилика келдик» деп ачык айтышкан. Кыздын энеси күйөөсү менен кеңешип туруп макул боло турган болсо «Яхши, патир олиб келин» деп жооп берген. Мындайда атайын жуучулар үчүн «соучи патир» жабышкан Т.С. Нурдиновандын эмгектеринде белгиленгендей [Нурдинова, 2003. 98–100-б], өзбектерде да кездешип, «маслахат той» өткөрүшкөн.

Казактарда да ушундай үрп-адат жасалган. [Аргынбаев, 1978. 97-б]. Казактарда бул жөрөлгө күйөө болуучу жигиттин атасы баш болгон эркектер тарабынан [Лобачева, 1975. 303-б]. Жөрөлгөнүн аягында бата кылынган кой союлуп, үйлөнүү үрп-адатынын тамак-ашы «төстик» и «куйрык баур» желип, жуучуларга кийит кийгизүү менен аякталган. [Лобачева, 1975. 305-б]. Каракалпактарда үйлөнүү үрп-адаты да кудалашуудан башталат. Каракалпактарда үйлөнүү үрп-адаты да кудалашуудан башталат, аялдардын да Жуучулукка негизинен күйөө баланын уруусунан абройлуу эркектер жөнөтүлгөн, аялдардын да катышуусу ыктымал болгон..

Үйлөнүүнүн жогоруда көрсөтүлгөн бардык эски формаларында калың чоң мааниге ээ болгон. С.М. Абрамзон [Абрамзон, 1990. 233-б], «кыргыздарда калың, башка көп элдердей эле, никелешүүнүн башкы шарты болуп эсептелген». Н.А. Кисляков [Кисляков, 1969. 66–85-б] туура белгилегендей, калың да нике сыяктуу эле патриархалдык мамилелер менен бирге жана бир мезгилде олуттуу өнүгүүсүнө жеткен. С.М. Абрамзондун иликтөөлөрүнүн маалыматында күйөөнүн туугандарынын тобу тарабынан калың чогултуу салты баяндалат, бул калыптануу

учурундагы уруулар, андан кийин феодалдык төбөлдөр күйөөгө чыгып жаткан кыздын тугандарына үйлөнүү тойго баалуу тартуу кылуу максатында өздөрүнө караштуу элден жыйым чогултуунун формасы катары каралган.

Кээ бир авторлордун маалыматтары боюнча кыргыздарда калыңдын өлчөмү көп жагдайларга байланыштуу болгон. Баарыдан мурда, күйөөнүн социалдык жана мүлктүк абалы эске алынган.

Г.С. Загряжский белгилегендей, кыргыздарда калыңдын өлчөмү колуктунун атасынын мал-мүлкүнө жана берешендигине, ошондой эле сепке берилүүчү мүлктүн сапатына жараша болгон. [Загряжский, 1874]. Кыргыздарда калың берүү каадасын, салттуу каада-салттардын позициясы тарабынан гана эмес, реалдуу экономикалык жагдай боюнча көз караш менен кароо керек, деп эсептейт С.М. Абрамзон [Абрамзон, 1990. 235-б]. Ошондуктан, "калыңды" класстан тышкары категория катары кароого мүмкүн эмес. "Калыңдын" өлчөмү күйөөнүн жана колуктунун ата-энелеринин социалдык жана мүлктүк абалына түздөн-түз байланыштуу болуп, феодалдарда жана байларда малдын көп саны менен эсептелген.

Мындан тышкары, күйөө баланын ата-энеси сыяктуу эле колуктунун да ата-энеси баш кошуучу эки жашка кыргыздардын негизги чарбачылыгы жана жашоо каражаты болгон малдан энчи бөлүп бериш алардын жашоосунда башкы ролду ойногон, ошондуктан күйөөнүн ата-энеси үйлөнүү тойдон кийин жаш үй-бүлөнү малдуу кылышса, келиндин ата-энеси кызы төрөгөндө мал тартуулашкан. Ч.Ч. Валиханов [Валиханов, 1961. 132-б] кыргыздардын салттарын жана үрп-адаттарын чагылдырууда кыргыз «мал менен жан сактайт, ал үчүн мал жанынан да артык" деп белгилеген. Кыргыздар бири-бири менен амандашканда "мал-жаның аманбы?" деп сурашкан.

Ал эми калыңдын "Манас" эпосунда чагылдырылышы төмөндөгүдөй: Темиркан кызын бергиси келбей, "Тумшугу жок кыргызды, жеңебизби урушуп?"- деген суроо салат. Манастын кабарын уккандар Жакыптан эптеп кутулуу үчүн көп калың салууну сунуш кылышат: "Оюңа келген малды сал, Оозуңа келген пулду сал".

... Ошо алтымыш төөнүн
Отузу болсун ургаачы
Баштары кара, өңгөсү ак,
Баатырлар муну ойлоп бак.
Эркек болсун отузу,
Жамы бою капкара,
Жалаң башы ак болсун...
... Салган беш жүз аспиден
Маңдайында агы бар,
Тумшугунун үстүндө
Нокто кескен тагы бар
Жүздүктөй болгон кара аттан
Жүзүн санап алынар...
...Эки миң кеспант салыңар,
Миңи кара, миңи ак,
Бирин койбой алыңар.
Кызыл алтын дилдеден,
Кыргыз билбес дүйнөдөн,
Кырк миң дилде салыңар,
Жамбыдан бир миң алыңар... [Манас, С. Каралаевдин варианты боюнча 410-б]

Жогоруда белгилегендей калың берүү формасын талкуулоо үчүн туган-туушкандар бир нече жолу жолугушкан. "Манас" эпосунда Темиркан салган калыңды кантип табабыз деп калганда калайык калктын бардыгы кошумчасын берүүгө даярдыктарын билдиришет.

"Манас" эпосунун В.В. Радлов жазып алган вариантында мындай саптар бар:

"Жылкыны айдап алыңар!
Төрт чуңкурга салыңар!
Төрт чуңкур толсо бүтүү

чуңкур толбосо,
сенин калыңың бүтпөсө
дагы айдап келиңер". [Радлов, 1885]

Жыйынтыктап айтканда үйлөнүү үлпөтү менен байланышкан каада-салттардын "Манас" эпосунда чагылдырылышы, ушул багыт боюнча изилдөөлөрдү жүргүзүүдө эң баалуу тарыхый-этнографиялык булак болуп саналат. Мындан сырткары, эпос элдик илим-билимдердин, жазылбаган салттык мыйзамдардын казынасы катары кызмат кылат.

Ошону менен бирге жогоруда аталган салттардын, башка элдер менен болгон окшоштуктары этногенетикалык жана этномаданий байланыштарын иликтөөдө эпостун мааниси зор.

Колдонулган адабияттар:

1. *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи.– Фрунзе, 1990. - 480с.
2. *Аргынбаев Х.А.* О некоторых пережиточных формах брака у казахов // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. – М., 1978. – С. 94–105.
3. *Валеев Ф.Т.* Сибирские татары. Культура и быт.– Казань: Б.и., 1993. – 208 с.
4. *Валиханов* Ч.Ч. Записки о киргизах // Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. – Алма-Ата, 1961. – Т. I. – С. 301–686.
5. *Загряжский Г.С.* Кара-киргизы [Текст]: (этногр. очерки) // Туркест. ведомости. – 1874. – № 44.
6. *Каратанов И.* Черты внешнего быта качинских татар // Изв. Императ. Рус. геогр. об-ва. – 1884. – Т. XX. – С. 10–16.
7. *Кисляков Н.А.* Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана.– Л.: Наука, 1969. – 240с.
8. *Лобачева Н.П.* Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.– М., 1975. – С. 298–333.
9. *Лобачева Н.П.* Значение общины в жизни семьи (по материалам свадебной обрядности Хорезмских узбеков) // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. – Нукус, 1989. – С. 41–53.
10. Манас: эпос / Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –т.2. (Манастын экинчи казаты) // Фонд ОРП.-инв., №572
11. Манас: Баатырдык эпос Саякбай Каралаевдин варианты боюнча.- Б.: 2010.- 1008б.
12. *Нурдинова Т.* Свадебные обряды кыргызов и узбеков, проживающих на Ферганской трассе великого шелкового пути [Текст] / Т.Нурдинова, И.Л.Джаббарова // Диалог цивилизаций. – Бишкек, 2003. – С. 98–100.
13. *Очирова Г.Н.* Свадебный обряд сартулов Монголии и Бурятии, свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. – Новосибирск, 1986. – С. 159–176.
14. *Потапов, Л.П.* Материалы по семейно-родовому строю у узбеков-кунград // Научная мысль. – Ташкент, 1930. – №1. – С. 37–52.
15. *Радлов В.В.* Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч.5. Наречие дикокаменных киргизов. – СПб., 1885

Өмүралиева Ж. О.,
КРУИА Ч.Айтматов атындагы
Тил жана адабият институтунун
кенже илимий кызматкери
(Бишкек, Кыргызстан)

И. МОЛДОБАЕВДИН ИЛИМИЙ ЭМГЕКТЕРИНИН НЕГИЗИНДЕ "МАНАС" ЭПОСУНДАГЫ ЭЛДИК МЕДИЦИНАНЫ ИЗИЛДӨӨГӨ КИРИШҮҮ

(С. Орозбаков, С. Каралаев, М. Мусулманкуловдун варианттарынын негизинде)

Багыттоочу сөздөр: элдик медицина, дары чөптөр, эпикалык операция, кереметтүү дарылоо.

Көчмөн турмушта жаратылыштын койнунда аңчылык, мергенчилик ошондой эле, бирин-бири басып алып турган согуштук оор кырдаалда жашаган кыргыз элинде дарыгерликтин орду өзгөчө болгон. Анткени, тынымсыз болуп турган согуштар, аң уулоодон келип чыккан ар кандай жараттар, кыштын кыраан чилдесинде, жайкы кайнаган ысыкта ушундай оор климаттык шартта ооруган адамды дарылоо же аялдын төрөтүн кабыл алуу, кыш чилдеде көмүлбөй калган өлүктү сактоо жана башка ушул сыяктуу абалдар элдик медицинанын пайда болушун шарттаган. Душманга каршы бекем туруу, элди-жерди коргоо жана аңчылыктын азап-тозогуна туруштук берүү үчүн албетте, дени сак адам талап кылынган. Ушундай керектөөлөрдүн негизинде элдик медицина жаралып, өнүгүп келген жана кыргыз элинде колдонулган бул элдик дарылоонун бир нече ыкмалары "Манас" эпосунда кеңири чагылдырылган.

Кыргыздардын элдик медициналык дарылоо, башкача айтканда табыпчылык, эмчилик илиминин тарыхын изилдеп, аныктоодо жазма булактар жетишсиз экендиги чындык. Бул учурда албетте, кыргыз элинин оозеки чыгармачылык тарыхы анын ичинде "Манас" эпосу баш болгон түрдүү жанрдагы фольклордук бай казынабыз өбөлгө болору шексиз. "Манас" эпосунан элдик дарылоонун жөнөкөй түрлөрүнөн сырткары жөнөкөй жана татаал хирургиялык *сөөк салуу, шакшак коюу, ок кустуруу*, денеге кирген жаанын же найзанын огунун үчүн алуу сыяктуу операциялардын жасалганын да кездештирүүгө болот. Дегенибиз, "Манас" үчилтиги кыргыз элинин элдик медицинасынын жаралуу, колдонуу, өнүгүү жана калыптануу тарыхын иликтөөдө табылгыс булак экендигинде шек жок. Биз бул илимий макалада "Манас" эпосундагы элдик медицина жана эпосто айтылган жөнөкөй жана татаал хирургиялык операциялар бүгүнкү күндөгү пластикалык операциялардын башаты экенин эпостун тексттериндеги үзүндүлөр менен далилдеп, анализ жасоого аракет кылмакчыбыз.

Эпостогу жалпы эле медицина илимине тиешелүү түшүнүктөр боюнча тарых, медицина, фольклор, этнография илимдеринин окумуштуу-адистери изилдөөлөрдү жасап, алгылыктуу илимий-теориялык тыянактарды чыгарышкан. Атап айтсак, тарыхчы, этнограф Имель Молдобаев "Манас" эпосундагы элдик медицина боюнча жазган илимий макаласында эпостогу бул илимге тиешелүү билдирүүлөрдү төмөндөгүдөй классификациялаган жана ошол бөлүштүрүүнүн негизинде анализ жасаган: 1. Дары-дармектер. 2. Элдик хирургиялык ыкмалар. 3. Кай бир оорулардын аттары. 4. Дарыгерлер, табыптар жана элдик медицинага байланыштуу маалыматтар [Молдобаев, 1995, 175-б]. Ал эми кытайлык кыргыз изилдөөчүсү Төлөгөн Сатар "Манас". эпосундагы кыргыз эмчилиги" деген илимий эмгегинде эпостогу медицина илимине тиешелүү түшүнүктөрдү жыйынтыктап алты топко бөлүп караган. Алар: 1. Тышкы бөлүм илими: ириңдеген жерлерди жаруу, чириген эттерди агызуу, бузулган кан, ириңди тарттыруу ыкмалары. 2. Таңык бөлүм илими: сынган жерге шакшак коюп таңуу. 3. Дарыгерлик илими: эбеп, себеп, кун, нуш, медет, карышкырдын өтү, түлкүнүн өтү ж.б. дарылар менен дарылоо. 4. Ички бөлүм илими: ички органдарды оорусуна жараша ылайыктуу тамактар менен азыктандыруу аркылуу дарылоо ыкмасы. 5. Аялдардын төрөт бөлүм илими: эпосто аялдардын төрөр учурунда толгоо ыкчамдатуучу дарыларды колдонуу ыкмасы. 6. Өлүк сактоо

илими: урушта өлгөн баатырлардын сөөгүн сактоодо азыркы медицина илиминдей ичин такыр алып таштап, мүрзөнүн чирип кетишинин алдын ала турган дарыларды пайдалануу ыкмасы [Төлөгөн Сатар,1995.109-б]. Негизинен жогоруда окумуштуулар белгилеп өткөндөй "Манас" эпосунда элдик дарылоонун бир нече түрү кездешет. Биздин оюбузча аларды системалуу түрдө үч чоң топко бөлүп кароого болот. 1. Дарылоочу каражаттар: дары чөптөр, минералдык заттар жана жаныбарлардын органдарынан жасалган дарылар менен дарылоо ыкмасы. 2. Жөнөкөй жана татаал хирургиялык операциялар: ириң чыгаруу, кан токтотуу, ок кустуруу, денеге кирген окту чыгаруу, сөөк салуу, шакшак коюу жана башка дарылоо ыкмалары. 3. Кереметтүү, сыйкырдуу дарылоо. Мындай бөлүштүрүү комплекстүүлүктү түзүп, чар-жайыт, майдалануудан алыстатат. Муну менен Молдобаев жана Төлөгөн Сатардын пикирин четке кагуу эмес, толуктоо жана кошумча киргизүү экенин баса белгилейбиз. Бул илимий ишибиз ушул бөлүштүрүүнүн негизинде жүргүзүлөт.

1. Дарылоочу каражаттар: Эпос боюнча дарыгерлер: *эмчи-домчу, табып, бүбү-бакшы, тамырчы, сыныкчы, дубаналар* деп аталган, ал эми алардын жасаган дарылары: *эбеп, себеп, медет, апы, үпү, кырма кызыл дары, кайнатма кара дары, кытайдын кара дарысы* ж.б. деп аталып, алардын составын: дары чөптөр *мээр чөп, уулжан, оржемил, киемин, нуржемил, ак кодол, кучала, жалбыз* ж.б., өсүмдүктүн тамыры, жаныбарлардын органдары: териси, өтү, майы, жүрөгү, минералдык суулар (мүрөктүн суусу) жана башка дартка даба болуучу азыктар түзгөн. Дары-дармектердин мындай аталышы алардын аткарган функциясына жараша дартка даба болгону үчүн же болбосо сырткы түспөлүнө, өңүнө жараша (кырма кызыл дары, кайнатма кара дары) айтылганы эпостун текстеринде көрүнүп турат. Мисалы:

Медет деген дарыны
Берениндин башына
Беш которуп салды эле,
Себеп деген дарыны
Сээп туруп салды эле. [Каралаев, 1998; 2010; 2013. С.173-б].

Апы деген бир дары,
Үпү деген бир дары
Төмөнкү кең Мысырдан алдырды [Каралаев, 1998; 2010; 2013. С. 226].

Мисалда көрүнүп тургандай урушта жарадар болгон жоокерлердин жаратын айыктырууда ичирип же жаратка сээп коё турган бул дарылар ооруну баса турган, канды токтотууга себеп болгон каражаттар. Себеп деген сөздүн мааниси өзү эле айтып тургандай эбепке себеп болуучу ал эми, медет, апы деген сөздөрдүн арабча өтмө мааниси "жөлөк, тирек, жардам" дегенди түшүндүрөт ["Манас" Саякбай энциклопедиясы, 2016. 102-б]. Дарылардын аталыштары боюнча изилдөөчү И.Молдобаев: "жалпысынан эпикалык дарылар" – деп, эң туура атаган [Молдобаев, 1995, 181-б]. Анткени, эпосто айтылган дары-дармектердин көпчүлүгү конкреттүү кайсы чөптөрдөн жасалганы жөнүндө маалымат айтылбайт. Ал эми кээ бир аты так аталган дары чөптөргө келсек мисалы, нуржемил, киемин деген дары чөптөр денедеги уулуу заттарды сүрүп чыгаруучу, ууга каршы туруштук берүүчү, алсыроону жоготуучу касиетке ээ.

Киемин деген чөп экен,
Киеминдин чөбүндө
Канча ичсе да уу өтпөс,
Касиети көп экен [Орозбаков, 2010. 1381-б].

Киемин өсүмдүктөрдүн түшүндүрмө сөздүгүндө "эмендин бир түрү" [www. http:Wikipedia.ru] экени жана бул өсүмдүктөн жасалган дарылар жаштыкты сактап, сергектикти пайда кылары айтылат. Ошондой эле, бүгүнкү күндө да эмендин жалбырагынан демделип даярдалган суусундук ич өткөк, ашказан-ичеги ооруларына, күйгөн, кесилген, ириңдеген тери жараттарынын инфекциясын жууп тазалоодо колдонулат. Киеминдин эпосто аткарган функциясы бүгүнкү күндөгү эмендин колдонулушу менен дал келбейт. Мүмкүн көп түрдүү эмен өсүмдүгүнүн байыркы бир түрү деген ойду пайда кылат. Эпостун дөөрлик бардык варианттарында эң көп колдонулган дары бул – мээр чөп. Бул чөп Ботбаеванын "Ботаника. Өсүмдүктөр системасы" деген китебинде жень-шень деп түшүндүрүлөт [Ботбаева, 2003. 236-б].

Жень-шень жалпы элдик медицинада "жашоонун тамыры" (корень жизни) деп айтылып, дүйнөдөгү элдердин көпчүлүгү муну көп ооруларга даба катары колдонушат. Бул көп жылдык өсүмдүктүн тамырын Корея жана Кытайда тамак-аш катарында да пайдаланышат жана алар жень-шень өмүрдү узартат жана жаштыкты сактайт деп ишенишет. Жень-шень организмдеги зат алмашууну, кан айланууну жөнгө салып, чарчаган нерв клеткаларын эс алдырып, ишке болгон жөндөмдүүлүктү арттырары кытай элдик медицинасында айтылат [www. http:Wikipedia.ru]. Мээр чөп "Манас" эпосунун сюжетинде "Бармактайын чайнаса, адамдын мээрин кандырган" адамга да атка да берилүүчү кулазык катары колдонулганы айтылат.

2. Жөнөкөй жана татаал хирургиялык операциялар: Кыргыз элинин жашоосунда элдик хирургия сыяктуу эмпирикалык билимдер болгондугун "Манас" эпосу таамай чагылдырып турат. Мисалы, *аштар* менен жараны тилип ириңди агызуу, агып токтобогон канды курумшу кийиз күйгүзүп басып токтотуу, *тинтүүр* менен организмдин ичине кирген окту копшотуп, *шимшүүр* менен терисин тилип чыгаруу, сынган сөөккө жыгачтан аштап шакшак коюу ж. б. Эпосто денеге кирген окту чыгаруучу тинтүүр же шимшүүр деген аспаптар тууралуу төмөндөгүдөй саптар айтылат:

Сом жеринде ок бар деп,
Тинтүүр менен копшутуп [Орозбаков, 2010. 91-б].
Шимшүүр менен копшошуп,
Тилип жаткан дагы бар [Орозбаков, 2010. 101-б].

Тинтүүр алтын, күмүш, коргошун же темир зымдан жасалган жана аны жараатка салып адамдын денесине туруп калган жаанын огун же темирдин сыныгын таап, канча тереңдикте жатканын билүү, окту ордунан копшотуу үчүн пайдаланылган. "1971-жылы Тувада Хеличиң суусунун Эне-Сай дарыясына куйган жеринде археологиялык казуулардын негизинде А.Д. Грач тинтүүрдүн түзүлүшүнө окшош аспап тапкан жана бул табылганын сырын чечмелөөдө "Манас" эпосунун жардамы тийген" [Манас энциклопедиясы, 1995. 279-б]. Мына ушул хирургиялык аспаптардын жардамы менен жасалган операциянын бир нече түрүн "Манас" үчилтигинин сюжеттик линиясынан да кездештирүүгө болот. Буга далил катары эпостон алынган бүгүнкү заманбап тил менен айтканда пластикалык операциянын жасалышынан мисал келтирели:

Баатырдан калган көк даңгыт,
Баса калып Кызылсарт,
Көк даңгытты сойду эле,
Кесип алып кечирин,
Күлчорого салды эле
Кылдат экен Кызылсарт,
Кызык экен кеп кыйып,
Күлчоронун далыга
Ит кечирин эп кыйып,
Кырма кызыл дарыны,
Кырк жолу сыйпап салганда,
Кайнатма кара дарыны
Канча жолу сыйпап алганда,
Ата байкуш Чоронун
Ооруган жери басылып,
Умачтай көзү ачылып [Каралаев, 1998; 2010; 2013. 146-б].

Он эки мүчөнүн ичинен далынын кесилишин баяндаган бул эпизод, эпикалык чыгарма катары эки маанини түшүндүрөт. Биринчи мааниси, адамдын арка дене бөлүгү болгон далы, кыргыз элинин жашоо-маданиятында төмөндөгүдөй тарбиялык мааниси терең бир нече түрдө чечмеленет. Мисалы, "артын салып же далысын салып отуруу" капа болуу, таарынуу, жактырбагандыктын белгиси. Ал эми эпосто далынын кесилиши өтмө мааниде калктын башчысынан ажырап, душманына жеңилгендигин, Күлчоронун бир тууганынан айрылып, айласыз алсырaганын түшүндүрөт. Экинчи мааниси, кыргыз элинин улуттук оюндарынын бири болгон күрөш оюнунда кимиси биринчи болуп атаандашын жыгып, анын далысын жерге тийгизсе ошол таза жеңишке жетишкен болуп саналат. Оюндун эрежеси боюнча каршылашы

тарабынан жыгылып далысы жерге тийген оюнчу жеңилген болуп эсептелет. Эпосто түз мааниде да өтмө мааниде да кесилген далы жамандыктын, жеңилүүнүн символун чагылдырат. Ал эми Күлчоронун кесилген далысынын ордун калыбына келтирүү үчүн Кызылсарт иттин кечирин кесип алып, Күлчоронун далысына жабат. Эпостогу бул эпикалык сюжет түздөн-түз заманбап пластикалык операциянын байыркы бир түрү экени анык. Элдик медицинанын эпикалык чыгармаларда ушундай бийик деңгээлде өнүгүшүнүн себеби, манасчылардын төкмөлүк менен ойлоп чыгаруусу же болбосо, эпостун окуяларына өң-түс берүү максатында көркөмдөштүрүүсү катары кароо туура эмес. Мындай хирургиялык операциялар көчмөн кыргыз элинин турмушунда болгон жана муну археологиялык казуулардын натыйжасында табылган жогорудагыдай тинтүүр сыяктуу медициналык аспаптар далилдейт. Дагы бир мисал келтирели, манасчы Молдобасан Мусулманкуловдун айтуусундагы "Чоң казат" бөлүмүндө белгилүү манасчылар Сагымбайда, Саякбайда жана башка бир топ манасчылардын варианттарында да кездешпеген Алмамбет менен Сыргактын эки тыйтайды өлтүрүп, баш терисин чачы менен кошо сыйрып алып, кытай болуп көрүнүш үчүн Сыргактын башына кийгизген окуясын алууга болот.

Эр Сыргактан Алмамбет,
Эч арманы калбады.
Эт бышымдын ичинде,
Эки калмак союшуп,
Кулагын өөдө чоюшуп,
Башын туюк оюшуп,
Чачы менен куйкасын,
Быякка алып коюшуп,
Билбегенди билгизип,
Бир тыйтайдын кийимин,
Такыр сыйрып Алмакең,
Эр Сыргакка кийгизип.
Сыйрып алган куйкасын,
Тебетейдин астына
Тээктеп муну кийгизип,
Союп алган баш менен,
Жана соорусунда чач менен,
Мына чачы менен кийгин деп,
Баатыр балпылдатпай түйгүн деп,
Кокустан түшүп калбасын,
Бир учун кармап жүргүн деп [Мусулманкулов, инв.№ 73. 22-б].

Мисалдарда көрүнүп тургандай элдик дарыгерликтин бир түрү болуп эсептелген бул эпизоддор бүгүнкү медициналык тил менен айтканда пластикалык операциянын эң оор ыкмаларынын бири болуп эсептелет. Адамдын баш терисин чачы менен кошо сыйрып башка адамдын башына кийгизүү өндүү, ушул сыяктуу пластикалык операциянын "Манас" эпосунда чагылдырылышы бул уникалдуу көрүнүш. Бул эпизодду Молдобасандын эпоско кошкон жеке кошумчасы, өркүндөтүүсү жана жаңычылдыгы катары кароого болот. Мындагы Алмамбет менен Сыргактын иш-аракети ата-бабадан калган өтү алуу максатында душмандын ичине эч кимге байкалбай, таанылбай кирүү үчүн жасалган айла-амал экени көрүнүп турат. Мындай амалдарды (терисин, жүзүн өзгөртүү) жасоонун түпкү маңызында жоокер, баатырлардын эли-жерине, мекенине болгон сүйүүсү, берилгендиги камтылып жатат. Керек учурда жоокерлер ушундай түркүн амалдарды колдонуу аркылуу душмандарын жеңип, өз максаттарына жетишкен. Албетте, бул аракеттердин баары элдин, мекендин эркиндиги, эгемендүүлүк, ата-бабадан калган өтү алуу, уюткулуу кыргыз элинин эртеңи үчүн кам көрүү сыяктуу философиялык мазмунга чулганып турат.

3. "Манас" эпосундагы элдик дарылоонун дагы бир ыкмасы диний ишенимдерге таянган кереметтүү, сыйкырдуу дарылоо. Мисалы, Сагымбай Орозбаковдун вариантында Көзкамандардын колунан ууланган Манас бир үңкүрдө эч кимге көрүнбөй жашырынып жатып

айыгып чыгат. Аңчылыктан келе жатып жарадар болгон Манасты таап алган чоролору Сыргак менен Серекти убактылуу алыс кетүүсүн өтүнүп, өзүн болсо дарылай турган колдоочулары жөнүндө мындайча айтат:

Жолборстон болор жолдошум,
Коркпостон болор колдошум,
Жолборстон жолдош келүүчү,
Жот дары алып берүүчү.
Бөрүдөн бөлө келүүчү,
Искеме дары берүүчү.
Аюудан ага келүүчү,
Ак дары казып берүүчү [Орозбаков, 2010. 1407-б].

Колдоочу жаныбарлардын Манасты дарылап, жаратын айыктыраары жөнүндөгү бул эпизод диний ишенимдердин байыркы формасы болгон тотемизмдин белгилерин көрсөтүп турат. Тотемизмдин башка диний ишенимдерден айырмаланган негизги өзгөчөлүгү "адамдардын, тигил же бул уруунун пайда болушун айрым жаныбарлар, өсүмдүктөр менен тикеден-тике байланышта түшүндүрүү, анын ыйыктыгына, кереметтүүлүгүнө ишенүү болуп саналат"[Манас энциклопедиясы, 1995. 290-б]. "Манас" эпосунда эле эмес, жалпы түрк элдеринин фольклорунда, тарых барактарындагы көк түрктөрдө бөрү (карышкыр) тотем жаныбар катары ыйык каралган. Бөрү жана жолборс тотемдик түшүнүгү Манастын негизги туруктуу эпитеттеринин бири болуп, баатырдын колдоочусу, коргоочусу болуп эсептелет. Бул эпизоддогу ууланган Манасты жолборс, бөрү, аюу өңдүү жырткыч жаныбарлардын дарылашы тотемдик ишенимдин эпостун сюжетине, образдар системасына, көркөмдүк деңгээлинин жогорулашына белгилүү бир даражада таасир эткенин белгилейт. Ошондой эле, адам менен аны курчап турган жаратылыштагы жаныбарлардын ортосундагы карым-катыш, үзүлбөс байланыш, бир бүтүндүктү көрсөткөн бул, адам жана жаныбар мамилеси тотемизмдин философиялык маанисин тереңден чагылдырып турат. Кыргыз элинин жашоо маданиятында, ой-түшүнүгүндө адам менен жаныбарлардын жашоосу тыгыз байланышта каралган. Мисалы кыргыздардын тотемдик түшүнүгүндө элик, кийик, эчки, тоо теке, аркар, кулжа жана бугунун колдоочу пири кайберен деп айтылат. "Мажму ат-таварихтин бир эпизодунда оор жарадар болгон Манаска Кара кожо деген табып күнүгө кийиктин чаарчыгын алып келип, этин бышырып бал менен аралаштырып берип жүрүп сакайтат" [Маджму ат-таварих. инв.№ 5114. 65-б].

"Манас" эпосунда кереметтүү дарылоого дагы бир мисал боло ала турган эпизоддук көрүнүш – Саякбай Каралаевдин варианттындагы Семетейдин денесине кирген окту эмчи, табыптардын эч кимиси чыгара албай жатканда, Айчүрөктүн ок аттаганы.

Ошо Чүрөк токтобой,
Чымырканып чыркырап,
Чын кудайлап буркурап,
Манастын уулу төрөнүн
Огун аттай салды эле,
Ага токтогон болот ок,
Аттаганда шарт коюп,
Жарадан түшүп калды эле [Каралаев, 1998; 2010; 2013. 186-б].

Ок аттоо ыкмасы да диний ишенимдерге таянган элдик медицинанын бир түрү. Окумуштуу И.Молдобаев ок аттатуу боюнча калмактардын "Жангар" эпосунан мисал келтирип жана элдик медицинадагы "бул ишеним кыргыздарда гана эмес жалпы түрк-монгол элдеринин фольклорунда кездеше турган салттуу мотивдердин бири" экенин көрсөткөн [Молдобаев, 186-б]. Ошентсе да, ушул эле макаласында кыргыз этнография илиминде изилдене элек фольклордук булак экенин баса белгилейт. Биздин илимий көз караш боюнча "Манас" эпосундагы ок аттатуу ыкмасы шаманизмдин таасиринен пайда болгон элдик дарылоонун бир ыкмасы. Шамандык ишенимде бизди курчап турган жаратылыштын, табигый кубулуштардын жана көрүнүштөрдүн сыйкырдуу ээси бар экени жана алар кээ бир адамдарга ар түрдүү кырсыктарды алып келе тургандыгы, кээ бир адамдарды колдой турганы айтылат. Мындай

күчтөр менен тил табыша алган адамдар шамандар деп айтылып, шамандар кийген кийимдери, көтөргөн аспаптары жана кишилик рух касиетинин өзгөчөлүгү менен башка жөнөкөй адамдардан айырмаланып, алар үн чыгарып ар кандай ырым-жырымдарды жасап, ырдап, бийлеп, ары-бери чуркап, секирип кээде колундагы аспаптарды бири-бирине ургулап аны кайра ооруган адамдын денесине тийгизип жана башка ушундай кыймыл-аракеттер менен ооруган адамдарды дарылашкан. Шамандык ишенимдер, көз караштар "Манас" эпосунда да жыш кездешет. "Семетей" эпосунда Айчүрөк кайыптан жаралган, түркүн түскө кубулуп, ак кууга айланып дүйнө жүзүн кыдыра алган сыйкырдуу күчкө ээгдер каарман. Ал, согушта жарадар болгон Семетейдин денесине кирген окту чыгаруу үчүн күйөөсү Семетейдин үстүнөн аттап өтөт. Мындай ыкма менен денедеги окту жерге түшүрөт. Бул эпизоддогу баяндалган окуя шамандык ишенимдин өзгөчөлүктөрүн өзүндө көрсөтүп турат.

Жыйынтыгында "Семетей" эпосундагы ок аттоо ыкмасы бул, шамандык ишенимдин таасиринен жаралган элдик дарылоонун эпикалык чыгармада чагылдырылышы. Эпосто Каныкейдин да жанында же далысында "Алты айчалык азапты, азыр айтып берүүчү" жыланач бала бар экени шамандык керемет духтун таасири катары айтылып, анын образындагы аялдык даанышмандыгын, айлакерлигин, акылдуулугун, көрөгөчтүгүн көрсөтүп турат. Ушундай эле шамандык дух Айчүрөктүн да образындагы келечекти көрө билгичтүлүк, табыпчылык, аялдык тазалык, күйөөсүнө берилгендик сыяктуу касиет-сапатын ачууга жардам берет. Жалпысынан кереметтүү, касиеттүү элдик дарылоо ыкмалары диний ишенимдерге байланыштырылат жана кыргыздардын жашоо-турмушуна кирген тотемизм менен шаманизмдин белгилери элдик оозеки эпикалык чыгармаларга да таасир эткен. Диний ишенимдерге байланышкан дарылоо ыкмасы көп кудайлуу байыркы гректердин элдик медицинасында да кездешет. Гректерде медицинанын жогорку башкаруучусу, олимп кудайларынын бири дарылоочу-кудай Аполлон, ал эми медицинанын атайын кудайы Асклепий деп аталып, ооруган адамга эң алгачкы жардамды ошол кудайлар берет деп ишенишкен. Греческое слово "фармакон" обозначает на древнегреческом языке не только "лекарство" но и "яд" и "колдовство" [2;19] деген түшүндүрмөгө таянсак "Манас" эпосундагы диний ишенимдерге негизделген кереметтүү, сыйкырдуу дарылоо менен байыркы грек медицинасындагы "фармакон" сөзүнүн "сыйкырдуу" деген дагы бир мааниси жана дарыгер кудайга болгон ишеним маанилик паралелде көрүнүп турат. Грек жана кытай (жень-шеньди колдонуу боюнча) элдик медицинасы менен кошо жарышка чыккан "Манас" эпосундагы элдик медициналык маалыматтар кыргыздарда да бул тармак боюнча жетишерлик илимий-практикалык тажрыйба бар экенин күбөлөйт.

«Манас» эпосу түгөнбөс руханий байлык, мында кыргыздардын тарыхы, маданияты, искусствосу, санжырасы, ишеними дагы толуп жаткан бардык нерсеси катылып жатат. Океан сымал эпостун түрдүү маселелеринин ичинен И. Молдобаевдин кыргыз элдик дарыгерлиги боюнча изилдөөлөрү манастаануу илиминде баа жеткис эмгектердин бири экени чындык. Окумуштуунун бул илимге кошкон салымы өзүнөн кийинки жаш изилдөөчүлөргө илимий багыт болуп берери айдан ачык.

Колдонулган адабияттар:

1. *Ботбаева М.* Ботаника. Өсүмдүктөр систематикасы II бөлүм. – Бишкек, 2003.
2. *ГаммермачА.Ф., Кадаев Г.Н., Яценко-Хмелевский А.А.* Лекарственные растения. – М. 1990, 542 б.
3. *Каралаев С.* "Манас", "Семетей", "Сейтек" баатырдык эпостору. – Бишкек, 1998; 2010; 2013.
4. Маджму ат-таварих. Кыргыз Улуттук Илимдер Академиясынын Кол жазмалар фонду инв.№ 5114.
5. Манас энциклопедиясы. – Бишкек, 1995, 2-том, 431 б.
6. "Манас" Саякбай энциклопедиясы. – Бишкек, 2016, 1258 б.
7. *Молдобаев И.* "Манас" эпосунда элдик медицина // Ала-Тоо Кыргыз руху – "Манас". – Бишкек, 1995, 175-191-бб.
8. *Мусулманкулов М.* "Манас" эпосу кол жазма варианты. Кыргыз Улуттук Илимдер Академиясы, Кол жазмалар фонду, инв.№ 73.
9. *Орозбаков С.* "Манас" баатырдык эпос. – Бишкек, 2010, 1839 б.
10. *Төлөгөн Сатар.* "Манас" эпосундагы кыргыз эмчилиги // Ала-Тоо Кыргыз руху – "Манас" – Бишкек, 1995, 109-110-бб.
11. www. http:Wikipedia.ru

Пиримбаева Ж. Ж.,
докторант Института истории и
культурного наследия НАН КР, к.и.н.,
(Бишкек, Кыргызстан)

ВКЛАД И.Б. МОЛДОБАЕВА В ИЗУЧЕНИИ ДОИСЛАМСКИХ ВЕРОВАНИЙ КЫРГЫЗОВ И ИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ С ДРУГИМИ НАРОДАМИ

Ключевые слова: духовная культура, культ природы и предков, шаманизм, культурные взаимосвязи.

Всестороннее изучение культуры на сегодняшний день для кыргызского общества весьма актуален, тем более 2016 год был объявлен Президентом КР А.Ш. Атамбаевым «Годом истории и культуры» [1], а в продолжение 2017 год – «Годом нравственности, воспитания и культуры» [2]. Одной из сторон изучения данного вопроса является духовный аспект, безусловно играющий огромную роль в формировании культуры, воспитания кыргызов, которые изучались и в этнографическом аспекте. Однако, есть еще немало вопросов, требующих переосмысления в изучении данной проблемы.

Среди кыргызских этнографов одним из первых особый интерес проявил доктор исторических наук, профессор Имель Бакиевич Молдобаев. Ученый с большой буквы, человек широкой души, скрупулезно изучал взаимоотношения кыргызов и других народов, их культурные взаимосвязи, этнические параллели посредством устного народного творчества, в частности эпосами «Манас», «Жаныш и Байыш». Хочется заметить, И.Б. Молдобаев, будучи заведующим отделом археологии и этнографии Института истории Национальной Академии Наук Кыргызской Республики продолжил исследования видного советского этнографа и внес существенный вклад в изучении указанных проблем.

Рассматривая духовную культуру в целом, Имель Бакиевич в своей монографии заметил, что духовная культура кыргызского народа, да и других народов, неплохо отражены в их устном народном творчестве и прежде всего в их эпосе. Наш опыт рассмотрения эпоса «Манас» в качестве источника по изучению духовной культуры кыргызов показал, что он содержит благодатный материал по вопросам мифологии, религии, свадебным и похоронным обрядам, играм и развлечениям, семейно-брачным отношениям, народным знаниям и т.д…» [3, с.59]. Ценностью его исследований заключается и в том, что в ходе сбора материалов в научных поездках, ученый беседовал и производил записи различных информаторов, знахарей, представителей религиозных культов. Им были охарактеризованы домусульманские верования, найдены подтверждения существования этнической и культурной близости не только кыргызского, но и тюркских народов в целом, с монгольскими этносами.

Одним из таких религиозных верований был культ природы. Согласно С.М. Абрамзону: «Обожествление неба было распространено до древних тюрков у хуннов, усуней, сяньбийцев и т.д., практически на всей территории Центральной и Восточной Азии. Следовательно, культ неба уже сложился в той среде, в которой происходило формирование древнетюркских племен. По китайским источникам, можно судить, что понятие «*теңир*» имело широкий смысл, то есть «Вселенная», где люди под этим словом имели в виду и солнце, и небо, и даже землю» [4, с.308]. Значимость данного культа в мировоззрении кыргызов свидетельствуют и сведения К.К. Юдахина, отмеченные в киргизско-русском словаре: «*Теңир – бог*, употребляется вместо *кудай* (в значении *бог* – П.Ж.), иногда вместе с *асман* или *көк*, другое значение – *небо*, тоже обожествляемое» [5, с.226]. Ч.Ч. Валиханов писал, что небо являлось высочайшим божеством, и выражение «көк теңир», что означает «синее небо» употреблялось кыргызами в виде набожного восклицания или призывания[6, с.52]. Более глубже и детальнее изучил этот вопрос и И.Б. Молдобаев, который проследил на примере кыргызско-бурятских параллелей: «…Если буряты называли землю матерью, а небо отцом: «*ульгэн дэлэхэй – эхэ мини, ундэр тэнгэри – эсэгэ мини*», то и кыргызы землю называют матерью – «*жер эне*». Небо называется по кыргызски – теңир, употребляется вместо слова кудай – бог. До сих пор бытует благословение «теңир жалгасын», клятва «теңир урсун» и т.д» [7, с.112]. Одним из свидетельств является и

одна из высоких вершин гор Кыргызстана, называемая «Хан-Тенгри». Также именно в изучении тенгрианства Молдобаев находит параллели в таких эпосах как кыргызский «Манас», где его герои дают клятву на верность, тенгри, бурятский «Абай Гэсэр», калмыцкий «Джангар» [8, с.82.], что еще раз доказывает факт, силы самого культа не только у кыргызов, но и у народов, имевших с ними этнокультуные связи.

Считаясь с одним из важнейших факторов жизнедеятельности человека перед природой в течение истории человечества, появились суеверные чувства зависимости от них. В частности в культе природы у кыргызов и сопредельных народов значительное место занимало поклонение земле и воде – *Жер Суу*, истоки которого основаны на их реальных свойствах, как носителях жизненного начала, то есть кыргызы как кочевники почитали земную поверхность, и в честь этому существовал обряд *жер суу таю*, отмеченный С.М. Абрамзоном [9, с.53] - моления по поводу засухи, плохого урожая и т.д. На основе своих полевых этнографических материалах И.Б. Молдобаев также не раз писал о схожести почитания культу воды и земли[3,с.59]. Согласно Т. Дж. Баялиевой в честь данного божества устраивали жертвоприношения два раза в год при появлении первой весенней зелени в горах, и поздней осенью, когда перегоняли скот в зимние пастбища [10,с.38-39]. Кыргызско-монгольские параллели в данном вопросе выявила в свое время Г.Р. Галданова на примере кыргызско-бурятских отношений (в свое время статья была дополнена И.Б. Молдобаевым своими полевыми наблюдениями, для более полной картины исследования – Ж.П.) : «У кыргызов и бурят (вообще монголов) в качестве жертвенного животного добрым божествам обычно служила белошерстная овца с желтой головой. Согласно предписаниям монголо-язычных обрядников (бытование этих текстов предположительно датируется XIII веком) в жертву божеству огня обязательно предназначалась "белая овца с желтой головой" (шара толгойтой сагаан хонин). Примечательно, что у кыргызов понятие "жертвенная овца" (независимо от цвета) передавалось выражением "белая овца с желтой головой" (ак сары башыл кой)»[7, с.114].

Вообще наиболее реальное значение в повседневной жизни кыргызов имело поклонение тем объектам, находящихся на освоенных пространствах. Среди них были горы, рощи, отдельные деревья и многое другое. При этом имеются основания, что в прошлом они являлись чем-то вроде почитания, прежде всего это относится к поклонению гор. Согласно полевым записям С.М. Абрамзона, горы являлись святынями отдельных родов [11]. Родовые святыни имели, как правило, своих духов хозяев – *ээси*: хозяин горы – *тоонун ээси*, хозяин родника – *булактын ээси*, хозяин целебного источника – *арашандын ээси* и др.[10, с.40]. Судя по некоторым этнографическим данным, на каждой горе существовал мазар – святилище, которое и являлось духом гор. В таких местах клали кости и черепа животных, к деревьям привешивали лоскуты материи, кусочки ваты и т.п., приносили жертвоприношение – *тулөө*, что свидетельствует о многогранности религиозных мировоззрений кыргызов.

Рассматривая культ мазаров необходимо остановиться на *обоо* – жертвенном холме из камней. Обычно на вершине перевала во время перекочевок слезали с коней и бросали в кучу пять-шесть камней, со временем из них образовывался холм – жертва духу горы [5, с.60]. И.Б. Молдобаев, соглашаясь с мнением С.М. Абрамзона, заключает, что представления связанные со многими из киргизских мазаров, по существу равнозначных «*обо*» других народов, можно рассматривать как локальный вариант широкого круга древних верований, характерный для народов Центральной Азии и бытовавших до недавнего времени у многих тюркоязычных народов[12,с.62]. Родовой культ гор, деревьев, источников у кыргызов, как у алтайцев [13, с.145-160] возник в результате хозяйственно-бытовой деятельности людей на определенной территории, их взаимодействия с окружающей природной средой.

Необходимо отметить неразрывную связь культа природы с шаманизмом – одним из древнейших форм религиозной деятельности человечества. «Происхождение шаманства – это обожание природы вообще и в частности», - писал Ч.Ч. Валиханов[6, с.51]. Основную роль в мировоззрении играли так называемые шаманы или бакшы. Их основной функцией были лечение, причем главным образом нервных болезней и прорицание. Попутно следует заметить, что лечение больных шаманами использованные ими методы в процессе камлания

записанные в ходе полевых исследований легли в основу его оригинальных статей ученого [14]. Вообще у кыргызов шаманами могли быть как мужчины, так и женщины. Согласно историко-этнографическим сведениям, бакшы становились по наследованию или отдельные люди с нервными заболеваниями, например эпилепсией. Схожие причины становление человека шаманом, можно встретить в Сибири и других среднеазиатских народов[4,с.329-333]. Передача способностей бакшы по наследству и ряд других признаков заставляют рассматривать их как своего рода шаманов, пользовавшихся в прошлом большим влиянием на население. Например, один из влиятельных манапов Уметалы Ормонов в свое время имел придворного бакшы Талканчы [9, с.54], хотя по другим источникам Уметалы сам являлся бакшы. Вероятно данное слово имело двойственное значение. Если с одной стороны его воспринимали в качестве лекаря, с другой – что-то вроде почетного прозвища, так как манап не будеть заниматься с лечением человека. Об аналогичном совмещении двух социальных статусов можно найти и в эпосе «Манас», где сподвижник Манаса Алмамбет являлся и шаманом и полководцем»[12, с.63-64]. Следует заметить, что роль бакшы в советский период утратила свое значение. В наши дни данная «лечебная практика» приобретает прошлую известность, что дает повод для продолжения изучения связи прошлого с настоящим в шаманизме.

