

УДК 398.22(=512)
DOI: 10.25587/n8974-5171-2692-o

Т. А. Кобыратбай
Международный казахо-турецкий университет имени Х. А. Ясави

ЕЩЕ РАЗ ОБ ЭПИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ КОРКУТА

Аннотация. Музыкально-эпическое наследие легендарного Коркута привлекает внимание исследователей, начиная с середины XIX века. Учеными-тюркологами России, Турции, Азербайджана, Туркмении и Казахстана было написано огромное количество научных изысканий, в которых освещались проблемы, связанные с главным эпическим памятником огузской древности – «Книгой моего деда Коркута». В Казахстане на рубеже 1970-х гг. эту тему впервые озвучил профессор Ауелбек Конратбаев. Им были обнародованы несколько статей, затем автор перевел на казахский язык «Книгу моего деда Коркута» по изданию В. В. Бартольда. За последние десятилетия, особенно после принятия независимости, этой проблемой стали заниматься и фольклористы, и музыковеды, и музыканты-исполнители. В настоящей статье осуществляется очередная попытка герменевтического анализа научных изысканий, опубликованных за последние годы на страницах как зарубежной, так и республиканской печати. Общеизвестно, что классический вариант казахской легенды о Коркуте был опубликован В. Вельяминовым-Зерновым еще во второй половине XIX века. С той поры были высказаны многочисленные суждения о содержании этой легенды, которая, можно сказать, слилась с мифологическими представлениями народа. Исследователи по сей день обращаются как к личности легендарного Коркута, так и к «Книге моего деда Коркута» и излагают свое видение проблемы. Все научные проблемы, поднятые в работах позднейших авторов, легли в основу настоящей статьи, которая выставлена на суд специалистов и широкого круга читателей – почитателей имени легендарного Коркута.

Ключевые слова: эпос, эпическое сказание, огуз, кобыз, легенда, музыкальный напев, күй

Т. А. Kongyratbay
H. A. Yasavi International Kazakh-Turkish University

ONCE AGAIN ABOUT THE EPIC HERITAGE OF KORKUT

Abstract. The musical and epic heritage of the legendary Korkut attracts the attention of researchers, beginning from the middle of the XIX century. Scientists-Turkologists of Russia, Turkey, Azerbaijan, Turkmenistan and Kazakhstan wrote a huge number of scientific surveys, which highlighted the problems associated with the main epic monument of Oguz antiquity – “The book of my grandfather Korkut.” In Kazakhstan at the turn of the 1970s, Professor Auelbek Konratbaev first voiced this topic. He published several articles, and then the author translated into Kazakh “The book of my grandfather Korkut” according to the publication of V. V. Bartold. Over the past decades, especially after the adoption of independence, folklorists, musicologists, and performing musicians have become involved in this problem. In this article, another attempt is being made to hermeneutically analyze scientific research published in recent years on the pages of both the foreign and republican press. It is well known that V. Velyaminov-Zernov published the classic version of the Kazakh legend about Korkut in the second half of the 19th century. Since then, numerous judgments have been made about the content of this legend, which, one might say, merged with the mythological ideas of the people. Researchers to this day address both the personality of the legendary Korkut and “The book of my grandfather Korkut” and lay out their vision of the problem. All scientific problems raised in the works of later authors formed the basis of this article, which is put on trial by specialists and a wide range of readers – admirers of the legendary Korkut.

Keywords: epic, epic legend, oguz, kobyz, legend, musical chant, kuyi

КОНЫРАТБАЙ Тынысбек Ауелбекұлы – доктор филологических наук, профессор филологии и искусствovedения, профессор Международного казахо-турецкого университета имени Х. А. Ясави, Туркестан, Казахстан.

E-mail: tynysbek55@mail.ru

KONGYRATBAY Tynysbek Auelbekuly – Doctor of Philological Sciences, Professor of Philology and Art History, Professor, H. A. Yasavi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan.

E-mail: tynysbek55@mail.ru

Введение

На протяжении многих лет вокруг музыкального наследия Коркута идут научные дискуссии, в которых участвуют музыковеды, фольклористы, исполнители на музыкальном инструменте кобызе и огромная армия любителей из числа почитателей имени Коркута.

На первый взгляд все кажется ясным и понятным: Коркут по преданиям представитель шаманистической веры – баксы, который якобы исполнял на кобызе религиозные напевы мистического содержания, а Ыхылас – народный композитор, оставивший после себя более десяти кюев для струнно-смычкового кобыза. Первый – представитель более раннего пласта музыкального фольклора, второй – народно-профессиональной инструментальной музыки XIX века.

Однако такая постановка вопроса не всех устраивает, больше всех были недовольны не сами специалисты – фольклористы и музыковеды, а журналисты, филологи и представители традиционной музыки.

Музыка представляет собой уязвимый раздел, где иногда вместо аргументированных научных положений наблюдаются не подтвержденные фактами утверждения. Известно, что ни одним музыкальным этнографом и фольклористом как прошлого, так и настоящего: А. В. Затаевичем, Б. Г. Ерзаковичем, Т. Бекхожиной, Б. Каракуловым и др. – не были зафиксированы кюи Коркута для смычкового кобыза. Несмотря на всестороннее изучение «Книги моего деда Коркута» во всем тюркском мире, ни одна страна огузского происхождения не заявляла о наличии музыкального наследия Коркута. Такая заявка должна соответствовать элементарным требованиям этнографической науки и подкрепляться наличием непрерывной фольклорной традиции, берущей свое начало из глубокой древности.

С именем Коркута связан письменный памятник средневековья «Книга моего деда Коркута» (полное наименование «Kitabi dadam Korkut gali lisan tayfa oguzan»). Этому памятнику огузской древности были посвящены сотни исследований. Варианты этого памятника, связанного с именем легендарного Коркута, на протяжении XX века также подвергались изучению учеными различных стран: Турции, Азербайджана, Туркмении, России и Казахстана. Но надо заметить, что за последние годы эта тема стала привлекать внимание исследователей еще больше. Если в свое время А. Кобыратбаевым был осуществлен художественный перевод «Книги моего деда Коркута» [1], то в 2019 г. был издан перевод Дрезденского текста [2]. С каждым изданием первоисточника возникают новые проблемы, которые нуждаются в специальном изучении.

