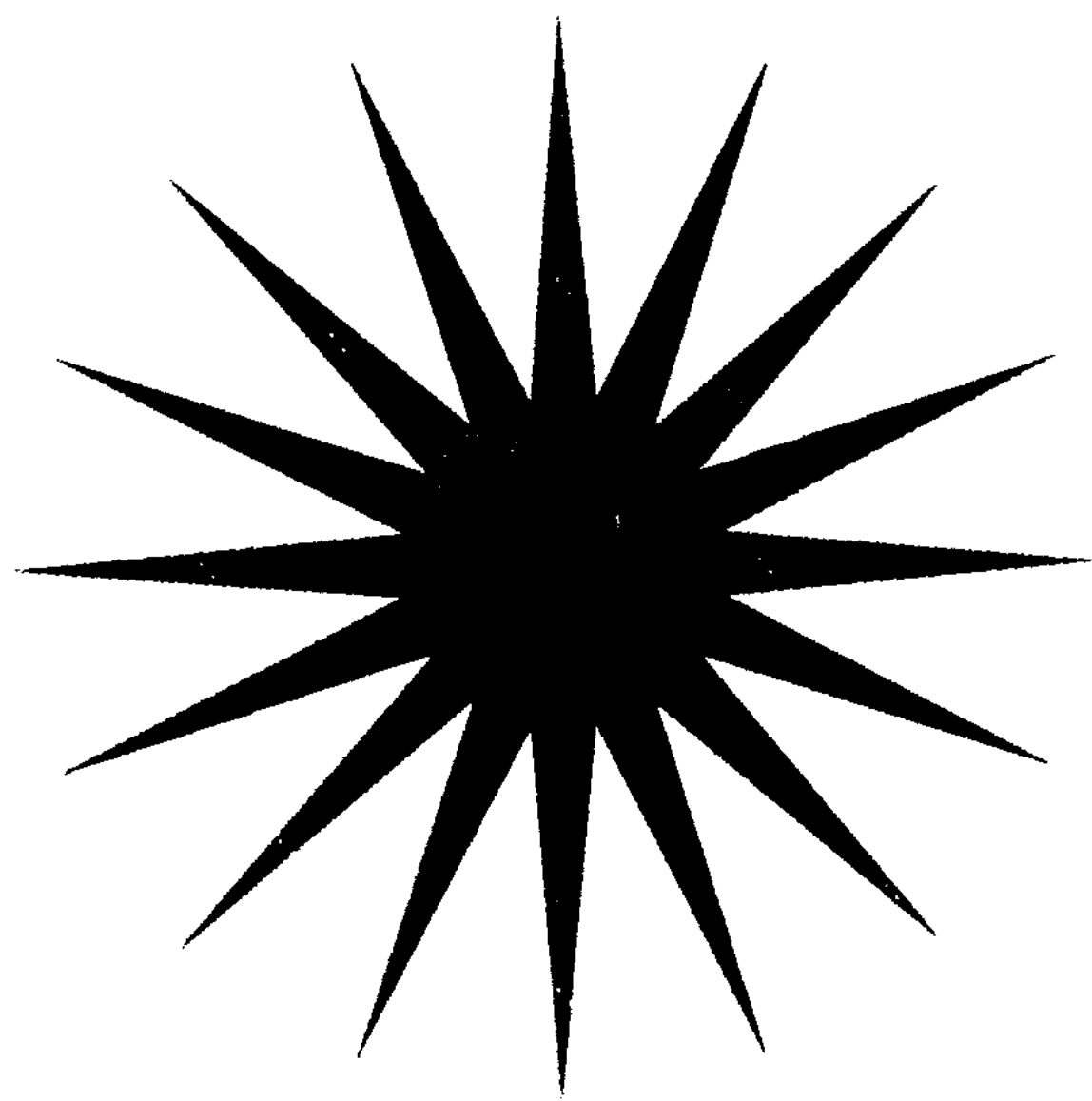


Ауэзхан

Жогар

ЗОВ  
БЫТИЯ

Ауэзхан  
Қодар



ЗОВ  
БЫТИЯ

Алматы

 Шамас  
Издательский Дом

2006

ББК 84. Қаз 7—5  
К 58

**Кодар А.**

**К 58 Зов бытия. — Алматы: Издательский дом “Таймас”, 2006. — 528 стр.**

**ISBN 9965—806—15—2**

В сборнике представлено творчество Ауэзхана Кодара, билингва, успешно работающего в пространстве казахского и русского языков. Для многогранного таланта А. Кодара характерна деятельность сразу в нескольких жанрах. Так, в данном сборнике он предстает как поэт, переводчик мировой и национальной классики, литературовед и культуролог, аналитик текущего культурного процесса. Думается, что именно в таком стереоскопическом преломлении читатель получит возможность оценить весь объем вклада А. Кодара в казахстанскую литературу и культурологию.

**К 4702250202  
00(05)—06**

**ББК 84. Каз 7—5**

**ISBN 9965—806—15—2**

© Издательский дом “Таймас”, 2006  
© Ауэзхан Кодар, 2006

## МИРЫ АУЭЗХАНА КОДАРА

Для уяснения феномена творческой билингвальной личности Ауэзхана Кодара, по мнению Рабиги Кулжановой, *“лучше всего подходит образ кентавра, возникший на рубеже греко-скифского мира как символ единства миров оседлости и кочевья, природы и культуры, животного и человеческого, души и тела”* [Кулжанова Р. Кентавр казахской культуры. —( Алматы, 2001. 24/4]. Известно, что кентавр Хирон был воспитателем многих греческих героев, в том числе и Геракла, который ранит его в ногу стрелой, смоченной ядом лернейской гидры. Боль была настолько мучительной, что Хирону пришлось отказаться от бессмертия. Р. Кулжанова пишет: *“Да, добро не всегда находит воздаяние, как и талант — в нашем случае талант философа и поэта в эпоху рыночной экономики и этнофетишистского провинциализма”*. В нынешнее время писателю билингву *“суждено остаться кентавром и жить с ядом в крови, превращая его в светлое вино двуязычного творчества. Лишь бы мы сумели прочесть то, что написано такой ценой”* (курсивом выделено нами. — У.Б.).