Шаманство включало в себя веру в добрых и злых духов, в тесном общении, с которыми якобы и состоит сила шаманов. И здесь эта религия тесно переплетается с широко распространенным древним культом умерших и предков *арбак*, занимавшая видное место в системе верований кыргызов. О наличии данного культа у кыргызов и казахов отметил Ч.Ч. Валиханов. Он писал: «Человек после смерти становится арвахом (духом) онгоном, божеством свободным. Благополучие его в том мире зависело от того, как родственники исполняли обряды поминок. Если поминки были исправлены, он был спокоен и покровительствовал всем родным, не то он становился врагом и вредным [6, с.53]. И.Б. Молдобаев находит упоминания культа предков оказывающих огромное влияние на верование кыргызов в разных кыргызских эпосах. Так, в эпосе «Жаныш и Байыш» арбаки упоминаются при обращении Байыша к Жанышу перед вступлением в бой с многочисленными врагами [15, с.125]. В эпосе «Манас»: герои в трудную минуту обращаются культу предков. Например, при истолковании снов Джакыпа и Чыйырды родителей будущего батыра Манаса, им говорят что у них родится сын и ему покровительствует арбак [12, с.54].

Здесь, необходимо отметить также, особенность роли изображения умершего человека – *тул*. На территории Кыргызстана изображения человека имели различный характер. Согласно этнографическим исследованиям, более древними считаются чаткальские тулы, где их вырезали из дерева, причем изображались голова, руки и ноги [10, с. 15]. В подкреплении своих положений о туле [17, с.6] С.М. Абрамзон привел сведения о тайном захоронении Манаса и появления его изображения, сделанного Каныкей в эпосе «Манас». По этому поводу он писал: «Еще при жизни Манаса его жена Каныкей воздвигает для него мавзолей. Однако когда он умер, опасаясь, что враги могут надругаться над его прахом, Каныкей дает приказание устроить в Черной скале пещеру склеп и похоронить там тайно тело Манаса. При входе в пещеру ставится подпорка, изображающая самого Манаса. Вместо тела Манаса, как рассказывается далее в эпосе, в Мавзолее было похоронено его изображение, сделанное из дерева и обернутое в белый войлок[4, с.345]. Однако И.Б. Молдобаевым, который в целом был согласен с точкой зрения С.М. Абрамзона по вопросу тула, было отмечено некоторое несоответствие в его трактовке сведений из эпоса: «Отметим, что согласно эпосу, тул трактуется как: 1) изображение умершего с надетой на него его одеждой и головным убором (женщины, у которых умирали мужья, ставили такое изображение перед собой и оплакивали); 2) женщина, у которой умер муж. Этот комментарий относится к тексту эпоса «Манас», где фрагментарно, но нередко встречается информация о туле во всех этих значениях. В примере же из эпоса, на который ссылается С.М. Абрамзон, говорится об обычной подпорке, а не о том, что она изображает Манаса», и дает свое объяснение этому моменту. «Изображение было сделано для обмана недругов и сокрытия настоящего захоронения» [12, с.57-58]. Данные исследования дают почву для детального анализа в будущем.

Одним из древних верований является культ матери Умай *Умай эне*. Как известно, кыргызы считали ее покровительницей домашнего очага, хранительницей детей и связывали существование данного поклонения с переживанием женского материнского культа. Т.Дж. Баялиева связывает образ «Умай эне» с образом «*от эне*» (мать огня – П.Ж.) в роли домашнего очага и потомства [10, с.45]. Параллели между хакасами и кыргызами в этом вопросе приводит В.Я. Бутанаев [18, с.93-105] С.М. Абрамзон углубил этот фактический материал и рассмотрел данное явление более многогранно. Умай эне согласно его исследованиям не только хранительница домашнего очага и покровительница детей и рожениц. Она являлся матерью женщин вообще. Доказательством тому являются следующие поверья, которые были записаны ученым во время этнографических поездок: ребенка, имевшего родимые пятна, кыргызы считали счастливым. Про таких детей говорили мать Умай ударила «*Умай эне уруп кетиптир*»[11]. Однако в данном случае больше подходит перевод «оставила отметину в связи удара», который дает полное значение этому выражению. Следующие свидетельства находятся в эпосе «Манас» где культ матери Умай, как у кыргызов, так и у народов Южной Сибири, считалась покровительницей детей и даже помогла при рождении самого Манаса [12, с.73]. И.Б. Молдобаев находит и другие значения того, что данная богиня была связана с войной, которая дарует победу[8, с.82], что дает повод к продолжению анализа.

Таким образом, можно отметить большой вклад И.Б. Молдобаева в изучении доисламских верований кыргызов и их параллелей с другими народами. Результаты его исследований показывают, что религия носила синкретический характер, в ее структуре содержатся элементы шаманизма, анимизма, культа природы и предков и т.д. Все они являются частями единого целого, развивавшимися из поколения в поколение не изолированно друг от друга, а в тесном взаимодействии и влиявшими на историко-культурные связи между народами. Его оценки, анализ и суждения дают толчок для более углубленного изучения данного вопроса с привлечением материалов по всем отраслям знания, связанных с проблемой духовной культуры кыргызов в целом.

Использованная литература:

1. *Атамбаев А.Ш.* Указ Президента КР. "Об объявлении 2016 года Годом истории и культуры". "Вечерний Бишкек". 30-декабрь, 2015 г.

2. *Атамбаев А.Ш.* Указ Президента КР. "Об объявлении 2017 года Годом нравственности, воспитания и культуры".www.knews.kg. 5-января. 2017 г.

3. *Молдобаев И.Б.* Этнокультурные связи кыргызов в средневековье. Бишкек. 2003. 154с.

4. *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе.1990. 480с.

5. *Юдахин К.К.* Киргизско-русский словарь. Фрунзе. Т.2. 1985.

6. *Валиханов Ч.* Собрание сочинений. А/А. Т. 4. 1985.

7. *Молдобаев И.Б. Галданова Г.Р.* Лексико-семантические и этнографические параллели у кыргызов и бурят// Молдобаев И.Б., Пиримбаева Ж.Ж. С.М. Абрамзон и вопросы кыргызской этнографии (к 100-летию со дня рождения С.М. Абрамзона). Бишкек. 2006. - С. 109-119.

8. *Молдобаев И.Б.* Историко-культурная общность киргизов с народами Центральной Азии (по материалам эпоса "Манас") // Историко-культурные связи народов Центральной Азии. - Улан-Удэ: Бурятский филиал АН СССР, 1983. - С.78-83.

9. *Абрамзон С.М.* Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе. 1946. 124с.

10. *Баялиева Т.Дж.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе. 1972. 170с.

11. Черновики С.М. Абрамзона. Институт Истории НАН КР. Папка №56.

12. *Молдобаев И.Б.* Эпос "Манас" как источник изучения духовной культуры киргизского народа. - Фрунзе, 1989. 152 с.

13. *Потапов Л.П.* Культ гор на Алтае//СЭ. 1946. №2. – С.145-160.

14. *Молдобаев И.Б.* "Манас" эпосундагы элдик медицина // Манасчылар-кыргыз элинин руханий инсандары. Сагымбай Орозбаков 125 жыл. - Бишкек, 1993. - С.103-114; Эпос "Манас" о народной медицине кыргызов // Традиционная этническая культура и народные знания. - М., 1996. - С.85.

15. *Молдобаев И.Б.* Эпос "Жаныш и Байыш" как историко-этнографический источник - Фрунзе, 1983. 169 с.

16. *Бартольд В.В.* Киргизы. Исторический очерк // Сочинения. М. Т.2.Ч.1.1963.

17. *Абрамзон С.М.* «Тул» как пережиток анимизма у киргизов// Белек С.Е. Малову. – Фрунзе, 1946. – С. 5-8.
18. *Бутанаев* В.Я. Культ богини Умай у хакасов. // Этнография народов Сибири. Новосибирск: 1984. - С. 93-105.

Рысмендеева Н.К.,
И. Арабаева атындагы КМУ,
Изденүүчү
(Бишкек, Кыргызстан)

САЛТТУУ ОЮНДАРДЫН "МАНАС" ЭПОСУНДАГЫ МААНИСИ ЖАНА ЗАМАНБАП ОЮНДАРДАГЫ КӨЙГӨЙЛӨР

Кыргыздар көөнө замандардан бери улутту идентификациялоочу угутун жоготпой сактап келет. Бул өзгөчөлүктү улуттук өнүгүүнүн башат тегинен тепчилип, түбүн түптөп, өнүн өчүрбөй сактап келген каада-салттан, мурасталган рухий азыктардан, материалдык баалуулуктардан көрүүгө болот. Анын бир өнүгү - улуттук оюндар.

Адам ишмердүүлүгүнүн маанилүү жана аны өмүрүнүн акырына чейин коштоп жүрүүчү бир түрү - оюндар. Оюндун элементтери, ыкмалары, каражаттары аркылуу адам наристе кезинен эле дүйнөнү дүнүйөгө айлантып: кармап, өлчөп, өкчөп, ченеп, тартып, ыргытып, секирип, кууп жетип ж.б. аракеттери менен табияттын "табышмактарынын" жандырмагын чечип, тааныл, өзүнө жакындатып келген. Андыктан, байыртадан ойнолуп келе жаткан оюндар бизге "оюн" көрүнгөнү менен, анын мааниң-маңызында философиялык бүтүндүк камтылган.

Оюндар адамзат жаралганы анын ишмердүүлүгүнүн бардык тарабын чагылдырып келет. Айталы, согуштук, турмуш-тиричиликтик, кесиптик ж.б. ишмердүүлүгүнүн тажрыйбаларын кийинки муунга сабак кылып калтыруу максатында, аларды оюн аркылуу жеткиликтүү ишке ашыра алган. Бирок оюн кичине балдардын аракеттери менен эле чектелген ишмердүүлүк эмес, ал адам төрөлгөндөн өмүрүнүн акырына дейре коштогон социалдык мүнөзгө ээ көрүнүш. Башкача айтканда, оюн – адамдын жашоо-турмуш салттарына негизделген, социалдык ишмердүүлүгүн чагылдырган алгачкы маданияты десе да болот.

Алгачкы оюндардын табиятын мүнөздөөдө алар адамдын кыймыл-аракетинин шамдагайлыгын, ыкчамдыгын, дене түзүлүшүнүн чымырдыгын талап кылуу менен, анын ой жүгүртүүсүнө, аң-сезиминин өнүгүүсүнө позитивдүү таасир этүүсүнө басым жасалган болсо, бүгүнкү заманбап илимий-техникалык прогрессивдүү өнүгүүнүн натыйжалары оюндун мүнөзүн таптакыр башка нукка бурду. Башкача айтканда, азыркы балдар оюндары дээрлик кыймыл-аракетти талап кылбайт, керек болсо, ойноо үчүн өнөктөштүн да кереги жок. Өзү менен өзү (виртуалдык өнөктөшү менен) ойноп, баарлашып, натыйжада, коомдо деградациялык калпыс жагдайды пайда кылууда. Анткени, "коом – жалпы кызыкчылыктарга, баалуулуктарга, максаттарга ээ болгон адамдардын биригүүсүнүн формасы" [Общество // Политика. Толковый словарь. - М., 2001]. Демек, заманбап оюндар, албетте, илимий-техникалык прогресстин күрдөөлүндө инсандын интеллектик өнүгүүсүнө оң таасирин тийгизди, бирок, ошол эле мезгилде оюн өзүнүн түпкү маңызын жоготту. Биз бул маселени иликтөөгө алууда тарыхый, калыптанып калган оюн тууралуу түшүнүктөрдү, бүгүнкү жаңы түптөлүп келе жаткан дүйнөтаанымдык ишмердүүлүктүн бир тарабы болгон оюндарды бири-бирине каршы койбостон, алардын ортосун байланыштырган учуктун үчүн кармап калуу менен мамиле кылуубуз керек.

Албетте, өнүгүү сөзсүз болуш керек. Бул жагынан алганда адамзаттын "эркиндиги" чектелген эмес. Ошондуктан, кечээ ат минген адам ат араба, "шайтан араба", "от араба" минди, бүгүн кубаттуулугу канча бир жүздөгөн аттын кубаттуулугуна тете автомашина минип жүрөт. Бул өнүгүү кимге төп келбесин? Бир айда жете турган жерге бир күндө жетип алуу кимге жакпасын? Мындай прогресстин адам турмушунда канчалык жеңилдикти алып келгенин

түшүнүү менен, анын түбүндө баары бир табият берген нукура күч – жылкы баласы турганын эстен чыгарбоо керек. Биз ушул маани бербеген жерденката кетирип жаткан жокпузбу?... Бул маселеге жооп издөөдө биз элдик оюндарга кайрылсак.

Оюн – адам ишмердүүлүгүнүн эң байыркыларынын бири. Адамдын социалдык-маданий өнүгүүсүнүн түбүндө оюндар жатат десек аша чапкандык болбойт. Анткени, оюн адамды төрөлгөндөн өмүрүнүн акырына дейре коштоп жүрөт (Адам о дүйнөгө кеткенде да анын артында оюндар ойнолот. Алсак, маркумга аш берилгенде ойноолуучу оюндар). Философ Анаксагор өмүрүндө бардык жыргалчылыктан баш тартып, өзү өлгөндөн кийин оюндар уюштурулуусун суранган. Кыргыздарда бул салттуу жөрөлгө бүгүнкү күндө да жоголбой, тескерисинче, улам жаңыланып, өнүгүп келе жатат. Бул көрүнүштүн "Манас" эпосунда берилишин карап көрсөк.

"Манастагы" көлөмдүү, көрүнүктүү сюжеттердин бири - "Көкөтөйдүн ашы. Той-аштын көркүн чыгарган, албетте ат оюндары болгон. Жылкы баласы мифтик образда, кийин жомоктук кейипкер болуп, андан соң эпостун башкы каармандарынын бирине айланышы "Манас" эпосунда жылкынын орду, башкы персонаждын образы анын ишенимдүү жөлөгү болгон күлүгүсүз ачылбай тургандыгын баса белгилейт.

Аккула ат чабышка салынып, Коңурбайга жекеме-жеке чыгарда Манас атсыз калат.

Коңурбай чыкты деп угуп,
Айкөл Манас баатырың
Токтоно албай удургуп,
Кан Кошойдон сурады:
- Кайсы атты минем деп [Ж.Мамай. Манас. - Б., 2014. - Б. 258]. Манастын минтип кайгырышы, баатырга бардык эле ат төп келе бербестигин кабардап турат.

...Минериме ат таппай,
Чаппай койбой Кула атты,
Ат байгеси курусун,
Коңурбайдын чыгышын,
Билбей калып турушун,
Аккуладан айрылып,
Кабылан Манас кайгырып... [I: 28, 259].

Демек, баатырды баатыр кылган негизги белгилердин бири анын күлүгү. Баатырдык эпостордо башкы каармандын сезсүз өзгөчө күлүгү болот. Атка жөн гана жаныбар катары карабастан, кыргыздар көчмөн турмушта анын канаты болгон жылкы баласына өзгөчө урмат менен мамиле жасаган. Ат оюндарынын пайда болушу көчмөндөрдүн турмушундагы зарылчылыктан улам келип чыккан көрүнүш. Жамбы атуу, улак тартуу, кыз куумай, ат чабыш ж.б. ат оюндары көчмөн калктын журт которууга, күтүүсүз кол салууларга карата аттарды даяр кармоо зарылдыгы. Демек, ат оюндары байыркы элдин турмушунун көчмөн образын өзүндө камтып, түпкү маңызын бүгүнкү күнгө жеткире алды.

Ат оюндары байыркы замандардан бери эле көпчүлүк көрүүчүнүн алдында гана ойнолуп келген. Демек, оюндарга коюлуучу негизги талаптардын бири, анын көрүүчү аудиториясынын болушу. Көрүүчүлөрдүн кубаттоосу оюнчунун шыгын ого бетер арттырып, анын маарага жетишинде маанилүү роль ойнойт.

Бүгүнкү күндө салттуу элдик оюндар менен теңтайлашып, а түгүл, алардан озуп бара жаткан компьютердик оюндардын өсүп келе жаткан муундун турмушунда мааниси абдан эле чоң. Россиялык окумуштуу-психологдордун иликтөөлөрүнө караганда Россиянын ири шаарларында 10 жашка жеткен балдардын дээрлик баарында уюлдук телефону же планшети бар [http://www.proficinema.ru/questions-problems/articles/detail.php?ID=212539]. Балдардын көпчүлүгү убактысынын көпчүлүгүн уюлдук телефондо же компьютерде ойноо менен өткөрөт. Мындай көрүнүш Кыргызстанда деле чоң көйгөйгө айланып келе жатат. Психологдордун айтуунча, балдарга бул оюндарды ойноого тыюу салуу ойногонго караганда көбүрөөк зыян алып келери далилденди. Россиялык окумуштуулар жүргүзгөн эксперименттик иликтөөдө сурамжыланган ата-энелер бул оюндардан балдары үчүн пайдасынан зыяны көп болгондугун айтышат. Алардын 83 ы "оюндар балдардын психикасына залакасы тиет" десе, 82 ы - "балдардын көрүүсү бузулат", 77 ы - "балдардын дене түзүлүшү бузулат" десе, 36 ы - "балдардын

оюнга болгон көз карандылыгы күч алат" деп тынчсызданышат [http:// www.proficinema.ru/ questions-problems/ articles/ detail. php?ID =212539]. Бирок, ошону менен катар эле, алар оюндардын интерактивдүү, өнүктүрүүчү мүнөзүн да танышпайт.

Адамзат цивилизациясынын маданиятынын көрсөткүчтөрүнүн бири болгон оюндардын өнүттөрү - салттуу оюндардын жана заманбап оюндардын ортосунда ажырымдын болушу жалпы коом алдында, илимий коомчулуктун алдында олуттуу көйгөй жаратат.

Бул маселеге мамиле этүүдө аталган эки көрүнүштү илимде адатка айланган бири-бирине карама-каршы коюу ыкмасы аркылуу иликтебестен, уламалуулук принцибинин негизинде карай турган болсок, маселе оң жакка чечилмек беле, мүмкүн? Макаланын баш жагында "Манас" эпосунан мисал келтиргенибиздин жөнү да ушул.

"Манас" - кыргыз элине тиешелүү болгону менен, ал жалпы адамзаттын энчисине келген, жашоонун бүт тарабынын, анын ичинде оюндардын да программасы дүйнөгө берилген жашоонун жазылбаган мыйзамдарынын конституциясы десек болот. Демек, өнүгүү сөзсүз болуш керек. Улуттук оюндардын өнүгүшү - жаңы муундагы оюндарды пайда кылды. Бирок, башкача, образдуу айтканда, ошол жаңы бутактардын түбү биригип келип бир тамырга кошуларын унутпай, тамырды жокко чыгарбай, же тамырды эле таанып, бутакка маани бербей коюу - даракты, түпкү тегин таанырбагандыкка алып келет. Андыктан, бүтүндүктү таануу үчүн бүкүлү аң-сезимде - көчмөндүк дүйнө таанымдын талабынан мамиле эткенде гана ачыкталаары анык.

Колдонулган адабияттар:

1. *Алимбеков А.* Көчмөндөрдүн салттуу оюндарынын балдарды социалдаштыруучу функциялары. // Түрк элдеринин салттуу спорттук оюндары. Эл аралык симпозиумдун материалдары. - Бишкек, 2015. - 73-79-бб.
2. *Анаркулов Х.Б.* Кыргыз эл оюндары. - Бишкек, 1996. – 192 б.
3. *Баймурзин Х.Х.* Тюркские народные игры.- Уфа, 2000.- 110 с.
4. *Бутанаев В.Я.* Будни и праздники тюрков Хонгорая. - Абакан, 2014. – 316 с.
5. *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников Центральной Азии. М. 1991. – 299 с.
6. Манас энциклопедиясы, 1-китеп. – Бишкек, 1995. – 656 б.
7. Манас энциклопедиясы, 2-китеп. Бишкек, 1995. – 656 б.
8. Манас. Эпос. Жусуп Мамай варианты боюнча. - Бишкек, 2014. - 752 б.
9. *Хейзинга, Йохан.* Homo ludens. Человек играющий. - М., 2007. – 384 с.

Сапаралиев Д. Б.,
Кыргыз-Түрк «Манас» университетинин
профессору, т.и.к.
(Бишкек, Кыргызстан)

"МАНАС" ЭПОСУНУНДАГЫ КЫРГЫЗ ЭЛИНИН МАМЛЕКЕТТҮҮЛҮГҮ ЖӨНҮНДӨГҮ КЭЭ БИР МААЛЫМАТТАР

***Багыттоочу сөздөр:** Алтай, Кара Шаар, Кытай, Сагынбай Орозбак уулу, Чыңгыз Айтматов*

Сиздерге сунушталган бул макала кыргыз элинин белгилүү жана даңктуу манасчыларынын бири Сагынбай Орозбак уулунун (1868-1930-жж. өмүр сүргөн) айтуусу боюнча 1978-1980-жылдары басмадан жарыкка чыккан "Манас" эпосунун 4 томдук басылышынын биринчи жана экинчи китептеринин негизинде даярдалды [5, 6]. Белгилүү болгондой бул вариантын 1920-жылдары талантуу фольклорчу Ибрай Абдрахманов тарабынан жазылып калтырылган, кийин Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясы аны басмадан чыгарган.

Макаланын максаты, Сагынбай Орозбак уулунун айтуусундагы "Манас" эпосунда жолуккан маалыматтардын негизинде, кыргыз элинин өз алдынча мамлекети болуп, анын атрибуттары: ханын тандап, дайындоо жөрөлгөсү, ага таажы кийгизип ордого (такка)

отургузуу; өкмөтү – мыйзам чыгаруу өнөкөтү, бийлик эгедерлери аким, бек, баатыр, кеңешчилери (кырк чилтен); асаба, туулары, жетекчилердин өздүк мөөрлөрү жөнүндө баяндама берүү менен аталган чыгарманын өзөгү кыргыз элинин ураган мамлекетин кайрадан жаралтып, калыбына келтирип, сактоо экендигин ачыктоо.

Өткөн XX кылымда, азыркы биздин Кыргыз Республикасынын аймагында, Советтик түзүлүштүн доорунда, СССР курамындагы элдердин тарыхындагы, өзгөчө байыркы мезгилдеги алардын өз мамлекети болгондугу тууралуу проблема, кысымга алынган темалардан болгон. Мунун бирден бир себеби, СССРде коомдук илимдерди изилдеп үйрөнүүдө марксисттик методология үстөмдүк кылып, мамлекет таптык тирешүүдөн жаралып, ал андагы жетекчилердин башкаруучулук куралы катары, коомдун убактылуу институту деп эсептелгендиги болгон. Андыктан, бул суроого ал кезде көп маани берилбей, берилсе да өкүмдүк-буйрукчул көрсөтмөнүн тебелендисинде калган. Анын үстүнө, мурун көчмөндөрдүн алардын катарында кыргыз элинин тарыхын изилдөөдө, евроцентристтик көз караш үстөмдүк кылгандыктан, айтмакчы биз азыр деле андан арыла албай жатабыз. Анткени кыргыздардын жакынкы эле XIX кылымдагы ортосу мезгилдеги мамлекети болгон эмес, «ханы жок - калк мамлекети жок эл» деген илимий даражалуу тарыхчыларыбыз, арабызда арбын десек жаңылбайбыз. Ал эми көчмөндөрдүн турмушу өзгөчө жол менен өнүккөнүн белгилүү Россиялык түрколог Лев Николаевич Гумилев дааналап, акыйкаттык менен мындай деп белгилеген: "көчмөн маданияты өз алдынча өнүгүү жолуна ээ, ал чет жакадагы жапайы жана дараметсиз эмес" [2.С.94]. Ошондуктан бул макала жогоруда биз белгилеген маселе - кыргыз мамлекеттүүлүгүнүн тарыхын изилденишине көмөкчү болот деген үмүттөбүз.

Ушундай ахвалда кыргыз элинин байыркы мамлекеттүүлүгү жөнүндө сөз кылуу коркунучтуу болгон. Буга бир гана мисал келтирели: академик Болот Жунусалиев 1950-1960-жылдары басылып чыккан "Манас" эпосунун жалпыланган вариантынын баш сөзүндө, кээ бир жагдайларга түшүндүрмөлөрдү берип жатып "хан" деген титулдун мааниси даана бийлик башы эмес, эпитет сыяктуу айтылган сөз дегенге мажбур болгон [3. XXXVIII-б.]. Ал эми ошол чабал жандуу мамлекеттүүлүгүбүздүн мезгилинде, Кыргыз ССРынын декларативдик укуктарын (СССР дын курамынан ар бир Республика бөлүнүп чыгууга укугу бар деген беренени) коомчулукка ачыктоого далалат жасагандыгы үчүн эле, юриспруденция илими боюнча кыргыздын алгачкы доктору, профессор Кубанычбек Нурбеков куугунтуктоого кабылганы баарыбызга маалым.

Дүйнөгө даңкы чыккан, улуу кыргыз эл жазуучусу, академик Чыңгыз Айтматов "Манас" эпосунун Сагынбай Орозбак уулунун вариантынын баш сөзү катары берилген "Байыркы кыргыз рухунун туу чокусу" деген кириш сөзүндө мындай деп баса белгилейт: "Эпостун бүткүл көркөмдүк түзүлүшү, пафосу эң негизги идеяны баштан аяк улап, өөрчүтүп-өнүктүрүп отурат, ал эркиндик идеясы, көз каранды эместиктин идеясы" [5.9-б.]. Өзүңүздөр көрүп тургандай, эпостогу негизги максат - бул кыргыз элинин эркиндиги, демек аны камсыз кылуучу өз эгемен мамлекетин кайрадан калыбына келтирип, өнүктүрүү экендиги шексиз.

"Манас" эпосунун Сагынбай бабабыздын вариантында муну даана байкасак болот. Мисалы: Манас эр жетип Жакып атасын куугунтуктап басынткан калмактарды (батыш монголдор уруулары же башкача айтканда - ойроттор) бир далайын жок кылып, калганын сабап кубалагандан кийин, "кой балам, биздин абалыбыз кыйын, калмактарга көз карандыбыз", - деп ал-жайды Жакып түшүндүрсө, бала ызаланып өз бабаларынын тегин сурайт. Ошондо:

"Оо балам, уругун кыргыз - түрк деп,
Өкмөт кылган бабабыз,
Кытайдын журтун сүрүп - деп,
Айрылганбыз эл журттан
Ар кайсыбыз ар жерде
Аким болуп жүрүп - деп.
Чоң атаң аты Ногой - деп,
Каратып турду Кашкарды,
Кара Шаарга жеткенче,
Хан атаң Ногой башкарды.

Санатын алган Сары-Колду,
Ага самаган душман сап болду,
Ордо кылган Ополду,
Даң-дуң тоонун оюна,
Далай журтун которду.
Соонар көлдү бойлогон,
Балам, бабаң Ногой тушунда,
Согушкандар сойлогон,
Лоп жакасын жердеген
Ойротко намыс бербеген".
[5. 117-б.].

Ушундай бейкуттукка алдырып кытайдын Эсен канынын чабуулуна туруштук бере албай Багдатты көздөй эл качты. Азыр: "Балам чачылган сенин тууганың" - деп хан Жакып сөзүн аяктайт.

Ошондо Манас тегерегин караса, көзүнө кызыл байрак көтөрүп чыга калган кырк киши (кырк чилтен) көрүнгөндө, каткырып күлүп сүйүнөт. Андан ары алдын-артын караса:

"Көз жеткен жердин баарында
Көп-көк темир кийинген,
Көп аскер курчап туруптур.
Алтындуу таажы башында,
Агала сакал бир – тур,
Аскеринин кашында" [5. 119-120-бб.].

Буга шерденген Манас жана анын талапташтары, калмактар менен чечкиндүү күрөшкө аттанышып, "Манас, Манас, Манас!" – деп, ураан чакырышып, чаабуулга киргенде :

"Ак Асаба, кызыл туу,
Айгайлаган ызы-чуу.
Көк Асаба, кызыл туу,
Көк жанырган улуу чуу," башталды – делет [5. 147-б.].

Манастын хан болушу да өзгүчө кызык, адегенде 84 курдаштары аны Чаркастандын оюнда уюда жүргөндө ак тердикке салып Манасты хан көтөрүп алышат [5. 241-б.]. Манас дароо өзүнүн максатын айтат. Алтай жана башка жерлерди өзүбүзгө алабыз деп, буйрук берип, мыйзам чыгарат. Каракчы, ууруларды, удуң-жудундардын азабын беремин дейт.

"Ара кокуп арага,
Өкуматы тийиптир,
Өткүр Манас балага" [5. 242-б.].
...
«Өкүм болбой өнүкпөйт,
Өзүнчө бу журт көнүкпөйт,
Башчысы болбой марыбайт.
Баш аламан жарыбайт,
Ханы болсо кор болбойт,
Жарактуу киши зар болбойт" [5. 264-б.].

"Тегерегиң баары жоо,
Тепсесе душман жан койбойт.
Калкалайм десең жаныңды,
Көтөрүңөр ханыңды!
Хан көтөрбөй болбос - деп,
Каптаса душман койбос – деп,
Хандуу журт болуп калалык,
Калаба кылса каапырлар,
Кайрат кылган бололук.
...

Бели катуу бирөөндү
Бек көтөрүп коёлук!
Калкка кабар салалык,
Кайраты бар бирөөндү
Хан көтөрүп алалык,
Калка кабар салалык,
Каапыр келип кол салса,
Каруу-жарак асынып
Каршысына баралык», дейт бай Жакып [5. Т.1.265-б.].
Чогулган эл аны шаңдуу кубаттап үн катышты:
«Көтөрөлүк ханды – деп, -
Хан көтөргөн жанды! – деп,
Алты кулач ак кийиз
Астына алып салышты, -
Агала сакал Жакыпты
Акбалта менен Бердике
Жетелешип алышып,
Көпчүлүк аны сүйрөдү,
«Көтөрбөңдөр мени» - деп,
Көсөл Жакып сүйлөдү.
...
Казак, кыргыз камалап
Калмак, мангул жабылып
Ак кийиздин үстүнө
Бай Жакыпты салганы,
Баласы Манас баатырды
Ак кийиздин үстүнө
Аны дагы биргелеш
Отургузуп алганы,
Көтөрүп көп журт алганы,
Жети кадам басканда
«Болду, балдар болду!» - деп,
Жеткелең Жакып карыя
Жерге түшүп калганы.
Жеке Манас Баланы,
Көтөрүп алып көпчүлүк,
Алиге турган жыйынды
Жети айланып барганы [5..272-б.].

«Хандуу журт болуп калдык – деп,
Кабылан Манас баланы
Хан көтөрүп салдык!» деп,
Тогуз күндө той тарап,
Үй үйүнө кеткени.
Талапкердин баарысы,
Талабына жеткени [5. 273-б.].

Жаңы хандын атасы Жакып токсон бээни сойдуруп, тогуз күнү той берип ата-бабасынан келе жаткан кызыл тууну көтөрөт, ханга караган элдин санын алуу башталат.

Кээ бир тарыхый маалыматтарда маселен, XV кылымга тиешелүү булакта монголдордун ханын тандап мыйзамдаштыруусу төмөндөгүчө болот дейт: " ак кийизге отургузушуп, аны үч жолу көтөрүшөт. Андан соң аны менен боз үйдү үч жолу айлантышып такка отургузушуп колуна алтын кылыч карматышат. Ал өзүлөрүнүн жөрөлгөсү боюнча ант берет" [7. С.70]. Кыргыздардын XVI кылымдын башталышында ханы болуп көтөрүлгөн Мухаммед Кыргыз жана 1841-жылы хан болуп жарыяланган Ормон Ниязбек уулу да ак кийизге отургузулуп хандык

бийликке мыйзамдуулукта ээ болгондору белгилүү [9.С.27; 8. С. 357]. Ормонду хан көтөргөндө башына төбөсү кызыл кымкап менен тышталган бөрктүү тебетей кийгизишип, ак кийизге отургузушуп аземге катышкандарды үч ирээт айлантышкан [9. С.31]. Дагы бир маалыматтарда, көчмөн казактардын аземи боюнча, ханды көтөргөн кийиздин майда кесиндилерин же болбосо анын үстүндөгү мурунку көйнөгүнүн кесиндилеринен катышкандар ырымдап ала кетишчү экен [4.С.126-127].

Сагынбай Орозбак уулунун вариантындагы “Манас” эпосунда жогоркулардан тышкары мөөр, туу, асаба, байрак, желек ж. б. мамлекеттүүлүктүн атрибуттары жөнүндө бай маалыматтарды кездештиребиз. Бир жерде: “Катчыга катын жаздырды, кандык мөөрүн бастырды”- деп, мөөр жөнүндө баяндалса [6. 78-79 б.], башка бир саптарда кыргыздарда мамлекеттик символ болгон туу атадан-балага, муундан-муунга мурас катары өтүп тургандыгы жөнүндө айтылат:

Бай Жакыптын кызыл туу,
Байкаганга сөзү бу:
Кыргыздын кыйла тобунан
Алыс жерден калган туу,
Башкы атасы Бабырхан,
Андан калган ушул туу [6.28-б.].
Ак асаба, кызыл туу,
Көк асаба, кызыл туу,
Көк жаңырган улуу чуу [5. С.147; 6.31-б.].

Байыркы кыргыздарда хандык бийликтин болгону төмөнкү саптардан да көрүнүп турат:

Хан өкүмүн тийгизди,
Хан таажысы ушу деп,
Хан Манастын башына
Жыгалуу бөрктү кийгизди [5. 272-б.].

"Манас" эпосунун текстинде "хан", "баатыр", "бек", "аким", "төрө","мырза" сыяктуу жолуккан титулдар, жалпы эле түрк-монгол элдерине да таандык экендиги маалим. Ал эми "падыша" деген титулдун жолугушу болсо, кыргыздардын орус калкы менен жааматташ жашагандыгынын, эпоско тийгизген таасири экени даана көрүнүп турат. Дагы бир ушундай эле "паша" [6.377-б.] деген титулдун эпосто учурашы, аталган чыгарманын кагазга түшүрүү мезгилиндеги кыргыз элинин ичиндеги мусулманчылыктын жана Мустафа Кемаль Ататүрк жетектеген ошол кезде Түркияда күч алып жаткан жаш түрктөрдүн «Биригүү жана Прогресс» партиясынын идеяларынын Түркстанга анын ичинде Кыргызстанда жайылышынын чагылышы десек жаңылбайбыз.

Жыйынтыктап айтканда, "Манас" эпосундагы мамлекет жөнүндөгү маалыматтардан көрүнгөндөй, кыргыз элинин мамлекет куруу жөрөлгөсү тарых тереңинен келүү менен бирге, ар тараптан өнүгүп, өскөн толук кандуу эл аралык мамилелердин субъектиси катары өмүр сүргөнүнөн кабар берет. Сагынбай Орозбак уулунун вариантындагы “Манас”эпосунун негизги өзөгү кыргыз элинин ураган мамлекетин кайрадан жаралтып, калыбына келтирип, сактоо экендиги талашсыз. Ал эми келечектеги бул багыттагы изилдөөлөр дыкат изилдениши абзел, жана мында көп кызыктуу маалыматтар болорууна ишеничтемин.

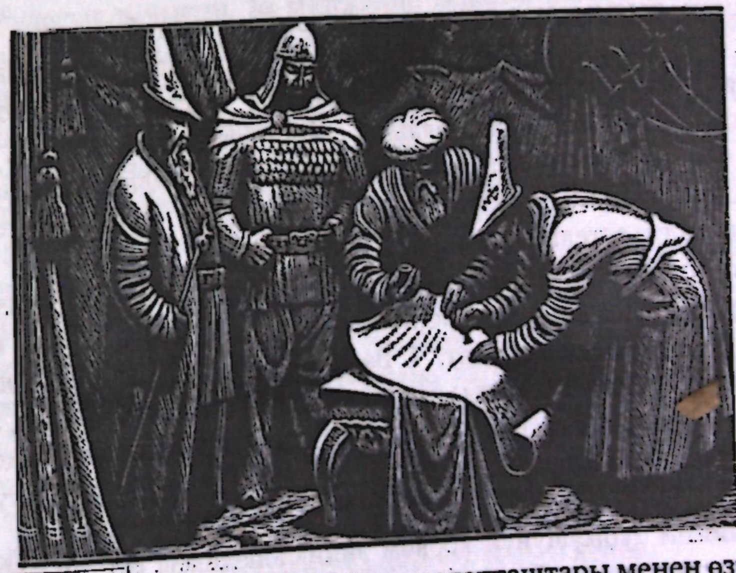
Колдонулган адабияттар:

1. *Айтматов Ч.* Байыркы кыргыз рухунун туу чокусу // Манас. Сагынбай Орозбак уулунун варианты боюнча. Т.1.- Фрунзе, 1978.
2. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки.- Москва, 1973.
3. *Жунусалиев Б.* Кириш сөз// Манас. Т.1.- Фрунзе, 1958.
4. *Левшин А. И.* Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей. Спб,1832.Ч.3.
5. Манас. Сагынбай Орозбак уулунун варианты боюнча.Т.1.- Фрунзе, 1978.
6. Манас. Сагынбай Орозбак уулунун варианты боюнча. Т.2. Фрунзе: Кыргызстан,1980. 252 б.
7. *Султанов Т.* Поднятые на белой кошме. Потомки Чингиз-хана. Алматы, 2001.
8. Кыргыз Республикасынын тарыхы. Жогорку окуу жайлары учун окуу китеп / Жоoптуу ред. А. Какеев. Бишкек, 2000.
9. *Усонбаев К.* Ормон хан. Бишкек,1999.

ТИРКЕМЕ:

Сагынбай Орозбак уулунун (1868-1930 жж. өмүр сүргөн). Манасчы.

Теодор Герцендин гравюра-сүрөтү. Манас желеги менен жортуулда.



Теодор Герцендин гравюра-сүрөтү. Манас талапташтары менен өзүнүн жазган жарлыгына мөөрүн коюу учуру.

Сариева Г. А.,
Жусуп Баласагын атындагы
КУУнун Ош филиалынын
ага окутуучу
(Ош, Кыргызстан)

«МАНАС» ЭПОСУ ЖАНА «КУТ АЛЧУ БИЛИМ»: ТАРЫХЫЙ ПАРАЛЛЕЛДЕР

Элибиздин ардактуу жазуучусу Ч. Айтматов Жусуп Баласагындын поэзиясы «Манас» эпосу менен бирге биздин ата-бабаларыбыздын рухий турмушунда кылымдардан келаткан бирдиктүү лингвистикалык негиздери өз ара байланыштуу отурукташкан жана оозеки көчмөн түрүндөгү эки маданияттын түпкү башатын ырастаган накта улуттук кенчибиз [1] деп жазган. Ушуну эске алуу менен, элибиздин рухий дөөлөтү болгон «Манас» эпосу менен «Кут алчу билим» дастанынын окшоштуктарына токтолуп өтүүнү туура таптым. Мында тарыхый булактык маанисине жана негизги идеясына көңүл бөлдүм.

«Манас» эпосу кыргыз элинин улуттук байлыгы, оозеки элдик чыгармачылыктын теңдешсиз эстелиги, дүйнөлүк элдик поэзиянын шедеври болуп саналат. Эпос дүйнөдөгү элдердин эпикалык чыгармаларынын формасы жана мазмуну боюнча эң көлөмдүүсү катары XIX кылымда коомчулукка кеңири белгилүү болгон көлөмдүү чыгарма. Манасчы Саякбай Каралаевдин варианты боюнча эпостун «Манас», «Семетей» жана «Сейтек» үчилтигинин жалпы көлөмү 500553 сапты түзөт. Бул байыркы гректердин «Илиадасы» менен «Одиссеясын» бирге кошкон көлөмүнөн 20 эседей көп. «Манастын» ошол бир эле варианты илимде узак убакыт эң көлөмдүү эпос делип келген инди элдеринин «Махабхаратасынан» эки жарым эсе чоң.

Зор көлөмдөгү эпос, узак убакыт ооз жүзүндө гана жашап келгендиктен анын өзгөрүүсүз сакталган тексти жок. Чыгарманын мазмуну, ыр саптары устаттан шакиртке, бир муундан экинчисине өткөндө, ал түгүл бир эле манасчы эпосту улам кайталап аткарганда өзгөрүүлөргө учураган. Натыйжада эпостун түрдүү варианттары жаралган. Азыркы кезде «Манас» эпосунун негизги бөлүмдөрүнүн кагаз бетине түшүрүлгөн 70тен ашуун варианты белгилүү. «Манастын» варианттарынын дээрлик бардыгында эпостогу негизги мазмунун, окуялардын нугун түзгөн салттык туруктуу эпизоддор сакталган. Бирок эпостун варианттарынын көлөмү, мазмундук, формалык касиеттери, көркөмдүк деңгээли бир кылка эмес. Бири-биринен орчундуу айырмачылыктарга бар, ошондой эле, көп белгилери боюнча жакын турган, бир эле окуяны айрым өзгөчөлүктөр менен айткан варианттар да бар.

Ал эми орто кылымдагы акылман, философ, терең билимдүү инсандын калеминен жаралган «Кут алчу билим» дастаны көп пландуу, ар тараптуу акыл насааттын, турмуш жана коом таануунун, өмүр, тиричилик тууралуу чыгарма. Ал акыл-ойдун, адамдардын жашоодогу ордун, саясий-социалдык, коомдук-экономикалык, моралдык-нравалык маселелердин өтө маанилүү жактарын камтыган философиялык трактат же кут табуунун энциклопедиялык жыйнагы болуп саналат. Чыгарма 6645 эки саптан туруп, Чыгыш адабиятындагы баалуу эстелик болуп саналат.

Жанрдык белгилери боюнча "Манас", мазмуну, берген маалыматтарынын көлөмү боюнча баатырдык эпостордун демейки алкагынан чыгып, андан алда канча тереңдиги, масштабдуулугу менен айырмаланат. Ч. Валиханов, В. Радлов өңдүү окумуштуулар XIX к. эле «Манас» эпосу аны жараткан кыргыз элинин тарыхын, философиясын, этнографиясын, тилин, көркөм өнөрүн, психологиясын, географиясын, медицинасын жалпы эле рухий жана социалдык турмушунун ар кыл жактарын изилдеп үйрөнүүдөгү баалуу булак экендигин баса белгилешкен [10, 348 -б.].

Кыргыз элинин турмушунун көркөм энциклопедиясы болгон «Манас» эпосунда кыргыз элинин эң байыркы доордон берки басып өткөн тарыхый жолунун уруттуу учурлары боюнча маалыматтар берилет. Андан байыркы жамааттык коомдук формациянын түзүлүшүнүн айрым мүнөздүү белгилерин аскер демократиясын (согуштан түшкөн олжолорду бөлүштүрүүдө кошуундун мүчөлөрүнүн тең укуктуулугун, жол башчыларды, хандарды шайлоо ж. б.)

баамдоого болот. «Манас» эпосу кыргыз элинин согуштардагы абалы менен катар жай турмуштагы жашоосу жөнүндө өтө бай жана так маалыматтарды берет.

Чыгармадан кыргыздардын турмушунун белгилүү бир жагын чагылдырууга арналган, аны терең деталдаштырып берген маалыматтарды кездешүүгө болот. Мисалы, баласыз улгайган адамдын зарлганынан, перзенттүү болуу, ага байланыштуу элдик ырым-жырымдар, жаш баланы турмуш менен тааныштырып, тарбия берүүгө байланыштуу материалдар чагылдырылат. Кыргыз элинин эл башкаруу, уюмдашуу, элди бириктирүү жөнүндөгү аракеттери «Манастын кан шайланышында» чечмеленет. Элибиздин куда түшүүгө, баласын үйлөнтүүгө байланыштуу каада-салттары «Манастын Каныкейди алганында» чагылдырылса, адам өлүмү, сөөк коюу үрп-адаттары «Көкөтөйдүн ашы», «Манастын өлүмү жана ага күмбөз салдыруу» бөлүмүндө баяндалган.

Эпостон кыргыз элинин турмушунун бардык тармактарын камтыган ак менен кара, өмүр-өлүм, жакшылык-жамандык, пайда-зыян жөнүндөгү философиялык ой-толгоолорун билүүгө болот. Элибиздин ишенимдери, жүрүш-туруш нормалары, эл аралык мамилелери, жаратылыш, коом, география, медицина ж. б. жөнүндөгү билимдери да эпосто кеңири чагылдырылган [11, 81-б.]..

X кылымдын 40-жылдарында Орто Азия жана Жети-Суу регионунда эң алгачкы феодалдык мамлекет Караханийлер мамлекети түзүлгөн. Анын аталышы бийлик кылган кагандардын титулу менен байланыштуу. Ө.К. Караев мусулман авторлорунун эмгектерин жана чыгыш таануучулардын илимий пикирлерин талдап, бул каганатты башкарган династия чигил төбөлдөрү деген тыянакка келген. Ислам динин мамлекеттик идеологияга айландыруу менен Караханийлер династиясынын негиздөөчүсү Сатух Буура хан маданий жактан бир катар утуштарды жүзөгө ашырган. Теңир-Тоодогу түркий калктар шарттуу түрдө башка элдер илимий жана маданий өнүгүүнү башынан өткөрүп жаткан "Мусулмандык ренессанс" жүрүп жаткан чөлкөмгө баш кошушкан. Исламдын оң таасири астында Ортоңку Чыгышта илим-билим, маданият дүркүрөп өскөн. Окумуштуу А.И. Нарынбаевдин пикири боюнча "Чыгыш Ренессансынын" негизги маңызы маданияттын, коомдук- философиялык ойлоонун өнүгүшүндөгү гуманисттик багыт, илимдин таасири менен дүйнөнү рационалдуу таанып-билүү болуп саналат [9, 11-б.]. Дал ушул тарыхый кырдаал жана исламдын оң таасирлери Ала-Тоо аймагында араб, фарси тилдеринде эркин окуп жаза билген жердештерибиз Махмуд Кашгари менен Жусуп Баласагынды тарбиялап чыкты.

Белгилүү тарыхый маалыматтарга караганда, Жусуп XI кылымдын башында (туулган жылы азырынча белгисиз) азыркы Токмок шаарынын түштүк тарабындагы Чүй районуна караштуу Ак-Бешим, Бурана айылдарынын аймагындагы Баласагын шаарында туулган. Ал окаттуу адамдын үй-бүлөсүнөн чыгып, өз мезгилине ылайык билим алган жана география, философия, тарых жана башка илимдер менен таанышты бар билимдүү адам. А.Н. Кононов Жусуп жөнүндө мындай деп жазат: «Жусуп Баласагын поэмадан көрүнүп тургандай улуу акын, чексиз билимдүү, адамдын жан дүйнөсүн мыкты билген философ, илимпоз - энциклопедист, араб-перси поэмасынын, түрк фольклорунун билерманы болгон: астрономия жана математиканы, медицина менен элоквенцияны билген, шахматты жана элдик оюндарды мыкты өздөштүргөн» [6, 481-б.].