Начиная с середины XIX века, отдельные представители русской ориенталистики начали записывать небольшие легенды о Коркуте. По мере записывания фольклорных материалов, количество изустных легенд должно было сокращаться. Отсутствие прежней фольклорной среды, в рамках которой могли обрести новые сюжеты эти легенды, казалось бы, должно было сокращать их жизнь.

Мы все еще не знаем, кто он – Коркут: историческая личность или же собирательный фольклорный образ, который формировался в рамках фольклорной традиции ряда тюркоязычных народов. Что говорят ученые относительно его исторического прототипа?

Не секрет, что на данном этапе развития фольклористики многие ученые ограничиваются теми научными постулатами, которые были сформулированы в советскую эпоху. Нынешние казахские авторы также пишут о Коркуте, но ограничиваются компилятивным изложением ранее известных сведений. Некоторые из них без должной научной аргументации считают, что Коркут – историческое лицо. Ссылаясь на надгробное сооружение Коркута, считают, что его имя тесно связано с прошлой историей казахского народа. Очень мало исследователей, которые освещали бы эту проблему на основе познавательных категорий научной мысли, на основе новых методологических изысканий.

Обзор литературы

На протяжении XX века о фольклорно-литературном наследии Коркута было написано огромное количество работ, где принимали участие русские, азербайджанские, туркменские и казахские ученые. В качестве основного объекта выступал письменный памятник «Книга моего деда Коркута», переведенный на турецкий, туркменский, азербайджанский и казахский языки. Исследования касались основных 12 сюжетов книжного эпоса, географического распространения и отчасти генезиса – эпохи возникновения этих сказаний.

За последние 20-30 лет появились исследователи, которые освещают музыкально-поэтическое наследие Коркута с новой позиции. В этой связи можно обратиться к работе Ж. О. Абикинова «Korkyt ata and shamanic values», который пытался подчеркнуть связь Коркута с шаманской традицией [3, с. 53]. Автор описывает шаманский обряд, делает незначительный экскурс в шаманство сибирских народов. Подобные суждения эмпирического порядка не имеют прямого выхода к самой научной проблеме – определению генезиса кобызовых кюев, публикуемых от имени Коркута. Многие из того, что изложено в данной статье, уже было описано учеными старшего поколения. Сравнение формы кобыза с лебедем также не представляет собой новизны. Об этом казахские исследователи писали еще в середине XX века. При описании музыкального инструмента кобыза и определении его семантики автор по своему излагает ранее нами высказанные суждения. Данная работа больше похожа на литературное эссе, чем на статью исследовательского характера.

Приблизительно такую же картину мы видим в работе Ж. А. Айтмухамбет «Коркыт ата в казахском фольклоре и литературе» [4]. По существу, это тоже обзорная статья, в которой описываются легенды о Коркуте, мифологические представления, литературные сочинения отдельных казахских поэтов и драматургов. Филолого-культурологическое описание не сопрягается с проблемой, разрабатываемой нами в настоящей работе.

В работе Т. А. Аникеевой «Китаби дедем Коркут» как памятник книжного эпоса» совершается исторический экскурс в средневековую историю огузов. Приводя параллели с другими жанрами турецкого фольклора, автор склонен считать, что началом письменной фиксации огузских сказаний является XIV век [5]. Далее идет литературоведческое описание отдельных сюжетов огузского эпоса.

Определенный интерес представляет работа У. А. Набиевой [6], где отмечается, что «озаны преподносят события как вчерашний день» и умело выстраивают исторические события различных эпох в одну цепочку [6, с. 127].

В своей статье «The Dede Korkut Ethic» Микаэль Э. Микер совершает небольшой исторический экскурс в историю огузов-туркманов (так именовали огузов вначале по «Родословной туркмен» Абулгази Бахадур-хана), которые постепенно приняли ислам. Анализируя сюжеты, которые легли в основу огузского эпоса, автор считает, что подобные сказания могли сложиться не ранее XIII века [7].

Работы Ж. О. Абикинова, Ж. А. Айтмухамбет и Т. А. Аникеевой, М. Э. Микер, опубликованные за последние годы, носят в одном случае описательно-культурологический, в другом – филологический, в третьем – историко-обзорный характер. Поэтому они непосредственно музыкального наследия Коркута не касаются. Да и методы исследования заметно расходятся.

В разряд статей о музыкальном наследии Коркута можно отнести статью Р. Алимбекова и А. Казакбаева «One historical truth in the Korkyt legend», где затронуты как кюи, так и легенды. Синхронное и диахронное изучение материалов, опубликованных авторами указанной статьи и в других работах, способствует выявлению многочисленных расхождений и неточностей.

Обращает внимание, что авторы выражают свое несогласие с суждением известного ученого-востоковеда В. М. Жирмунского, который с учетом советской цензуры писал, что фольклористику советского периода вопрос об историческом прототипе Коркута особо не интересовал, поскольку его облик обрастал легендами и сказками. Игнорируя собирательный характер отдельных фольклорных образов, авторы утверждают следующее: «Легенды представляют собой ценный материал, который проливает свет на историзм личности Коркута» [8, с. 163–164]. Эмпирически описывая содержание легенд и кобызовых кюев Коркута, авторы не замечают, что выдвигают противоречивые суждения. В одном случае утверждают наличие музыкального наследия Коркута, в другом пишут о возможности восстановления музыкального наследия Коркута «на казахо-туркменской земле».