Художественное и научное творчество А. Кодара — казахского писателя и поэта новой волны, двуязычного поэта и драматурга, ученого культуролога и философа, литературного критика и переводчика национальной классики — становится все более известным в кругах культурологического, лингвистического, историко-культурологического и философского мира казахстанской, российской науки и дальнего зарубежья. Журнал “Тамыр” - детище А. Кодара - стал востребованным в среде российских ученых. Каждый номер ждут с нетерпением и каждый номер “зовет в путь”. И также как в XIX веке Ф.М. Достоевский писал Ч. Валиханову, размышляя о судьбе казаха, так, спустя полтора столетия, пушкиновед А.П. Давыдов пишет А.А. Кодару: “Сегодня Казахстан — независимая страна. Империи рушатся. Рухнула и российская. На наших глазах. И

теперь я не советский “галилей”, а *русский из России*, “галилеянин” - культуролог, ведущий поиск личности в себе. И я анализирую стихи казахского поэта, пытающегося понять себя как личность. Это моя позиция. И с этой позиции я *протягиваю вам руку, Ауэзхан, и всем казахам, которым интересна Россия. И я уверен, у нас может получиться разговор. И для этого совсем не надо забывать совместного прошлого, надо искать, вместе искать нашу совместную меру выхода из него.* На смену жажде забвения и забвения забвения должна прийти острая, как хирургический нож, нацеленность на формирование новых смыслов” (курсивом выделено нами. – У.Б.) [Давыдов А.П. Письма о казахской литературе//Тамыр №2(10), 2003. С.19-22]. А.П. Давыдов, отмечая открытость и трагичность творчества А. Кодара, находит в них влияние русских писателей: Достоевского, Чехова, Булгакова.

Скоро выйдет его второй поэтический сборник стихов в переводе на английский язык. Первый – “Цветы руин” в переводе И. Полуяхтова вышел в 2004 г. Теперь Ауэзхана переводит известный английский поэт Даниэль Уайсборт (Daniel Wayssbort), который приезжал в Казахстан по приглашению Британского Совета для проведения семинара по художественному переводу. Во время этого визита они и познакомились. Поэзия Ауэзхана Кодара стала для Уайсборта подлинным открытием. Вот что он писал казахстанскому коллеге, вернувшись в Лондон: “Дорогой Ауэзхан, прими мои наилучшие пожелания. Моей жене, Валентине Полухиной, ученице знаменитого Бродского, нравятся ваши стихи и она сказала мне, что видит в них немного от Бродского: способ вашего комбинированного философского понимания, плотность ваших метафор. Мне ваши стихи понравились изначально, когда я прочитал некоторые из них в Алматы. Я был в частности впечатлен вашей иронией, поистине всепроникающей в вашей поэзии, явно незаурядной, вместе с тем, очевидно, что вы мастер просодии” [Из личного архива А. Кодара].

Научные работы А. Кодара, его публицистические эссе, в частности - посвященные проблемам двуязычия, отражают языковую ситуацию не только в Казахстане, но и в других странах постсоветского пространства. В эссе “Одичавшая культура: “мустанги” и “пони”” А. Кодар решительно и жестко

пишет о языковых проблемах и в целом — культуры в Казахстане рубежа веков: “Это явление цирковое: не лошадь и не ослик, зато послушен как оживотворенный робот. Трусит себе потихоньку и по сторонам не посмотрит, некогда. Самое страшное для этого существа — сойти с круга, сбиться с налаженного ритма”, — издевательски пишет А. Кодар. Он сравнивает состояние культуры с состоянием казахских изданий, обсуждающих на протяжении десяти лет две темы: 1) слава казахскому языку и 2) проклятье русскоязычным казахам. “Да за эти десять лет можно было обучить население Казахстана десяти языкам! Но ведь никто не предлагает, все только кричат. А где методики преподавания ... В этих вопросах нет продвижения ни на йоту. Значит наша любовь к языку — чистая декларация, за которой не стоит ничего, кроме желания поднять свой статус как носителя языка” [Кодар А.А. “Мустанги” и “пони”: поле десоциализации//Тамыр №2(4), 2001. С.3-8].

Работа А. Кодара “Истоки Степного Знания (опыт философии казахской истории)” [Тамыр №1(2), 2000] можно назвать программой к действию в осуществлении языковой и образовательной политики не только в Казахстане. По мнению А. Кодара, двуязычие, которое характерно для его страны, не разделяет, а сплавливает казахов, одних по принципу избытка, других — по недостатку. По языку, считает он, казахи — двухкомпонентная нация, в одной части которой преобладает казахский язык, а в другой — русский. Из этого обстоятельства проистекает диффузность национального самосознания. Если у носителей казахского языка оно более определенное, даже нетерпимо агрессивное, то для русскоязычной части казахов — национальные приоритеты не главное. Главное — не отстать от времени, услышать “зов бытия”. Однако, по А. Кодару, в данном вопросе не все так просто. “Ибо *иноязычие не может перебить голоса крови*. И как бы не обвиняли их в манкуртизме, наши маргиналы — те же казахи, получившие русское образование. Это городские казахи в большинстве своем дети известных патриотов казахского языка, не сумевших, к сожалению, привить его своему потомству. Однако за исключением языка — это такие же казахи, как и их родители, иногда даже еще более патриотичные, поскольку не хотят быть полукровками без роду и племени, изгоями в собственной стране”. Именно, в казах-

маргиналах, по мнению А. Кодара, казахстанское общество имеет редкую возможность “быть открытым миру и вести с ним диалог на равных”. Казахы — носители языка А. Кодар называет *казахами-эмпириками*, поскольку постижение действительности, мира им доступно лишь интуитивно, на уровне условных рефлексов “свой — чужой” и “я прав, потому что я всегда прав”. В них он видит “голую ментальную массу, не утруждающую себя даже тем, чтобы обосновать свое право на превосходство”. Это народ, продолжающий свое *бытие-в-мифе*, добровольно отказываясь от *бытия-в-мире*, поскольку все неказахское воспринимается ими как что-то чуждое и одиозное, опасное для их локального существования”. *Казахи-маргиналы*, с точки зрения А. Кодара, в отличие от эмпириков, наиболее приспособлены существовать и в модусе прошлого, и в модусах настоящего и будущего, *чье пограничное, медиумное состояние помогает им отличить миф от реальности и культивировать только то, что способно к реальной репрезентации*. Они предпочитают “*бытию-в-мифе*” “*бытие-в-мире*”, поскольку по своему образованию и воспитанию принадлежат не к этническому, а к гуманитарному дискурсу.