«Кут алчу билим» поэмасы IX-X кылымдарда Бухарада түзүлгөн адабий топтун таасири астында жазылган. Мында Жети-Суу жана Чыгыш Туркестан, Чүй жана Талас өрөөндөрүнө: Борбордук Тянь-Шань менен Ысык-Көлгө жалпы эле түрк маданиятына мүнөздүү. Е.Э.Бертельс «Түрк элдеринин баатырдык эпосундагы салттарына карата» деген макаласында: «Кутадгу билиг» караханийлик Кашгарга мүнөздүү болгон көптөгөн жергиликтүү түрк традицияларын камтыйт [3,]- деп, жазганы жогоруда айтып кеткенибизге күбө болот. Поэманы окуп жатып биз Жусуптун түрк салтын, ырым-жөрөлгөлөрүн, макал-лакаптарын жакшы билгендигине ынанабыз. Ошол байыркыдан оозеки айтылган дастандар, накыл сөздөр, макал-лакаптар акындын шыгын ойнотуп ушундай чыгарманы жаратууга түртсө керек.

«Кут алчу билимде» акын өз доорундагы коомдун түзүлүшү тууралуу кеңири маалымат берет. Чыгармадан Кыргызстандын орто кылымдардагы тарыхы боюнча маалыматтарды алууга болот. Алсак, Караханийлер мамлекетинин калыптанышы, коомдук-саясий түзүлүшү,

исламдын таралышы жана башкаруучу Сатук Буура хан тууралуу маалыматтар, ордодогу кызмат, аларды ээлегендердин башкы сапаттары жогорку деңгээлде сыпатталган. Автор чыгармасында өкүмдардын укук, милдеттерине, иш билгилик жөндөмүнө жана адамдык сапатына токтолгон. Ал акылдуу, билимдүү, каада-салтты жакшы билген жана адеп-ахлагы таза инсан болушу зарылдыгын белгилеген. Анын башкы милдети өз элинин жыргал турмушу үчүн кам көрүп, адилет бийлик жүргүзүү. Мамлекетти тышкы душмандардан коргоп, өлкө ичиндеги тартипти камсыз кылат. Дастандагы Күнчыкты эликтин башкаруучулук, адамдык сапаттары аркылуу автор Караханийлердин башчысына өлкөнү башкарууга зарыл касиеттерди сүрөттөйт. Күнчыкты ойдон чыгарылган бек болгондугуна карабастан чыныгы турмуштук тажрыйбанын алып жүрүүчүсү.

"Манас" эпосунун негизги идеясы чабылып-чачылган кыргыз урууларын баш коштуруп, чет душмандардан коргонуу менен, көз карандысыздыгын сактоо. Ата Мекендин азаттыгы, эркиндиги, өз алдынчалыгы, бөлүнбөс бүтүндүгү үчүн карууну казык, башты токмок кылып кызмат кылуу, керек болсо кара башты курман чалуу идеясы, эл-журтка толуп-ташкан сүйүү сезими «Манаста» берилген. Бул максатта баары Манаска таянат. Анда миң балбандын күчү бар, куралдары да өзгөчө касиетке ээ мифологиялык баатыр. [2, 5-6-бб.]. Манаска таянуу менен эл, жерин коргогон тегерегиндеги чоролору да ар тарабы келишкен адамдар. Мындан көрүнүп тургандай элдик оозеки чыгармачылыктын үлгүсү болгон эпосто, кыргыз элинин мамлекеттүүлүгүн сактоо, чет душмандардан коргоо, жеке адамдын эрдиги, жоокердик сапаттары жана көчмөндөргө мүнөздүү алабармандыгы [4, 160-б.]. менен байланышта.

«Кут алчу билим» дастанынын эң негизги идеялык өзөгүн мамлекетти башкаруунун жол-жобосу, принциптери, коомдук-саясий, социалдык-экономикалык, моралдык-этикалык уставы жана коомдун мүчөлөрүнүн ыйманы, адеп-ахлактык турпаты, ар түрдүү кесип менен илим-билимдин маани-маңызы, алардын мамлекетти чыңдоо үчүн зарылдыгы тууралуу кеңири түшүнүк түзөт. «Кутадгу билигде», биринчиден, жалпы адамзаттык гуманисттик-прогрессивдүү идеялар басымдуудук кылат. Ар түрдүү кесиптин өкүлдөрүн, илим, билимди, ыймандуулукту, адилеттүүлүктү, акылды, абийирдүүлүктү, чынчылдыкты, ынсаптуулукту, эмгекчилдикти даңазалайт да, ал аркылуу адамдарды мыкты сапаттарга ээ болууга үндөйт. Экинчиден, бул дастанда карахандар мамлекетин башкаруучу хандарга, бектерге, сарай ээлерине, кол башчыларга арналып жазылгандыктан, алардын элге талыкпай кызмат кылышын, ошону менен эле катар бийликтин чыңдалышын жана анын бекем болушун көздөгөн гумандуу идея да камтылган. Ошондуктан дастандын кара сөз менен жазылган бет ачар бөлүмүндө: «Чиндин (түндүк кытай) төрөлөрү бул китепти «Такыбалык жыйнак» деп аташты. Мачиндин (түштүк кытай) өкүмдарларынын мурасчылары «Мамлекет түркүгү» дешти, Чыгыш өлкөлөрүнүн акимдери «Өкүмдарлар зыйнаты» деген ат беришти, ирандыктар түрктөрүн «Шах китеби» деп коюшту, айрымдар болсо «Өкүмдарларга осуят китеп» дешип, турандыктар муну «Куттуу билим» деп аташты» [5, 20-б.] деп белгилегени мамлекетти чыңдоо, өнүктүрүү жана элдин турмушун жакшыртуу ишиндеги эң эле зарыл болгон үгүт-насаат, кеңеш, акыл сөздөрдүн кеңири айтылышынан келип чыккан. Муну өкүмдарлардын дастанга берген оң баасы деп түшүнөбүз.

Мекенчилдик, патриоттуулук – элдин моралдык улуу касиеттеринин бири. Ушул сезим «Манас» эпосунда: «Ала-Тоо асыл жер үчүн, калкым кыргыз сен үчүн, курман болуп кетейин» – деген эр Манастын журту үчүн курмандыкка даярдыгы [8, 48-б.]. менен баяндалат. Ал эми өз элинин чыныгы атуулу болгон Жусуп киндик каны тамган Ата Журтун аздектеп жан дилинен сүйүп, чыгармада туулган жеринин кооздугун, байлыгын көркөм тил менен баяндап жаш муунду өз Мекенин сүйүүгө үндөгөн. Автор чыгармада түрк элдеринин, анын ичинде кыргыз элинин каада-салт нарк насилин кеңири пайдаланган. Баш каармандардын Күнчыкты, Айтолду деп аталышы эле кыргыз элиндеги ыйык деп эсептелген Күн менен Айдын улуулугун, адам жашоосундагы маанисин көрсөтүп, анын биздин дүйнөбүзгө жакын экендигин күбөлөндүрөт.

Жыйынтыктап айтканда бул эки чыгарма, андагы идеялар кыргыз мамлекеттүүлүгү чоң сыноодон өтүп, кайра жаралуу мезгилин башынан кечирип жаткан азыркы мезгилде да актуалдуу. Аталган баа жеткис мурастарды окуп-үйрөнүү Кыргызстандын материалдык жана

рухий маданиятынын эстеликтерин сактоого жана натыйжалуу пайдаланууга жакшы мүмкүнчүлүк ачат.

Колдонулган адабияттар

1. *Айтматов Ч.Т.* Рухий дөөлөттүн башаты // Кыргызстан маданияты.- 1986
2. *Бакиров А.А.* Исторические этапы развития эпоса "Манас"// Эпос "Манас" как историко-этнографический источник. Тезисы международного научного симпозиума, посвященного 1000-летию эпоса "Манас" - Бишкек, 1995.- 5-6-бб.
3. *Бертельс Е.Э.* К вопросу о традиции героическом эпосе тюркских народов // Советское востоковедение.- 1958, №5
4. *Борбугулов М.* "Манас" эпосу: башаттары, эволюциясы. – Б., 2004. - 160 б.
5. *Жусуп Баласагын.* Куттуу билим. – М., 1983
6. *Кононов А.И.* Поэма Юсуфа Баласагунского «Кутадгу билиг» // Юсуф Баласагунский Благодатное знание. – М.,1984
7. *Мамыров М.* «Манас» — эпос, возникший из мифа.// Эпос "Манас" как историко-этнографический источник. Тезисы международного научного симпозиума, посвященного 1000-летию эпоса "Манас".- Бищкек, 1995. -115-116-бб.
8. *Мусаев С.* Эпос «Манас». – Ф.,1979, С.48
9. *Нарынбаев А.И.* Из истории общественной мысли древних уйгуров. – Б., 1994
10. *Радлов В.В.* Кара-киргизы // Из Сибири. Страницы дневника.- М., 1989, С. 348-354
11. *Солтоноев Б.* Кызыл кыргыз тарыхы. – Б., 1993 - 138-б.).
12. *Юнусалиев Б.М.* Киргизский героический эпос «Манас» // «Манас» – героический эпос киргизского народа.- Ф., 1968

Сатыбалдиева Ч.,
к. и. н., доцент (КУ-У,)
(Ош, Кыргызстан)

ВОЗРОЖДЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ТЕХНИЧЕСКИХ ПРИЕМОВ ТРАДИЦИЙ ВЫШИВАНИЯ У КЫРГЫЗОВ

Ключевые слова: Искусство, вышивание, этнокультура, мастерица, орнамент, терскайык, архаика.

Как вид декоративно-прикладного искусства вышивание имеет глубокие традиции.
Вышитые предметы обладают высокой степенью информативности этнокультурного
значения, что выдвигает этот вид искусства в разряд глубокозначимых исторических
источников.

Процесс вышивания выполняет своеобразную функцию: служит для украшения одежды и
используется в убранстве интерьера. Вышиванием занимались не только признанные
мастерицы, но и абсолютно все рядовые представительницы женского пола. В традиционном
обществе, вышивкой украшали предметы декоративного убранства жилища и одежды.

На территории юга Кыргызстана традиционным материалом для вышивки служили
шерстяные и хлопчатобумажные полотна. В зависимости от их качества (толщины, степени
отбеливания), обычно выделяли тонкие, средние и грубые полотна [Томина, 1989. С.54].
Сюда можно включить кожу, войлок, ткань из шерсти или хлопка, шелковую или
хлопчатобумажную тесьму, сплетенную на руках, или на маленьких станках.

Декорированные вышиванием изделия широко распространены у всех кыргызов. Для
вышивания употребляли шерстяные, бумажные и шелковые нити различной толщины и
расцветки в зависимости от характера вышивок. Шерстяные нити изготовлялись из овечьей
шерсти и козьего пуха, а также верблюжьей шерсти. В употреблении были и покупные,
тонкие шерстяные нити, которыми расшивали женские головные уборы.

Кроме шерстяных волокон кыргызы употребляли и хлопчатник. Культура хлопчатника
была известна в Средней Азии ещё в I-м тысячелетии до н. э. Тогда же, как предполагают

ученые, зародилось среднеазиатское хлопкотканчество. [Бартольд, 1963. С. 169-170]. Хлопок был известен многим народам Восточного Туркестана еще в VI в.

Для определения характера вышивок большое значение имеет техника исполнения, то есть шов. Обычно характер шва, вышиваемая вещь, материал и орнамент находятся в тесной взаимосвязи. Определенным швам соответствует определенный орнамент, который прививался с появлением новой техники, и затем при освоении начинал приобретать специфические, присущие кыргызской орнаментике, черты.

Известны самые разные швы для вышивания тканей: тамбурный – *«илме»*, стебельчатый – *«шакча»*, крестик, крест, елочка, гладь одно-и двусторонняя *«эки жүздүү»*, штопальный, узелковый и обметочный. Их можно подразделить на счетные, петельные и гладьевые. При шитье кыргызы пользовались общепринятыми швами: края тканей сшивали стежками «вперед иголку» – *«тепчип тигүү»*, «за иголку» – *«кайпып тигүү»* [Полевые материалы автора].

При наличии кромок пользовались швом «через край» *«жөрмөп тигүү»*. Еще один из старинных видов швов *«жөрмөмө»* (от слова «жөрмө» – шить через край), то есть шов крестом, имеет три варианта в кыргызской вышивке, отличающихся друг от друга по технике исполнения, узору, самой вышиваемой вещи и используемому материалу. Шов «жөрме», то есть шов «через край» (или гладьевый валик), кыргызские мастерицы применяли только при вышивании лицевых занавесок.

Этой техникой, скорее всего, вышивали кыргызы по счету нитей на ткани полотняного переплетения, по канве и по контурам, обозначенным точками, а также, по выдернутым из ткани поперечными и продольными нитками.

Во время работы необходимо следить за отсчетом нитей ткани и одинаковым направлением верхних стежков. Чем меньше размер шва, тем изящнее была вышивка.

Южным кыргызам знаком был и шов полукрестом *«жарым крест»*. Им вышивали то же, что и швом *«терскайык»*. Много общего с этим швом и в приеме вышивания. Также сначала заполняется контур узора. Тот же примерно и характер орнамента. Исполняется шов плотно располагаемыми стежками в ряд (как первый этап шва крестом). В каждом следующему ряду наклон стежков направляется в противоположную сторону.

Южные кыргызы активно использовали счетные швы. К счетным швам относились так называемые *«жөрмөмө»*, *«мушкул»*, *«терскайык»*. Они были широко распространены как у кыргызов юга, так и на северной части, хотя число предметов, которые им вышивали, было весьма ограниченным. Существовали два их вида: женская шапочка *«кеп такыя»* (расшивались наушные части) и нагрудные вставки-воротники *«өңүр»* к женскому платью. Последние были типичны повсеместно для кыргызов проживающих на севере страны, и в отдельных частях Узгенского и Каракулжинского районов. Перестали их носить в начале XX века. Шапочки стали исчезать примерно с 20-х годов XX в. Наиболее широкое распространение вышивок на шапочках наблюдалось во второй половине XIX в.

При вышивке швом «терскайык» применяли кустарную, светлую ткань (узбекской и кашкарской выделки). В Кашкаре изготавливали разнообразные ткани. [Чвырь, 1984. С. 165] Фактура ткани позволяла вести счет нитками переплетения по основе и утку, что облегчалось наличием на ткани узеньких цветных полосок. Пользовались также и довольно плотной тканью без полосок - *«бөз»*.

Вышивка швом «терскайык» отличается большим мастерством исполнения и очень высоким и художественными достоинствами. Она настолько изящна, что создает полное впечатление тонко и красиво выделанной шелковой ткани. Начинали вышивать этим швом всегда с контурных линий черными и зелеными нитками. Ими разбивается вся вышиваемая площадь на ромбы или многоугольники. Поле узора заполняется в последнюю очередь. Вышивали швом «терскайык» с изнанки. Отсюда и его название *«терс»* - наоборот, *«кайык»* - шов. На лицевой стороне шов образовывали мелкие, плотно прилегающие друг к другу стежки, сплошь заполняющие всю вышиваемую поверхность. Стежки всегда идут по косой линии и располагают параллельно нитями основы ткани, охватывая обычно четыре нити утка. Каждый следующий стежок располагается выше (или ниже) предыдущего на две нити утка, то есть начинается с середины предыдущего. Заполнение поля узора производится или

рядами, идущими параллельно одному из ребер ромба, или по кругу. В последнем случае стежки располагаются по контурам все уменьшавшихся ромбов. Изнанка вышивки состоит из косо направленных стежков, охватывающих две нити утка через каждую нить основы.

В орнаменте, образуемом швом «терскайык», отмечают строгую симметрию, обусловленную счетом располагаемых стежков. Узоры имеют преимущественно геометрический характер. Это ромбы с крючковидными или прямыми ответвлениями от сторон и углов, квадраты, шестигранники с включенными в них геометрическими фигурами. Орнамент похож на тканый узор и резко отличается от всех других кыргызских вышивальных мотивов.

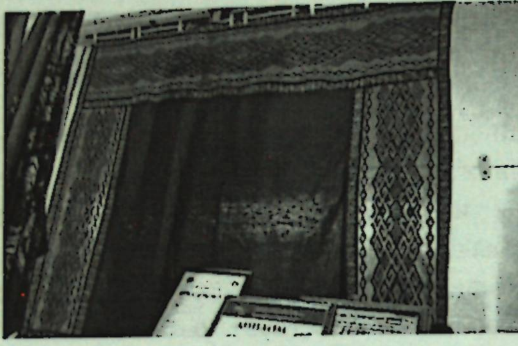
Аналогичное окаймление отмечается и в вышивках народов Поволжья. Вообще по стилю исполнения, характеру узора и назначению вышивки швом «терскайык» имеется сходство с вышивками многих народов Восточной Европы и Азии. Мастериц, владевших швом «терскайык», считали умелыми, в одном айыле их было очень мало. Вместе с утратой навыка шва исчез и основной сопутствующий ему ромбический орнамент, не оставив следов в вышивальном искусстве кыргызского народа. Это свидетельствует о бытовании шва «терскайык» у кыргызов до начала XX в. Шов «терскайык» принадлежит к архаичным формам вышивки. Об этом свидетельствуют не только общекыргызское его освоение, техника исполнения, но и ромбический узор, являющийся одним из древнейших в китайской орнаментике.

Надо отметить, что старинные головные уборы замужних женщин южного Кыргызстана *«кеп такыя»* или *«чач кеп»* в свое время наделялись почти сакральным значением. Эти головные уборы «кеп такыя» или «чач кеп» были сделанные из хлопчатобумажной ткани кустарного производства. Традиционно богато украшенная вышивкой вокруг лба, щек, шейной части головного убора вышиты красным, черным, синим цветом и имеет вид шлемовидной шапочки с накосниками. Техника шва – терскайык. Вокруг лба, щек нашито три ряда кораллов с перламутровыми пуговицами между ними к наушной части пришиты по 7 – 9 полых металлических шариков. Кроме того, на обеих сторонах наушной части подвешиваются от 11 до 31 нитки кораллов. Длина каждой коралловой бусинки составляет 30 – 45 см. Спинная часть этой шапочки называется *«куйрук»*. Куйрук – сплошь украшается вышивкой и разделяется на три части с кругами посредине, заканчивается тесьмой с желто-белой ручной сеточкой *«тиштеп түймө»*, с многочисленными разноцветными кисточками украшаемыми бляхами и золотой ниткой. Орнамент вышивки на этом головном уборе в большинстве случаев фитоморфный и геометричский. Такие головные уборы были распространены в Ошской области, Карасуйском районе – с. Кенеш; Каракулжинском районе – с. Сарыбулак; Узгенском районе – с. Жалпакташ [Фонд ... музейного комплекса Сулайман-Тоо, № 994, № 199/1, № 3409]. В Жалалабадской области такие головные уборы были распространены у групп мундуз, басыз, кутчу, багыш [Махова, 1959, С.52].

В наши дни техника вышивания «терскайык» возрождается. Этому способствовала известная рукодельница Карашева Калия Джумалиевна – жительница Ошской области. По ее словам она возродила давно вышедший из практики вид техники вышивания «терскайык». Как нам известно, что на периферийной части региона долго сохраняется традиционные навыки и виды ремесел. Вот однажды ей повстречалась искусная мургабская рукодельница и заявила, что занимается вышивкой с помощью шва «терскайык», и продемонстрировала забытую технику вышивания. С помощью этой рукоделицы головной убор «кептакыя» заново родилась. Этот архаичный головной убор заново воскресла в том же раскладе и форме, когда наши предки были кочевниками и вели кочевой образ жизни, когда не было трикотажа и фабричных материалов. Именно с помощью шва «терскайык» они декорировали и придавали изысканный вкус головным уборам «кептакыя», который радовал глаз и добавлял красоте красоту кыргызским девушкам. Ведь в то время шов «терскайык» и предмет нанесения этого шва головной убор «кеп такыя» как мы заметили выше утратили свои утилитарные значения еще в конце прошлого века.

Целью возрождении этого вида головного убора а также техники исполнения шва является сохранение культурного наследия путем модернизации стиля культуры традиционных навыков прикладного искусства кыргызов.

1.Туштук, тушкийиз вышитый техникой «терскайык»



2 .Ремни женские вышитые

3.Желек вышитый швом « терскайык»

5.Кеп такыя вышитый техникой «терскайык»

Использованная литература:

12. *Томина Т.Н.* Ткани в одежде кочевых и полукочевых народов Средней Азии // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. – М.,1989. – С.54
13. *Бартольд В.В.* История культурной жизни Туркестана // – М., 1963, – Т. 2. – Ч.1. – С. 169-170.
14. Полевые материалы автора: Кулунбетова Мамаг\л, 1931 г. р., Жалалабадская обл., Алабукинский район. Село Жойбелент.
15. *Чвырь Л.А.* Об изучении художественных ремесел уйгуров // Восточный Туркестан и Средняя Азия. – М.: 1984. – С.165.
16. Фонд национального историко-археологического музейного комплекса Сулайман-Тоо, № 994, № 199/1, № 3409. (кеп такыя).
17. *Махова Е.И.* Материальная культура кыргызов, как источник для изучения их этногенеза // Труды киргизской археолого-этнографической экспедиции. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – T.III. – С. 52.
18. Карашева Калия Джумалиевна. - ментор по Центральной Азии, обладательница знака качества ЮНЕСКО по технике вышивки «терскайык» на кыргызских национальных ремнях.

Скобелев С. Г.,
Новосибирский национальный исследовательский государственный университет,
Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН
к.и.н.
(Новосибирск, Россия)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И. Б. МОЛДОБАЕВА О РЕЛИГИОЗНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ СРЕДНЕВЕКОВЫХ КЫРГЫЗОВ: ВОЗМОЖНОСТИ ИСПОВЕДАНИЯ ХРИСТИАНСТВА *

Ключевые слова: *И. Б. Молдобаев, Саяно-Алтай, Тянь-Шань, кыргызы, этническая история, религия.*

Религиозная принадлежность тюркоязычных этносов в настоящее время различна, т. к. большинство их исповедует конфессии, заимствованные в разное время у различных соседей. Однако у многих тюрок до сих пор уверенно прослеживаются, в принципе, одинаковые для всех этносов и различающиеся лишь в деталях, следы когда то самостоятельно сформированных, т. е. собственных, религиозных представлений, уходящих в глубокую древность. Как и у народов индоевропейского происхождения, они отличались обычной трехчастной структурой верховных божеств – у всех тюрок это Тенгри, Йер-Су и Умай, что, в целом, соответствовало аналогичным связкам у иных этно-культурных общностей: Зевс, Посейдон, Гера; Юпитер, Нептун, Юнона; Один, Тор, Фрейр (или Фрейя); Род (у восточных славян Перун), Мать Сыра земля, Даждь-бог и др. Данное обстоятельство чрезвычайна важно в рамках научной проблематики по определению сути межкультурных и этнических процессов, приведших к формированию такой крупной группы населения Евразии, как тюрки. Выявление участвовавших в их формировании составных племенных компонентов, установление признаков глубинной общности между проживающими на обширных территориях весьма различными в настоящее время народами представляет интерес.

Важное место в научном творчестве одного из ведущих кыргызских историков и этнографов современности И. Б. Молдобаева занимали задачи реконструкции мировоззрения кыргызов и их соседей, начиная с самых ранних этапов взаимодействия. Будучи убежденным сторонником единства происхождения всех тюркоязычных народов, он всегда стремился найти общее между ними и в этой сфере, включая возможные одинаковые заимствования

* Исследование проведено в рамках базовой части государственного задания в сфере научной деятельности (проект № 33.5677.2017/БЧ).

элементов основных мировых религий. Такая цель требовала обширных знаний относительно истории значительной части населения Евразии, не только тюркоязычных этносов, но и соседних с ними, т. к. тюрки, благодаря своей хозяйственной мобильности, имели обширные зоны межэтнических и межкультурных контактов и взаимовлияний, включая религиозную сферу. И Имель Бакиевич такими знаниями обладал в полной мере. Часть этих сведений им же и была введена в научный оборот в результате собственных масштабных и многолетних полевых исследований, проводившихся не только на территории Кыргызстана, но и далеко за его пределами. Особенно много он и его соратники работали на территории Южной Сибири – в Хакасии, Тофаларии, Бурятии, Туве и Горном Алтае, а также немало в Якутии и Монголии.

Исследователь, изучив обширные этнографические, фольклорные и лингвистические материалы, проследив маршруты этнических контактов кыргызов Тянь-Шаня, подтвердил свой первоначальный вывод о существовании тесной этногенетической и культурной общности между ними и народами Сибири, причем не только тюркоязычными [1]. В области изучения религиозных воззрений тюркоязычных этносов Имель Бакиевич получал новые уверенные свидетельства наличия у всех них не только пережитков собственных религиозных представлений, которые можно условно назвать тенгрианством, но и имевших место у отдельных этнических групп заимствований иных, ныне ими не исповедуемых, основных мировых религий. В связи с этим он и должен был неизбежно обращаться к древнейшим этапам тюркской истории. Поэтому важно оценить данное направление деятельности в его творчестве, т. к. с уходом из жизни этого ученого завершился целый этап в развитии этой области исторического кыргызоведения.

И. Б. Молдобаев известен в первую очередь как высококвалифицированный интерпретатор разнообразных, не всегда однозначно и правильно понимаемых, сообщений эпоса «Манас». Из анализа разрозненных упоминаний в этом и иных эпических произведениях о религиозных отношениях, он пришел к выводу, что кыргызы в эпоху Манаса имели хорошее представление об основных мировых религиях, в том числе о проживавших рядом или среди них христианах-несторианах, которых именовали тарса. Вывод исследователя, базировавшийся на детальном анализе целого ряда источников (к настоящему времени на Тянь-Шане известно более 700 несторианских эпиграфических памятников и, по крайней мере, четыре христианских монастыря и церкви) [2], являлся вполне объективным для кыргызов Тянь-Шаня [3]. Однако этот вывод выглядел несколько менее основательным для енисейских кыргызов из-за меньшего числа известных тогда по данной теме сведений. Кроме того, в историографии кыргызов Енисея до сих пор широко распространены представления о манихействе у них в период Великодержавия (а также несколько более раннее и значительно более позднее время) как господствующей, государственной религии. В связи с этим важно подчеркнуть правоту позиции И. Б. Молдобаева, который допускал возможность тесного знакомства кыргызов с христианством, но о манихействе так не говорил.

Реально христианство приходило на территорию Южной Сибири и Центральной Азии, в том числе к кыргызам, как минимум, дважды – в домонгольский период и затем в русское время (в форме православия), когда наличия здесь свидетельств действующего древнего христианства формально уже не отмечалось [4]. О православном христианстве и истории его распространения в Южной Сибири в XVII–XX вв. известно очень много [5]. Но о более раннем этапе бытования этой религии мы имеем лишь отрывочные и, главным образом, косвенные сведения [6], большинство которых, естественно, И. Б. Молдобаеву были известны и им использованы. Целесообразно в контексте поднятой проблематики привести их общее содержание, продолжив тем самым начатую нами ранее характеристику данных материалов [7].

Так известно, что в Средней и Центральной Азии, в Китае, христианство распространялось еще со времен Древнетюркского каганата [8]. В начале XI в. (в 1007 г.) эту религию приняли южные соседи енисейских кыргызов – кераиты (кереиты), после чего мервский митрополит отправил к ним в Монголию священников [9]. Христианами были и найманы [10]. Куны, по мнению Л. Р. Кызласова, в XI в. проживавшие на Оби, в XII в. были известны как христиане несторианского толка [11]. При киданях в Кашгаре – одной из столиц

гурханов, была учреждена несторианская митрополия [12]. Христианство на территориях, соседних с Южной Сибирью, сохранялось довольно долго – вплоть до середины этапа позднего Средневековья. Путешественники того времени – Плано Карпини и Гильом де Рубрук, часто упоминали о христианах несторианского толка, с которыми они встречались на просторах Монгольской империи – от Волги до Центральной Азии; Марко Поло также сообщал о несторианах в Средней и Центральной Азии [13]. Иоганн Шильтбергер, побывавший в начале XV в. на территории Западной Сибири, отмечал, «...что местные жители поклоняются Христу, подобно трем царям, пришедшим для принесения ему жертвы в Вифлеем, где его видели в яслях. Поэтому в их храмах можно видеть изображение Христа, представленного в том виде, в каком его застали три царя, и перед этими образами они молятся. Приверженцев этого толка называют угинами, они и в Татарии встречаются в большом числе» [14]. В Средней Азии христианство в различных формах существовало до начала XV в. Наиболее позднее христианское (несторианское) надгробие в Чуйской долине датировано 1368 г. [15]. Даже в период господства в Средней Азии ислама испанский посол к Тимуру в 1403–1406 гг. отмечал, что в Самарканде жило множество христиан: «армянские и греческие католики, несторины (несториане?) и якобиты и те, которые совершают обряд крещения огнем на лице, то есть те христиане, которые имеют особые понятия в вере» [16]. Столь широкое распространение христианства на соседних территориях может являться косвенным свидетельством его влияния и на енисейских кыргызов, вплоть до принятия какими-то группами населения бассейна среднего Енисея. Имеются этому и некоторые конкретные свидетельства. Наиболее полно они излагаются в работах В. Я. Бутанаева, часть из которых написана совместно с И. Б. Молдобаевым [17].

Считается, что аристократия енисейских кыргызов могла принять христианство как идейную основу для союза с карлуками-христианами в совместной борьбе против манихеев-уйгуров (манихейство стало официальной религией Уйгурского каганата с 762–763 гг.). Здесь известны соответствующая терминология в рунических текстах, надписи на скалах VIII–IX вв. с изображениями крестов, наскальные рисунки людей в долгополых одеждах, интерпретируемые как изображения несторианских священников [18]. Воздействие христианства, как полагают некоторые авторы, могло сказаться и на погребальном обряде, проявившись в частичной замене трупосожжений трупоположениями [19]. Однако, по мнению А. Б. Никитина, влияние христианства на духовную культуру енисейских кыргызов было поверхностным и к концу IX в. никаких следов его в верховьях Енисея не осталось [20]. Последнее, видимо, не совсем верно, исходя из отмеченных в источниках тенденций преимущественного распространения христианства на территориях Южной Сибири и Центральной Азии, значительная часть которых стала принадлежать кыргызам. Так после падения Уйгурского каганата манихейство было, видимо, полностью вытеснено из среды самих уйгуров и многие из них стали буддистами и христианами – например, в X в. на уйгурский язык переводились главные буддийские сочинения. Позднее Карпини и Рубрук писали об уйгурах уже как о несторианах [21]. Монголы в XIII–XIV вв. называли уйгуров словом «тарса» – христиане [22]. Известно также, что часть кереитов оказалась на территории бассейна Енисея, и такой этноним сохранялся здесь довольно долго – вплоть до этнографической современности [23]. В рунической надписи с Белого Июса присутствует термин «терс» (в вариациях «тарс», «тарча», «тарчы») [24]. Один из левых притоков р. Белый Июс носит название «Тарчы Чул» – Несторианский ручей. По легенде, здесь обитала девушка-несторианка, поднявшая народ на борьбу и погибшая в битве с монгольскими захватчиками; ниже по течению Белого Июса на горе Хызыл хас находится сооружение, известное под названием Тарча хыс сiвеезi – крепость несторианской девушки [25]. После смерти она была погребена около селения Тарча [26]. По мнению И.Б. Молдобаева, в данном случае отражен факт существования бывшей колонии несториан которая оказалась в пределах страны енисейских кыргызов [27].

Основательность такой позиции исследователя и его коллеги В. Я. Бутанаева подтверждается вновь поступающими источниковыми материалами. Имеется ввиду, в частности, археологическое вещественное свидетельство присутствия христианства, как

минимум, в опосредованном виде, в бассейне среднего Енисея. Это оригинальный железный предмет из изученного нами кыргызского погребения по обряду трупосожжения XII–XIV вв. могильника Койбалы-1 на р. Абакан, аналогов которому в коллекциях археологических памятниках на данной и соседних территорий нет (см. рис.). Находка интерпретирована нами как лицевая створка путной (используемой в пути) христианской панагии. Панагия (греч. «всесвятая») – изделие в виде двух круглых створ-чашечек, соединенных шарниром. Их форма восходит к византийским панагиарам, которые представляли собой блюдце на поддоне, часто имевшее крышку. Путные панагии изготовлялись из различных металлов для хранения в дальней дороге частиц богородичного хлеба и носились на теле. Распространение панагий относится к XIII в. и более позднему времени [28]. Конечно, наличие предмета христианского культа в погребении енисейского кыргыза не обязательно должно означать, что он при жизни исповедовал именно эту религию, тем более что погребение выполнено не по христианскому обряду. Створка панагии могла попасть в состав погребального инвентаря из вторых рук, и не в качестве предмета культа, а как красивое изделие, назначение которого могло быть не известно или забыто. Тем не менее, находка в погребении дорусского времени предмета, может считаться в качестве принадлежности христианского культа. Она является одним из важных вещественных свидетельств возможного присутствия на территории Приенисейского края носителей христианской религии еще задолго до прихода русских людей в XVII в. Хотя это единственный такой случай относительно инвентаря кыргызских погребений, однако и абсолютно случайным в контексте изложенных выше сведений этот факт считаться не может. Данное обстоятельство, особенно с учетом указанного времени начала использования панагий, важно подчеркнуть в качестве возражения на мнение А. Б. Никитина о раннем времени исчезновения всех следов христианства на Енисее.

В связи с затрагиваемой темой необходимо указать, что существуют и иные мнения о религиозной принадлежности населения Енисея в указанный период. Некоторые авторы, фактически, не допускают существования здесь буддизма и христианства. Так, Л. Р. Кызласов и И. Л. Кызласовы считали, что в 60-е гг. VIII в., в период борьбы с уйгурами, государственной религией енисейских кыргызов стало манихейство. Она просуществовало в течение 5 столетий, а Древнехакасский каганат оказался единственной манихейской страной в мировой истории. Манихейство даже стало «знаменем общей борьбы народов за восстановление местной государственности еще в конце XIII – начале XV в.» [29]. Н. И. Рыбаков шел и того далее, допуская создание наскальных изображений манихейских священнослужителей вплоть до русского времени, а само манихейство здесь считал погибшим лишь в период джунгарских войн, к сожалению, не расшифровывая, что имеется в виду под джунгарскими войнами – эпоха Эсен-хана или уже XVII–XVIII вв. [30]; позднее, однако, датировка им была сужена до 2-й половины VIII – первой половины IX в. [31]. Более того, И. Л. и Л. Р. Кызласовы считали манихейство тюрок Южной Сибири настолько развитым, что, наряду с восточным и западным его вариантами, выделяли третью разновидность этой религии – «северное манихейство». Эта вера якобы отличалась от остальных, восприятием многих древних особенностей сибирского шаманства [32]. Существование здесь и на соседних территориях этой веры авторами, считающими манихейство государственной религией кыргызов, доказывается, якобы, наличием манихейских храмов, использованием термина «мар» (вероучитель, наставник в вере). В этой связи они обращают внимание также на монотеистические обращения к богу в самоуничижительной манере в рунической письменности, указание в письменных источниках на «мерную речь», употребляемую населением при молитвах, рисунки на данной территории, интерпретируемыми как изображения манихейских священнослужителей и Сатаны. Принимают во внимание присутствие исключительно манихейского художественного творчества на предметах южносибирской торевтики, наличие следов манихейства в шаманизме и бурханизме, лексике современных народов Саяно-Алтая и т. д. Действительно, манихейство оставило свои следы в культуре населения Южной Сибири, о чем уже писали многие исследователи. Однако утверждения о принятии манихейства кыргызами в качестве государственной религии, а также существования его в данном качестве столь долго, опираются лишь на косвенные свидетельства и не могут быть признаны достоверными.

Так сам Л. Р. Кызласов ранее писал, что «манихейство не пустило глубоких корней ни в Хакасско-Минусинской котловине, ни в Туве. Преобладающая часть простых людей, по-прежнему оставалась верной шаманизму, и постепенно (уже, видимо, к середине X в.) манихейские проповедники в бассейне Енисея уступают место шаманам» [33]. По мнению наиболее квалифицированных специалистов по данной проблематике, современный бурханизм сохранил следы не манихейства, а, как уже указывалось, лишь зороастризма и христианства [34], включая и соответствующую лексику.

Применение термина «мар», «мерная речь» и рисунки якобы манихейских священнослужителей могут и уже интерпретировались в иных качествах. Так слово «мар», использованное в тексте Суджинской надписи, имеет сирийское происхождение, а именно сирийским языком преимущественно пользовались христиане-несториане. Собственно, С. Е. Малов, первым давший интерпретацию термина «мар» в рунических надписях, уже отмечал, что это «титул христанских и манихейских вероучителей» [35]. Судить поэтому, что упомянувший в данной надписи своего вероучителя «сын кыргыза» судья Бойла был манихеем [36] имеет не больше оснований, чем предположение о христианской принадлежности автора данного текста. Это же можно сказать и о надписи из Уюк-Аржана, где термин «мар» использован в тексте, героем которого являлся Яш Ак Баш – такие имена известны и у несториан Семиречья [37]. Рядом иных авторов неоднократно отмечалось, что сюжеты, терминология и внешние проявления культа, включая атрибутику, часто оказывались одними и теми же для манихеев, несториан и буддистов Центральной Азии [38].

Самоуничижительная манера обращения к единому богу (раб божий и т. п.), другие канонические формулы в рунических надписях [39] не могут считаться доказательством единственно манихейской принадлежности их авторов; с таким же правом их можно назвать и христианами, для которых подобные обращения и лексика носят весьма близкий канонический характер. Происхождение термина Худай (Кудай) может быть связано не только исключительно с распространением манихейства, как считал Л. Р. Кызласов [40], но и, как уже указывалось выше, другими обстоятельствами. Например, в древнеуйгурских манихейских текстах имелось много заимствований из буддийской терминологии, связанной с основополагающими понятиями и идеями буддизма [41]. Их также нельзя использовать только в качестве признака исключительно манихейской принадлежности текстов.

«Мерная речь» при молитвах характерна для большинства религий. Конкретно на «мерную речь» кыргызов указывал арабский автор XIII в. ал-Казвини, который, писал, что «Они пользуются соразмерной речью при своих молитвах, а молятся, повернувшись лицом на юг. В году у них три праздника, во время которых они развешивают хоругви зеленого цвета. ...У них есть религиозные храмы и они знают письменность... Никогда не гасят светильники, и они горят до тех пор, пока сами не погаснут» [42]. На указание о «мерной речи» и ссылался Л. Р. Кызласов, доказывая манихейскую принадлежность кыргызов. Однако он никак не комментировал сведения об обращении их лицом на юг при молитвах, о хоругвях зеленого цвета, храмах и особом отношении к огню, пропуская в своей работе часть этих мест при цитировании отрывка из ал-Казвини [43]. Но, во многом, именно на основании данных указаний в комплексе, в рамках единого текста, по ряду характерных признаков, В. Я. Бутанаев предполагает, в таком случае вполне справедливо, в основном, зороастрийский характер религиозной организации кыргызов в раннем и развитом Средневековье [44]. И эта аргументации исследователя может быть дополнена. Так, действительно преобладающее распространение влияния зороастризма (вероучения магов) в Центральной Азии в развитом Средневековье, при упоминании господства манихейства лишь в столичном городе (видимо, столице Уйгурского каганата), подтверждается сообщениями современников, одно из которых цитировалось даже Л. Р. Кызласовым [45]. В сочинении ал-Бируни, выдержки из которого также приводил Л. Р. Кызласов, указывается, что преимущественно молятся лицом в сторону Солнца по ходу его движения маги, а сабии (сабейцы), с которыми Л. Р. Кызласов зачастую отождествлял манихеев, и собственно манихеи, наоборот, молятся, обращаясь лицом к северному полюсу [46].

Наличие изученных Л.Р. Кызласовым остатков храмов, даже если они и действительно сооружены манихеями, также не может считаться прямым доказательством именно государственного статуса манихейства. Известно множество исторических примеров сооружения своих храмов группами иноверцев среди населения, принадлежащего к иной религии. Кроме того, в литературе уже отмечалось, что при определении тех или иных археологических памятников в качестве манихейских необходимо проводить сравнительный анализ с материалами, принадлежность которых манихейской культовой практике может считаться точно установленной [47]. Следует также подчеркнуть, что канон архитектуры манихейского храма по результатам всех имевших место раскопок достоверно не определен, поэтому просто распространять на него принципы сабейской планировки храмов, как это делал Л. Р. Кызласов [48], пока нет достаточных оснований. Реально остатки действительно манихейских храмов, полностью соответствующих таким описаниям, еще не изучены. Известно лишь китайское описание манихейских храмовых построек, использованное Л. Р. Кызласовым в связи с характеристиками в таком качестве изученных им в Хакасии памятников [49]. Но, к сожалению, оно носит слишком общий характер, а описания раскопок Л. Р. Кызласова не сопровождаются сведениями о составе и характере сопроводительного инвентаря, чтобы по ним можно было проводить достаточно точные определения хронологии, искать аналоги и осуществлять реконструкции изученных построек. Поэтому обнаруженные на Енисее постройки храмового характера с определенной долей достоверности можно считать, например, и зороастрийскими, и даже буддийскими. Более того, сам Л. Р. Кызласов ранее считал одну из этих построек на р. Уйбат не храмом, а замком [50], выделяя здесь защищавшие ворота фланкирующие башни, зал для приемов, жилое помещение; соседнюю постройку он называл административным зданием; постройку на р. Бюрь характеризовал в качестве храма-дворца для торжественных общественных сборов как духовного, так и светского характера; манихейскую принадлежность для остатков сооружений действительно храмового характера предполагал весьма осторожно [51]. Лишь позднее исследователь, без официального отказа от прежней точки зрения, без объяснения причин этого шага и приведения соответствующих аналогий, не разделяя в связи с этим возможные зороастрийские, сабейские, буддийские или манихейские архитектурные и культурные традиции, стал именовать все эти сооружения исключительно как манихейские монастыри и храмы. Но он так и не пояснил, почему одно из них (на р. Уйбат) когда-то имело частичное сходство с известными в Средней Азии святилищами огня, а при перестройках его утратило [52].

Интерпретируемые как изображения манихейских священнослужителей рисунки людей в долгополых одеждах в научной литературе также имели иные объяснения. Например, С. Г. Кляшторный, как уже отмечалось, считал их несторианскими [53]. С. В. Панкова в своей работе отмечала, что и О. Меншен-Хелфен, ранее называвший их манихейскими, признал несторианскую версию более обоснованной; в свою очередь М. Эрди считал эти рисунки изображениями шаманов [54]. Сам Л. Р. Кызласов ранее предлагал таштыкскую хронологию изображений, однозначно отвергая их трактовку как манихейских [55]. И. Л. Кызласов назвал рисунки изображениями средневековых хакасских женщин в торжественных костюмах, с булавками в головных уборах [56]. С. В. Панкова, исходя из распространения таких изображений лишь в одном изолированном районе Южной Сибири, а также характерных деталей самих фигур, предположила, что здесь изображены члены одного из иноземных посольств (скорее всего империи Тан), показан караван или группа миссионеров; важны ее замечания относительно одеяний на изображенных людях, представляющих вид китайского официального костюма, а также предметов, сопровождающих такие изображения, действительно, более похожих на характерные для китайской традиции веера и опахала, или мухогонки для буддийских монахов [57], чем на жезлы или связки прутьев, используемые в манихейской символике как наследие зороастризма [58]. В ответ на предположение Н. И. Рыбакова о позднем времени создания одного из рисунков якобы манихейских священнослужителей на основании слабой патинизированности его гравировки и светлой тональности линий можно упомянуть об известном факте подновления древних изображений

«инородцами» в XIX в. [59]. И сам Н. И. Рыбаков позднее отмечал, что многие из фигур, найденных им и прорисованных, отличаются признаками доработок и подновлений [60].

Однако, ради объективности, в связи с особым, «гладким» характером и подчеркнуто крупными размерами безбородых лиц некоторых из этих изображений людей, нельзя не упомянуть о приписываемом манихейским священнослужителям гомосексуализме: как писал ал-Бируни, передавая смысл рассказов о Мани, но с этим не соглашаясь, «у всякого манихея есть слуга, который ему прислуживает – безбородый, с гладким лицом» [61].

Рисунки, интеретированные Л. Р. Кызласовым как манихейские изображения Сатаны, например, на скале Ялбак-Таш (Калбак-Таш) на Алтае, оставленный, по его мнению, «путником-манихеем» [62], другими авторами вполне убедительно, со ссылками на соответствующую иконографию глубоко доманихейского времени, определялись в качестве изображений Сэнмурва, образ которого известен на широких территориях Евразии [63]. Аналогичные рисунки с р. Талас в Кыргызстане также интерпретировались в качестве изображений Сэнмурва [64]. Действительно, если считать их образом манихейского Сатаны, то надо полагать, что, например, разнотипные изображения подобного облика на седле XII–XIII вв. из Новгорода [65] также были выполнены манихеем, каким-то образом оказавшимся в христианской среде так далеко от Хакасии, Алтая, Средней Азии и других районов распространения манихейства. Это же замечание можно отнести и к западноевропейскому водолею, предположительно, изготовленному в Лотарингии, Нижней Саксонии или Англии, и выполненному в виде Сэнмурва [66]. Но уже давно К. В. Тревер разработана тема распространения в славянской среде образа Симаргла, подобного восточному Сэнмурву – существа в виде собако-птицы [67]. Современные исследователи отмечают, что такие выводы, сделанные еще в 1937 г., сохраняют свое значение в целом для иконографии и характеристики образа Сэнмурва [68]. Действительно, трудно поверить, что на золотой диадеме княгини из Преславы X в., или на церковных вратах собора в Суздале вместе с грифонами могли быть размещены изображения крылатого существа (собака-птица) [69], интерпретируемого как Сатана. Собственно говоря, Л. Р. Кызласов и сам ранее называл такие рисунки изображениями «крылатой собаки» – Сэнмурва, отмечал широкую распространенность этого мотива в Средневековье, затем в искусстве алтайцев, фольклоре хакасов и шорцев, а также указывал, что собака-птица «в манихействе представляет связного – гонца между подземным и наземным миром. Собака-птица охраняет жизнь; летая, она стряхивает семена с чудесного дерева, от которого произрастают все виды растений» [70]. Сомнительно, чтобы при условии господства манихейства в Саяно-Алтае, именно образ якобы Сатаны мог получить столь широкое распространение. Наоборот, именно связь с добрым началом, верхним небом, т. е., охранительная сущность Сэнмурва, должны были способствовать широкой популярности таких изображений.