В этом вопросе нами использован историко-генетический метод, суть которого сводится к следующему вопросу: музыкальное наследие Коркута имеется или его надо еще восстановить? Если Коркут представляет эпоху огузской древности, то почему они сбрасывают со счетов музыкальную культуру азербайджанцев и анатолийских турков? У кого из этих народов

сохранена традиция эпического сказительства с использованием смычкового инструмента кобыза? У каких народов огузского происхождения сохранились музыкальные напевы Коркута?

Наряду с Байбурдом (Турция) и Нахичеваном (Азербайджан) надгробное сооружение Коркуту, как известно, существовало и на казахской земле (Кызылординская область). Однако кобызовой традиции в этом регионе нет. До нас дошли только музыкально-эпические сказания ногайлинского периода, как «Едиге», «Карасай-Кази», «Орак-Мамай» и др.

Изысканиями ученых-исследователей XX века давно установлено, что легенда – жанр прозаического фольклора, который не содержит реальных исторических сведений. Фольклористам хорошо известны легенды о Коркуте, которые были собраны и опубликованы во второй половине XIX века. В них нет сведений, которые позволили бы говорить об историческом прототипе Коркута. Возникает вопрос: на какие факты опирались авторы вышеуказанной статьи [9]. В справочных изданиях, в 6 томе «Национальной энциклопедии» Казахстана, относительно эпохи Коркута приводятся сразу две даты: VII-VIII и IX-X вв. Если А. Маргулан уводит его в древнетюркский период, то А. Кобыратбаев приближает к эпохе доминирования в степи огузского племени – Дешти Огуз.

В чем причина расхождения мнений казахских ученых? К сожалению, этим вопросом мало кто занимается. Только так можно пояснить одновременное существование двух исторических дат относительно эпохи Коркута. Что же касается гипотезы А. Маргулана (VII-VIII вв.), то она не подкреплена соответствующими историко-этническими сведениями. По данным письменных памятников древнетюркской эпохи, огузов мы застаем на Алтае (Ергенекун), тогда как А. Кобыратбаев опирается на данные «Книги моего деда Коркута» [10]. Несмотря на это, мнения двух ученых стали параллельно публиковаться в различных сборниках историко-культурного содержания [11, 12].

Методы исследования

В настоящей статье, посвященной герменевтическим проблемам изучения наследия Коркута, затронуты методологические аспекты проблемы, использованы основные методы, присущие фольклористике. Помимо сравнительно-генетического анализа в процессе разработки данной работы нами были применены общеметодологический метод, связанный с источниковедческой базой изучаемой проблемы, структурно-сопоставительный анализ как музыкальных напевов, так и легенд. Широко применялся принцип реконструкции сюжетной канвы легенд, публикуемых в связи с музыкальными сочинениями Коркута.

Ученые нового поколения изучают облик Коркута с различных научных позиций. Многие из них занимаются изучением мифологического образа и реально-исторического облика Коркута. Среди них немало работ, опубликованных за последнее время. Конечно, они различаются между собой как актуальностью поднятой проблемы, так и теоретическим уровнем разработки проблемы.

Этнологами и фольклористами, например, не освещены еще основные вопросы, связанные с этническим происхождением Коркута. В этой связи нами использован историко-генетический метод, который способствует определению этнической принадлежности Коркута к какой-либо этнической группе. Если считать Коркута выходцем из племени огузского происхождения (племени кайы или баят), что подтверждается несколькими источниками, как «Книга моего деда Коркута» и «Родословная туркмен» Абулгази Бахадур-хана, то какое отношение он имеет к кипчакоязычным племенам, куда относятся казахи? Чем можно объяснить такое расщепление личности Коркута среди огузов и кипчаков? Иначе говоря, как современные исследователи хотят видеть в облике Коркута и огуза, и кипчака? Это и есть та центральная проблема, которая нуждается в решении исследователей.

В работе нами широко применялся сравнительно-сопоставительный метод, позволяющий раскрыть все те расхождения, которые наблюдаются в различных изданиях кюев и легенд о Коркуте.

Так, в казахском фольклоре немало эмпирических сведений о Коркуте, которые привлекли внимание отдельных ориенталистов, занимавшихся записью и публикацией этих образцов. Например, одним из первых В. Вельяминов-Зернов записал и обнародовал текст наиболее популярной легенды о Коркуте. В этой легенде говорится, что Коркута, который обошел все четыре

стороны света, всюду поджидала смерть. Поэтому он перебирается на Сырдарью, где и умирает от укуса змеи. С той поры, с середины XIX века, легенда превратилась из устного фольклорного материала в письменный источник. Казалось бы, с первоисточником вопрос решен. Однако каждый раз одна и та же легенда публикуется с дополнениями неизвестного происхождения. Аналитический разбор подобных легенд мы решили начать именно с этого образца:

«Хорхут был ростом в 2 сажени (в полуразвалившемся памятнике его над тем местом, где он положен, сделан действительно глиняный гроб в 2 сажени), так как весь гроб по величине своей не мог поместиться внутри памятника, то часть его оставлена наружу за стеной. Жил он прежде на одном краю света и раз ночью увидел во сне, что несколько человек роют там могилу. «Для кого вы роете?» – спросил Авлия (святой – Т. К.). «Для святого Хорхута» отвечали работники. Встревоженный Хорхут, желая избежать грозившей смерти, на другой же день переехал жить на второй край света. Тут он увидел тот же сон. Опять с рассветом пустился он в дорогу. Таким образом Авлия, преследуемый видением, обошел все четыре угла мира. С отчаяния, не зная куда деться, решил он переселиться в центр земли. Как было задумано, так и сделано. Центром оказался берег реки Сыр (Сырдарья – Т. К.), именно в том месте, где теперь лежит тело Хорхута. Но перекочевкой на Сыр не кончились похождения знаменитого святоши. На середине земли ему опять приснилось то же самое. Авлия задумал тогда перехитрить судьбу. Рассудив, что на суше ему нет нигде спасения, он перебрался жить на воду, разостлал свое «курпе» (одеяло) по Сыру и на нем поместился. Тут он сидел сто лет, постоянно играя на домбыре; наконец умер. Набожные мусульмане взяли его тело и похоронили» [13, с. 283; 272].