По А. Кодару: “В этом мире выживает та нация, которая способна адаптироваться к любой ситуации. В национальном не нужно ставить акцент на культивирование прошлого, необходимо культивировать способность адекватно реагировать на настоящее и только с позиции настоящего осмысливать прошлое” (статья “Блеск и нищета казахской интеллигенции”). *Бытие-в-мифе*, если развивать дальше мысль А. Кодара — не актуально в нынешнее время, поскольку наступает эпоха не просто общества информационного, а общества интенсивных знаний (knowledge intensive society). Казалось бы это очевидно и понятно для всех. Однако сознание Кодара трагично. Он, как универсальная личность, возникающая при разрушении старого и возникновении нового, призванная способствовать и, если угодно, структурировать это новое осознает свою прогрессивную и потому неизбежно драматическую роль. Но внутри он лелеет мечту быть “современниками понятым”. Возникло вечное противоречие между индивидуальным и коллективным сознанием: кросс-культурная, креативная позиция Ауэхана Кодара — *бытия-в-мире* обуславливает выход на новый виток культурно-цивилизационного развития, к которому он ведет

нас. Отсюда рождается кодаровское: "... В родах корчится старый наш мир/ Но за что наказание мне это?/ Для казахов — я дерзкий кафир,/ А для русских — дикарь в эполетах.// И все уже сжимается круг./ Меня любят лишь горные кручи..."/. Монолингву — казаху (казаху — эмпирику), как и монолингву — русскому этот уровень еще предстоит преодолеть...

*Время умерло ... Мы обитает в ничто и без сути.  
Словно скалы, недвижные секунды, часы и минуты.  
Мысли тоже стоят, им, тяжелым, не стронуться с места.  
А душа... Что душа? Это всеми забытое тесто.*

*Время умерло, мы не злее теперь, не добрее...*

(Из цикла "Римские мотивы")

*...Во мгле что-то жуткое замерло...  
Боясь оказаться во рву,  
Я дом свой не замком, не камерой —  
Прибежищем света зову.  
Но свет открывает мне явное,  
Упрямо скрывает нутро.  
Милее становится давнее,  
Сомнительней зло и добро.*

*...Свет блеклый... сырость  
в щели окон дует.  
Поодаль дружно водку пьют буржуи.  
Пойду над переводами поколдую.  
Здесь все другое, но не исправим,  
Каким я был и остаюсь таким.*

(Из сб. "Крути отчуждения")

Феноменологическую точность настроения лирического героя и отношение к таким фундаментальным философским темам, "как Время, Бытие, Истина как несокрытость, Язык как Дом Бытия" отмечает в приведенных строках Ж. Баймухаметов. Он считает, что тут напрашивается сакраментальная фраза Гельдерлина — "поэтически обитает человек на этой земле". И называет А. Кодара по преимуществу поэтом и продолжает Ж. Баймухаметов, "именно поэтический полет мысли позволяет ему

(А. Кодару), *быть философом, и культурологом, и переводчиком национальной классики: Во всех этих жанрах он оказался состоятельным, и самостоятельным*” (курсивом выделено нами. - У.Б.) [Баймухаметов Ж. Номадология в казахстанском контексте//Тамыр №2(10), 2003. С.15-19].

Решение проблем, связанных с коллективным билингвизмом Ауэзхан Кодар видит в решительных реформах образования на казахском языке, в частности, в смене курса с этнопедагогики на классическое гуманитарное образование. И тогда, уверен А. Кодар, для казахов будут одинаково дороги и Абай и Сократ, и Конфуций и вся мировая культура в целом, а казахская культура, переосмысленная в современных парадигмах мышления, станет неотъемлемой частью этой органической целостности. “Язык есть Дом бытия”, ссылается Кодар на Хайдеггера, и если речь идет о том, чтобы в нем обосноваться, необходимо перевести на казахский язык всю мировую классику. *Без позитивного наполнения языка невозможно его адаптация к современным культурно-созидающим процессам.* При таком подходе, по убеждению А. Кодара, казахи-маргиналы сыграют роль буфера или реле, которое переключит казахское сознание с установок “бытия-в-мифе” на ориентацию “бытия-в-мире”. Лишь позитивное наполнение языка, по мнению А. Кодара, даст возможность дальнейшего функционирования двуязычия и многоязычия в Центральной Азии: “Реальная полифония языков, издревле существующая в данном регионе, когда в Средневековье считалось, что персидский - язык поэтов, арабский — язык ученых, а тюркский — язык воинов, или когда в послемонгольскую эпоху был создан чагатайский литературный язык, или современное сосуществование русского и казахского языков говорит о том, что многоязычие — судьба Центральной Азии” [Альманах “Тамыр”, №1 (2), 2000].

Природное двуязычие Ауэзхана делает возможным насыщать казахскую поэзию и на русском языке. В его русских текстах появляются образы Коркута и Митры, горы Бурхан-Холдун и Древнего тюрка, Слово Казтугана и монолог Абая, Зов Бога Пути и через все эти образы его Слово. Отсюда, от понимания энергии языка берут начало его методологические предпосылки нового подхода к осмыслению национальной философии,

задача, которой кроется, прежде всего, в том, чтобы в “словосочетании “казахская философия” делать упор на слово “философия” – без всяких эпитетов ... – не бывает национальных философий – это занятие индивидуальное”. Оно, по А. Кодару, появляется с появлением индивидуального сознания вопреки коллективному, “рацио” – вопреки мифологии и т.п. [Кодар А. Интервью с самим собой // Тамыр №3(13), 2004. С.3-8].

Творческое кредо поэта и философа билингва, на наш взгляд, заключаются в строках самого поэта:

*Я подобен дарам, что не знают конца,  
Вечно полным, как их не черпай.  
День и ночь я скачу, воплотившись в гонца,  
С сумкой, в коей вестей через край.*

Для лингвиста билингвальная личность А. Кодара, прежде всего, интересна тем, что он в своем творчестве подвергает глубокому осмыслению системы двух языков, на которых он пишет; а также возможностью более глубокого познания драматической роли творческой деятельности билингвальной индивидуальности.