Всю ученость того времени в среде тюрок Южной Сибири Л. Р. Кызласов записывал исключительно в заслугу манихеям. В то же время, ранее сам приводил сведения о «представителе царствующего в древнехакасском государстве рода Кыргыз, который в IX в. с Енисея ездил учиться в Дуньхуан, где по обету переводил и переписывал в тибетской транскрипции китайские священные буддийские сутры, чтобы скорее вернуться на родину [71]. Этот же исследователь интерпретировал постоянно фигурирующую в фольклоре хакасов, алтайцев и тувинцев вещую «Золотую книгу» (Атын судур, Алтын судур или судур) как переведенную на древнеуйгурский язык еще в X в. «Сутру золотого блеска» восточно-туркестанских уйгуров-буддистов, которой издавна пользовались народы Саяно-Алтая [72]. Им же указывалось, что «в древнехакасском государстве, знать... в VIII–X вв. исповедывала манихейство и была знакома с буддийским учением» [73]. Находки предметов торевтики, ныне относимых к области «манихейского художественного творчества» [74], он ранее вполне объективно определял как несущие буддийскую символику, а другие как буддийскую или манихейскую [75].

Кроме того, Л. Р. Кызласов без какой-либо критики или уточнений приводит выдержки из работы В. В. Бартольда, сообщавшего, что «манихейство сделалось господствующей религией в некоторых тюркских государствах, и еще в X в. тюркский хан-манихеец заступался

перед Саманидами за своих самаркандских единоверцев» [76]. И совсем уже не ясно, на каких основаниях в данной работе утверждается, что «в Южной Сибири манихеи повсюду проводили литургии и миссионерские проповеди на родном для аборигенов тюркском языке, создавали духовные и философские сочинения, организовывали сеть монастырских школ для местных тюрков», что «привело к своеобразному «взрыву» образованности»; что «манихеи создали в Южной Сибири разветвленную сеть религиозных библиотек при храмах, монастырях, миссионерских пунктах и отшельнических пустошах» [77]. Для территории Восточного Туркестана такая характеристика отчасти верна, поскольку может быть подтверждена комплексом разнообразных и однозначно истолковываемых источников, в том числе археологических, но для Южной Сибири столь восторженное изложение явно преждевременно и голословно.

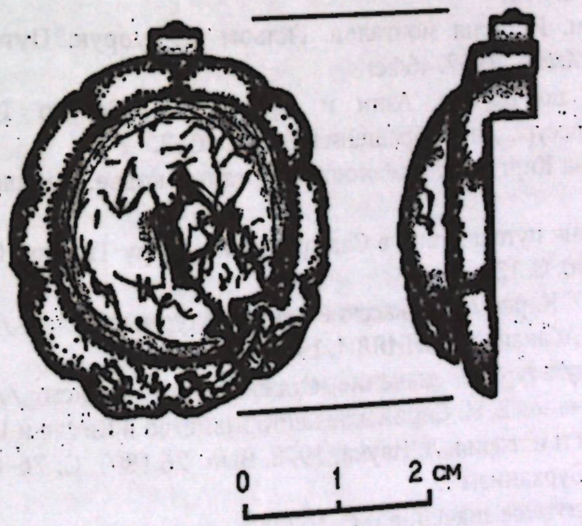
К сожалению, Л. Р. Кызласов никак не доказывал шаманскую специфику сибирского манихейства, что, по мнению исследователя, отличает его от восточной и западной разновидностей этой религии. В данном отношении он ограничивается рассуждениями общего характера, не подкрепленными адекватными фактами, в качестве обоснования опираясь лишь на случаи одновременного упоминания в некоторых средневековых текстах терминов «кам» (шаман) и «мар» [78]. Ясно, что такого рода обоснований недостаточно для выделения особой, «северной», ветви манихейства.

Следует отметить, что ряд авторов писали о возможности распространении у кыргызов, кроме христианства и манихейства, также зороастризма, буддизма и религии бон, приводя в качестве доказательств различные фактические сведения. Однако, кроме Л. И. и Л. Р. Кызласовых, никто при этом не утверждал столь категорично и безапелляционно, что, например, буддизм или христианство являлись единственно господствующей, или государственной религией. Относительно манихейства обычно отмечался несомненный факт его распространения, однако без столь далеко идущих выводов. Так Ю. С. Худяковым подчеркивалось наличие в торевтике манихейских мотивов, однако при этом указывалось, что каноническая символика манихейства была характерна и для буддизма [79]. В. Я. Бутанаев отмечал заметные влияния зороастризма и христианства, в некоторой степени и ислама, а также значительное присутствие буддизма на данной территории; в целом, именно для этого исследователя на сегодня характерна наиболее обоснованная в деталях и взвешенная по оценкам позиция по вопросу о развитии религиозной структуры предков хакасов, в основном единая с И. Б. Молдобаевым и Ю. С. Худяковым [80].

В итоге, в качестве вывода по данной проблематике можно сказать, что фактов, свидетельствующих о распространении среди кыргызов зороастризма, христианства и буддизма не меньше, чем манихейства. Более того, после гибели Уйгурского каганата отмечалось серьезное ослабление позиций последнего по всем территориям былого распространения. Даже в Гаочан-Уйгурском государстве, основанном в IX в. уйгурами-манихеями, где первоначально исповедовались также буддизм и несторианство, шел процесс вытеснения манихейства и фиксировалось усиление влияния буддизма и христианства [81]. Если путешественники XIII–XV вв. (члены европейских посольств к монголам, Руи Гонсалес де Клавихо и Иоганн Шильтберегер) о христианстве применительно к обширным территориям Средней и Центральной Азии, Южной и Западной Сибири упоминали, то о манихействе они ничего не сообщали. Исключение составляет загадочное упоминание де Клавихо о христианах Средней Азии, которые среди прочих совершали обряд крещения огнем на лице, что в какой-то мере может быть интерпретировано как явление, возможно, относящееся к манихейству. В настоящее время нет никаких оснований соглашаться с теми авторами, кто говорит о бытовании манихейства у кыргызов до XV в. или эпохи джунгарских войн. Судьба этой религии у тюрок Сибири и Центральной Азии была во многом похожей на то, что произошло с иудаизмом у хазар, где он был принят, в основном, верхушкой общества и после разгрома Хазарского каганата почти бесследно исчез. В силу ряда особенностей исповедания данных двух культов, серьезных исторических перспектив на их широкое распространение у тюрок-тенгрианцев не имелось.

Судя по приведенным фактам, а также иным свидетельствам, христианство было несколько более укоренившимся и дольше фиксировавшимся явлением у народов Сибири и Центральной Азии, включая и кыргызов, чем манихейство. Здесь следует учитывать факт быстрого перехода уйгуров, у которых манихейство действительно являлось государственной религией, к буддизму [82] и христианству после разгрома кыргызами Уйгурского каганата в условиях господства на широких просторах Центральной Азии якобы манихеев-кыргызов. Несомненно, что господствующим у кыргызов было тенгрианство с его обычной трехчастной структурой верховных божеств (возможно, и испытывавшее внешние влияния). Так почти повсеместно на Енисее бытовал собственный погребальный обряд (кремация на стороне), вытекавший из устоявшегося же и господствующего мировоззрения и имевший мало общего с погребальной обрядностью, предписываемой многими из мировых религий. Считать какую-либо из них государственной, или хотя бы господствующей, при нынешнем состоянии источниковой базы, невозможно. Вместе с манихейством они, априорно, могли иметь лишь ограниченное распространение. Только новые археологические открытия и находки, твердые вещественные подтверждения, могут позволить изменить такую точку зрения.

Таким образом, комплекс использованных нами уже известные ранее, а также новые сведения о религиозной принадлежности средневековых кыргызов Енисея и Тянь-Шаня, свидетельствуют об определенной общности в их историко-культурном развитии. В том числе с точки зрения наличия однотипных инокультурных влияний при безусловном господстве тенгрианства (для кыргызов Тянь-Шаня лишь до эпохи ислама, для Енисея – до конца XIX в.). Это является важным свидетельством объективности разработанной И. Б. Молдобаевым концепции религиозной истории кыргызов с учетом влияния иных конфессий. В связи с его уходом из жизни завершился целый этап в историографии этой проблемы. Однако своей деятельностью он заложил прочную основу для продолжения плодотворной работы по поиску новых доказательств единства происхождения всех тюркоязычных этносов, включая такую фундаментальную для истории Кыргызстана проблему, как установление происхождения его народа с учетом весьма вероятной родственной связи с кыргызами Енисея. Такая работа ведется в настоящее время В. Я. Бутанаевым и рядом молодых исследователей в Кыргызстане и России.



Использованная литература

1. Молдобаев И. Б. Эпос «Жаныш и Байыш» как историко-этнографический источник. Фрунзе: Илим, 1983. 169 с.; Молдобаев И. Б. Отражение этнических связей киргизов в эпосе «Манас». Фрунзе: Илим, 1985. 110 с.; Молдобаев И. Б. О значении этнонима тарса в фольклоре кыргызов // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан: ХакНИИЯЛИ, 1988. С. 75–78; Молдобаев И. Б. Эпос «Манас» как источник изучения духовной культуры киргизского народа. Фрунзе: Илим, 1989. 148 с.; Молдобаев И. Б. Устные рассказы о кыргызах у народов Сибири (к вопросу об этногенезе киргизов) // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1993. С. 292–297; Молдобаев И. Б. «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. Бишкек: Кыргызстан, 1995.

312 с.; Молдобаев И. Б. Кыргызы и народы Сибири: истоки этнической общности // Сибирь в панораме тысячелетий. Мат-лы междунар. симпозиума. Т. 2. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1998а. С. 319–326; Молдобаев И. Б. «Манас» о южносибирском периоде этнокультурной истории кыргызов // Древние культуры Центральной Азии и Санкт-Петербург. Мат-лы Всеросс. научной конференции, посвященной 70-летию со дня рождения Александра Даниловича Грача. СПб.: Культ-информ-пресс, 1998б. С. 237–240; Молдобаев И. Б. Происхождение этнической культуры кыргызов (III в. до н. э. – XV в. н. э.) // Кыргызы.: Сборник в 10-ти томах. Т. IX. Бишкек, 2004. С. 507–539; Молдобаев И. Б. Были ли кыргызы христианами? //http://www.history.krsu.edu.kg/index.php?option=com_content&task=view&id=276&Itemid=62. Электронный ресурс. Дата обращения: 03.02. 2017.

19. Кляшторный С. Г., Плоских В. М., Мокрынин В. П. Раннее христианство и тюркский мир Центральной Азии // История Кыргызстана и кыргызов. http://kghistory.akipress.org/ Электронный ресурс. Дата обращения: 03.02. 2017.

20. Молдобаев И. Б. Были ли кыргызы…

21. Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та, 2003а. С. 15–23 с.

22. Бутанаев В. Я. История христианизации Хонгорая и адаптация хакасами христианских праздников // Тюркологический сборник. 2002. Россия и тюркский мир. М.: Вост. лит., 2003б. С. 200–209.

23. Бутанаев В. Я. Киргизское государство и древние религии Центральной Азии // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и развития. Иркутск: Иркутский межрегион. институт обществ. наук, 2004. С. 54–59.

24. Скобелев С. Г. Христианство и манихейство у енисейских кыргызов в развитом и позднем Средневековье // Сибирь на перекрестье мировых религий. Мат-лы третьей межрегион. научно-практ. конференции, посвященной памяти выдающегося ученого и педагога, специалиста по библеистике, профессора НГУ Михаила Иосифовича Рижского. Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2006. С. 82–89.

25. Никитин А. Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. История. Культура. Связи. М.: Наука, 1984. С. 121–137.

26. Бартольд В. В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период. (По поводу семиреченских надписей) // Сочинения. Т. II. Ч. 2. М.: Наука, 1964. С. 265–302.

27. Там же. С. 297.

28. Кызласов Л. Р. Очерки по истории Сибири и Центральной Азии. Красноярск: Изд-во Красноярского ун-та, 1992. 224 с.

29. Бартольд В. В. О христианстве… С. 293.

30. Джованни дель Плано Карпини. История монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М.: Мысль, 1997. 464 с.

31. Шильтбергер И. Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 по 1427 год // http://www.vostlit.narod.ru/ Электронный ресурс. Дата обращения: 03.02. 2017.

32. Памятники культуры и искусства Киргизии. Древность и средневековье. Каталог выставки. Л.: Искусство, 1983. С. 77–78.

33. Руи Гонсалес де Клавихо. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406). Перевод со староиспанского. М.: Наука, 1990. С. 139.

34. Бутанаев В. Я., Молдобаев И. Б. Киргизско-хакасские этнокультурные связи // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан: ХакНИИЯЛИ, 1988. С. 22–27.

35. Кляшторный С. Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи // Проблемы востоковедения. 1959. № 5. С. 162–169; Кычанов Е. И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестинский сборник. Филология и история. Л. Наука, 1978. Вып. 26 (89). С. 76–85; Никитин А. Б. Христианство… С. 128; Бутанаев В. Я. Бурханизм…

36. Кляшторный С. Г. Историко-культурное значение… С. 167.

37. Никитин А. Б. Христианство… С. 128.

38. Джованни дель Плано Карпини. История монгалов…

39. Никитин А. Б. Христианство… С. 131.

40. Бутанаев В. Я. Бурханизм… С. 17, 246.

41. Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. М.; Л.: Изд. Академии наук СССР, 1952. С. 68.

42. Бутанаев В. Я. Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края. Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1995. С. 124; Бутанаев В. Я. Бурханизм… С. 17.

43. Молдобаев И. Б. О значении этнонима тарса… С. 76.

44. Там же.

45. Пуцко-Бочкарева М. Н. Два памятника московской резной кости XVI в. // Памятники культуры. Новые открытия. М.: Наука, 1993. С. 329.

46. Кызласов Л. Р. Открытие государственной религии древних хакасов. Мани и манихейство. М.; Абакан: Хакасская археол. экспедиция, 1999а. С. 3–4; Кызласов Л. Р. Сибирское манихейство // Гуманитарные науки в Сибири. № 3, 1999б. С. 26–31; Кызласов Л. Р. Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // Древности Алтая. Известия лаборатории археологии. № 5. Горно-Алтайск, 2000. С. 75.

47. Рыбаков Н. И. К вопросу существования северной ветви манихейства на Енисее. Элементы символики // Социогенез в Северной Азии. Ч. 1. Иркутск: Изд-во Иркут. гос. техн. ун-та, 2005. С. 303.

48. Рыбаков Н. И. Бодхисаттва Маудгальяяна в Июсских петроглифах // Древности Сибири и Центральной Азии. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский гос. ун-т, 2013. Вып. 5 (17). С. 3–5.

49. Кызласов Л. Р. Открытие государственной религии … С. 5.

50. Кызласов Л. Р. История Тувы в средние века. М.: Изд-во Москов. гос. ун-та, 1969. С. 128.

51. Бутанаев В. Я. Бурханизм…

52. Малов С. Е. Енисейская письменность… С. 14.

53. Кызласов Л. Р. Открытие государственной религии … С. 33.

54. Малов С. Е. Енисейская письменность… С. 14.

55. Foltz R. C. Religions of the silk road. Overland trade and cultural exchange from Antiquity to the fifteenth century. New-York: St. Martin's Press, 1999. P. 83–87; Lurje P. Traces of Manichaeism in Middle Asia // Sogdians, their precursors, contemporaries and heirs. St.-Petersburg: The State Hermitage Publishers, 2013. P. 219–251.

56. Кызласов Л. Р. Северное манихейство… С. 74.

57. Кызласов Л. Р. Открытие государственной религии … С. 39.

58. Тугушева Л. Ю. Поэтические памятники древних уйгуров // Тюркологический сборник. 1972. М.: Наука, 1973. С. 241.

59. Бутанаев В. Я. Бурханизм… С. 10.

60. Кызласов Л. Р. Сибирское манихейство… С. 28.

61. Бутанаев В. Я. Бурханизм… С. 10–18.

62. Кызласов Л. Р. Открытие государственной религии… С. 14.

63. Там же. С. 75.

64. Борисенко А. Ю., Худяков Ю. С. Манихейство в Восточном Туркестане в эпоху раннего средневековья (по материалам исследований А. фон Ле Кока) // Сибирь на перекрестье мировых религий. Мат-лы Второй межрегион. научно-практической конференции, посвященной памяти выдающегося ученого и педагога, специалиста по библеистике, профессора НГУ Михаила Иосифовича Рижского. Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2005а. С. 121.

65. Кызласов Л. Р. Открытие государственной религии… С. 21; Кызласов Л. Р. Сибирское манихейство… 1999б. С. 28.

66. Кызласов Л. Р. Сибирское манихейство… 1999б. С. 29.

67. Кызласов Л. Р. Городская цивилизация тюркоязычных народов Южной Сибири в эпоху средневековья // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан: ХакНИИЯЛИ, 1988. С. 58.

68. Кызласов Л. Р. Очерки по истории Сибири… С. 84–85, 183.

69. Кызласов Л. Р. Открытие государственной религии… С. 23–27; Кызласов Л. Р. Сибирское манихейство… С. 27–28.

70. Кляшторный С. Г. Историко-культурное значение… С. 166.

71. Панкова С. В. К интерпретации загадочных фигур из Хакасии // История и культура Востока Азии. Мат-лы Междунар. научной конференции (г. Новосибирск, 9–11 декабря 2002 г.). Т. II. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2002. С. 135.

72. Кызласов Л. Р. О древнехакасских личных тамгах // Проблемы истории Хакасии. Абакан: ХакНИИЯЛИ, 1979. С. 135; Кызласов Л. Р. Открытие государственной религии… С. 15.

73. Кызласов И. Л. О свадебном наряде средневековых хакасок // Культуры евразийских степей второй половины I тыс. н. э. (из истории костюма). Материалы III Междунар. археол. конф. Т. 1. Самара: Самарский обл. историко-краевед. музей, 2001. С. 156.

74. Панкова С. В. К интерпретации загадочных фигур… С. 138–139; Панкова С. В. Изображения на курганных плитах у д. Подкамень на севере Хакасии // Научное обозрение Саяно-Алтая. № 1(5). 2013. С. 154; Белокобыльский Ю. Г. Бронзовый и ранний железный век Южной Сибири. Новосибирск: Наука, 1986. С. 85.

75. Рыбаков Н. И. К вопросу существования… С. 302.

76. Адрианов А. В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное летом 1883 г. по поручению Императорского Русского географического общества и его Западно-Сибирского отдела членом-сотрудником А. В. Адриановым // Зап. Западно-Сибирского отдела Русского географ. об-ва. Кн. 8. Вып. 2. Омск: Изд. Зап.-Сиб. отд. ИРГО, 1888. С. 142.
77. Панкова С. В. Изображения на курганных плитах… С. 143.
78. Кызласов Л. Р. Открытие государственной религии… С. 62.
79. Там же. С. 37.
80. Черемисин Д. В. К ирано-тюркским связям в области мифологии. Богиня Умай и мифическая птица // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 1997. С. 38.
81. Шер Я. А., Миклашевич Е. А., Самашев З. С., Советова О. С. Петроглифы Жалтырак-Таша // Проблемы археологических культур степей Евразии. Кемерово: Кем. гос. ун-т, 1987. С. 75.
82. Хорошев А. С. Седло начала XIII в. из Новгорода // Восточная Европа в Средневековье. М.: Наука, 2004. С. 334.
83. Борисенко А. Ю., Худяков Ю. С. Изучение древностей Южной Сибири немецкими учеными XVIII–XIX вв. Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2005б. С. 93, 208.
84. Тревер К. В. Сэнмурв-Паскундж, собака-птица. Л.: Гос. Эрмитаж, 1937. 74 с.
85. Черемисин Д. В. К ирано-тюркским связям… С. 35.
86. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. С. 559–561.
87. Кызласов Л. Р., Король Г. Г. Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник. М.: Наука, 1990. С. 131–132.
88. Очерки по истории Сибири… С. 193.
89. Там же; Кызласов Л. Р. В Сибирию неведомую за письменами таинственными. Абакан: РОСА, 1998. С. 62–63.
90. Кызласов Л. Р., Король Г. Г. Декоративное искусство… С. 166.
91. Кызласов Л. Р. Открытие государственной религии… С. 37.
92. Кызласов Л. Р., Король Г. Г. Декоративное искусство… С. 101–105, 132.
93. Кызласов Л. Р. Открытие государственной религии… С. 33.
94. Там же. С. 34.
95. Кызласов Л. Р. Сибирское манихейство… С. 30.
96. Худяков Ю. С. Предметы средневековой торевтики с манихейской и буддийской орнаментикой в музеях Южной Сибири // Памятники истории и культуры Сибири. Тезисы докладов и сообщений Всеросс. научно-методической конференции. Омск, 1995. С. 220–224; Худяков Ю. С. О проникновении мировых прозелитских религий в Южную Сибирь в эпоху раннего средневековья // Сибирь на перекрестье мировых религий. Мат-лы межрегион. научно-практической конференции. Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2002. С. 179.
97. Бутанаев В. Я. Бурханизм…
98. Желобов Д. Е. «Три религии» гаочанских уйгуров (IX–XII вв.) // Научный диалог. 2012. Вып. 9. С. 6–16.
99. Тугушева Л. Ю. Поэтические памятники… С. 238.

Табалдиев К.,
Кыргыз-түрк «Манас»
университетинин тарых бөлүмүнүн профессору,
Тарых илиминин кандидаты, археолог
(Бишкек, Кыргызстан)

«МАНАС» ЭПОСУ ЖАНА БАЙЫРКЫ АРХЕОЛОГИЯЛЫК, ЭПИГРАФИКАЛЫК БУЛАКТАР

(«Манас» эпосун археологиялык изилдөөлөр менен салыштырып изилдөө тажрыйбасы)

1. Профессор Имел Молдобаевдин усулдугу.

"Манас" эпосундагы маалыматтар элибиздин тарыхы, маданияты жөнүндө көп маалымат берерин биздин мурунку муундагы окумуштууларыбыз көп ирет эскертип келишкен. Алардын ичинен профессор Имел Молдобаев агайдын эмгектери айрыкча таанымал. Тарых, этнография, фольклор, археология тармагындагы маалыматтарды талдап, көп багыттуу изилдөө усулдугунан ук салган, илимий зоболосу бийик окумуштуунун эмгектери илимий деңгээлин эч жоготпойт. Биз агайдын усулдугуна салып, Кыргызстанда жана коңшу аймактарда жүргүзүлгөн археологиялык изилдөөлөрдөгү айрым маалыматтарды улуу эпос менен салыштырып изилдеп, ушул сыяктуу изилдөөлөрдүн келечектүүлүгү боюнча өз пикирибизди билдиргибиз келет.

2. Таш-Тулга (Сегиз-Таш). Борбордук Теңир-Тоонун Соң-Көлүндө Манастын Таш-Тулгасы деген жер маалым. Мында диаметри 5 метрге чейин жеткен, ар бири сегиз таштан турган бир катарга тизилген 9 археологиялык эстелик бар. Соң-Көлдүн башка жерлеринде бир же бир канча «сегиз-таш» эстеликтерин кездештирүүгө болот (сүрөт 1). Мындай эстеликтер эрте темир дооруна, башкача айтканда, мындан 2300-2800 жыл илгерки мезгилге таандык маркумдарга, ата-бабалар урматына жана башка элдиксалттар аткарылган археологиялык эстеликтердин катарына кирет. Монголияда, Тувада, Алтайда, Синцзянда, Кыргызстанда кездешет. Көпчүлүк убакта туруктуу сегиз таштан курулгандыктан «сегизташ» эстелиги деп аталып келе жатат. Бизди эрте темир доорундагы «сегизташтуу» эстелик менен «Манас» эпосундагы баатырдын аты менен алып учуп бара жаткандагы абалын сүрөттөөдө – «сегиз ташы жерге буралып» деп сыпаттоосу кызыктырат.

Бүгүнкү биздин турмушта «сегиз таш»жөнүндө түшүнүк эл ичинде сакталып калбаганы менен байыркы менен байланыш бардай сезилет. Айрым окумуштуу археологдордун пикиринде «көрүстөндү курчаган айрым сегиз таштуу коргончолордон табылган жылкы сөөктөрүнө караганда бул эстеликтер байыркы заманда курмандыкка чалынган жылкыны символдоштурат».

Бул пикирин бизди Ат-Башы жергесиндеги Кичи-Ача жергесиндеги археологиялык казууларыбыз кошумча далилдеп турат. Маркум көмүлгөн кургандын чыгыш тарабынан орун алган сегиз таштуу эстеликтен аттын жүгөнүнүн коло тетиктери, ооздук, тоголору табылган. Археологиялык табылгаларга таянып, бул жерде маркумду эскерүү адатында курмандыкка чалынган жылкыга катылган жүгөн калтырылгандыгын болжоого болот.

Чындыгында, арасы кеминде 2500 жыл бөлүп турган байыркы мезгилдин жана андан кийинки кеч орто кылымдын маалыматтары салыштырылып жатат. Бирок жүздөгөн жылдардын өткөнү менен кээ бир каада-салт өзөктүү маанисин сактап калгандай. Археологиялык изилдөөлөр көргөзгөндөй, маркумду көмүү жана эскерүү адаттары көп мезгил өткөнү менен эски мезгилдин каада-салттарын сактап калганга жөндөмдүү келет. Сегиз таштуу эстеликтин жылкы баласы менен байланыштуулугу археологиялык изилдөө гана эмес, эпос маалыматы аркылуу да такталышын далил катары кабылдоого болот.

3. «Манас» эпосундагы аргымактардын кайберендерге салыштырылышы жана алардын археологиялык окшоштуктары. «Манас» эпосунда баатырдын аргымактары тоо ташты, токойду мекендеген, ыкчамдыгы, жаратылыш ыйгарган сулуулугу менен айырмаланган кайберендерге, алгыр куштарга салыштырылат. Мисалы, «Аккула Багалчагы малынып, Маралдай төшү салынып...Кулждай көзү кызарып [Сагынбай 2010, 1818-бет].; «Элик сындуу Алгара ат экинчи жерди бастырбай; Капталынан кара аттын Кара жору куш өңдүү, Канат чыгып ушу өңдүү. Күркүрөп учуп кетти эми» [Сагынбай 2010, 1819-бет].

Б.з.ч. V-III кылымдарга, сактар мезгилине таандык Алтайдагы пазырык аттуу археологиялык маданиятты калтырган калк маркум болгон мартабалуу адамдын бейитине бир нече жылкыны жабдыгы менен бирге көмгөн. Айрыкча көңүлдү бурган бир белгиси бар – жылкылардын башына тоо текенин мүйүзү орнотулган. Жөн гана мүйүз эмес, сырты алтын пластиналар менен капталган мүйүздөр кийинки жылдары Алтайдын Казахстан тарабындагы Берел жергесиндеги эстеликте табылды [Gorbunov, Samashev, Severskiy, 2005]. Тоо-таш, аска-зоодо эркин сызып жүргөн кайберен менен жылкы баласын жакындатуу аракети менен «Манас» эпосунун саптарындагы салыштыруу кокусунан келип чыкпаса керек. Экөө тең бир ишенимдин жемиши. Бири археологиялык эстеликте, бири дастан саптарында орун алган.

4. "Манас" эпосундагы шаар маданияты, отурукташкан турмуштун чагылдырылышы.

«Төрт күлүн төрт кат уруптур», «Эр Семетей баатырдын

Атасы Манас сарайын
Ак чоподон бек салган
Адамдын баары өлгөнчө
Турар бекен деп салган»...

«Төрт күлдүн төмөн жагында,
Баатырдын тиккен багында»
«Төрт күлдүн төмөн жагынан,
Төрө Манастын сайган багынан.
Бар-Көлдүн маңдай жагынан,
Бакайдын салган тамынан» - деген сыяктуу маалыматтар, төрт чарчы көлөмдө курулган чептер, турак-жайлар, бак тигип отурукташып өткөргөн жашоо тиричилиги жөнүндө кабар берет [Тыныбек, 98, 116].

Кийинки жылдары Кыргызстандагы, Казахстандагы, Синцзяндагы жүргүзүлгөн изилдөөлөр кыргыздар жана алардын байыркы эрте темир доорундагы ата-бабалары дайыма көчмөн турмуш менен гана чектелген деген пикирин четке кагат. Ал маалыматтар кыргыздардын, аларга тектеш түрк тилдүү калктардын турак-жайы жалгыз гана боз үй, чатыр менен чектелген эмес.

Кыргызстанда эрте орто кылымдарга, өнүккөн орто кылымдарга таандык чептер, турак-жай ордулары отурукташкан жана сезондуу көчмөн турмуштун тынымсыз удаа өнүгүп келгенин көрсөтүп турат. Көчмөн, көчмөнчүлүк жөнүндө кептин дайыма козголушунун себеби отурукташкан калк эстеликтеринин чектелүү гана изилдениши менен байланыштуу болгон. Ошону менен бирге отурукташкан калкты туюндурган шаарлар жана шаардыктар кыргыз жана ага тектеш түрк тилдүү калктар менен байланыштырылбай келген. Мисалы, шаарлардын курулушу дайыма согду (согдак) элинин өкүлдөрү тарабынан курулган деген пикир көптөн бери кеңири жайылган.

Тарыхый-археологиялык изилдөөлөр боюнча, жер иштетүүгө жана мал асыроого ылайык эрте орто кылымдарда шаар калктарынын саны көчмөн мал чарбачылыктан отурукташкан турмушка өткөн калк эсебинен да өсүп турган. Мындай абал айрыкча мамлекеттин туруктуу өнүгүү учурунда болгонун Чүйдөгү Невакет, Баласагын шаарларынын айланасындагы көрүстөндөрдө көчмөн калк салты – жылкысы менен бирге көмүлгөн бейиттер аныктап турат. Айрым учурда тескерисинче, аламат болгон учурда – душман улам тыным алдырбай басып турган учурда, борбордоштурулган бийлик, туруктуу экономикалык өнүгүү бузулган учурда шаар калкынын кыйла бөлүгү сезондуу көчмөн мал чарбачылыкка өтүп, жер которууга аргасыз болгон.

Шартка жараша чарбанын өзгөрүшүн төмөндөгү саптар ачыктап турат: « Арсландыгың чын болсо Арсланым уулум тилимди ал... Балам Манас тилимди ал, Ак-Талаа бетин жайлайлы, Аштыкты мыктап айдайлы, Кетмендеп жерди ачалык, Кочуштап тукум чачалык»; «малдуулар малың жайла – деп, Бакырлар аштык айда деп, Аланча кан атабыз Адамын эки бөлүптүр [Манас: Сагымбай, 2010, 334, 338-беттер].

“Манас” эпосу боюнча башкы каармандын бири, Каракандардардын урпагы Жакып кара-кытай, манжуулардын басып кириши менен Алтайга аргасыздан көчүп барган. «Чоң атабыз Каракан, Ал Каракан өлүптүр, Кан өлгөндө кыргызды Кара-кытай, көп манжуу Каптап кирип бөлүптүр. Кыйратып элди кырыптыр» [Манас: Саякбай, 2010, 351-бет]. Кыргыз тарыхына көз чаптырып, андагы кыргыз элинин этникалык тарыхы менен байланыштуу маселелерде батыш түрк каганаты, караханийлер мамлекетинин тарыхы жана ал мамлекеттик түзүлүштүн кыргызга тиешеси жоктой мамиле тарыхты жазгандарда жана окурмандарында да калыптанбай калган.

«Манас» эпосунда болсо эрте орто кылымдагы түрк каганаттары, Караханий мезгилиндеги абал, шаар маданияты учкай эскерилип кетет. «Абалында түрк уулу Өскөн жери ушулар. Аяк жагы Букарды, Аштык айдап мал багып, Абдан жыргал жерибиз»; «Анда Жакып муну айтат: Атак жерге барыңар, Ата уулу болуп алыңар, Аябай калаа салыңар, Баланчанын шаары деп, Атын атап калыңар... »

[Манас: Сагымбай, 2010, 68-69-беттер].

Манас кайтып келгенде мурдагы мезгилде бабаларынын шаарлары болгонун эскериши бекеринен эместир. Ушул саптарда тарыхтагы “Карахандар” династиясы менен тикелей байланыш бардай.

Кыргыз элинин этникалык тарыхында ушул маселеге анчалык көңүл бөлүнбөй, караханий мезгилинин түрк тилдүү калкы кыргыз элинин этникалык тарыхына тиешеси жок сымал талдоо өнөкөтү уланып келе жатат. Түрк, түрк тилдүү деген кеңири түшүнүктөр унутулуп, айрым тарых окурмандарынын пикиринде XX кылымдын башынан бери Түркия мамлекетинин калкы менен гана байланыштырылган түшүнүк кеңири жайылган.

Эпостогу “түрк Манас” деген саптардын төркүнү тарыхый жана археологиялык булактар боюнча мындан илгерки 2 миң жылдардан илгерки мезгилдеги кыргыз эли менен түрк тилдүү калктардын түбү тектештик мезгилинде жатканын эстен чыгарбоо керек.Муну бир атанын балдарынын улам кылымдар өткөн сайын жиктелүүсү сымал процесс менен салыштырууга болот.

Батыш түрк каганаты, түргөштөр, карлуктар, Карахандар дөөлөтүнүн курамындагы калк кийин массалык түрдө башка тарапка көчүп кеткендиги тууралуу маалымат жок. Алар кийин толук бойдон кыргыз жана коңшу түрк тилдүү калктардын курамына кошулган.

Орто кылымдагы археологиялык маалыматтар боюнча шаар маданияты караханийлер мезгилинде экинчи ирет жаңы дем менен өнүгүүнү башынан кечирген.

Карахандар дөөлөтү урагандан кийин, монголдордун бийлигинин запкысы, тимурийлер учурундагы тынымсыз чабуулдар, кийин жунгар аскерлеринин басып кириши бул аймактардагы отурукташып, шаарларды, чептерди куруу маданиятынын түбүнө жеткен. Ушундай сырткы душмандардын күчөгөн мезгили, ички-карама-каршылыкка жык толгон учурлар калктын чарбалык-маданий тибининайласыздан өзгөрүшүнө, кыймылдуу, сезондуу мал чарбачылыктын тереңдешине алып келген. Ошол эл запкы жеген жылдарга чейинки бабалардын гүлдөгөн шаар маданияты «Манас» эпосунун саптарында бекеринен сакталып калбаган чыгар.

5. «Манас» эпосу жана аска бетиндеги сүрөттөр. Көп жылдык изилдөөлөр аркылуу аска таш бетиндеги сүрөттөрдүн ар бир доорго мүнөздүү белгилери, стилдери, негизги темалары аныкталды. Жогорудагы оюбузду улап биз баатырлардын эрдиги, образдары эпосто, элдик ырларда жана байыркы жана орто кылымдагы скульптурада гана эмес аска таш беттери аркылуу да даңазаланганы тууралуу оюбузду билдиргибиз келет. Тегиз, аска таштын күнгө күйүп отуруп кара-көк түскө айланган бетине негизинен аркар-теке, бугу өңдүү жаныбарлар жана аларга жаа менен аңчылыкка чыгуу учурлары байыркы мезгилде көп тартылган. Орто кылымга таандык сүрөттөрдө бир окуяны, жоокерлерди, жоокерчиликти баяндаган сүрөттөрдүн саны артат. Жоокерчилик темасынын мааниси сөөккө тартылган сүрөттөрдө да чагылдырылган.

Аска-таш беттеринде жоокерлердин чабышы, сайышы, сайран куруп куш салып аңчылыкка чыгуу өңдүү сүрөттөр бар. Эпостун маанилеш саптары ал сүрөттөргө куп келет. “Аркарды тандап атышып, аркар этин татышып”. Кийинки XVII-XIX кылымдарга мүнөздүү аска бетине тыкан сүрөттөрдө жаа эмес шыйрактуу мылтык менен аңчылыкка чыккандар аска бетиндеги сүрөттөрдүн ичинен тартылган.

VIII кылымдын айланасына туура келүүчү аска-таш бетиндеги сүрөттөрдүн ичинен кийинки жылдары биз тапкан Кочкор өрөөнүнүн чыгыш тарабындагы Тик-Булак жергесиндеги узундугу 3, 80 м сүрөт көңүлдү бурат (сүрөт 3).

Сүрөт композициясы эпостогу Айчүрөктү издөө учурундагы Семетейдин куштарга карай багытталган аң улоосуна жакындыгы бардай туюлат. Мында колуна куш кондурган калпакчан жоокер, анын алдындагы ак куу, ак кытан (фламинго), көк кытан (цапля) өңдүү куш, рун сымал жазуу жана алды тарабында өрдөктөр чагылдырылган. Аска-бетине тартылган сүрөттөр элдин мифтери, оозеки чыгармачылыгы, жомоктору, эпостору, санжырасы менен тыгыз байланыштуу болору эске алынса кыйыр түрдө байланыш болуу керек деп болжоого болот.

Тыныбек Жапый уулунан жазылып алынган Семетейдеги

«Өрдөк көлдөн өткөндө,
Эр Семетей баатырың

Кушун салар маалы өткөндө.
Жекендүү көлдүн жээгинде,
Шабырлуу көлдүн четинде,
Ак куу болуп жатпасам» – деген саптарга байланыштырып Семетей Көк-Сай петроглифтик композициясында куш кармап атчан турганы сыяктуу кабылдоого да мүмкүн [Тыныбек. Семетей баатырдан бир бөлүм, 104-бет].

Балким ушул окуяга маанилеш эпос, же эпостун баатыры кыргыздарга тектеш он ок элинде (батыш түрк кагандыгынын журтунун өз аталышы) да болгон. Он ок эли ("он ок будун") азыркы кыргыз элинин курамынын орчундуу бөлүгүн түзгөн эл. Алардын каада-салты (маркум каза болгондо өкүрүү, кара ашка жылкы баласын курмандыкка чалуу), ат-жабдыктар, тебетей өңдүү баш кийимиазыркы учурга чейин сакталып келе жатат.

Жакында Тоң жергесинин Көл-Төр айылынан табылган VII-VIII кылымга таандык тебетейчен айкелдин табылышы дагы кыргыз эли менен түргөштөрдүн, он ок элинин маданиятынын жакындыгын аныктап турат (сүрөт 2)..

6. «Манас» эпосу жана кыргыз-түрк жазуулары. Эпиграфикалык булактардын катарында Монголиянын Хошо-Цайдам жергесиндеги Күл-Тегинге арналган чоң жазуунун башталышы менен Манасты сүрөттөө үндөшүп турат."Үстүдө көк теңри, астыда кара (күрөң) жер жаралганда (бүткөндө) эки арада (экөөнүн ортосунда (киши уулу (адам) жаралган деген текст менен Манастагы Айың менен Күнүндүн бир өзүнөнбүткөндөй", "Асман менен Жериндин тирөөсүнөн бүткөндөй" деп сүрөттөлүштүн ортосунда байланыш бар [Орхон-енисей тексттери, 62-бет]. Мына ушул сыяктуу саптар түрк тилдүү калктардын ортосундагы түпкү жакындык, бирдиктүүлүкбоюнча кабар берип турат.

Жалпы изилдөө жыйынтыгына караганда «Манас» эпосундагы айрым каада-салт, көркөм өнөр менен байланыштуу изилдөөлөрдүн археологиялык далилдери бар. Эпостогу каада-салттын, көркөм өнөрдүн үлгүлөрү кечээ жакындагы кеч орто кылымда калыптанган эмес.

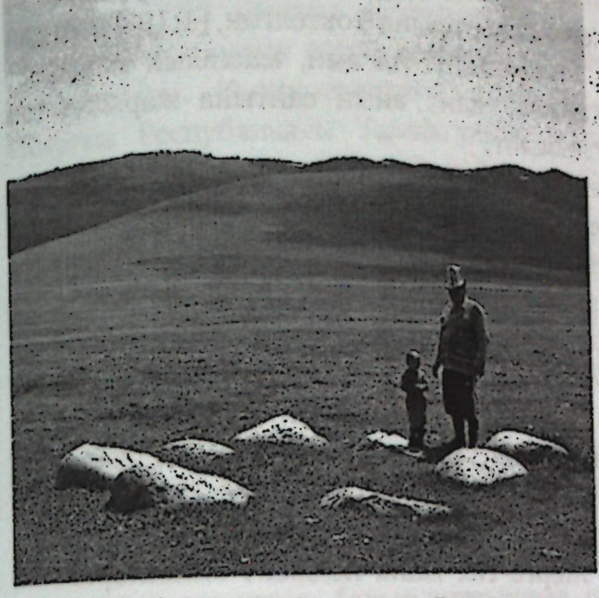
Алардын айрымдарынын 2000-2500 жылдык тарыхы бар. Бул пикирди жарыялоо менен биз «Манас» эпосунун жаралуу доорун узакташтырууну көздөгөн жокпуз. Сак дооруна айбанаттар стили мүнөздүү. Эрте темир доорундагы бугу таштарынын калыптанышы, айбанаттар стилиндеги жасалган буюмдардын келип чыгышы жоокерчиликти, жоокерлерди даңазалоо менен тыгыз байланыштуу.

Мына ушундай учурлар баатырдык эпостун жаралышына түрткү болот. Баатырдык эпостун түпкүрүнөн бери келе жаткан баатырды албуут, күчтүү, каардуу жаныбарларга теңөө сак-скиф доорундагы колодон жасалган жаныбарлардын элеси куюп түшүрүлгөн буюмдарда көрүнүп турат. Эпостогу Манастын, анын айланасындагы баатырлардын арстанга, жолборско, кабыланга теңдештирүү дал ушул эрте темир доорунан бери келе жаткан салтуу идеология.

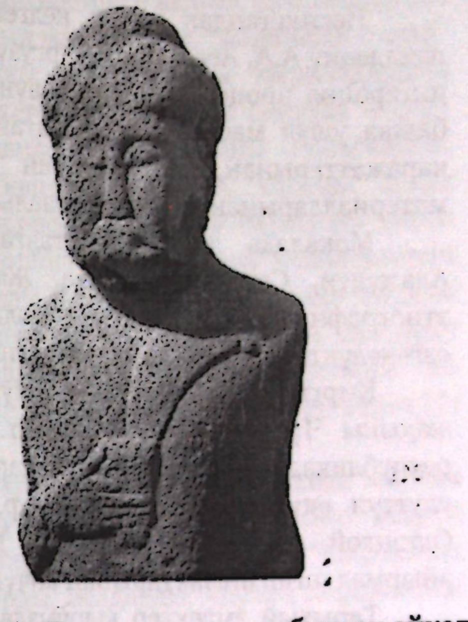
Кыргыз элинин жана аларга тектеш калктардын зат түрүндө сакталып калган археологиялык табылгалар эпостун жаралуу доору узак мезгилди башынан кечиргенин далилдеп турат. «Манас» эпосунун тексттери менен таанышып жана аларды археологиялык булактар, тарыхый-филологиялык тексттер менен салыштырганда, эрте темир дооруна (б.э.ч. Iмиң жылдыкка), эрте орто кылымдарга (б.э. VII-IXкылымдарына), өнүккөн орто кылымдарга (б.э. X-XIV кылымдарына), кеч орто кылымдарга (б.э. XV-XVIII кылымдарына) мүнөздүү маалыматтарды таап, иреттүү талдоо мүмкүнчүлүгү ачылууда.

Колдонулган адабияттар:

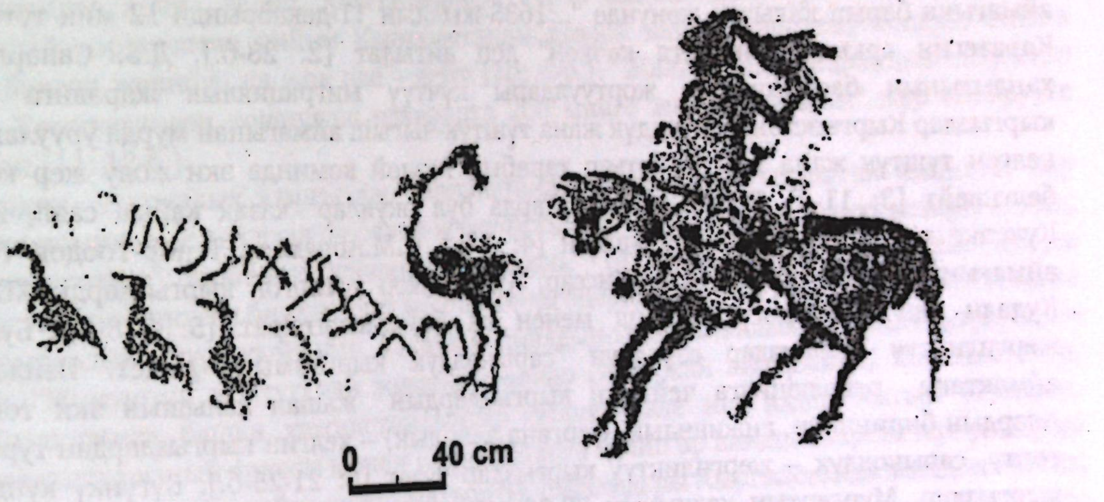
1. Орхон-енисей тексттери. Фрунзе, 1982.
2. Манас: Кыргыз элинин баатырдык эпосу. С.Орозбаковдун варианты боюнча. КРУИАнын Ч.Айтматов атындагы Тил жана адабият институту. Түз.: С.Мусаев, А.Акматалиев. Сөздүгүн даярдаган М.Касымгелдиева. - Б.: Хан-Теңир, 2010. – 1940 б.
3. Манас: С.Каралаевдин варианты 6-ча/ Түз.: А.Жайнакова, А.Акматалиев; Сөздүктү даярдаган А.Мамытов. Сүрөттөр Т.Герцендики. – Б.: «Турар», 2010. 1008 б.
4. Манас. Көкөтөйдүн ашы. Тыныбек. Семетей баатырдан бир бөлүм: Эпос /Түз. Р.Сарыпбеков, сүрөтүүсү А. Акматов – Б.: Ала-Тоо, 1994.
5. *Gorbunov A. P., Samashev Z.S., Severskiy E.V.* The Treasures of frozen Burial Mounds of the Kazakh Altai (Materials of Berel Burial Site). Almaty, 2005.