Опубликованную В. Вельяминовым-Зерновым легенду еще в середине XIX века мы изложили в полном соответствии с оригиналом, без каких-либо орфографических изменений. Позднее в работах И. Кастанье [14], А. Диваева [15], П. Лерха [16] и других ориенталистов эти сведения о Коркуте стали публиковаться с незначительными изменениями.

В изначальном тексте вышеуказанной легенды имеются такие важные детали, на которые необходимо обратить внимание: одна из них – Желмая, другая – домбыра. В начальной версии легенды нет сведения о Желмае – верблюдице Коркута. Желмая – название облюбованного казахским народом животного. В других казахских легендах Желмая – верблюд, на котором Асан Кайгы искал уют земли – Жеруйык. На первый взгляд, это может казаться жанровой контаминацией, характерной для фольклора. Однако трудно допустить свободную, даже несколько искаженную трактовку письменного текста, каковым является легенда о Коркуте. Любые суждения по этому поводу должны опираться на изданный текст и сличаться с оригиналом легенды.

Представители нынешнего поколения не знают, что в 20-е годы XX столетия на изучение фольклорных сюжетов и письменных памятников о Коркуте был наложен запрет. Советская идеология считала, что Коркут – ветхая старина, отдающая махровым феодализмом, чуждым для нового типа советских людей. По этой причине представители творческой интеллигенции, восхвалявшие облик Коркута в художественной литературе, подвергались необоснованным политическим гонениям. Эту тему отдельные ученые начали затрагивать значительно позднее. Так, казахский ученый-литературовед А. Кобыратбаев в 1970-е гг. написал несколько статей о Коркуте, которые были обнародованы на страницах периодической печати. В 1973 г. он переводит «Книгу моего деда Коркута» на казахский язык. Однако в период проведения II Тюркологической конференции в 1976 г. отдельные сказания из этой книги не были опубликованы.

Лишь в 1980-е годы эта тема стала более свободной и даже популярной. Видные советские ученые стали обращать внимание на «Книгу моего деда Коркута», подвергая анализу отдельные сказания, определяя эпоху, обрисованную в этих сюжетах. В этой связи можно назвать имена и труды В. В. Бартольда, А. Ю. Якубовского, В. М. Жирмунского, Х. Г. Короглы, из казахских ученых – А. Кобыратбаева и А. Маргулана, которые проложили путь в коркутоведении.

Со времени издания первого перевода «Книги моего деда Коркута» прошло более 35 лет. Несмотря на это, интерес к данному письменному источнику нисколько не ослабевает. В этом деле имеются как плюсы, так и минусы. К сожалению, многие изыскания ограничиваются компиляцией ранее известных эмпирических сведений. Однако нет критической оценки подобных явлений, вводимых в научный обиход представителями нового поколения.

Речь идет о малоизученных музыкальных материалах, которые вплоть до XXI века в мировой науке не были известны. Ни казахские, ни туркменские, ни азербайджанские, ни турецкие фольклористы и музыковеды не приводили сведения о музыкальном наследии легендарного Коркута. Такая довольно смелая гипотеза, на наш взгляд, должна быть подтверждена соответствующим первоисточником. К тому же в основе подобной научно-познавательной цепочки должна лежать непрерывная исполнительская традиция на смычковом кобызе, дошедшая до нас из глубин многих столетий.

Не менее важным моментом, должен быть сравнительно-стилистический анализ музыкальных напевов, записанных от Нышана. У Нышана мы слышим шаманское пение с поэтическим текстом мистического содержания. Условно их можно признать осколками шаманской традиции. Эти записи обнародованы в You Tube [17], и зрелому исследователю несложно обнаружить все те расхождения, которые наблюдаются между оригиналом записи и публикуемыми нотными текстами от имени Коркута.

В низовьях Сырдарьи, как мы уже отметили, сложно обнаружить следы кобызовой исполнительской традиции. Об этом не писали даже представители зарубежной и русской ориенталистики XIX века, которые посещали этот регион и оставили соответствующие записи о культуре, искусстве и быте народа. Отсутствие многовековой исполнительской традиции на струнно-смычковом инструменте кобызе, доминирование музыкально-эпической традиции с репертуаром ногайлинского периода говорят о том, что культовые напевы Нышана не имеют ничего общего с кобызовой традицией, которая проявилась на казахской земле лишь в XIX веке. Появление на историко-культурной арене смычковых музыкальных инструментов также относится к более позднему времени. В той же «Книге моего деда Коркута», например, упоминается музыкальный инструмент колча кобыз (ручной кобыз), который представляет собой трехструнный щипковый инструмент. Инструмент с такой формой и строем функционирует в азербайджанской музыкальной культуре по сей день.

Нет каких-либо сведений о существовании смычкового кобыза в общеизвестных памятниках письменности – словаре Махмуда Кашгарского, генеалогических преданиях Абулгази Бахадур-хана и Рашид ад-Дина.

У многих тюркоязычных народов можно встретить музыкальный инструмент, созвучный с казахским кобызем: у кыргызов – *комуз*, у хакасов – *хомус*, у азербайджанов – *колча кобуз* и т. д. Только в музыкальном инструментарии казахского народа можно насчитать наименования музыкальных инструментов, связанных с термином «кобыз», которые существенно отличаются между собой как строением, так и принципом звукоизвлечения: *кобыз*, *кылкобыз*, *шанкобыз*, *желкобыз*, *жезкобыз*, *мескобыз*, *наркобыз*. В этой связи напомним, что термин «кылкобыз» начал внедряться в научный обиход в связи с появлением усовершенствованного трех-четырёхструнного кобыза-примы в 30-е годы XX столетия.