Он начинал как русскоязычный поэт и литературный критик: *“Теперь я пишу и на казахском языке. Я билингв в полном смысле этого слова. А задача билингва, с одной стороны, разрушить границы жанров, а с другой – способствовать их взаимопроникновению”* (курсивом выделено нами. – У.Б.) [Нуриева А. Выход в открытый космос// Тамыр №2(10), 2003. С.6-10].

Сама жизнь А. Кодара складывалась таким образом, что для него русский стал необходимым языком общения. До 7 лет будущий писатель и поэт не знал русского языка. Однако, попав в языковую среду, он быстро заговорил на русском языке, а, приезжая на родину в Казахстан, сразу заговаривал по-казахски. А. Кодар получает образование на русском языке, но в отличие от билингвальных авторов, например, Ч. Айтматова, первоначально выбирает языком научного, поэтического и переводческого творчества язык русский, затем переходит на казахский. Знанием казахского языка, по его мнению, он обязан своей матери, которая была “настоящим златоустом”. Перейдя на казахский язык, А. Кодар почувствовал себя “свободно”.

Творческий потенциал, мастерство поэта, писателя и ученого раскрывается в его переводческом искусстве.

Сам А. Кодар говорит, что в нужный момент в зависимости от обстановки он легко переключается с языка на язык. *“Мое двуязычие для меня — как спасение, как выход из любой ситуации и творческого кризиса. Когда на русском я сам себе не нравлюсь, когда я как бы исчерпал свои средства выражения, я перехожу на родной, казахский. И как будто омолаживаюсь. Я вхожу в стихию этого языка, лиризма, романтики, который полон каких-то новых, еще не использованных средств, не растраченных сил. И этот язык меня как бы заново рождает. “Мои стихи на казахском полны языческой радости жизни, в то время как стихи на русском полны грусти. В этом, по — видимому, кроется разный опыт этих двух языков, который порождает различную ментальность моего поэтического стиля”* (курсивом выделено нами. — У.Б.) [Кулжанова Р. Кентавр казахской культуры. - Алматы, 2001. 24/4.].

Очевидно, речь идет о том, что так, называемые “младописьменные языки” еще не выразили и малой части своей потенциальной энергии, своего письменного воплощения, поэтому обращение к ним таит в себе нераскрытую во всей полноте действительность. Об этом, с нашей точки зрения, красноречиво свидетельствует опыт билингвальных авторов — универсальных личностей, например, Омара Хайама, создававшего свою поэзию на персидском, а ученые трактаты — на арабском; Франческо Петрарки, писавшего публицистику на латинском, а поэзию — на итальянском. Об этом говорят и ранние произведения Н.В. Гоголя, с воссозданными образами Малороссии, полные радости и юмора. Стихи А. Кодара на казахском языке, по его признанию, полны “языческой радости жизни”. На наш взгляд, объяснением тому, что поэт называет “языческой радостью” являются следующие рассуждения самого Кодара о том, что *“мыслители XX в., начиная с Ницше и кончая Хайдеггером, ... видят будущее нации в ее языке. По их мнению, именно строй языка предполагает строй мышления”*. В этом контексте, по мнению А. Кодара, *“исчерпанность западных форм мышления приводит ныне к пристальному интересу к этносам, чья культура еще недостаточно проартикулирована”*. Поэтому, считает он, не случайно, что на заре XX века Ницше писал: *“Очень вероятно, что философы урало-алтайских наречий (в*

которых хуже всего развито понятие “субъект”) иначе взглянут “в глубь мира” и пойдут иными путями, нежели индогерманцы и мусульмане” (курсивом выделено нами. – У.Б.) [Кодар А. Мировоззрение кочевников в свете Степного Знания//Культурные контексты Казахстана: История и современность. – Алматы, 1998. С.56-65.].

Одно из своих стихотворений, написанных на русском языке А. Кодаром, посвящено “Коркуту” – святому старцу, находящемуся в особом ритуальном пространстве, пространстве шаманского полета, шаманской медитации. А. Кодар утверждает, что иного способа генерирования мысли у человечества нет до сих пор. Мысль нельзя вызвать волевым усилием. Она рождается при особых условиях, к которым мы инстинктивно подлаживаемся. Ритуал камлания и призван был создать такие условия, а кобыз являлся инструментом, погружающим шамана в транс и выводящим из него. Музыка сродни наркотическому опьянению. Это, с нашей точки зрения, А. Кодару удастся передать в нижеприведенном стихотворении “Коркуту”. Запечатленная в поэтическом тексте кочевничья (домусульманская, языческая) картина мира представляется ожившей. При чтении стихов А. Кодара на русском языке рельефно проступает ритмика казахского поэтического слога:

*Вихрем кружится кам в маске сокола с серпиком клюва,  
Так египетский Гор расправлялся с предателем-Сетом.  
Бубен с черным крестом оставаться в покое не любит,  
И камлание шло пока кам не упал на рассвете.  
Как подкошенный рухнув, исходит он белой пеной,  
Закатились глаза, превращаясь в ужасные бельма.  
Не бросайтесь к нему, он в волшебное это мгновенье  
Облетает, паря, Гималаи, Сахары и сельвы.  
Вот воскрес Осирис... Гильгамеш об Энкиду горюет...  
Будда в водах сидит подобрав в виде свастики ноги...  
Солнце пышно встает ... в переливе лучей, словно в сбруе...  
Ослепляя красой молодого исламского бога...  
“Прочь же, прочь, Азраил! – отбивается кам утомленно, -  
Смерть – подобие сна, дай проснуться посланнику тюрков!”  
... Долго плачет кобыз – заунывно и потусторонне,  
Словно с жизнью играя в последние жуткие жмурки.  
“Слух – жилище души... сон – ее пребыванье вне тела...  
Не живой и не мертвый, я – медиум между мирами...”  
Просыпается кам, извлеченный из транса умело  
Мерным ритмом кобыза, придуманным этим же камом.*

А. Жаксылыков замечает продуктивность мысли А. Кодара о семантической роли образа Коркута в казахской мифологии как культурного героя — предка: “будем благодарны А. Кодару. Он нас еще раз вернул к общетюркскому мифу о Коркуте, подчеркнув его внутренний и духовный универсализм и креативность. ...Можно считать глубокой догадкой А. Кодара мысль об изначальном шаманском субстрате, заложенном в миф о Коркуте. Действительно, на уровне архаического эстетического тождества создание музыкального инструмента — это воспроизведение природы в синкретическом образе лебедя или верблюда (кобыз силуэтом напоминает именно этих животных). Исполнение кюя, мелодии при особых культовых условиях может завершиться духовной трансмиграцией (полетом на небо), действия архаического шамана всегда имели астральный смысл и никогда — бытовой, развлекательный или прикладной” [Жаксылыков А. Эссеистика Ауэзхана Кодара // Тамыр №2(10), 2003. С.28-33].