1. Соң-Көлдөгү "сегиз таш" эстелиги



2. Тондун Көл-Төр жергесинен табылган айкел (балбал)



3.Кочкор жергесиндеги Көк-Сай композициясы

Темирбек уулу И.,
КР Мамлекеттик тарых музейинин илимий кызматкери,
И.Арабаев атындагы КМУнун окутуучусу.
(Бишкек, Кыргызстан)

ТАЖИКСТАНДАГЫ КЫРГЫЗДАРДЫН КЫРГЫЗСТАНГА КӨЧҮП КЕЛҮҮСҮНҮН СЕБЕПТЕРИ ЖАНА ӨЗГӨЧӨЛҮКТӨРҮ

Багыттоочу сөздөр: этника, кыргыз, интеграция, көчүп келүү, качкын, кайрылман.

Бүгүнкү күндө этникалык кыргыздар Тажикстанда, Өзбекстанда, Кытайда, Ооганстанда, Түркияда, Россияда өз тилин, маданиятын, каада-салтын сактап, узак убакыттан бери жашап келишет. Алардын ичинен Тажикстанда жашагандарынын Кыргызстанга массалык көчүп келүүлөрү 20 жылдан ашык убакыттан бери уланууда. Алардын көчүп келүүлөрүнүн өзгөчөлүгү жана себептери кызыгууну жаратат. Макала Чүй облусуна Тажикстандан көчүп келип жайгашкан этникалык кыргыздардын мисалында жазылды.

Тажикстандан көчүп келген этникалык кыргыздардын маселелери боюнча атайын изилдөөнү А.А. Асанканов жүргүзүп, анда этникалык кыргыздардын демографиялык абалына, интеграция процессинин жүрүшүнө жана анын тоскоолдуктарына токтолгон [1:10-б]. Андан башка ушул маселе боюнча атайын изилдөөлөр кездешпейт. Ал эми, массалык маалымат каражаттарынан, анын ичинен "Азаттык" үналгысына жана анын сайтына жарыяланган материалдарынан кызыктуу маалыматтарды табууга болот.

Макалада жогоруда аталган булактар менен катар, Чүй облусундагы Ысык-Ата, Аламүдүн, Сокулук, Москва, Жайыл, Панфилов районун кыдырууда топтолгон талаа этнографиялык материалдары колдонулду. Бул, этникалык кыргыздардын көчүп келүүлөрүнүн өзгөчөлүктөрүн ачып берүүгө, негизги себептерин аныктоого мүмкүнчүлүк түздү.

КыргызРеспубликасына көчүп келген этникалык кыргыздардын жалпы санынын 55 ке жакыны Чүй облусунда жашайт. Алар көп улуттуу айылдарда жыш жайгашкан. Коңшу республикадан келген кыргыздар, жергиликтүү кыргыздар, мусулман дининдеги башка улуттун өкүлдөрү (дунган, уйгур, лезгин, даргин) жана орустар менен бирге жашашат. Ошондой эле, Тажикстандын Мургап, Жерге Тал, Ходжент сыяктуу бири-биринен айырмаланган аймактарынан көчүп келгендердин аралаш жайгашуусу мүнөздүү.

Тарыхый эмгектер кыргыздардын Мургап, Жерге-Тал жана Ходжент аймактарын 3-4 кылымдан бери жердеп келишкенинен кабар берет. Алсак, орто кылымга тиешелүү жазма булактардын авторлорунун бири Махмуд ибн-Валинин "Бахр-ал-асрар-фи манакиб ал-ахйар" (Море тайн относительно доблести благодарных) эмгегинде кыргыздардын Тажикстандын аймагына барып калышы жөнүндө "...1635-жылдын 11-декабрында 12 миң түтүн кыргыздар Каратегин аркылуу Гиссарга көчкөн" деп айтылат [2: 28-б.]. Д.Б. Сапарлиев, Жунгар хандыгынын баскынчылык жортуулдары күчтүү миграциялык жараянга алып келип, кыргыздар Кыргызстандын түндүк жана түштүк-чыгыш аймагынан мурда уруулаштары жашап келген түштүк жана түштүк-батыш тарабын көздөй кеминде эки жолу жер которушканын белгилейт [3: 11-б]. Элдик санжыраларда бул окуялар "казак кайың саап, кыргыз Ысар, Кулепке кирди" деп айтылып калган [4: 4-б.]. С.М.Абрамзон Теңир-Тоодон Тажикстандын аймагына (Каратегин, Мургап, Гиссар, Куляб) жер которгон кыргыздарды XIX кылымдагы Кудаян хан жөнүндөгү уламыш менен да байланыштырат [5: 778-б]. Бул аймактагы жергиликтүү кыргыздар өзүлөрүн "сарыколдук кыргызмын" дешет. Изилдөөчүлөр бул аймактагы революцияга чейинки кыргыздардын жашап калышын эки топко бөлүшөт. Алардын биринчиси, анжияндык (фергана-алайлык) – келгин кыргыздардан турса, экинчиси топту, сарыколдук – жергиликтүү кыргыздар түзөт [6: 21-25-б.]. Бүгүнкү күндө этникалык кыргыздар, Мургаптын калкынын 70-80, Жерге-Талдын 65 ин түзөт. Ал эми Ходжентте жашаган кыргыздардын саны 5 миңдин тегерегинде.

Ата-бабалары XVII кылымдан тарта жашап келген Ата-Журтунан Теңир-Тоого журт которушу этникалык кыргыздар үчүн аргасыздык болгон. Анткени, алар өздөрүнүн түпкү мекени катары ушул аймактарды аташат.

Совет доорунда эле аз-аздан Кыргызстандын аймагына жер которуп келип жашап калган этникалык кыргыздар да болгон. Бирок алардын саны өтө аз. Ал эми массалык көчүп келүү Кыргызстан көз карандысыздыкты алгандан тарта күчөгөн. Алардын алды 1993-жылы көчүп келе баштаса, көч бүгүнкү күнгө чейин да уланууда. Изилдөөнүн жыйынтыгына карап, этникалык кыргыздардын Тажикстандан Кыргызстандын аймагына төмөнкү себептерден улам көчүп келишкенин көрүүгө болот:

1. Тажикстандагы 1993 (5-май) –1997 (27 июнь) - жылдардагы жарандык согуш мезгилинде "качкындардын" пайда болушу;

2. Тажикстандагы социалдык-экономикалык оор абалдын жана жумушсуздуктун миграциялык кыймылга алып келиши;

3. Жергиликтүү чиновниктердин кысымы, өлкөдөгү тажикештирүү жараянынын натыйжасында "кайрылман" катары.

Биринчиси, 1993-1997-жылдары оор кесепеттер менен коштолгон "жарандык согуштун" мезгилинде Тажикстандагы кыргыздардын "качкын" катары массалык көчүп келүүсү. Алар БУУ тарабынан атайын "качкын" статусуна ээ болушкан. Бириккен улуттар уюмунун маалыматы боюнча Тажикстандагы жарандык согуштун кесепетинен Кыргызстанга келген качкындардын саны 16 миңден ашкан. Миграция министрлиги качкындардын жалпы саны "жарандык согуш" мезгилинде 20 миңден ашканын берет [7: 2-б.]. Алгачкы көчүп келген кыргыздардын көпчүлүгү жарандык согуш мезгилинде жапа чеккендер болгонун интервью берүүдө өздөрү тастыкташты. Кыргызстандагы тажиктер коомунун президенти Абдухалим Раимжанов: "Кыргыз Республикасы Тажикстанда жарандык согуш болгон убакта 40 миңден ашык качкындарды өз тууганындай кабыл алып, 2001-жылы "качкын" статусу берилсин деген Кыргыз Республикасынын Президенттин указы чыгып, көпчүлүгү өздөрүнүн күбөлүктөрүн алышкан. Согуш учурунда Тажикстанга Кыргызстан жардам бергендей эч бир өлкө жардам берген жок" деген пикирин билдирген [8: 3-б.]. БУУнун Качкындар боюнча Жогорку Комиссары Садако Огата айымдын 1997-жылы Кыргызстанга атайын келиши да качкындардын санынын көптүгүнөн жана көйгөйлөрдүн орчундуу экендигинен кабар берет [9: 2-б.].

Кыргызстанга качууга аргасыз кылган бул кандуу окуяны эскерген этникалык кыргыз аксакалдары каргашалуу күндөрдү көздөрүнө жаш алуу менен эскеришип, бир ооздон "качпаска аргабыз калбай калган" дешет. Алардын бири А.Абдуллахимов: "Шартуздан Кыргызстанга качтык. Короо-жай, мал-мүлк калды, балдарды, аялдарды, картаң карыяларды алып тоо таяна качып барып жашындык, согушчандар айылга басып кирип, качууга дарманы жок жетишпей калган айрым бечараларды атыпташташканы да болду. Үй-мүлктү тоношту да баса бериштн. Бир канча күн жашынып жаткандан кийин, кайра айылга барып, оокат кылалы десек, согушчандар кайра келип, калганыбызды курал менен коркутууга киришти. Үрөй учурган мындай көрүнүштөн кийин Кыргызстанды көздөй качууга аргасыз болдук. Башка айлабыз да, бараар жерибиз да жок эле"- дейт [10: 8-б.]. Жалпысынан жарандык согуштун кесепетинен Тажикстандан коңшулаш өлкөлөргө 200 миңге жакын "качкын" жер которууга дуушар болгон [11: 12-б.].

Экинчиден, этникалык кыргыздар Тажикстандагы жарандык согуштан кийинки оор социалдык-экономикалык кырдаалдан жана жумушсуздуктун айынан "мигрант" катары келип, кийин Кыргызстанда биротоло жашап калышкан. Таджикстандагы жарандык согуш постсоветтик мейкиндиктеги бирден-бир эң чоң согуш болуп, кан төгүү менен коштолгон жана көптөгөн адамдардын өмүрү кыйылып, катаал социалдык-экономикалык абалдын түзүлүшүнө алып келген. "Жумуштун жоктугунан жаштар сезондо (жаз, жай айларында) Кыргызстанга, Россияга, Казакстанга башка тажикстандыктар сыяктуу эле иш издеп чыгып кетишти. Көпчүлүгү тааныштарынын аркасы менен Кыргызстанга келип ар кандай шартта жумуштарды аткарып, аз-аздан акча таап, кайра келип жатышты. Айрымдары Кыргызстанда жылдап иштеп, орун-очок таап, жарандык алып калып калышкан. Анткени, Тажикстанга караганда бул жерде жумуш жеңилирээк табылып, өздөрүн эркин сезип, кысынбай жүрө алышат эле"-дейт Сокулук районунан орун-очок алгандар [12: 15-б.].

Үчүнчүдөн, Тажикстандын жергиликтүү чиновниктердин ар тараптуу кысымдары далай кыргыздарды жер которууга мажбур кылды. Кыргыз Республикасынын Президентинин Тажикстанга болгон расмий иш сапарынын алкагында эки мамлекеттин ортосунда достук, өз ара жардам сыяктуу бир канча документтерге кол коюлуп [13: 2-б.], анын ичинде жөнөкөйлөтүлгөн тартипте Тажикстандын жарандыгынан чыгып, Кыргызстандын атуулу болууга укук берүү жөнүндөгү макулдашуу (2005-жыл, 30-ноябрь) да себеп болгон. Бул келишим этникалык кыргыздар үчүн өтө жагымдуу жаңылык болгон. Анткени, бул мезгилде Тажикстандын жергиликтүү чиновниктери тарабынан кыргыздарды акырындык менен кысымга ала башташкан терс көрүнүштөр көп катталa баштаган. Мындай жагдайды түшүндүрүү үчүн бир мисалды берүү жетиштүү: Ходженттик кыргыздардын Кыргызстанга жер которуусуна ал жердеги айрым чиновниктердин кысымы себеп болгон. Анткени, Согду облусунун Шахристан районунун акими (хукум) Намом Мукимов малга карата чыгарган " Ири мал жана майда жандыктарды баккандыгы үчүн райондун тургундарынан салык алуу жөнүндөгү" буйругу чыгып, анын негизинде жалаң мал багуу менен алектенген этникалык кыргыздарды мал-мүлктөн ажыратып, атайылап жакырлантып жиберген [14: 3-б.]. Ходженттик кыргыздар ушул сыяктуу Шахристан районунун Бөрүгөн (Бураган) айылынан көчүп келген кыргыздар ушул сыяктуу

жергиликтүү чиновниктердин кысымынан улам Кыргызстанга массалык жер которууга аргасыз болушкан [15: 18-б.].

Кыргыздардын Тажикстандан Кыргызстанга жер которуусуна жардам берген Тайтөрө Батыркулов деген аксакал болгон [16: 3-б.]. Ал өзү жарандык согуштун кесепетинен 1996-жылдын башында "качкын" катары Тажикстандан Кыргызстанга келген. Т. Батыркулов эки элдин коомчулугуна белгилүү, көптөгөн жылдары кыргыз-тажик маданий байланыштарын изилдеген окумуштуу, котормочу (Ч.Айтматовдун "Саманчынын жолу" повестин тажик тилине которгон), Тажикстандын "Достук" (Дости) орденинин ээси, Улуу Ата Мекендик согуштун ардагери болгон чыгаан инсан эле [17: 8-б.]. Кыргызстанга келгенден тарта этникалык кыргыздардын таламын талашып, аларды документтештирүүгө, айылдарга жайгаштырууга өз салымын кошкон. Кийин 2000-жылдардын башында Тайтөрө аксакал Тажикстанда жашаган кыргыздарды чогултуп, массалык түрдө Кыргызстанга алып келе баштаган. 2000-жылдан кийин көчүп келгендерге жана мурда келип, документтери жок жашап жаткан улутташтарга өкмөт тарабынан "кайрылман" макамы ыйгарылган. "Кайрылман" – Кыргызстандын жарандыгын алганга чейинки этникалык кыргыздарга атайын күбөлүгү кошо берилген убактылуу укуктук макам. Кайрылман - чет өлкөнүн жараны же жарандыгы жок адам болуп саналган, Кыргыз Республикасына ыктыярдуу түрдө көчүп келүүчү жана кайрылман статусун алган этностук кыргыз болуп эсептелген.

Этникалык кыргыздардын көчүп келүүсүнө дагы бир себеби катары кыргызстандык чиновниктердин Тажикстанга иш сапарга барганда, "жарандык беребиз", "жер беребиз" деген сыяктуу убадаларын берип, чакыргандыктарын эсептөөгө болот. Буга Мургаптан көчүп келгендер "Ата Мекениңерге кайтсаңар болот, өкмөт жардам берет" деген кыргызстандык айрым чиновниктердин сөзүнө ишенип көчүп келүүгө бел байлап, акырындап даярдана баштагандыктары далил [18: 2-б.].

2004-жылы Кыргызстан этникалык кыргыздарга жөнөкөйлөтүлгөн тартипте жарандык берүү боюнча ички мыйзамдарын жакшыртып, аларга кам көргөнү менен миграциялык саясат жолго коюлбай калган. Кыргыз Өкмөтү тарабынан 2007-жылы атайын программа кабыл алынып, мурдагы "качкын", "мигрант" терминдери "кайрылман", "Кыргыз Республикасынын жараны" статустары менен алмаштырылган. Бүгүнкү күндө, Чүй облусундагы этникалык кыргыздардын дээрлик көпчүлүгү, тактап айтканда 80 жакыны Кыргыз Республикасынын мамлекеттик паспортун алышкан. Жарандык ала албай, мыйзамсыз, документтери жок жүргөндөрү да жүздөп саналгандыгын биздин изилдөөлөр көрсөттү.

Башка өлкөлөрдө жашап келген кыргыздардын массалык түрдө Кыргызстанга көчүп келүүлөрү өлкөнүн этникалык курамынын кескин өзгөрүүсүнө таасир берген факторлордун бири болду. Кыргыз Республикасынын Улуттук статистикалык комитетинин маалыматына ылайык, эгемендикти алгандан баштап өлкөнүн улуттук курамы өзгөрүлүп, кыргыздардын саны 20 га (52,4 дан 72,2 га чейин) көбөйгөн [20: 6-б.].

Кыргыз Республикасынын бийлик өкүлдөрү этникалык кыргыздарды укуктук жана социалдык жактан интеграциялоо үчүн мыйзамдарды, программаларды, ченемдик-укуктук актыларды иштеп чыгып, бекитип, коомчулукка жарыялаган. Бул документтер этникалык кыргыздарга "качкын", "кайрылман", "Кыргыз Республикасынын жараны" макамдарын берүү менен кошо алардын социалдык маселелерин жеңилдетип чечмек. Аларга Кыргыз Республикасынын "Кайрылман" Мамлекеттик программасы (2006-жыл, 19-октябрь), "Кыргыз Республикасына көчүп келген этникалык кыргыздарга берилүүчү кепилдиктер жөнүндө" мыйзамы (2007-жыл, 26-ноябрь; 2008-жыл, 18-июль; 2015-жыл, 27-январь) кирет. Документтерде этникалык кыргыздарга "кайрылман" макамын берүү, анын негизинде каттоо, эсепке алуу, ишке кирүү, билим алуу ж.б. укуктарына ээ болуу негизги кадам катары каралган. Жогоруда аталгандай макамдар берилсе да, социалдык маселелерди жоюу каржылык жагынан аксап, айрымдары такыр чечилбеген бойдон калган. Этникалык кыргыздар өздөрү да "Кайрылман" макамына ээ болушканы менен, аны натыйжалуу пайдалана алышкан эмес. Кээ бир кайрылмандар пособие, пенсия, жөлөк пул алуу, медициналык жактан камсыздандырууу, билим алуу сыяктуу социалдык колдоолордон куру калышкан.

Жергиликтүү айыл өкмөттөрдө атайын этникалык кыргыздарга арналган түшүндүрүү, көнүктүрүү, коомго аралаштыруу иштеринин жүргүзүү үчүн программасы, иш планы иштелип чыккан эмес. Социалдык кызматкерлер да этникалык кыргыздардын абалын, макамын жакшы түшүнбөй келишет. Профессор А.А.Асанкановдун пикиринде, мамлекеттик жана жергиликтүү өз алдынча башкаруу органдарынын этникалык кыргыздарды өз убагында эсепке алуу жана көзөмөл кылуу механизми жок болгондуктан, алар мамлекет тарабынан болгон гумандуу саясатты да аксатып жатат [21: 11-б.].

Этникалык кыргыздардын санын тактоону, укуктук жана социалдык көйгөйлөрдү жеринен чечүүнү көздөп, 2014-жылдын декабрь айында "Этникалык кыргыздардын ассоциациясы" коомдук бирикмеси түзүлүп, Юстиция министрлиги тарабынан лицензия берилген. Ассоциация Кыргызстан калкынын Ассамблеясынын кеңешинин чечими менен 2015-жылдын март айында Ассамблеянын алдына кабыл алынган. Бирикменин жетекчиси катары Музаффар Абдуллаев дайындалган [22: 29-б.]. Коомдук бирикменин максаты этникалык кыргыздардын маселелерин, суроолорун бийликке жеткирип, түз көпүрө болуу. Бүгүнкү күндө аталган бирикме жер-жерлерде өз өкүлдөрүн дайындап, алар менен дайыма чогулуштарды өткөрүп, көйгөйлүү маселелерди талкуулап келет.

Этникалык кыргыздардын көчүп келүүсүнүн өзгөчөлүктөрүн жана себептерин ачып берүү дагы терең изилдөөнү талап кылынат. Бирок, жалпылап алганда жогорудагы үч себеп негизгилеринен болуп кала берет. Ош, Баткен облустарынын аймактарында жашап жаткан Тажикстандык кыргыздардын көчүп келүү себептери Чүйдөн орун-очок алгандардыкына дээрлик окшош.

Этникалык кыргыздардын Кыргызстанга көчүп келүүсүнүн өзгөчөлүктөрүн, себептерин аныктоо интеграция жараянын изилдөөгө жардамын тийгизет.

Колдонулган адабияттар:

1. Асанканов А. "Кайрылмандар: интеграция көйгөйлөрү жана жергиликтүү эл менен ынгайлашуунун формалары" конференциясынын тезиси.-Бишкек, 2016.

2. Абрамзон С.М. Кыргыз жана Кыргызстан тарыхы боюнча тандалма эмгектер.- Бишкек, 2013.

3. Сапаралиев Д.Б. Этнополитическая история Оша и его окрестностей с XVII до середины XIX в. Бишкек, 1999.

4. Абдрахманов Ы. Казак кайың саап, кыргыз Ысарга киргени. КР УИАнын Ч. Айтматов атындагы Тил жана адабият институтунун кол жазмалар фонду.- Инв. №413.

5. Абрамзон С.М. (2013), Кыргыз жана Кыргызстан тарыхы боюнча тандалма эмгектер.- Бишкек, 2013.

6. Искандаров Б.И. Восточная Бухара и Памир во второй половине XIX в.- Душанбе, 1962.

7. Мээрим Султангазы (2004), Этникалык кыргыз качкындарынын көйгөйлөрү. www.azattyk.org.

8. Автордун талаа материалдары (АТМ) №1. 2016-ж. Маалыматчы Абдрахман Исаков.

9. Абдухалим Раимжанов (2004), Этникалык кыргыз качкындарынын көйгөйлөрү. Маектешкен Мээрим Султангазы. www.azattyk.org

10. Роза Отунбаева (2016), Качкындарга кайрымдуу бололу. www.sary-kol.kg

11. Ш. Саъдиев Таджикистан: путь к миру и согласию.-Душанбе, 2002.

12. АТМ №1. 2016-ж. Маалыматчы Абдил-Ахат Курбанов.

13. Отношения Таджикистана с Кыргызстаном. Внешная политика Таджикистана. www.Mta.tj.

14. Сапанов З. Учур гезити. №17. 03.05.2012.

15. АТМ №1. 2016-ж. Маалыматчы Бахадур Олимов.

16. Жолдош Турдубаев (2016), Жерге талдын кел-кели менен кет-кети. www.azattyk.org.

17. Т.Турдубаев (2001), Бомж Великой Отечественной? Вечерний Бишкек гезити. №98 (7770), 28-май, 2001-жыл.

18. Аманбек Жапаров (2011), Убайымдуу Умар, www.azattyk.org.

19. Вторая национальная перепись населения Кыргызстана 2009 года, http://www.stat.kg; Межэтнические отношения в Кыргызской Республике: анализ ситуации и политики государства, www.nisi.kg

20. Асанканов А. "Кайрылмандар: интеграция көйгөйлөрү жана жергиликтүү эл менен ыңгайлашуунун формалары" конференциясынын тезиси,-Бишкек, 2016.

21. АТМ №1. 2016-ж. Маалыматчы Музаффар Абдуллаев.

Усеев Н.,
доц. милд.аткаруучу, докт.
Кыргыз-түрк "Манас" университети
Түркология бөлүмү
(Бишкек, Кыргызстан)

БАЙЫРКЫ ТҮРК АРСТАН, КОЧКОР ЖАНА КОЗУЛУУ КОЙ АЙКЕЛДЕРИ ЖАНА "МАНАС" ЭПОСУ

Киришүү

"Манас" эпосун изилдеген окумуштуулардын басымдуу бөлүгү (А. Н. Бернштам, М. Ауэзов, Р. Кыдырбаева, С. Мусаев, А. Акматалиев ж.б.) эпостун VII-X кылымдар аралыгындагы байыркы түрк доорунда калыптанганын болжолдошкон. Алар "Манасты" түшүнүш үчүн бул доордон калган чыгармалар, анын ичинде байыркы түрк жазма эстеликтери менен салыштырыш керек экендигин баса белгилешкен. Чынында эле "Манас" эпосундагы айрым сөздөрдү байыркы түрк тили, жазмалары гана аркылуу чечмелөө мүмкүн. Мисалы, "Атакемдин өлүгүн, Киргизем – деп **барыкка**, Кабар салып барбасын, Караңгы менен жарыкка! [С. Орозбаков, VIII китеп, 18-бет]" саптарындагы **барк / барык** сөзү ушуга чейин туура эмес түшүндүрүлүп келген. Ошол эле учурда Орхон жазма эстеликтеринде *күмбөз, мүрзө* маанисине келген **барк** сөзү учурайт. Ушундан улам эпостогу **барк** сөзүн да *мүрзө, күмбөз* деп которсок тексттин жалпы маанисине да туура келет [Useev, 2016: 173-191]. Кээ бир учурларда, кыргыз эпостору байыркы түрк маданиятын түшүнүүдө булак болуп бере алат. Мисалы, байыркы түрк археологиясынын адиси А. Д. Грач менен кыргыз эпосторун тарыхый-маданий булак катары изилдөөгө алган И. Б. Молдобаев экөө Түштүк Сибирдеги байыркы түрк, кыргыз мүрзөсүнөн чыгарылган бир буюмдун денеге кирип кеткен жаа учун чыгарууда колдонулган медициналык аспап экендигин "Жаныш-Байыш" жана "Манас" эпостору аркылуу аныктай алышкан. Алар бул жыйынтыкка "Манас"эпосундагы "Тинтүүр менен түрткүлөп, Бекиген окту копшотуп [С. Орозбаков, III китеп, 143-бет]" саптарындагы тинтүүр деген аспаптын негизинде келишкен [Грач, Молдобаев, 1983: 97-99]. Демек эпостор байыркы түрк маданиятына таандык кубулуштарды, буюмдарды изилдөөдө айрым маалыматтарды бериши толук ыктымал. Биз бул билдирүүбүздө байыркы түрк мүрзө комплекстериндеги арстан, кочкор жана козулуу кой айкелдеринин этнографиялык маанисин "Манас" эпосундагы маалыматтар аркылуу толуктаганга жана чечмелегенге аракет кылдык.

1. Байыркы түрк мүрзө комплекстериндеги арстан жана кочкор айкелдери

Ж. Алйылмаз байыркы түрк доорунда кадырлуу, барктуу адамдардын (кагандардын, кол башчылардын, баатырлардын, бектердин...) үч башка мүрзөсү болгонун белгилейт. Булардын биринчиси – каза болгон адамдын сөөгү жана буюмдары коюлган, көбүнесе тоолорго, бийик чокуларга, тик зоо, аска боорлоруна коргон же жашыруун мүрзө, үй түрүндө салынып, көбүнүн орду билинбеген чыныгы мүрзөлөр. Экинчиси каза болгон адамдын чыныгы мүрзөсүн жашыруу, душмандардын көзүн жазгыруу үчүн салынган жасалма мүрзөлөр. Үчүнчүсү каза болгон адамдын атын түбөлүккө калтыруу, анын элесин келечек урпактарга жеткирип, алар дуба кылып урмат-сый көргөзүп турушу жана чыныгы мүрзөсүн жашыруу үчүн салынган көргөзмө күмбөз [Alyılmaz, 2011: 2-20]. Мына ушул көргөзмө күмбөздөргө адам айкелдери, балбалдар менен бирге жаныбар айкелдери да тургузулган. Мисалы, II Көктүрк Каганатын курган Илтериш Каганга таандык деп эсептелген Шивээт-Улаан күмбөз комплексинде 1 тамгалуу эстеликте төрт бурчтук пай таш, 20 даана адам жана жаныбар (арстан, кочкор, кой, козулуу кой ....) айкелдери бар [Самашев ж.б. 2016: 41-63; Alyılmaz 2002, 173-190]. Булардын ичинен бизди кызыктырганы 4 арстан, 3 кочкор, 1 кой жана 1 козулуу кой айкели (1-3-сүрөттөр)[3]. Мындан тышкары, ушул эле Илтериш Кагандын неберелери Билге Каган менен Көл

[3] 2016-жылдын август айында Астандагы Эл аралык Түрк академиясынын чакыруусу менен "Теңир-Тоодон Өтүкенге: Улуу талаа элдеринин тарыхый жана маданий баалуулуктары" аттуу II Эл аралык археологиялык

Тигиндин күмбөз комплекстеринде кочкор, кой айкелдери орнотулган. Бирок акыркысынын күмбөзүндө арстан айкели жок.

1.1. Арстан айкелдери жана Манастын арстан эпитети

Илтериш Каганга таандык деп эсептелген Шивээт-Улаан күмбөз комплексинде төрт арстан айкели орун алган. Арстан айкелдерине түрк кагандарынын династиясына таандык уруу эн тамгасы басылган [Esin, 1986; 171-180; Esin, 1988; 570-571]. И. Дурмуш, байыркы түрк маданиятында арстан күчтүн жана бийликтин символу катары милдет аткарганын белгилейт. Автордун пикиринде ошондуктан өкүмдардын белгиси катары Илтериш Каган менен Билге Кагандын күмбөз комплекстеринде арстан айкели тургузулуп, каган болбогону үчүн Көл Тигиндикине коюлган эмес [Durmuş, 2016: 1208]. Арстан Батыш түрк кагандарынын титулу катары да колдонулган [Бакиров, 1997: 71]. "Манас" эпосунда Манастын эң көп колдонулган эпитеттеринин бири арстан:

Кыраан Манас арслан
Кызыкты мында салганы,
Чокмор алып бакырып,
Ойноп-ойноп келгенде
Он эки балбан бир өлдү. [С.Каралаев, "Манас", 2010, 123-бет].
Арслан Манас көк жалдын
Шердик түрү көрүнүп,
Энкейиште эр саят,
Эсеби жок кабылан
Так элүүсүн катар бир саят [С. Каралаев, "Манас", 2010, 140-бет].

Мындан сырткары Манас төрөлгөндө арстан келип аны жыттап кетет:

Көсөө куйрук көк арслан
Оң жагынан чамынды,
Арсланды көргөндө:
«Кандай шумдук болду?» - деп,
Катын качты чуркурап,
Калайыктын баарысы
Түп көтөрө зыркырап,
Туулган бала Манастын
Оң ийинден бир жыттап,
Сол ийинден бир жыттап,
Күр-күр этип толгонуп,
Берен менен арслан
Кошо жатты комдонуп [С.Каралаев, "Манас", 2010, 70-бет].

Кийин бул көк арстан согуштарда Манастын колдоочусу катары дайыма жанында жүрөт:

Кара чаар кабылан
Кадимки Манас баланын
Капталында чамынат,
Чолок көк жал арслан
Ошпурду жара тартчудай,
Бет алдында камынат. [С.Каралаев, "Манас", 2010, 93-бет].
Колдогону бир тогуз,
Ошол күнү Манасты
Колдоп алган кези экен.
Кара чаар кабылан
Жоону көздөй бет алса
Капталында чамынып,

экспедицияга катышып, Шивээт-Улаан күмбөз комплексинде илимий иш жүргүзүү мүмкүнчүлүгүнө ээ болдук. Ошондуктан аталган академиянын президенти профессор Дархан Кыдыралиге терең ыраазычылыгыбызды билдиребиз.

Чолок көк жал арслан
Жолдош болуп баатырга,
Арт жагында чамынган. [С.Каралаев, "Манас", 2010, 105-бет].

"Манас" эпосунда Манастын арстанга окшоштурулушу жана колдоочуларынын биринин арстан болушу байыркы түрк күмбөз комплекстерине коюлган арстан айкелдеринин өкүмдарды, анын күчүн чагылдырганын көрсөтөт.

1.1. Кочкор айкелдери жана Манастын кочкорго салыштырылышы

Ушул эле Илтериш Кагандын, неберелери Билге Каган менен Көл Тигиндин күмбөз комплекстеринде кочкор айкелдери да жайгашкан. Бул багытта изилдөө жүргүзгөн окумуштуулар кочкорду Илтериш Кагандын жаназасында союлган курмандык катары түшүндүрүшкөн [Türkmen, 2008: 505]. Бирок, кочкор айкелдери менен чогуу орун алган арстан айкелдерин курмандык жаныбары катары түшүндүрүш мүмкүн эмес. Ошондуктан, кочкордун башка да мааниси болушу ыктымал. Ж.Алйылмаз кочкор байыркы түрк элдеринде эркекти, эр жүректүүлүктү, согушкердикти, баатырдыкты символдоштурганын, ушундан улам байыркы түрк элдеринде кочкор тамгаларынын жана айкелдеринин көп колдонулганын белгилейт [Alyılmaz, 2015: 479]. М. Аксой Казакстанда кочкор тамга эрдиктин, жигиттиктин жана көз карандысыздыктын тамгасы катары билингенин, байыркы доордо казак жоокерлеринин тизелериндеги, көкүрөктөрүндөгү соотторго жана колдорундагы калкандарга кочкор тамга түшүрүлгөнүн, ушундай эле көрүнүшкө Манастын күмбөзү жайгашкан аймакта күбө болгонун белгилейт [Aksoy, 2014: 132-134]. Белгилүү болгондой, эпостордо баш каарман, баатыр төрөлгөндө аны менен чогуу аты да туулат. Мисалы, Манас төрөлгөндө анын аты Аккула да туулуп, кийин чогуу өлүшкөн [Бегалиев, 1968: 20; Липец, 1984: 124-127]. Мунун себеби – жарык дүйнөгө келген баатыр менен анын атынын бүтүндүгүн, тагдырлаш жандар экендигин көргөзүү. Ушул сыңары Манас төрөлгөндө сары саамай көк кой сары кочкор тууйт:

Так элүү беш жашында
Кан Манасты көрүптүр.
Сары саамай көк койдон
Сары кочкор ирик тууптур,
Кара көк жал кабылан
Канкор Манас дал өзүн
Аягы менен тик туруптур.
Бөлүнүп турган ал жалын
Он эки кемпир көрүптүр,
Көргөнүндө ал кетип,
Жүрөгү түшүп өлүптүр.
Кара калмак, манжуунун
Өз дүйнөсүн чачыптыр,
Желмогуз бала туулду, - деп,
Туш-туш жакка качыптыр. [С.Каралаев, "Манас", 2010, 215-бет].

Демек, Манас менен удаа жарык дүйнөгө келген сары кочкор анын кандайдыр бир өзгөчөлүгүн, тагыраак айтканда, баатырдыгын билдирген. Мунун далили – душманы Акунбешимдин түшүнө Манастын чыгырык мүйүз көк кочкор түрүндө кириши:

Көкжал Манас мыкты — деп,
Көрдүм эле түшүмдө
Чыгырык мүйүз көк кочкор
Чыга калып короодон
Алтындан кылган тактымды
Талкалай сүзүп жыкты!» — деп,
Акунбешим муну айтып,
Аскердин баарын муңайтып,
Жерге койду башыны. [С.Орозбаков, IV китеп, 209-бет, 9313-9324-саптар].

Бул текстте кытайлардын Чүйдөгү падышасы Акунбешим Манас анын түшүнө чыгырык мүйүз көк кочкор түрүндө кирип, алтын тактысын талкалай сүзгөнүн айтып жатат. Демек, эпосто Манас көк кочкорго салыштырылган. Бул жагдай Илтериш Кагандын, Билге Кагандын, Көл Тигиндин күмбөз комплекстериндеги кочкор айкелдеринин этнографиялык маанисин тактоо менен бирге байыркы түрктөрдөгү кочкор эпикалык традициясынын "Манас" эпосунда сакталганын тастыктайт. Каралып жаткан текстте кочкордун көк түстө болушу өзгөчө мааниге ээ. Себеби көк түс кыргыз/түрк маданиятында көк асманды, ыйыктыкты, улуулукту чагылдырган түс. Түрк тилдеринин салыштырмалуу лексикасын изилдеген окумуштуулар көк сөзү адам аттарында түстү билдирген түз маанисинде жана *куттуу* деген өтмө мааниде колдонулганын белгилешет [Тенишев ж.б., 2001: 682-683]. Биздин оюбузча, көк кочкор сыпаттама сөз айкашында көк сөзү кочкордун түсүн эмес, кочкор аркылуу берилген Манастын улуулугун, күчтүүлүгүн, куттуу адамдыгын чагылдырган. Себеби көк сөзү чагатайча менен Түркия түрк тилинин диалектилеринде *чоң, бийик, күчтүү* деген да маани берет [Левитская ж.б., 1997: 93].

2. Козулуу кой айкелинин "Манас" эпосу аркылуу чечмелениши

Белгилүү болгондой, Илтериш Кагандын күмбөз комплексинде бир козулуу кой айкели бар (4-сүрөт). Мындай айкел башка бир дагы күмбөз комплексте жок. Ушул күнгө чейин атайын бир эмгекте каралган эмес. Ошондуктан мааниси, милдети, этнографиялык семантикасы тактала элек.

И. Дурмуш Илтериш Каган түрк элдеринде аттан кийинки эле эң маанилүү жаныбар катары эт, сүт, жүн берип, көчмөн элдин жашоосунда чоң роль ойноғон кой эсептелгенин, балдар атка, тайга минерден мурун койго, кочкорго минип жаа атканды, кылыч кармаганды үйрөнгөнүн белгилейт [Durmuş, 2016: 1202]. Бирок, козулуу кой айкелинини этнографиялык маанисин, Илтериш Каган менен болгон байланышын ачып бере алган эмес. "Манас" эпосунда бул айкелдин милдетин, чагылдырган маданий кодун түшүнүүгө ачкыч болуп бериши мүмкүн болгон төмөнкүдөй текст бар:

Артык кандын Акжайнак
Эр адамдын ыктуусу,
Капыядан сөз баштап,
Кабак ачар мыктуусу,
Даанышмандын булбулу,
Боз баланын туйгуну,
Бу да келди Таласка,
Чоро болду Манаска.
Кой казына козулуу
Кошо жолдош болду эми,
Манас кандын Боз уулу,
А да келди Таласка,
Чоро болду Манаска. [С.Каралаев, "Манас", 2010, 404-бет].

Манастын кырк чоросу, булардын ата-теги менен өзгөчөлүктөрү, Манаска келип чоро болушканы баяндалган бул текстте "Кой казына козулуу, Кошо жолдош болду эми" саптары бар. Бул саптардагы "кой казына козулуу" сөз айкашы менен кырк чорулуу болгон Манастын бар. Бул саптардагы "кой казына козулуу" сөз айкашы менен Манаска келип кошулган чоролор сүрөттөлүп берилип жатканын болжолдосок болот. Себеби Манаска келип чоро болууну билдирген казына жатканда айтылышы, тексттин жалпы мааниси, бир нерсеге ээ болууну билдирген казына сөзү, андан кийинки "Кошо жолдош болду эми" сабы муну тастыктагансыйт. Албетте, бул сөз айкашындагы козуларды кырк чоро, койду Манас деп түздөн-түз кабыл алуу туура эмес. Биздин оюбузча, көчмөн элдердин, анын ичинде кыргыздардын экономикасынын өзөгүн түзгөн кой элдин жашоосунун башка да тармактарына кирип, салыштыруу объектиси, өлчөм бирдиги катары колдонулган. Мисалы, бакыракай, сулуу көздү салыштыруу иретинде кой көз деп аташат [Юдахин I, 1985: 393]. Козу көчүм сөз айкашы жакынкы аралыкка көчүүнү, башкача айтканда, аралык өлчөмүн билдирет [Юдахин I, 1985: 434]. Огуз түрктөрүндө кой тотем катары кабыл алынып, азербайжан фольклорунда молчулуктун, байлыктын символу

катары орун алган [Алекперли, 2013: 32]. Я. Чорухлу түрк элдеринде кой молчулуктун жана берекеттин символу катары колдонулганын, Исламдын жайылышы менен тынчтыкты, бейпилчиликти да билдирип калганын белгилейт [Çoruhlu, 1998: 173]. Кой түрк элдери үчүн жылкыдай эле маанилүү болгонун байыркы түрк мүрзөлөрүндө каза болгон адам менен чогуу көмүлгөнүнөн да байкасак болот. Белгилүү болгондой, байыркы түрктөр каза болгон адамды аркы дүйнөгө жеткирет деген ишеним менен өлүккө кошуп атын да көмүшкөн. Ошол эле учурда айрым мүрзөлөрдө аттын ордуна кой көмүлгөн [Серегин, 2010: 173]. Энесай кыргыздарында кочкордун тотем катары колдонулганын Уйбат чаа-тастарынан, Капчал мүрзөсүнөн табылган алтын капталган жыгач кочкор айкелдери тастыктайт (5-сүрөт). С.В:Киселев бул табылган айкелдер VII-VIII кылымдардагы кыргыздарда жаныбар айкелдеринин кеңири колдонулганын көргөзөт деп белгилейт [Киселев, 1951: 442]. Л.А.Евтюхова байыркы кыргыздардын мүрзөлөрүнөн дайыма кой сөөктөрүнүн чыккандыгына көңүл буруп, мындай дейт: кээ бир бай кургандардан өтө кылдаттык менен жыгачтан жасалып, сыртынан алтын жана күмүш капталган кой фигураларын таптык. Демек, кой ээсинин байлыгын символдоштурган [Евтюхова, 1954: 211]. Байыркы түрктөрдө молчулуктун символу, салыштыруу объектиси катары колдонулган кой козусу менен бирге кандайдыр бир нерсеге ээ болууну, жан-жөкөрү көп өкүмдарды, кол башчыны билдирип, ушундан улам Илтериш Кагандын күмбөз комплексине айкели турзулса керек. Кийин бул ишеним "кой казына козулуу" сөз айкашы түрүндө эпосто сакталып калышы ыктымал[4].

Жыйынтык

"Манас" эпосу VI-XII кылымдар аралыгындагы байыркы түрк доорун, бул доордогу түрк элдеринин каада-салтын, ишенимин, этнографиясын, тарыхын чагылдыруу жагынан башка түрк эпосторунан айырмаланып турат. Муну өз кезегинде көптөгөн окумуштуулар да байкашкан. Мисалы, Х. Гейикоглу эпосто сөз болгон байыркы түрк жашоосун жана башка түрк эпостору менен болгон байланышын эске алып, эпикалык эстеликти кыргыздардын гана эмес, бардык түрк элдеринин орток маданий мурасы катары эсептейт; Н.Йылдыз эпостогу орток мотивдер эске алынганда бардык түрк элдери үчүн бир энциклопедия катары мааниге ээ экендигин белгилейт. Т. Хапчаева "Манас" эпосун түрк элдери миңдеген жылдар бою маданиятынан сыгып чыгарган, акырында кыргыздар калыпка салган орток түрк эпосу катары баалайт [Geyikoğlu, 2001: 203; Yıldız, 1995: 47; Harçayeva, 1995: 123-124]. Жогоруда айтылгандардын айкындыгын байыркы түрк күмбөз комплекстериндеги арстан, кочкор айкелдеринин "Манас" эпосунда баатырлардын эпитети катары сакталып калышы тастыктап турат. Өзгөчө "Манас" эпосунда Илтериш Каганга таандык Шивээт Улаан мүрзө комплексиндеги козулуу кой айкелинин этнографиялык маанисин чечмелөөдө ачкыч болуп бериши мүмкүн болгон "кой казына козулуу" сөз айкашынын орун алышы байыркы түрк доору менен эпостун жакындыгын көргөзүп турат.

Колдонулган адабияттар:

1. *Алекперли Ф.* Зооморфные мемориальные памятники Азербайджана // Тезисы III Международной научной конференции «Тюркологическое Искусствознание: Проблемы и Перспективы». Баку, 17 декабря, 2013 г. – Баку, 2013, С. 30-36.
2. *Бакиров А.* Историзм эпоса "Манас".-Бишкек, 1997.
3. *Бегалиев С.* О поэтике эпоса "Манас".-Фрунзе: Илим.
4. *Грач А. Д., Молдобаев И. Б.* Об одном древнем инструменте народной медицины // Советская этнография. 1983. №3. С. 97-99.
5. *Евтюхова Л. А.* Южная Сибирь в Древности // По следам древних культур. От Волги до Тихого океана. – М. 1954, С. 193-224.
6. *Киселев С.В.* Древняя история Южной Сибирии. – Москва -Ленинград, 1951.

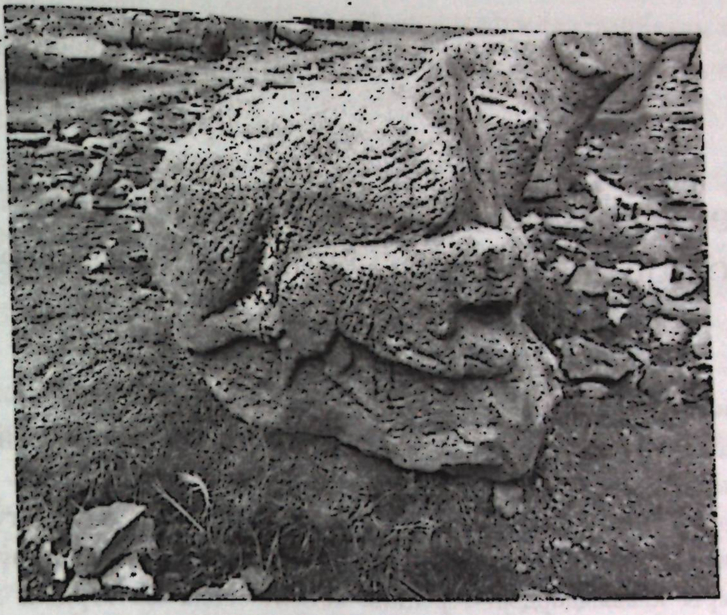
[4] Белгилей кетчү нерсе, кыргыз тилиндеги козулуу кой фразеологизми *эптеп-септеп, иши кылып, акырындап* деген маани берет [Осмонова ж.б. 2001: 269]. Бул фразеологизмдин мааниси эпостогу "Кой казына козулуу" сөз айкашы тууралуу сунуштаган пикирбизге такыр туура келбейт. Бирок эпостогу казына сөзү бул фразеологизмдин маанисин оң мааниге өткөзүп жибериши мүмкүн. Кандай болгон күндө да козулуу кой туруктуу сөз айкашынын маданий кодго ээ экендигин көргөзүп турат.