Современный кобызист заучивает инструментальные произведения – кюи по нотным текстам. У него нет соответствующего музыковедческого образования, не знаком с методологическими проблемами инструментоведения. Он не имеет должной историко-теоретической подготовки для проведения самостоятельного анализа мелодико-интонационного, ладо-тонального и метроритмического строения напевов Нышана. Отсюда такое обыденное представление: для такого инструменталиста все музыкальные инструменты, связанные с термином «кобыз», являются струнно-смычковым инструментом. И тем не менее мы считаем, что каждый музыкант, который пытается что-либо сказать о музыкальном наследии прошлого, должен иметь дело с первоисточником – оригиналом исполняемых музыкальных сочинений. Что же касается нотных материалов, изданных от имени Коркута, которые заметно отличаются от записи Нышана, то они не могут быть приняты за оригинал.

Музыкальные напевы были записаны у Нышана Шаменулы в 1976 году в г. Кзыл-Орде. В процедуре записи принимали участие профессор А. Коныратбаев, М. Байдиляев, представитель областного радио, автор настоящих строк и др. Хроника записи была такова. В первый день не удалось записать, поскольку у Нышана не было кобыза. Когда нашли и принесли кобыз, оказалось, что он давно разучился играть на нем. На подготовку дали несколько дней. Затем уже были записаны его музыкально-мистические напевы с поэтическим текстом. Научный

сотрудник Академии наук Казахской ССР М. Байдильдаев усердно пытался записать только музыку, многократно заставляя повторять кобызовые напевы. Очень просил сыграть только музыку без поэтического текста. Но его попытки записать музыкальные напевы без поэтического текста, в виде инструментального кюя, оказались тщетными. Его слова даже попали на магнитофонную пленку записи. Сличая эти нотные тексты с оригиналом записи, несложно установить, что расхождения весьма значительные. Во всех кюях для кобыза, опубликованных в сборнике «Елим-ай», к сожалению, составитель сплошь и рядом использует отрывки и интонации из произведений для кобыза народного композитора Ыхласа Дукенулы (1843-1916).

Наиболее древний пласт инструментальной музыки казахского народа составляют кюи для кобыза, которые развиты в регионе Центрального Казахстана – Жана Арке, Сарысу и отражены в творчестве Ыхласа. Однако в низовьях Сырдарьи, как уже отметили, таковой традиции не было. В противном случае какие-либо осколки должны были дойти до нас. Вместо кобызовой музыки в Приаралье сильно развита музыкально-поэтическая традиция, на содержательном уровне охватывающая сюжеты средне-тюркского и ногайлинского периодов.

Результаты и обсуждение

Первое наше замечание связано с несоответствием опубликованного музыкально-поэтического (нотного и литературного) текста оригиналу записи.

Наряду с музыкальными сочинениями преобразованию подвергаются небольшие рассказы, объем которых с каждым разом увеличивается, преобразовываясь в легенды, возникшие в связи с содержанием этих кюев. Для наглядности обратимся к нескольким примерам.

«Ауппай». Прежде всего ознакомимся с оригиналом записи Нышана: *«Когда Коркут шел одна туркменская женщина со словами аллах, держа в руках ребенка ввела его в реку и повторяла ауппай. И это он сделал сказанием о Коркуте»* [17, сарын 1]. Это дословный перевод того самого текста, который в свое время был озвучен Нышаном, а в позднейших изданиях преобразовался в прозаический жанр фольклора – легенду.

Если легенды, мифы, сказки и рассказы относятся к короткому прозаическому жанру фольклора, вышеприведенный текст не соответствует ни одному из них. Главный мотив легенды о Коркуте – побег от смерти – также отсутствует. Не отражена основная познавательная функция легенды как фольклорного жанра: понимание, повествование, наставление. Вышеизложенный сюжет, излагаемый в связи с кюем «Ауппай», в сборнике «Елим-ай» несколько преобразовался и стал заметно отличаться от оригинала: *«У этого кюя есть своя тайна. Пока Коркут, расстелив свой священный ковер, сидел на поверхности воды, к Сырдарье пришла одна женщина с ребенком на руках. Изголодавшаяся женщина не смогла кормить грудью и голодный ребенок бесконтрольно плакал. Она посмотрела на Коркута, который плыл по течению посреди реки, словно ожидая помощи, и стала утешать сына, говоря «ауппай, ауппай». Тогда кюйши, который не смог оказать помощь, выразил материнскую любовь музыкальным языком кюя:*

Милая моя Озабоченная ребенком,

Голодна, но думаешь,

Как спасти дитя» [18, с. 27–28].

Таким образом, одна фраза была доведена до уровня легенды. Если по теории фольклора легенда является прозаическим жанром, то здесь присутствует и поэтический текст. К сожалению, история легенды «Ауппай» на этом не заканчивается. Если чуть выше мы провели сравнительный анализ оригинала с искаженным изданием М. Жаркинбекова, то в книге кобызиста А. Казакбаева «Коркыт ата: легенды и кюи» опубликован третий вариант той же легенды. Первые два считаются вариантами Нышана, а третий – А. Сейдимбекова. В качестве 2-го варианта «Ауппая» А. Казакбаев приводит следующий текст:

«Коркут путешествует по всему миру, не имея возможности найти бессмертное место, и возвращается на родную землю, где укладывает ковер на реке Сырдарья и играет на кобызе. Пока звучал кобыз, смерть не смогла подойти к нему. Услышав звук кобыза, женщина с ребенком остановилась у реки. Сколько бы голодная мать ни пыталась кормить ребенка грудью, голодный малыш плакал без молока. Она смотрит на Коркута, который течёт посреди реки Сырдарьи, словно ждёт помощи, и утешает сына, говоря: «ауппай, ауппай». Вот эту сцену Коркут обрисовал языком музыки – кюя» [19, с. 66].