Поэзия А. Кодара на русском языке, как нельзя лучше показывает направление мыслей творческой личности поэта, который глубоко убежден в том, что *на каком бы языке не мыслили казахи, круг их суждений вращается вокруг одного и того же: создания национальной культуры и осмысления национальной истории.* Приоритеты идей национального самосознания А. Кодар видит в преодолении комплекса национальной неполноценности и национальной исключительности: “До недавнего времени мы были колонизованным народом, и это, к сожалению, оставило неизгладимые следы в нашей ментальности. У нас очень развито чувство собственного достоинства и в гораздо меньшей степени — стремление к объективной картине мира” [Нуриева А. Выход в открытый космос// Тамыр №2(10), 2003. С.6-10]. Об этом, собственно, он пишет в книге “Степное знание” (Изд.: Фолиант, Астана 2002), в которой предпринял попытку целостного осмысления казахской интеллектуальной традиции. В части приоритетов национального самосознания, А. Кодар предлагает следующее: “По Леви-Стросу, осмысление разнообразных этнических мифов — третий этап гуманизма после античного и ренессансного. Мировая стратегия мысли ныне движется к тому, что европейцы отказываются от европоцентризма. В такой ситуации

*любые формы этноцентризма только тормоз на пути к диалогу с миром” (выделено нами. – У.Б.) [Там же].*

Статья А. Кодара о влиянии поэзии Омара Хайама на всю тюркско-иранскую ойкумену и в особенности на строфику простонародной формы “· ара · ле ·” стала самым актуальным жанром казахской поэзии последних двух десятилетий. Рубаи в философско-афористическом жанре Хайама, по мнению А. Кодара, скорее плоды непринужденной импровизации, грациозной игры ума, чем концептуальные построения. Грациозной игрой ума Ауэзхана Кодара, берем смелость назвать его поэтические и переводческие тексты.

#### МОНОЛОГ АБАЯ

*“С безумными безумен будь!”- твердят.  
Я рад бы быть бычком среди телят.  
Но без раденья нет дороги к богу,  
Его достойны только те, кто бдят.  
Я знаю, мне не стать Фирдоуси,  
В вине Хайяма не смочить усы.  
Не стать Саади - падишахом слова,  
Но я другое ставлю на весы.  
Мой скромненький стих, в нем нет совсем красот,  
Меджнун в слезах возлюбленной не ждет  
И Ясави в нем не зовет Мансура,  
Мой стих - раздумий одиноких плод.  
Он - исповедь из пустоши степей,  
Где я в зверей цепляюсь как репей.  
Где я пытаюсь перекасти-полю,  
Привить коренья горечи моей.  
Как восход заблудший и его исток,  
Я в нем мешаю Запад и Восток.  
Опасен Запад, если в нем нет веры,  
Восток без знанья - испражнений сток.  
Надменен, чванен как английский пэр,  
Казах с мундиром обручен теперь.  
Ему роднее знания и веры  
Стоящий рядом унтер-офицер.  
Надежд не вижу я ни в чем пока,  
Не знаю, кем выводится строка...  
Преследуемый сворой лжепророков,  
Стареешь, эдак, ближе к сорока.*

А. Кодару свойственна концептуальная точка зрения на статус текстов казахских авторов. Он подвергает сомнению устоявшиеся стереотипы не только в восприятии творчества Абая Кунанбаева, но и реконструирует, по мнению Ж. Баймухаметова, многослойное и вместе с тем цельное мировоззрение Абая, опираясь на традиции “Степного знания”. Ему, как билингву, произведения Абая и, в частности, “Размышления” представляются как “великолепно организованный синтез европейской учености, мусульманского благочестия и тенгрианской открытости перед лицом бытия сущего”. А. Кодар переводит разговор о творчестве Абая “на уровень более высокий, на котором проявилась бы общая культурологическая проблематика, связанная с выявлением возможных ментальных форм и архаических смыслов прошлого, способных выступить в качестве судьбоносного вектора в будущие горизонты человеческого сознания” [Баймухаметов Ж. Номадология в казахстанском контексте//Тамыр №2(10), 2003. С.15-19].

И. Полуяхтов отмечает в работах А. Кодара, посвященных Абаю, целый ряд ярких, почти афористических суждений о казахском поэте и философе, “едва ли возможных у специалистов”: “И так на смену славному поэту Махамбету и творцам Зар-Заман пришли Абай и Шакарим, как когда-то на смену Коркуту пришли исламские мыслители. В нашем случае, на смену западной или советской этнологической школы и Л. Гумилева пришло уникальное исследование, окончательно показавшее важность перехода к *культурно-цивилизационной, а не этнической идентичности* (курсив автора. – И.П.). Его выполнил так тонко и внушительно философ и поэт Ауэзхан Кодар, Вергилий великого Степного Знания” [Полуяхтов И. Тамыр: коренное прошлое и корневое будущее//Тамыр №2(10), 2003. С.3-6].