7. *Левитская Л. С.* ж.б. (түзгөндөр). Этимологический словарь тюркских языков, Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы 'К', 'Қ'. – Москва, 1997.
8. *Липец Р. С.* Образы баатыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе.-М. 1984.
9. Манас: баатырдык эпос (С Орозбаков), III китеп, (даяр: Мусаев С. ж.б.),-Бишкек, 1995.
10. Манас: баатырдык эпос (С Орозбаков), IV китеп, (даяр: Мусаев С. ж.б.),-Бишкек, 1997.
11. Манас: баатырдык эпос (С Орозбаков), VIII жана IX китептер, (даяр: Мусаев С. ж.б.). – Бишкек, 2014.
12. Манас: баатырдык эпос (С. Каралаев), (даяр: Жайнакова А., Акматалиев А.).- Бишкек, 2010.
13. *Самашев З. Ц,* Дамдинсурэнгийн. А, Оңгарулы. А, Чотбаев. Древнетюркский культово-поминальный комплекс Шивээт улаан.-Астана, 2016.
14. *Серегин Н. Н.* Погребальный ритуал кочевников тюркской культуры Саяно-Алтая // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2010. Том 9, выпуск 5: Археология и этнография, С. 171-180.
15. *Тенишев Е.Р.* ж.б. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков, лексика.-М. 2001.
16. *Юдахин К.К.* Киргизско-русский словарь. 1 книга,- М. 1985.
17. Aksoy, Mustafa. Tarihin Sessiz Dili Damgalar. The Silent Language Of History Damgas. – İstanbul, 2014.
18. Alyılmaz, C. Epigrafik Araştırmalar // Epigraphic Researches, Moğolistan'daki Türk Anıtları Projesi 2000 Yılı Çalışmaları. – Ankara, 2002, s. 173-190.
19. Alyılmaz, C. Eski Türk Mezar Geleneği ve Bursa'daki Türbeler // Kaşgar'dan Endülüs'e Türk-İslam Şehirleri Sempozyumları 28-30 Nisan 2011 Bursa Şehrengezi Bir Cihan Devletinin Doğduğu Şehir. – Bursa, 2011, s. 1-41.
20. Alyılmaz, Cengiz. İpek Yolu Kavşağının Ölümsüzlük Eserleri. – Ankara: Atatürk Üniversitesi yay, 2015.
21. Çoruhlu, Y. Türk Mitolojisinin AVC'si. – İstanbul, 1999.
22. Durmuş, İlhami. Bilge Kağan-Köl Tigin Anıtlıklarının Kalıntı-Buluntuları ve Türk Kültür Tarihi Açısından Değerlendirilmesi // http://paperzz.com/doc/5040433/durmu C5 9F--i CC 87lhami-bi CC 87lge-ka C4 9Fan-k C3 B6l-ti CC 87gi CC 87n-anitliklarinin s. 1191-1215. (10.09.2016).
23. Esin, Emel. İlteriş Kağan // Erdem, 2(2), 1986, s. 171-180.
24. Esin, Emel. İlteriş Kagan'ın Mezarı Sanılan Şivet-Ulan Külliyesi // 9. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, C. 2, – Ankara 1988, s.570-571.
25. Geyikoğlu, Hasan. Tarih Açısından Manas Destanı ve Sovyetler Birliği'ndeki Türklerin Milli Duygularına Etkisi // Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı 6, 2001, s. 201-207.
26. Hapçayeva, T. Manas Destanı'nın Nart Destanlarıyla Olan İlişkisi // Manas Destanı ve Etkileri Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri. – Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1995, s. 123-128.
27. Türkmen, Fikret. Azerbaycan'daki Koç Şekilli Mezar Taşlarının Folklorik Açıdan Değerlendirilmesi // Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN Armağanı. –Ankara: Akçağ Yay., ss. 503-513, 2008.
28. Useev, N. Manas Destanı'nda Bark Kelimesi ve Eski Türk Mezar Geleneği // Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi. Sayı 42, 2016, s. 173-191.
29. Yıldız, N. Manas Destanı'nda Hoşgörü // Millî Folklor 26, (Yaz), 1995, s. 47-50.

(1-сүрөт: Шивээт-Улаан (Илтериш Каган) күмбөз комплексиндеги жаныбар айкелдери)

(2-сүрөт: Шивээт-Улаан (Илтериш Каган) күмбөз комплексиндеги арстан айкели)

(3-сүрөт: Шивээт-Улаан (Илтериш Каган) күмбөз комплексиндеги кочкор айкели)



(4-сүрөт: Шивээт-Улаан (Илтериш Каган) күмбөз комплексиндеги козулуу кой айкели)

Вид кыргызских курганов Уйбатского чаатаса в Хакасии (рис. 1). Вид кыргызского погребения в Уйбате II (рис. 11). Вещи, найденные в кыргызских курганах Уйбатского чаатаса в Хакасии (рис. 2, 5—10, 12) и Капчальского могильника (рис. 3 и 4).

(5-сүрөт: Капчал мүрзөсүнөн жана Уйбат чаатасынан чыгарылган буюмдар. С.В.Киселев)

Усубалиева А. С.,
ТалМУ, Тарых жана коомдук илимдер кафедрасы
тарых илимдеринин кандидаты, доцент
(Талас, Кыргызстан)

ТАЛАС ӨРӨӨНҮНДӨ ЖАШАГАН ТҮРК ТИЛДҮҮ ЭЛДЕРДИН КААДА-САЛТЫНДА КОШТОЛГОН МАКАЛ-ЛАКАПТАРДЫН ЖАНА САЛТТЫК ЫРЛАРДЫН ОКШОШТУКТАРЫ

Багыттоочу сөздөр: макал-лакап, салт, ырлар, эл, накыл сөздөр

Кыргыз Республикасынын Талас өрөөнүн мекендеп келе жаткан казак, түрк, өзбек сыяктуу тили, маданияты жакын улуттардын компактуу жашаган өкүлдөрүнүн каада-салттарынын, макал-лакаптарынын жана салттык ырларынын окшоштуктарын кыргыз эли менен салыштырып изилдөөгө алындык. Өзүнчө бир аймагындагы жүргүзүлгөн этнографиялык иликтөөлөр тамыры кылымдардын тереңине кеткен каада-салттардын туруктуу мүнөзгө ээ экендигин облустун ар башка аймактарынан, ар кайсы улуттагы элдеринин арасынан чогултулган талаа материалдары айгинелеп турат.

Бүгүнкү күндө коомдун өнүгүшү менен каада-салттык макал-лакаптардын, салттык ырлардын формалары да айрым өзгөрүүлөргө дуушар болуп турат. Экономиканын өнүгүшү, урбандашуу процессинин жайылышы, коңшу элдердин маданияты сыяктуу факторлор өз таасирлерин тийгизип жатат. Азыркы ааламдашуу шартында маданияттагы өзгөчөлүктөрдү сактап кийинки муундарга калтыруу маанилүү милдеттерден десек болот. Мында ар бир эл өзүнүн тили, каада-салты, наркы, үрп-адаты менен өзгөчөлөнүп, дүйнөлүк маданиятка салым кошуп келгендигин баса белгилей кетүү зарыл. Бул багытта ата-бабалар улуттук каада-салттарына аяр мамиле кылып тарыхый эс тутумду камсыз кылып келген. *"Ата-бабаңдын салтын сыйлай бил"* - деген макал мыңа ушундан улам сакталып калса керек.

Дүйнөдө тилсиз, каада-салтсыз, ырсыз калк болбогон сыңары накыл кеп жана макалсыз да эл болбойт. Байыркы замандардан бери муундан-муунга өтүп, мурасталып келген ар кайсы калктын макалы өзүнчө өзгөчөлүктөргө ээ. Оозунан сөзү төгүлгөн адамдардын накыл кептери эл тарабынан кабыл алынып, улам такталып, көркөмдүгү артып, элдик макалга айланган.

Кайсы элдин болсо да басып өткөн тарыхынын башаты өзгөчө орунду ээлейт. Оозеки чыгармачылыгы жакшы өнүккөн элдерде сөз казынасы муундан муунга мурасталып, адамдардын эсинде жашап келгендиги баарыбызга маалым. Элдердин жашоо-тиричилик, турмуштук окшоштук, дүйнөгө көз караш, таанып-билүү таалимдери ар кайсы элде ар башка тилде айтылса да, мазмуну бирдей көрүнүштөр көп эле кездешет. Түрк тилдүү элдин накыл кептериндеги жалпылык өмүр, өлүм, жакшылык, жамандык, махабат, ата-эне, карылык, жаштык жана дагы ушул сыяктуу көрүнүштөрдөн ачык байкалат. Бул, ар кандай макал-ылакаптар, накыл кептер сөзмө-сөз кайталанбаса да, маани-маңызы окшош дегендикке жатат.

Ар бир элдин макалдары өзүнүн көп кырдуу турмуштук тажрыйбасынан жаралгандыгы табигый көрүнүш. Санаттардан, жомоктордон, санжыралардан жана башка жагдайлардан жаралган элдик макалдар – алардын өздөрү жараткан казынасы. Ар бир элдин накыл кептери жана салттык ырлары өз тилинде, ыргагына ылайыктап, элге алынгыдай кылып, тарбиялык максатта айтылат. Кыргыздардагы *«Көп угуп, аз сүйлө», «Жоктон бар болбойт», «Эмне эксең ошону оросуң», «Карга карганын көзүн чокубайт», «Жаш келсе ишке, кары келсе ашка», «Алма сабагынан алыс түшпөйт», «Эки тоо көрүшпөйт, эки адам көрүшөт», «Бала калп айтпайт», «Жакшыга бир сөз, жаманга миң сөз»* деген сыяктуу макалдардын түрк тилдүү элдердин макалдары менен окшош болушу жашоо турмушка болгон көз караштарынын бирдейлигинде деп түшүнсөк болот [Абдубалиева, 2009. 5-7- б].

Кайсы элде болбосун үй-бүлө кургандан кийин балалуу болуу жана аны татыктуу тарбиялоо, улуттук аң-сезимди калыптандырып өнүктүрүүдө, муундардын байланышын, тарыхый жана социалдык эс-тутумду камсыздоодо мунун абдан чоң мааниси бар экенин ата-бабалар жакшы түшүнүшкөн. Ата-бабалардын бактылуу болуу түшүнүгүнүн негизин балалуу болуу менен байланыштырышкан. Буга байланыштуу турмуштук тажрыйбадан жаралган түрк тилдүү элдердин көпчүлүгүндө айрыкча казак, түрк элдеринде макал-лакаптар, өзүнчө эле бир философиялык ой толгоолорду туюндуруп турат. Мисалга ала турган болсок *"Балалуу үй – базар, баласыз үй – мазар", "Балалуу үй – гүлүстөн, баласыз үй – көрүстөн", "Балалуу үй – күлкүнүн куту, баласыз үй – кубанычтын жуту"* [Акматалиев, 2000. 6-8-б], *"Чокуклу еф пазар, чокуксуз еф мезар"* [АТМ. Чауш оглы], *"Балалы үй базар, баласыз үй ку мазар"* [АТМ. Жайымбаева] ж.б.у.с. макал – лакаптарда наристенин үйдү шаңга бөлөрү, өзүлөрүнүн тукум улоо милдетин аткарган ата – энелерине чексиз кубаныч тартуулары таамай көрсөтүлгөн.

Элдик ишеним боюнча келечектеги баланын мүнөзү жерден алгач көтөрүп алган адамды тартат деп эсептелет [АТМ. Токторалиева]. Кыргыз, казак макалындагы *"Жети атамды тартпайм, жерден алганды тартам"* деген сөз бул ойду далилдеп турат.

Ал эми наристени бешикке бөлөөдө аны коргоочу касиети бар ыйык пирдин ээлеген орду абдан жогору. Анын далили катары ырым үч жолу кайталанган төмөнкү сөздөр менен коштоолорун айтсак болот. Көптү төрөгөн кадырлуу кыргыз байбичеси *"Быссымылда, менин колум эмес Умай-Эне, Батма-Зууранын колу", "Ак жолтой, жайлуу бешик бол", "Бешик апасы бек карма" "Умай-Эне уйку бер"* [АТМ. Мамадалиева, Токторалиева], ал эми түрктөрдө *"Бешых ашаги оглым юхари, ичынде оглым калсын", "Бешик астында калсын, балам өйдө жылсын, ичинде аман болсун* [АТМ. Чауш оглы]" - деген жакшы ырым-жырым сөздөрүн айтып, баланы бешикке салып келишкен.

Талас өрөөнүндөгү түрк тилдүү элдерде тушоо кесүү тоюндагы баланын бутун тушаган ала жиптин да өз мааниси бар. Бутка байланчу жиптин койдун жүнүнөн эшилгенинин себеби баланы койдун жүнүндөй уюткулуу болсун деп ырымдашканын баамдасак болот. Ал эми баланын бутун тушаган ак жана кара жиптин да өзүнчө мааниси бар, т.а. "бул жашоодо ак менен кара, жакшылык менен жамандык дайыма эриш-аркак жүрөт. Ошого чыдамдуу болуп көтөрө билсең бакытка, ийгиликке жетесиң" деген маанини туюндурат. Ошондуктан *"Ала жипти аттаба", "Ар нерсенин чеги, өлчөмү бар, ошондон ашпаш керек", "Ак менен кара бир жүрөт, аны талдай билиш керек"* деген накыл кептердин да мааниси ушунда болсо керек. Ал эми аксакалдар:

"Тай-тай, тай балам,
Тайба катуу жер бассаң.
Мүдүрүлбө таш бассаң,
Жыгылба күлүк ат чапсаң.
Жигиттин пири колдосун,
Ууру-бөрү тоспосун.
Умай-Энең колдосун,
Баскан кадам шыр болсун.
Оомийин! " – деп жакшы тилектерин айтып баталарын беришкен [3: *Акматалиев*, 2000. 305-б.].

Ушул эле салттагы мааниси окшош батаны, казак элиндеги мисалдан да көрүүгө болот.

Алсак:

"О, халайық, кол жайып,
Той тилеуңу колдайық.
Мусулмандын заңдарын,
Барша агайын коргайық.
Ток ишек пен ала жип,
Жасыл шөппен жарасып,
Үш түрү менен кесейик,
Тусауды биз санасып.
Тай-тай басып жүретин,
Қуаныш кылып күлетин,
Жүйрик болсын балаңыз,
Мыңнан озып жүретин.
Күрмеуңди шешейин,

Тусауынды кесейин" – деп айтылат [АТМ. Жайымбаева]. Мында баланын келечектеги жашоо турмушундагы жолу шыдыр болсун, эч кандай кыйынчылыктар коштолбосун деген маанини туюндуруп жатканын байкоого болот.

Түрк тилдүү элдик накыл кептердин, салттык ырлардын, философторунун акылман ойлорунун котормосун карап көрүп, алардын маанисин талдоо менен кыргыз макалдары менен жалпылыгын жана окшоштуктарын көрөбүз. Макалдардын тилдик жагы окшошпосо да, маани жагынан окшоштуктары көп эле жолугат. Теги бир түрк элдеринин макалдарында сөздөрү да окшош болуп, бирок айрым макалдар бир эмес, бир нече элде бирдей мааниде жолугат. Адатта тушоосу кесилген балага ушул тойдо жаңы кийим кийгизилет: *"Көйнөгүң морт болсун, жаның бек болсун", "Кийимин эртең эле жыртылсын", "Жаның тирик болсун, кийимиң чирик болсун"* [АТМ. Рахманкулова] деп айтылган каалоо-тилектерди кезиктиребиз.

Кыз узатууда айтылуучу кошокто адатта кыздын кандай чөйрөдө багылып, кандайча тарбияланганы, эми ал башка жерге келин болуп кетип жатканы айтылган. Анда күйөөсүнүн үйүндө өзүн кандай алып жүрүү, кайындарына туура мамиле кылуу жана куда - кудагыйларына келинди жакшы күтүп алууга байланышкан насаат, өтүнүч элементтери камтылган [Абрамзон, 1971. 312-б.]. Кыз узатуудагы чоң энеси тарабынан аткарылган кошокту мисалга алсак:

"Ак калпакчан көрүнсө,
Атам келет дебей жүр.
Атаң келсе басып чык,
Жарыгым, акырын эшик ачып чык.
Ак жоолукчан көрүнсө,
Апам келет дебей жүр.
Апаң келсе басып чык,
Жарыгым, акырын эшик ачып чык.
Коктуга коёндун жүнү чачылсын,
Жарыгым, козголбой бактың ачылсын.
Жылгага жыландын жүнү чачылсын,
Жарыгым, жылбай багың ачылсын" [АТМ. Мамадалиева].

Кошоктун текстинен көрүнүп тургандай, мында башка үйгө келин болуп кетип жаткан небересине өзүн алып жүрүүнүн тартибине көңүл буруп, сабырдуулукка үндөйт, ага жаркын келечек каалайт. Чоң эненин кошогунда насаат сөздөр берилип жаткан бата менен айкалышып турат. Ал эми жаңы келген келин ийилип жүгүнгөндө, кыргыз элинде *"Ак жоолугуң башыңдан түшпөсүн, ак жолтой келин бол", "Көшөгөң көгөрсүн"* [АТМ. Чауш оглы] деп бата берсе, казактарда *"Есигиң малды, дастарканың майлы болсын, көп жаса"* [Аргынбаев, 1973. 227-б.] деген сөздү коштоп бата берүү салтка айланган. Бул ырымдар эзелтеден кеңири колдонулуп келсе да өз маанисин жоготпой бүгүнкү күндө да колдонулуп келе жатат.

Казактын эзелтеден келе жаткан салттардын бири – жаңы келген келиндин бетин күйөө тараптагы ырчы жигиттер, акындар же жамакчы аялдар ыр менен айтып ачуу салты негизинен сакталып калган. Үй-бүлөгө келген келиндин жаңы чөйрө менен таанышуусунда жана аларга аралашып көнүп кетүүсүндө бул жөрөлгө өзгөчө мааниге ээ болгон. *Бет ачар* ырымы келинге арналып айтылган ыр менен коштолуп келет. Бул ырдын мазмунунда алгач келиндин жаштыгы, сулуулугу, анын жөндөмдүүлүгү жөнүндө айтылса, ырдын кийинки саптарында жаңы келген келин күйөөсүн кантип сыйлап, күтүүгө тийиш экендиги, күйөөнүн тууган-уруктарына жасай турган мамиле, үйгө келген конокко келин тарабынан кандай сый көрсөтүү керектиги тууралуу баяндалат. Мындан сырткары, кайындарын ыр түрүндө тааныштырып, келинге акыл-насаат, эскертүүлөр айтылат. Аталган ырдын башы мурунку өтүп кеткен ата-бабаларын эскерүүдөн, саламдашуудан башталат. Мисалы:

"Айт келин оо айт келин,
Аттын басын тарт келин.
Жумурткадан ак келин,
Сагызгандан сак келин.
Өтүп кеткен ата-бабаларга бир салем" [АТМ. Жайымбаева].
"Үй басына кыдырып, өсек айтпа келиншек,

Рас сөздi өзгертип, жалганга сатпа келиншек.
Үлкен киси келгенде, катарласып отырма,
Бир тизелеп жөн отыр, төмен карап бүгилип.
"Колыма келин келсе"- деп,
"Соны бир көрип өлсем" – деп,
Көп тартты сенин зарыңды – ай!
Ана турган енеңиз,
Сол енеңизге бир салем! [Беташар: той-томалақ китеби, 1991. 22-б.]" – деп бет ачарда айтылган накыл сөздөрдүн мааниси кыргыз элиндеги кыз узатууда айтылуучу кошок менен окшош экендигин белгилей кетүүгө болот.

Тарыхый, этнографиялык маалыматтар үчүн макалдарды жана салттык ырларды салыштыруу аркылуу байыркы генетикалык байланыштарды байкоого болот. Элдик оозеки чыгарма, тилдик, адабий каражаттар элдин башынан өткөн турмушун, салт-санаа, ой-пикир, башка элдер менен болгон байланышын чагылдыргандыктан, алар тарыхый тактыкка жардамчы болот [Абдубалиева, 2009. 21-б].

Байыртан жаш муунду тарбиялоодо жүрүм-турумга байланышкан макал-лакаптар, элдик оозеки чыгармачылыктын өзөгү катары пайдаланылып келген. Өсүү процессинде улуттук баалуулуктарга маани берип чоңойгон жаш муундар, азыркы мезгилдеги жетишкендиктерди, адам баласындагы универсалдык мүнөздөгү жакшы касиеттерди да өз боюна жеңил сиңире алат.

Колдонулган адабияттар:

1. *Абрамзон С. М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи.- Л.1971.- 403 с.
2. *Абдубалиева Б. Ж.* Түрк элдеринин макалдарынын жалпылыктары жана өзгөчөлүктөрү (кыргыз, алтай, хакас, тува макалдары). : автореф. дис. ... филология илимд. канд. - Каракол, 2009. – 28 б.
3. *Акматалиев А.* Балдарга арналган салт жана ырым-жырымдар. – Б.:, 2000.- 124 б.
4. *Аргынбаев Х. А.* Казак халкындагы семья мен неке – Алматы, 1973. – 328 б.
5. Беташар: той-томалақ китеби / Ж. Дауренбеков. – Алматы, 1991.- 256 б.
6. Каада-салттар. Ак баталар / түз. А. Акматалиев. – Бишкек, 2003. – Т.29. – 400б.

Маалымат берүүчүлөрдүн тизмеси:

7. Жайымбаева Ибадат, 55 жашта, найман уруусу, Манас району, Талас айылы 2010-ж.
8. Жийдекүл апа. Талас шаары 2011-ж.
9. Мамадалиева Насипа, 59 жашта, келдечаңыл уруусу, Бакайата району, Урмарал айылы, 2014-ж. Аманбаево айылы 2013-ж.
10. Рахманкулова Баян, 44 жашта, Карабуура району, Кыркказык айылы
11. Токторалиева Алмаш, 61 жашта, шабото уруусу,Талас району, 2013-ж. Аманбаево айылы 2010-2014-ж.
12. Чауш оглы Хошияр, 53 жашта, Карабуура району,

Худяков Ю. С.,
главный научный сотрудник, д.и.н., профессор
Институт археологии и этнографии
(Новосибирск, РФ)

ОРУЖИЕ КЫРГЫЗСКИХ БАТЫРОВ В ПОЗДНЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ И НОВОЕ ВРЕМЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА И МУЗЕЙНЫХ КОЛЛЕКЦИЙ)*

Ключевые слова: кыргызские батыры, позднее средневековье, эпос «Манас»

Героический эпос «Манас» и другие кыргызские эпические сказания являются ценным информативным источником по разным сферам истории и культуры, в том числе военного дела кыргызов Тянь-Шаня в периоды позднего Средневековья и Нового времени. Большой вклад в изучение эпического творчества кыргызов внесли ученые, фольклористы и этнографы из Кыргызстана и России. Одно из ведущих мест среди кыргызских исследователей, изучавших эпическое наследие кыргызского народа в течение предшествующих десятилетий, принадлежит современному выдающемуся специалисту, этнографу и фольклористу, И. Б. Молдобаеву, творчеству которого посвящена данная научная конференция.

Отдельные сведения об использовании кыргызами оружия в боевых и ритуальных целях стали доступны исследователям из России со второй половины XIX в. Во время экспедиционной поездки на оз. Иссык-Куль в 1856 г. известный в будущем казахский ученый, Ч. Ч. Валиханов, находившийся в этот период на российской военной службе, описал и зарисовал некоторые образцы оружия тянь-шаньских кыргызов. На одной из надмогильных оград на кыргызском кладбище в долине р. Тюп он зафиксировал прислоненный к стенке ограды длинный шест с привязанным к нему бунчуком и надетый на него сложносоставной лук с натянутой тетивой [Валиханов, 1984. С. 330-331]. Ему же принадлежит одна из первых работ по вооружению «киргизов», в которой, однако, идет речь об оружии казахов, которых в это время также называли «киргизами» [Валиханов, 1985. С. 35-39]. В следующем, 1857 г., путешествие на Тянь-Шань совершила еще одна российская экспедиция, возглавляемая ученым – географом П. П. Семеновым-Тян-Шанским. На том же кладбище в долине р. Тюп участники этой экспедиции осмотрели мазар, в котором был погребен известный кыргызский батыр Ногой. Внутри купола этого надмогильного сооружения был изображены кыргызские всадники, один из которых показан с копьем в руках [Семенов, 1946. С. 182-183]. Принимавший участие в работе этой экспедиции художник П. М. Кошаров зарисовал кыргызских всадников с копьями в руках и различные виды оружия кыргызов. В составе этого оружейного комплекса были копья с выделенными наконечниками и бунчуками, боевые топоры на длинных рукоятках, сабля в ножнах и ружье на сошках [Абрамзон, 1953. С. 159, табл. 3; С. 161, табл. VII, 43, 44; табл. VIII, 45,46]. По сведениям еще одного участника этой экспедиции И. Бардашова, кыргызские воины в середине XIX в. были вооружены фитильными ружьями [История, 1984. С. 611]. В 1860-х гг. три путешествия по Чуйской долине и Иссык-Кульской котловине совершил известный тюрколог В. В. Радлов. В своем сочинении он отметил особенную воинственность, которая, по его мнению, была характерна для кыргызов Тянь-Шаня. Исследователь обратил внимание на то, что у кыргызов, у «каждой юрты стоит копье», чего не наблюдается у других кочевых народов. Основной причиной этой воинственности он считал то, что кыргызы кочуют не отдельными семьями, а целыми родами, что позволяло им очень быстро мобилизовать свои силы для военных нужд. Согласно наблюдениям этого исследователя, во второй половине XIX в. оружие у кыргызских воинов было «в основном огнестрельным, главным образом кокандской работы». Кыргызы также могли атаковать своих противников в ближних боях копьями, палицами (сойил) и боевыми топорами (айбалта). Они атаковали врагов, подбадривая себя и издавая при этом боевые кличи [Радлов, 1989. С. 353-354]. В конце XIX – начале XX вв. важная информация о военном

* Работа выполнена по проекту «История военного дела древних и средневековых кочевых народов Южной Сибири и Центральной Азии», при поддержке Межгосударственной корпорации развития

деле кыргызов Тянь-Шаня была собрана кыргызским историком Б. Солтоноевым. По мнению этого исследователя кыргызы несли воинскую повинность с юных лет до старости. Им были привлечены сведения о военном деле кыргызских батыров. Согласно собранным им материалам, кыргызские воины воевали только в конном строю. Они метко стреляли из луков и ружей, могли атаковать противников копьями, бердышами и дубинками [Солтоноев, 1996. С. 402-404]. В дальнейшем, в середине – второй половине XX в., к изучению военного дела кыргызов по материалам кыргызского героического эпоса «Манас» обращались многие исследователи. В 1944 г. особенности военной организации кыргызов были проанализированы этнографом С. М. Абрамзоном. По мнению этого ученого, «весь строй киргизской народной жизни был пронизан суровой героикой военных походов и состоянием боевой тревоги». По мнению этого ученого, изначально основу кыргызского войска составляла «легкая конница». Позднее, «с появлением лат, вызвавших к жизни лук и стрелы с наконечниками, способными пробивать эти латы», эти виды оружия стали применяться пешими и конными воинами. По оценке данного исследователя, кыргызы начинали обучаться стрельбе из луков в детском возрасте [Абрамзон, 1944. С. 170-171]. В дальнейшем, в своем обобщающем монографическом исследовании С. М. Абрамзон уточнил, что кыргызское войско было организовано по принципу «племенного ополчения». При этом кыргызское войско делилось на два крыла. В его составе особо выделялся отряд отборных воинов, из которых состояла охрана полководца [Абрамзон, 1990. С. 176-177]. В последующие десятилетия исследователи кыргызского эпического творчества стали значительно больше внимания уделять различным аспектам военного дела. В исследовании кыргызского ученого С. Мусаева рассмотрены некоторые виды оружия кыргызских батыров, о которых упоминается в эпических сказаниях. Среди них упоминается его меч, пика «сырнайза», боевая секира «ай-балта», а также ружье, изготовленное в Исфахане, и защитный панцирь. Исследователь отметил, что боевые знамена кыргызских воинов были белого и серого цветов [Мусаев, 1979. С. 159-161]. В работе другого кыргызского исследователя А. Садыкова говорится об изготовлении и боевом применении копий кыргызскими воинами [Садыков, 1982. С. 51]. В монографическом исследовании известного кыргызского этнографа и фольклориста И. Б. Молдобаева, посвященном анализу кыргызского эпоса «Жаныш и Байыш», также уделено внимание военной сфере жизнедеятельности. В этой книге рассмотрены боевые знамена белого цвета, названные разными терминами «Туу» и «Ак-асаба» [Молдобаев, 1983. С. 82]. В другой монографии И. Б. Молдобаева, в которой анализируется героический эпос «Манас», говорится о таком виде оружия ближнего боя, как боевые секиры [Молдобаев, 1989. С. 122-123]. В монографическом исследовании Р. С. Липец, посвященном образу батыра и его боевого коня в тюрко-монгольском эпосе, говорится о поединках эпических героев на пиках [Липец, 1984. С. 66]. В сочинении С. Кайыпова, посвященном изучению кыргызского эпоса «Эр Тештюк», также упоминаются разные виды оружия, в том числе боевой топор, дубинка и «стрелонепробиваемый» защитный панцирь, применявшиеся кыргызскими батырами [Кайыпов, 1990. С. 152-154].

Особенности вооружения и военной организации кыргызов по материалам эпоса «Манас» были проанализированы в 1993 г. З. Ч. Мамытбековым. В его сочинении говорится о применении кыргызскими воинами луков, пик, сабель и палиц. Для защиты использовались металлические доспехи. Во время войны кыргызские воины выбирали главного военного предводителя всеми войсками. В военных действиях принимали участие не только кыргызские мужчины, но, в некоторых случаях, и женщины. Кыргызское войско делилось на десятки, сотни, тысячи, десятки и сотни тысяч. В его составе были отряды как легковооруженной, так и панцирной конницы [Мамытбеков, 1993. С. 155-157, 160-165].

В статье Р. А. Бейбутовой проанализирована кыргызская терминология, относящаяся к различным видам оружия, которые упоминаются в кыргызском героическом эпосе «Манас». Среди них приведены кыргызские названия для обозначения таких видов оружия, как луки и стрелы, саадак, копье, боевой топор, булава, сабля, а также ручное огнестрельное оружие и артиллерия [Бейбутова, 1995. С. 126-135]. При этом, такие виды длинного клинкового оружия, как «меч» и «сабля» назывались одним термином – «кылыч» [Бейбутова, 1995. С. 132]

В сказаниях кыргызского героического эпоса «Манас» содержатся многие ценные, информативные сведения о различных видах оружия кыргызских воинов. В эпических сказаниях присутствует описание подготовки кыргызских воинов к выступлению в военный поход. Во время такой подготовки кыргызского войска к выступлению в знаменитый «Великий поход» против исторических противников западных монголов – ойратов, или калмаков, о кыргызских воинах говорится, что они должны были «сесть на коня» и «взять на изготовку копье» [Манас, 1988. С. 338]. Вероятно, эти выражения должны были символизировать полную боевую готовность кыргызских воинов к выступлению в поход. Главным воинским символом, вокруг которого должны были объединиться кыргызские воины, было воинское «знамя алое с золотым полумесяцем». В результате одержанной победы это знамя было необходимо «поднять к небу», после чего его древко нужно было воткнуть нижним концом в землю и дать развеваться на ветру полотнищу [Манас, 1988. С. 339]. По сведениям эпических сказаний, это «алое знамя отцов» досталось кыргызам от своих предков [Манас, 1988. С.342-343]. Помимо знамени красного цвета, у кыргызских воинов были знамена и флаги других цветов, белого и синего. В упомянутой выше работе С. Мусаева указаны кыргызские знамена белого и серого цвета [Мусаев, 1979. С. 159-161]. В монографическом исследовании И. Б. Молдобаева, приведены важные эпические сведения о белых кыргызских знаменах, которые именовались «Туу» и «Ак-асаба» [Молдобаев, 1983. С. 82]. Вероятно, различия в цветах знамен могли символизировать как все кыргызское войско, так и его отдельные подразделения, например, правое и левое крылья, и центр, или отряды, вооруженные различными видами оружия дистанционного и ближнего боя.

В обращении главного эпического героя и военачальника Манаса к кыргызским воинам они названы теми батырами, кто вооружен разными видами оружия. Среди них были им выделены те воины, «кто может сидеть на коне, кто может копье держать», а также те, «кто может сражаться копьем» или «искусно бьет копьем». Эти выражения подчеркивают большое значение копий в составе наступательного оружия ближнего боя кыргызских воинов. Однако, вряд ли среди них могли быть бойцы, имевшие в своем распоряжении только копья, или другой вид оружия ближнего боя. В числе кыргызских воинов перечислены также те, кто «бьется дубиной», кто «искусно рубится саблей», кто «секирой умело владеет», а также меткие стрелки, попадающие врагам стрелами из луков, «прямо в глаз», а также те, кто «ловко стреляет из ружья» [Манас, 1988. С. 373-374]. Вероятно, в кыргызском войске были отряды, воины в составе которых были вооружены различными видами наступательного оружия дистанционного и ближнего боя: луками и стрелами, ружьями, а также копьями, саблями, боевыми топорами и булавами. В эпических сказаниях упомянуты также пики без наконечников, которые также, иногда использовались в ближних боях кыргызскими воинами [Манас, 1988. С. 436]. В некоторых вариантах перевода кыргызского героического эпоса «Манас» в качестве древкового колющего оружия ближнего боя названы пики [Манас, 1994. С. 327-328, 342-343]. Вероятно, в отличие от универсальных копий, могло применяться и бронебойное древковое колющее оружие. У кыргызских воинов отмечены также разнообразные средства индивидуальной металлической защиты, среди которых были панцири и кольчуги, нарукавники, шлемы и щиты. Важным видом оружия у кыргызских воинов, судя по сведениям героического эпоса, были артиллерийские орудия, которые они умело применяли при обстреле противника. Вероятно, некоторые виды оружия особенно высоко ценились. Поэтому в эпосе им даны собственные имена. Например, у героя Манаса было ружье, названное «Аккельте», выстрел из которого был слышен на расстоянии «шестидневного пути» [Манас, 1988. С. 497]. Кыргызскому военачальнику Бакаю принадлежало ружье, называвшееся «Алмабаш». Вероятно, не случайно собственные имена даны образцам огнестрельного оружия. Тем самым подчеркивалось их значение в условиях боевых действий, которые описаны в героическом эпосе. Среди кыргызских воинов выделялись профессиональные батыры, из которых состояла охрана военачальников. Такая дружина, называвшееся «кырк чоро» была у главного военачальника кыргызского войска Манаса. В числе воинов названы и военные командиры – «опытные предводители» кыргызского войска. Вероятно, они располагали наиболее совершенным вооружением и

доспехами в составе кыргызского войска. В эпосе подробно описано оружие главного героя Манаса. В его составе упомянут колчан со стрелами, ружье «Аккельте», «бьющее без промаха», бронебойное копье с «восьмигранным железным наконечником», меч, секира, отлитая из «чугуна и свинца», булава на железной рукояти, а также кольчуга с нарукавниками [Манас, 1988. С. 493-495]. В эпосе упомянуто оружие одного из ближайших соратников Манаса военачальника Алмамбета. В качестве такового у этого командира, калмака по происхождению, перешедшего на сторону кыргызов, отмечено копье с «острыми режущими гранями» [Манас, 1988. С. 538]. Вероятно, все оружие, которым владел батыр Манас, составляло полный комплекс вооружения дистанционного и ближнего боя, а также средств индивидуальной металлической защиты кыргызского тяжеловооруженного воина - батыра.

Все кыргызские воины и военачальники должны были явиться к определенному сроку к заранее известному определенному пункту сбора. За отказ или опоздание явиться к назначенному сроку в место сбора воинам грозило наказание [Манас, 1988. С. 340-341]. В месте сбора устраивался смотр войска, в ходе которого всех старых и немощных воинов оставляли на месте. Они должны были «охранять своих жен» в удаленных, труднодоступных горных ущельях [Манас, 1988. С. 344-345].

В кыргызском героическом эпосе описаны различные приемы ведения воинами военных действий. Среди них упомянут прием притворного отступления с целью нарушения вражеского построения и заманивания противника, с целью нарушения его правильного построения и для последующей атаки на него. Применить такой прием против вражеского войска предложил Манасу один из кыргызских военачальников, Бакай. В числе упомянутых в эпосе приемов синхронного использования разных видов оружия кыргызскими воинами названы и некоторые другие боевые действия. В определенный момент они «разом все выставили копья», или же «разом нацелили ружья», либо «выхватили сабли» [Манас, 1988. С. 352-353]. Судя по этим эпическим материалам, кыргызские воины были приучены одновременно переключаться на обстрел противника из ружей, а также на атаку на вражеских воинов с копьями или саблями. В эпосе есть некоторые сведения о построении кыргызского войска перед боем. В ходе такого построения перед началом боя кыргызские воины в определенный момент выстроились «журавлиным клином». Бой с вражеским войском для кыргызской армии начинался с того, что боевой «барабан начал оглушительно бить», подавая тем самым сигнал к началу сражения. Перед атакой кыргызские воины надевали защитные доспехи и садились верхом на своих коней. В некоторых случаях началу сражения предшествовали поединки отдельных воинов, представляющих обе противоборствующие стороны. В кыргызском героическом эпосе весьма красочно и достаточно подробно описан поединок перед боем главного героя Манаса с калмацкой девушкой «удалой Сайкал», дочерью одного из ойратских военачальников. Несмотря на свой юный возраст, она оказалась умелой воительницей, прекрасно владеющей разными видами оружия. Из кыргызских воинов никто не хотел вступать с нею в бой, поскольку они считали для себя позором сражаться с женщиной. Пришлось выйти на данный поединок самому главному батыру Манасу. Судя по эпическому описанию, этот поединок сложился очень драматично. В ходе боя Манас был даже серьезно ранен, но все же в результате данного противоборства одержал уверенную победу над своей соперницей, принудив Сайкал оставить поле боя и прекратить поединок [Манас, 1988. С. 362-372]. В ходе еще одного из сражения с калмаками, батыр Манас одержал победу в поединке с калмацким богатырем Тагалыком, который защищал войсковое знамя [Манас, 1988. С. 422-423]. В результате этой успешной атаки вражеское знамя было повержено, что имело большое символическое значение для успешного завершения сражения.

В эпосе имеется подробное описание и еще одного подобного поединка перед боем кыргызского и калмацкого войска, в котором сошлись калмацкий зайсан Кегети и кыргызский батыр Абдылда. В ходе этого поединка воины последовательно применили несколько разных видов оружия. Сначала они атаковали друг друга копьями. Затем последовательно использовали для нанесения ударов по противнику мечи, секиры и булавы. Несколько неожиданно, что после использования разных видов оружия ближнего боя, они вдруг стали обстреливать друг друга из луков, выпустив по пятьдесят стрел, а затем стали стрелять из

ружей, выстрелив по сто пуль [Манас, 1988. С. 428-430]. Вероятнее всего, такое описание последовательности применения разных видов вооружения можно считать определенным художественным преувеличением. Как правило, воины кочевых народов начинали бой с обстрела противника стрелами из луков, а затем сходились в ближнем бою, используя для нанесения ударов по врагам копья, сабли, боевые топоры и булавы.

Согласно сложившимся в кыргызской воинской традиции представлениям, кыргызские воины должны были грудью встречать противника во время боя. Поэтому рана, нанесённая воину в спину считалась позорной, поскольку могла означать, что он обернулся к противнику спиной и попытался бежать с поля боя [Манас, 1988. С. 431].

Как уже было упомянуто выше, кыргызские воины начинали бой с обстрела противника. Судя по свидетельствам героического эпоса, для обстрела вражеского войска воины использовали пушки, а также ружья и луки со стрелами. После массированного обстрела, по приказу военачальника они атаковали врагов в ближнем бою копьями, боевыми топорами, булавами и саблями, используя для защиты шлемы, доспехи и щиты.

Сведения о различных видах оружия кыргызских воинов, которые содержатся в кыргызских эпических сказаниях, можно дополнить характеристикой конкретных находок предметов вооружения кыргызов Тянь-Шаня, которые были изучены автором и его коллегами в последние годы в музейных собраниях Кыргызстана и России. Среди предметов вооружения ближнего боя кыргызских воинов, относящихся к эпохам позднего средневековья и Нового времени, важное значение имели копья. В предшествующие годы в музейных коллекциях «Манас Ордо» и «Раритет» были исследованы железные наконечники копий из Таласской и Чуйской долин с уплощенно-ромбическим в сечении пером, с остроугольным острием, удлиненно-ромбическим пером, пологими плечиками и конической несомкнутой втулкой с отверстиями для крепления [Худяков, Борисенко, Орозбекова, 2013. С. 165-167]. Еще один близкий по форме наконечник копья с удлиненно-ромбическим пером и конической втулкой был изучен в Каракольском музее в Иссык-Кульской котловине [Худяков, Борисенко, Орозбекова, 2014. С. 308-309]. Выше были приведены сведения из эпоса «Манас», в котором содержатся описания использования подобных копий в ходе боев с противниками [Манас, 1988. С. 362-366]. Среди весьма важных видов оружия ближнего и рукопашного боя кыргызских воинов были боевые топоры – «ай-балта». Подобные топоры были изучены в собраниях музея «Манас Ордо» в с. Таш-Арык в Таласской долине и Русского этнографического музея в г. Санкт-Петербурге. Среди них выделяются топоры с уплощенным или выступающим шаровидным обухом и расширенным клином с полукруглым лезвием, иногда снабженным загнутыми концами, наподобие полумесяца, из-за которого эти предметы рубящего оружия получили свое название [Худяков, 2013. С. 128]. В качестве ударного оружия, использовавшегося в ближних боях, кыргызские батыры имели на вооружении булавы с выступающими ребрами и шипами. Такие булавы были изучены в предшествующие годы в музейных комплексах «Манас-Ордо» и «Раритет» [Худяков, Борисенко, 2015. С. 78]. Основным видом рубяще-колющего оружия ближнего боя у кыргызских воинов были сабли. Одна из таких сабель была исследована в оружейной коллекции музея «Раритет». Она имеет обоюдоострое острие, плавно изогнутый, однолезвийный клинок с долами по обеим сторонам полосы. У данной сабли имеется напускное перекрестье с расширениями в центральной части и шаровидными окончаниями. Рукоять данной сабли прямая с круто загнутым в сторону лезвия окончанием, на которое надето орнаментально оформленное сферическое навершие [Худяков, 2013. С. 128]. В музее «Манас Ордо» был изучен не полностью сохранившийся железный палаш с прямым однолезвийным клинком, обломанным острием, нижней частью клинка и череном [Худяков, 2013. С. 129]. Хотя такой вид рубяще-колющего оружия ближнего боя в эпических сказаниях не упоминается, однако, судя по данной находке, есть основания предполагать, что кыргызские воины имели его в своем распоряжении. В коллекции музея «Башня Бурана» был исследован фрагмент конского защитного доспеха из Шамсинского ущелья, который может относиться к эпохе позднего средневековья [Худяков, 2016. С. 445]. В кыргызском героическом эпосе имеются описания ближних боев, во время которых кыргызские всадники наносят удары своим противникам мечами, а также секирами и булавами, защищаясь от вражеских ударов щитами [Манас, 1988. С. 429-432].

Наряду с эпическими источниками, предметы вооружения кыргызских воинов из музейных коллекций со всей очевидностью свидетельствуют о том, что, несмотря на успешное освоение современного ручного огнестрельного оружия и артиллерии, кыргызские батыры, подобна своим предкам, продолжали в течение исторических периодов позднего средневековья и Нового времени широко применять в дистанционных и ближних боях различные виды холодного оружия.

Использованная литература

1. *Абрамзон С. М.* Черты военной организации и техники у киргизов (по историко-этнографическим данным и материала эпоса «Манас») // Труды института языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР. Фрунзе, 1944. Вып. 1. С. 167-180.
2. *Абрамзон С. М.* Этнографический альбом художника П. М. Кошарова (1857 г.) // Сборник музея антропологии и этнографии. 1953. Т. XIV. С. 148-167.
3. *Абрамзон С. М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе, 1990. 480 с.
4. *Бейбутова Р. А.* К истории названий оружия кыргызского воина в эпосе «Манас» // Военное дело и средневековая археология Центральной Азии. Кемерово, 1995. С. 125-137.
5. *Валиханов Ч. Ч.* Дневник поездки на Иссык-Куль 1856 г. // Собрание сочинений в пяти томах. Алма-Ата, 1984. Т. 1. С. 306-357.
6. *Валиханов Ч. Ч.* Вооружение киргиз в древние времена и их военные доспехи // Собрание сочинений в пяти томах. Алма-Ата: Гл. ред. Казах. сов. энциклопедии, 1985. Т. 5. С. 35-39.
7. История Киргизской ССР. С древнейших времен до середины XIX в. Фрунзе, 1984. Т. I. 789 с.
8. *Кайыпов С.* Проблемы поэтики эпоса «Эр Тештюк». Фрунзе, 1990. Ч. I. Гипербола. Сравнение. 320 с.
9. *Липец Р. С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М. 1984. 263 с.
10. *Мамытбеков З. Ч.* Отражение жизни и борьбы киргизов в эпосе «Манас». Бишкек, 1993. 186 с.
11. Манас. Киргизский героический эпос. М.: Гл. ред. Вост. лит-ры, 1988. Кн. 2. 688 с.
12. Манас. Великий поход. Кыргызский эпос. 2-е изд. Бишкек, 1994. 404 с.
13. *Молдобаев И. Б.* Эпос «Жаныш» и «Байыш» как историко-этнографический источник. Фрунзе, 1983. 169 с.
14. *Молдобаев И. Б.* Эпос «Манас» как источник изучения духовной культуры киргизского народа. Фрунзе, 1989. 152 с.
15. *Мусаев С.* Эпос «Манас». Научно-популярный очерк. Фрунзе, 1979. 205 с.
16. *Садыков А.* Героические мотивы в эпосе «Манас». Фрунзе, 1982. 135 с.
17. *Семенов П. П.* Путешествие в Тянь-Шань в 1856-1857 годах. М, 1946. 256 с.
18. *Солтоноев Б.* Из древней истории киргизов // Кыргызы: источники, история, этнография. Бишкек, 1996. С. 395-404.
19. *Худяков Ю.С.* Оружие ближнего боя у кыргызов Тянь-Шаня в позднее средневековье и Новое время // Военное дело кочевников Казахстана и сопредельных стран эпохи средневековья и нового времени. Астана, 2013. С. 125-131.
20. *Худяков Ю. С., Борисенко А. Ю., Орозбекова Ж.* Наконечники копий кыргызов Тянь-Шаня из музейных собраний «Манас-Ордо» и «Раритет» в Кыргызстане // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2013. Т. 12. Вып. 7. Археология и этнография. С. 164-170.
21. *Худяков Ю. С., Борисенко А.Ю., Орозбекова Ж.* Средневековое оружие из южной части Иссык-Кульской котловины (из музейных коллекций и частного собрания) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2014. Т. XX. С. 308-310.
22. *Худяков Ю.С., Борисенко А.Ю.* Железные булавы из Чуйской и Таласской долин Кыргызстана (из коллекций музеев «Манас-Ордо» и «Раритет») // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2015. Т. 14. Вып. 3. Археология и этнография. С. 76-82.
23. *Худяков Ю.С.* Фрагмент доспеха из музея Башня Бурана в Кыргызстане // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2016. Т. XXII. С. 443-446.