А. Казакбаевым опубликован и 3-й вариант «Ауппай»: «Говорят, что у Коркута был ребенок от хромой женщины, которая пришла из Арки. Но Коркут, который днем и ночью играл на кобызе, предотвращая смерть, не обращал внимания на сына и жену. Они проживали на побережье Сырдарьи, желая Коркуту добра. По мере роста ребенок, неудовлетворенный заботой матери, начал тянуться к отцу, который играл на кобызе. Начал протягивать руки, пытался дотянуться до отца. Сердце Коркута колотилось. Но он знал, что если перестанет играть на кобызе и сойдет на берег, то попадет в ловушку смерти. Коркут печально посмотрел на него, не имея возможности обнять и понюхать. С целью утешения ребенка начал играть кюй «Ауппай». Как свидетельство этого явления в памяти поколения остался кюй «Ауппай» [20, с. 265].

Первичная версия Нышана такова: «Коркут садится на свою верблюдицу Желмая. Когда он сажился на Желмая, ему было сказано, чтобы не смотрел по сторонам. По велению Бога Желмая говорит: отец Коркут, ты не смотри. Если посмотрите, кто знает, Бог построит вам дом?! Нет, он оглядывается по сторонам. О, милорд, теперь Бог вас, если не посмотрели бы, сидели бы на Желмае, Бог истинен...» [17].

Для того, чтобы читатель мог иметь полное представление о тексте, мы перевели слово в слово, сохраняя стиль изложения первоисточника. Этот не совсем внятный текст, озвученный Нышаном в записи, был немного видоизменён и даже дополнен составителем сборника «Елим-ай»:

«В возрасте 40 лет Коркуту приснилось видение о его скорой смерти. Коркут не хотел умирать. В поисках бессмертия на своем верблюде Желмая отправляется в путь. Когда Богиня увидела это, состоялся разговор с ангелами: «Если этот человек никогда не вымолвит слово о смерти, он будет жить вечно. Если будет довольствоваться своим уцелением, то отпустим, пусть живет сколько ему дано времени.

Когда Желмая услышала это, она сказала: «Если отвернетесь от богатства и не будете думать только о жизни, я выведу вас из смерти». После этого Коркут успокоился и старался не думать о смерти.

Однажды Коркут, во время путешествия по степи на своем с Желмае, встречает маленького мальчика, который в степи пас скот. В это время, испугавшись Коркута, пегий теленок отделился от стада. Мальчик погнался было за теленком, но заноза на ногах не дала ему разогнаться, расплакался и не смог добраться до животного. Пожалев ребёнка, Коркут пытается вернуть животное обратно. Но сколько бы он ни гонялся, теленка догнать не смог. В ярости Коркут воскликнул следующие слова: «Я догоню тебя, если даже умру!». Услышав эти слова Бог превращает животное в камень. Когда животное превращалось в камень, произнесла следующее:

Я был чёрным,
 Был пегим, родившимся от чёрного.
 Родной край – Казалы,
 Эта гора стала моей смертью.

Увидев прощание животного с миром, Коркут тут же взял кобыз в руки и сочинил кюй «Таргыл тана».

На побережье Сырдарьи, примерно в ста километрах к северу от надгробного сооружения Коркуту, находится гора под названием Таргыл. Гора имеет отношение к данной легенде. Превращенное в камень животное со временем стало горой – гласит легенда» [18, с. 24].

Рассматриваемая легенда несколько сокращена в издании А. Казакбаева: «Когда Коркуту было 40 лет, у него было видение скорой смерти. Он спасается от смерти и едет на Желмая искать Жеруйык. Тогда Бог говорит: «Если он не примет смерть, то будет жить вечно». Когда Желмая услышал это, он сказал об этом Коркуту. Он старается не думать о смерти.

Однажды Коркут познакомился с мальчиком, который занимался скотоводством. Один из животных, меченый теленок, испугался Коркута и убежал от стада. В ногу мальчика входит колючка, и Коркут преследует животное, чтобы вернуть его стаду. Но оно превращается в камень. Животное говорило, обращаясь к камню:

Я был чёрным,
 Был пегим, родившимся от чёрного.
 Родной край – Казалы,
 Эта гора стала моей смертью» [19, с. 61–62].

К сожалению, автор опять не ссылается на первоисточник. Поэтому происхождение этой легенды остается загадкой. Вещий сон, якобы увиденный Коркутом в 40-летнем возрасте, поиски местности Жеруйык, встреча с мальчиком-пастухом, побег теленка, погоня Коркута, превращение теленка в камень – всего этого у Нышана нет. Раз подобной сюжетной канвы в первоисточнике нет, то опубликованная легенда без ссылки на первоисточник вряд ли может быть принята в качестве научного факта.

Следующая тема – «Вой тазы». Она заметно отличается от других рассказов. Здесь почти нет литературного текста. На кобызе, путем проведения смычка кобыза туда и обратно, создается вой охотничьей собаки тазы. Перед тем, как начать играть на кобызе, Нышан говорит следующее: *«Это вой вчерашней собаки, которая жалобно плакала по факту потери хозяина»*. И все, больше ничего.

Текст в объеме одного предложения мы перевели в полном соответствии с первоисточником. Так, что роднит это предложение с легендой? Далее видим, что музыкальный напев, озвученный исполнителем как «Вой тазы», в сборнике превратился в «Вой ушара», а одно единственное предложение в следующую легенду: *«У вдовы был единственный ребёнок. Он был охотником. У него была собака по кличке «Ушар», которая могла добраться до любого убегающего животного и быстрый конь, который мог потягаться даже с ветром. Однажды молодой человек внезапно умер. По обычаю того времени, после захоронения умершего люди переезжали жить в другое поселение. Переехав на новое место, старушка начала искать собаку – единственного друга сына, которая бесследно исчезла. Вернувшись в прежний дом, она увидела воющую собаку у гробницы хозяина. Мать начала рыдать, произнося следующие слова:*

Потеряла единственного, Словно крылья сломались. Ушар, Ушар, ка, ка, ка.

Голоса матери, потерявшей ребёнка, и собаки, потерявшей хозяина, слились воедино. Кюй Коркута сочиненный в этой связи именуется «Вой Ушара» [19, с. 22].