А. Давыдов в письме А. Кодару, анализируя “Дневники” Мурата Ауэзова, пишет о том, что он считает себя единомышленником М. Ауэзова и считает, что “все ответы на все вопросы может иметь только религия, либо тоталитарная идеология, а личность, потому и личность, что смеет говорить о границах смыслов. Если человек имеет мужество сказать, что он не знает того, что знают все, он личность. Ваше, Ауэзхан, понимание жизни мне близко. Потому, что вы отказываетесь

заявлять, что вам все ясно и понятно. Ваш ум открыт и раздвоен и беспощаден к своей неспособности преодолеть раздвоенность в себе, поэтому ваше мышление трагично. *Человек в эпоху развития — это трагичный человек.* Ваш поэтический анализ задевает самый нерв, пытающую себя мысль как открытую рану. И ряд похожих на вас, пытающих себя “самоедов”, пользуясь этим удачным словечком Мурата (Ауэзова), тянется к вам от Паскаля, Кьеркегора, Лермонтова, Хайдеггера, Достоевского, Чехова, Булгакова” (выделено нами. — У.Б.) [Давыдов А.П. Письма о казахской литературе//Тамыр №2(10), 2003. С.19-22].

В приведенном отрывке из письма А.П. Давыдова интересным представляется то, что автор письма отмечает влияние русских писателей и поэтов на творчество А. Кодара. Соединение русской культуры с мощной основой изустного казахского творчества, уходящего корнями в далекое историческое прошлое, предоставляет возможность говорить о билингвальной личности как индивидуальности, объединяющей в себе две отдельные монады. Просветитель казахского народа Абай Кунанбаев, внес в суфийское учение (Газали, Руми, Хафиз и др.) “свой, исполненный степного колорита специфический мотив, согласно которому “совершенный человек” предстает в облике существа, способный сочетать в себе древнее и современное, классическое и романтическое, чувственное и трансцендентное, ортодоксальное и языческое”. Основываясь на данном положении, Ж. Баймухаметов относит А. Кодара к “совершенным людям” [Баймухаметов Ж. Номадология в казахстанском контексте//Тамыр №2(10), 2003. С.15-19].

Особое внимание в творчестве А. Кодара привлекает его переводы средневековых казахских поэтов-жырау. Это многоаспектное и малоизученное явление казахской культуры и мировой фольклористики, одним из первооткрывателей которого является сам А. Кодар. Плодотворность его подхода к осмыслению творчества жырау очевидна. Будучи разносторонне одаренным, А. Кодар глубоко чувствует специфику данного типа словесно-художественного творчества, выводящую исследовательскую мысль за пределы узко дисциплинарных координат. В своей работе, посвященной поэзии жырау, ему удастся доказать, что она функционально шире, чем, то, что представляет собой общепризнанная классификация поэзии.

Здесь уместно вспомнить мнение Т. Толстой относительно переводов произведений казахской литературы на русский язык. Один из выводов при рассмотрении этого вопроса заключается в том, что на современном этапе развития культуры мы можем говорить о различной передаче мировосприятия кочевника земледельцем. При переводе русскими переводчиками казахских поэтических произведений не учитывались многие факторы (отсюда: “Ах, восточные переводы... Как болит от вас голова...”). Существенную причину неадекватности перевода оригинала на русский язык мы усматриваем и в том, что переводчиком не учитывались особенности казахского мировосприятия, заложенного во внутренней форме казахского слова, языка. Отсутствие фоновых знаний, того, что А. Кодар называет “терра инкогнита” — другая причина неадекватной передачи иного художественного образа. Отсюда трудности, возникающие при чтении, порой — неприятие. Казахская поэзия ждет своего исследователя.

А. Кодар внимательно изучил имеющиеся русские переводы жырау. И пришел к выводу, что попытки художественного перевода данного типа поэзии немного дают для понимания их русскоязычным читателем. В частности, в письме автору данной монографии, А. Кодар, основываясь на том, что французы переводят иностранную поэзию только прозой, пишет, что применил этот метод к переводу казахских жырау на русский язык: “Их ведь и раньше переводили, но получалась абракадабра. Ибо тюркскую поэтику хотели втиснуть в метрику русского стиха, что невозможно” [Кодар А.А. Письмо автору статьи от 05.06.2003]. Вообще А. Кодар считает, что в *“стремлении к диалогу с миром ...очень актуально искусство перевода”* и едва ли не в первую очередь — поэзии жырау и поэзии, которая мало или совсем неизвестна русскому читателю.

В статье “Тамыр: коренное, прошлое и корневое будущее” (2003 №2(10), с.3), И. Полуяхтов отмечая переводческий труд А. Кодара, пишет: “Главный редактор систематически переводит с казахского на русский. В последнем выпуске (№1 (9), 2003) на русском языке появился поэт Мукагали Мукатаев: “обладая удивительно точным нравственным камертоном, Мукагали, подобно Достоевскому, предчувствовал, что пути назад, к аулу,

патриархальному быту, нет, а путь вперед осилит только те, кто способен к преодолению — и себя, и других”. Наверное, поэтому для перевода А. Кодар выбрал сначала и прежде всего Махамбета, Абая...”. *Перевод, по А. Кодару (2003, №2(10), с. 12) - “это не только нудная копиистика, это возможность посостязаться с автором, создать свои варианты интерпретации текста, обогатить аналитическую палитру родного языка. В эпоху постмодернизма перевод становится сродни собственному творчеству”* (курсивом выделено нами. — У.Б.).

А. Кодаром осуществлены переводы с русского на казахский язык “Трактата о номадологии” Делеза и Гваттари, рассказа Борхеса, стихотворения Бродского. Он — один из переводчиков “Антологии западной философии”. А. Кодар считает, что казахская языковая культура не может отторгать все то, ценное, что накоплено человеческой культурой. Очевидно, здесь и кроется причина обвинений в космополитизме и западничестве, но для него “тяготение к западному” подчинено решению проблем казахской культуры: *“Позиция Ауэзхана совершенно иная, несмотря на то, что в его научных статьях все же присутствует идея синтеза, конвергенции различных культур в ходе исторического свершения. Однако он считает, что приоритет следует уделять сфере частного, регионального, ибо только она является материей (hile) и формой (morphé) внутреннего, глубоко интимного переживания мира как “блаженного царства периферии и феерии”* [Баймухаметов Ж. Номадология в казахстанском контексте// Тамыр №2(10), 2003. С.15-19].

Возвращаясь к вопросу работы А. Кодара над поэзией жырау, следует подчеркнуть, что усиленно он занимается этим вопросом с 90-х годов. Основываясь на опыте знакомства с текстами древнетюркской литературы, А. Кодар тщательно разрабатывает “стратегию по прочтению поэзии жырау сквозь призму такого исторического феномена, как “казаклык” [Там же]. С точки зрения А. Кодара, “это замечательное явление тюркского духа, возникшее как протест против закосневших родовых авторитетов, и в то же время, постоянно экспортирующее родовое сознание во все новые пространства” [Там же].