Худяков Ю. С.,
главный научный сотрудник, д.и.н., профессор
Институт археологии и этнографии
(Новосибирск, РФ)

Борисенко А. Ю.,
Старший научный сотрудник, к.и.н.
Новосибирский государственный университет
(Новосибирск, РФ)

ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ-ВОИТЕЛЬНИЦЫ САЙКАЛ В КЫРГЫЗСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ «МАНАС»*

Ключевые слова: кыргызы, женщины-воительницы, эпос «Манас»

Легендарные сведения об участии женщин в событиях военной истории известны у разных древних и средневековых кочевых этносов. Такие легенды встречаются в эпическом творчестве различных иранских, тюркских и монгольских кочевых народов Степного пояса Евразии. Согласно древнегреческим мифам, восходящим к античным временам, в степях Восточной Европы в древности существовало отдельное самостоятельное племя, состоявшее из воинственных кочевых женщин – амазонок [Чекалов, 2009. С. 61-64]. Считается, что подобные легенды возникли из-за того, что у древних ираноязычных номадов Северного Причерноморья, у кочевых племен сарматов, молодые девушки принимали участие в военных действиях до того возраста, пока они выходили замуж и рожали детей, а в дальнейшем должны были жить обычной для кочевых женщин жизнью. По сведениям античных источников, сарматские «женщины ездят верхом, стреляют из луков и мечут дротики с коня и сражаются с врагами, пока они в девушках. Они остаются в девицах, пока не убьют трех врагов». В подтверждение этих сведений исследователи отмечают, что оружие встречается во многих сарматских женских захоронениях вплоть до конца II в. до н. э. Погребения сарматок с оружием составляет около пятой части всех исследованных женских погребений этого древнего кочевого народа [Хазанов, 2008. С. 149]. Некоторые сведения об участии женщин в военных действиях относятся и к древним кочевникам Средней Азии. В середине I тыс. до н. э. войска древних среднеазиатских ираноязычных кочевников, саков и массагетов, сражавшиеся с армиями крупнейших древних держав Среднего Востока, мидийцев и персов, возглавляли воинственные царицы Зарина и Томирис. В войне с массагетами персы потерпели жестокое поражение, в результате которого погиб персидский царь Кир из династии Ахеменидов. По приказу массагетской царицы Томирис, отрубленную голову этого персидского правителя поместили в бурдюк с кровью, чтобы он мог вдоволь напиться чужой крови [Гундогдыев, 2011. С. 67-68, 72-73]. Подтверждением возможного участия в военных действиях знатных женщин у древних кочевников может служить захоронение женщины с разнообразным оружием в кургане пазырыкской культуры скифского времени Ак-Алаха I, которое было обнаружено Н. В. Полосьмак в процессе раскопок на плоскогорье Укок в Горном Алтае [Полосьмак, 1994. С. 27-35].

В последующий исторический период образы воинственных женщин сохранились в поэтическом и изобразительном творчестве ираноязычных согдийцев в Средней Азии, которое относится к эпохе раннего Средневековья. По мнению А. М. Беленицкого, на красочных фресках Пенджикента, относящихся ко времени существования этого города, имеются изображения женщин с оружием, которые иллюстрируют отдельные сцены из эпической поэмы известного поэта Фирдоуси «Шах-Намэ» [Беленийкий, 1973. С. 47-48]. На этих фресках изображены молодые женщины-воины в доспехах и с оружием в руках, сражающиеся со своими противниками.

Сведения о молодых воинственных женщинах, вступавших в борьбу с мужчинами, содержатся в эпических сказаниях некоторых тюркских народов Степного пояса Евразии, которые восходят к периоду раннего Средневековья. Согласно интерпретации, предложенной В. П. Даркевичем, на бортике серебренного ковша из Кодского городка, который был изготовлен в Хазарии в VIII – X вв., изображены сцены борьбы эпического героя с его невестой, соответствующие сюжетам сказания об Алпамыше, которое представлено «Рассказом о Бамси-Бейреке, сыне Кам-бури», входящем в состав раннего варианта огузского героического эпического произведения «Книги моего деда Коркута». В этом сказании имеется описание борьбы героя-жениха со своей невестой, девой-богатыршей, несколько эпизодов которой изображено на бортике этого серебренного ковша [Даркевич, 1974. С. 31]. В кара-калпакском героическом эпосе описываются боевые действия, в которых принимали участие сорок девушек – «кырк кыз» [Гундогдыев, 2011. С. 85-88]. Подобные сюжеты, в которых описаны деяния богатырских дев, присутствуют в эпических сказаниях и некоторых других тюркских народов, в том числе азербайджанцев, турок и туркмен [Короглы, 1975. С. 72].

Подобные героические образы присутствуют и в эпических сказаниях некоторых тюркских этносов Саяно-Алтая. В алтайском эпосе «Маадай-Кара» среди разных персонажей также присутствует образ женщины-богатырши, жены героя Алтын-Тарга [Маадай-Кара, 1973. С. 256]. В героическом эпосе алтайцев упоминается еще одна героиня, девушка–богатырша Алтын-Кюскю, которая, судя по описанию, отличалась особенной красотой. Правда, данные эпические героини описаны без наличия у них оружия. В хакасском эпосе «Алтын-Арыг» также описаны деяния выдающейся женщины-богатырши [Пухов, 1975. С. 60]. Подобные персонажи присутствуют не только в хакасских, но и в тувинских героических сказаниях [Майногашева, 1975. С. 87].

Особый интерес для специалистов по эпическому творчеству и военной истории кыргызского народа представляют сведения поединке главного героя кыргызского героического эпоса, батыра и военачальника Манаса с калмацкой девушкой – богатыршей по имени Сайкал. В кыргызском эпосе «Манас» содержится очень красочное описание образа этой молодой женщины – воительницы, юной калмацкой девушки, дочери одного из калмацких родовых старейшин.

Среди наиболее ярких эпизодов военного противостояния кыргызов со своими историческими противниками в Центральной Азии в эпоху позднего средневековья, западными монголами – калмаками выделяется описание выдающегося поединка главного эпического героя кыргызов Манаса с калмацкой «амазонкой», с молодой женщиной-воительницей «удалой Сайкал».

Первое появление Сайкал в эпическом повествовании непосредственно связано с важным внутриполитическим событием в западном монгольском племени торгоутов, в одном из племенных образований в составе джунгаров – ойратов, или калмаков, у которых состоялось избрание верховного правителя – хана. Когда собравшиеся для выборов правителя торгоуты предложили избрать ханом одного из пожилых калмацких родовых предводителей, Карачу, чей возраст приближался к восьмидесяти годам, в его пользу высказались некоторые участники этого торжественного собрания. Он был даже избран ханом своими соплеменниками. Однако, в это время среди них «появилась вдруг» юная семнадцатилетняя дочь Карачи, «по имени Сайкал», которая описана в эпосе самыми превосходными эпитетами. В этом сказании с восхищением говорится о ее стройной фигуре и других внешних достоинствах. По образному выражению сказителей, содержащимся в этом описании, она была «стройная как ивовый прут». У этой девушки подчеркнуто белое, румяное лицо, ясные глаза, янтарные зубы, стройная, длинная шея и точеные руки. По высказанной красочной характеристике, содержащейся в эпосе: «Из всех красавиц красавица она». При этом отмечается, что она была одета в мужскую одежду. Довольно неожиданно, юная красавица выступила весьма резко против избрания ханом своего отца, даже при этом накричав на него. Несмотря на фактически уже состоявшееся свое избрание, Карача тут же, без колебаний, отказался от ханской власти, мотивируя это тем, что его «дитя» не согласно, с этим избранием. В результате проведенного тут же повторного избрания, калмацким ханом был избран более молодой воин по имени Тейиш, которого сразу же провозгласил правителем тот же Карача [Манас, 1988. С. 358-359]. Судя по данной коллизии, далеко не все знатные калмацкие родоначальники, вероятно, объективно оценивая свой возраст и реальные возможности управлять своим племенем, стремились добиться ханского поста и верховной власти. Из эпического повествования не совсем понятен мотив, которым руководствовалась Сайкал, протестуя против избрания своего отца ханом торгоутов. Можно

* Работа выполнена по проекту «История военного дела древних и средневековых кочевых народов Южной Сибири и Центральной Азии», поддержанному Межгосударственной корпорацией развития.

высказать предположение, что она сочла своего отца Карачу слишком пожилым человеком для того, чтобы он мог успешно осуществлять ханскую власть среди торгоутов.

В дальнейшем, вскоре после состоявшихся выборов хана, «удалая Сайкал» снова сумела отличиться. Она невольно привлекла к себе внимание, когда она облачилась в воинские доспехи, села верхом на своего боевого коня и вызвала кого-либо из воинов на поединок, во время проведения торжеств по случаю избрания ханом Тейиша. В таком поединке могли участвовать не только калмаки, но и казахи, которые в это время «были заодно» друг с другом, а также находившиеся вместе с ними в это время и другие этносы, кыргызы и сарты. В данном эпизоде эпического сказания приведено описание некоторых черт внешнего облика этой юной калмацкой девушки. Волосы, на голове у Сайкал, были заплетены в косу, которую ей пришлось спрятать под защитное боевое наголовье. На ней, поверх мужской одежды, были надеты «боевые доспехи», включавшие «кольчугу и нарукавники». В левой руке всадницы был щит, а на ее голове был надет боевой шлем, изготовленный «из кованого булата, из чистой стали». В другой, правой руке у всадницы было копье, размером «в девять кулачей». По оценке сказителей - манасчи, облик юной богатырши был таков, что вызывал у присутствующих восхищение, «богатырский вид у нее» [Манас, 1988. С. 361]. «В небо устремив копье с флажком» Сайкал выехала верхом на своем боевом коне на майдан в ожидании будущего возможного противника. Боевое копье в ее руке было «с желто-серым флажком». Вероятно, цвета этого флажка соответствовали расцветке знамен для калмацкого племени торгоутов. Из дальнейшего эпического описания известно, что раньше, в ходе таких же боевых поединков, из ее соплеменников – калмаков, «никто не мог ее одолеть». Вероятно, в ходе подобных столкновений, «удалая Сайкал» приобрела большой опыт вооруженного противоборства со своими соплеменниками, мужчинами – воинами. Однако, никто из собравшихся кыргызских воинов не решился выехать на площадь, чтобы выступить против нее с оружием в руках, поскольку все они считали для себя позором сражаться с женщиной. В конце концов, пришлось выехать на поединок с калмацкой богатыршей самому главному кыргызскому батыру Манасу, чтобы поддержать честь кыргызского воинства. Перед выходом на этот необычный бой, он сел на своего боевого коня Аксаргыла. При этом, перед выездом на поединок, богатырь Манас «все свои доспехи надел» и «гладкое копье в руки взял» [Манас, 1988. С. 363]. Однако, увидев у своей соперницы Сайкал прекрасную женскую «широкую грудь, нос точеный, самоцветы - глаза» и другие девичьи прелести, которые не могли скрыть даже панцирные доспехи и боевое наголовье, главный кыргызский герой Манас, вероятно, представил себе, что такая красивая девушка вместо того, чтобы погибнуть в поединке с ним, могла бы стать его невестой, которая самой судьбой предназначена главному кыргызскому батыру. Вероятно, симпатия к калмацкой красавице, определенным образом повлияла на дальнейшие намерения главного кыргызского богатыря и военачальника. Вполне возможно, что Манас не захотел наносить в ходе поединка какого-либо серьезного повреждения своей сопернице - юной калмацкой красавице. Во время атаки батыр Манас направил свое грозное копье в правое плечо Сайкал. Однако она умело отбила его и сама ударила своим копьем ему в грудь. После этого они стали снова и снова колоть друг друга копьями. Однако, воины с двух противоборствующих сторон «разняли их и увели» [Манас, 1988. С. 364]. После этого противники вновь стали атаковать друг друга. В результате одной из своих удачных атак Сайкал повредила защитные латы Манаса и «правую подмышку проколола ему». При новом ближнем столкновении Сайкал атаковала Манаса с секирой в руке. Он также нанес ей ответный удар секирой. Оба противника в ходе противоборства с помощью боевых секир пытались защититься от их ударов с помощью своих щитов. После этого, «удалая Сайкал» попыталась стащить своего противника - главного кыргызского батыра с коня. Однако, находившийся поблизости другой кыргызский батыр Чубак помог своему военачальнику удержаться в седле. В то же время удалую Сайкал попытался поддержать казахский воин Дого, что едва не привело к более широкому военному конфликту между кыргызскими, калмацкими и казахскими воинами. Однако, калмацкому хану Тейишу удалось предотвратить подобный более широкий вооруженный конфликт между кыргызами, калмаками и казахами. В ходе перерыва в поединке соратники вынули копье из раны Манаса. После этого, противники снова стали атаковать друг друга. Начиная новую атаку, Сайкал выкрикнула калмацкий боевой клич - уран «Зубун» [Манас, 1988. С. 365-367]. Противники вновь сошлись врукопашную и ударили друг друга копьями. Не на шутку рассердившийся батыр Манас попал своим копьем в грудь Сайкал, так что у нее от этого удара «искры посыпались из глаз». В тот же момент она смогла вонзить наконечник своего копья в ключицу своему противнику. Однако, после этого, казалось бы решающего момента в ходе боевого столкновения, Сайкал неожиданно прекратила бой и ускакала к своим соплеменникам - торгоутам. Несмотря на последовавшие требования со стороны своих соплеменников возобновить бой, она отказалась от продолжения поединка с главным кыргызским героем Манасом [Манас, 1988. С. 368-369]. Судя по описанию этого боя, содержащемуся в эпосе, от сильного удара копьем у нее были повреждены легкие и печень. Когда выяснилось, что Сайкал не будет продолжать бой, разочарованные соплеменники калмацкой богатырши предложили Манасу отдать ему ее боевого коня, на котором сражалась Сайкал. Однако, батыр Манас не согласился его принять и отдал предложенного ему коня калмацкому предводителю Караче, отцу Сайкал. Даже после этого, она не захотела показываться на глаза Манасу, который, как можно понять, вовсе не собирался ее преследовать, а наоборот, был бы не против того, чтобы продолжить контакты и может быть даже взять ее в жены [Манас, 1988. С. 372].

Вероятно, подобные мотивы, в известной мере отразились на описании весьма привлекательного образа калмацкой девушки-воительницы Сайкал, несмотря на то, что сказания кыргызского героического эпоса, посвященных вооруженной борьбе кыргызского народа против калмаков и геройским подвигам Манаса и его сподвижников в противоборстве с западными монголами. Несмотря на то, что «удалая Сайкал» представляет враждебных кыргызам западных монголов - калмаков, эта героиня предстает в образе прелестной, юной красавицы, обладающей не только выдающейся красивой внешностью, но в то же время и качествами высоко профессионально подготовленной и умелой воительницы - богатырши, способной на равных сражаться с главным и наиболее выдающимся кыргызским батыром. Вполне вероятно, как отмечала кыргызская исследовательница Г. Т. Жамгырчиева, батыр Манас сражался с Сайкал достаточно осторожно, не стремясь сразу ее поразить своим оружием, поскольку эта калмацкая богатырша весьма ему приглянулась [Жамгырчиева, 2016. С. 159]. Надо отметить, что довольно рассудительными и приверженными традиционным ценностям кочевых народов выглядят и некоторые другие эпические персонажи, представляющие «калмацкую» сторону. Среди них отец Сайкал – Карача, который вовсе не цепляется за ханскую власть, после своего избрания, а наоборот готов, ради любимой дочери уступить ее более молодому претенденту. Таким же рассудительным правителем представляется избранный ханом Тейиш, который умело старается предотвратить непредсказуемое стихийное противоборство между кыргызами, казахами и калмаками. Подобные мотивы в кыргызском эпическом творчестве могут свидетельствовать о наличии определенного положительного опыта во время контактов между этими народами в историческом прошлом. Известно, что в эпоху позднего Средневековья некоторая часть кыргызов под влиянием западных монголов приняла ламаизм и переселилась в Джунгарию, где именовалась «кыргыз-калмаками», а некоторая часть калмаков вошла в состав кыргызов на Тянь-Шане.

В эпических сказаниях некоторых монгольских народов, таких как «Аламжи - мэргэн» и «Айдурой - мэргэн», также фигурируют отдельные персонажи, которые напоминают женщин – богатырш [Неклюдов, 1984. С. 107]. В другом, известном монгольском и бурятском эпосе - «Абай - гэсэр» эпический герой был в одном из довольно драматических эпизодов спасен женщиной, что позволило исследователям сравнивать этот эпический персонаж с «девой - богатыршей» [Неклюдов, 1984. С. 194]. О какой-либо вражде с тюркскими кочевыми народами в этих поэтических сказаниях определенных сведений не содержится.

Однако, в эпическом творческом наследии кыргызского народа имеются сведения не только об этой воинственной калмацкой героине – представительнице враждебного кыргызам западного монгольского этноса. В одном из кыргызских эпических сказаний имеется другой поэтический образ, повествующий о воинственных деяниях кыргызской богатырской девы - воительницы.

О деяниях данной воинственной знатной кыргызской женщины говорится в эпическом сказании «Жаныл Мырза», которое относится к поэтическому наследию кыргызского племени нойгутов, которое в недавнем историческом прошлом проживало на территории округа Ак-Суу в Синьцзяне [Асанканов, 2010. С. 34-35]. В этом историческом сказании повествуется о нойгутской предводительнице, воинственной женщине и правительнице, по выдающейся

имени Жаныл Мырза. Согласно этому эпическому повествованию, она умела профессионально обращаться с оружием, метко стреляла из лука, возглавляла воинские силы своего племени в ходе военных действий с западными монголами, ойратами или калмаками. Однако, в результате одной из военных неудач в ходе борьбы с другим кыргызским племенем карабагышей, Жаныл Мырза попала к ним в плен и была насильно выдана замуж. Несмотря на это, через некоторое время, она смогла освободиться, вернуться к своим соплеменникам, после чего смогла увести свое племя нойгутов подальше от мест их прежнего обитания, на восток, в окрестности оз. Лобнор. По мнению, известного этнографа А. А. Асанканова, описавшего в своем монографическом исследовании некоторые деяния этой выдающейся кыргызской женщины – воительницы, в данном эпическом сказании повествуется о реально существовавшей предводительнице одного из кыргызских племен, нойгутов, известной под своим настоящем именем Жаныл Мырза, которая жила и возглавляла свое племя в XVII в., а также умело руководила военными действиями против враждебных ойратских племен [Асанканов, 2010. С. 34-35].

Предпринятый анализ некоторых исторических сведений и отдельных сюжетов, содержащихся в эпических сказаниях кыргызов, а также поэтическом наследии некоторых древних, средневековых и современных иранских, тюркских и монгольских народов, наследников кочевой цивилизации Степного пояса Евразии, в которых говорится об участии в военной сфере жизнедеятельности молодых женщин и девушек. Эти исторические свидетельства показывают, что в древности у некоторых из этих этносов, например, у древних сарматских номадов, существовала подобная практика занятия военным делом определенной части молодой части женского населения. В дальнейшем, в течение эпохи Средневековья и Нового времени у некоторых тюркских и монгольских народов участие женщин в военной деятельности имело эпизодический характер и воспринималось в качестве довольно необычного явления. Однако, в эпическом творчестве тюркских и монгольских народов данная тема нашла свое наибольшее отражение. Наиболее ярко она воплотилась в образе юной калмацкой богатырши «удалой Сайкал», красочно охарактеризованной в кыргызском героическом эпосе «Манас». На рубеже эпохи позднего Средневековья пи Нового времени среди кыргызов появилась своя воинственная героиня и предводительница, женщина – воительница Жаныл Мырза, участие которой в военной сфере деятельности ставит ее в один ряд с другими воинственными женщинами, предводительницами древних и средневековых кочевых народов Центральной Азии.

Использованная литература

1. *Асанканов А. А.* Кыргызы Синьцзяна (КНР). Бишкек: Бийитик, 2010. 492 с.
2. *Беленицкий А.М.* Монументальное искусство Пенджикента. Живопись. Скульптура. М. 1973. 67 с.
3. *Гундогдыев О.А.* Рыцари Азии. Военное искусство и оружие туркмен (с древнейших времен до начала XX века). Ашхабад, 2011. 527 с.
4. *Даркевич В.П.* Ковш из Хазарии и тюркский героической эпос // Краткие сообщения Института археологии М. 1974. Вып. 140. с. 28-32.
5. *Жамгырчиева Г.Т.* Архаические образы дев богатырш в кыргызском эпосе по эпосу «Манас» // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2016. № 4-2. С. 158-161.
6. *Короглы Х.* Огузский эпос (сравнительный анализ) // Типология народного эпоса. М. 1975. С. 64-91.
7. *Маадай-Кара.* Алтайский героический эпос. М. 1973. 474 с.
8. *Майногашева В.Е.* Хакасская и тувинская версии эпоса о Похта-Кирисе (Бокту-Кирише) // Типология народного эпоса. М. 1975. С. 89-91.
9. Манас. Киргизский героический эпос. М. 1988. Кн. 2. 688 с.
10. *Неклюдов С. Ю.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М. 1984. 309 с.
11. *Полосьмак Н. В.* «Стерегущие золото грифы» (ак-алахинские курганы). Новосибирск, 1994. 125 с.
12. *Пухов И.В.* Героический эпос тюркских и монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия // Типология народного эпоса. М. 1975. С. 12-63.
13. *Хазанов А.М.* Очерки военного дела сарматов. 2-е изд. испр. И доп. СПб.: Филфак СПбГУ; Изд-во СПбГУ, 2008. 294 с.
14. *Чекалов Д.* Амазонки. Истоки феминизма. М. 2009. 320 с.

И. МОЛДОБАЕВДИН МУРАСЫНАН

* * * * * * *

ПРОГРАММНОЕ ВЫСТУПЛЕНИЕ ПО ЭТНОГРАФИИ

Как известно, этнографическая наука изучает бытовые и культурные особенности различных народов, проблемы происхождения (этногенез), расселения (этногеография) и историко-культурные взаимоотношения народов. Об этом я говорю потому, что в целом все эти вопросы не на должном уровне разработаны в историографии Киргизии. По существу этнографию Киргизского народа наиболее квалифицированно разработал известный советский этнограф С.М. Абрамзон, заслуги которого до сих пор были подвергнуты забвению. Легче перечислить каких аспектов этнографии киргизов он не касался. Конечно, это вовсе не означает, что С.М. Абрамзон разработал все проблемы этнографии киргизов. Особенно это касается изучения современных этнокультурных процессов, проходящих в стране, в том числе в Киргизской ССР. По многим вопросам он дает лишь направление исследований, как, например, в статье «Киргизский героический эпос «Манас» как этнографический источник.» Однако, именно в этом заключается великая заслуга С.М. Абрамзона перед киргизской этнографией.

Поэтому, в последующем, следовало творчески развить и исследовать многие вопросы этнографии киргизов. Но после С.М. Абрамзона этого не последовало, хотя сам ученый во многих своих трудах нацеливал на более детальном изучении той или иной проблемы этнографии. Безусловно, я не хочу опровергать заслуги других этнографов: К.И. Антипиной, М.Т. Айтбаева, Д.А. Айтмамбетова, А. Джумагулова, Л.Т. Шинло, А.Ф. Бурковского, Т. Дж. Баялиевой, Г.Н. Симакова и др., внесших определенный вклад в изучение тех или иных вопросов быта и культуры киргизского народа. Однако некоторые из этих ученых ушли из жизни, другие снизили свои потенциальные возможности. Что касается нынешних этнографов, то в основном это молодые сотрудники и пока не заявили о себе конкретными этнографическими трудами.

Эти факторы, а также ряд объективных и субъективных обстоятельств привели к застою этнографической науки в Киргизии, как в прочем и исторической науки в целом. Такое положение требует ныне безотлагательного решения возрождения интереса к изучению быта и культуры киргизского народа. В связи с этим ближайшие планы будущего отдела этнографии мыслится мне следующим образом: во-первых, по мере возможности укомплектовать отдел необходимыми сотрудниками. На первых порах достаточно тех специалистов, которые имеются в нашем Институте. Но в последующем необходимо их ряды немного расширить, для чего следует отыскать перспективных молодых людей из числа выпускников вузов. Можно привлечь и опытных этнографов из других учреждений, если такие найдутся. Во-вторых, начать планомерное изучение если не всех, то многих разделов этнографии киргизского народа. В целом актуально изучение всех аспектов быта и культуры киргизского народа, ибо в этом мы отстали от других регионов страны даже по меркам застойного времени. И все же из множества проблем, накопившихся в киргизской этнографии на мой взгляд следует сосредоточить внимание на решении следующих задач:

I. Продолжить дальнейшее изучение современных этно-культурных процессов в Киргизии и исследование современного быта и культуры как сельского, так и городского населения. Приступить, отчасти и продолжить изучение традиционной культуры киргизского народа. Если материальная культура киргизов более или менее изучена, то этого нельзя сказать в отношении духовной культуры. Особая роль при этом отводится богатейшему устному творчеству народа, многие жанры которого сумели дойти до этнографической современности. К тому же много жанровый киргизский фольклор имеет в своем арсенале самый большой по объему эпос в мире, как эпос «Манас». Было бы не поздно приступить к

изучению традиционных народных знаний у киргизов, особенно этнографических аспектов народной медицины, что немаловажно и для научной медицины. В этом плане следует брать пример у единственной в нашей стране лаборатории биологии активных веществ или как раньше она называлась «источниковедение индо-тибетской медицины», в Бурятском филиале СО АН ССР. Дело в том, что в этой уникальной лаборатории изучают традиционную тибетскую медицину вместе с медиками и фармакологами филологи, историки, этнографы.

II. Начать более комплексно и в первую очередь на основе этнографического и фольклорного материала возрождать изучение этногенеза киргизского народа. При этом непременно следует обратить внимание и начать привлекать в научный оборот такой фольклорный материал как предания генеалогического цикла (санжыра). И здесь есть пример для подражания. В 1960 г. известный советский этнограф Р. Кузеев составил башкирские шежере, написав обширное введение, где научно обосновал то, что башкирские шежере (по-киргизски санжыра) является историческим источником. Тем более, что киризские санжыра кроме С.М. Абрамзона пока никем другим не вводился в научный оборот. В целях успешного решения этногенеза киргизского народа. Следует совершить этнографические поездки к народам Южной Сибири, Алтая, Якутии, к некоторым народам тунгусо-маньчжурской языковой группы, а также к киргизским районам Среднеазиатских республик. Весьма желательно совершить также поездки в Башкирию и Татарию, а также на Северный Кавказ к современным ногайцам, где зафиксировано этнотопонимы киргизского происхождения, а также топонимы и микротопонимы с компонентом «кыргыз». Для более результативного решения проблемы происхождения киргизского народа этнографу необходимо обращаться к языковому материалу, причем как киргизского, так и указанных народов.

Безусловно следует оживить этнографические экспедиции по районам Киргизии, которые недостаточно изучены в этнографическом плане. Например, в Алайский и Советский районы Ошской области, где еще имеются труднодоступные селения.

III. После создания Отдела этнографии установить тесные связи на основе сотрудничества и гласности с отделом археологии. Дело в том, что в последнее время в советской исторической науке все более активно этнографы стали изучать археологические находки. Такой метод оправдывается особенно для тех народов, у которых в средневековой период не было традиционной письменной культуры. В этом плане также есть небольшой опыт. Я имею в виду тот факт, когда найденный на территории Тувы загадочный предмет из могильника древнего кыргыза IX-X вв., интерпретирован нами благодаря сведению в эпосе "Манас" как тинтуур (условное название стрелоискателя).

IV. Наконец Отделу этнографии необходимо приступить к выпуску научно-популярных работ по любому разделу этнографии. Но наиболее необходимы на мой взгляд работы по творческой оценке забытых имен в киргизской этнографии. Одним из таких является Б. Солтоноев, рукописная работа которого объемом 566 страниц хранится в Академии и ею пользуются не делая ссылки на него. Об С.М. Абрамзон пора написать научно-популярную книгу и сделать это должны в первую очередь его ученики. Это было бы популяризацией среди широкого круга населения достижений киргизской этнографии. Наверное, не ошибусь, если скажу, что научно-популярные работы подняли бы и престиж Института истории в целом.

Вот так примерно представляется мне работа Отдела Этнографии в ближайшее время. Безусловно, я не перечислил детально все проблемы, которые следует решить. Было бы неправомерно обрисовать здесь обширнейшую программу. Для этого как я уже говорил необходимо распологать необходимыми специалистами. Однако перечисленные задачи можно решить, для чего, правда, впервую очередь необходимо установить взаимопонимание между членами Отдела. Отказаться от прежней замкнутости, выйти на гласность. Ориентироваться только на научный потенциал того или иного работника, словом создать дружный боеспособный коллектив.

ПРОГРАММА О ЗАДАЧАХ ЦЕНТРА "МАНАСОВЕДЕНИЯ"

Уважаемые члены бюро отделения гуманитарных и экономических наук НАН КР!

Вашему вниманию предлагаю свою программу о задачах Центра Манасоведения и художественной культуры. Но вначале позволю заметить, что нынешнее название центра дано не верно. Не ущемляя ни в коей мере мнение других соискателей и тех, кто принимал участие в рождении такого названия хочу предложить, что центр должен именоваться так: Центр (лучше Институт) комплексного исследования эпоса "Манас". И не следовало бы добавлять вторую часть названия: "художественная культура".

Дело в том, что центр Манасоведения выклянчено не только нами, но и общественностью Республики, в целом, и он должен быть сугубо маносоведческим. Свои опасения я высказываю откровенно по той причине, что не успев еще начать свою работу центр, если только не ошибаюсь, собрал в свой состав литераторов больше, нежели манасоведов и фольклористов.

Что касается комплексного изучения эпоса "Манас", то я в определенной мере помимо основного историко-этнографического исследования попробовал рассмотреть эпос в фольклористическом, лингвистическом, педагогическом, медицинском и других аспектах. Некоторые свои работы, где материалы "Манаса" нашли применение, начиная с политических вопросов, начиная применением носорогов в боях, я предлагаю вашему вниманию.

Хочу еще заметить, что я один из первых, если не первым, высказал мысль о комплексном исследовании эпоса "Манас" и создании единого центра. Первый раз об этом я доложил в 1988 г. на Всесоюзном симпозиуме по эпосу "Манас", состоявшегося в рамках V Всесоюзной тюркологической конференции во Фрунзе, а затем в 1990 г. на Международной научной конференции, посвященной 550-летию калмакского эпоса "Джангар" в Элисте, а в 1991 г. в Берлине на алтаистической конференции. Здесь имеются публикации об этих выступлениях. Еще раз у этому вопросу я вернулся в 1994 и в 1995 гг., когда уже говоривших на эту тему было много.

Вот почему я акцентирую внимание на разностороннем изучении эпоса "Манас", что и составляет те задачи, которые должен решить будущий центр: независимо кто станет первым директором. Разрешите теперь вкратце конкретно изложить свою программу.

Одна из первоочередных задач в манасоведении – дополнить и продолжить составление имеющегося библиографического указателя, со времени выхода которого прошло 35 лет. За это время наука об эпосе "Манас" пополнилась определенным количеством работ. Появились публикации и за рубежом. Указатель литературы о "Манасе" нужен для всех, кто хочет заняться эпосом, ибо встречаются случаи, когда незнание существующих работ порождает повторения, а порой и плагиатство. Наличие подробного указателя, желательно аннотированного, в какой-то мере упорядочило бы и стимулировало бы дальнейшее изучение эпоса.

Одной из актуальных проблем в исследовании эпоса "Манас" является полное сравнительное изучение существующих вариантов и вообще любых фиксаций из записей эпоса в хронологическом порядке.

До сих пор имеются лишь единичные работы по сказительскому мастерству и его роли в передаче эпического текста. Необходимы исследования по географическому распространению эпоса. При этом желательно сделать картографирование всех вариантов "Манаса", подобно тому, как выполнено изучение географического распространения русских былин. Это позволило бы выявить новые закономерности в бытовании эпоса и сыграло бы не последнюю роль при датировке тех или иных его сюжетов.

Следует все же издать полный академический текст, выбрав наиболее приемлемый вариант. При этом сокращения должны касаться лишь явных повторов и отдельных нецензурных выражений. Начавшиеся издаваться к 1000-летию эпоса варианты С.Каралаева и С.Орозбакова после праздников приостановились. Надо же хоть когда-нибудь издать полный текст "Манаса".

Следующая задача в мановедении, которую надо решать безотлагательно – это начать текстологический анализ эпоса. Вряд ли кто будет оспаривать о необходимости такой работы. В этом нуждаются все без исключения исследователи. Появление трудов по научной текстологии "Манаса" не порождало бы ненужных споров вокруг эпоса. Пока же мы не имеем научной текстологии ни по одному варианту "Манаса". Отсутствие текстологической обработки окажет в будущем еще большую помеху в деле изучения и публикации эпоса.

Очень мало исследований по изучению собственных имен "Манаса", т.е. его ономастики. Рассмотрение топонимов, этнонимов, антропонимов, зоонимов, космонимов, теонимов и других терминов эпоса сыграло бы добрую службу не только языковедам, но и представителям исторических наук.

Как известно, в эпосе "Манас" упоминаются названия таких крупных в прошлом племен, как ногой, кыпчак, катаган, нойгут, найман, жедигер, мунгуш, дулат, алчын, аргын, мангыт, дербен и других. Благодаря ономастическому анализу, порой можно уяснить происхождение того или иного загадочного этнонима.

Широко представлены в эпосе географические названия. Топонимия эпоса охватывает обширные районы Средней и Центральной Азии. В отдельных случаях упоминаются и более отдаленные территории. Географическая номенклатура эпоса содержит множество названий, начиная от верховья Амура на востоке и кончая Крымом на западе.

Изучение топонимов или эпической географии может стать важным подспорьем при выяснении ареала расселения кыргызов в дореволюционное время.

Не менее важные результаты ожидают исследователя при изучении антропонимии «Манаса». Поэтические строки «Манаса» включают сотни антропонимов, часть которых можно трактовать не только как антропоним, но и как этноним и топоним. Например, название Алтая является именем одного из 40 джигитов Манаса, и географическим объектом и названием народа.

Немаловажной проблемой является выявление из антропонимической номенклатуры эпоса исторических имен. Хотя в свое время мнение А.Н.Бернштама об отождествлении имени Манаса Яглакарханом справедливо было подвергнуто критике Е.Маловым, думается, что не следует вообще опровергать возможности отождествления некоторых эпических имен с реальными историческими личностями. Пока таких фактов нет. До сих пор окончательно не выяснили и этимологию имени главного героя эпоса – самого Манаса. Однако мы полагаем, что такие имена как Кошой, Кокетай, Кокче, Эштек, Тоштюк, Ногой, Каракожо, Таз и другие могут иметь реальных прототипов. На эту мысль наталкивает то обстоятельство, что такие имена как Кошой, Кокетай, Кокче и другие, в том числе и имя самого Манаса, встречаются в казахском фольклоре.

Небезынтересные результаты может дать изучение зоонимов эпоса «Манас», то есть названий домашних и диких животных. Особый интерес представляет изучение названий диких животных, отраженных в «Манасе».

Таким образом, вопросов изучения собственных имен эпоса «Манас» предостаточно. Совсем не изучались теонимы, космонимы эпоса. Есть простор для изучения терминов, представляющие другие разделы ономастики. В целом нужны работы по анализу лексического состава эпоса, ведь он содержит отдельные слова, по меньшей мере, из пяти языков.

Не достаточно используется эпос философами, педагогами, искусствоведами и др. Думается, что важным источником для философа могли стать сообщения эпоса о мировосприятии древних кыргызов и других народов. Педагоги могли бы найти в нем сведения о воспитании детей. В этом плане мы можем сослаться на такой пример, когда родители Манаса отдают его на воспитание пастуху Ошпуру. Мотивы такой передачи ясно трактуются по самому эпосу: они хотят, что бы их сын рос трудолюбивым и скорее избавился от чрезмерной шалости. Важным источником мог бы служить эпос для искусствоведов, например, укажем на то, что в поэтических строках «Манаса» нами обнаружена информация о свыше двадцати музыкальных инструментах. А некоторые из них схожи с подобными инструментами Средней Азии, Южной Сибири, Алтая и имеют даже одинаковые названия. Еще не рассматривались другие виды искусства кыргызов по эпосу «Манас».

Кроме сказанного, материалами «Манаса» могли бы пользоваться биологи, зоологи, ботаники, фармацевты, медики и др.

Наконец следует отметить, что эпос «Манас» является важным историко-этнографическим источником, как и в целом кыргызский фольклор. В условиях скудности письменных источников по средневековой истории кыргызов их устное творчество, в частности, эпос «Манас», может дать немало ценного материала. Его сведения могут иметь и практическое значение. Например, мы можем указать на открытый нами благодаря «Манасу» своеобразного хирургического инструмента «Тинтуур».

Поскольку вся моя деятельность в Академии Наук с 1972 г. связана с историко-этнографическим изучением эпоса, я здесь не буду останавливаться на этой проблеме. Позволю только обратить внимание на те негативные явления по изучению «Манаса», наметившиеся в последнее время. Главным просчетом тех, кто пользуется кыргызским эпосом, на наш взгляд, является то, что не учитывают данные смежных дисциплин. Начинают с большого, главного. Например, некоторые авторы пытаются определить исторические прототипы (хотя такая возможность не исключена), заодно все эпические события интерпретируются как исторические. Между тем надо усвоить твердое правило, что для решения этих главных задач необходима большая черновая работа, с использованием достижений гуманитарных наук и даже данных других отраслей наук.

Всё это составляет мою основную научную программу, помимо которых центр должен координировать и регулировать абсолютно все вопросы, связанные с эпосом «Манас». Если в состав центра войдут коммерческие структуры, то они должны кормить его, ибо на бюджетных средствах не осуществить все намеченные планы.

А в число планированных работ входит еще организация полевых экспедиций, где местная топонимия связана с именами персонажей эпоса «Манас». К таким регионам относится Синцзянь-Уйгурская автономная область Китая, северо-восточный Казахстан, Северный Кавказ и другие территории.

Следует включить в состав центра не только разно профильных специалистов, но и обязательно создать отдел по подготовке текстов к изданию. Это необходимо для популяризации эпоса «Манас» за рубежом. А публикации текстов эпоса на разных языках позволит выйти Центру на международную арену.

Подытоживая программу, хочу предложить для начала включить в состав центра следующие отделы:

1) Отдел собственно фольклористического изучения эпоса «Манас»;
2) Отел по историко-этнографическому исследованию эпоса. Сюда же могут пока примкнуть педагоги, философы и др.;
3) Отдел искусствоведения, куда могут временно примкнуть лингвисты, если такие найдутся.
4) Отдел публикации и текстологии. Это вполне реальный состав. В последующем могут увеличиться ряды языковедов, философов и других. К этому могут добавиться медики, биологи, фармацевты и другие специалисты.

Как видно из изложенного, если рассматривать эпос «Манас» в таком ракурсе вопросов для исследований предостаточно. Таким образом, для будущего центра хватает самого эпоса «Манас». А если останется уже рожденное название, то лучше мне видится такой институт: Институт фольклора, этнографии и искусствоведения, который со временем также вполне оправдал бы свое существование.

(Из личного архива И.Б. Молдобаева)

2.10.1987.

Здравствуй дорогой Виктор!

Как провел отпуск? Я тоже с 1 сентября в отпуске. В Туве мы провели до 22 августа, билетов не было, брали на [illegible]. Мы ехали через Абакан (10 минут стояли) 22 августа было суббота, я звонил к тебе с автовокзала, никто не брал. Вышла твоя книга? Как с твоим сборником? В наш сборник можно уже готовить свою статью. Если ваш домашний может распечатать, Булату поручил, с приложением в сборник. Кораев должен был послать.

[illegible] долго, было не устойчиво дома в отпуске. Написал тезисы в Тюркологическую конференцию и на симпозиум по эпосу Манас. Ты всем наверное уже получил приглашение на ВТК-V (срок подачи тезисов 1 октября 1987).

Виктор, ты вышли мне срочно тот лишнее экземпляр нашей совместной статьи. Попробую перевести на киргизский язык и сунуть в "Кыргызстан маданияты". Кстати, какие хакасские выступления передали по радио?

Да, Виктор наверное! [illegible] готов лишнее экземпляр доклада тюрк. конф. К. Исуеков говорит, что возможно на тот год в сентябре

Кыргыз этнографы Имел Молдобаев (1942 2005) өзүнүн досу, хакас этнографы Виктор (Астайбек) Бутанаевге жазган орусча кат. 02.10.1987. 1-бет.

ИЛИМИЙ ЭМГЕКТЕРИ:

1974

Долг каждого // Комсомолец Киргизии, 1974. - 5 февраля.

1975

О некоторых социальных терминах эпоса "Жаныш, Байыш"// Вопросы киргизской терминологии. - Фрунзе: Илим, 1975. - С. 182-198.

1976

Об этнокультурных связях киргизского и казахского народов (по материалам эпоса "Жаныш, Байыш" //Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Всесоюзная тюркологическая конференция. Тезисы докл. и сообщ. - Алма-Ата, 1976. - С.74-75.

1977

"Жаныш, Байыш" эпосунун түзүлүш доору жөнүндө // Кыргызстан маданияты, 1977. - 6 января.

Бүткүл союздук түркологиялык конференция //Кыргызстан маданияты, 1977. - 21 октября.

Эпос жана элдик медицина //Ден-соолук. 1977, №3. - С. 8-9.

1978

Мудрость народа - союзник атеизма // Пропагандист и агитатор Кыргызстана. - 1978. - №3. - С.27-28.

Элдик даанышмандык атеизмдин союздашы // Кыргызстандын пропагандисти жана... - 1978 - №5. - С. 26-27.

Тюрко-монгольскпй эпос как историко-этнографический материал (на примере киргизского эпоса "Жаныш, Байыш") // Всесоюзная науч. конф «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов", 17-19 мая 1978 г. Тез.докл. и сообщ. - Элиста, 1978. - С.96-98.

Вопросы народной медицины киргизов в эпосе "Жаныш, Байыш" //Актуальные вопросы здравоохранения и здоровья населения. Сб. научных трудов кафедры социальной гигиены и организации здравоохранения. - Фрунзе, 1978. - С. 126-133.

1979

Киргизский эпос как источник по истории одежды //Советская этнография. - 1979. - №2. - С. 137-140.

Эпос "Жаныш и Байыш" как историко-этнографический источник // Автореф. диссертации на соиск. учен. степени канд ист. наук. - Л., 1979.

1980

Тюрко-монгольский эпос как историко-этнографический материал (на примере киргизского эпоса "Жаныш и Байыш") //"Джангар" и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. Материалы Всесоюзной науч. Конф. - Элиста, 17-19 мая, 1978 г. - Элиста. 1980 – С. 288-290.

Ценное пособие по истории // Рец. на кн.: Джамгерчинов Б. История Киргизской ССР (период империализма). Учебное пособие для учащ 9-кл. ср. шк. - Фрунзе Мектеп, 1979. -118с // Мугалимдер.газетасы. 1980, 27 июня.

Узбекско-киргизские этнокультурные связи в свете эпоса "Манас" //Литературоведение и история (В1К-3). Тез.докл. и сообщ., Ташкент, 10-12 сентября 1980 г. - Ташкент: ФАИ. 1980 - С. 170-171.

"Жаныш, Байыш" эпосу кыргыз элинин оозеки чыгармачылыгынын эстелиги //Кыргызстандын эстеликтери. - Фрунзе, 1980,- 4 чыгарылышы. - С.57-61.

Эпос "Жаныш и Байыш" - памятник устного народного творчества // Памятники Кыргызстана. Научно-популярный сборник. - Фрунзе: Кыргызстан, 1980, 4 вып. - С.55-59.

Древние народности: язык, история, культура // Вечерний Фрунзе, 1980. - 29 сентября.

Жалпысоюздуктуркологиялык конференция //Кыргызстан маданияты, 1980. - 2 октября.

1981

Албатыларды биригу (на алтайском языке) // Алтайдын Чолмоны, 1981. - 18 апреля.

Вклад В.В.Бартольда в использование фольклора киргизского народа как историко-этнографического источника. // Вопросы истории, идеологии, философии и культуры народов Востока. Тез.конф. аспирантов и молодых научных сотрудников. - М., 1981. - С. 14-16.

О географических терминах эпоса "Жаныш и Байыш" // Вопросы киргизской терминологии. - Фрунзе: Илим, 1981 - С. 167-184.

1982

В фокусе комплексного исследования: (Рец. на кн. Кыдырбаева Р.З Генезис эпоса "Манас" - Фрунзе: Илим, 1980)// Литературный Киргизстан. - 1982, - №2. - С. 1 1 5-119.

Эпос "Жаныш и Байыш" о народных играх и развлечениях // История и современность. - Фрунзе: Илим, 1982.С.202-208

Борбордук Азиядагы бир тууган элдерден // Кыргызстан маданияты, 1982. -16-сентябрь.

Башкирско-киргизские параллели в этнонимике эпоса "Манас" // Вопросы этнической истории Южного Урала. - Уфа, 1982 - С. 83-92.

Этнографические истоки одного мотива из эпоса кыргызов и народов Центральной Азии // Проблемы хакасского фольклора. - Абакан, 1982. - С. 124-130.

1983

Ю Н. Рерих о быте и культуре кыргызов // Сверяя по Марксу и Ленину шаг (Тез. докл и выступл. на науч. конф Фрунзе, апрель 1983 г.) - Фрунзе, 1983 - С.41-42.

Об одном древнем инструменте народной медицины // Советская этнография. - 1983. - №3 (в соавт. с А.Д.Грачом). - С.97-99.

Рерихтер калтырган мурас // Советтик Кыргызстан, 1983. - 23 августа.

О некоторых древних медицинских инструментах кыргызов (по данным эпоса "Манас") // Тез.докладов всесоюзной науч. конференции "Культура и искусство Киргизии", 3-6 июня 1983 г. - Вып.2. - Л., 1983. - С.57-58.

Стрелоискатель - инструмент древних //Советская Киргизия, 1983. - 9 сентября.

32 Эпос "Жаныш и Байыш" как историко-этнографический источник - Фрунзе: Илим, 1983. - 169 с.

Сведения о киргизах в трудах академика Н.К.Рериха - Новосибирск, 1983. Препринт (5 с.)

Историко-культурная общность киргизов с народами Центральной Азии (по материалам эпоса "Манас") // Историко-культурные связи народов Центральной Азии, - Улан-Удэ: Бурятский филиал АН СС СР, 1983. - С 78-83.

1984

Индиядан кыргыз жерине чейин //Ленинчил жаш, 1984. - 21 июля.

Рерихам посвящается // Вечерний Фрунзе, 1984. - 29 октября

Об историко-этнографических терминах "Киргизско-русского словаря" // Вопросы киргизской терминологии. - Фрунзе: Илим, 1984. - С.85-94.

О значениях слова "чечен" (по фольклорным материалам) //Там же. - С.53-61. (в соавт. с Т.Дуйшеналиевой).