Здесь можно обнаружить сразу несколько отклонений от оригинала. Во-первых, вой собаки преобразован в вой птицы – Ушар? Тазы – гончая порода собаки, которая использовалась во время охоты. Что же касается наименования ушар, то в казахском фольклоре оно используется по отношению к горной птице, а не собаке. Это мы говорим, опираясь на прозаические жанры казахского фольклора. Таким образом, на примере кюя «Вой ушара» можно сделать следующие выводы:

1. У Нышана, т. е. в оригинале записи, нет слова «ушар» и музыкального произведения «Вой ушара».

2. Имеется очень короткая интонация, именуемая как «Вой тазы», которая не может претендовать на законченное музыкальное произведение. Здесь только фрагменты. Вариант М. Жаркинбекова совершенно не соответствует напеву, исполненному Нышаном. Они совершенно разные как по объему, так и содержанию произведения.

Сравнительно-сопоставительный анализ наименований музыкальных напевов, озвученных в оригинале и опубликованных в сборнике «Елим-ай» в виде расшифрованного нотного текста, наглядно показывают все те расхождения, которые произвольно осуществлены его составителем (табл. 1):

Таблица 1

В оригинале (исполнение Нышана)	В сборнике «Елим-ай» (публикация М. Жаркинбекова)
Ауппай	Ауппай
Аужар	Желмая
Акку	Коныр
Башпай	Башпай
Вой тазы	Вой ушар
Елим-ай	Коркут
Таргыл тана	Таргыл тана

Сарын 1	Сарын 1
Сарын 2	Сарын 2
Сарын 3	-
Стой, Анес	-
Женщина, потерявшая ребёнка	-

Музыкальное произведение «Коркут», которое приводится в списке, у Нышана отсутствует. Составитель изменил наименования ряда других музыкальных напевов.

Такая же ситуация наблюдается во всех остальных легендах, вошедших в сборник «Елим-ай». Такие легенды, как «Вой Ушара», «Желмая», «Таргыл тана», «Елим-ай, халкым-ай», «Ауппай», «Сарын» в оригинале записи не значатся. Вместе с тем таковые инструментальные произведения – кюи не были исполнены Нышаном, а в сборник «Елим-ай» были включены совершенно другие нотные тексты с надуманными сюжетами. Их объединяет одна черта: все они связываются с именем Коркута.

«Напев Ауппай». Текст названного напева также не совпадает с текстом оригинала. Нышан играет напев в музыкальном размере $\frac{3}{4}$, а в книге он расшифрован в размере $\frac{2}{4}$. У М. Жаркынбекова отсутствует ямбический метр, характерный для исполнения Нышана.

То же самое можно сказать о кюе «Таргыл тана». За исключением нескольких звуков у Нышана нет законченного кобызового напева. Откуда появился текст кюя «Таргыл тана», который приписывается Коркуту, неизвестно. В сборнике «Елим-ай» указывается, что кюй впервые был записан от Нышана, однако текст оригинала подменен совершенно другим нотным материалом. Этот напев напоминает музыкальные интонации кюев Ыхласа.

Заключение

Из всего сказанного нетрудно понять степень сложности научной проблемы, связанной с образом легендарного Коркута – выходца из племени огузов, с именем которого связано всемирно известное эпическое сказание «Книга моего деда Коркута». В свое время этот вопрос мы неоднократно поднимали на международном уровне. Были публикации в российских [21] и зарубежных [22] изданиях.

На современном этапе наука еще не познала легендарного Коркута, имя которого фигурирует в нескольких письменных источниках. Историками, археологами, этнологами и фольклористами не установлена связь между тремя надгробными сооружениями, разбросанными по территории Казахстана, Азербайджана и Турции. Музыкально-эпическая традиция Казахстана совершенно потеряла связь со средневековой культурой тюрков, в рамках которой могли дойти музыкально-эпические творения той эпохи.

На сегодняшний день, к сожалению, никакими сведениями о музыкальном наследии Коркута мы не располагаем. Поэтому все ранее опубликованные материалы относительно музыкального наследия Коркута должны быть пересмотрены в рамках герменевтического познания действительности.

Благодаря письменным памятникам «Книги моего деда Коркута», сохранным в Дрезденской и Ватиканской библиотеках, имя Коркута известно не только тюркоязычным странам, но и всему миру. Следовательно, изыскания о музыкально-поэтическом наследии Коркута должны быть выполнены на высоком научном уровне с использованием последних методологических достижений археологии, этнографии, этнологии и фольклористики.

Литература

1. Книга моего деда Коркута. Перевод А. Конаратбаева. Алматы : Жазушы, 1986. – 164 с.
2. Книга моего деда Коркута. Перевод М. Жолдасбекова и Г. Шадиной. Центр коркутоведения при Казахском национальном университете искусств. – Астана, 2019. – 687 с.
3. Abikenov Zh. O. Korkyt ata and shamanic values // Вестник Казахского национального университета им. Аль-Фараби. Серия : Философия, культурология и политика. – 2021. – № 1 (75). – С. 52–60. (На англ. яз.)
4. Айтмухамбет Ж. А. Коркыт ата в казахском фольклоре и литературе // Евразийский Союз Ученых (ЕСУ). Серия : Филологические науки. – 2016. – № 5 (26). – С. 59–63.