В переводах поэзии жырау А. Кодаром, по сути, подтверждается гумбольдтовское положение о том, что “в самой

структуре языка воплощено определенное воззрение на мир". При переводах с казахского языка на русский профессиональному переводчику не удастся адекватная передача всех значений, не ускользающие от человека, владеющего обеими языковыми культурами в одинаковом совершенстве и чувствующего необходимость сохранения духа и буквы оригинала, поэзию и синтаксис подлинника.

При анализе художественного образа поэзии жырау А. Кодар глубоко осознает истоки казахской культуры, нравственную автономию индивида, находящегося в заданных пределах коммуникативного пространства и утверждающего себя как этически ответственную личность: *"Осознание казахскими героическими певцами своей функции как "божественной", "дарованной свыше" и абсолютное признание этого факта всеми "достойными" (кочевыми аристократами), рядовыми членами племени, а также "недостойными" (чернью) во многом способствовали выявлению и совершенствованию таких отличительных качеств жырау как бескомпромиссность, ответственность за сказанное слово, открытость перед народом"* [Жанабаев К. О героической поэзии // Ай, №1, 2. -Алматы, 1994]. В изустном (синкретическом) творчестве жырау обрядовая традиция осуществлялась как знак осознанности индивидом того, что другие приняли его речательство за свою способность быть всегда самим собой. Быть верным данному слову, клятве. Одаренность могуществом (магической силой) слова как деянием является здесь знаком индивидуальности: *"Поэт становится как бы живым звучащим логосом, призванным к вечному самоутверждению"* [Кодар А.А. Очерки по истории казахской литературы.-Алматы, 1999. 152 с.]. Схваченное трагедией сознание озадачено бытием. Поэтому прийти в сознание, т.е. в себя "можно лишь усилием выхода из "Я", усилием выхода из мира, обжитого и освоенного этим "Я" в качестве своего, но существующего во всей его самобытности, от века данности и богом устроенности" [Кодар А.А. Очерки по истории казахской литературы. -Алматы, 1999. 152 с.]. Приведем пример перевода жырау Казтугана в переводе А. Кодара "Слово знакомства жырау Казтугана" (XV век), в котором явно выражена способность творческого сознания билингвальной личности находить адекватные формы выражения содержания речевыми средствами русской языковой системы.

*С буграми висков, выпирающих в стынь,  
В доспехах из плотных, блестящих пластин.  
На вид, как султан, покоряю собой,  
Стреляю украшенной шелком стрелой.  
Искусному пастырю стольких отар  
Не чужд мне ничуть красноречия дар.  
Отбившихся вновь пригоняю в загон,  
Я тот, кто исправит малейший уклон.  
Всех пламенных биев наследник прямой,  
Я — клык белопенный верблюда-самца,  
Крылатый властитель озерных пространств.  
Я тот, кто луну смог очистить от туч,  
Кто солнце из марева вынул, могуч.  
От бредней неверных и лжи мусульман,  
Очистивший веру жырау Казтуган!*

С лингвистической точки зрения, носителю русской языковой культуры бросается в глаза “необычная” манера изложения А. Кодара. В восприятии носителя языка частое обращение А. Кодара к таким русским речевым средствам, как: краткие формы прилагательных, причастия, причастные обороты — провоцируют появление мысли о том, что русский писатель так не пишет. Тогда как адекватная передача значений того или иного явления казахской культуры на русский требует от А. Кодара “эксплуатации” синтаксических возможностей русской языковой системы.

Законы казахской (агглютинативной) языковой системы накладывают свой отпечаток при передаче его на русский (флективный) язык. Цельносистемность и органичность языков агглютинативного типа была замечены Г.П. Мельниковым на основе выявления их внутренней и позже внешней детерминанты. По Г.П. Мельникову, наиболее полно агглютинативные тенденции развиваются в тех языковых коллективах, в которых традиционное содержание из сферы личного опыта, нуждающееся в социализации (повод коммуникации), обусловлено потребностью получить сведения не столько о конкретных событиях, сколько об интегрированном результирующем состоянии общеизвестных людей, вещей, мест и т.п., сложившемся за относительно длительный период времени, в течение которого воспользоваться какими-либо каналами коммуникации вообще не было возможности. Такой дискретный

режим с длительными периодическими перерывами в языковом общении складывается, например, у больших кочевых народов [Мельников Г.П. Причины возникновения агглютинации в языках банту, семитских и кечуа //Тезисы докладов на конференции ученых соцстран “Теоретические проблемы языков Азии и Африки”. М.: Наука, 1980. С.40-43].

В приведенном выше переводе А. Кодара темой-подлежащим является *жырау Казтуган*, остальные перечисленные до подлежащего сведения есть его свойства и признаки. В отличие от носителя флективного языка, *намекающего* на то, какими могут быть характеристики элементов последующих звеньев речевого потока, носитель агглютинативного *напоминает* характеристики элементов предшествующих звеньев. В несколько огрубленной формуле данное произведение на казахском языке можно оформить так: *такой-то + такой-то + такой-то + .... = жырау Казтуган!* То есть, информация, передаваемая с помощью цепочек словоформ, синтаксически однотипна и на русский язык может быть адекватно передана только через обращение к причастным и деепричастным оборотам. Именно эти формы русской языковой системы можно характеризовать как “кинематографичность” (по Г.П. Мельникову), как возможность передать динамику и континуум развития действия. Они-то и наиболее приспособлены для выражения казахской “статичности” и “расцветки”, “фотогеничности” данного языка, как определял ее Г.П. Мельников. Кроме того, синтаксическая однотипность высказывания, характерная казахскому языку, в восприятии русского человека часто рождает мысль, аналогичную мысли русского ученого В.В. Радлова (1885), который писал, что кара-киргизы (киргизы) и казак-киргизы (казахи) отличаются даже от своих соплеменников тюркского происхождения необыкновенным умением говорить. Носитель этих языков “всегда говорит бегло, не останавливаясь, и не запинаясь. Излагая свои мысли точно и ясно, он умеет придать своей речи известную долю изящества и даже в самом обыкновенном разговоре при построении фраз и периодов у него является часто ясно ритмический размер, так что предложения следуют друг за другом в виде стихов и куплетов и производит впечатление стихотворения”. Ученый, отмечая

красноречие и ритмичную речь народной поэзии, смотрит на нее как “высшее искусство в мире”, поскольку она, по его мнению, достигла высокой степени развития. Вместе с тем, он замечает разницу в мировоззрении между оседлым и кочевым народом [Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. -СПб., 1885, ч.5, с.3.-23].