Историко-культурное значение героического эпоса "Эр Солтоной" // Советский Кыргызстан: страницы истории и современность. - Фрунзе: Илим, 1984. - С.210-215.

К проблеме изучения этнокультурных связей киргизского и тувинского народов // Проблемы истории Тувы. - Кызыл, 1984 - С.207-214.

Узбекско-киргизские этнокультурные связи в свете эпоса "Манас" // Фольклор, литература и история Востока. Материалы 3-й Всесоюзной тюркологической конф - Ташкент: ФАН, 1984. . С.403-406.

1985

О Манасе и его богатырском коне // Вечерний Фрунзе, 1985. - 14 февраля.

Этнокультурные контакты киргизского и туркменского народов (По материалам эпоса "Манас") // Вопросы советской тюркологии. Тезисы докл. и сообщ 4 Всесоюзной тюркологии, конф. Ашхабад, 10-12 сентября 1985 г. - Ашхабад, 1985. - С.324- 326.

О гидрониме Ала-Кел (по материалам киргизских эпических произведений) // Ономастика Киргизии. Вып. 1. - Фрунзе: Илим, 1985. - С.96-105.

Выдающемуся ученому просветителю-демократу Ч Валиханову - 150 лет. // Учитель Кыргызстана, 1985. - 18 октября.

Топонимы, связанные с именами персонажей эпоса "Манас" // 3-е научные чтения, посвященные памяти академиков И.А Батманова, К.К.Юдахина, Б М Юнусалиева. Тез.докл. и сообщ., 19-20 сент. 1985г. - Ош, 1985 -С 33-34.

"Манасты" изилдеген эмгек // Ленинчил жаш, 1985. - 31 октября

Конференция болуп өттү // Советтик Кыргызстан, 1985. - 15 ноября

Чокан Валихановго арналды // Кыргызстан маданияты,1985. - 28 ноября.

Немеркнущее сказание (100 лет первой публикации эпоса "Манас") // Учитель Киргизстана, 1985. - 18 декабря.

Исследуют этнографы // Вечерний Фрунзе, 1985. - 14 июня.

Отражение этнических связей киргизов в эпосе "Манас". – Фрунзе : Илим, 1985. - 110 с.

1986

Исторические связи киргизов с народами Саяно-Алтая // Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности. Тез.докл. 29 сессии постоянной международной алтаистической конференции. Ташкент, сентябрь 1986 г Вып. I История, литература, искусство. -- М.. 1986. - (767-80.

1987

Названия музыкальных инструментов в эпосе "Манас" // Вопросы киргизской терминологии. - Фрунзе: Илим, 1987. - С.67-80.

Некоторые проблемы историко-этнографического и лингвистического изучения эпоса "Манас" //Исследование по киргизскому языкознанию - Фрунзе: Илим. 1987. - С 106-1 14

Достуктун шарапаты // Ала-Тоо. - 1987. - №6. - С 25-29.

Рерихтер кыргыздар жөнүндө // Ала-Тоо. - 1987. - №12. – С. 98-106.

1988

Изучение истории духовной культуры киргизского народа // Ч Валиханов и современность. Сб. материалов Всесоюзной конф. К 150-летию со дня рожд. Ч.Ч.Валиханова. - Алма-Ата, 1985. - С.158-164.

Тарыхый тамырыбыз бир / (Рец на кн.: Бутанаев В.Я Социально-экономическая история хакасского аала (кон. XIX- нач. XX в.) - Абакан, 1987) //Ленинчил жаш. 1988, 14 апреля (в соавт. с А.Бедельбаевым).

Кыргыз-хакас этникалык байланыштарынын башаты // Кыргызстан маданияты, 1988. - 28 апреля (№18) (в соавт. с В.Бутанаевым).

Саяно-алтайские истоки духовной культуры киргизского народа // Тюркология-88. Тез.докл и сообщ. V Всесоюзной тюркологической конференции, 7-9 сентября, 1988 г. - Фрунзе: Илим, 1988. - С.45-47.

Проблемы комплексного изучения эпоса "Манас" // Там же. - С.593-595.

Эпос "Манас" как историко-этнографический источник // Там же, - С. 616-617.

Саян-Алтайга саякат (Тарыхчынын күндөлүгүнөн) // Ала-Тоо. - 1988. - №10. - С. 134-143.

Бары ейүу. ыэрпг. эрынырабын (на якутском языке) // Эдер коммунист, 1988. - 30 ноября

Знать свою историю // Учитель Киргизстана, 1988. - 21 декабря.

Из времен далеких // Учитель Киргизстана, 1988. - 30 декабря.

О значении этнонима тарса в фольклоре киргизов // Историко-культурные связи народов Южной Сибири - Абакан, - С.75-78.

Киргизско-хакасские этнокультурные связи // Там же. - С.22-37 (в соавт. с В.ЯБутанаевым).

1989

Этническая и культурная общность киргизов с народами Саяно-Алтая // Вопросы этнической истории киргизского народа. - Фрунзе: Илим. 1989. - С 90-93.

Предисловие //Там же. (В соавторстве с О.Караевым).

Всесоюзная конф "Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана" // Известия АН Киргизской ССР. Общественные науки. 1989. - №1 - С.72-73.

Эпос "Манас" как историко-этнографический источник // Советская тюркология. - Баку, 1989. - №3. - С. 17-23.

Калмаки Киргизской ССР как этнографическая группа // Этнические и этнографические группы в СССР и их роль в современных этнокультурных процессах (Тез.докл.) - Уфа, 1989. - С.59-63.

Фольклор в творчестве Б.Д.Джамгерчинова // Исторические чтения. Тез.докл. и сообщ. науч. конф., посвящ. 75-летию акад. АН Кирг. ССР Б.Д.Джамгерчинова, чл-корр. АН Кирг.ССР А.Х Хасанова и 80-летию чл.-корр. АН Кирг ССР А.Г Зимы - Фрунзе: Илим, 1989. - С.21-24.

"Манас" эпосу тарыхый этнографиялык эстелик // Ала-Тоо. - 1989. -№11. - С. 120-125.

Эпос "Манас" о монголоязычных народах // Цыбиковские чтения. Тез.докл. и сообщ. Всесоюзной конф. "Цыбиковские чтения-5". - Улан-Удэ, 1989 - С.92-95.

Фольклор и этнография в творчестве С.И Ильясова. - Фрунзе: Илим, 1989. - С.70-72.

Некоторые вопросы традиционной этнографии киргизов в творчестве С.И Ильясова... // Кыргызстан маданияты, 1989. - 30 ноября (№48) (в соавт. с Т.Чороевым (Чоротегиным).

Кырдаал жана кыргыз тарыхы // Кыргызстан маданияты, 1989. - 30 ноября (№48) (в соавт. с Т.Чороевым (Чоротегиным).

Эпос "Манас" о некоторых вопросах военной организации киргизов (Гипотеза о применении отдельных животных в боях) // Актуальные вопросы археологии и этнографии Киргизии. - Фрунзе, 1989. - С.21-32.

Эпос "Манас" как источник изучения духовной культуры киргизского народа. - Фрунзе: Илим, 1989. - 152 с.

Об этнических и культурных контактах киргизов с каракалпаками // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. - Нукус: Каракалпакстан, 1989. - С.222-231.

1990

Эпос "Манас" о музыкальных инструментах народов Востока //Борбад и художественные традиции народов Центральной и Передней Азии: История и современность // Сборник тезисов Международного симпозиума, посвященного 1400-летию Борбада, основоположника классической системы таджикско-персидской профессиональной музыки, устной традиции, 23-29 апреля, 1990 г. - Душанбе: Дониш, 1990. - С.292-294.

Киргизский фольклор в трудах А.Х.Хасанова // Исторические чтения Тез. докл. и сообщ. науч. конфпосвящ. 75-летию чл.-корр. АН Кирг.ССР, проф. Хасанова А.Х. - Фрунзе, 1990. - С.38-39.

Легенды и предания о кыргызах в фольклоре народов Сибири (к вопросу об этногенезе киргизов) // Всесоюзн. науч. сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1988-1989 гг. Тез.докл. в 3 ч. 4.2. - Алма-Ата, 1990. - С.32-33.

Проблемы комплексного изучения тюрко-монгольского эпоса (на примере "Манаса" и "Джангара") // "Джангар" и проблемы эпического творчества. Тез.докл. и сообш. международной научконф.(22-24 авг. 1990 г.) - Элиста, 1990. - С.33-35.

О некоторых общих чертах в традиционных мировоззрениях бурят и киргизов // Традиционное мировоззрение и культура народов Сибири и сопредельных территорий. Тез.и материалы докл. и сообщ. Всесоюзной науч. конф. - Улан-Удэ, 1990. - С. 59-61.

Развитие киргизского фольклора в среднеазиатской этнографической области// Традиции в многонациональном обществе. (Тез.докл. Всесоюзнойнаучконф. 12-16 ноября. - Минск, 1990 г.) - Минск, 1990. - С. 125-126.

1991

Фольклор киргизского народа как источник по этнической истории // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Вып.3 Этнография. - М., 1991 - С 103-1 12.

Великий шелковый путь в культуре кыргызского народа // Взаимодействие кочевых и оседлых культур на Великом шелковом пути (Тез.докл. Международного семинара ЮНЕСКО, Алма-Ата, 1 5-16 июня 1991 г) - Алма-Ата: Гылым, 1991 - С.83-85.

Тарых музейине берилсин // Бишкек шамы, 1991. - 6 сентября.

Исторические воззрения В.А.Ромодина на эпос "Манас" // Источники по средневековой истории Кыргызстана и сопредельных областей Средней и Центральной Азии Тез. докл. и сообщ. межреспубликанской науч. конф. посвящ, памяти ВА.Ромодина. - Бишкек, 1991. - С.79-81.

Конфликтные и мирные межэтнические отношение кыргызов в прошлом (по данным эпоса "Манас") // Межнациональные проблемы и конфликты: поиски путей их решения. Тез.докл научной конф. 12-14 сентября 1991 Бишкек - Чолпон-Ата. 4.2. - Бишкек, 1991. - С.87-89.

Рерихтер кыргыздар жөнүндө // Кыргыздар: Санжыра, тарых, мурас, салт. - Бишкек: Кыргызстан, 1991 - С.333-347.

Путь в Индию лежал через Тянь-Шань: Встречи Николая Рериха с кыргызами // Слово Кыргызстана, 1991. - 7 декабря.

Облюбуй эти земли: Герои "Манаса" на Великом шелковом пути // Слово Кыргызстана, 1991. - 7 декабря.

1992

Праздник весны и обновления (о Ноорузе) // Чуйские известия, 1992. - 21-27 марта.

Первый кыргызский этнограф Б.Солтоноев и его наследие // Етнографшнa сладщинai нацioнальневщ родження. Тезисы доповщей та повщомлень межнародной науково конференцп. - Киев, 1992. - С.240-243.

Эпос "Манас" о кыргызских бакшы и его связях с сибирским шаманством // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Тезисы докладов международной научной конференции. 15-22 августа, 1992 г. - Якутск, 1992. - С. 83-84.

Киргизско-сибирские фольклорные параллели и связи // Фольклор и современная культура. - Сборник научных трудов - Якутск: ЯИЦ СО РАН, 1991. - С 12-20.

Об этнических связях кыргызов с башкортами, татарами и другими народами сопредельных территорий// Востоковедение в Башкортстане: История. Культура. - Т.4. – Уфа. - С 20-22.

Sibiriya Halkarinin Folklorunda Kirgizlar Uzerine Destan Ve Rivayetler (Kirgizlarin Mensei Meselesi Dolayisiyla) // Turk Kulturu Arastirmalari. - Ankara, 1993. - C.21 5-223.

Калмаки (сарт-калмаки) Киргизии // Этнос и его подразделения. 4.1. Этнические и этнографические группы. - М., 1992. - С.95-105.

1993

"Нооруз" - праздник нового года // Свободные горы, - 19 марта.

Желанный Орозо Айт // Вечерний Бишкек, 1993, - 24 марта.

"Манас" эпосундагы элдик медицина // Манасчылар - кыргыз элинин руханий инсандары. Сагымбай Орозбаков 125 жыл. - Бишкек, 1993 – С. 103-1 14.

Кыргызский эпос "Манас" о монгольском верховном небожителе Хормусте // "Цыбиковские чтения-6". Проблемы истории и культуры монгольских народов. Тезисы докладов и сообщений. - Улан-Удэ, 1993, - С.69-71.

Устные рассказы о кыргызах у народов Сибири (к вопросу об этногенезе киргизов) // Этническая история народов

1995

Эпос "Манас": уроки изучения // Образование и наука в новом геополитическом пространстве Научно-практическая конференция 9-11 марта 1995 г. - Бишкек, 1995. - С. 164.

"Манас" жана кыргыздардын Борбордук Азиялык башаты // Заман Кыргызстан, 1995, 10,17 марта.

Эпос "Манас" и его значение для изучения этнокультурных связей с башкортами и татарами // Манас-1000. Сборник докладов второй конференции татарской диаспоры "Татары в Кыргызстане" на тему: "Вклад татарских ученых в исследование эпоса "Манас" (Посвящается 1000-летию эпоса). - Бишкек, 1995. - С. 16-29.

"Манас" - историко-культурный памятник кыргызов. - Бишкек: Кыргызстан, 1995. – 312 с.

Алп манасчы Эпос "Манас" об этнических связях кыргызов с народами Средней Азии // С.Каралаевдин туулган күнүнүн 100 жылдыгына арналган эл аралык илимий конференциянын тезистери. -13-14 октябрь 1994-ж. Бишкек ш. - Бишкек: Кыргызстан, 1995. - С.60-62.

Кыргызы: Этногенетические и Вопросы этнической истории кыргызов XIII-XVII веков // этнокультурные процессы в древности и средневековье в Центральной Азии. Тез. Междунар. науч. конф., посв. 1000-летию эпоса "Манас". - Бишкек: Кыргызстан, 1995. - С. 58-61

(В соавт с С. Алымкуловой). - К вопросу о кыргызско - алтайской этнической общности // Там же. С.61).

Даанышман, 1995. - 24 августа.

"Манас" кыргыздардын туаку теги тууралуу // Заман Кыргызстан, 1995. - 7 июля.

Манастын" жаралыш жана калыптаныш мезгилдери // Turk dunyasi, 1995. - Agustos, vil. 3. cilt: 3 Sayi:9. - C. 15-20.

Manas destaninin Kirgiz ve Dunya Kulturundeki Yeri // Turk lehceleri ve edebiyat Dergisi. - sayi:3. ekim 1995. - C1 1-14. (натурецкомязыке)

Kirgiz ve dunya kulturunun mirasi Manas destani// Manas Destani ve etkileri uslararasi Bilgi soleni (Ankara, 21- Haziran. 1995, Konya, 24-26 Haziran, 1995. - C 35-36.

Manas destaninin Dogus ve Gelisme Deviri (Tarihi Asamalar) // Ала-Тоо. Кыргыз руху "Манас" (Адабий изилдөөлөр, табылгалар, эскерүүлөр).- 1995. - С. 175-191.

"Манас" эпосундагы элдик медицина // Эпос "Манас" и эпическое наследие народов мира. Тезисы международного научного симпозиума, посв. 1000-летию эпоса "Манас". - Бишкек, 27-28 августа 1995 г. - Бишкек: Кыргызстан, - С.3-5.

Эпос "Манас" и его значение в мировой культуре // Эпос "Манас": проблемы историко-этнографического исследования // Автореферат дисс на соиск ученой степени докт. ист. наук. - Бишкек, 1995. - 39 с.

Эпос "Манас" о кыргызах и других народах Восточного Туркестана // Человек будущего: Роль современной науки и культуры в формировании сознания Новой Эпохи / Тез обществ. - научной конф., посвящ. памяти Н.К.Рериха, 60-летию подписания Пакта Рериха о сохранении ценностей культуры. - Бишкек Илим , 1995. - С.7-9.

Рерихи о культурном наследии кыргызов // Традиционная этническая культура и народные знания. - М., - С.85.

Эпос "Манас" о народной медицине кыргызов // Алтай и тюрко-монгольский мир. - Горно- Алтайск, 1995. - С.37-39.

Проблемы этнографического изучения кыргызского и алтайского эпоса

1996

Historic-ethnografical-aspects of textualization research of the epos 'Manas" // Summaries of the papers presented on June 27- 29, 1996 at the conference on the "Textualizational of Oral Epics" organized for Folklors in Oral Epics at Turku University. - Turcu, 1996. – P. 13-14.

Historic-ethnografical-aspects of textualization research into the "Manas" epic // TOE Conference Materials Oral Epics Project Turku University, 1996. (Отдельныйоттисгдоклада).

Происхождение этнической культуры кыргызов (Ш в. до н.э. – XV в. н.э.) // Кыргызы: Источники, история, этнография. - Бишкек: Шам, 1996. - С.485-520.

Опыт реконструкции этнической истории кыргызов по данным "Манаса" и др. фольклорных произведений // Кыргызы: Этногентические и этнокультурные процессы в древности и средневековье в Центральной Азии. - Бишкек: Кыргызстан,- С. 126-149.

Идеи государственного единения и гуманизации в эпосе "Манас" // Демократизация и гуманитаризация высшей школы. Материалы международной конференции. - Бишкек, 1996. - С.95-97.

1997

Белек Солтоноев 1916 жыл жөнүндө //Заман Кыргызстан, 1997. - 24-января. Религиозные традиции в быту современной кыргызской женщины // Год женщины: Итоги, перспективы. Материалы международной научно-практической конференции. Февраль 1997 г. - Бишкек, 1997. - с.43-44.

Кыргызы в эпоху "Золотой Орды" //' Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Тр. международной конференции в 3-х тт. (9-13 июня 1992 г. г.Казань) - Т.3. - М : Писан, I 997 - С. 16-18.

Г Н.Потанин об эпосе "Манас" //Лавровские (Среднеазиатско-кавказские) чтения. 1994-1995 гг. - Санкт- Петербург. I 997. - С. 105-107.

"Манас" о городах Бухара и Хива //Научное и культурное наследие человечества - третьему тысячелетию. Тез докл. межд. симпозиума, поев, 2500-летию Бухары и Хивы, 18- 20 окт., 1997, - Бухара-Хива-Ташкент. 1997. - С.81-83.

Башкиры и кыргызы: истоки родства // Истоки. - 1997. - № 19(161) октябрь "Маджму ат таварих" о Тимуре и исторических событиях XIV-XV вв. // Кыргызстан - наше Отечество. История взаимосвязей и упрочения единства народов Кыргызстана в условиях становления независимого государства. - Бишкек: Мурас, 1997. - С. 123-125.

Время Мухаммеда Хайдара в кыргызском фольклоре // Матер. межд. научно-теоретической конф., посвящ. известному ученому историку М.Х.Дулати (1499-1551). 13-15 марта г. Тараз, 1997 г. - Тараз, 1997. – С. 107-115.

1998

Родовые традиции в современном кыргызском обществе // Демократические процессы в Центральной Азии опыт и перспективы. - Бишкек, 1998.

Гипотеза о применении носорогов в боях (Эпос "Манас" о некоторых вопросах военной организации кыргызов) // Мээрим. - 1998. - №1. - С.20-23.

Название народов и племен эпоса "Манас" от "А" до "Я": Абак, Абай, Айкым // Там же. - С.24-25.

"Манас" эпосундагы элдер байланышы // Фергана - долина дружбы и взаимосогласия. Сб матер, межд. науч. конф., провод, в рамках дней эпоса "Манас", посвящ. 3000-летию Оша. 29-30 авг. 1997 г. - Ош, 1998. -С 23-30

"Манас" эпосу жана анын орчундуу маселелери (араб шрифт) // "Манас" эпосу боюнча илимий макалалар жыйнагы. 2- китеп. - Урумчу (Китай), 1998. - С. 500-513.

Древний Ош: проблемы и перспективы изучения // Изучение древнего и средневекового Кыргызстана. - Бишкек, 1998. - С.32-34.

Некоторые сведения об эпосе "Манас" в исследованиях Г.И. Потанина// Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. Сб. науч. трудов. - Омск, 1998 - С. 36-40.

1999

Проблемы изучения этнографии кыргызов после распада Союза " III конгресс этнографов и антропол. России 8-1 I июня 1999 г. Тезисы докладов. - М., 1999. - С 44-45.

Кыргызский шаман (бакшы) в описаниях Т. Молдо первой четверти XX века // Матер. межд. конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики" Москва, Россия 7- 12 июня, 1999 г. - М., 1999. - Т.5. 4.2. - С. 363.

Кыргызско-казахские этнокультурные связи в эпоху М.Х.Дулати (По материалам эпоса "Манас") // Проблемы древней средневековой истории Казахстана. Матер. II Международных чтений по творчеству М.Х.Дулати. г.Тараз, 18- 20 сентября 1998 г. - Алматы, 1999. - С.322-332.

По следам религиозных верований кыргызов (с древнейших времен до наших дней)// Центральная Азия и культура мира (Специальный выпуск, посвящ.Межд. форуму "Культура и религия в Центральной Азии") 13-18 сентября, 1999 г. - №1/7 - Бишкек - Чолпон-Ата. - С.41-43.

"Алпамыш" и кыргызский эпос "Жаныш и Байыш" // Материалы Международной конференции "Эпос Алпамыш" и эпическое творчество народов мира. - С. 150-152 (то же самое на уз.языке. - С.43-44).

Предисловие // Материалы Республиканской научно- теоретической конференции "Через неустанный, кропотливый труд к процветанию", посвященной дням эпоса "Манас" в КГУСТА - Бишкек, 1999. - С. 3-4.

Эпос «Манас» о попытках возрождения государственности кыргызов и их этнокультурных связях // Там же. - С 13-27.

2000

Названия народов и племен эпоса "Манас" от "А" до "Я": абат, алаткак, алаш // Мээрим. - 2000 - № I. - С.28-29.

Ош в письменных источниках домонгольской эпохи // История, культура и экономика юга Кыргызстана: Материалы Международной научной конференции Т. 1. - Ош: Кыргызско- Узбекский университет, 2000. - С. 14-Г 1

"Манас" и "Строптивый Кулун Куллустуур" (историко-этнографические параллели) // "Олонхо" в контексте эпического наследия народов мира. Тез.докл. Межд. науч. конф. 7-8 сентября, 2000 г. - Якутск, 2000. - С. 16-17.

Истоки культуры кыргызов (то же самое на турецком и английском языках) // Тюркская цивилизация в преддверии третьего тысячелетия (прошлое, настоящее, будущее) 2-3 октября, 2000 г. Аннотация докладов. - Бишкек, 2000. - С.61-62.

Разведочные работы в Озгуре // Ош и Фергана: археология, новое время, культурогенез, этногенез. - Вып.4. - Бишкек: Мурас, 2000. - С. 82.

Разделы: Обычаи бытовой культуры. Художественная культура // Ош-3000. - Бишкек: Илим, 200'0. - С. 125-130, 154-156.

Названия народов и племен эпоса "Манас" от "А" до "Я": Ак Ногой, Алым, Алтай, Анжуу// Мээрим. - 2000. - октябрь, ноябрь, декабрь. - С.34.

Наши истоки в глубине веков // Эксклюзив. - 2000. - № I

2001

Раскопки городища Ооз-Дебе в 2000 г // Ош древности Южного Кыргызстана. - Выпуск 5. - Бишкек, 2001 - С.33-49(В соавторстве с К.Малтаевым, Э.Сулаймановым).

Пути веры. Информационно-аналитическое издание - Бишкек, 2001. - С 26-28.

"Алпамыш" и его связь с кыргызским эпосом "Жаныш и Байыш" // Среднеазиатский этнографический сборник, - Вып 4. Памяти В Н Басилова. - М.: Наука, 2001. - С.232-23 7.

Кыргызский шаман (бакшы) в 20 гг. XX в. // Мээрим. - 2001. - №5. - С.52-55.

184 Рерихи о кыргызах // Мээрим. - 2001. - №5. - С.52-55.

Названия народов и племен эпоса "Манас" от "А" до "Я" Статьи: "анжуукалмак", "анжы". "арап", "арбан" // Мээрим. — 2001. - №5.-С.48-49.

Отголоски гуннского времени в эпосе "Манас" // Байыркы кыргыз тарыхынын актуалдуу проблемалары: эл аралык илимий конгрестин билдирүү... тезистери. 27-29 августа 2001 ж. - Бишкек: КТМУ 2001. - С.42-45.

Названия народов и племен эпоса "Манас" от "А" до "Я" Статьи: "Алтайлык", "Аргын", "Аргынсумен" // Мээрим. - 2001. - №6. - С. 19-20.

Религиозные верования кыргызов (с древнейших времен до настоящего времени) // Сборник материалов международного форума ЮНЕСКО "Культура и религия в Центральной Азии" (Кыргызстан, сентябрь, 1999). - Париж, 2001. - С 106- 113(на англ. языке).

Истоки культуры кыргызского народа (на турецком языке) //Туркюрту. - Анкара. 2001 №171 - С. .34-36.

2002

Кыргыздардын байыркы жана орто кылымдагы тарыхы // Кыргыздар, санжыра, тарых, мурас жана рухий дүйнө. - 5-китеп. - Бишкек, 2002. - Б. 183-207.

Эпическое наследие народов Центральной Азии: проблемы и перспективы комплексного изучения // Центральная Азия: вчера, сегодня, завтра. Материалы Международной научной конф. - Бишкек, 2002. - С.281-286.

Общность традиционной культуры кыргызов и узбеков Байсунского района (по данным эпических памятников // Фольклор и народное искусство в контексте современной художественной культуры Материалы международной научной конф - Байсун, 2002. - С 48-49."

2002

Племена и народы эпоса «Манас» от А до Я Статьи: Ардай, Ардалаң калмак, Аят // Мээрим, 2002. № 7. С. 27-28.

Путешествие в Тибет // Мээрим, 2002. № 7. С. 29-31.

Племена и народы эпоса «Манас» от А до Я Статьи: Багыш, Бадаң, Байгур, Байгул // Мээрим, 2002. № 8. С. 65-66.

«Манас» эпосундагы кыргыздардын элдик медицинасы // Мээрим, 2002. № 8. С. 110-112.

Религиозные верования кыргызов с древнейших времен до наших дней // Центральная Азия и культура мира .- Бишкек, 2002. № 1-2 (12-13). С.137-143.

Об этногенетическом родстве енисейских и тянь-шаньских кыргызов (по фольклорным источникам) // Межд. научн-практ. конф. "Актуальные проблемы истории Саяно-Алтая и сопредельных территорий ". 6-12 окт. 2001. - Абакан, 2002. - С. 157-159.

2003

Эпос «Манас» о городе Аулие-Ата и некоторых географических названиях Казахстана // "Тараз: миң жылдыктар жана өркөниеттер субхаты" Тараз каласынын 2000 жылдыгына арналган халык-аралык гылыми-теориялык конференциянын материалдары. – Тараз, 2002. - С. 37-43.

Название народов и племен эпоса "Манас" от А до Я. Статьи: Байжигит, Байман // Мээрим, 2003. № 9. С.22.

Были ли кыргызи христианами // Буддизм и христианство в культурном наследии Центральной Азии: материалы международной конференции.- Бишкек, ОФЦИР, 2003. С. 173-179.

О некоторых параллелях в мифологиях древних кыргызов и корейцев // История, культура и быт корейцев Казахстана, Кыргызстана и Узбекистана: материалы международной конференции .- Бишкек, 2003. С. 108-114.

Эпические произведения кыргызов как историко-этнографический источник // Источники: история и перспективы изучения . Сб. Межд. научн-практ. конф. , посвящ. 2200-летию кыргызской государственности .- Бишкек, 2003. С. 3-13.

Признаки государственности отраженные в эпосе "Манас" // V конгресс этнографов и антропологов России. Омск, 9-12 июня 2003 г. Тез.докл. - М. 2003. С. 76.

Кыргыз фольклорунун тарыхый-этнографиялык булактары катары мааниси // «Манас» ун-ти. Коомдук илимдер журналы. – 2003. - №8. - С. 33-43-б.

Этнокультурные связи кыргызов в Средневековье (по данным этнографии, эпоса "Манас" и других фольклорных поведений): Учеб пособие для студ. вузов. - Бишкек, Б.и. 2003. 154 с.

«Манас» эпосу кыргыз мамлекеттүүлүгү жөнүндө // Заман Кыргызстан, 2003, 5, 17- сентябрь. (№ 36, 37.)

1916-жылкы көтөрүлүш Белек Солтоноевдин эмгегинде // КенесарыКасымулы. Материалы межд. научн-теор. конф. посвящ. 100 летию со дня рождения .- Алматы, 2003, с. 48-54.

87 статей для энциклопедии // Кыргыз тарыхы: энциклопедия. - Бишкек, 2003.

К вопросу о сравнительном изучении эпосов "Гесэр" и "Манас" в свете трудов Ю.Н. Рериха. Мат. межд. научно-обществ. конф. 2002. – М. МЦР, 2003. - С. 272-280.

Ислам и "Манас" // Ислам в истории кыргызской государственности. Межд. научно-практ. конф.посвящ. Году кыргызской государственности.- Бишкек, 2003. С. 111-114.

Вклад С.М. Абрамзона в организацию и развитие Исторического музея Кыргызской Республики // Матер. науч.-практ. конф. "Музеи новой формации: традиции и новации", 11-12 декабря 2003 г.- Бишкек, 2003. С. 14-20.

XVIII кылымдын экинчи жарымында кыргыз-кытай чек ара маселесин чечүүдө Ат-Башы жергесинин мааниси // "Ажыбек баатыр жана анын доору. Казыбек казалчы жана анын мурастары" аттуу республикалык илимий-практикалык конференциянын материалдары. 2003. 20-21 сентябрь, Нарын шаары. - Нарын, 2003. - 34-38-б.

Белек Солтоноев Ормон хан жөнүндө // Вестник КНУ: Серия 1. Гуманитарные науки. - Вып. 3. История, регионоведение, этнография, религиоведение. - Бишкек, КНУ. 2003. - С.131-133.

Проблемы изучения собственных имен эпоса "Манас" // Билим жана тарбия. - 2003. № 2. - С. 22-26.

Идеи государственности кыргызов в эпосе "Манас" // Проблемы политогенеза кыргызской государственности. Документы. Исследования. Материалы. – Бишкек, Архи. 2003. С. 284-293.

Дневник поездки в Тибет // В поисках прародины ...М.: Стерх, 2003. С. 137-151.

К вопросу о сравнительном изучении "Гесэра" и "Манаса" в свете трудов Ю.Н. Рериха.- М.: Стерх, 2003. С. 190-194.

2004

Вклад академика А.Х. Маргулана в изучении эпоса "Манас" // Материалы пленарного заседания международной научно-практической конференции "История цивилизации и духовной культуры кочевников" в 2-х томах. - Т.1. Павлодар, Пгу им. С. Торайгырова, 2004. - С. 115-122.

У истоков кыргызской государственности // Кыргызстан. Исмтория – общество – политка .- Варшава, 2004. С. 118-134. (на польском языке)

Касен А. Кыргызские игры и развлечения.- Бишкек: Илим, 2004. 144 с. (Ответ.ред.)

Эпическое наследие кыргызов как историко-этнографический источник // Источниковедение Кыргызстана (с древности до конца XIX в.) / Отв. ред. В.М. Плоских. 2-е изд. доп. – Бишкек, 2004. С. 284-290.

Молдобаев И.Б. Эпос "Манас" как источник по истории государственности кыргызов.- Бишкек, Гүлчынар, 2004. 174 с.

Калыбеков А. Жаныш, Байыш дастанынын Кетмен-Төбөнүн тарыхы менен байланышы. - Бишкек, Айат. 2004. 112-б. (Жооптуу ред.)

2005

Эпос "Манас" как важный источник сведений по истории и культуре кыргызов // Наследие материальной и духовной культуры Кыргызстана (ответ.ред. А.З.Жапаров).- Бишкек 2005 С.97-109

2006

С.М. Абрамзон и вопросы кыргызской этнографии (к 100-летию со дня рождения С.М. Абрамзона. - Бишкек 2006 (ответ.ред.)

Творческая деятельность С.М. Абрамзона // С.М. Абрамзон и вопросы кыргызской этнографии (к 100-летию со дня рождения С.М. Абрамзона. - Бишкек 2006. - С.9-19 (В соавторстве с Ж.Ж.Пиримбаевой).

Фольклорный материал в этнографическом наследии Абрамзона // С.М. Абрамзон и вопросы кыргызской этнографии.- Бишкек 2006. - С.59-77.

Введение в изучение кыргызско – якутских историко – культурных связей // С.М. Абрамзон и вопросы кыргызской этнографии.-Бишкек, 2006. - С.96-109. (В соавторстве с А.И.Гоголевым)

Лексико–семантические и этнографические параллели у кыргызов и бурят // С.М. Абрамзон и вопросы кыргызской этнографии. – Бишкек, 2006. - С.109-119 (В соавторстве с Г.Р. Галдановой).

Монгольские компоненты в этническом составе кыргызов // С.М. Абрамзон и вопросы кыргызской этнографии. - Бишкек, 2006. - С.119-136.

МАЗМУНУ

АЛГЫ СӨЗ 3

ЭТНОГРАФ ИМЕЛ МОЛДОБАЕВДИН 75 ЖЫЛДЫК МААРАКЕСИ 3

ИЛИМИЙ БАЯНДАМАЛАР ЖАНА МАКАЛАЛАР 9

Абдиева Ж. К.
"МАНАС" ЭПОСУН ТАРЫХЫЙ-ЭТНОГРАФИЯЛЫК БУЛАК КАТАРЫ ИЗИЛДӨӨДӨГҮ ИМЕЛ МОЛДОБАЕВДИН КОШКОН САЛЫМЫ 9

Акматова В.
КЫРГЫЗ АДАБИЯТЫНЫН ӨНҮГҮШҮНҮН ИДЕЯЛЫК-ЭСТЕТИКАЛЫК ӨБӨЛГӨСҮ 13

Алымкулова Сынару
ИЛИМИЙ ЖЕТЕКЧИМ ИМЕЛЬ БАКИЕВИЧ МОЛДОБАЕВДИН ЖАРКЫН ЭЛЕСИН ЭСТЕП 18

Арзыбаев Т.К.
СЕМЕТЕЙ ЭПОСУ ЖАНА КЫРГЫЗ ЭЛИНИН САЛТТЫК ЖӨРӨЛГӨЛӨРҮ 23

Асанканов А.
КЫРГЫЗДЫН "МАНАС" ЭПОСУНУН КАЛЫПТАНУУ МЕЗГИЛИ ТУУРАЛУУ 28

Аюпов Т., Чыныкеева Г.
КЫРГЫЗСКО-КАРАКАЛПАКСКИЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОСВЯЗИ 30

Бикбулатова А.
В ИССЛЕДОВАНИЯХ И.Б. МОЛДОБАЕВА ОБ ЭТНИЧЕСКИХ И КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЯХ КЫРГЫЗОВ С БАШКОРТАМИ И ТАТАРАМИ 32

Бообек уулу Болот
КЫРГЫЗДАРДЫН ЖЫЛКЫГА КАРАТА САЯПКЕРЧИЛИК СЫНЧЫЛЫК ӨНӨРҮ:
(элдик оозеки булактар жана этнографиялык талаа материалдардын негизинде) 34

Бутанаев В. Я.
КЫРГЫЗСКИЙ ВОПРОС И РОЛЬ И. Б. МОЛДОБАЕВА В ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИКО – КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ ТЮРКОВ САЯНО-АЛТАЯ И КЫРГЫЗОВ ТЯНЬ-ШАНЯ 39

Бутанаева И. И.
ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ О КЫРГЫЗАХ 44

Жаныбекова К.
ЕНИСЕЙЛИК ЖАНА ТЕҢИРТООЛУК КЫРГЫЗДАРДЫН ТАРЫХЫЙ, ЭТНОСТУК-МАДАНИЙ ЖАЛПЫЛЫГЫНЫН В.Я.БУТАНАЕВДИН ЭМГЕКТЕРИНДЕ ЧАГЫЛДЫРЫЛЫШЫ 47

А. Жапаров, С. Алымкулова, Р. Абдраимова
НАУЧНАЯ И ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОФЕССОРА И.Б. МОЛДОБАЕВА 52

Жапаров А.
УСТАТ ТУУРАЛУУ СӨЗ 55

Жоошбекова А.Р., Абдувапова А. Т.
УЧУРДАГЫ ОШ ОБЛУСУНУН КАЛКЫНЫН ТИЛДИК КУРАМЫ ЖАНА АНЫН КЭЭ БИР МАСЕЛЕЛЕРИ 59

Казакбаев А.
КЫРГЫЗСКИЙ ПОЯС «БЕЛБОО» (БЕЛКУР) В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕТЮРКСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ИСТОРИЯ И СЕМИОТИКА 62

Каратаев О.
ИЗИЛДӨӨЧҮ И. Б. МОЛДОБАЕВ ЖАНА КЫРГЫЗ-САХА (ЯКУТ)ЭТНОМАДАНИЙ БАЙЛАНЫШТАРЫНЫН БАШАТЫ 69

Каратаева С.К.
КЫРГЫЗ ТИЛИНИН ТАРЫХЫН ДООРЛОРГО БӨЛҮШТҮРҮҮ МАСЕЛЕСИ 74

Кожобеков М.
"МАНАС" ЭПОСУНДАГЫ БАЙЫРКЫ КЫРГЫЗ МЕКЕНИНИН ЧАГЫЛДЫРЫЛЫШ МАСЕЛЕСИ 78

Кочкунов А., Абдиев Т., Табалдыев К.
КЫРГЫЗ ЭЛИНИН МАДАНИЯТЫНДАГЫ БЕШИККЕ БАЙЛАНЫШТУУ МАСЕЛЕЛЕР 85

Кулбаракова З.
«МАНАС» ЭПОСУНДАГЫ ТОТЕМДИК БЕЛГИЛЕРДИН ЭТНОГРАФИЯЛЫК ЧЫНДЫК КАТАРЫ ЧАГЫЛДЫРЫЛЫШЫ ЖАНА И. МОЛДОБАЕВДИН КӨЗ КАРАШЫ 91

Мадмурадова З.
ЭЛДИК ООЗЕКИ ЧЫГАРМАЛАРДАГЫ ИНСАНДЫ ТАРБИЯЛОО ИДЕЯЛАРЫ 97

Муратов А.
КЫРГЫЗДАРДЫН ГЕНЕТИКА БОЮНЧА ЭЛДИК БИЛИМДЕРИ («Манас» эпосунун мисалында) 101

Мурзакметов А.К.
КЫРГЫЗ ЖЫЛ СҮРҮҮСҮНҮН АЙРЫМ МАСЕЛЕЛЕРИ 107

Нарынбаева Н.
ЮЖНОСИБИРСКИЕ КОРНИ ЭПИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ КЫРГЫЗОВ В ТРУДАХ И. МОЛДОБАЕВА 114

Орозобекова Ж.
И. Б. МОЛДОБАЕВ ЖАНА МАНАСТААНУУ ИЛИМИ 117

Осмонова С.К.
КЫРГЫЗДАРДЫН САЛТТУУ КУДАЛАШУУСУНУН "МАНАС" ЭПОСУНДА ЧАГЫЛДЫРЫЛЫШЫ ЖАНА БАШКА ТҮРК ТИЛДҮҮ ЭЛДЕР МЕНЕН БОЛГОН ЭТНОГЕНЕТИКАЛЫК БАЙЛАНЫШТАРЫ 126

Өмүралиева Ж. О.
И. МОЛДОБАЕВДИН ИЛИМИЙ ЭМГЕКТЕРИНИН НЕГИЗИНДЕ "МАНАС" ЭПОСУНДАГЫ ЭЛДИК МЕДИЦИНАНЫ ИЗИЛДӨӨГӨ КИРИШҮҮ 132

Пиримбаева Ж. Ж.
ВКЛАД И.Б. МОЛДОБАЕВА В ИЗУЧЕНИИ ДОИСЛАМСКИХ ВЕРОВАНИЙ КЫРГЫЗОВ И ИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ С ДРУГИМИ НАРОДАМИ 138

Рысмендеева Н.К.
САЛТТУУ ОЮНДАРДЫН "МАНАС" ЭПОСУНДАГЫ МААНИСИ ЖАНА ЗАМАНБАП ОЮНДАРДАГЫ КӨЙГӨЙЛӨР 142

Сапаралиев Д. Б.
"МАНАС" ЭПОСУНУНДАГЫ КЫРГЫЗ ЭЛИНИН МАМЛЕКЕТТҮҮЛҮГҮ ЖӨНҮНДӨГҮ КЭЭ БИР МААЛЫМАТТАР 144

Сариева Г. А.
«МАНАС» ЭПОСУ ЖАНА «КУТ АЛЧУ БИЛИМ»: ТАРЫХЫЙ ПАРАЛЛЕЛДЕР 150

Сатыбалдиева Ч.
ВОЗРОЖДЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ТЕХНИЧЕСКИХ ПРИЕМОВ ТРАДИЦИЙ ВЫШИВАНИЯ У КЫРГЫЗОВ 153

Скобелев С. Г.
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И. Б. МОЛДОБАЕВА О РЕЛИГИОЗНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ СРЕДНЕВЕКОВЫХ КЫРГЫЗОВ: ВОЗМОЖНОСТИ ИСПОВЕДАНИЯ ХРИСТИАНСТВА 157

Табалдиев К.
«МАНАС» ЭПОСУ ЖАНА БАЙЫРКЫ АРХЕОЛОГИЯЛЫК, ЭПИГРАФИКАЛЫК БУЛАКТАР 168

Темирбек уулу И.
ТАЖИКСТАНДАГЫ ЭТНИКАЛЫК КЫРГЫЗДАРДЫН КЫРГЫЗСТАНГА КӨЧҮП КЕЛҮҮСҮНҮН СЕБЕПТЕРИ ЖАНА ӨЗГӨЧӨЛҮКТӨРҮ 173

Усеев Н.
БАЙЫРКЫ ТҮРК АРСТАН, КОЧКОР ЖАНА КОЗУЛУУ КОЙ АЙКЕЛДЕРИ ЖАНА "МАНАС" ЭПОСУ 178

Усубалиева А. С.
ТАЛАС ӨРӨӨНҮНДӨ ЖАШАГАН ТҮРК ТИЛДҮҮ ЭЛДЕРДИН КААДА-САЛТЫНДА КОШТОЛГОН МАКАЛ-ЛАКАПТАРДЫН ЖАНА САЛТТЫК ЫРЛАРДЫН ОКШОШТУКТАРЫ 186

Худяков Ю. С.
ОРУЖИЕ КЫРГЫЗСКИХ БАТЫРОВ В ПОЗДНЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ И НОВОЕ ВРЕМЯ
(по материалам героического эпоса и музейных коллекций) 190

Худяков Ю. С., Борисенко А. Ю.
ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ-ВОИТЕЛЬНИЦЫ САЙКАЛ В КЫРГЫЗСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ «МАНАС»...... 196

И. МОЛДОБАЕВДИН МАКАЛАЛАРЫ ЖАНА ЭМГЕКТЕРИНИН ТИЗМЕСИ 201

ПРОГРАММА ВЫСТУПЛЕНИЕ ПО ЭТНОГРАФИИ 201

ПРОГРАММА О ЗАДАЧАХ ЦЕНТРА "МАНАСОВЕДЕНИЯ" 203

ИЛИМИЙ ЭМГЕКТЕРИ: 206

Имел Молдобаев жана заманбап кыргыз этнографиясы: Кыргыздын көрүнүктүү этнографы жана манас таануучусу, тарых илимдеринин доктору, профессор Имел Бакиевич Молдобаевдин (15.02.1942 - 19.11.2005) 75 жылдыгына арналган эл аралык илимий-тажрыйбалык жыйын. Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясы. Бишкек шаары, 18.04.2017. Баяндамалар жана макалалар жыйнагы / Жооптуу редактор Т.К.Чоротегин. – Бишкек: MaxPrint басмасы, 2017. – 220+ii б., сүрөт. — Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясы. - Жусуп Баласагын атындагы КУУ. – И.Арабаев атындагы КМУга караштуу Манас таануу институту. - "Кыргыз Тарых Коому" эл аралык коомдук бирикмеси. – Шинжаң "Манас" изилдөө борбору. - "Мурас" фонду. - "Тарых жана мурас" түрмөгү.

ISBN 978-9967-32-230-1

Имель Молдобаев и современная кыргызская этнография: Международная научная конференция, посвященная 75-летию видного кыргызского этнографа и манасоведа, доктора исторических наук, профессора Имеля Бакиевича Молдобаева (15.02.1942 - 19.11.2005). Национальная академия наук Кыргызской Республики. Г.Бишкек. 18 апреля 2017 г.: Сборник докладов и статей / Отв. ред. Т.К.Чоротегин. – Бишкек: Изд-во MaxPrint, 2017. – 220+ ii с., илл. – НАН КР. - КНУ им. Жусупа Баласагына. – Ин-т манасоведения КГУ им. И.Арабаева. - Междунар. общест. объединение «Кыргыз Тарых Коому». – Синьцзянский центр исследования эпоса "Манас". — Фонд "Мурас". – Серия "История и наследие".

ISBN 978-9967-32-230-1

Imel Moldobayev and the Modern Kyrgyz Ethnography: The International Scientific Conference Dedicated to the 75th Anniversary of Imel Moldobayev (15.02.1942 - 19.11.2005), the Prominent Kyrgyz Ethnographer and Manas Epic Researcher, Doctor of History, Professor. The National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic. The City of Bishkek. 18 April 2017.: A Collection of Papers and Articles / Edited by T. Chorotegin. – Bishkek: MaxPrint Printing House, 2017. - 220 + ii p., ill. – The National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic. - The Kyrgyz National University named after Jusup Balasagyn. – The Manas Study Institute under the Kyrgyz State University named after Ishenaly Arabayev. - The Kyrgyz History Society Internat. Public Association. – The Xinjiang Manas Research Center. - The Muras (Heritage) Foundation. – The History and Heritage Series.

ISBN 978-9967-32-230-1

Илимий редактор: Т.К.Чоротегин
Редакторлор:
К. С. Молдокасымов, А. Жапаров, А. Кадырова, Ө. Алымкожоев, М. Жунусова

Мукабасын даярдаган: У. Б. Найманалиев

Басууга кол коюлду: 10.04.2017
Форматы: 84х108/16. Офсет кагазы.
Көлөмү: 13.75 б.т. Нускасы: 150

«Maxprint» басмасында басылды.

Дареги: 720045, Бишкек шаары, Ялта көчөсү 114
Тел.: (+996 312) 36-92-50
Э-дарек (e-mail): maxprint@mail.ru