5. Аникева Т. А. «Китаб-и дедем Коркут» как памятник книжного эпоса // Эпос в мировой культуре. Eurasian Studies. Steps. – 2015. – Vol.1. – № 2. – Рр.113–130.
6. Набиева У. А. «Китаб-и деде Горгуд» – древний памятник озанского репертуара // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – Серия : Филология. – 2014. – № 4. – С. 127–132.
7. Michael E. Meeker. The Dede Korkut Ethic // International Journal of Middle East Studies – Volume 24. – pp. 395–417. (На англ. яз.) <https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-middle-east-studies/article/abs/dede-korkut-ethic/04227445029079A9D9708D349E0B6991>
8. Alimbekov R., Kazakbaev A. One historical truth in the korkyt legend // Opción, Año 35. – 2019. – No. 90–2. – Рр. 161–171. (На англ. яз.)
9. Туркестан. Международная энциклопедия. – Алматы : Казахская энциклопедия, 2000. – 656 с.
10. Казахстан. Национальная энциклопедия. – Алматы : Казахская энциклопедия, 2004. – Т. 6. – 696 с.
11. Культура Казахстана. Энциклопедический справочник. – Алматы : Аруна, 2010. – 656 с.
12. Литература Казахстана. Энциклопедический справочник. – Алматы : Аруна, 2010. – 528 с.
13. Вельяминов-Зернов В. В. Памятник с арабско-татарской надписью в Башкирии // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. IX. Санкт-Петербург : Типография Имп. Академии Наук, 1958. – С. 257–284.
14. Древности киргизской степи и Оренбургского края. Сост. И. А. Кастанье. – Оренбург, 1910. – С. 186–187.
15. Диваев Э. Тарту. – Алматы, 1992. – 200 с.
16. Лерх П. Археологическая поездка в Туркестанский край в 1867 году. – СПб., 1876. – С.11.
17. Нышан. Сарын 1,2 // You Tube.com.
18. Коркут. Елим-ай. Сост. М. Жаркынбеков. – Алматы : Онер, 1987. – 48 с.
19. Казакбаев А. Коркут ата : легенды и кюн. – Астана, 2018. – 165 с.
20. Коныратбай Т. А. Коркут в фольклоре тюркоязычных народов (о критическом освоении музыкального наследия Коркута) // Научная дискуссия. Вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. – Москва, 2016. – №11. – С. 8–16.
21. Kongyratbay T., Sultanova M., Bektoldinov N., Ospanov B., Kongyratbay K. Study of the Heritage of Korkyt in the Turkic World // Asian Social Science. – Vol. 11. – No. 21. – 2015. (На англ. яз.)

References

1. The book of my grandfather Korkut. Translation by A. Konyratbaev. Almaty, Zhazushy Publ., 1986, 164 p. (In Russ.)
2. The book of my grandfather Korkut. Translation by M. Zholdasbekov and G. Shadiyeva. Astana, 2019, 687 p. (In Russ.)
3. Abikenov Zh. O. Korkyt ata and shamanic values. *Bulletin of the Al-Farabi Kazakh National University. Series Philosophy, Culturology and Politics*. 2021, no. 1 (75), pp. 52–60. (In Russ.)
4. Aitmukhambet Zh. A. Korkyt ata in Kazakh folklore and literature. *Eurasian Union of Scientists (ESU). Series Philological Sciences*. 2016, no. 5 (26), pp. 59–63. (In Russ.)
5. Anikeva T. A. “Kitab-i dedem Korkut” as a monument of the book epic. *Epos in world culture. Eurasian Studies. Steps*. 2015, vol.1, no. 2, pp. 113–130. (In Russ.)
6. Nabyeva U. A. “Kitab-i dede Gorgud” – an ancient monument of the Ozan Repertoire. *Bulletin of the Vyatka State University for the Humanities. Series Philology*. 2014, no. 4, pp. 127–132. (In Russ.)
7. Michael E. Meeker. Ethics of Dede Korkut. *International Journal of Middle East Studies*. Volume 24, Issue 3, pp. 395–417. <https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-middle-east-studies/article/abs/dede-korkut-ethic/04227445029079A9D9708D349E0B6991>
8. Alimbekov R., Kazakbaev A. One historical truth in the legend of Korkyt. *Opción*. 2019, no. 90–2, pp. 161–171.
9. Turkestan. International Encyclopedia. Almaty, Kazakh Encyclopedia Publ., 2000, 656 p. (In Russ.)
10. Kazakhstan. National Encyclopedia. Almaty, Kazakh Encyclopedia Publ., 2004, vol. 6, 696 p. (In Russ.)
11. Culture of Kazakhstan. Encyclopedic reference book. Almaty, Aruna Publ., 2010, 656 p. (In Russ.)
12. Literature of Kazakhstan. Encyclopedic reference book. Almaty, Aruna Publ., 2010, 528 p. (In Russ.)

13. Velyaminov-Zernov V. V. Monument with an Arabic-Tatar inscription in Bashkiria. In : Proceedings of the Eastern Branch of the Imperial Archaeological Society. vol. IV. Saint Petersburg: Publishing House of Imp. Academy of Sciences, 1859, pp. 257–284. (In Russ.)
14. Antiquities of the Kyrgyz steppe and the Orenburg region. Comp. By I. A. Castagne. Orenburg, Typo-lit. Gub. Pravleniya Publ., 1910, pp. 186–187. (In Russ.)
15. Divaev A. Tartu. Almaty, “Ana Tili” Publ., 1992, 200 p. (In Russ.)
16. Lerkh P. Archaeological trip to the Turkestan region in 1867. Saint Petersburg, Imp. Acad. Science Publ., 1876, p.11. (In Russ.)
17. Nyshan. Saryn 1.2. You Tube.com.
18. Korkut. Elim-ay. Comp. by M. Zharkynbekov. Almaty, Oner Publ., 1987, 48 p. (In Russ.)
19. Kazakbaev A. Korkut ata: legends and kui. Astana, 2018, 165 p. (In Russ.)
20. Konyratbay T. A. Korkut in the folklore of the Turkic-speaking peoples (on the critical development of the musical heritage of Korkut). *Scientific discussion. Issues of philology, art criticism and cultural studies*. 2016, no. 11, pp. 8–16. (In Russ.)
21. Kongyratbay T., Sultanova M., Bekmoldinov N., Ospanov B., Kongyratbay K. Studying the heritage of Korkyt in the Turkic world. *Asian social sciences*. 2015, vol. 11, no. 21, pp. 55–62.