Своеобразие внутренней формы языка накладывает отпечаток на своеобразие языковых единиц всех уровней, т.е. делает неповторимой, как писал В. Гумбольдт, “физиономию” каждого языка, является его внутренней детерминантой. В языковом общении в условиях дискретного режима с периодическими перерывами, складывающегося у больших кочевых народов, важными становятся такие параметры строя языка как устойчивость, однотипность и простота используемой языковой техники на всех пространствах распространения агглютинативного языка, его регулярность и “правильность”. В противном случае язык не сможет выполнять важнейшую функцию — функцию “быть средством формирования и поддержания единства социального сознания” [Мельников Г.П. Системная типология языков: Принципы, методы, модели. // Г.П.Мельников /Отв. ред. Л.Г. Зубкова. М.: Наука, 2003. 395 с].

На режим общения в условиях кочевого скотоводства существенное воздействие оказывает годовой цикл. Есть периоды, отмечает ученый, когда языковой коллектив наиболее раздроблен на мелкие удаленные друг от друга группы, которые имеют минимум контактов, в том числе и языковых, тогда как в другие почти все собираются вместе, и именно тогда идет интенсивный процесс обмена социально значимой информацией, ее “ретранслирование”, что не провоцирует опасности “испорченного телефона”, а значит, и потребности чрезвычайного усложнения формальной языковой техники как это имеет место в наиболее крупных оседлых однородных коллективах, стихийно, но по необходимости переходящих на флективный языковой строй.

К 1966 году Г.П. Мельников пришел к убеждению, что *коллекционность словоформ* является тем главным свойством агглютинативных языков, для поддержания которого становятся

необходимыми все остальные характерные черты агглютинативного строя. Этому выводу предшествовало замечание И.А. Бодуэна де Куртенэ, который при сопоставлении строя индоевропейских и “туранских” языков, отмечал “слитие всех слогов, как суффиксов и т.д., в одно слово в строгом смысле” в первых, и “сохранение отчетливости, обособленности суффиксов, сочетающихся, так сказать, только временно с известным главным корнем” - в “туранских языках” [Бодуэн де Куртенэ И.А. Избранные труды по общему языкознанию: в 2-х т. - М.: АН СССР, 1963. Т.2].

К этой же мысли, независимо от исследований Г.П. Мельникова, пришел О.О. Сулейменов. В 1975 году он писал, что в тюркском слове “корень и суффиксы не сплавляются, а представляют собой подвижный состав. Корень — паровоз всегда впереди и не изменяется. Он влияет на суффиксы (качеством звуков), а не наоборот”. Как и Г.П. Мельников, О.О. Сулейменов отмечает, что фузивность характерна и агглютинативным языкам, “но в тюркских агглютинативность — правило, фузия — исключение, в индоевропейских — наоборот. ... Агглютинация способствует сохранению слова. ... Неизменность морфологической схемы и определила сверхустойчивость тюркского слова. Добавим и исторические причины — консерватизм быта (кочевой уклад жизни), религии (тенгрианство — культ предков). Кочевник скакал, а время стояло. Кочевник входил в соприкосновение с десятками этносов, обогащал свой, но не изменял его коренной образ” [Сулейменов О.О. Азия. Книга благонамеренного читателя. - Алма-Ата: Жазушы, 1975. 304 с.].

Таким образом, из “коллекционности” словоформ агглютинативных (казахского) языков и “селекционности” флективных (русского) происходят различные способы описания действительности. Так, например, носитель русского языка не может сделать то, что может носитель казахского языка: “...для русского языка неудобны сюжеты, содержание которых трудно подвести под разряд развивающихся актуальных событий. К числу таких сюжетов относятся картины состояния, бытийные, поссесивные и родовидовые, где вообще нет действия, а если

они и связаны с представлениями о действиях, то лишь о нереальных, например в сослагательных и условных предложениях” [Мельников Г.П. Системная типология языков: Принципы, методы, модели. // Г.П.Мельников /Отв. ред. Л.Г. Зубкова. М.: Наука, 2003. 395 с.]

Казах обладает уникальной возможностью “собирать” словоформу из корневой морфемы и служебных морфем для данного конкретного случая. Отсюда в казахской культуре по традиции носители языка овладевают гибкой и мобильной системой средств языкового творчества, могут моментально воспроизводить услышанное и увиденное в собственном индивидуальном оформлении. Часто такой процесс называют “импровизацией”, что не совсем точно отражает суть явления. Они сами творцы и авторы традиционных “нефиксированных” произведений. В процессе исполнения поэтическая речь изливается из уст исполнителей, кажется, сама по себе произвольно. Причина кроется в коллекционности морфем, собирающегося для каждого конкретного случая в акте коммуникации. Слушатель получает все новую и новую информацию, не теряя начала сообщения, но обрастающую новыми свойствами и признаками. Кроме того, нужно отметить, что мыслительная (мыслительно-психическая) и речевая деятельности как бы совмещаются (“синкретизируются”), сливаясь в двуединый процесс. В результате смыкания психических (мыслительных) и речевых процессов в подобном случае полученный текст, как бы оживая, материализуется в психической сфере – в психической деятельности говорящего и слушающего. Энергия поэтической речи завораживает мощной энергией говорящего и слушающих и они как бы сами становятся непосредственными свидетелями событий или перемещаются в прошлое великих и легендарных событий. Наверное, поэтому и те, и другие могут не чувствовать усталости в течение долгого времени, а наоборот, получают необычайный заряд энергии, поскольку идет работа ума, окрыление силой неисчерпаемого богатством искусного слова, где человек предстает как органическая часть срединных, желтых степей.

Носитель же русского языка пользуется заранее заго-